



FUAT AKPINAR FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

Doktora Tezi

2023



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

ÂMİRÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

**Hazırlayan
Fuat AKPINAR**

**Danışman
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**

Doktora Tezi

Eylül 2023, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

ÂMİRÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

(Doktora Tezi)

Hazırlayan

Fuat AKPINAR

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Eylül 2023, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Fuat AKPINAR

İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrenci No : 4030240016

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Program Adı : İslam Felsefesi Bilim Dalı

Tez Başlığı : Âmirî'nin Siyaset Felsefesi

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 205 sayfalık kısmına ilişkin 06/09/2023 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 10'dır.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 06/09/2023

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

Öğrenci: Fuat AKPINAR

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Âmirî’nin Siyaset Felsefesi” başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Fuat AKPINAR

İmza

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

İmza

Felsefe ve Din Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

İmza

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Ahmet Kamil CİHAN danışmanlığında **Fuat AKPINAR** tarafından hazırlanan “**Âmirî’nin Siyaset Felsefesi**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe ve Din Bilimleri** Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

21/08/2023

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN	İmza
Üye	: Doç. Dr. Salih YALIN	İmza
Üye	: Doç. Dr. Fevzi YİĞİT	İmza
Üye	: Doç. Dr. Davut İLTAŞ	İmza
Üye	: Doç. Dr. Ramazan TURAN	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /...../

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Bu çalışmada, fikirleriyle İslam felsefesine önemli katkılar sunmakla birlikte yeterli ilgiyi görmeyen filozoflardan biri olarak kabul edilen Ebü'l Hasan el-Âmirî'nin siyaset felsefesi konu edilmiştir. Onun pratik felsefenin konularından olan mutluluk, erdem ve siyasete dair görüşleri incelenmiş ve kendisinden önce siyaset felsefesine büyük katkılar sunan Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflardan etkilenip etkilenmediği soruşturulmuştur. Yine Âmirî'nin siyaset felsefesine ilişkin özgün olabilecek görüşleri araştırılmıştır.

Uzun ve yoğun bir çalışma döneminin ürünü olan bu doktora tezinde öncelikle konu seçiminden çalışmanın sona ermesine kadarki süreçte ilmî birikimi ile karşılaştığım tüm problemleri çözmemde yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan'a müteşekkirim. Görüş ve önerileriyle her zaman yanımda olan Doç. Dr. Salih Yalın'a, değerli katkılarıyla bana yol gösteren Doç. Dr. Fevzi Yiğit'e, Doç. Dr. Davut İltaş'a ve Doç. Dr. Ramazan Turan'a teşekkürlerimi sunarım. Yine ilim yolunda moral ve motivasyon kazanmamda değerli katkılarını esirgemeyen abim Doç. Dr. Deniz Akpınar'a ve yine desteklerinden ötürü sevgili meslektaşlarım Dr. Nurullah Eski ve Mehmet Halil Gök'e teşekkürlerimi sunarım. Âmirî hakkında yabancı araştırmacılarca kaleme alınmış literatürlerin Türkçeye tercümelerinde; Fransızcada İsmail Kalem'e, Almandada Zeynep Daloğlu'na destekleri için teşekkürlerimi sunarım.

Son olarak erdemli yaşamı ömürlerinin vazgeçilmezi haline getiren, sadaka-i cariyeleri ile (cami, ev, yol, çeşme, su kanalı ve okul arsaları temin) ufkumuzu aydınlatıp bizlere örneklik teşkil eden merhum büyük dedelerim; Abukan oğlu Tuğlu Ahmet, Şaban Bedevi, Veli, Mehmet Akpınar, İbrahim Bulut ve merhum babam Devriş Akpınar'a Yüce Allah'tan sonsuz rahmetler diliyorum. Yine annem Fatma Akpınar'a ve bu yoğun çalışma döneminde anlayış ve fedakârlık göstererek bana sürekli destek olan sevgili eşim Ayşe hanıma, çocuklarım; İbrahim, Derviş ve Yusuf'a hassaten teşekkür ederim.

Fuat AKPINAR, Kayseri, 2023

ÂMİRÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

Fuat AKPINAR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tezi, Eylül 2023

Danışman: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN

ÖZET

Bu çalışma İslam filozoflarından Âmirî'nin siyaset felsefesini konu edinmektedir. Çalışmamız siyasetin çeşitleri ve kısımları, mutluluk-siyaset ilişkisi, devletin niçin ve neden gerekli olduğu, toplum sınıfları, ordu, yasa ve çeşitleri, ilk başkanın ve ondan sonraki yöneticilerin vasıf ve erdemleri, mutlu ve mutsuz devletin özellikleri, adalet ve kısımları gibi konularda Âmirî'nin görüşlerini araştırmaktadır.

Çalışmamızla Fârâbî sonrası siyaset düşüncesinin belli bir yönünü gün yüzüne çıkardığımızı söyleyebiliriz. Âmirî'nin siyaset felsefesi, özellikle Platon, Aristoteles ve Fârâbî'nin izlerini taşımaktadır. Bununla birlikte Âmirî, İslam dininin verileri eşliğinde siyâsetnâme ve nasihatnâme türündeki eserler ile kadim Fars siyaset geleneğini işleyen eserler ve hikemiyât ile siyaset felsefesini şekillendirmiştir.

Âmirî'ye göre insan, gerçek mutluluğa erdemli ve yasalara bağlı bir yöneticinin yönettiği, kaynağı ilahî olan bir devletle ulaşabilir. Ona göre bu devlet, gerçek peygamberlikle tesis edilmiş olan imâmet devletidir. Âmirî'deki bu imâmet düşüncesinin, Şîa'nın ortaya koyduğu imâmet anlayışıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca filozof, devlet başkanlarının vasıflarına ve erdemlerine de değinir. Ona göre, bu devletin ilk başkanı ve ondan sonraki başkanları nazarî ve amelî felsefede yetkinleşmiş filozof olmalıdır. Çünkü devlet başkanı, yönetilenlere rol model ve ayna konumundadır. Ayrıca herkes başkanlığı üstlenecek donanımda değildir. Âmirî, iktidarın mutlaka tek bir kişide toplanması gerektiği, devletin hedefine ulaşmada çocukların eğitim ve öğretiminin önemli olması, vezirlik ve ordu teşkilatının devlet için elzem olduğu gibi hususları da belirterek farkını ortaya koyar.

Anahtar Sözcükler: Âmirî, Siyaset, Devlet, Erdem, İlk Başkan

AMIRI'S POLITICAL PHILOSOPHY

Fuat AKPINAR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
Doctoral Dissertation, September 2023
Advisor: Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan

ABSTRACT

This study deals with the political philosophy of Amiri, the Islamic philosophers. In our study, Amiri's types and politic types, the relationship between happiness and politics, why the state is necessary, social classes, army, laws and types, the qualities, virtues of the first president and the rulers after him, the characteristics of the happy and unhappy state, justice and its parts.

We can say that with our study, we have brought to light a certain aspect of the post-Farabi political thought. Amiri's political philosophy bears the traces of Plato, Aristotle and Farabi. Amiri shaped his political philosophy with works in the form of siyâsetnâme and advice, accompanied by the data of the religion of Islam, and with works and hikemiyats that deal with the ancient Persian political tradition.

To Amiri, a person can reach true happiness with a divine source ruled by a virtuous and lawful ruler. According to him, this state is the state of imamate established by true prophethood. This idea of imamate in Amiri has nothing to do with the understanding of imamate put forward by Shia. In addition, the philosopher refers to the qualities and virtues of state's head. According to him, the first president of this state and the presidents after him should be philosophers who are competent in theoretical and practical philosophy. Because the head of state is a role model and mirror to the governed, and not everyone can assume the presidency. Unlike Farabi, Amiri also states that the power must be concentrated in a single person, the education of the family and children, the vizierate and the army organization are important for the state in achieving the state's goal.

Keywords: Amiri, Politics, State, Virtue, First President

İÇİNDEKİLER

ÂMİRÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
AMİRÎ'S POLITICAL PHILOSOPHY	vii
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
ÂMİRÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ ve SİYASET FELSEFESİNİN GENEL ESASLARI

1.1. Âmirî'nin Hayatı, Kaynakları ve Etkileri	13
1.2. İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi	47
1.3. Mutluluk	58
1.4. İyi.....	65
1.5. Âmirî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları	68
1.5.1. Erdem	68
1.5.2. Yönetici ve Yönetilen.....	73
1.4. Âmirî'de Siyasetin Keyfiyeti ve Çeşitliliği	74
1.4.1. Siyasetin Keyfiyeti	74
1.4.2. Siyasetin Çeşitliliği.....	77
1.4.3. Siyasetin Kısımları	80
1.4.4. Siyasetin Gayesi	87
1.5. Siyasetin Metafiziksel Boyutu.....	89
1.6. Siyasetin Ahlâkla İlişkisi	93
1.7. Siyasetin Toplumla İlişkisi	99

1.8. Siyasetin Dinî Meşruiyeti	104
--------------------------------------	-----

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ'NİN DEVLET GÖRÜŞÜ

2.1. Devletin Menşei.....	111
2.2. Devletin Unsurları	122
2.2.1. Yönetim	124
2.2.1.1. Yöneticiye Duyulan Gereksinim	125
2.2.1.2. Yöneticinin Vasıfları	127
2.2.1.3. Yöneticinin Görevleri	130
2.2.1.4. Yönetimin İlkeleri.....	132
2.2.2. Yasa	136
2.2.2.1. Yasa Çeşitleri.....	138
2.2.2.2. Yasa Koyucu	139
2.2.2.3. Yasanın Tek Olması	141
2.2.3. Ordu	142
2.2.4. Halkı Oluşturan Kesimler.....	146
2.2.5. Siyasetin Amacına Ulaşmada Te'dîp ve Edep	150
2.2.5.1. Çocukların Te'dîp Edilmesi	156
2.2.5.2. Öğretim.....	161
2.3. Devlet/Şehir Türleri.....	163
2.3.1. Mutlu Devlet.....	164
2.3.1.1. Mutlu Devletin Yöneticisi	166
2.3.1.1.1. Mutlu Devletin İlk Başkanı	166
2.3.1.1.2. Başkandaki Erdemler.....	167
2.3.1.1.2.1. Başkanlık Erdemi	167
2.3.1.1.2.2. Başkanın Ahlâkî Erdemleri	169
2.3.1.1.2.3. Başkanın Askerî Erdemleri.....	171
2.3.1.1.2.4. Başkanın Adaletle İlgili Erdemleri	174
2.3.1.1.3. İlk Başkanın Nübüvvetle İlişkisi	175
2.3.1.1.4. Başkanlığın Tek Kişide Olması.....	176
2.3.1.1.5. Filozof Olarak Başkan	179

2.3.1.1.6. Erdemli Devlet Başkanının Yardımcıları/Vezirleri	181
2.3.1.2 Mutlu Devlet ve Adalet	184
2.3.1.3. Mutlu Devletin İkinci Başkanları	188
2.3.1.4. Mutlu Devletin Mutsuz Devlete Dönüşümü.....	189
2.3.2. Mutsuz Devlet	192
2.3.2.1. Mutsuz Devletin Özellikleri	193
2.3.2.1.1. Erdemsiz Devletlerin Başkanları	193
2.3.2.1.2. Vezirlerin Nitelikleri	195
2.3.2.1.3. Erdemsiz Devlette Yaşayan Halkın Durumu.....	196
DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	199
KAYNAKÇA.....	206

KISALTMALAR LİSTESİ

bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren:
ed.	: Editör
Hz.	: Hazreti
m.	: Mîlâdî
m. ö.	: Milattan Önce
Nşr.	: Neşir
ö.	: Ölüm tarihi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sd.	: Sadeleştiren
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tâhkik
tkd.	: Takdim
Trc .	: Tercüme
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Klasik İslam düşünce tarihinde gölgede kalmış birçok filozof ve düşünür vardır. Bu isimlerden biri de ilim çevrelerince *Nişaburlu Filozof* olarak bilinen Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'dir. Âmirî, 10. yüzyılda siyaseten dağınık fakat ilmen mümbit bir zamanda yaşamıştır. Âmirî, özellikle Platon (m.ö. 428-347) ve Fârâbî (ö. 950) çizgisinde siyaset felsefesi geliştirerek bu alanda önemli eserler vermiş ve görüşler ileri sürmüştür. Yine o, felsefe-din birlikteliğinin yanında Yunan, Fars siyaset birikimlerini birleştirerek siyaset felsefesini oluşturmuştur.

Tezin konusu, Âmirî'nin siyasete dair görüşlerinin incelenmesidir. Bu cümleden olarak siyaset ve siyasetin kısımları, devletin tesisi ve devlet teorileriyle bağları, devletin unsurları, ordu teşkilatı, eğitim-öğretimle ilgili görüşleri, yasa, yasa koyucu ve çeşitleri, ilk başkanın dinî-ahlâkî ve siyasî yönleri, yöneticinin vasıfları, ahlâkî nitelikleri ve erdemleri, devlet ve devletin kısımları, erdemli ve erdemsiz devletin yönetimini üstlenen başkanın şehre müspet ve menfi etkileri, mutlu ve mutsuz devletin niteliği, adalet, adaletin kısımları ve adaletsizliğin sonuçları gibi konulara değinilmiştir. Âmirî, her ne kadar Grek, Fars ve Hint siyaseti üzerine yazılan eserlerden iktibaslar yapsa da onun temel aldığı kaynak hiç şüphesiz vahiy ve sünnettir. Yine bu ikisi yanında Âmirî, imâmet meselesine de önem vermektedir. Âmirî'nin imâmet ya da devlet başkanlığına ilişkin düşüncelerinin Şîâ'nın imâmet teorisiyle alakası yoktur. Âmirî'nin savunduğu imâmet anlayışı Hz. Peygamberle meşruiyeti şekillenmiş ve dört halifeyle de konumu sağlamlaştırmıştır.

Âmirî'nin siyaset felsefesinden kastettiği şey imâmet görüşüne sahip filozofların başında gelen Fârâbî'nin değindiği *el-ilmü 'l-medenî*'dir. Fakat Âmirî, *el-ilmü 'l-medenî* tabirini eserlerinde kullanmaz. Âmirî ahlâk, siyaset ve mutluluk gibi pratik felsefeyle bağlantılı konularda yazdığı eserlerinde Fârâbî'yi izlemiştir. Âmirî, ilk önce mutluluğun tanımı, muhtevası ve erdemler üzerinde durmuş ardından mutlu etme yoluna (is'âd) değinmiştir. Yine Âmirî devlet, yönetici, adalet, savaş, ordu gibi devleti oluşturan temel

umdelere yer vermiş, *saîd/mutlu* ve *şakî/mutsuz* devletlerin yapılarını, durumlarını incelemiş, yine o, aile ve kişisel ahlâk gibi konulara yer vermiştir. Âmirî yaşadığı dönemde filozofların hem ahlâk, nasihatnâme ve siyasetnâme türündeki eser verme geleneğini devam ettirmiş hem de Fârâbî ve Yahyâ b. Adî (ö. 975) gibi filozoflardan esinlenerek pratik felsefenin alt dalları olan *nefsin*, *ailenin* ve *ülkenin yönetimi* üzerinde önemle durmuştur.

Âmirî, siyaset felsefesi bağlamındaki bazı sorunlara değinmiş ve bununla ilgili eserler kaleme almıştır. Bu kapsamda Âmirî; İdeal bir devlet kurulabilir mi? İdeal devlet başkanın özellikleri neler olmalıdır? Ahlâk, mutluluk ve siyaset ilişkisi nasıldır? Devlet başkanın erdemleri nelerdir? Erdemsiz toplumların ve devletin nitelikleri nelerdir? Siyasetin niteliği, çeşitleri, amaçları, kısımları nedir? Vezirlerin görevleri, nitelikleri ve önemi nedir? Mutsuz devletin özellikleri nedir, bu devlette yaşayan halkın durumu nasıldır? gibi sorulara cevaplar aramıştır. Bu çalışmamızda yukarıdaki sorular ve sorunlar bağlamında Klasik İslam siyaset felsefesine felsefî-kelâmî bir tarzda yorumlama, çözümleme ve değerlendirme getiren Âmirî'nin siyaset felsefesini ortaya koymak olacaktır.

Âmirî Rey, Bağdat, Buhârâ gibi ilim merkezlerinde bulunmuş ve oradaki siyasal iktidar mensuplarıyla da iyi ilişkiler geliştirmiştir. Bundan dolayı Âmirî siyasetin teorik kısmının yanında pratik kısmını da izleme ve değerlendirme fırsatı bulmuştur. Tüm bunlardan hareketle onun siyaset felsefesine etki eden diğer argümanları da tezimizde işlemeye ve önemli yönleriyle ortaya çıkarmaya çalıştık. Yine onun siyaset ilmi açısından yabancı ve yerli kaynakları nasıl ele alıp kullandığını tespit etmeye gayret ettik.

Çalışmamızın problematiğini şu şekilde ifade edebiliriz: İslam düşünce tarihinde az bilinen bir filozof olmasına rağmen günümüz araştırmacılarının yakından takip ettiği Âmirî'nin siyaset felsefesinde dayandığı temel kaynaklar nelerdir? Devlet görüşleri nedir? Âmirî'nin siyaset felsefesinin ahlâk, metafizik ve diğer alanlarla bağlantısı nelerdir?

Çalışmamızın problematiğini oluşturan soru ve sorunlar ise şunlardır: Âmirî'nin Siyaset Felsefesinin kaynakları nelerdir? Onun idealize ettiği devletin özellikleri nedir ? Onun,

ideal devletinde dini kaynakları nasıl yorumlamıştır? Onun Siyaset Felsefesinde Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in etkisi nedir? Onun siyaset tasavvurunda erdemsiz topluluklar ve mutsuz devletin özellikleri nelerdir? İnsan, aile ve toplum birbirlerini nasıl etkiliyor ve birbirine nasıl yön veriyor? Ahlâk ve mutluluk ilişkisinde siyasetin görevi ve amacı nedir? Âmirî'de politik teolojinin izleri var mıdır? Âmirî'ye göre başkanlığı niçin tek kişi yüklenmelidir? Adalet, sevgi ve eğitim-öğretim gibi kavramların Âmirî'nin tasavvur ettiği devlette önemi nedir? Âmirî'de zorba başkanın devlete, topluma ve insana etkisi nedir? Yine onda, mutlu ve mutsuz devlet nedir, bu devletlerde yaşayan halkın durumu nasıldır?

Araştırmanın yöntemine ve kapsamına dair şunlar söylenebilir: Çalışmamızda öncelikle müellifin eserlerine başvurduk. Âmirî, velûd bir yazar olmasına rağmen onun günümüze az sayıda eseri ulaşmıştır. Bu çalışmamız için bir engel teşkil etse de Âmirî'nin yararlandığı ve etkilendiği özellikle Fârâbî'ye ait siyasetle ilgili eserlerin çoğunun günümüze intikali bu engeli bir nebze olsun ortadan kaldırmaktadır. Âmirî'nin siyaset, ahlâk ve mutluluk felsefesini işlediği *es-Sa'âde ve'l-is'âd, el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* ve *el-Emed ale'l-ebed* gibi eserleri günümüzde mevcuttur. Öncelikle bu eserlerden biri olan *es-Sa'âde*'den yararlanmak suretiyle tezimizi oluşturduk. Eser, Âmirî'nin ortaya koyduğu ideal devlet, mutluluk, erdem, ahlâk ve toplum gibi konuları barındırmaktadır. Yine eserde Âmirî, ideal ve fâzıl devlete yer verdiği gibi onun zıttı olan devlete, toplumlara ve zorba devlet başkanlarına da yer vermiştir. *el-İ'lâm*'da Âmirî, İslam dinini diğer dinlerle farklı yönlerden mukayeseye tabî tutmuştur ve bu yönlerden biri de siyasettir. *el-Emed*'de ise filozof eskatolojik bahislerin yanında nefis, felsefe tarihi ve siyaset bahislerine de yer vermiştir.

Bu çalışmamız araştırma ve değerlendirme özelliği taşımaktadır. Öncelikle müellifin *es-Sa'âde* adlı eserini siyaset ilminin konularına giren verileri toplamayla başladık. Ardından yine müellife ait ve *es-Sa'âde*'ye nazaran siyaset bahsi çok az olan *el-İ'lâm*'ı inceleyerek eserde geçen siyaset ile ilgili bilgileri ortaya çıkardık. Bu eseri, *es-Sa'âde* ile mukayese ederek iki eserin ortak ve orijinal yönlerini tespit ettik. Yine Âmirî'nin yazdığı *el-Emed*'i ve günümüze ulaşan diğer eserlerini de inceleme yoluna gittik. Âmirî, *es-Sa'âde*'de Platon ve Aristoteles (m.ö. 384-322) gibi filozoflardan bolca iktibaslar yaptığından bu filozofların eserlerini Âmirî'nin aktarımlarıyla karşılaştırdık. Daha sonra

derlenen bilgileri sistematik bir bütünlük içerisinde inceleyip filozofun siyasetle alakalı görüşlerini ortaya çıkarmaya çalıştık.

Çalışma boyunca kelimelerin yazımında Türk Dil Kurumu'nun *Türkçe Sözlük*'ü ve *Yazım Kılavuzu* esas alınmıştır. Ancak çalışmanın konusu gereği kullanılan İslam Felsefesi ve diğer alanlarla ilgili özel terimlerde ve bazı terkiplerde kullanım birliğini sağlamak için *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin başlıkları esas alınmıştır.

Çalışmamızın şekilsel özelliklerini *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* tarafından belirlenen *Tez Yazım Kılavuzu*'na göre düzenledik. Tezimiz boyunca zikrettiğimiz ayetlerin kaynağını/yerini “Sûre adı, numarası/ayet numarası” şeklinde verdik. Hadis metnlerinin kaynağını gösterirken de *Kütüb-i Tis'a* dışındaki eserlerde bulunan rivayetler için mutata dipnot gösterme tekniğini kullandık.

Âmirî'nin günümüze gelen eserleri başta olmak üzere onun hakkında yurt içinde ve yurt dışında özellikle felsefe alanında yazılmış kitap, tez ve makale türlerinde çalışmaları göz önünde bulundurarak kapsamlı bir literatür çalışması yaptık. Bu çalışmalarda onun biyografisi, eserleri, düşünce dünyası ve felsefi görüşlerinin ele alındığını görmekteyiz. Onunla ilgili metafizik, bilgi, nefis, dinler tarihi karşılaştırması gibi konularda literatür bulunmakta ancak Âmirî'nin siyaset felsefesine yönelik, küçük bölümler hariç, kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır. Literatür değerlendirmesi olarak Âmirî'nin eserleri ve eserlerin içerikleri, eserlerle ilgili bilgiler şöyledir:

1. *es-Sa'âde*:¹ Filozofun Siyaset Felsefesinin ortaya konulmasında tez boyunca esas kabul ettiğimiz eserlerden biri; *es-Sa'âde*'dir. Mutluluk ve mutlu etme üzerine Âmirî tarafından yazılan eserde yönetim, yönetici, halk, ordu, bürokrasi gibi devlete ve siyasete dair genel bilgilerin yanı sıra toplumu oluşturan insan, aile, kadın, çocukların yönetimi yani te'dîp edilmesi gibi konular da vardır. Bu konular din, ahlâk ve siyaset gibi alanlarla bir bütünlük oluşturur. Yine bu eser analitik-normatif ahlâk literatürü kategorisinde kabul edilmektedir. Eser; Grek, Fars ve İslam ahlâk ve siyaset hikemîyâtından pasajlarla desteklenmiş olup ahlâkî ve siyâsi bir antoloji

¹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/992), *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, thk. Ahmet Abdül H. Atıyye (Kâhire: Câmiatü'l-Kâhire, 1991).

mahiyetindedir. Eseri, Müctebâ Minôvî faksimile şeklinde 1957-1958'de bastırılmış, Ahmed Abdulhâlim Atiyye de eserin tahkikli neşrini 1991'de yapmıştır.

es-Sa'âde hakkında yazma nüshalarının ortaya çıktığı ilk başlarda eserin Âmirî'ye ait olmadığı varsayılmıştır. Daha sonraki derinlikli incelemelerden ve eserin yazıldığı dönemdeki ilmî bağlantılardan hareketle Âmirî'nin olduğu kanıtlanmıştır. Muhammed Arkoun ve J. C. Vadet gibi modern Âmirî araştırmacıları eserin Âmirî'ye ait olduğunu belirtirler ve yine Vadet eserin İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk* eserine konular açısından benzediğini de dile getirmiştir.²

es-Sa'âde'de Âmirî, Platon ve Aristoteles'ten bir kısmı apokrafik alıntılama yoluna gitmiştir. Âmirî'nin Platon ve Aristoteles'i bu eserinde çokça anması onun felsefî bir tavır takınması ve yaşadığı dönemlerde bu iki filozofa diğer düşünürlerce aşırı bir rağbet göstermelerinin etkili olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte Âmirî yeri geldiğinde eserinde Fârâbî'nin görüşlerini takip etmiş yeri geldiğinde onun en büyük muarızlarından biri olmuştur. Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ayet ve hadislerle direk temas etmediği görülmektedir. Âmirî ise eserinde 16 ayet ve 55 hadise yer vermiştir. Yine Âmirî, bu eserinde Hz. Ömer, Hz. Ali gibi İslam büyüklerinin sözlerine de yer vermiştir. Felsefî bir antoloji niteliği de taşıyan eserde filozof din, millet ayrımı yapmaksızın birçok kişi ve eserden çeşitli iktibaslar yapmıştır. Bu isimlerin bazıları ve sayıları şöyledir; Büyük İskender'e 34, Hz. Muhammed'e 28, Hz. Ömer'e 12, Hz. Ali'ye 22, Hz. Ali'nin sadık taraftarı el-Eşter'e 17, Enûşîrvân'a (ö. 579) 16, Hürmüz b. Sâbûr'a 21, Sâbûr b. Erdeşîr'e 24, İbnü'l-Mukaffa'ya (ö. 759) 8, Kindî'ye (ö. 866) 7 defa olmak üzere Âmirî eserinde yer vermiştir. Yine filozof dönemin meşhur eserlerinden olan; *Hudâynâme*'ye ve Platon'un *Devlet* adlı eserine 5, *Câvîdân-Hired*'e ve Platon'un *Yasalar* adlı eserine 4, Aristoteles'in *Retorik* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı eserlerine 1, *el-Kevn ve'l-fesâd* adlı eserine 3 kez değinmiştir.³

2. *el-İ'lâm*: İslam dininin diğer dinlerden üstünlüğünü işlediği bu eserinde Âmirî, İslam ile diğer beş inancı iman, ibadet, siyaset, toplumsal yapı ve ilim-kültür gibi yönlerle

² Jean-Claude Vadet, "Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abû l-Hasan al-'Âmirî (m. 381 H.)", *Arabia*, 11/3(1964):258; Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 52; Muhammed Arkun, "La conquête du bonheur selon Abû-l-Hasan Al-'Âmirî", *Studia Islamica*, 22(1965):55-90.

³ Arkun, "La conquête du bonheur selon Abû-l-Hasan Al-'Âmirî", 69-70.

mukakeyese eder.⁴ Eser hakkında *State and Religion According to Abu'l-Hasan al-Amiri* (IQ, III, 42-52, 1956-1957) adında bir makale yazan F. Rosenthal ilgili eserin siyasetle ilgili kısımlarını *The Excellence of Islam in Relation to Royal Authority*'de, yine Âmirî'nin ilimler tasnifine yer verdiği metnini de *The Classical Heritage in Islam*⁵ (s. 63-70) içinde İngilizce olarak tercüme etmiştir. Yine bu eseri Arapçaya Ahmed Abdulhamid el-Ğurâb tarafından 1988'de Riyad'da tahkik ederek bir girişle yayımlamıştır.

Âmirî'nin bu eseri dinler tarihi bağlamında değerlendirilmekte olup Âmirî, eserde İslam dininin diğer dinlere karşı üstünlüğünü ele almıştır. Âmirî, yine eserde Sünni doktrinleri de gözetmiş olup özellikle Hanefî ekolünün kendisinde oluşturduğu rasyonel tavrı ve bu ekolün paradigmaları da göze çarpmaktadır. Sünni doktrinlerin eserde yer alması Âmirî'nin Hanefî ekolüne mensup olma ihtimalini güçlendirmektedir. Âmirî'nin eseri Sâmânî veziri Ebû Nasr b. Ebî Zeyd'e ithaf ettiği düşünüldüğünde bu ihtimal iyice pekişmektedir.⁶

Fârâbî ilimler sınıflamasında kelâm ve fıkha da yer vermek suretiyle pratik felsefeye hem işlerlik kazandırmış hem de felsefe-din uzlaşmasına epistemolojik değer katmıştır. Bu bağlamda Âmirî, kelâm ve fıkıh ilmini dinî ilimlerden saymıştır.⁷ Âmirî *el-İ'lâm*'da kelâm ilminin akıl, fıkıh ilminin ise duyu ve akıl düalizmiyle gerçekleştiğini açıklar. Gazâlî fıkıhçıların siyaset teolojisi oluşturmada ve devlet başkanlarına yönetimde doğruyu göstermede çok büyük işlevleri olduğu belirtir.⁸ Buna karşın Âmirî ise fıkıhçıların yöneticilerden menfaat sağladıklarını, avamın efendisi olduklarını,

⁴ M. Abu Bulaini, "Power and Religion in the View of Al-'Âmirî", *Journal of Basic Science and Technology*, 11/1(2022):28. <https://doi.org/10.35335/jbst.v11i1.1768>.

⁵ İlgili eser için bk. Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Alıncadan çeviren Emile ve Jenny Marmorstein (Londra: Routledge-Kegan Paul, 1992):63-70.

⁶ J. C. Vadet, "Une Défense philosophique de la sunna: les Manağib al-islam d'al-'Âmirî", *Revue des études islamiques*, XLII (1974):15-22; Münâ Ahmed Ebu Zeyd, "el-Alakatü beynel edyani indel Âmirî ve'l Bîrûnî", *et-Tefahimu*, 61/16(2018):44; Syarifuddin, "Melacak Skeptisisme dalam Islam Klasik", *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, 22/1(2022):55-78. <https://doi.org/10.14421/ref.2022.2201-03>.

⁷ Muhammad Muzadi Rizki, "Conception Of Science In The Perspective Of Abu Al-Hasan Al-'Amiri", *Jurnal Kependidikan Islam*, 6/1(2020):94. DOI:<http://dx.doi.org/10.24014/potensia.v6i1.8639> Hanane Mansouri, "Approach Of Abu Al-Hassan Al-Ameri In The Study Of Religions", *AL TURATH Journal*, 11/3(July 2021):207; Mona F. Hüseyin, "Taarifü'l ilmi ve ehemmiyetihi inde Ebi'l- Hasan el-Âmirî", *Meccelletü'l- Felsefeti*, 13(2016):13.

⁸ Ebû Hamid Gazâlî, *İhyâ-u ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yay., 1992), 51.

verdikleri dinî görüşlerle güçsüzün ezilmesine ve halktan birinin haklı olmasına rağmen adil olmayan muamelelere neden olduklarını dile getirir. Âmirî, dinin ve devletin zor durumda kalmasına neden olan bu fıkıhçıların Maûn suresinin ayetleriyle muhatap olduklarını vurgular.⁹

Âmirî'nin politik teolojisinde Ehl-i Sünnet ve Şîâ'nın savunduğu temel paradigmalardan hangisine yakın olduğuna yönelik bir soruya hemen bir çırpıda cevap vermek kolay değildir. Bunun nedeni de Âmirî'nin yeri geliyor Sünnî *apolojist*, yeri geliyor mükemmel bir *hümanist* ve *filozof*, yeri geliyor Arap ve Fars siyaset terminolojisi kullanmak suretiyle İslam dininin siyaset meselesini bir ulusa hasreden *şovenist*, yeri geliyor dönemsel şartlara bağlı olarak himaye gördüğü Büveyhî ve Sâmânî devletlerinin dinî ve siyasî görüşlerini empoze etmekle görevlendirilmiş *saray filozofu* ya da *kalemi* gibi davranmasıdır. Âmirî'nin *el-İ'lâm* adlı eseri *es-Sa'ade*'ye göre daha özgün olmakla birlikte iki eserden hareketle Âmirî, Ehl-i Sünnet'in politik teolojisine daha yakın durmaktadır.¹⁰

Âmirî'nin *el-İ'lâm* adlı eseri iki gayeyle yazılmıştır. Âmirî'ye göre bu gayeler; (i) Samanîlerin egemenliğini tehdit eden, mezhep olarak da kendilerinden farklı olan Büveyhîoğullarının ve bunlarla ilişkili mezhepsel grupların güçlerini kırmak, (ii) yine Şîâ'nın İsmâîlî fırkasına mensup dâîlerin dile getirdiği; “ilimlerde sivrilmiş birinin artık dindeki düzenli ibadetleri yerine getirmesine gerek yoktur, ona düşen sadece ilimleri yaymak ve insanların hidayetine vesile olmaktır.”¹¹ şeklindeki düşüncelerine karşı koymaktır. Âmirî, *el-İ'lâm*'ı yazma amacının ilkinde Büveyhîoğullarının ve onların mezhebî savunuculuğunu yapan İsmâîlî, Bâtınî gibi grupların yaptıkları propagandalarla aslında hedeflerinin devlet olmayıp direkt İslam şeriatını etkisiz hale getirmek ve bunun

⁹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/992), *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, tahk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb (Riyad: Dâru'r-risâle, 1988), 153.

¹⁰ Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* adlı eserini de Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr'un veziri olan Ebû'l-Hüseyn Abdullah b. Ahmed el-Utbî'ye ithaf etmiştir. Bk. Mahmut Kaya, “Âmirî”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3:68-72.

¹¹ Âmirî, filozoflardan ve Batınilerden bir grup tarafınca; “ilimlerde sivrilmiş birinin artık düzenli ibadetleri yerine getirmesi gerekmez, aksine onun artık sadece ilmi yaymaya ve insanlara yol göstermeye çalışması gerekir” tarzındaki iddialarına şu sözleriyle cevap vererek onların bu görüşünü reddetmiştir: “Kim bu inancı benimserse büyük bir hataya düşmüş olur, ilim amelin temeli, amel de ilmin tamamlayıcısıdır. Erdemli ilimlere ancak salih ameller için rağbet edilir.” Bk. Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 77-78.

da dini yok etmek olduğunu değerlendirir.¹² Âmirî'nin nübüvvete siyasî karakter ekleyerek onu hükümdarla birleştirmesi, dört halifeye olan müspet bakışı, ilk din eğitimi almış olduğu babası Ebû Zer Yûsuf'un Hanefî, hocası Ebû Bekr Muhammed b. Alî b. İsmâîl el-Kaffâl eş-Şâşî'nin (ö.976) ise Şâfiî fakihlerinden olması ve Sünnî ekolün büyük âlimlerinden kabul edilen Ebû Hanîfe'yi zikrederken ona "bilginlerin ziynet ve şerefi" anlamına denk gelen "zeynü'l-ulema"¹³ olarak nitelemesi sebebiyle onun Sünnî politik teolojisini benimsediği şeklinde düşünülmektedir.¹⁴

3. *el-Emed: Sonsuzluğun Peşinde* adıyla günümüz Türkçesine 2013'te Yakup Kara tarafından çevrilmiştir. Eser temelde nefsin ahiretteki durumunu anlatmakla birlikte Âmirî'nin nefis ve bilgi teorisini, ahlâk ve mutluluk görüşünü, siyaset felsefesine dair ipuçlarının yanında felsefe tarihine dair tespitlerini içerir. Eser ilk defa Everett K. Rowson tarafından *A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate: Al-Âmirî's Kitâb al-Amad ala'l-abad* ismiyle 1988'de neşredilmiştir.

Âmirî hakkında Türkçede ve diğer dillerde yazılmış bazı çalışmalar ise şunlardır:

1. Kasım Turhan (2019), tarafından *Âmirî ve Felsefesi* adlı çalışmada, Âmirî'nin hayat hikayesinden bilgi felsefesine, metafiziğinden nefis teorisine, ahlâk felsefesinden siyaset felsefesine, din felsefesinden ilimler anlayışına yönelik genel bir değerlendirme yapılmıştır. Eserin ikinci bölümünün beşinci kısmı tezimizle doğrudan ilişkili olup Âmirî'nin siyaset felsefesi üzerinedir. Turhan eserinde Âmirî'nin siyaset, devlet çeşitleri ve mutluluk gibi konuları işlerken özellikle *es-Sa'ade* adlı eserinden bunları anlatmıştır. Turhan'ın devlet çeşitlerini anlattığı yerde mutlu ve mutsuz devletlerin birden çok olduğuna yönelik tespitte bulunmuş fakat tezimiz Turhan'ın bu tespitin aksini yönünde olmuştur. Bizim tespitimiz Âmirî'ye göre devlet temelde iki çeşittir. Biri mutlu, diğeri mutsuz devlettir. Devleti oluşturan sınıfların erdemleri kazanıp kazanmaması gibi yönlerden farklılık göstermektedir.

¹² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Akhı*, çev. Muhammet Çelik (İstanbul: Mana Yay., 2016), 502.

¹³ Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/992), "İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader", içinde *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2003), 208; Kaya, "Âmirî", 69.

¹⁴ Ahmet Ateşyürek, "Ebû Hanîfe'nin Vasat Din Anlayışının Felsefe ve Kelâma Yansımaları: Âmirî ve Mâtürîdî Örneği", *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlimin Yolculuğu*, (2021):15-16.

2. Cüneyt Kaya (2017), tarafından kaleme alınan *Bir ve Çok* adlı kitapta; Âmirî'nin Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair görüşleri yazar tarafından *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî*¹⁵ isimli metin üzerinden incelenmektedir. Eser, Âmirî'nin ontolojik görüşlerine yer verdiğinden tezimizle bağlantısı sınırlıdır.

3. *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve Şerezâtühü'l-felsefiyye* adlı eserinde Sahbân Halîfât; Âmirî'nin hayatını, entelektüel gelişimini ve felsefî görüşlerini aktarmıştır. Bu eserinde Halîfât, filozofa ait şu risaleleri sırasıyla tahkik ederek yayımlamıştır:

a. *İnkâzu'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader*: Âmirî'nin kader ve kaza konularına değindiği eserdir. İlgili eser, Kasım Turhan tarafından da tahlil edilip eser Türkçeye tercüme edilmiştir. Turhan'ın bu eseri 2023'te üçüncü baskısını yapmıştır.

b. *et-Takrîr li evcûhi't-takdîr*: Kainatın yaratılışı, işleyişi ve kader, özgürlük vb. konular hakkında Âmirî'nin yazdığı bir eserdir.

c. *el-Fusûl fî meâlimi'l-ilâhiyye*: İlgili eser, Yeni Eflatuncu filozoflardan Proklus Diadikus'un *Kitâbu'l-Îzâh fî Hayr'il-Mâhz (Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz)* adıyla bilinen eseriyle birtakım paralellikler barındırmaktadır. Eser yirmi fasıldan oluşmaktadır. Âmirî'nin metafiziğe dair görüşlerinin ortaya çıkarılmasında önemli bir yere sahip eseri M. Cüneyt Kaya 2017'de *Bir ve Çok* adlı kitapta dilimize tercüme etmiştir.

4. Hidayet Işık (2006), *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler* adlı eserde; *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi* çalışmalarının İslam dünyasındaki geçmişi yazar tarafından gözler önüne serilir. Işık, eserini daha çok Âmirî'nin *el-İ'lâm* adlı eserinden hareketle yazmıştır.

5. Franz Rosenthal'ın kaleme aldığı Türkçesi *Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din* adlı makalesi Kazım Güleçyüz tarafından 1995'te yazılan *Derleme: İslâm'da Siyaset Düşüncesi*¹⁶ adlı kitapta yayımlanmıştır. Rosenthal *el-İ'lâm*'ın 7.

¹⁵ İlgili eser birtakım tartışmalara sahne olmaktadır. Bk. M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-Seb' Beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (2015):2. dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.1.2.M0006.

¹⁶ Franz Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", içinde *Derleme:İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 167-180.

Bölümü olan *Hükümdarın Otoriteyle İlişkisinde İslam'ın Fazîleti* bölümünü hem değerlendirmiş hem de İngilizceye tercüme etmiştir. İlgili bölüm yaklaşık 8 sayfadır. Kazım Güleçyüz de bu tercümeden hareketle makaleyi Türkçeye aktarmıştır. Âmirî'nin devleti ve devlet başkanını anlattığı bu bölüm gerçek fikrini görmemiz açısından önem taşımaktadır. Devletin doğası gerekli zorunlu olduğunu ifade eden Âmirî, devlet başkanın da halktaki karşılığının ayna gibi olduğunu, onun iyi ve hayırlı olduğunda halkın da bundan yararlanacağını aktarır. Âmirî eserinin bu bölümünde siyasetin çeşitleri ve amaçlarına, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin siyasal bağlantısına yönelik değerlendirmelerde bulunur. Tezimizle doğrudan bağlantılı olan bu bölümü ayrıntılarıyla tezimizde işledik.

6. Büşra Özkeçeci Bulut (2022), *Fârâbi, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin görüşlerinin karşılaştırılması: Siyaset felsefesi örneği* adlı yüksek lisans tezinde araştırmacı tarafından; Fârâbi, İhvân-ı Safâ ve Âmirî'nin siyaset felsefesine yönelik görüşleri ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Araştırmacının Âmirî'nin siyaset felsefesine yönelik değerlendirmelerine yer verdiği tezinin ilgili bölümünde özellikle Kasım Turhan'ın *Âmirî ve Felsefesi* adlı eserinden yararlandığı ve fazla detaya inmediği göze çarpmaktadır.

Tezimizin ana konusu olan *siyaset* ve klasik İslam düşüncesinde siyasetle iç içe geçmiş olan *mutluluk* ve *erdem* gibi kavramlar araştırmamızın temel kavramları olarak görülmektedir. *Siyaset* veya *politika* kelimesi biri Arapça ve diğeri Yunanca kökenli kelimeler olup eş anlamlı terimlerdir.¹⁷ *Siyaset* terimi “s-v-s” veya “se’s” (çoğulu: Sâse) fiil kökünden elde edilmiştir. Bu bakımdan siyaset; *hâkim olma*, *başta geçme*, *yönetme*, *iktidar olma*, *yetiştirme* anlamlarına denk gelmektedir. Yine bunlara benzer başka bir kullanımı da atları terbiye eden, tımarlayan ve yöneten *seyis* kelimesidir ve bu kelime de aynı kökten türetilmiştir.¹⁸ *Siyaset* terimine etimolojik olarak Arapça anlamına yakın bir şekilde ilişkilendirilen *Kitâb-ı Mukaddes*'te de geçen *at* anlamında *sûs* kavramıdır.¹⁹ *Politika* ise Yunancada ‘devlet yönetme ve idare etme sanatı’ anlamına gelir ki kelime

¹⁷ Ebulfazl İzzetî, *İslam'da Siyaset Teorisi*, çev. Yasin Demirkıran (İstanbul: İnsan Yay., 2014), 87.

¹⁸ Bilal Eryılmaz, “Siyaset”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Adres Yay., 1990), 437; İbn Manzûr, “s-v-s”, içinde *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.), VI:107-109; Fevzi M. Neccar, “İslam Politika Felsefesinde Siyaset”, içinde *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 23; Veli Urhan, *Siyaset Felsefesi Kavramlar -Klasik ve Modern Dönem-* (Ankara: Fol Kitap, 2020), 17.

¹⁹ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri* (Ankara: Elis Yay., 2005), 19-20.

kökenini *polisten*, yani şehir devletinden alır.²⁰ Yunanca *polis*, *politeia*, *politica* kelimeleriyle anlamlandırılan *politika* terimi Türkçe şu anlamları ihtiva eder: *Siyasal şeyler, vatandaşlık hakkına ilişkin şeyler, devlet, devlet yapısı, siyasal rejim* gibi.²¹ Buradan da anlaşılacağı gibi siyaset terimi teşbih üzere Arapçada seyise mef'ul olan atın evcilleştirilmesi ve yabani ortamdan onu çıkartarak toplumsal bir varlığa dönüştürülmesidir.²² İslam filozoflarınca siyaset kavramı genellikle *tedbîr*/yönetme kavramıyla karşılanır.²³

Sözlükte “kısmetli ve talihli olmak, uğurlu gelmek” anlamında Arapça *sa'd* kökünden türeyerek saâdet kelimesi elde edilmiştir. Saâdet kelimesi kısaca “mutluluk, talih, uğur, bereket” kelimeleriyle karşılanmakta olup saâdetin karşıtına da şekâvet (talihsizlik, mutsuzluk, bedbahtlık) denilmektedir. Talihli ve mutlu olana ism-i failinden saîd, zıddına da şakî denilmiştir. Buradan bahisle saâdet; “*iyi ve hayırlı olana ulaşma, Allah'ın kişiye bereket ihsan etmesi, onu mutlu kılması*” şeklinde tanımlanır.²⁴

Fazîlet kelimesi, fazl kelimesinden türetilmiş olup mastarı “artmak, fazlalaşmak, üstün olmak”, ismi ise “eksikliğin (naks) zıddı, artık, fazlalık, ihsan” gibi anlamları barındırır.²⁵ Erdem veya fazîlet; “*ahlâkî yetkinlik ya da mükemmeliyetin ölçüsü olan kişisel özellik ya da nitelik*” şeklinde tanımlanabilir.²⁶ Etik bir değeri ifade eden erdem, etiğin konusu olmadan önce Grek felsefesinde herhangi bir şeyin özünde bulunan işlevin yerine getirilmesi şeklinde kullanılmıştır. Kavramın ilk kez Sokrates tarafından kullanıldığını ve etiğin bir konusu olduğunu görmekteyiz.²⁷ Sokrates'ten sonra Aristoteles erdem ve erdeme bağlı fiillerin yani ölçülülük (ıffet), cesaret, bilgelik ve adalet gibi en temel dört erdemin ilmî bir hal alarak nesnelerin, olayların, eylemlerin ve

²⁰ Alois Halder ve Max Müller, *Philosophisches Wörterbuch* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993), 241.

²¹ Marcel Prelot, *Politika Bilimi*, çev. Nihat Önal (İstanbul: Varlık Yay., 1972), 6.

²² Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013), 326; Işık, “Siyaset Felsefesi Açısından Âmirî'nin Dinler Karşılaştırması”, 157; Donald Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, 4. Bsk. (Ankara: Adres Yay., 2008), 31; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yay., 2012), 13.

²³ İbn Manzur, “d-b-r”, içinde *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, tsz.), IV:268.

²⁴ Mustafa Çağrırcı, “Saâdet”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008), 35:319.

²⁵ Mustafa Çağrırcı, “Fazîlet”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12:268-271.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 159.

²⁷ Hasan Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler* (İstanbul: Fatih Yay., 1974), 472.

yaşanan hayatın amacını belirleyen ilkeler bütünü oluşturmuştur. Bununla birlikte erdem kavramı insanın kendi özünde potansiyel halde bulunan yetkinliği aktüelize ederek eylemle tamamlama manasında kullanılmıştır.²⁸

Yukardaki değerlendirmeler ışığında Âmirî'nin siyaset felsefesine yönelik düşüncelerinin ortaya konulması tezimizin önemine dair işaretlerdir. Bundan dolayı Âmirî'nin siyaset felsefesinin günümüze ulaşmış eserlerinden hareketle ve günümüzde onun hakkında yapılan çalışmalardan da yararlanmak suretiyle açığa kavuşturulmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 112-160.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ ve SİYASET FELSEFESİNİN GENEL ESASLARI

1.1. Âmirî'nin Hayatı, Kaynakları ve Etkileri

Âmirî nisbesiyle bilinen filozofun tam adı Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf b. Ebî Zerr Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî'dir. Âmirî, İslam düşüncesinin ilmî alanda ileri noktalara taşındığı 10. asırda yaşamıştır.²⁹ Âmirî'nin hem doğum tarihi hem de ölüm tarihiyle alakalı farklı tarihler zikredilir. Bu tarihlerden öne çıkan bilgilere göre Âmirî, 912³⁰ yılında Nîşâbur'da dünyaya gelmiş, bir rivayete göre 6 Ocak 992'de³¹ başka bir rivayete göre de 993'te³² yine Nîşâbur'da vefat etmiştir.³³ Âmirî çoğu günümüze ulaşmamış otuza yakın eser³⁴ bırakmıştır.

²⁹ Hidayet Işık, "Siyaset Felsefesi Açısından Âmirî'nin Dinler Karşılaştırması", *Bilge Adamlar*, 31/(2012):156; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 28-29.

³⁰ H. Zuhri, "Abû Al-Hasan Mıhammad b. Yûsuf Al-Âmirî's View on Religion", *Ulûmuna*, 20/1(2016):72 <https://doi.org/10.20414/ujis.v20i1.803>; Hidayet Işık, "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebu'l-Hasan el-Âmirî", içinde *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay., 2009), 261; Raihani Dewi Nasution dan Sholahuddin Ashani, "Abu Al-Hasan 'Âmirî: Tokoh Muslim Perbandingan Agama Abad Ke-10", *Jurnal Ushuluddin*, 17/1(2018):4. <http://jurnal.uinsu.ac.id/index.php/ushuluddin/article/download/5052/2316>.

³¹ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi: İslam Düşüncesinin Tarihsel Seyri* (Ankara: Elis Yay., 2019), 510; Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", 168; Elvira Wakelnig, "Abû'l-Hasan al-Âmirî", içinde *Encyclopedia of Medieval of Philosophy*, ed. Henrik Lagerlund, (Canada: Springer Science+Business Media B.V., 2011), 73; İbn Mihrân, 27 Şevval 381'de (6 Ocak 992) Nîşâbur'da vefat etmiştir. Bk. Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nîsâbü'rî", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1999), 20:199; M. Cüneyt Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 20; Kamuran Gökdağ, "Âmirî", içinde *İslam Düşünce Atlası 1*, ed. İbrahim Halil Üçer, 3. Bsk. (Konya: Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2019), 364.

³² Zuhri, "Abû Al-Hasan Muḥammad bin Yûsuf Al-Âmirî's View on Religion", 69; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, *el-İnsan fî'l-felsefeti'l-İslamiyye: Dirase mukarana fî fikri'l-Âmirî* (Beyrut: el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Dirasat, 1994), 7-8; Münâ Ahmed Ebû Zeyd, "Müctemiu'l-hayri ve'l ümmeti'l meymuneti inde el-Âmirî", *Et-tefahimu*, (tsz.):101.

Kendisine doğduğu yere nispetle *Nişâburlu Filozof* ve felsefeye olan ilgisiyle de *Filozof/Felsefe Dostu*³⁵ denilmiştir.³⁶ Âmirî, ilk eğitimini babası Ebû Zerr Muhammed b. Yûsuf'tan almıştır. Âmirî, küçük yaşlardan itibaren babasından tefsir, fıkıh, siyer, gramer ve mantık gibi ilimleri alarak kendini iyi bir şekilde yetiştirmiştir. Babası Ebû Zerr Muhammed b. Yûsuf, Buhâra kadılığı ve Sâ mânî emîri Nuh b. Nasr'ın (ö. 350/961) vezîrlüğünü de yapmış ünlü bir Hanefî fakihidir. Âmirî'nin büyük dedeleri Arap asıllı olup Benû Âmir kabilesine mensuptur. Horasan ve Irak bölgelerinin Abbâsî Devleti'nin sınırlarına dâhil olmasıyla Benû Âmir kabilesi siyasî otorite tarafından bu bölgelere yerleştirilmiştir. Kabilesine mensubiyetinden olsa gerek filozofa kısaca Ebü'l-Hasan el-Âmirî de denmiştir.³⁷

8. ila 13. yüzyıllar, İslam bilim, felsefe ve düşünce tarihinin en müstesna, en mümbit zaman dilimleri olarak ifade edilir. Yine bu zaman dilimleri George Sarton gibi araştırmacı ve düşünürlerce *Altın Çağ* olarak da isimlendirilir. Bu dönemlerde beşerî, tabiat, tıp, dinî ve felsefî ilimler alanında İslam dünyasında derin izler bırakmış; Câbir b. Hayyân (ö. 815), Kindî, Hârizmî (ö. 997), Fârâbî, Fergânî (ö. 861'den sonra), Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925), İbn Sînâ (ö. 1037), Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (ö. 1061), İbn Yûnus (ö. 1009), İbnü'l-Heysem (ö. 1040), Ömer Hayyâm (ö. 1132) gibi yüzlerce Müslüman ilim adamı, filozof yetişmiştir. Buna mukabil İslam

³³ Âmirî'nin hayatına daha detaylı bakmak için bk. Elvira Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch: Al-'Âmirî's Kitâb al-Fusûl fîl-Ma'âlim al-ilâhiyya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.* (Leiden & Boston: Brill, 2006), 29-30; Elvira Wakelnig, "Die Weiterführung der Neuplatonischen Ansätze", *Philosophie in der Islamischen Welt Band 1 8.-10. Jahrhundert*, ed. Ulrich Rudolph (Basel: Schwabe Verlag, 2012), 174-175.

³⁴ Bu eserleri görmek için bk. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el-Âmirî (ö. 381/992), *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: TYEKB Yay., 2013), 6-8; Eserlerin bazılarının içerikleri için bk. Mehmet Aydın, "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", *Diyanet İlmi Dergisi*, 16/3(1977):148-154.

³⁵ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 502.

³⁶ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 2. Bsk. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 365; Işık, "Siyaset Felsefesi Açısından", 156; Ali Cabbar Annad, "Mefhumu'l ilmi'l-ilahiyyi inde Ebi'l-Hasan el-Âmirî", *al-Adab*, 114/(2015):641.

³⁷ Yakup Kara, "Giriş", içinde *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed* (İstanbul: TYEKB Yay., 2013), 13; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 17-20; Paul L. Heck, "The Crisis of Knowledge in Islam (I): The Case of al-'Âmirî", *Philosophy East and West*, 56/1(2006):114; Nicholas Aubin, "Natural Teleology versus Material Determinism and Chance: Al-'Âmirî against Empedocles and Galen on Nature and Soul", *Journal of the History of Philosophy*, 59/3(2021):431. doi:10.1353/hph.2021.0048.

dünyası böylesi bir dönemi yaşarken Batı dünyası Skolastik dönemi yaşamaktaydı.³⁸ Altın Çağ olarak kabul edilen bu dönemin en önemli filozoflarından biri hiç şüphesiz Âmirî'dir. İslam ilim ve kültürü, en önemli merkezi olan Bağdat'tan çevresine doğru yayılmış ve farklı milletlerden yetişen ilim adamlarınca Rey, Nîşâbur, Buhârâ, Belh, Merv ve İsfahan gibi yerlerde kendine varlık merkezleri bulmuştur. Bu merkezlerin birçoğuna ilim yolculuğu yapmış olan Âmirî, Belh'de kendisinden birçok ilim tedris ve tevarüs ettiği hocası Belhî (ö. 934) vasıtasıyla Kindî ekolünün filozoflarından biri olmayı başarmıştır.³⁹ Bundan dolayı Âmirî'yi Şehristânî (ö. 1153) dördüncü yüzyıl müteahhirûn döneminin en önemli filozofları⁴⁰, Ebû Hayyân et-Tevhidî (ö. 1023) ise "Büyük İslam Filozofları"⁴¹ arasında zikreder.⁴²

Felsefenin hem teorik hem de pratik alanlarında eserleri ve etkileri olan Âmirî çeşitli sebeplerden ötürü gölgede kalmıştır. Bu yüzden kendisine Meçhul Filozof sıfatı yakıştırılmıştır. Böyle bir ifadenin ortaya çıkmasında birtakım sebeplerin olduğu da açıktır. Bunları; Âmirî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ gibi iki filozofun arasında yaşaması, eserlerinin büyük çoğunluğunun günümüze intikal etmemesi, Âmirî'ye nazaran Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinin büyük bölümünün günümüze ulaşması araştırmacıları Fârâbî ve İbn Sînâ üzerinde araştırma yapmaya yöneltmesi olarak belirtilebilir. Bundan dolayı

³⁸ İlhan Kutluer, "Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 1/10(2001): 97; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* (Ankara: Türkiye İş Bankası Yay., 1967), 12; Hilmi Ziya Ülken ve Sami Amin, *Doğu Uygarlığının Yükselişinin Tarihsel Nedenleri* (İstanbul: Analiz Basım Yayın, 2009), 10.

³⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd eş- Şehrezûrî, *Nüzhet-ül Ervah*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: TYEKB Yay., 2015), 832; Mustafa Mohammed Yahia Abdo, "Felsefetü'l-imami Ebi'l Hasen el-Âmirî fi beyani menagıbi'l-İslami ruyetün menheciyyetün", *Mecelletü'n Külliyyetü'l Deraseti'l-İslamiyye ve Arabiyye lil-benati bi-Demenhur*, 4/1(2019):94. <http://doi:10.21608/jcia.2019.54541>; Muhammad Ahmad Awaad, "El-vucudu'l-İlahiyyu fi'l-felsefeti Ebi'l Hasan el-Âmirî", *Al-Balqa Journal for Research and Studies*, 9/1(2020):76. <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/albalqa/vol9/iss1/8>.

⁴⁰ Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), *el-Milel ve en-Nihal*, nşr. Muhammed Saîd el-Kilânî (Beyrut: Daru'l-Maarifa, 1983), 158.

⁴¹ Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, thk. Hasan es-Sandûbî (Mısır: Matbaatü'r-Rahmâniyye, 1929), 165; Abdo, "Felsefetü'l-imami Ebi'l Hasen el-Âmirî fi beyani menagıbi'l-İslami ruyetün menheciyyetün", 93.

⁴² Kara, "Giriş", 14-15; Elvira Wakelnig, "Philosophical Fragment of al-Âmirî Preserved Mainly in al-Tawhîdî, Miskawayh, and in the Texts of the Siwân al-hikma Tradition", in *the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute, 2008), 219-220.

Âmirî'nin metafizik, nefis, ahlâk, siyaset, kelâm ve fıkıh ilimlerdeki görüşleri böylece gölgede kalmıştır.⁴³

Âmirî, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi rasyonel yöntemlerle açıklamıştır. Âmirî'nin bu tarz bir yöntemi benimsemesi hem felsefeye yönelik tepkileri hafifletirme hem de dine ilmî olarak hizmet edenler şeklinde gördüğü ve bu yönde büyük çaba gösteren kelâmcıların felsefî yöntemleri kullanmaları halinde başarılarının daha da arttırma olarak açıklanabilir. Bununla birlikte o, karşılaştırmalı dinler üzerine oluşturduğu metodolojik tavırla, siyaset-ahlâk görüşüyle, mebde ve meâdla bağlantılı metafizik düşünceleriyle ve özgür irade, kader, gibi dinî tartışmaların felsefî analizlerini bilimsel özgünlükle ve büyük bir ustalıkla işlemeyi başarmıştır.⁴⁴

Kronolojik açıdan Fârâbî'nin halefî, İbn Sînâ'nın selefî olan Âmirî; Vezir Ebü'l- Fadl İbnü'l-Amîd (ö. 970), Tevhîdî, Ebû Süleyman es-Sicistânî el-Mantıkî (ö. 1001), Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbân es-Sîrâfî (ö. 979)⁴⁵ ve İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi önemli filozof, ahlâkçı ve mantıkçıyla birçok dinî ve felsefî konularda tartışmış ve onlarla münazaraya girmiş, bu sayede kendini ispat ettirmiştir. Âmirî, dönemin dil, lügat, nahiv ve belagat alanlarında meşhur olmuş Sîrâfî'yle girdiği mantık ve lügat konulu münazarada ona üstünlük sağlamıştır. Bu tartışmadan sonra Âmirî, kendini ispatlamakla kalmamış, Kindî felsefesini ve ekolünü doğuya yaymıştır. Böylelikle onun felsefe ve din uyumunu savunan görüşleri daha da itibar kazanmıştır. Bunlarla birlikte dinî ve felsefî ilimler tasnifinin ortaya koyduğu metodolojik alan ayrımı Âmirî sayesinde güçlenmiştir.⁴⁶

⁴³ W. Madelung, "al-Âmirî is still relatively little known Muslim Philosopher", *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1/(1990), 156; Aydın, "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", 148-154.

⁴⁴ John Walbridge, "Everett K. Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-'Amirî's Kitâb al-Amad 'alâ l-abad", *International Journal of Middle East Studies*, 22/3(1990):360.

⁴⁵ Sîrâfî, ünlü mantıkçı Ebû Bîşr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (ö. /940) ve Âmirî ile 974 yılında Bağdat'ta dil, mantık ve felsefe konularında uzun ve hararetli münazaralara girmiştir. Bu tartışmaların içeriği için bk. Ebû Hayyân Et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezireyn*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Şam: Arap İlim Akademisi neşriyatı, 1965), 411-413; Yakup Kara, "Ebû Saîd Sîrâfî", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, 1 (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yay., 2019), 261; Zülfikar Tüccar, "Ebû Saîd Sîrâfî", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37:264-265.

⁴⁶ Zuhri, "Abû Al-Hasan Mîhammad bin Yûsuf Al-'Âmirî 's View on Religion", 76-77.

Kelâbâzî (ö. 990) *et-Taarruf*’da, Tevhîdî *el-Mukâbesât, el-İmtâ’ ve’l-Muânese*⁴⁷ ve *Ahlâk-ı Vezireyn*’de, Sicistânî *Sivân-ı Hikme*’de ve İbn Miskeveyh *Câvidân Hırad*’da, Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 1328) *er-Red ale’l-Mantıkıyyîn*’de Âmirî’nin bazı görüşlerine yer vermişler ve İbn Hazm’da (ö. 1064) *el-Fasl*’da ona atıf yapmak suretiyle Âmirî’den yararlanmışlardır.⁴⁸

Âmirî, Belhî’nin öğrencisi olmasından dolayı onun felsefî görüşlerinin Âmirî’ye etki etmesi doğal bir durumdur. Belhî’nin de Kindî’nin öğrencisi olduğu düşünüldüğünde Âmirî’nin felsefe alanında geniş bir müktesebata sahip olduğu düşünülmektedir. Âmirî’nin eserlerinde Yunan filozoflarından; Pisagor, Sokrat ve Galen, Helenistik dönemden; Themistius, Porphyrlus, Gregorius, İskender Afrodisi, Proclus, Theon gibi filozofların isimlerini anarak onlardan etkilendiği yorumu çıksa da onu en fazla etkileyen filozoflar Platon ve Aristoteles’tir. Bununla birlikte Âmirî’yi etkileyen kişiler arasında Fârâbî olduğu görülmektedir. Fârâbî, sadece siyaset felsefesinde değil ahlâk, metafizik, nefis, mantık gibi felsefenin diğer konularında da Âmirî’ye etki etmiştir.⁴⁹ Çünkü Fârâbî genel felsefede *el-Muallimu’s-sani*, İslam felsefesinde ise sistematığı kurması ve inşaa etmesi bakımından *el-Muallimu’l-evvel*’dir.⁵⁰ İlhan Kutluer’e göre Âmirî, Fârâbî’nin özellikle *Fusulü’l-Medeni* adlı eserinden bir hayli yararlanmasına rağmen *es-Sa’âde*’de Fârâbî’yi isim vermeden bir kez anmıştır. Bu duruma itiraz eden Kutluer, Âmirî’nin Fârâbî’yi hiçe saymasını kabul edilemez bulur. Yine Kutluer, Âmirî’nin bu menfî tavrını İbnu’l-Mukaffa’ için de yaptığını belirtir.⁵¹

⁴⁷ Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ’ ve’l-muânese* 3, nşr. Muhammed Emin ve Ahmed ez-Zeyn, (Kahire: Dârü Mektebeti’l-Hayat, Kahire 1939), 94; Ebû Hayyan et-Tevhidî, *el-İmtâ’ ve’l-muânese* 2, tahk. Ahmed Emin ve Ahmed Emin ez-Zeyn (Beyrut: Daru’l-hayat, tsz.), 84.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü’l-Halide-Câvidan-ı Hıred*, thk. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, 3. Bsm., (Beyrut: Dârü’l-Endülüs, 1983), 347-348.

⁴⁹ Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, 503.

⁵⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 13; Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2000), 9.

⁵¹ İlhan Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989), 70-71; Âmirî hakkında araştırma ve çalışmalarıyla bilinen Sahbân Halîfât, Âmirî’nin Platon ve Aristoteles’ten pasajlar aktarırken adını anmaktan özellikle kaçındığı Fârâbî’nin en önemli eserlerinden biri olan *et-Tenbih alâ sebîli’s-saâde* adlı eserindeki ifadelerden bir hayli yararlandığını ileri sürmektedir. Bk. Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde”, 71.

İslam dünyasında pratik felsefenin içinde yer alan *İlmü'l-Ahlâk*'ın Fârâbî⁵² veya İbn Miskeveyh tarafından sistematik hale getirildiği birtakım çevrelerce tartışılmaktadır. İlhan Kutluer ahlâk ilmini⁵³ tasnif eden, onu sistematik şekilde yorumlayan ve bu alana ilişkin literatürün oluşmasına katkı sağlayan filozofun İbn Miskeveyh olduğunu dile getirmiştir. Bununla ilgili Kutluer şunları belirtmiştir:

...bağımsız ve sistematik bir disipline kavuşturulmasının şerefi İslam dünyasında İbn Miskeveyh'e aittir. *Ahlâk* konusunda kendisinden önceki birikimi, bu denli tasnif eden, yorumlayan, terkip ve telif eden ilk yazar oluşu yanı sıra İbn Miskeveyh, kendisinden sonraki ahlâk çalışmaları için de vazgeçilmez bir model ortaya koymanın mazhariyetine sahiptir.⁵⁴

Kutluer'in görüşlerine şöyle itiraz edilebilir: Âmirî'nin ahlâk felsefesine de yer verdiği *es-Sa'âde*'yi Âmirî, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk* eserinden önce kaleme almış ve İbn Miskeveyh'in eserinde ele aldığı *pratik felsefeye* (*tedbîru'n-nefs*, *tedbîru'l-men zil*, *tedbîru'l-medine*) ilişkin konuları ona benzer şekilde eserinde işlemiştir. Bundan hareketle İslam felsefesinde *İlmü'l-Ahlâk* disiplininin intişar etmesinde ve bu yönde bir kültürün oluşmasında İbn Miskeveyh'ten önce Âmirî'nin katkısı olduğu tarafımızca düşünülmektedir. Çünkü İbn Miskeveyh'in fikrî tekâmülünün gelişmesinde Âmirî başat bir rol oynamıştır.⁵⁵ Buna karşın İbn Miskeveyh, *İlmü'l-Ahlâk* disiplinine verdiği önemli eserlerle adeta bir ekol inşa etmiş ve bu disiplinin kemikleşmesine hatırı sayılır katkılar sunmuştur.⁵⁶

Âmirî ve İbn Miskeveyh'in dostluk kuramadıkları, birbiriyle tek kelime konuşmadıkları Tevhîdî tarafından bildirilmektedir. Tevhîdî, Âmirî'nin psikolojik durumunu şöyle aktarır: “O sıkıcılığı, yontulmamış doğası ve kaba karakterinden dolayı diğer insanları ürkütürdü.”⁵⁷. Âmirî de yine onun Bağdat ziyaretinde tesis edilen ilim meclislerinde Bağdatlıların ona karşı kaba davrandıklarından, onların tevazu sahibi olmadıklarından

⁵² Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2:1-9; Cafer S. Yaran, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, 4.Bsm. (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yay., İstanbul, 2018), 22.

⁵³ Ahmed Hamdi Akseki, ahlâk ilmini şöyle tarif eder: “*İlm-i ahlâk, insanı cihet-i kemâle sâik olan mebdâî ve esâsâtan bahis bir ilimdir.*” Bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: DİB Yay., 2016), 32.

⁵⁴ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde”, 267.

⁵⁵ Mohd Nasir Omar, “An Analysis of the Life and Works of the Great Muslim Moralist, Miskawayh (D. 1030)”, *Science International*, 29/2(2017):453-458.

⁵⁶ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 500, 504, 510, 518, 519, 679, 801.

⁵⁷ Tevhîdî, *el-İmtâ'* ve *'l-Mu'anese I*, 84.

yakınmıştır.⁵⁸ Âmirî'nin onlara bilgisiyle üstünlük göstermesi ihtimalini de vurgulamak durumundayız. Olası durumda her iki taraf için bir etki-tepki oluşturduğu düşünülmektedir.

Câbirî, Âmirî ile İbn Miskeveyh'in dostluk kuramadıkları, birbirlerinden ilmî olarak hiç yararlanmadıkları şeklinde ortaya atılan iddiaları doğru bulmamaktadır. Câbirî öncelikle her ikisinin de aynı konularda ve aynı ilim dalında -yani ahlâk ilminde- benzer görüşler sunduklarını belirterek İbn Miskeveyh'in Âmirî'nin öğrencisi olduğunu aktarır. Câbirî her ikisine bundan dolayı "alıntılایıcı kültürlüler" sıfatını vermiştir.⁵⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk* eserinde siyasetle alakalı görüşlerini aktardığı noktalarda Âmirî'nin sarfettiği görüşlerin aynısını yansıtmıştır.⁶⁰ Yine İbn Miskeveyh, *Câvidân Hırad* adlı eserinde Âmirî'ye özel bir bölüm açmış ve "Min vesâyâ el-Âmirî ve âdâbihî" bölümüyle onun görüşlerini özetlemiştir.⁶¹

Câbirî, Âmirî'nin ilmî yönüne en ağır eleştiri getiren düşünürlerden biridir. Câbirî, Âmirî'nin *es-Sa'ade* adlı eserinin derme-çatma yöntemlerle ve uydurulmuş alıntılarla dolu olduğunu, Platon ve Aristoteles'in dile getirmedığı ifadelerin çokça bulunduğunu belirterek Âmirî'nin ahlâkî hikemiyât yapmaya çalışırken ahlâkî hikemiyâtı iyice bozduğunu vurgular. Bununla birlikte Câbirî, İbn Kuteybe'nin (ö.889) *Uyûnu'l-ahbâr*'da, İbn Abdürabbih'in (ö. 940) de *İkdül-ferîd*'de yine ahlâkî hikemiyât konusunu işlediklerini belirtir. Yalnız bu eserlerde yazarların hikemiyâta ilişkin bilgileri toplama, onları belli sistematik tarzda ifade ederek düzene sokma çabalarının olduğunu çizen Câbirî, Âmirî'nin ilgili eserinde ahlâkî hikemiyâtı içinden çıkılmaz bir hale sokmuş olduğunu, Platon ve Aristoteles'ten verdiği iktibaslarla da kimin ne dediğini anlaşılmaz boyuta yaklaştırdığını iddia eder.⁶² Câbirî'nin Âmirî'ye karşı olumsuz bu görüşlerine rağmen A. J. Arberry ise Âmirî'ye karşı daha mutedil görüşler dile getirmiştir. A. J. Arberry, filozof hakkında şunları belirtir: "*Yunanlı ve Sâsânî kaynaklardan değerli alıntılarla doludur ki, bu kaynakların bir kısmı kayıptır. İşte bu, Ebü'l-Hasan b. Ebî Zerr'e özel bir önem yükler.*" Yine Arberry yaptığı

⁵⁸ Mahmut Kaya, "Âmirî", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991) 3:68-72.

⁵⁹ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 503, 504, 801.

⁶⁰ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, 4. Bsk. (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017), 169-170.

⁶¹ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-Halide*, 347-373.

⁶² Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 504.

araştırmalar sonucunda Aristoteles ve Platon’u çok rahat ve isabetle iktibas eden başka bir Arap filozofa ve mütercime rastlamadığını da söyler.⁶³

Âmirî, siyasi birliğin olmadığı 10. yüzyılda Şîî Büveyhî (932-1055)⁶⁴ ve Sünni Sâmânoğulları (819-1005)⁶⁵ devletlerinin egemen olduğu önemli kültür merkezlerinde yaşamış olup her iki devletin yöneticileri Âmirî’yi belli dönemlerde himaye etmiştir. Sâmânîler ve Büveyhîler’in mezhepsel farklılıklarına rağmen ortak oldukları en önemli noktalardan biri ilme ve ilim adamlarına büyük bir değer vermeleridir. Her iki devletin yönetici kademesinde olanlara pek çok filozof, düşünür ve din âlimi tarafından eser ithaf edilmiştir. Yine bu dönemlerde İslam coğrafyasında kurulan devletlerin çoğunluğu ilimlerin gelişmesine büyük önem vermiş, şehirlerinde بیمارستانlar, bilgi evleri, medreseler, rasathaneler, kütüphaneler açmışlar ve buralarda yüzlerce hükemâ, fukahâ, mütekellim, mutasavvıf, matematikçi, fizikçi, tıpcı gibi âlimlerin yetişmesine vesile olmuşlardır.⁶⁶

Sâmânoğullarının başkenti olan Buhârâ şehri ilim adamları için bir cazibe merkeziydi. Âmirî burada uzun yıllar kalmış, son eseri olan *el-Emed*’i Buhârâ’da kaleme almıştır. Âmirî’nin doğduğu şehir olan Nîşâbur ise Buhârâ’ya ilmen müsavi bir konumdadır. Tarih kitaplarında şehir medreselerle birlikte zikredilir. Hatta ilk medresenin Nîşâbur’da açıldığına yönelik güçlü rivayetler bulunmaktadır.⁶⁷ Nîşâbur’un diğer bir özelliği ise din ve felsefenin mükemmel uyumuyla ortaya çıkan rasyonel senkretizme ev sahipliği yapmasıdır. Yine Âmirî’nin beş yıl süreyle kaldığı Rey şehri ise önemli ilim ve kültür merkezlerindendir.⁶⁸ Yine bu şehirde dinî ve felsefî ilimlerde yetişmiş yüzlerce

⁶³ A. J. Arberry, “An Arabic Treatise on Politics”, *Islamic Quarterly*, II/1(Nisan, 1955):9-22.

⁶⁴ Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1992), 6:496-500.

⁶⁵ Aydın Usta, “Sâmânîler”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36:64-68.

⁶⁶ Işık, *Âmirî’ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 22-24; Sâhbân Halîfât, *Resâilü Ebi’l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü’l-felsefiyye* (Amman: Menşûrâtü Câmi’ati’l-Ürdüniyye, 1988), 13-14; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 20-21; Roger Garaudy, “İslam ve İlim”, içinde *İslam ve Bilim* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1993), 54-60; Fuat Sezgin, “İslam’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, *Adam Akademi*, 1/(2011):89-98.

⁶⁷ el-Makrizi, *el-Mevâiz ve’l-İtibar bi-Zikr el-Hitat ve’l-Âsâr* (Kahire: 1906-1908), 192.

⁶⁸ Michel Allard, “Un philosophe théologien: Muhammad b. Yûsuf al-Âmirî”, *Revue de l’histoire des religions*, 187/1(1975):58; İbn Miskeveyh, *Kitâbü Tecâribi’l-ümem: The Eclipse of the Abbasid Caliphate*, nşr. ve trc. H. F. Amedroz, I-VII (Oxford 1920-21), 271-272; Elvira Wakelnig, “Metaphysics in al-Âmirî. The Hierarchy of Being and the Concept of Creation”, *Medioevo*, 32/ (2007):41.

entelektüel şahıs mevcuttur. Şehirde kütüphaneler ve hastaneler önemli ilim merkezleri olmakla birlikte büyük tıp bilgini Ebû Bekir er-Râzî de burada yetişmiştir.⁶⁹

Âmirî'nin dış kaynakları arasında çoğunlukla Yunan filozofları bulunur. Bu filozofların başında Platon ve Aristoteles gelir. Bununla birlikte Âmirî, Homeros, Sokrates ve Porphyrius gibi filozoflardan da yararlanır. Âmirî'nin siyaset ve ahlâk düşüncesinin merkezinde ise daha çok Platon vardır. Âmirî'nin siyaset ve ahlâk temalı eseri olan *es-Sa'âde*'de Platon'dan yapılmış çokça iktibaslar göze çarpmaktadır.⁷⁰ Âmirî, bu eserinde Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı kitaplarından yararlanmayı ihmal etmez. Âmirî, hikmetin beş sütunundan biri olarak yer verdiği Platon'un metafizik, nefis ve siyasetle ilgili kendisine dinen tenakuz oluşturmayan ve hikemî tarzdaki fikirlerinden yararlanır. Âmirî, Platon'un eserlerinde sembollerin çok olması nedeniyle kitaplarının herkes tarafından anlaşılamadığını sonucu çıkarır.⁷¹ Âmirî, Platon'un âlemin mahiyetiyle alakalı birbirine zıt iki görüş ortaya attığını iddia eder. Buna göre Platon, *Devlet Adamı*'nda âlemin başlangıcının olmadığını; *Timaeus*'ta ise âlemin başlangıcı yani sonradan olduğunu dile getirir.⁷² Âmirî, Platon'un âlemden önce zaman mefhumun olmadığı yani yaratıcının, âlemi ibdaî olarak yokluktan bir anda varlığa çıkartmış olduğu düşüncesine sahip olduğunu savunur. Platon'un bu görüşü benimsemesinde Aristoteles'in etkisi olduğunu belirten Âmirî bunu şöyle açıklar:

Eflâtun'un öğrencisi Aristoteles, onun, birbiriyle çelişen bu iki görüşü ileri sürerek bunlarla neyi kastettiğini açıklamamış olsaydı Eflâtun'un kafasının karışık olduğuna hükmedilirdi. Fakat Aristoteles, 'mükevven' yani yaratılmış lafzının ortak anlamlı isimlerden olduğunu belirterek, Eflâtun'un 'ebedî, gayr-ı mükevven' sözüyle âlemden önce zamanın olmadığını ve âlemin, sonraki bir zamanda herhangi bir şeyden yaratılmadığını kastettiğini açıklığa kavuşturmuştur. 'Mükevven' yani yaratılmış sözüyle de Allah'ın onu kaostan düzene soktuğunu kastettiğini, yani âlemin varlığının, maddeyi sûret ile düzene sokan yaratmaya bağlı olduğunu söylemiştir. Çünkü madde ve sûretten hiçbirinin diğerine bileşimi olmaksızın kendi başına var olması mümkün

⁶⁹ Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 21-22; Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, 14-20; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 23-24.

⁷⁰ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, 127; Âmirî'nin Platon'dan yapmış olduğu iktibas ve değerlendirmeleri Abdurrahman Bedevî yayımlamıştır. Bk. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslam*, 3. Bsm. (Beyrut: Dârü'l Endelüs, 1982), 151-161.

⁷¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 36; Mübahat Türker Küyel, "el-Âmirî ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar", *Araştırma Dergisi III*, 03/(Ankara, 1965):68.

⁷² Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin "es-Sa'âde ve'l-is'âd"ındaki Yansımaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/(2016):68.

değildir. Bu yüzden madde ve sûretin yaratıcısı, bunların her ikisini intizamlı bir bileşime sokmak sûretiyle varlık âlemine getirmiştir. Dolayısıyla O, yaratıcı etkinliğiyle âlemi, kaostan düzenli hale, yani yokluktan varlık haline getirmiştir.⁷³

Âmirî'nin yararlandığı en önemli Yunan filozoflarından bir diğeri de Aristoteles'tir. Aristoteles'ten *el-hakîm* olarak bahseden Âmirî, onun özellikle metafizik, siyaset ve ahlâk görüşlerinin etkisi altındadır. Âmirî'nin siyaset düşüncesi, ahlâk, mutluluk gibi konularda yazdığı eserlerinde Aristoteles'e atfettiği çokça iktibaslar vardır. Yine o, Aristoteles'in *Kategoriler*, *Organon*,⁷⁴ *İkinci Analitikler* üzerine şerhler yazmış olup adeta bir *Aristo Şarihi*'dir. Aristoteles'in kozmolojik mahiyetli eseri olan *De caelo et mundo*'su, psikolojik görüşünü yansıtan *De Anima*'sı, ontolojik içeriğiyle İslam felsefesine en büyük etkiyi yapmış ve başyapıt kabul edilen *Metafizika*'sı Âmirî'yi etkileyen kitaplar arasındadır. Âmirî'nin *el-İnâye ve'd-dirâye* adlı eserinin ana konusu metafizik olmakla beraber özellikle Aristoteles metafiziği üzerinedir. Âmirî, eserde İslam'ın temel akîdevi başlıklarından olan tevhid, Allah inancı ve ahiret konusunda Aristoteles'in fikirlerine reddiyeler yazmıştır. Maalesef bu kıymetli eser günümüze ulaşmamıştır. Yine Âmirî'nin kaleme aldığı *Şerhu Kitâbi'l-burhân li Aristûtâlîs* adlı eserinde Âmirî, Aristoteles mantığı üzerine düşüncelerini dile getirmiş ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Âmirî, *el-İbsâr*'da bu kitabına iki defa atıf yapmıştır. *Şerhu Usûli'l-mantikiyye* adlı kitabında ise Âmirî, mantık ilmine yer vermiştir. Âmirî'nin bu eserinin Aristoteles'in mantık eserlerinden mülhem olduğu düşünülmektedir. *Şerhu Kitâbi'n-nefs*'de ise Âmirî, yine Aristoteles'ten mülhem olmak üzere kendi nefis teorisine ilişkin görüşlerini ele almıştır. Bu son eser de günümüze intikal etmemiştir.⁷⁵

Âmirî'nin kelâm, hadis, dinler tarihi gibi dinî ilimler üzerine eserlerinin yanında teorik, ahlâk ve siyaset gibi pratik felsefeye ilişkin eserleri de bulunmaktadır. Âmirî'nin metafizik görüşlerini yansıtan *el-Füsûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* adlı eseri Aristoteles'e atfedilen apokrif *el-Hayru'l-mahz* eserle benzerlik taşımaktadır. Metafizik bağlamında sahte-Aristotelesçi akıma kapılan Âmirî, siyaset ve nasihatnâme tarzındaki eseri olan *es-Sa'ade*'de yine bazı yerlerde *Aristotelessiz Aristoteles*'e dayanmıştır. *es-Sa'ade*'de Fars-

⁷³ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 36.

⁷⁴ Everett K. Rowson, "Âmirî", içinde *İslam Felsefesi Tarihi I*, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, ed. Seyyid Hüseyin ve Nasr, Oliver Leaman, 2. Baskı (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 255.

⁷⁵ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, 129-130.

Hint siyaset geleneğiyle bağlantılı ahlâk, nasihat ve siyasetnâme tarzındaki hikemîyâtın yanında Aristoteles ile Büyük İskender arasında geçen nasihat ve siyaset içerikli pasajların olduğu göze çarpmaktadır.⁷⁶ Mehmet Bayraktar, İran-Sasânî etkisinin en çok siyasetnâme ve ahlâk alanında kendini gösterdiğini belirtir. Bayraktar'ın bu önemli tespitinden hareketle *es-Sa'âde*'nin bu etkilenimin bir sonucu olduğu düşünülebilir.⁷⁷ Eserin gizil apolojik yönü olmakla birlikte bu yargı; Âmirî'nin eserinin özgünlükten uzak olduğu anlamına da gelmemelidir. Bu eserde Âmirî, düşüncelerini ustalıkla sergilemiş ve o siyaset, devlet, toplum tipolojisi, kadın ve çocukların eğitimi, yöneticilerin vasıf ve durumları, adalet ve medenileşme, ordu teşekkülü, savaş ve sulh, bilgi, erdem ve mutluluk, toplumun maddi ve manevi kemâli, istişare ve müşavere gibi birçok konuda önemli tespitlerde bulunmuştur.

Âmirî'nin *es-Sa'âde* eserinde *sahte-Aristotelesçilik* temayülüne ve izlerine geçmeden önce çağdaş oryantalist araştırmacılarından Henry Corbin'in, Âmirî'nin siyaset felsefesine ilişkin birtakım tespitleri vardır. Corbin, Âmirî'nin Aristoteles'ten değil de İbn Mukaffa'nın Pehlevîceden çevirip kaleme aldığı ve İran siyaset düşüncesine ait siyasetnâme ve nasihatnâme tarzındaki eserlerinden etkilendiğini belirtir. İbn-i Mukaffa⁷⁸ sözü edilen siyasetnâme ve nasihatnâme tarzında; *Kelîle ve Dimne*, *Siyerü'l-mülûk*, *Kitâbü'l-Âyîn*, *Kitâbü't-Tâc fî sîreti Enûşîrvân*, *Risâletü Tenser*, *el-Edebü'l-kebîr*, *el-Edebu's-Sağir ve'l-Edebü'l-Kebir*, *Risâle fî's-saḥâbe* adlarında tercüme ve telif eserlerin sahibidir.⁷⁹ Ayrıca Corbin onun Fârâbî'den değil de daha çok Platoncu öğelerden yararlandığını iddia etmiştir.⁸⁰

Âmirî'nin *es-Sa'âde*'sinde Aristoteles ve Büyük İskender ilişkisi göze çarpan en önemli hususlardan biridir. Aristoteles'in takriben sekiz yıl Büyük İskender'e hocalık, müşavirlik yaptığı bilinmektedir.⁸¹ Hal böyle olunca Aristoteles ile Büyük İskender

⁷⁶ Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında", 55; Rowson, "Âmirî", 258.

⁷⁷ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012), 10.

⁷⁸ İlhan Kutluer, "İbnü'l-Mukaffâ", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21:134-37.

⁷⁹ İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffâ", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21:130-134.

⁸⁰ Henry Corbin, *Başlangıçtan İbn Rüşd'e Kadar İslam Felsefesi Tarihi I* (Ankara: İletişim Yay., 2017), 298.

⁸¹ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yay., 1983), 38; Aristoteles'e atfedilen şu esere de bk. Aristoteles (?), *Sırların Sırrı Sırru'l-Esrar Aristoteles'den İskender'e Nasihatler*, çev. İslam Kavas (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2018).

arasında gerçekleşen eğitim süreçleri, nasihatler, siyaset üzerine gerçekleşen istişareler ve mektuplaşmaların etkisiyle ikili üzerinde doğruluğuna-yanlışlığına bakılmaksızın apokrif eserler, efsaneler ve sözlü anlatılar ortaya çıkmış, tedavüle sokulmuştur. İslam dünyasında Âmirî; Büyük İskender'i, şirki temizleyerek tevhit dinini tesis eden muvahhid ve aynı zamanda adil bir komutan,⁸² kültür ve medeniyet tarihçisi Şehristânî ise; onu bir filozof⁸³ olarak tanımlar. Bununla birlikte Büyük İskender'in Zülkarneyn ile aynı kişi olduğu da tahmin edilmektedir.⁸⁴

Büyük İskender'e hocalık yapan Aristoteles'e bundan dolayı İslam filozofları özellikle de Âmirî derin bir saygı duyar, ona Lokman Hekim'den sonra *el-Hakîm* vasfını layık görür. Âmirî, *es-Sa'âde*'de İslam dünyasında o zamanlar tedavülde olan sahte-Aristotelesçi kaynaklardan Aristoteles adına bol bol iktibaslar yapmıştır. Eserde Aristoteles dedi, yazdı gibi ifadelerin ardından Ebü'l Hasan dedi ki diyerek kendi görüşlerini de aktarır. Yine Âmirî ilgili eserde Aristoteles'e dayandırdığı veya onun felsefesi paralelindeki ifadelerle ahlâk, mutluluk, erdem ve siyasetle ilgili konularda Aristoteles'ten hem aktarımda bulunur hem de onları değerlendirir.⁸⁵

Âmirî'nin etkilendiği en önemli haricî kaynaklar arasında Yeni-Eflâtunculuk da önemli bir yere sahiptir.⁸⁶ Âmirî, Yeni-Eflatunculuktan genellikle metafizik alanında

⁸² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 38.

⁸³ Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: TYEKB Yay., 2015), 76; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, 38-39; Mahmut Kaya, "İskender", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 22:555-557.

⁸⁴ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: TYEKB Yay., 2014), 76.

⁸⁵ Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında", 74-75; Sari Nusseibeh, *Avicenna's Al-Shifā': Oriental Philosophy* (New York: Routledge, 2018), 13; Shlomo Pines, Âmirî'nin *es-Sa'âde* adlı eseriyle Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin ilk kitabını mukayese eder. Pines, Âmirî'nin büyük bir ustalıklarla *Politika*'nın ilgili yerlerini ya tenkis etmiş olduğunu ya da İslam dünyasında Âmirî'den önce bilinmeyen bir kişi tarafından Aristoteles'in sözü edilen eserinin özetlendiğini savunur. Yine Pines'e göre Âmirî'nin bu eseriyle Aristoteles'in ilgili metninin büyük farklılıklar oluşturmaksızın birbirine benzer olduğunu iddia eder. Bu iddiasından yola çıkan Pines, Aristoteles'in *Politika*'sının ilk kitabının iki bölümünün kesin olarak Arapçaya çevrildiğini savunur. Bk. Shlomo Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosoph", in *The Collected Works of Shlomo Pines*, Vol. III, (Jerusalem: Magnes Press, 1986):150-159.

⁸⁶ Yeni-Eflatunculuğun İslam felsefesine etkisi için bk. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012), 7; W.R. Inge, *The Philosophy of Plotinos I* (London: Longmans, 1948), 5.

yararlanmıştı. Âmirî'nin metafizik alandaki eseri olan *el-Fusûl*'u⁸⁷ Yeni Eflâtunculuktan esinlenerek yazdığı günümüz felsefe tarihçileri tarafından güçlü şekilde iddia edilmektedir. Yine *el-Fusûl*'un Aristoteles'e nispet edilen fakat apokrif olduğu anlaşılan *el-Hayru'l-Mahz'la* güçlü içerik benzerliği olduğunu da Abdurrahman Bedevî ve Gerhard Endress gibi günümüz düşünür ve araştırmacıları dillendirmiştir.⁸⁸ Manuel Alonso ise *el-Hayrû'l-mahz*'ın İslam dünyasına intikali ile ilgili bazı iddialar ortaya atar. Ona göre *el-Hayrû'l-mahz* 12. yüzyılda tercüme edilmiş olup erken dönemlerde tercüme edilmediğinden İslam dünyasında tanınmamaktaydı. Fakat Abdurrahman Bedevî, Alonso'nun bu iddiasına konu olan *el-Hayrû'l-mahz*'dan alıntı yapılan ve ondan esinlenerek yazılan en eski İslâm kaynağının Abdüllatîf Bağdadî'nin (ö. 1235) *Fî mâ ba'de't-ṭabî'a* adlı eseri olduğu yönündeki iddiasının geçersiz olduğunu belirtir.⁸⁹ *el-Hayru'l-Mahz* hicrî 3. yüzyıl olmasa bile en geç 4. yüzyılda Arapçaya tercüme edilmiş ve İslam dünyasında yaygın şekilde bilinir durumdaydı.⁹⁰ *el-Hayrû'l-mahz* gibi yine Aristoteles'e nispet edilen bir başka apokrif eser de *Kitâbu'r-Rubûbiyye* veya *Esûlûcyâ*'dır.⁹¹ Âmirî, *et-Takrîr li-evcûhi't-takdîr* ile *el-Emed* adlı eserlerinde

⁸⁷ Âmirî'nin Proklos'un *Teolojinin Unsurları* adlı eserinden mülhem alarak yazdığı *el-Fusûl fî'l-me'âlimi'l-ilâhiyye* eseri hakkında yapılan değerlendirme için bk. Elvira Wakelnig, "Al-'Âmirî's Paraphrase of the Proclean *Elements of Theology*: A Search for Possible Sources and Parallel Texts", *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D'Ancona (Leiden & Boston: Brill, 2007), 457-469. Yine Elvira Wakelnig *Feder, Tafel, Mensch* adlı eserinde *el-Fusul*'dan hareketle Âmirî'deki Yeni-Eflâtuncu unsurları ele almış ve bu suretle *el-Fusul*'u Almancaya tercüme ederek *el-Fusul*'un Proklos'un *Teolojinin Unsurları*'yla ilişkisini ayrıntılı bir şekilde irdelemiştir. İlgili eser için bk. Wakelnig, *Feder, Tafel, Mensch*, 127-388; Kaya, "Âmirî Çalışmaları için", 16; Elvira Wakelnig, "Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques d'al-'Âmirî et l'anonyme Kitâbal-ḥaraka: deux interprétations du Liber de causis en arabe", in the *Reading Proclus and the Book of Causes*, ed. Dragos Calma, (Brill, 2021):198-210; Elvira Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' *De Aeternitate mundi*. he Surviving First Eight Arguments", *Oriens*, 40 (2012): 53.

⁸⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 44; Âmirî'nin *el-Fusûl* adlı eseriyle *el-Hayrû'l-mahz* arasındaki benzerlikler için bk. Everett K. Rowson, "An Unpublished Work by Al-'Âmirî and the Date of the Arabic *De Causis*", *Journal of the American Oriental Society*, 104/1(1984):193-196. <https://doi.org/10.2307/602650>.

⁸⁹ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yay., 2017), 177.

⁹⁰ Mahmut Kaya, "Abdüllatîf el-Bağdâdî", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1988), 1:254-255; Kasım Turhan, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı Bir Düşünür Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 1992), 31; Eyüp Şahin, "Aristoteles Felsefesinin Aktarımında Sahte-Aristotelesçi Eserlerin Rolü: Usûlûcyâ Aristûtâlis ve el-Hayru'l-Mahz Üzerinden Bir Analiz", *Journal of Islamic Research*, 30/1(2019):24-29.

⁹¹ *Kitabü Esûlûcyâ* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Pierre Duhem, *Mesâdiru'l-felsefeti'l-'Arabiyye*, çev. Ebû Ya'rab el-Merzûkî (Şam: Dâru'l-Fikr, 2005), 86-100.

Esûlûcyâ’dan etkilenmiştir.⁹² Âmirî, *el-Hayrû’l-mahz* ve *Esûlûcyâ*’yı Aristoteles’in eserleri olarak görmüş, buna göre Aristoteles’in gerçek anlamda onun görüşlerini bilemediğinden ilgili eserlerden hareketle İslam dinine uyarlığı varsa Aristoteles’e büyük bir sevgi beslemiş, uygun değilse Aristoteles’in fikirlerini İslam’a yaklaştırarak onu dezenformasyona uğratmıştır. Bu bakımdan Âmirî’nin Yeni-Eflâtuncu filozoflardan tamamen habersiz olduğu düşünülmektedir.⁹³

Âmirî’nin en önemli eserlerinden olan ve yirmi bölümden oluşan ruh, ahiret, bilgi, hikmet, nefis gibi konuları işlediği *el-Emed*’de Platon ve Yeni-Platonculuk etkileri bariz bir biçimde görülmektedir. Everest K. Rowson’un bu etkileri şu şekilde değerlendirir: “Âmirî, bu çalışmada, Eflâtun’un *Phaedo*’sunun kayıp bir Neoplatoncu şerhine dayanarak, nefsin ölümsüzlüğüne dair bir dizi standart argüman üretir ve bunu yaparken, İskenderiye Neoplatoncu geleneğinde tadil değiştirilmiş şekli ile Aristo psikolojisine dair bir değerlendirmeyi okuyucuya sunar.”⁹⁴ Vadet de Rowson gibi Âmirî’deki Yeni-Platoncu temayülü şöyle yorumlamıştır: “*Bol miktarda Farsça özdeyiş ya da Yunanca vecizelerle süslü zarif bir Arapça üslup kullanır ve o da çağına ve toplumuna uygun Yeni-Platoncu bir formülün arayışı içindedir.*”⁹⁵

Âmirî felsefenin teorik ve amelî kısımlarıyla ilgilendiği gibi dinî ilimlerle de ilgilenmiş ve bu ilimlerle alakalı eserler yazmıştır. Bundan dolayı Âmirî gerek felsefî ve gerekse dinî ilimler üzerine yazdığı eserlerinde İslam’ın esas kaynakları olan Kur’an ve hadislerden yararlanmışır. Âmirî’nin diğer dinlere karşı İslam’ın üstünlüğünü anlattığı

⁹² Turhan, *Din Felsefe Uzlaştırıcısı*, 34; Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages* adlı eserinde *Usûlûcyâ*’nın Süryânî bir keşiş tarafından yazıldığını belirtir. Detaylı bilgi için bk. Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages* (London: Sheed and Ward, 1955), 637; *Usûlûcyâ*’nın kökenine dair daha detaylı bir açıklama için bk. Peter Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotelestle* (Duckworth: London, 2002); Fritz W. Zimmermann, “The Origins of the So-Called Theology of Aristotelestle”, içinde *Pseudo-Aristotelestle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, (London: Warburg Institute, 1986), 110-240; İslam felsefesindeki sahte Aristotelesçi eğilimler hakkında bir değerlendirme için bk. Richard C. Taylor, “The ‘Kalâm fî mahd al-khair’ (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu”, içinde *Pseudo-Aristotelestle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, ed. J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, (London: University of London, The Warburg Institute, 1986):37-52.

⁹³ Bu eserlerle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Yaşar Aydın, “el-Îzâh Fi’l-Hayri’l-Mahz’ ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Marife Dergisi*, 1/(2002):105-128.

⁹⁴ Elvira Wakelnig, “al-Âmirî”, *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund (Heidelberg: Springer Publicity, 2011):409.

⁹⁵ Vadet, “Le souvenir de l’ancienne Perse chez le philosophe Abû l-Hasan al-‘Âmirî (m. 381 H.)”, 258.

eserinde Kur'an-ı Kerim ana başvuru kaynağıdır. Âmirî, vahiy ile akli tam bir mutabakat halinde görür⁹⁶ ve felsefesine dayanak olarak şu ayeti görür: *“Sahte tanrılara kulluk etmekten kaçınan, yüzünü ve özünü Allah’a Çeviren:lere müjdeler olsun! Söylenenleri dinleyip de en güzeline uyan kullarımı müjdele! İşte Allah’ın doğru yolu buldurduğu kimseler onlardır, asıl akıl iz’an sahipleri de onlardır.”* (Zümer, 39/17-18)

İslam dininin üstünlüğü, siyaset, ilimler sınıflaması gibi görüşlerini yansıttığı *el-İ'lâm* adlı eserinin ilgili yerlerinde Âmirî, vahyi kaynak olarak kullanmaya devam eder ve görüşlerini bu şekilde güçlü bir zemine bağlar. Âmirî, riyâsetin tam manada gerçekleşmesinde doğru nübüvvet ve hakîkî otoritenin zorunluluğuna işaret eder ve bunları şu ayetlerle ilişkilendirir:⁹⁷ *“Yoksa onlar, Allah’ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrâhim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümranlılık bahsettik.”* (Nisâ, 4/54) ve *“Mûsâ kavmine şöyle demişti: ‘Ey kavmim! Allah’ın size lütfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi.”* (Mâide, 5/20)

Âmirî, İslam dininden önce Arapların cehalet dönemi yaşadıklarını, birbirinin haklarına tecavüz ettiklerini, putlara taptıklarını, aralarında herhangi bir siyasî birliğin bulunmadığını ve sulhun olmadığı belirtir. Yine Âmirî, Yüce Allah’ın Araplara Hz. Muhammed’i göndererek böylece onların hidayet ve takva üzere yaşadıklarını, adaleti tesis ettiklerini, kötülükten ve fuhşiyattan kendilerini koruduklarını ve adil yöneticileri sayesinde cehaletten ve bağınazlıktan kurtulduklarını ifade eder.⁹⁸ Âmirî bu durumu yine şu ayetle ilişkilendirir: *“Bulunduğunuz yerde önemsenmeyecek kadar az olduğunuz, insanların sizi kapıp götürmelerinden korkar halde bulunduğunuz zamanı hatırlayın. O durumda Allah size sığınacak yer verdi, yardımıyla sizi destekledi, size güzel rızıklar ihsan etti.”* (A’raf, 7/26)

Âmirî’nin Kur’an’dan sonra yararlandığı ikinci büyük kaynağı hadislerdir. Onun kaynak olarak verdiği hadisler genellikle siyaset ve devlet işlerini önceleyen, toplumsal yönlere değinen, aile hayatının önemini vurgulayan, insanın şerden kaçınarak hayra

⁹⁶ Kasım Turhan, “Âmirî”, içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni V*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 839.

⁹⁷ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 152.

⁹⁸ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 183.

yönelmesini emreden ve adaleti her daim ayakta tutarak zulme rıza göstermeyen nebevî sözlerden oluşmaktadır. Yani bir bakıma bu hadisler insan-aile-toplum ve devlet eksenlidir. Âmirî'nin dinî ilimlerden olan hadis ilmine büyük bir değer attığı düşünüldüğünde ondan özellikle siyaset ve ahlâk gibi konularda yararlanması ve düşüncelerine delil göstermesi Âmirî'den beklenen bir durumdur. Âmirî, *es-Sa'âde*'de siyaset ve ahlâk barındıran çok sayıda hadise yer verir. Âmirî, ilgili eserinde sadece hadislerden değil İslam dininin büyüklerinden Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi ve yine İslam dinin ikinci nesil ve daha sonraki büyüklerinden olan Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık (ö. 765) ve Ebû Hanîfe (ö. 767) gibi kişilerin ahlâk, adalet, istişare, ibadet, irade, akıl gibi konularda sarfettikleri görüşlerine de yer verir.⁹⁹

Âmirî, Kur'an ve sünnetin yanı sıra İslam filozoflarından Kindî, Belhî ve Fârâbî gibi isimlerden de yararlanmıştır. Âmirî'nin felsefî düşüncesine kaynaklık eden en önemli filozofların başında Kindî gelmektedir. Bu açıdan Âmirî'nin, Kindî ekolüne mensup olduğu düşünülmektedir. Kindî'den sonra Kindî ekolü oluşmuş mudur oluşmamış mıdır? Bu konu felsefe tarihçilerince tartışılmıştır. Kimileri Kindîcilik'in var olduğunu, bunun Kindî →Ebû Zeyd el-Belhî →İbn Ferîğûn →Âmirî şeklinde olabileceğini, kimileri ise böyle bir ekolün oluşmadığını belirtirler.¹⁰⁰ Bu tartışmayı atlayıp esas konumuza dönersek; Âmirî, Kindî'nin dolaylı öğrencisi konumundadır. Âmirî, hocası olan Belhî'yi anlatırken onun felsefî ve dinî ilimlerdeki maharetine rağmen kendisine hakîm denmesinden hoşlanmadığını ve hocasının aynı tavrının Kindî'de de olduğunu aktarır. Anlaşıldığı kadarıyla Âmirî, Râzî'yi dinî görüşlerinden bazılarının dinle uyuma göstermediği gerekçesiyle onu hakîm vasfına layık görmezken adlarını zikrettiği Kindî ve Belhî'ye üstü kapalı olarak onlara *İslam'ın hakîmleri* demiştir.¹⁰¹

⁹⁹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 49.

¹⁰⁰ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), 236-242; Ülkemizde İslam felsefesinin yeşermesinde ve gelişmesinde büyük katkılar sunan İsmail Hakkı İzmirli'ye göre Kindî ekolü vardır. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, haz. ve sad. Refik Ergin, 2. Bask. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008), 416.

¹⁰¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 40; *İslam'ın hakîmi* ifadesini Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da kullanmakla birlikte kimi kastettiği tam olarak belli değildir. Eseri tahkik eden Ahmet Abdül Halim Atıyye bu ifadeyle Âmirî'nin Kindî'yi kastettiğini belirtir. Belhî'nin olma ihtimalini de kayıt olarak düşmekte fayda vardır. Çünkü *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Kindî'nin adını Âmirî bizzat telaffuz eder. Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 124, 189, 192; Peter Groff, *Islamic philosophy A-Z* (Edinburgh University Press, 2007), 13.

Âmirî, eserlerinde kendi döneminde kullanılan felsefî terminolojiden ziyade Kindî tarafından İslam felsefesine kazandırılan *cirm*, *tînet*, *tamâm*, *kunye* ve *mâiyyet* gibi terimleri kullanır. Yine Âmirî, Fârâbî gibi filozofların eserlerinde kullandığı *cisim*, *madde*, *gâye*, *meleke*, *mâhiyet* gibi terimlere çok yer vermez. Kindî'ye göre akıl tasnifleri; bil kuvve akıl, kuvve halinden fiil haline çıkan akıl, beyanî akıl ve sürekli fiil halinde akıldır. Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan terminolojik olarak ve aklın fonksiyonelliği bağlamında ayrılmakta ve Kindî'ye yaklaşmaktadır. Âmirî'nin akıl tasnifleri ise; heyûlânî akıl, sûrî akıl, müstefâd akıl, faal akıldır.¹⁰²

Kindî'nin güçlü etkisine rağmen Âmirî'nin felsefesine doğrudan kaynaklık eden kişi Belhî olmuştur. Çünkü Âmirî, ondan felsefe ve diğer ilimleri öğrenmiştir. Âmirî, ilimler tasnifini Kindî yoluyla Belhî'den almıştır.¹⁰³ Sahbân Halîfât'a göre Âmirî'nin her fırsatta üzerinde durduğu din ve felsefenin birbiriyle çatışmayacağı tezi yine hocası Belhî'nin de savunduğu konulardandır.¹⁰⁴ Halîfât özetle şu görüşleri savunur: Âmirî'nin hocası olan Belhî felsefe, tıp, kelâm, edebiyat ve dinler tarihi gibi birçok ilimde söz sahibiydi. Özellikle o, dinler tarihi alanında kendisinden istifade edilen bir âlimdi. *Horasan'ın Cenneti* olarak adlandırılan Belh şehri hem Müslümanlar hem de diğer dinlere mensup insanların yaşadığı, çevre şehirlerle de irtibatı olan merkezî bir konumdaydı. Şehrin bu kozmopolit yapısı farklı dinlerin ve milletlerin siyasî ve dinî tarihlerini araştırmak için bilginlere önemli bir kaynak sunmuştur. Belhî'nin dinî ve siyasî tarih alanındaki eserleri ve fikirleri Âmirî'ye kaynaklık etmiştir. Halîfât, bunun sadece Âmirî'yle sınırlı olmadığını, Belhî'nin kendisinden sonra "Horasan fakihî" diye vasıflandırılan Ebû Alî Merverrûzî (ö. 1069) ve Ebû'l-Hasen Mâverdî (ö. 1058) gibi önemli isimlerin de Belhî'den ilham aldıklarını savunur. Siyaset felsefesinde ün yapmış Mâverdî, Belhî'den sultanın özellikleri, görevleri, yönetim çeşitleri gibi konularda iktibaslar yapmıştır.¹⁰⁵

¹⁰² Ebû Yûsuf Ya'kûb bin İshâk el-Kindî, "el-İbane An İlletî'l-Faileti'l-Karîbeti Lil Kevni vel-Fesad". İçinde *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde. Mısır: Daru'l-fıkri'l-Arabi, 1950), 218; Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, 256; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 52; Kaya, *Bir ve Çok*, 77; İslam filozoflarının akıl kavramına yüklediği anlamlar için bk. Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l Berekat el-Bağdadi'nin Akıl Görüşü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/28(2010):3-5.

¹⁰³ Arthur John Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (New York: Routledge, 1957), 108.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, "İhvân es-Sâfâ'da Din-Felsefe İlişkisi", içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yay., 2005), 241.

¹⁰⁵ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü'l-felsefiyye*, 165-168.

Âmirî'nin siyaset felsefesinin oluşmasında en önemli kaynaklardan biri de Fârâbî'dir. Fârâbî'nin felsefî görüşleri takipçileri tarafından sürdürülmüş ve bu takipçilerine nispetle *Fârâbî Ekolü* oluşmuştur. *Fârâbî Ekolü*, özellikle Harran ve Bağdat'ta mantık, ahlâk, siyaset ve metafizik gibi alanlarda birçok düşünürü ve filozofu yetiştirmiştir. Bunların en meşhurları; Yahyâ b. Adî (ö. 975), Sicistânî, Ebû Bekir el-Âdemî (ö. 1000), Îsâ b. Ali (ö. 1010), İbn Zür'a (ö. 1008), Tevhîdî, İbnü's-Semh (ö. 1027), İbnü'l-Hammâr (ö. 1019), İbrahim b. Adî Ebu Süleyman Siczî (ö. 1024), İbn Miskeveyh ve Âmirî'dir.¹⁰⁶

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*'da ilimlere dair tasnife ve ilimlerin ilgi alanlarına dair yapmış olduğu bilgilere yer verir.¹⁰⁷ Fârâbî, edebiyat ve mantık ilimlerini bilginin anlaşılmasında ve aktarılmasında bir araç olarak görür. Fârâbî'de siyaset bir ilim olarak değer görürken Âmirî, siyaseti ilimler sınıflamasına koymaz ama Âmirî'de siyasetin işlevi dinin temele, siyasetin de bina mesabesinde olmasıdır. Ona göre temel yıkılırsa bina da yıkılır. Bundan dolayı dinin yıkılması demek siyasetin de mülkün de enkaz haline gelmesi demektir.¹⁰⁸

Âmirî'nin *es-Sa'ade* adlı eseriyle Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu's-Sa'ade)* adlı eserinde bir takım konu benzerlikleri vardır. Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*'de erdemlerin çeşitleri ile başlar ve bunları; nazarî erdemler, düşünme erdemleri, ahlâkî erdemler, işlek (amelî) sanatlar olarak belirtir.¹⁰⁹ Fârâbî'ye göre bu erdemler kazanıldığında, hayata tatbik edildiğinde ve korunduğunda kişi fikrî ve amelî bilgeliğe yükselebilecektir. Bu hasletlere haiz bir kişi hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa erişecektir. Bununla birlikte Fârâbî erdeme yönelik ilk tasnifini *Fusûlun Munteze'a*'da yapmıştır. Fârâbî erdemleri Aristotelesçi bir anlayışla *Nutkî (Aklî)* ve *Hulkî (Ahlâkî)*

¹⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (İstanbul: Ülken Yay., 2000), 188; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957), 173-174; Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, 73; Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yay., 2019), 15; Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1980), 10.

¹⁰⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ataş (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 54.

¹⁰⁸ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 152. Benzer ifadeler için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Teshîlü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer fi ahlâki'l-melik ve siyaseti'l-mülk*, neşr. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut, 1987), 15-16.

¹⁰⁹ Fârâbî, *Tahsîlu's-Sa'ade*, nşr. Ali Bu Mulhim (Beyrut: Daru'l-hilal, 1995), 25; Mehmet Aydın, "Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Fârâbî", içinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* V, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 647.

olarak ikiye ayırmıştır.¹¹⁰ Âmirî de Fârâbî'nin bu tasnifini birebir alarak erdemi ahlâkî (hulkî) erdemler ve nazarî erdemler (nutkî) olmak üzere ikiye ayırmıştır. Âmirî, hulkî erdemleri insanî ya da pratik ahlâka yönelik erdemler, nazarî olan erdemleri ise aklî ya da entelektüel yetkinlik olarak belirtir. Yine Âmirî, hulkî erdemleri; temizlik, iffet ve necdet, nazarî erdemleri; ilim, akıl ve hikmet olarak tasnif eder.¹¹¹

Turhan, Âmirî'nin Fârâbî'den etkilendiğini ve onun felsefî mirasını tevarüs ettiğini belirtir. Yine Turhan'a göre; Fârâbî, İslam düşüncesini temellendirip onu mukavvim haline getiren filozof; Âmirî ise Fârâbîci temel ve saiklerle İslam düşüncesini tekemmül edip onun inkişafını hızlandıran kişidir.¹¹² Fârâbî, varlığı zorunlu varlık, mümkün varlık olarak ikiye ayırmıştır. Âmirî'de bu varlık taksimini aynen alarak metafizik ve bilgi nazarîyesini şekillendirmiştir. Yine Turhan, Âmirî'nin otodidakt tavrına vurgu yaparak büyük filozofa, Âmirî'nin 'yeni yetme' (*ba'zu'l-huddes mine'l-mütefelsefîn*) ifadesini kullanarak Fârâbî'yi tüm şartlar tükenme noktasına geldiğinde devlet ve millenin bekası için yönetimin çift başlı olabileceğine yönelik ifadelerinden dolayı eleştirdiğini de söyler.¹¹³

Bu kaynakların yanısıra Âmirî, Fars hikemiyâtı ve bunlara bağlı siyasetnâme, nasihatnâme gibi ahlâkî literatürden de istifade etmiştir. Yine Âmirî, Horasan'da tebarüz etmiş ünlü coğrafyacı ve astronomi bilgini Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hüseyn el-Hâzin el-Horasânî es-Sâgânî'den¹¹⁴ (ö. 971), Ebû Bekir er-Râzî'den ders almış ve böylece tıp ilimlerinde temayüz etmiş Ebû'l-Hasan Taberî'den (ö. 860), büyük matematik bilgini ve ilimler sınıflamasına dair eseriyle kendinden sonraki düşünürleri etkilemiş olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'den (ö. 847'den sonra),

¹¹⁰ Fârâbî, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 3; Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, thk. Fevzi Mıtri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 30; Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbî'nin Eserlerinde Aile Reîsliği", *Bilimname*, XII/1(2007):41.

¹¹¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 159; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 173,514; Aydın, "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri", 150-152.

¹¹² Kasım Turhan, "H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî", içinde *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu (13-15 Kasım 2014) Bildirileri*, ed. Ejder Okumuş ve İlyas Burak (Eskişehir, 2015), 369-376; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: Sarkaç Yay., 1981), 395.

¹¹³ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 56; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 276-278.

¹¹⁴ Âmirî'nin Nîşâbur'da el-Hâzin'le ilmî sohbetler yaptığı düşünülmektedir. Âmirî'nin farklı eserlerinde astronomi ve geometri terimlerine rastlanılmaktadır. Bu durumun Âmirî ile el-Hâzin arasında gerçekleşen sohbetler sonucu olabileceği kuvvetle muhtemeldir. Bk. İhsan Fazlıoğlu, "Ebû Ca'fer el-Hâzin", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998)17:126-129.

Horasan'ın büyük edip, fakih ve mütakallimlerinden olan Ebû Bekr el-Kaffâl'den de yararlanmıştır. Horasan bölgesi ilmen mümbit bir coğrafya ve buranın felsefe, tıp, dinî ilimler gibi birçok alanda birçok milletten binlerce düşünüre, filozofa, din âlimine ev sahipliği yapmış olmasından dolayı adı tespit edilemeyen birçok mütefekkir kişinin Âmirî'nin ilmen yetişmesine ve gelişmesine katkı sunduğu düşünülmektedir.¹¹⁵

Âmirî'nin özellikle siyaset ve ahlâk içerikli eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla onun kaynakları arasında Fars kaynakları da etkilidir. Âmirî'deki Fars etkisini İslam öncesi ve İslam sonrası diye ayırmak mümkünse de bunlar içerik olarak siyaset ve ahlâka ilişkin unsurları ihtiva ettiğinden böyle keskin bir ayrıma gidilmemesi daha uygundur. Âmirî, kadim Fars siyasetinde adlarından söz ettirmiş hükümdar¹¹⁶ ve vezirlerin siyasete ve ahlâka dair sözlerinin de yer aldığı *Câvidân-hired*, *et-Tâc* ve *Hudâyname* adındaki eserlerden de yararlanmıştır. Çünkü onun siyaset ve ahlâk üzerine yazdığı *es-Sa'âde* adlı eserinde kadim İran-Pars siyasetine etki etmiş Erdeşîr¹¹⁷, Enûşîrvan, Büzürgmîhr gibi devlet adamlarına ait nasihat ve siyasî öğütleri içeren eser olan *Hudâyname*'den alıntılar mevcuttur. Yine Âmirî, *es-Sa'âde*'de iktibaslar yaptığı *Câvidân-hired* adlı esere büyük önem verir. Âmirî ilgili eserin öneminin farkındadır ve eser için Farslılara ait en iyi eserden biri değerlendirmesinde bulunur.¹¹⁸ Âmirî, *el-İ'lâm* adlı eserinde de Fars hikemiyâtından iktibaslar yapmıştır. Âmirî gibi İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hired* eserinde de benzer iktibasların olması her iki filozofun Fars hikemiyâtına verdikleri önemin bir sonucudur. Çünkü her iki filozof da ilgili eserlerinde aklın önemi, hikmetin değeri, mutluluğun kazanılması, ahlâkın güzelleştirilmesi, cahillerden uzak durulması,

¹¹⁵ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 55; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 178-184.

¹¹⁶ Fârâbî'ye göre hükümdar: "Bedenleri tedavi eden kişi tabiptir, nefisleri tedavi eden kişi ise 'medenî insandır/siyasetcidir' ve o, 'hükümdar' olarak da isimlendirilir." Bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yay., 2022), 18.

¹¹⁷ Yaklaşık 947 yılında Şîraz'da doğdu. Büveyhî veziri olan Sâbûr b. Erdeşîr, Bağdat'ta Dârü'l-İlim adında bir eğitim ve ilim merkezi kurdu. Siyasi çalkantıların ve mezhep mücadelelerinin olduğu dönemlerde vezir naipliği yaptı. Âmirî ile olan ilişkisi hakkında pek bir bilgi bulunmamaktadır. Âmirî ile olan ilişkisi muhtemelen Büveyhî saraylarındaki ilim meclislerinde olduğu düşünülmektedir. Bk. Ahmet Güner, "Sâbûr B. Erdeşîr", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2008) 35:362.

¹¹⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 320; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 47-48; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 10, 65-68; Bayraktar kadim Fars-İran düşüncesinin İslam felsefesine en fazla etkiyi siyaset ve ahlâk alanında yaptığını söyler ve bu minvalde 5 önemli eserin ismini zikreder. Bunlar; *Câvidân Hırad*, *et-Tâc*, *Hudây-ı nâme*, *Anuşîrvân'ın Hayatı*, *Mazda'nın Kitabı*, *Âyin-Nâme* ve *Risâle fi'l-Ahlâk*'tır. Bk. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 65.

çalışmanın önemi gibi hikemî konuları dile getirmişlerdir.¹¹⁹ Bununla birlikte Âmirî, İbnü'l-Mukaffa'dan da çeşitli iktibaslar yaparak siyaset ve ahlâk anlayışını hem *Halidi Hikmet* tasavvuruna hem de Fars hikemiyâtına dayandırmıştır.¹²⁰

Âmirî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara göre gölgede kalmıştır. Bunun en büyük sebebi olarak Âmirî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ arasındaki bir dönemde yaşaması olduğunu bazı kaynaklar iddia etmiş olsa da bu iddia kısmen doğrudur. Çünkü bu akıbete sadece Âmirî değil birçok filozof ve düşünür maruz kalmıştır.¹²¹ Bunun sebebi her iki filozofun sistem filozofu olması ve felsefenin temel meseleleri hakkında arkalarında geniş bir külliyat bırakmaları ve bununla birlikte her iki filozofun da kendilerinden sonra talebeleri ve takipçileri tarafından takip edilmeleridir.¹²²

Âmirî'den etkilenen isimler arasında Ebü'l-Kâsım el-Antâkî, İbn Hindû¹²³ (ö. 1032), Ebü'l Hasan el-Bedihî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ ve es-Sahibu b. Abbad (ö. 995) gibi isimler sayılabilir.¹²⁴ Âmirî'nin bilinen en önemli öğrencisi İbn Hindû'dur. İbn Hindû'nun ahlâk literatürüne dâhil olan *el-Kelimü'r-rûhâniyye mine(fi)'l-hikemi'l-Yunâniyye* adlı eseriyle Sicistânî'nin *Sıvanu'l-hikme*,¹²⁵ Âmirî'nin *es-Sa'âde*, Mübeşşir

¹¹⁹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 47-48.

¹²⁰ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 48; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 185; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabi*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yay., 2019), 34.

¹²¹ Bu akıbete sadece Âmirî değil İbn Muharib el-Kumî, Ebu Feth el-Nuşecanî, Talha el-Nesefî, Ebu Hamid el-İsferâyînî, Ebu Temam el-Nisaburî, Ebu Muhammed el-Hemedânî, İbnu'l Amid el-Kumî ve İbn el-Eş'as gibi felsefe, tıp, coğrafya, astronomi, mekanik bilimlerde büyük çalışmalara imza atmış filozof ve düşünürler de Âmirî'nin akıbetine uğramışlardır. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları 3", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 4/14 (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930), 37; Hasan Aydın, "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî İlimlerin Meşruluğu Sorunu", *Ekev Akademi Dergisi*, 11/33 (2007):57.

¹²² M. Cüneyt Kaya, *Türk-İslam Felsefesi Tarihi II* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, tsz.), 23-27; İbrahim Ağâh Çubukçu, "Türk Filozofu Fârâbî ve Düşüncesi", *Belleten*, XLIX/194 (1985): 273-286; Alper, İbn Sînâ'nın kendinden önce Fârâbî'den etkilendiğini fakat kendisi Fârâbî'nin getirdiği felsefî sistemi daha yukarılara taşıdığını, felsefe, kelâm, tasavvuf, tıp ve diğer ilimlerde temayüz edenler İbn Sînâ'yı anmadan ya da ondan ilham almadan geçemediklerini belirtir. Bk. Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*(İstanbul: TVD Yay., 1999)20:319-322; Çubukçu, "Türk Filozofu Fârâbî ve Düşüncesi", 273-286.

¹²³ Sahbân Halîfât, "İbn Hindû", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999)20:67-70; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 197-202; Işık, "Siyaset Felsefesi Açısından Âmirî'nin Dinler Karşılaştırması", 156; M. Cüneyt Kaya, "Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû'nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü", *Felsefe Arkivi*, 34/(2012): 21-79.

¹²⁴ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 54; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 197-202.

¹²⁵ İlgili eser için bk. Mehmet A. Dadaş, "Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin 'Müntehâb Sıvânü'l-Hikme' Adlı Eseri -Tercüme ve Tanıtım-" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011).

İbn Fâtîk'in (V./XI. yüzyıl) *Muhtaru'l-hikem ve mehasinu'l-kilem* ve İbn Miskeveyh'in *Câvidân-hired*¹²⁶ adlı eserleri aynı dönemlerde yazılmıştır. Bu eserler antoloji tarzında ele alınmış olmakla beraber müelliflerin İslam ahlâk anlayışlarından, kadim kültürlerden, farklı dinlerin ve milletlerin hikemiyâtından ezeli aklın reddedemeyeceği ifadelerden, öğütlerden ve nasihatlerden oluşmaktadır.¹²⁷

Tevhîdî'ye göre Âmirî'nin tek bir öğrencisi vardır o da Ebü'l Kâsım el-Kâtip'tir. Ebü'l Kâsım el-Kâtip için '*Rey'deki dostumuz*', '*Âmirî'nin çömezi (gulâm)*' şeklinde söz eden Tevhîdî, Ebü'l Kâsım el-Kâtip'te *İnkâz el-Beşer min el-Cebr ve'l-kader* adlı Âmirî'nin risalesini gördüğünü ve eserin parçalarını ihtiva eden *Savf el-Şerh li-İsâgûcî ve Kâtigûrîyâs*'ın bir nüshasını Ebü'l Kâsım el-Kâtip'in İbn Miskeveyh'e verdiğini belirtir.¹²⁸

İbn Miskeveyh, Âmirî'den etkilenmiş olup onun ahlâk, siyaset, mutluluk ve aile gibi düşüncelerinden çokça istifade etmiştir.¹²⁹ Âmirî'nin yaşadığı dönemlerde eserleri birçok ilim merkezine ulaşmış, buralarda ilim tahsil eden öğrenciler tarafından okunmuştur. Âmirî ile ilgili pek çok bilgi Tevhîdî'den¹³⁰ öğrenmekle birlikte Tevhîdî'nin Âmirî'ye karşı aşırı olumsuz bir tutum takındığını görmekteyiz. Tevhîdî, Âmirî ile İbn Miskeveyh'in Rey'de beş yıl boyunca beraber kaldıklarını, hiç

¹²⁶ İslam ahlâk anlayışıyla *Hâlidî Hikmet* tasavvurunun mezceldiği en önemli eserlerden olan *Câvidân-ı Hired*'i (Ezeli Akıl) İbn Miskeveyh, eserin yazılmasındaki amacını ve gerekçesini şu şekilde izah eder: "*Bu teliften amacım daha önce de belirttiğim gibi Cavidan Hırad (adlı kadim hikemiyât kitabını) Fars, Hind, Arap ve Rum hikemiyâtıyla tamamlamaktır ki, bu hikmetler insanların çoğunluğu tarafından yararlanılan ve seçkinleri tarafından da iştirak edilen hikmetlerdir. Bunların hem mana hem lafız bakımından her millette tekrarlandığını göreceksin. Bu tekrarları belirtmekten kasıt şuna dikkatini çekmektir: Bütün ümmetlerin akılları tek bir yolu izlemekte, ülkelere ve zamanlar göre değişmemektedir. Hiçbir şey bu akılların zaman ve devirler üstü seyrini geri çeviremez. Dolayısıyla bu kitaba Cavidan Hırad adının verilmesi gayet uygun düşmektedir.*" Bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 376-377.

¹²⁷ Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde", 47-93.

¹²⁸ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese 1*, nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn (Kahire: Yayın evi yok, 1953), 35, 222; Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 194.

¹²⁹ Mehmet Bayraktar, "İbn Miskeveyh", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20:201-208; Ahmet Kamil Cihan, "İslam Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri", içinde *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yay., Ankara 2013):57; Rowson, "Âmirî", 258.

¹³⁰ Tevhîdî'nin *el-Mukâbesâtı*'nda "şerefli kelimeler" ile İbn Miskeveyh'in *Câvidân Hırad*'da "Min vesâyâ el-Âmirî ve âdâbihî" parçaları Sahbân Halîfât tarafından düzenlenerek *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde (s. 470-502) neşredilmiştir.

konuşmadıklarını ve aralarında yıkılmaz bir duvar olduğunu söyleyerek birbirinden ilim namına tek bir kelime öğrenmediklerini iddia etmiştir.¹³¹

İbn Miskeveyh ile Âmirî arasında bir kopukluğun olduğu doğrudur. Bunun nedeninin İbn Miskeveyh'in zengin olma arzusuyla bağlantılı olduğu düşünülmektedir. İbn Miskeveyh zengin olma hayaliyle kimyacı olan Ebu Tayyib el-Kimyâî er-Râzî ile kimya çalışmaları yapmış ve felsefeyle çok fazla ilgilenmemiştir.¹³² O, daha sonra felsefeye ilgi duymaya başlamış ve Âmirî'nin kitaplarını okumuş fakat Âmirî'den daha çok faydalanamadığı için Tevhîdî gibi pişmanlık duymuştur.¹³³ İbn Miskeveyh, Âmirî'nin eserlerinden *el-Emed*, *el-Î'lâm*, *es-Sa'âde*, *en-Nüsükü'l-'aklî* ve *t-tasavvufu'l-millî* den isim zikretmeksizin çeşitli iktibaslar yapmıştır.¹³⁴

Âmirî ile İbn Sînâ'nın Buhârâ'da bulunup karşılıklı felsefî sohbetlerde bulundukları yönünde iddialar da vardır. Bu iddialar arasında İbn Sînâ'nın kronolojik hayatını geriye çekmek suretiyle ortaya atılsa da bunun anakronizmden ve bu yönde üretilen eserin de apokrafik tarzdan öteye gitmediği görülmektedir. Âmirî'ye atfedilen *el-Mecâlisü's-seb beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adında Âmirî ile İbn Sînâ arasında geçen, karşılıklı soru-cevap tarzında gelişen felsefe, metafizik, ontoloji gibi konuların işlendiği bir esere dayandırılmaktadır. Âmirî'nin 992 miladı yılda vefat ettiği, İbn Sînâ'nın da 980 yılında dünyaya geldiği düşünüldüğünde İbn Sînâ ile Âmirî'nin bu türden bir felsefî bulaşmasının zor olduğu düşünülmektedir.¹³⁵

İbn Sînâ, Sâmanoğulları Devleti'nin egemenliği altında bulunan Buhârâ'da beş yıl kalmış ve buradaki kütüphanenin müdavimleri arasındaydı. İbn Sînâ bu kütüphanede

¹³¹ Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefîyye*, 208; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 60.

¹³² İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları 3", 42-44.

¹³³ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 59-60; Cahid Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk", içinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (Ankara: İsam Yay., 2018), 221-224.

¹³⁴ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 347-373; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabî*, 35.

¹³⁵ Bu eserin Âmirî'ye aidiyeti konusunda M. Cüneyt Kaya'nın yaptığı karşılaştırmalara bakmak için bk. Kaya, *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 17-32; Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", 168; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefîyye*, 208; İzmirli ise Âmirî ile İbn Sînâ arasında bu türden bir münazaranın olduğunu ima etmektedir. Bk. İzmirli, "İslam'da Felsefe Cereyanları 3", 37; Rowson, "Âmirî", 259.

muhtemelen Âmirî'nin kitaplarını okumuş ve onun fikirlerini öğrenmiş olabilir.¹³⁶ İbn Sînâ, Âmirî'nin daldan dala atlamasını, her alana bir şekilde uzanmasından olsa gerek onun felsefî duruşuna şüpheyile yaklaşmıştır. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât* adlı eserinde semâvî cisimlerin ortak bir mâşûku arzulamak suretiyle müstedîr harekete iştirak ettiklerini, onların bu iştiraklerinin sebebinin ise ne kendileri ne de kendilerinin altında bulunan başka cisimler olamayacağını savunmuştur. Âmirî'nin aksi yönünde görüş belirten İbn Sînâ, onu kafa karıştıran, yeni yetme İslam filozoflarından biri olarak vasıflar. İbn Sînâ kadim filozofları anlamamasından dolayı Âmirî'yi sert bir şekilde eleştirir.¹³⁷ Turhan'a göre Âmirî'nin eserlerinde semâvî cisimleri bu şekilde tasvir eden ve İbn Sînâ'nın anlatısı üzerine gelişen bir yorum bulunmamaktadır. İbn Sînâ'nın *Kitabu'n-Necat* ve onun üzerine yazılan şerhlerinin bir kısmında buna benzer ifadeler rastlansa da¹³⁸ büyük bölümünde rastlanmamaktadır.¹³⁹ Burdan hareketle İbn Sînâ'nın Âmirî hakkında olumsuzlama yoluna gitmediği düşünülmektedir.

Âmirî ile İbn Sînâ arasında fikrî ve entelektüel bağa ilişkin Câbirî'nin değerlendirmeleri özetle şöyledir: Âmirî'nin Bağdat'a gittiğini, burada felsefî tartışmalara ve sohbetlere iştirak ettiğini, Bağdatlılar tarafından hor ve hakir görüldüğünü ve Bağdat'tan tam bir filozof olarak ayrıldığını belirtmiştik. Hem Âmirî hem de Bağdatlılar cephesinden konuyu anlatmaya gayret etmiştik. Câbirî, Âmirî'nin bu şekilde bir muameleye maruz kalmasının İbn Sînâ tarafından geliştirilecek meşrikî İbn Sînâcî felsefeyle ilişkili olduğunu söyler. Câbirî, Bağdat'taki felsefe okulunun da İskenderiye-Süryanî kaynaklı

¹³⁶ M. Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2008), 116; Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", içinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İsam Yay., 2018):620.

¹³⁷ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 61; Kaya, "Âmirî Çalışmaları için", 4-5; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 208-209; Rowson, "Âmirî", 259.

¹³⁸ "ke-mâ zannehû Ebü'l-Hasan el-Âmirî el-kıdem min ahbesi'l-mütefelsifeti'l-İslamiyye fî teşvîşî'l-felsefe..." Bk. İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî (Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1357/1938), 271; "ke-mâ zannehû [Ebü'l-Hasan el-Âmirî] el-kıdem min ahdâsi'l-mütefelsifeti'l-İslamiyye fî teşvîşî'l-felsefe..." Bk. İbn Sînâ, *en-Necât mine'l-garak fî bahri'd-dalâlat*, nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1379hş.), 645; "ke-mâ zannehû Ebü'l-Hasan el-Âmirî el-fedm min ahbesi'l-mütefelsifeti'l-İslamiyye fî teşvîşî'l-felsefe..." İbn Sînâ, *en-Necât fî'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, nşr. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), c. II, 130; Kaya, "Âmirî Çalışmaları için", 5.

¹³⁹ "ke-mâ zannehû'l-mütekaddimûn min ahdâsi'l-mütefelsifeti'l-İslamiyye..." Bk. Fahreddin el-İsferâyînî en-Nisâbü'rî, *Şerhu Kitâbi'n-Necât li'bn Sînâ (Kismü'l-ilâhiyyât)*, nşr. Hâmid Nâcî Isfahânî (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383hş.), 386; "ke-mâ zannehû ba'du'l-kavm min ahdâs..." İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necat fî'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedide, 1985), 308; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 61; Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabi*, 34.

mağribi felsefeyi temsil ettiğini söyler. Âmirî, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Âmirî'ye sorulan soru ve onun cevabı şöyledir: “Oradakilerin durumu (felsefî duruşları) nasıl değerlendiriyorsun? Âmirî'de bu soruya karşılık şöyle der: ‘Dış görünüş itibarıyla zarâfetli, son derece kibar olarak onları ve aynı zamanda Bağdat'ta üzerindeki giymiş elbiseyle kendisine âşık olunan kadını (felsefe) gördüm.’” Âmirî, onlarda özellikle Horasanlılara karşı sevgisizlik, acımasızlık, küçümseme ve hasetlik had safhada olduğunu belirtir. Âmirî'ye göre insanın ideal duruşu mizacen doğulu, sûreten Iraklı olmalıdır. Âmirî'ye göre ideal duruş şöyledir: Horasanlıların vasıflarından olan sağlam duruş, hüsn-ü niyet, istihzâ-hased gibi kötü düşüncelerden uzak olma ile Iraklıların dış güzelliği ve bilgiyi ifade etme yöntemlerinin mecz edildiği durumdur.¹⁴⁰

Câbirî'ye göre Âmirî, doğu (meşrik) terimini Horasan olarak kullanmıştır. O, Horasan ve Bağdat'ın iki felsefî ekolü temsil ettiğini belirterek Horasanlı filozofların aynı zamanda Harran'daki felsefî birikimin taşıyıcısı olduklarını açıklar. Bağdatlıların ise mantık ağırlıklı olup daha çok Hıristiyan mütercimlerden oluştuğunu kaydeden Câbirî, İbn Sînâ'nın *el-İnsaf* eserini meşrikî felsefeyi anlatmak ve mağribî felsefeden ayırmak için yazdığını da söyler. Yine Câbirî'ye göre Horasan meşrikî okulu Kindî'nin talebesi olan Belhî tarafından kurulmuştur. Bu itibarla Âmirî'nin de Belhî'nin öğrencisi olmasından hareketle Belhî'den sonra bu okulun lideri Âmirî olmuştur. Câbirî'ye göre Âmirî'nin vefatında yirmi bir yaşlarında olan İbn Sînâ, felsefî illiyet bağına devam ettirmiş ve Horasan meşrikî okulunun lideri olmuştur.¹⁴¹

Robert Wisnovsky'e göre İbn Sînâ zorunlu ve mümkün varlık görüşünü Âmirî'den almıştır. Wisnovsky, zorunlu ve mümkün ayrımının Mu'tezile kelâmcılar tarafından değil Sâmanî kütüphanesinde İbn Sînâ'dan on iki yıl önce Âmirî tarafından ilk kez yapıldığını belirtir. Âmirî'nin İbn Sînâ'yı metafizik ilminde zirve yapmasını ateşleyen kişi olduğunu öne süren Wisnovsky bu sayede İbn Sînâ'nın fikirlerinin tesiriyle birçok Sünnî kelâmcının da Tanrı'yı *Vâcibü'l-vücûd* olarak tanımlamaya başladığını iddia etmiştir. Yine Wisnovsky tarafından Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihlerinden olan Kâdî Abdülcebbar'ın da (ö. 1025) zorunlu ve mümkün ayrımına

¹⁴⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi, 2003), 149-150.

¹⁴¹ Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 150.

ilişkin görüşlerinin oluşmasında İbn Sînâ'nın etkisinin dolaylı olup ona doğrudan etki eden filozofun Âmirî olduğunu dile getirmiştir.¹⁴²

Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki ilişki ve etkilenim tezin sınırlarını aştığından bu kadarı ile iktifa etmek istiyoruz. Bununla birlikte İbn Sînâ, Âmirî'nin *el-Emed*, *es-Sa'âde* ve *el-Fusûl* gibi eserlerinden hareketle Âmirî'den metafizik, nefis, siyaset, aile ve çocuk eğitimi, bilgi anlayışı, ahlâk gibi konularda yararlandığı da düşünülmektedir.¹⁴³

Âmirî'nin gerek felsefî ilimlerde gerekse dinî ilimlerde bıraktığı ilmî miras kendinden sonra felsefe, felsefe tarihi, dinler tarihi, kelâm, siyaset, tasavvuf ve ahlâk gibi alanlarda isim yapmış pek çok ilim adamının ilgisine mazhar olmuştur.¹⁴⁴ Âmirî'nin karşılaştırmalı dinler tarihine mal olmuş, ilimler sınıflaması, ilimlerin önemi ve konularını ortaya koyduğu; *el-İ'lâm*, Hâlidî hikmet, ruh, mebde ve meâd, nefis, bilgi nazariyesi gibi konuları işlediği; *el-Emed*, siyaset, ahlâk, aile, mutluluk, erdemleri konu aldığı; *es-Sa'âde* gibi eserlere filozofundan kelâmcısına, ahlâkçısından dinler tarihçisine, fıkıhçısına kadar pek çok düşünür dolaylı-dolaysız göndermelerde bulunmuş, onlardan iktibaslar yapmışlardır. Kelâbâzî; *et-Ta'arruf*'ta, Sâ'id el-Endelüsî; *Tabakâtü'l-ümem*'de, İbn Teymiyye; *Kitâbü'r-Red ale'l-mantıkıyyîn*'de, Celâleddin Devvânî (ö. 1502); *Ahlâk-ı Celâlî*'de, Ebü'l-Meâlî (V./XI. yüzyıl); *Beyânü'l-Edyân*'da, Muhammed Lâhîcî (ö. 1506); *Mahbûbül-Kulûb*'de, Ali Riyâzî; *Sahâifü'l-Letâif* ve Mir Nizâmeddin Ahmed; *Risâletü't-tevhîd*'in de Âmirî'ye atıflar ve ondan iktibaslar yapmışlardır.¹⁴⁵ İbn Haldun, Âmirî'nin ilimler sınıflamasına benzer bir sınıflama yaparak Âmirî'yi takip etmiştir.¹⁴⁶ İbn Sînâ'nın kabul etmediği fakat Molla Sadrâ tarafından kabul edilip işlenen akıl, akleden ve akletmenin birliği teorisini ilk kez

¹⁴² Robert Wisnovsky, çev. "Sünni Kelâm da İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004):167-169; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 41; Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizikî Kaynakları ve Gelişimi*, çev. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Klasik Yay., 2010), 302-304.

¹⁴³ Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 208-209; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 61.

¹⁴⁴ Jean R. Michot, "Avant-propos (liminaire)", *Revue Philosophique de Louvain*, 74/(1989):137-138.

¹⁴⁵ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 62-63; Halîfât, *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*, 213-215; Marie-Claude Lacroix, "Éducation et instruction selon Abū l-Hasan al-Âmirî. Présentation et traduction d'un extrait du Kitâb al-sa'âda wa'l-is'âd", *Revue Philosophique de Louvain*, 74/ (1989):166.

¹⁴⁶ Hussein Bbaale, "The Knowledge Integration For Abu Abū Al-Ḥasan al-ʿÂmirî and Its Importance in Building Bridges Between Sciences", *AQU Journal of Shari'a Sciences and Islamic Studies*, 2/1(June, 2022):208-209. <http://doi:10.52747/aqujssis.2.1.108>

Âmirî'nin ortaya atmış olduğu ve bu teoriyi Molla Sadrâ'nın Âmirî'den aldığı iddia edilmektedir.¹⁴⁷

Gazâlî'nin eserlerinde Âmirî'nin isminin geçmediği görülmektedir. Âmirî ile Gazâlî arasında bağlantı kurmamızın sebebi Âmirî'nin dile getirdiği pek çok görüşün Gazâlî tarafından da savunulmasıdır.¹⁴⁸ Âmirî meşhur üç meselede Meşşâî filozoflar gibi düşünmemiştir.¹⁴⁹ Gazâlî'de *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı eserinde bu üç mesele dolayısıyla filozofların küfre düştüklerini belirtir ve o da Meşşâî filozofları kıyasıya eleştirir. Gazâlî bu konuda şunları beyan eder: “Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin haşrine dair inanç esaslarına ilişkin hükümlerde filozoflar inkâra düşmüşlerdir. Onların bu konulardaki fikirlerinin yanlışlığı ortaya konulmalıdır.”¹⁵⁰ Bununla beraber Gazâlî ile Âmirî arasındaki fikrî ve ilmî bağlantı ve benzerlikleri; ilimleri sınıflamaları ve mezmûm kabul edilen ilimlere yönelik müşterek tutumları, akıl, nefis ve din felsefesine dair serdetmiş oldukları görüşlerin benzerliği, İmâmiyye fıkrasına olan bakışları, nakil ve hadisten gösterdikleri delillerin müşterekliği gibi konular olarak sıralanabilir.¹⁵¹

1688 İngiliz Devrimiyle başlayan ve 1789 Fransız Devrimiyle doruk noktasına erişen Aydınlanma felsefesinin tevarüs ettiği en önemli kaynaklardan biri de hiç şüphesiz İslam bilim ve medeniyetince 8. ve 13. yüzyıllar arasında ortaya konan rasyonel aklın en mümeyyiz şekilde inkişaf eden felsefî ve ilmî mirastır. Aydınlanma felsefesine Fârâbî, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Rüşd gibi İslam düşünürlerinin etki ettiği bilinen bir

¹⁴⁷ Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabi*, 34-35.

¹⁴⁸ Mehmet Demir, “Âmirî”, *Felsefe /İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri 3*, ed. Mehmet Azimli, Fatih Toktaş (İstanbul: Mana Yay., 2021); Aydın, “Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, 149.

¹⁴⁹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Ale'l-Ebed*, 42; Kaya bu konu hakkında şunları söyler: “Fârâbî ve İbn Sînâ gibi onun sistemi de yer yer Yeni Eflâtuncu öğretinin izlerini taşımaktadır. Şu var ki âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın cüz'iyatı bilmesi ve âhiret hayatının mahiyeti hakkındaki düşünceleri açısından Fârâbî ve İbn Sînâ ile kıyaslanmayacak derecede İslam esaslarına bağlıdır. Hatta o âhiret hayatının ruhanî olduğunu söyleyen Meşşâîler'i eleştirmekte, ruh ve bedenle gerçekleşecek olan o hayattaki bedenün dünyadaki bedenden daha latif (daha az yoğun) olacağını savunmaktadır.” Bk. Kaya, “Âmirî”, 70; Kasım Turhan, “el-Emed Ale'l-Ebed”, içinde TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11:85.

¹⁵⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. ve ter. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yay., 2005), 2-3; Yine benzer şekilde Gazzâlî filozofları başka eserinde de küfürle itham eder. Bk. Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*, çev. Yapla Pakiş (İstanbul: Umran Yay., 1998), 45-46; Ayrıca Gazzâlî ve Âmirî arasındaki diğer benzerlik ve bağlantılar için bk. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 65-65.

¹⁵¹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 65-65.

gerçektir.¹⁵² Ahmet Kamil Cihan, Âmirî'den ilimler tasnifinden Batılı filozof Francis Bacon'un¹⁵³ (1561-1626), İsmail Hakkı İzmirli ise Âmirî'nin rûhiyâta dair görüşlerinden İskoçlu filozoflar Thomas Reid (1710-1796) ve Dugald Stewart'ın (1753-1828) etkilendiklerini belirtirler.¹⁵⁴

Âmirî, felsefe anlayışını vahyin temel doktrinleriyle harmanlamak suretiyle oluşturur. O, hâlidî hikmet tasavvuruyla¹⁵⁵ felsefesine yön verir. Ona göre hâlidî hikmet; hakikatin ortaya konulmasında bir milletin değil birçok milletin etkisinin yani bilginin evrensel olmasıdır. Âmirî, bilgi ve hikmetin ortaya çıkmasında sadece İslam düşünürlerinin değil Grek, İran, Hintli düşünürlerin de katkısı olduğuna inanır. Bunun yanında Âmirî, Müslüman toplumlarda oluşan ilim ve bilgi zenginliğinin ise İslam'ın izzet, şeref ve ilme-hakikate verdiği değerle ilişkili olduğunu ifade eder.¹⁵⁶

Âmirî'nin filozof tarifi onun metafiziğe verdiği değerle de ilişkilidir. Ona göre bu tarife matuf olan filozof hem bu aşağı âlemden hem de ahiret hayatında sonsuz bir mutluluğu kazanacaktır. Âmirî, filozofu şu şekilde açıklar:

*Aynı şekilde ölçü ve miktarla ilgili bilim dalında öne çıkan kimse mühendis, fizik alanında mâhir olan kimse fizikçi (tabîî), mantık kurallarında uzman olan kimse ise mantıkçı (mantikî) olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca bu üç alana hakîm olup metafizikle ilgili meseleleri araştırmaya güç yetirebilen kimse ise, filozof yani hikmet sever olarak isimlendirilmektedir.*¹⁵⁷

Âmirî'ye göre filozofun ölçü ve miktar gibi matematik ilmini, tabiat ilmini ve doğru ve tutarlı düşünme biçimi olan mantık ilmini tam olarak bilmesi gereklidir. Ona göre bu üç

¹⁵² Bekir Karlığa, "Doğu Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü", *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 8/33(2005):161-174.

¹⁵³ Ahmet Kamil Cihan, "Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (2000):440-445.

¹⁵⁴ İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, haz. Melikşah Sezen (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018), 35; Mümin Köktaş, "İskoç Aydınlanması ve Amerika", *Liberal Düşünce*, 16/63(2011):235-256.

¹⁵⁵ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 38-39.

¹⁵⁶ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, nşr. A. Abdulhamid Ğurâb (Riyad: Dâru'r-risâle, 1988), 183; Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında*, 41; Âmirî ile aynı dönemlerde yaşayan İbn Miskeveyh'e nispet edilen *Câvidân-Hired* adlı eserde İbn Miskeveyh prehistorik dönemlerde İran Kralı'nın oğluna öğütlerinin yanı sıra Anuşirvân, Lokmân Hekim, Hermes, Diyojen ve diğer Pars, Arap, Yunan bilgelerinin siyaset ve ahlâka dair vecizelerine başvurmuştur. Geniş bir araştırmanın ürünü olan eser o dönemde bir gelenek haline gelen siyasetnâme ve nasihatnamelere örneklik teşkil eder. Bk. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 44.

¹⁵⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 18.

ilme vukufiyeti olan kişi ancak metafizikle ilgili araştırmalar yapabilecektir. Bunu yapan kişi tam manasıyla hakîmdir.

Âmirî, Suriye'den Mısır'a, Yemen'den İran'a, Filistin'den Türkistan'a kadar uzanan bilgilerden hareketle Babil'de tarım ve denizciliğin gelişmesiyle astronomi, Mısır'da meşhur Nil nehrinin yılın bazı dönemlerinde eksilmesi-taşmasıyla Mısırlıların tekrar arazi taksimine gereksinim duyması sonucunda geometri, Suriye-Şam'da ölümcül hastalıkların zuhur etmesi ve bu yüzden demografik nüfus yapısını korumak için tıp, Yunanlılar da felsefe ilminin geliştiğini aktarır.¹⁵⁸

Âmirî, naklî bilgiden hareketle ilk hikmet sahibinin Hz. Lokman olduğunu ve Hz. Lokman'ın Hz. Davut zamanında Şam'da birlikte yaşadıklarını söyler. Hikmetin beş sütundan biri olan Empedokles'in Lokman el-Hakîm'in ders halkalarına katılıp ondan hikmet öğrenmiştir. Âmirî'ye göre bu Yunanlı filozof, Yunan'a gittiğinde âlemin yaratılışıyla, mahiyetiyle ve ahiretle ilgili konuları manipüle etmiş, bu konuları kendi görüşlerine göre anlatarak onları hikemî olmaktan çıkarmıştır. Yunanlılar, Empedokles'i Lokman el-Hakîm'in tedrisinden geçmeden önce ilk Yunanlı filozof olarak görmüşlerdir. Lakin Âmirî, Empedokles'in yukarıdaki menfi tavrından dolayı onu hakîm olarak eksik bulmuştur.¹⁵⁹ Âmirî'ye göre hikmetin diğer önemli simalarından biri olan Pythagoras¹⁶⁰ ise Hz. Davut'a bağlı bir grubun Bilâd-ı Şam'dan Mısır'a hicret ettiklerinde o da Mısır'a gitmiş ve burada geometri öğrenmiştir. Tekrar Şam'a dönen Pythagoras, Hz. Süleyman'ın ilim adamlarından fizik ve metafizik dersleri almıştır. Pythagoras böylece üç ilim dalını Yunanlılara aktarmış, kendi tecrübeleriyle de mûsikî ilminin (ilmü'l-elhân) temellerini atmıştır. Pythagoras kendisinin elde ettiği bu hikemîyatın menbağı olarak peygamberlik nuru olduğunu da iddia etmiştir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 30.

¹⁵⁹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 34.

¹⁶⁰ Âmirî'nin verdiği bu bilgi tarihsel açıdan doğru değildir. Zira Pisagoras, m. ö. 590 ya da 570'te doğup 500 ya da 495 yılında ölmüştür. Empedokles ise m. ö. 495-435 yılları arasında hayat sürmüştür. Bu nedenle Pisagoras, Empedokles'ten daha önce yaşamıştır. Bk. Bayram Ali Çetinkaya *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (İstanbul: İnsan Yay., 2011), 97-98.

¹⁶¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 34; Âmirî'nin hikmetin gelişim aşamasına değindiği bu bilgiler İbn Teymiye'de tesir etmiş ve Âmirî'nin bu görüşüne eserinde yer vermiştir. Bk. Takyuddin Ebu'l-Abbâs, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitabu'r-redd ale'l-matkiyyiîn*, tkdm. Süleyman en-Nedvî, 1. Baskı, (Bombay, 1368/1949), 337.

Âmirî'ye göre bilgelikle adı anılan diğer bir filozof Sokrates'tir (m.ö. 469-399). Sokrates tamamen kendini ilahî ilimlere ve ahlâk ilmine vermiştir. Sokrates'in yetişmesinde Pythagoras etkili olmuştur. Sokrates şirke ve Tanrı-tanımazlığa karşı durmuş, öğrenci ve sevenlerini Tek Tanrıcılığa davet etmiştir. Sokrates'in bu daveti ve çalışmaları din adamlarını, siyasîleri ve halkın bir kısmını rahatsız etmiş ve türlü cezalardan sonra Sokrates hükümdar tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Âmirî, Sokrates'le ilgili gelen bilgilerin kaynağının tartışmasız olduğunu ifade eder ama onunla ilgili sadece hayat hikayesinden küçük kesitler aktarır.¹⁶² Âmirî'nin, Sokrates'ten sonra hikmet ehli olarak vasıflandırdığı bir diğer kişi Eflâtun'dur. Âmirî'ye göre Eflâtun sadece ilahî ilimlerle yetinmemiş, matematik, fizik ve diğer doğa bilimleriyle ilgilenmiş, bu ilimler üzerine birçok kitap kaleme almıştır. Fakat Âmirî, bu eserlerin anlaşılmasının çok zor olduğunu belirtir. Eflâtun'un kurduğu akademiden birçok öğrenci mezun olmuştur. Eflâtun ömrünün sonlarında Tanrı'ya teslim olmuş, muvahhid bir kul olarak hayatını sürdürmüştür. Âmirî'nin anlattığına göre Eflâtun'un yaşadığı yerde ölümcül veba hastalığı baş göstermişti. Bunun üzerine halktan bir grup İsrailoğullarına peygamber olarak gönderilen kişiye gitmişler ve bu kişiden bu hastalığa şifa bulmasını istemişlerdir. Peygamber, bu gruba şifanın yolunu göstermiş fakat bu grup matematiksel ve geometrik bir yapıda olması gereken şifa uygulamasını matematik ve geometriye olan menfi tutumları nedeniyle uygulayamayıp hastalığın daha da artmasına sebebiyet vermişlerdir. Âmirî, sonrasını şöyle özetler: Hastalığın artmasıyla Eflâtun'un, yanına gelen bu gruptan geometri ve diğer teorik ilimlere önem vermelerini istemiş, onlar da Eflâtun'un bu önerisini hayata geçirmeleriyle hastalıktan kurtulmuşlardır.¹⁶³

Âmirî, Aristoteles'i hikmetin beş sütununun en büyüğü olarak vasıflandırmış ve diğerlerine matuf olmayan sıfatla ona *el-Hakîm* demiştir. Bundan dolayıdır ki Âmirî, bu filozofa çok büyük değer vermiş ve ona ihtimam göstermiştir. Âmirî gerek siyaset felsefesini oluştururken gerekse de metafizik, bilgi ve mantık nazarîyesinde Aristoteles'ten yararlanmış, ondan ilham almıştır. Âmirî, felsefe tarihçisi olduğu kadar aynı zamanda Dinler tarihçisi ve mütekellim yönünün de olması hasebiyle onun felsefe tarihiyle alakalı yorumlarında tek-tanrıçılık gizil bir öge olarak durmaktadır. Buradan

¹⁶² Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 34-36; Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtâru'l-Hikem*, çev. Osman Güman (İstanbul: TYEKB Yay., 2013), 168.

¹⁶³ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 36-38.

hareketle Âmirî, Aristoteles'in tavsiye ve telkinleriyle İskender'in egemenliği altında bulunan yerlerdeki çok tanrıçılığa geçit vermeyerek Monist bir din anlayışını tesis ettiğini ve buralarda adaleti sağladığını vurgular.¹⁶⁴

Âmirî, hikmetin sütunları olarak nitelediği Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in fikirleri ve eserlerinin tek başına bir okuma ile anlaşılmayacağını ve bunları iyice anlamının hikmette derinleşmiş bir eğiticiyle olabileceğini düşünür. Bu filozofların eserlerinde var olan gizemlerin bu kişiler tarafından bilinçli bir şekilde işlendiğini aktaran Âmirî, bunun üç temel sebebinin olduğunu belirtir. Âmirî, aynı zamanda hikmet üzerinde kendini geliştirmek isteyen, ilme ve hikmete talip olan öğrencinin de psikolojik ve eğitsel durumunun ne ve nasıl olması gerektiğini de bizlere fısıldar. Bu üç temel sebep sırasıyla şöyledir:

- 1- Hikmet herkes tarafından öğrenilmeyeceği düşüncesidir. Çünkü herkese aşikâr olan hikmet amacının dışına çıkarak onu elde eden kötü niyetlilerce araç olarak kullanılacaktır.
- 2- Hikmet sevdalı bir araştırmacının gayreti ve azmi sürekli olmalı, kolayca pek çok kişi talip olabilir çünkü kolaylık gevşekliliği de getirir. Herkese müzahir olan bilginin kıymetiyle bazılarına müzahir olan bilginin kıymeti denk değildir. Hikmet aşığı zora talip olmalıdır, tembellik göstermesi onun hikmeti küçümsemesine neden olur.
- 3- Hikmet aşığı olan öğrenci bu sır perdesini aralaması için derin düşünmeli ve zihnini yormalıdır. Hissi zevklerini akli olgunlaşmasının üstünde tutan bir öğrencinin hikmet üzere olmasını beklemek safdilliktir.¹⁶⁵

Hikmetin beş direği olarak; Empedokles, Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i vaz'eden Âmirî, bunlardan başka hakîm olarak vasıflandırılacak filozof bulunmadığını iddia eder. Filozof, bu kişilerden sonra yaşamış ve yetişmiş bazı kişilerin ise yaptıkları işle ve yaşam biçimiyle temayüz ettiklerini belirterek böylelerinin edip, şair, tabip, fizikçi ya da matematikçi olarak nitelenebileceğini düşünür. Âmirî bu duruma ilişkin olarak; Hipokrat'ı (m.ö. 460-370) tabip, Homeros'u (m.ö. 8.yy) edip-şair, Arşimet'i (m.ö. 287-212) geometrici, Kinik Diyojen'i (m.ö. 412-323) ve Demokritos'u da fizikçi

¹⁶⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 38.

¹⁶⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 56.

olarak isimlendirir. Yine Âmirî, Galen'in (Câlnûs) (m.s. 129-201) eserlerinin sayısının artmasına mukabil hakîmlik iddiasında bulunduğunu fakat bu kişinin tabip olarak değerlendirilmesinin daha münasip olduğunu belirtir.¹⁶⁶

Âmirî, metafizik ilmini bilmeyen kimsenin filozof olamayacağını savunur ancak bazılarınin Öklid'in (m.ö.330-275) matematik ya da ünlü tıpcı Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî'nin de tıp ve fizik bilmesiyle onlara hakîm olarak vasıflandıklarını belirtir. Âmirî, buna kesinlikle karşı çıkar. Âmirî, Râzî'ye İslam akîdesiyle çelişen “beş ezelf ilke” (el-kudemâu'l-hamse) ve “fâsid ruhlar” (ervâh-ı fâside) hakkındaki görüşlerinden dolayı hakîm denilemeyeceğini belirtir. Çünkü Âmirî'ye göre Râzî'nin bu görüşleri hezeyan barındırır.¹⁶⁷

Âmirî, kadim Yunan felsefesinin metafizikçi-filozof ve düşünürleriyle İslam düşüncesi içerisinde yer alan, tıpcı olan fakat metafizikçi olarak görmediği Râzî gibi isimlere ilişkin tespitlerinden sonra üstatları olarak öne çıkan Belhî ve Kindî'nin çeşitli ilim dallarında engin bilgilerinin yanı sıra dinî inanış, tutum ve uygulamada müstakim bir yol üzere olduklarını belirtir. Âmirî, hocası Belhî'nin kimileri tarafından hikmetle nitelendiği zaman onun bundan hoşnut olmadığını belirtir.¹⁶⁸

Âmirî, metafiziği Eflâtun ve Aristoteles'in iktibas ettiği sözleriyle açıklamaktadır. O bu konuda; Eflâtun'un “*Her şeyi bilerseniz dahi, Allah'ı bilmediğiniz müddetçe kendinizi bir şey biliyor zannetmeyin.*” ve Aristoteles'in “*Bugünden önce su içerdim fakat gene de susuz kalırdım, ta ki Allah'ı bilinceye kadar. O'nu bilince su içmeksizin susuzluğumu giderdim.*” Sözleriyle bir anlamda metafiziğe yüklediği anlamı ve amacı açıklar.¹⁶⁹

Âmirî, i) âlem kıdem mi ya da hudus mu olduğu, ii) ahiretteki dirilmenin ruh ve bedenle mi gerçekleşeceği, iii) Tanrı'nın bilgisi tikel mi ya da tümel mi olduğu etrafında tartışılan ve üzerinde kitaplar yazılan meselelere değinmiş, İslam dünyasında filozoflara olumsuz bakışın nedenlerini anlatmıştır. Âmirî, öncelikle Yunanlı hakîm olarak öne çıkmış filozofların peşinden giden takipçilerin; Tanrı'ya inanmayanları ve ahiret hayatını reddedenleri küçümsediklerini ve onları hakir gördüklerini dile getirir. Buna

¹⁶⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 38-40.

¹⁶⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 40.

¹⁶⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 40.

¹⁶⁹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 42.

karşın Âmirî, bu takipçilerin ahiret hayatının bedensiz olacağına inanmalarını eleştirerek dirilmenin ruh ve cisimle olacağını belirtir. Cisimsiz bir dirilmeye inanan grupların İslam’da dalaletle ve sapkınla nitelendiğini ifade eder.¹⁷⁰ Âmirî, ahiretteki dirilişin ruh ve bedenle gerçekleşeceğini belirterek bu konudaki tavrını net bir şekilde ortaya koyar.

Âmirî, her ne kadar İslam dininin sapkın ve delalet olarak vasıflandırdığı filozof ve düşünürlerin tıp, geometri, astronomi, mûsikî, coğrafya, fizik, matematik gibi ilimlerde gösterdikleri başarılarının, insanların bir arada yaşamalarına imkân veren yapı ve eserlerin meydana getirilmesindeki çalışmalarının, alanlarındaki maharetleri ve ortaya koymuş oldukları eserlerinin hafife alınamayacağını belirterek tüm bunların birçok millete tercümeyle intikal ederek medeniyetlerin tesis edildiğini belirtir.¹⁷¹ Âmirî, bu tavrıyla Kindî’yi anımsatmaktadır. Çünkü o şunları belirtmişti: “*Bize gerçeğe dair bir şey getirenler de dâhil olmak üzere onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar sonrakilerin varlık sebebi, sonrakiler de bizim gerçeğe ulaşmamızın vesilesidirler.*”¹⁷²

Âmirî, felsefeye ve filozoflara karşı düşmanlık ve kin besleyen zındıkların varlığından da söz eder. Zındıklar aklı kıt birtakım kişilerin yönlendirmesi ve tutumlarıyla büyük hakîmlerin isimlerini ve onların miraslarını kendi çıkarlarına göre kullanarak ahlâksızlığa düşmüşlerdir. Bu zındıklar, “filozofların zekâları keskin olmuş olsaydı Allah’ın dinini kabul eder ve tüm işlerini Allah’ın dini üzere yaparlardı” diyerek halkı filozoflara karşı kışkırtmışlardır. Zındıklar gibi kelâmcılar da benzer iddialarda bulunmuş ve kelâmcılar, filozoflar için Allah’ı inkâr ettiklerinden dolayı onların sapkınlık içinde olduklarını iddia etmişlerdir. Âmirî’ye göre bazı kelâmcılar, filozofların yine halka düşman oldukları gibi Hakk’a da düşmanlık beslediklerini ve kendilerinin görevinin filozofların hezeyanlarından İslam dinini korumak ve halkı da filozofların etkilerinden uzak tutmak olduğunu belirterek adeta kendilerine kutsî bir görev tevdi edilmiş gibi kendilerini görevli addetmişlerdir. Âmirî, meşhur hakîmleri Allah’ın tek olduğuna ve ahiretin varlığına inanmalarından, ahlâk görüşlerinden dolayı İslam diniyle çelişmedikleri için onları överken; kelâmcıları ise bu filozoflara karşı olumsuz tavır takınmalarını eleştirir. Âmirî, bu şekilde olan kelâmcıları zındıklığı harekete geçiren kişiler olarak görür ve onların İslam dinine zarar verdiklerini söyler. Kelâmcıların İslam

¹⁷⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 42.

¹⁷¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 42.

¹⁷² Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. ve inc. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 3-4.

dinine olan zararlarından en çok faydalananların Dehrîler olduğunu ekleyen Âmirî, meşhur hakîmlerle ve felsefeyi doğru anlayan kelâmcıların oluşturacağı hikmet ittifakıyla İslam dinini daha çok güçlendireceklerine inandığını belirtir. Ayrıca Âmirî, kelâmcılardan bazılarının Hakk üzere oldukları ve hikmetle ters düşmedikleri için onları över.¹⁷³

Âmirî felsefeye itiraz eden bir diğer grup olarak Haşviyye'ye¹⁷⁴ işaret eder. Âmirî bu grubun tümünden felsefeye karşı çıkmadıklarını belirtir.¹⁷⁵ Haşviyye'nin felsefeye karşı çıkmasında; i) felsefenin dinî ilimlere karşı olması, ii) ona ilgi duyan ve onu okuyanların dünya ve ahirette hüsrana uğrayacakları düşüncesi olmak üzere iki temel argümanları olduğunu kaydeden Âmirî, Haşviyye'nin felsefî ilimlerin boş lafız ve düşüncelerden oluşan, aynı zamanda bu ilimlerle meşgul olanlara cazip ve sevimli gelen bir yönü olduğundan felsefeyi gereksiz bir uğraş olarak değerlendiklerini savunur. Yine o, bunların felsefenin amacını câhil kesimleri kandırmak, felsefeye ilgi duyan ve kendini entelektüel gören kişileri bu alana dâhil ederek onları iyice ifsad etmek olarak gördüklerini belirtir.¹⁷⁶

Âmirî, Haşviyye'nin felsefî ilimlere olan yaklaşımlarını, amaçlarını ve hedef kitlelerinin kimler olduğunu açıkladıktan sonra bunların çok büyük bir yanılgı ve saptırma içinde olduklarını aktarır. Ona göre dinî ilimler nasıl ki sarîh akılla, doğru ve kesin bilgilerle donatılmış ise felsefî ilimlerde aynı şekilde sârih akılla desteklenmek suretiyle kesin

¹⁷³ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 44.

¹⁷⁴ Arapçada haşv, lügatte, boş, manası ve dayanağı olmayan söz, artık, fazla, şilte yastıklarının içine doldurulan şey, dolma içi demektir. Bk. Ebu'l- Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi fi'l-Lüga*, thk. Şehâbeddîn Ebî Amr (Beyrut, 1994), 303; Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Ali Sîrî, (Beyrut, 1994), 321; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, nşr., Abdurrahmân Umyere (Beyrut, 1987), 120; Haşviyye göre, inanç konularına müteallik olan meselelerde soru sormak, aklî çıkarımlarda bulunmak hevâya tâbî olmanın bir sonucudur. Bilâ keyf ve bilâ şerh akîdenin bir gereği olarak Hz. Peygamber'in sünnetini koşulsuz tasdik, kalpte imanın en büyük alâmetidir. Akîdede “niçin” ve “nasıl” soruları ise kalbin şüphesini arttıran imanı kalpten silmeye götüren ilk adımdır. Bk. Ebu'l-Huseyn Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Redd*, nşr. M. Zâhid el-Kevserî (Beyrut, 1968), 15-16; Metin Yurdağür, “Haşviyye”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997) 16:426-427; Mustafa Abdurrezzâk, *Temhîd li Târîhi'l-Felsefi'l-İslamiyye* (Kahire, 1959), 270; Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden, 1980), 1294; Ebu'l-Velid Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1985), 190; H. Bekir Karlığa, “Gazzâlî”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13:518-530; Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr (Nurlar Feneri)*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yay., 1994), 50-51.

¹⁷⁵ Mahmut Kaya, “Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm”, içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 198.

¹⁷⁶ Kaya, “Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm”, 198-199.

delillere ve çıkarımlara dayanmaktadır. Âmirî'ye göre sârih aklın kabul ettiği bilgi ya da bilgilerin gerçek dinin verileriyle ya da nakille tenakuz oluşturması mümkün değildir. Âmirî, hakîkî felsefeyi bilen bir kimsenin üç haslete sahip olması halinde sâid olacağını belirtir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

- 1- Var olanların hakikatini bilir ve onları kendi maslahatına kullanır. Bu şekilde insanî erdemleri elde eder.
- 2- Tanrı'nın varlık verdiği var olanlara ait hikmeti elde eder ve onları neden ve sonuçlarıyla bilir. Varlıktaki mükemmel insicamın farkında olur.
- 3- Felsefî ilimlere alet olan mantığın bilinmesiyle delilsiz ve herhangi bir araştırmaya dayanmayan sübjektif görüşlere karşı koymayı, temkinli davranmayı ve Haşviyye gibi taklit ve taassup batağına saplanmış fundamentalist ya da bâtinî manaları öğrenmenin üzerindeki dinî sorumluluğu kaldıracağını savunan Bâtiniyye gibi mezhep ve yapılardan kurtulmayı sağlar.¹⁷⁷

Buraya kadar filozofun hayatı, ilmî yönü, yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî yapısı, kaynakları, talebeleri ve etkileri ile felsefe anlayışı gibi konulara kısaca temas ettik. Bundan sonra bu bölümde tezin asıl konusu olan Âmirî'nin siyaset felsefesiyle bağlantılı noktalara temas edilecektir.

1.2. İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi

İslam siyaset düşüncesine geçmeden önce genel olarak siyaset felsefesi üzerinde durmak istiyoruz. Bilindiği üzere siyaset hem bilimin hem de felsefenin önemli konuları arasında yer almaktadır. Siyaset bilimi, devletin kendisini ve kendisiyle bağlantılı olduğu diğer siyasal kurumların yapılarını ve bunların işlevlerini bilimsel bir metodolojiyle inceleyen sosyal bir bilim dalı olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan siyaset bilimi, siyaset felsefesinden hem yöntem hem de ilkeler bazında farklılaşır ve bu bilim dalı siyasal kurumlarda olması gerekeni değil, olanı yani mevcut durumu kendine araştırma konusu yapar. Siyaset felsefesi ise; daha çok düşünsel, soru sorma ya da rasyonel ilkelerle teorik bir çerçeve içerisinde kalarak siyasal eylem tekniği olan iktidarın kaynağını, kazanılışını, meşruiyetini ve elde tutulmasını, bireyle devlet

¹⁷⁷ Kaya, "Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm", 199.

arasındaki yasallık-ahlâkîlik gibi ilişkileri ele alır. Bunların yanında siyaset felsefesi genel anlamda olması gerekene veya idealizm yönüne dikkat çeker, bu yönde düşünceler geliştirir. Gelecekte toplumların nasıl idare edilmesi gerektiğini ortaya koyabilmek için onların tarihî, dinî, ahlâkî, askerî gibi yapılarının dününü ve bugününü de içine alacak fikrî bir derinlikle bakış açısı sunar. Siyaset felsefesi bu türden bakış açısı sunmasına bağlı olarak toplumlarda bunun pratik yansımasının olup olmadığıyla pek ilgilenmez.¹⁷⁸

Siyaset felsefesi aşağıdaki gibi bazı sorulara hem cevap arar hem de bunlar üzerinde fikir üretir. Bu soruları şöyle sıralayabiliriz: 1- İktidar kaynağının nedenleri nelerdir ve niçin iktidarın kaynaklarına gidilmiştir? 2- Devleti oluşturan ana ve ara unsurlar nelerdir? 3- Devletin temel işlevi nedir, sorumluluğu nereye kadardır ve bunun bir sınırı var mıdır? 4- Meşruiyetin kaynağı ve ölçüsü nedir? 5- Ferdin temel hak ve özgürlükleri nelerdir? 6- Devlet iktidarının şartları nelerdir? 7- En iyi yönetim şekli hangisidir ve ideal yönetim ne olabilir?¹⁷⁹

Siyaset felsefesiyle alakalı teorilerin başlangıcı Antikçağın en önemli filozoflarından biri kabul edilen Sokrates'e dayandırılır. Sokrates, siyasal olan doğanın gerçek bilgisini ve doğası gereği en iyi yönetim düzenini araştıran ilk Yunan filozofudur. Sokrates'in gerçek bilgi ve siyaset üzerine yaptığı çalışmaları Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilerek daha sistematik ve idealist bir çizgiye taşınmıştır. Klasik öğretinin temeli kabul edilen Sokrates'in siyasal gerçekliğin bilgisinde, kişi ahlâken en yetkin hale getirilmeye ve kişide sürdürülebilir erdemler kazandırılmaya çalışılır. Böylece kişinin kazandığı ve pratik hale getirdiği erdemler sayesinde hem birey hem toplum mükemmelleşecektir. İnsanın doğasının gerçek bilgisi onun düalist yapısıyla ilişkilidir. İnsan ruh ve bedenden oluşan canlı bir organizma olarak kabul edilir. İnsan beden değil, ruhuyla olgunlaşacak bir potansiyelle donatılmıştır. Bu potansiyel insandaki akıl yetisiyle kendini gösterir. Akıl yetisi ruha hayat veren, onu bir anlamda mükemmelleştiren vasıta. Sokrates akıllı kişinin kendini bildiğini, erdemleri kazandığını ve bu sayede kişinin topluma da etki etmesiyle onların da erdemleri kazanmasına katkı sunacağını savunur. Buradan hareketle siyasal topluluğun doğal

¹⁷⁸ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt (İstanbul: Paradigma Yay., 2000), 32.

¹⁷⁹ Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 326-327.

düzeninde akıllıların diğerlerini yönetmesi vardır. Yöneten akıllı, bilgili, erdemli ve ahlâklı ise toplumsal düzen ve rejim de tam ve yetkin olacaktır. Sokrates siyaset felsefesinde ahlâk felsefesinin konularıyla anlamlandırmak ve yorumlamak suretiyle Tanrısal bir alan açmış ve erdemi en nihai amaç yaparak insan ve topluma mükemmel bir form kazandırmayı hedeflemiştir. O, hem insanın hem de siyasal düzenin büyük parçası olan toplumun geldiği bu mükemmel duruşun sonucunda adaletin hâkim olacağını düşünür. Sokrates'e göre bilgelerin yönettiği devlette adalet sonuç erdemi olarak tasavvur edilir.¹⁸⁰

Platon siyaset felsefesini sistemleştirerek bu alana büyük bir katkı sunmuştur. Platon'un felsefe sisteminde siyaset ve ahlâk bütünlük oluşturan idealist bir yapı görünümündedir. Hocası Sokrates'in geliştirdiği evrensel etik doktrinini Platon da sürdürmüş ve onu ileri taşıyarak daha elit ve felsefi hale getirmiştir. Platon, hakikatin bilgisi olarak gördüğü *İdea*'yı algılanan ve görülen şeylerin ötesinde yüce bir episteme olarak kabul etmiştir. Platon'da hakikatin bilgisiyle erdem özdeş olup, bu ikisi aynı şeydir.¹⁸¹

Platon ve Aristoteles, Yunan ve İslam siyaset felsefesini derinden etkilemiş en önemli filozoflar olarak kabul edilmektedir. Her iki filozof da İslam siyaset felsefesinde başat kavramlar olan ahlâk, erdem, başkan, devlet ve mutluluk gibi konularda İslam filozoflarına kültürel çevreyle birlikte kaynak teşkil etmişlerdir. Platon'un siyaset felsefesine dair; *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* isimli eserleri bulunmaktadır. Bu eserler politik ütopyalar kategorisinde varsayıldığı değerlendirilse de etik, erdem ve siyaset felsefesinin teorik bilgisini yansıtan eserlerdir. Bu eserler aynı zamanda ideal toplum ve devlet anlayışını anlatması ve aktarması bakımından da Platon sonrası siyaset filozoflarına kaynaklık etmiş ve filozofların yeni siyaset teorileri geliştirmesine yardımcı olmuştur.¹⁸²

Platon'un *Devlet* adlı eseri siyaset felsefesi üzerine yazılan ilk eser olarak kabul edilir. Diyalog tarzında yazılan eserde; genel felsefe üzerine bilgilerin yanı sıra, etik, erdem ve toplum teorisi bağlamında devlet kavramı işlenir. Bunun yanında Platon eserde ideal

¹⁸⁰ Neşet Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015), 39-40; Celal A. Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi* (İstanbul: Doruk Yay., 2013), 27.

¹⁸¹ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 42; Fahrettin Olguner, "Eflâton", içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10:469.

¹⁸² Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 42-43; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslam kaynakları Işığında Platon* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1989), 138.

devlet düzeninin psikolojik ve sosyolojik özelliklerine değinmesiyle devlete bir anlamda aktüalite kazandırır. Bu anlamda eser hayattan ve kişilerden tamamen kopuk değildir.¹⁸³ Platon, *Devlet*'ten sonra yazdığı *Devlet Adamı*'nda; devlet başkanının özelliklerini, filozof kral ilişkisini, devletin bekası için yöneticinin eğitimini, devleti oluşturan diğer ana unsurlarını ve onların vasıflarını irdlemiştir.¹⁸⁴ Platon bu eserinde aktüel devlette mükemmel yöneticilerin var olamayacağını ileri sürmüştür. *Yasalar*'da ise Platon; devlet teşkilatının oluşturulmasında idarî, ekonomik ve sosyal unsurları belirleyerek kapsamlı ve genel-anayasal şemasını tasvir etmiştir. Platon'un eserde sistemli bir devlet tasviri çizmesinin nedeninin *Devlet* adlı eserindeki bu yöndeki eksiklikleri gidermeye çalışma gayreti olduğu düşünülmektedir.¹⁸⁵

Siyaseti bir sanata benzeten Platon onu şu şekilde tanımlamıştır:

*Çobanlık sanatının, çobanın götüğü koyunlara en büyük iyiliği nasıl sağlayacağını düşünür, başka tasası da yoktur. Çünkü çobanlık özünden bir şey kaybetmedikçe, sanatının gereklerini kusursuz ve yetesiye sağlamaktır. Bunun için şunda anlaşılmamış gerekir: Her yönetim, bir yönetim olarak ister devlet hayatında ister tek insanın hayatında, bir başkasının iyiliğini değil, yönettiği, bakımını üzerine aldığı şeyin iyiliğini gözetir.*¹⁸⁶

Platon'a göre insan fizyolojik ve diğer ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ikiden fazla kişiyle ya da bir insan topluluğuyla yaşamak mecburiyetindedir. Platon kişinin fizyolojik ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra güven içinde yaşayabilmesinin yolunu arar. Bunun için kişi bir güç unsurunu doğal olarak kabul eder. Platon'a göre bu güç, yasalara dayanmış, yöneten ve yönetilenlerden oluşmuş devlettir. Yine ona göre devlet esasında gizli bir içtimai unsurdur. Platon, insanların karakteristik özelliklerine, sosyal tabakalarına ve bedensel güçlerine göre konumlanmış devlet şekillerinin olduğunu da vurgular. Bu devlet şekilleri şunlardır: Aristokratlardan ve seçkin kişilerden oluşan ve tek başkanın idaresindeki monarşik rejimler, zenginlerin egemen olduğu timokrasi adını verdiği rejimler, eğitimli-eğitimsiz halkın gücü ele geçirerek muktedir olduğu demokratik rejimler, bedensel güçleriyle gerektiğinde kahramanlıklarıyla meşhur olmuş

¹⁸³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz, 28. Bask. (İstanbul: İş Bankası Yay., 2015), 419a-421e.

¹⁸⁴ Platon, *Devlet Adamı*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2014), 257a-268d, 259e-260b.

¹⁸⁵ Toku, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 42-43; Francis W. Coker, *Readings in Political Philosophy* (New York: Macmillan, 1957), 1-2.

¹⁸⁶ Platon, *Devlet*, 345c-345e.

kişilerin egemen olduğu militarist rejimler ve zorba yöntemlerle iktidar olan aynı zamanda şiddet ve silah kullanmada tereddüt etmeyen kişilerin yönetimi olan tiran adını verdiği rejimlerdir. Platon bu devlet şekillerinden en iyisinin ve mutluluğu tahkim edebilecek rejimin devlet başkanının filozof olması kaydıyla, aristokratların egemen olduğu monarşik rejimler olduğunu belirtir.¹⁸⁷

Platon'un siyaset felsefesi insanın varoluşsal alanını idealist ve ütöpik bir çizgiye kaydırıldığından realist ve pratik alanda birtakım tenakuzları da beraberinde getirmiştir. Platon'un bu yöndeki eserlerinde aktüel-siyasal izdüşümlere cevap vermesi bir anlamda Aristoteles sayesinde olmuştur. Platon'un siyaset felsefesinde insan, transandantal/müteâl sembolizisyona evrilen bir gerçeklikte ve mantığın üstünde bir yerde konumlanır. Bundan dolayı Platon'un aşkın siyaset ideali teorikle pratik arasında ikilem oluşturur. Aristoteles bu ikilemi giderme görevi üstlenmiş olmalı ki, siyaset felsefesini zaman ve mekân realitesini de gözetenek nesnel kavramlarla açıklamaya çalışmıştır.¹⁸⁸

Aristoteles siyaset ve ahlâka dair; *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Atinalıların Devleti* ve *Retorik* adlı eserleriyle meşhurdur. Aristoteles, devleti en iyiye ulaştıran bir araç olarak görür. İnsanlar bu zorunlu araç sayesinde ahlâkî ilkeleri bir davranış haline getirirler. Devletin en öncelikli ve birincil amacı vatandaşlarını erdemlere ulaştırmak ve bu sayede onların mutluluklarına vesile olmaktır. Aristoteles, devleti doğal bir süreç olarak değerlendirir. Çünkü insanlar tek başlarına kendi ihtiyaçlarını karşılayamazlar.¹⁸⁹ Toplumun doğal üyeleri olan erkekler ve kadınlar üreme, büyüme ve beslenme gibi temel insanî ihtiyaçları karşılamak için birlikte yaşamak durumundadır.¹⁹⁰ Yine bu kişiler güvenlik içinde yaşama ve hayatta kalmaları için de devlete ihtiyaç duyarlar. Bu süreçler gerçekleştikten sonra insanlar adalet, eğitim, sağlık ve ekonomi gibi hak ve sorumluluklarla mükellef kılınır. Her ne kadar devlet doğal bir süreci temsil etse de yazılı yasalarla zorunlu bir süreç halini alır.¹⁹¹

¹⁸⁷ Olguner, "Eflâtun", 472-473; Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 53; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 82.

¹⁸⁸ Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 60.

¹⁸⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2019), 1097b-1098a.

¹⁹⁰ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2013), 1252a.

¹⁹¹ Urhan, *Siyaset Felsefesi*, 138-139; David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 388.

Aristoteles devletin kurulma amacının yurttaşlarına iyilik kazandırmak olduğunu belirtir. Aristoteles siyaset felsefesinin özü ve devletin temel amacı olabilecek şu değerlendirmeleri yapar:

Gözlemlerimiz bize her devletin iyi bir amaçla kurulan bir insan topluluğu olduğunu gösterir. İyi dememin nedeni tüm insanların eylemlerinde iyi denilen şeyi yapmaya çalışmalarıdır. Mademki tüm topluluklar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayan olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir. Devlet denilen şey aslında bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır.¹⁹²

Aristoteles'e göre fert bazında insanın amacı iyi olan eylemleri yapmak ve bu suretle mutluluğa erişmektir. Böyle olsa da insanlar topluluk oluşturduklarında büyük çoğunluğu hazzı ister, bunu amaç edinir. Bu açıdan insanların çoğu köle ve hayvanlar gibidir. Topluluğun diğer küçük kısmı ise onur elde etmeyi gaye edinir. Onur gayesi aynı zamanda politik hayatın da gayelerindendir. Bu politik gaye, “kişiye erdemleri kazandırıyor ve kendisi için salt iyilik barındırıyor” ise işte o zaman onur gayesi gerçekleşir.¹⁹³

Aristoteles devletin ve tekil olarak insanın amacını açıkladıktan sonra *Politika*'nın ikinci kitabında en iyi devlet şekilleri açıklamak ve bu yönde geliştirilen siyaset teorilerinin incelenmesi gerektiği üzerinde durur. Aristoteles'in bu konudaki görüşleri şöyledir:

Sırada devletin biçimini tartışmak ve hangisinin daha iyi olduğunu anlayabilecek durumda olduğumuzu varsayarak bunu bulmaya çalışmak var. Bunu yapabilmemiz için öncelikle iyi yönetildiklerini düşündüğümüz bazı kentlerin anayasalarına bakmaya ve bazı yazarların ütopyalarına göz atmaya ihtiyacımız var. Böylece neyin daha yararlı ve iyi olduğunu görme şansımız olacaktır. Öte yandan şöyle bir açıklama yapmak da yerinde olur. Böyle bir yöntem seçmemizin nedeni, daha doğrusu farklı bir yöntem bulma çabamız sadece kendimizin diğer insanlardan daha akıllı olduğunu gösterme çabası değil, aynı zamanda halihazırdaki anayasaların ve yazılmış olanlardan hiçbirinin bizi tatmin etmemesidir.¹⁹⁴

¹⁹² Aristoteles, *Politika*, 1252a.

¹⁹³ Ross, *Aristoteles*, 298.

¹⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, 1260b.

Aristoteles'e göre devlet, yurttaşlar tarafından müşterek maslahatlarını gerçekleştirmek için oluşturulmuş en büyük sosyal cemiyettir. Devletin yurttaşları arasında ortaklığa dayalı sözlü ve yazılı kuralları vardır. Yurttaşlar arasında karşılıklı her şeyin paylaşıldığı durumlar olduğu gibi, bir kısmını ya da hiçbir şeyin paylaşılmadığı durumlar da vardır. Aristoteles, devlete müntesip olan bir insanın diğer vatandaşlarla hiçbir şeyini paylaşmamasını olası görmez. Çünkü böyle bir insanın olması demek onun aile kurmaması, eğitim-öğretim hakkının olmaması ve ticarî faaliyette bulunmaması demektir. Aristoteles yine bu noktada devleti ayakta ve zinde tutan yasaları tartışmaya açarak kendinden önce yasa ve törelere değinen Sokrates ve Platon'u bir anlamda ütöpik olmakla niteler. Bu anlamda Aristoteles, her iki filozofun da bireyselci tavır takındıklarına inanır ve bu tavrın devletin ömrünü kısaltacağını vurgular. Aristoteles yine kadınların ve çocukların yurttaşlar tarafından ortaklaşa kullanılabileceği¹⁹⁵ tarzındaki görüşlere de karşı çıkar. Bu görüşlerin uygulanabilirliğinin olmadığını dile getiren Aristoteles devleti bir aile gibi düşünmeyi reddettiği gibi onun çoklukla oluşması gerektiğini de savunur.¹⁹⁶

İslam siyaset düşüncesinin ilmî sürecinin ve gelişiminin iyi bir şekilde tahlil ve analiz edilmesi için onun neşv-ü nema bulduğu ana kaynaklarının, ilmî disiplinlerle olan irtibatının, bu alanlarda literatür oluşturarak konunun gelişmesine ve kökleşmesine katkı yapan düşünürlerin günümüze intikal etmiş eserlerinin incelenmesi gerekmektedir. İslam dünyasında siyaset düşüncesi felsefe, kelam, fıkıh gibi birçok ilim dalıyla bağlantılıdır.

Ameli felsefenin bir dalı olan siyaset, İslam filozofları tarafından genelde birey, aile, toplum, devlet ve devlet çeşitleri, devlet başkanının ve vezirlerinin vasıfları gibi konuları ele alınmasıyla şekillenir. Yine bu konular insana ve topluma etki eden ahlâk-erdem ve mutlulukla ilişkilendirilir. Siyaset felsefesi üzerine eser ve düşünce ortaya koyarken Müslüman filozofların yararlandıkları temel kaynakları antik Yunan filozoflarıdır. Bununla birlikte yine onların kaynakları arasında Yeni Platonculuk da vardır. İslam siyaset felsefesinde büyük bir çığır açan Fârâbî, bu konuda Yunan, Yeni

¹⁹⁵ Platon, *Devlet*, 457e.

¹⁹⁶ Aristoteles, *Politika*, 1261b; Urhan, *Siyaset Felsefesi*, 137-138; J.V. Kempski, "Siyaset Felsefesi", içinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990), 445.

Platoncu kaynakların yanında az da olsa İslam kaynaklarını felsefesinde işlemiştir. Yine bununla birlikte Fârâbî'nin siyaset felsefesinde eski Türk devlet anlayışının etkisi de göze çarpmaktadır.¹⁹⁷ Fârâbî, eserlerinde insan-toplum ilişkisi, devlet ve çeşitleri, ideal devlet biçimi ve ideal toplum anlayışı ve en yüce mutluluk gibi konuları sistemli ve felsefî/aklî bir şekilde ele almıştır.¹⁹⁸ İslam dünyasında Fârâbî'yle başlayan felsefî siyaset düşüncesi, Fârâbî'den sonra Âmirî, İbn Bâcce, İbn Rüşd gibi düşünürlerce sürdürülerek pratik felsefenin ele aldığı temel bir konu olmuş ve böylece gelenek halini almıştır.¹⁹⁹

Siyaset konusu kelim ve fıkıh gibi şer'î ilim dallarınca da ele alınmıştır. Ebü'l Hasan Eş'arî (ö. 935), Gazalî, Maverdî (ö. 1058), İbn Teymiye gibi kelimci ve fıkıhçılar eserlerinde bu konuyu devlet, adalet, riyaset, imamet, şura, imam/halife gibi başlıklardan irdelemişlerdir. Bu isimlerin noktalarını/ilkelerini daha çok Kur'an ve sünnetin verileri oluşturur. Yine bu isimler bu konuyu ele alırken İslam toplumu içindeki mezhepsel ve siyasal tartışmaları göz önünde tutmuşlar; bundan dolayı onların siyaset teorileri genelde savunmacı (apolojik) ve mezhepsel yapıda oluşmuştur.²⁰⁰

İslam dünyasında siyasetnâme ve nasihatnâme üzerine yazılan eserlerde de siyaset konusu detaylıca işlenmiştir. Bu eserler siyaset teorilerini hem geliştirmiş hem de çeşitlendirmiş olup konuya büyük zenginlik katarak düşünürlerce gelenek haline getirilmiştir. Bu geleneğe yönelik eserler kaleme alan ve tercümeler yapan müellifler genel olarak Fars, Hint ve kısmen de Türk kültürlerinin siyaset, ahlâk, nasihat ve hikemiyât konularını ele alan yazılı ve sözlü birikimlerine dayanmışlardır. Sözelimi İbnü'l-Mukaffa', Gazâlî, Yûsuf Has Hâcib (V./XI. yüzyıl), Nizâmülmülk (ö. 1092), Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Turtûşî (ö. 1126) gibi düşünürler

¹⁹⁷ Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", *Bilimname*, IV/1(2004):17.

¹⁹⁸ Turhan, "H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî", 369-376; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 395.

¹⁹⁹ Lokman Çilingir, Mustafa Yıldız, Hasan Aydın, *İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefî Sorun Olarak Siyaset* (Ankara: Elis Yay., 2016), 21 vd; Fuat Akpınar, Ahmet Kamil Cihan, "Ebu'l Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru", *Bilimname*, 48/(2022):601-626. DOI: 10.28949/bilimname.1137826.

²⁰⁰ Hızır Murat Köse, "Siyaset", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37: 294-299; Hasan Aydın, "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, 143(2016):15-19.

siyasetnâme²⁰¹ ve nasihatnâme tarzında birtakım eserler yazmışlardır. Bu düşünürler kitaplarında genelde, devlet başkanına ve vezirlere öğüt, başkanın ve vezirlerin nitelikleri, adalet gibi konuları işlemişlerdir. İslam siyaset düşüncesinde bu gelenek *nasihatü'l-mülûk/âdâbul-mülûk/tuhfetul-mülûk* ve *nasihatül-vüzerâ*²⁰² olarak adlandırılmıştır.²⁰³ *Nasihatü'l-mülûk* ve *nasihatül-vüzerâ* tarzındaki eserler ahlâkî, hikemî unsurları barındırması açısından İslam siyaset düşüncesine büyük bir katkı sunmuştur.²⁰⁴

İslam dünyasında siyaset düşüncesini daha ileri noktalara taşıyan müstakil düşünürler de olmuştur. Bunlardan biri İbn Haldun'dur (ö. 808/1406). İbn Haldun'un Fârâbî'nin felsefî eksenli medenî, Gazâlî'nin şer'i/dinî ve İbn Rüşd'ün burhanî/bilimsel siyaset anlayışlarından ve diğer siyasî, ilmî, iktisadî, askerî olay ve gelişmelerden hareketle geliştirdiği siyaset düşüncesidir. İbn Haldun'un geliştirdiği bu siyaset düşüncesi *ilm-i umran* olarak da adlandırılır. Bu tarz ilimle İbn Haldun siyasal olay ve olguları, toplumsal hareketleri, devletlerin durumları ve diğer sosyo-politik olayları statik, normatif ve inanç dogmalarıyla değil, müşahhas olayları metodolojik bir tarzda onları gözlemleyerek tahlil ve analiz eder. Elde ettiği bulguları bilimsel verilere dayandırarak siyaset felsefesini inşa eden İbn Haldun'un bu tarz faaliyeti diğer siyaset felsefe tasavvurlarından daha realist bulunmaktadır.²⁰⁵

İslam dünyasında ortaya çıkmış siyaset felsefeleri ilimler tasnifinde pratik ilimler nezdinde ahlâk ilmiyle konumlandırılmıştır. Fârâbî tarafından teorik ve sistemli bir hal alan siyaset felsefesi buna karşın sahaya yansımamış, İslam coğrafyasında hayat bulan

²⁰¹ Bu konuyla ilgili genel değerlendirmeler için bk. Kadir Canatan, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 7-13.

²⁰² Hasan Hüseyin Adalıoğlu, "Siyasetnâme", içinde *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37:304-306.

²⁰³ İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 23/44 (2018/1):35-60.

²⁰⁴ Eserler devlet başkanlarına; "nasihatü'l-mülûk, âdâbü'l-mülûk, tuhfetü'l-mülûk, ahlâku'l-mülûk, enîsü'l-mülûk", vezir ve diğer devlet adamlarına ithaf edilmişse; "nasihatü'l-vüzerâ, tuhfetü'l-vüzerâ, mir'âtü'l-vüzerâ" olarak isimlendirilmiştir. Bk. Adalıoğlu, "Siyasetnâme", 304-306.

²⁰⁵ Çilingir, *İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefî Sorun Olarak Siyaset*, 17-18; Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme", 35-60; Ömer Osmanoglu, "Metafizik ve Ahlakla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi", *Dem Dergi*, 2/5(2010), 106-111; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*, 2. Bsk., (Ankara: Atlas Kitap, 2018), 19-24.

herhangi bir devlet tarafından pratiğe geçirilmemiştir.²⁰⁶ Âmirî'yi felsefî eksenli siyaset felsefesi içinde saymamızın nedeni onun Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi önemli filozoflardan etkilenmesidir. Bununla birlikte Âmirî'nin kelâmcı-apolojist yönünün olması nedeniyle o, siyaset felsefesinde şer'i/dinî argümanları da kullanmıştır.²⁰⁷ Âmirî, böylece hem rasyonel hem de dinî bakışı siyaset felsefesine dâhil etmiştir. O, bu tavrıyla felsefe ve din uyumunu siyaset alanına da uygulayarak sırasıyla insan, aile ve toplumun siyaseti/tebdîri olan ahlâkla bütünleştirmiştir. Ahlâk ve siyaseti bir anlamda tamamlayıcı gören Âmirî, ardından metafizikle Tanrı'nın siyasetine/tebdîrine geçiş yapmıştır.

Kindî, Ebu Bekr Razî, Fârâbî, İbn Miskeveyh, İbn Sînâ, Gazâlî, İbn Bâcce, İbn-i Tufeyl (ö. 1186), İbn Rüşd, Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274), Celâleddin Devvanî (ö. 1502), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 1572) gibi filozoflar, İslâm Ahlâk felsefesine dair görüşleri olan filozoflardır. Aynı zamanda bu filozoflar ahlâk felsefesiyle siyaset felsefesinin birlikte ilerlemesine ve dinî ilimlerin de ahlâk-siyaset bağlamında gelişmesine katkı sunmuşlardır. İslam dünyasında Fârâbî ile başlayan Siyaset Felsefesine yönelik sistematik eserlerde siyaset kelimesi *Tedbîr* kavramıyla karşılanmıştır. Pratik felsefenin alt dalları olarak ortaya konulan; insanın kendini idare etmesi yani iradi fiillerinin yapısı olan tedbîrü'n-nefs, ailesinin idaresi olan tedbîrü'l-menzil, diğeri ise “şehir, devlet, ülke” gibi anlamları karşılayan ve *medîne* kelimesiyle hayat bulan tedbîrü'l-medîne'dir.²⁰⁸

Âmirî ilimler tasnifinde siyaset ilmine yer vermez. Buna rağmen o siyaseti düalist bir terkiple ve Fârâbî'den mülhem bir yorumla *saîd şehir* ve *şakî şehir* olarak iki temel kısma ayırır. Âmirî'nin siyaset ilmine yaklaşımı Fârâbî'yle benzer olduğunu rahatlıkla ifade edilebilir. Fârâbî, siyaset ilmini içeren *İhsau'l-Ulûm*, *Kitabu'l Mille ve Tahsilu's-Saade* gibi kitaplar yazmış ve bu ilmin konularının neleri incelemesi gerektiği üzerinde

²⁰⁶ Bu yorumda Kınalızâde'yi hariç tutmalıyız. Bununla ilgili Oktay şunları söyler: “Şüphesiz Kınalızâde için erdemli şehir Osmanlı İmparatorluğu'dur. O, zamanındaki padişah Kanunî Sultan Süleyman ve diğer devlet adamlarını gayretleriyle bütün ülkeleri erdemli hale getirdikleri için övmektedir.” Bk. Ayşe S. Oktay, “İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalı-zâde Ali'nin Medîne-i Fâzıla'sı”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 18/(2005):288.

²⁰⁷ Ömer M. Alper, “İbn Sîna'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 7 (2003):71.

²⁰⁸ Salih Yalın, “Şîrvânî de Ahlâk ve Siyaset”, *Bilimname*, 24(2013):12-13; Ahmet Kamil Cihan, “Kınalızade'de Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5(2016): 9.

durmuştur. Âmirî'nin ahlâk, erdem ve siyaset içerikli eseri olan *es-Sa'âde*, Fârâbî'nin yukardaki eserleriyle paralellik arz ettiğinden Fârâbî'nin siyaset ilmine getirdiği yorumlar Âmirî'nin bu ilme olan yaklaşımını anlamada da önemli bir eser konumundadır.

Fârâbî, siyaset ilmini amelî felsefenin içinde konumlandırır. Fârâbî, siyaseti ikiye ayırır ve bunlara *Erdemli (es-Siyasetü'l-Fâdıla)* ve *Cahil (es-Siyasetü'l-Cahiliyye)* Siyaset isimlerini verir. *Erdemli Siyasetle*, *Cahil Siyaset* birbirine taban tabana zıt karakterlere sahiptir. *Erdemli Siyaset* tek olduğu halde *Cahil Siyaset* çoktur. Fârâbî siyaset kelimesini eserlerinde kullanmakla birlikte bazen *İlmu'l-Medeni* tabirini kullanır. *el-İlmu'l-Medeni*'nin konularını ise saâdet, fâzilet, toplum ve fâzilete götüren teorik ve pratik ilkeler oluşturur. *Fâzıl Siyaset* yöneticilerin teorik ve pratik erdemlere ulaşması için takip etmesi gereken konulardan oluşur. Yine *Fâzıl Siyaset* halkın da erdem anlayışını belirleyerek onların dünyevî ve uhrevî saâdetlerini konu edinir. Fârâbî'ye göre *İlmu'l-Medeni* saâdetin ne olduğunu, ona nasıl ulaşılacağını, devlet ve toplumun müşterek erdemlerini araştıran ilimdir.²⁰⁹ Bayraktar Bayraklı, Fârâbî'nin siyaset ilminin yanında siyaset felsefesini anlatmak için *el-Felsefetu'l-Medeniyye* ve *el-Felsefetu's-Siyasiyye* tabirlerini kullandığını, Fârâbî'nin bu tabirlere ilişkin yaklaşımında büyük bir farkın olmadığını belirtir.²¹⁰

İlm-i medeni öncelikle mutluluk kavramını araştırır. Mutluluk; Fârâbî'ye göre iki çeşittir. Bunlar; zannî mutluluk ve hakîkî mutluluktur. Zannî mutluluk, talep edilen, talep hasıl olduğunda etkisini yitiren mutluluktur. Hakîkî mutluluk ise kendisinden dolayı iyi, faydalı ve süresizdir. Bu özelliklere sahip olduğu için de amaçlanan mutluluktur. Hakîkî mutluluğa dört temel erdemle ulaşılır ve hakîkî mutluluk en yetkin şekilde ahirette açığa çıkar. En yetkin şekilde bu mutluluğu Fârâbî, *es-saâdet'ul-kusvâ* olarak isimlendirir. Dünyevî mutluluk olarak karşımıza çıkan süflî âleme ait olan mutluluklar ise para, şan, şöhrat, bedenî arzuların istikmali gibi durumlardır. Bunları yine Fârâbî *cumhur bazında iyilikler* olarak isimlendirir.²¹¹ Yine ona göre *İlm-i medeni*, toplumsal bir varlık olan insanın fiillerini, huy ve mizaçlarını, iradi melekelerini ve

²⁰⁹ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 24-25.

²¹⁰ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 25, 30.

²¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille/ Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 38.

içinde yaşadığı toplumun yaşayış biçimlerini en kapsamlı ve hiçbir eksikliğe meydan vermeden araştırmaktır.²¹²

Fârâbî insanın biyolojik ve fizyolojik olarak başkasına muhtaç olduğunu, onun kendi kendine yeten bir varlık olarak da düşünölemeyeceğinin altını çizer. Bu noksanlıktan dolayı insan toplumun doğal ve zorunlu üyesidir. İnsan ihtiyaçlarını karşılamak, birtakım siyasî, iktisâdî kaygılarını gidermek, temel erdemleri kazanmak ve mutluluğu elde etmek istiyorsa; ilk başkanın getirdiğı üstün yasaya ve ilk başkandan tevarüs edilen, reîslerce ısrarla sürdürölen yasalara ve ahlâkî ilkelere uymak durumundadır. İnsanın bu amaçlarını gerçekleştirmek, temel erdemlerin teoriklerini bilip pratiklerini uygulamak için insanın, şehir hayatında yaşaması gerektiğini belirten Fârâbî ilm-i medenin en önemli konularının devlet, yönetici, aile, yasa, ahlâk, erdem, tenasüt ve bilgece yaşam olduğunu açıklar. Yine o hikmetin karşısına koyduğu cehalet, mutsuzluk, erdemsizlik ve bunlara bağı konuları da siyaset biliminin araştırma alanları olarak belirler.²¹³

1.3. Mutluluk

Âmirî'nin siyaset felsefesinde kullandığı temel kavramlardan olan mutluluk hakkındaki görüşlerine geçmeden önce onun kaynakları arasında yer alan bazı isimlerin bu konudaki görüşleri belirtmekte fayda vardır. Âmirî'nin dayandığı en önemli filozoflardan olan Platon, insanın mutluluğunun doğru bilgiyle gerçekleşeceğini, bilginin yani erdemin elde edilmesiyle “mutluluk” ve “en yüksek iyi” nin hem ruhta hem de bedende tezahür edeceğini belirtir. Platon, bireyin sadece ruh ya da bedenden müteşekkil olmadığını her ikisine birden haiz olduğunu ve ruh-bedenin müşterek kazanımlarıyla iyiye ulaşacağını söyler. O, mutluluğu tasvir ederken çizgiye nispet ederek bir analogiyle anlatır. Güneş ve İyi adını verdiği iki ayrı dünya metaforu belirler. Bu iki dünyadan biri duyuları diğeri ise akı temsil eder. Akıl olarak nitelendirilen dünya yetkin bir idea olması hasebiyle ondan diğeri ideaların da tefeyyüz ettiğı kısımdır. Güneş yani algılanılabölen dünyada sanılar ve tahminler yer alır. İyi yani akledilen

²¹² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 38.

²¹³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 40-44; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 118-119.

dünyada episteme, ahlâk ve erdem yer alır. Mutluluk bu durumda algılarla değil bilgi ve ahlâk ilişkisinin mükemmel uyumuyla gerçekleşir.²¹⁴

Aristoteles'e göre ise; insanın her türlü etkinliğinde genel amaç mutluluktur. Mutlu olmada koşul; eylemsel ve bilinçsel davranışlardır. İnsanlar bu etkinliklerde en iyiye ve kemâl noktasına ulaştıklarında mutlu olur. Mutluluk, bireyin psikolojik gelişimine olumlu yansması nedeniyle topluma da sirayet ettiğinden sosyolojik bir kemâlin de sonucudur. Aristoteles bu durumu şu şekilde açıklar:

*Nasıl bir flütçünün, bir heykeltıraşın ve her ustanın, genellikle bir işi ve yaptıklarının iyi olması, onların işiyle ilgili görünüyorsa, insan için de böyle düşünülebilir; tabii ki onun bir işi varsa elbette: Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyüme ile ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyuları taşıyan yaşam geliyor, ama bu da at, öküz ve tüm hayvanlarla ortak görünüyor. Bu durumda geriye akıl sahibi olanın bir tür eylem yaşamı kalıyor. Eylem yaşamından da iki türlü söz edildiğinden, bunun etkinlik durumunda olan yaşam olduğu belirtilmeli, çünkü daha önemli diye ona dendiği düşünülüyor. Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak, eğer bu böyle ise, insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur, üstelik yaşamın sonuna kadar etkinliği. Çünkü bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı biçimde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz.*²¹⁵

Mutluluk konusuna Stoa okulu da değinmiştir. Bu okul, mutluluğa tabiata uygun yaşamla ve ona tâbi olmakla ulaşılabileceğini savunmuştur. Tabiata uygun yaşamın da ancak erdemle olabileceğini savunan bu okul filozofları erdemi de iyi olan şey olarak isimlendirmişlerdir. Bunlara göre en yüksek iyi erdem olup mutluluk da erdemin bir sonucudur. Erdem, mutluluğa götürecek bir vasıtaadır. Yine bu felsefi okula göre insanın erdemlere ulaşabilmesi için insan, duygusal tepkilerinden olabildiğince uzak durmalıdır. Duygular ile tabiat arasında herhangi bir uyum ve dengenin olmadığını savunan Stoacılar bu nedenle insanın sahte mutluluk veren mülk, makam, onur, haz gibi şeylerden de uzak durmasını, tepkisiz kalmasını savunmuşlardır. Çünkü erdem, insana

²¹⁴ Platon, *Devlet*, 508a-509a; Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemantik Problemler*, 473.

²¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Araç Yay., 2001), 1097b-1098a.

sahte mutluluk veren şeylere ulaştırmaz. Bu bakımdan onlara göre, erdem dışında hiçbir şey değerli değildir.²¹⁶

Epikür ise felsefenin amacının insanları mutluluğa ulaştırmak olduğunu savunur. Mutluluk da ona göre hazdan ibaret olup haz da, bütün fiillerin esas amacıdır. Epiküros'un hazdan kastettiği bedenî fiillerle oluşan bir haz olmayıp ruhanî olarak oluşan bir hazdır. Bu itibarla filozofa göre haz; mülk, makam, şan gibi şeyler değil insanın ruhunu önyargı ve acılardan kurtulmasını sağlayan bilgidir. O halde filozofa göre insanın acılardan kurtulması hazdır. İnsan neyin acı olduğunu bilir ve ondan kurtulursa mutluluğa o kadar ulaşır. Mutluluğu yakalayan insan, nihai noktada acı çekmeyecek, korku duymayacak ve hiçbir şeyden ızdırap duymayacaktır. Bundan dolayı insan, bütün eylemlerini hazları kazanmak için yaptığında bu dünyada mutluluğu ulaşır ve felsefenin amacı da böylelikle gerçekleşir.²¹⁷

Mutluluk konusu sadece antik Yunan felsefesinin değil İslam ahlâk felsefesinde de merkezî bir konumda yer almıştır. Lakin her düşünürün onun mahiyeti, nasıl kazanılacağı hakkında farklı fikirleri olmuştur. Antik Yunan'da tartışılan ve ondan tevarüs edilen mutluluk ahlâkının (eudaimonizm) İslam ahlâk düşünürlerince de sürdürüldüğü görülmektedir. Klasik İslam felsefesinde mutluluk konusu Fârâbî tarafından sistematik hale sokulmuştur. Fârâbî, mutluluğu tartışırken onun insan için meşhur bir amaç olmasını “*mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir ‘yetkinlik’ (kemâl) olmasından dolayı yönelir; çünkü o çok meşhur bir amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamak için herhangi bir söze gerek yoktur.*”²¹⁸ Mutluluğun insan tarafından bilinçli olarak tercih edilen istenen bir durum olduğunu “*Her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil, sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir.*”²¹⁹ ifadeleriyle açıklar.

Fârâbî, en yüce mutluluğun ne olduğunu belirledikten sonra ona nasıl ve hangi yolla ulaşılabileceğine de değinir. Fârâbî, insanın en yüce mutluluğa ulaşmasını sağlayan en

²¹⁶ Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1970), 66-67.

²¹⁷ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 36; Akarsu, *Ahlâk Öğretileri*, 71.

²¹⁸ Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, 145.

²¹⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: D.E.Ü. Yay., İzmir 1987), 39.

önemli yöntemi siyaset²²⁰ veya felsefe olarak açıklar.²²¹ Fârâbî'ye göre insan zorunlu olarak topluluk halinde veya şehirde yaşamak zorundadır.²²² Ona göre şehirde yaşayan insanlar siyaset veya felsefe sayesinde nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik erdemlere sahip olur. Beşerî hikmetin bu erdemlere sahip olup olmamaya ilgisini kuran filozofa göre gerçek mutluluğa ulaşma amacını gerçekleştirmek isteyen kişi ilk önce onu iradi olarak istemeli ve ardından bunun gereklerini yapmalıdır. Fârâbî'ye göre siyaset kişiyi mutluluğa ulaştırmak için zorlayıcı müeyyidelere başvurabiliyorken, felsefe yoluyla kişi mutluluğa daha kolay ve baskısız ulaşabilmektedir. Yine Fârâbî'ye göre örneğin adil ve erdemli savaş sayesinde mutluluğa ulaşmamış şehirler mutluluğa ulaştırılabilirken hikmetle donanmış devlet başkanı felsefenin gücü ve etkisiyle mutluluğu erdemli şehrin (el-Medinetü'l-Fâzıla) bir niteliği yapabilir.²²³

Fârâbî, yöneticilik, zenginlik, bedensel güzellik, bir soya ve nesebe ait olma, arkadaş ve sevenlerinin çok olması gibi durumların başkalarının mutluluk olduğunu belirtir.²²⁴ Esasında Fârâbî'nin böyle yapması hakîkî mutluluğu ve mutsuzluğu ortaya çıkarmak içindir. Fârâbî'nin cevabını aradığı soru ise şudur: İnsanlar gerçekten bu durumlarla mutlu olabilir mi ya da bu durumda en yetkin, en yüce ve en son mutluluğa insanları bunlar ulaştırabilir mi? Fârâbî, bu durumlarla insanın mutluluğa ulaşamayacağına hemen hayır demez. O, hikmet ve ilmin önemi üzerinden mutluluğu açıklar. Ona göre çoğu insanın mutluluk olarak nitelediği durumlar mutluluk sanılan durumlardır. Fârâbî'ye göre en yüce mutluluğa ulaşmak araştırma, öğrenme ve eğitim yoluyla olmalı yani felsefe öğrenmelidir. Çünkü hikmet bilgisini öğrenen kişi iffet, şecaat, cesaret ve adalet erdemlerine de vakıf olduğunda ve bunları pratiğe yansıttığında gerçek ve en yüce mutluluğa da (es-Sa'âdetü'l-Kusvâ)²²⁵ ulaşmış olacaktır.²²⁶

²²⁰ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdiü'l-mevcûdat*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yay., 2017), 91.

²²¹ Fârâbî, "Aristo Felsefesi", içinde *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1974), 167.

²²² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, 81.

²²³ Fârâbî, "Taḥşîlû's-sa'âde", içinde *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1974), 42-43, 51, 54; Ahmet Kamil Cihan, "Fârâbî'nin Savaş Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi*, 52/1(2016):170; Cihan, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", 20; Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, 506.

²²⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, 54-55.

²²⁵ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, 64.

Âmirî, ahlâk ve siyaset felsefesinin temeline mutluluğu koymuştur. Âmirî’de insanın nihai gayesinin hem dünyevî hem de uhrevî hayatta mutluluk olduğunu ve bunu elde edebilmek için de teorik ve pratik kemâle erişmenin zaruri olduğunu belirtir. İnsan, birey olarak mutluluğu en iyi ve hayırlı olduğu için istediği gibi sosyo-politik bir varlık olması hasebiyle de arzu eder. Burada Âmirî’ye göre nefsin durumlarından bahsetmek gerekmektedir. Âmirî, Platon’un nefis anlayışını büyük oranda takip etmiş olsa da nefsin kuvvetlerinde birlik olmayıp Âmirî’de çeşitliliğin olduğunu gözlemliyoruz. O, Platon’dan mülhem olarak nefsi ilk ayrımında; şehvânîyye, gazabiyye ve nâtika olmak üzere üçe ayırırken ikinci ayrımında ise nefsi; behîmîyye, gazabiyye ve nâtika şeklinde verir. Âmirî, nâtika nefsi de *mürtâbe* ve *nâzıra* olarak iki kısma ayırmıştır.²²⁷ Nefs konusunda, nutkî ve amelî gibi,²²⁸ farklı taksimatları bulunsa da Âmirî’nin üzerinde önemle durduğu kavram *nefs-i natıkadır*.²²⁹ Nefsin farklı güçlerini bu taksimatlarla²³⁰ sunan Âmirî, nefsin ahlâken tam, mükemmel ve mutlu olabilmesi için şehvet gücünün sürekli kontrol altında tutulmasının, gazap gücünün te’dîp edilmek suretiyle medeni bir şekle sokulmasının ve akıl (nâtika) gücünün de diğer iki gücü yöneten bir konumda olması gerektiğini belirtmektedir.²³¹

Âmirî’ye göre mutluluk; *aşağı/ednâ* ve *yüksek/alî* olmak üzere iki çeşittir. Âmirî, “ednâ” olarak kastettiği mutluluğu nutkî nefsin mürtâbe-pratik yönüyle, “aklî” olarak kastettiği yüce mutluluğu da nutkî nefsin teorik (nazari) yönüyle ilişkilendirir. Daha sonra Âmirî, her iki mutluluk çeşidini de *mutlak* ve *mukayyed* olarak ikiye ayırır. Âmirî, mutlak mutluluğu; insanın kendisiyle bedenî, nefsanî ve haricî iyiliklere ulaştığı mutluluk olarak açıklar. Mutlak mutluluk sayesinde insan her durumda ve her zaman

²²⁶ Fârâbî, “Eflatun’un Felsefesi”, içinde *Fârâbî’nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., 1974), 67-84; Ahmet Kamil Cihan, “Bilge Kağan ile Fârâbî’de Devlet Başkanı”, içinde *Medeniyet Düşünürlüğü Fârâbî Sempozyumu*, (Türkiye: Eskişehir, 2014), 393-402.

²²⁷ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 140-141.

²²⁸ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 132.

²²⁹ Âmirî, nefs-i nâtıkayı bir yerde revîyye (taakkul) ve nazariyye (akıl), diğer bir yerde mürtâbe (müteakkile) ve nazariyye ve son olarak da mürtâbe (hassâse) ve nazzâra şeklinde lafızları farklı, anlamları aynı olarak kısımlandırır. Bk. Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 114, 119, 140.

²³⁰ Bu taksimatlar için bk. Ali Yılmaz, “Ebû’l Hasan el-Âmirî’nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1989), 15.

²³¹ Karine Michel, “L’art politique et sa visée téléologique Le bonheur chez Fârâbî, Miskawayh et le pseudo al-‘Âmirî”, *Archives de Philosophie*, 82/4(2019):711; Ahmed Abdulhamid Ğurâb, “The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-Âmirî’s As-Saada Wa’l’Is’ad”, içinde *Islamic Philosophy and The Classical Tradition for Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, ed. S. M. Stern, Albert Hourani, Vivian Brown (Oxford: Cassirer, 1972):77-79; Atiyye, “Giriş”, içinde *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 56, 60, 61.

erdemli davranışları yapabilir. Mukayyed mutluluğu ise insanın ancak kendi gücü ve bilgisi oranında yapabileceği erdemli şeyler olarak açıklayan Âmirî, bunun şartlı olarak gerçekleştiğini vurgular.²³²

Âmirî'ye göre insanî/aşağı ve aklî/alî mutluluk birbiriyle bağlantılıdır; fakat ikisi aynı şey değildir. Her iki mutluluğun da yetkinlikleri ve yetkinleşme yolları farklıdır. İnsanî mutluluk iradî fiillerle gerçekleşirken aklî mutluluk düşünce ve araştırmayla gerçekleşir. Bundan dolayı aklî mutluluk insanın ulvî yönüne hitap etmesi hasebiyle daha yücedir. İnsanî mutluluk dünyevî nitelik taşır ve yetkinleşse bile nakıstır. Aklî mutluluk ise sadece hikmeti ve taakkulu amaç edinen nazarî nutkî nefisle irtibatlandığı için mükemmeldir. Bu mükemmel niteliği veya yeterliliği nedeniyle Âmirî, aklî mutlulukla yetkinleşen insanın nihai mutluluğa da kavuşacağını belirtir.²³³ Âmirî, akıl sahibi bir varlık olan insanın mutlulukla ilişkisini de şu cümleleriyle dile getirir:

Mutluluk yolunun birbirine düşman olan zıtlıkla da örülü olduğunu bilen kimse mutsuzluğa düşmez. (Mesela) ruh iyi, onun zıttı olan (irrasyonel) nefis kötüdür. (Bunun gibi) aklın zıddı tutku, meleğin zıddı şeytan, bilginin zıddı cehalet, ilhamın zıddı vehim, ferasetin zıddı zan, uyanıklığın zıddı gaflettir. Kindî (ilaveten) şunları dedi: İyilikler mutluluğa kötülükler mutsuzluğa götürür. Kindî şunu da ekledi: Mutluluğun başlıca sebebine gelince, o akıldır.²³⁴

Âmirî, aşağı mutluluğu anlatırken ilk önce Platon'dan daha sonra da Aristoteles'ten aktarımlara başvurur. Bu aktarıma göre aşağı mutluluk kişinin gücü ölçüsünde erdemli bir hayat sürmesi yani yaşayabileceği en güzel hayatı yaşamasıdır. İnsanın bu dünyada mutlu olabilmesinin yolu ancak beden ve nefsinde olan şeylerle mümkündür. İnsan, hayatında erdemleri asla göz ardı etmemelidir. Platon'a göre insan, hiç kimseye zulmetmemeli, hayatının her anında adaletli olmalıdır. Platon insanın yapabileceği en büyük zulmün nefsine yapacağı zulüm olduğunu düşünür ve insanın bunun farkına

²³² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 114.

²³³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 115; İbn Miskeveyh'e göre mutluluk mecazî, hakîkî ve zannî olmak üzere üç çeşittir. Bk. İbn Miskeveyh, *Tertibu's-Sa'adât ve Menâzilu'l-Ulûm (Mutluluk ve Felsefe)*, neşr, tercüme ve inceleme, Hümeýra Özturan (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 53; Michel, "L'art politique et sa visée téléologique Le bonheur chez Fârâbî, Miskawayh et le pseudo al-Âmirî", 712.

²³⁴ Ebü'l-Hasen el-Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, nşr. Mücteba Minovi (Wiesbaden, 1957-58), 20; İlgili çevirinin bir örneği için bk. Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", 73.

varmasının insanî mutluluğu kazanmadaki ilk adım olarak görür.²³⁵ Aristoteles ise insanî mutluluğu nefsin erdeme uygun olan yetkin fiili gerçekleştirmesi olarak tanımlar. İnsan, kendi mutluluğu için yaşamının her anında yetkin fiilleri pratik hale getirmelidir.²³⁶

Âmirî, bu konuda daha çok Aristoteles'i takip eder. Âmirî, mutluluğu nefsin erdemleri bilerek onu yetkinleştirmesi olarak tanımlar. Âmirî'ye göre bütün şartlar oluştuğunda erdemli fiillerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Âmirî, insanî mutluluğun elde edilmesinde insanın sağlıklı, bedenlen tam ve mutedil mizacının olmasının önemli olduğunu düşünür. Yine filozof, insanî mutluluğun kazanılması sürecinde tüm bu şartlardan sonra insanın iyi bir eğitimci tarafından bedenî ve zihnî eğitime tabii tutulması gerektiğini belirtir. İnsanî mutluluğun bazı durumlarda şansa bağlı olduğunu söyleyen Âmirî'ye göre güzel nimetlerin, iyi bir aile ve iyi çocukların mutluluğu kazanmadaki pozitif etkisini yadsımaz.²³⁷

Âmirî, aklî mutlulukla ilgili açıklamalarında yine Platon ve Aristoteles'in görüşlerine başvurur. İlk olarak *en yüce mutluluk* nedir ve nasıl kazanılır sorusunu sorarak bahse giriş yapar. Platon'un "insanın cevherini kemâl noktasına getirmesi" şeklindeki aklî mutluluk tanımını veren Âmirî'ye göre insanın cevherini ancak hakîkî ilimlerle tamamlayacağını, bunun için kişinin ilk önce aritmetik, sonra da geometri, astronomi, müzik ve cedel ilimlerini öğrenmesi gerektiği düşüncesini aktarır.²³⁸ Devamla Âmirî, Platon'un bu ilimlerin insanı olgunlaştırdığını, sıradan olmaktan kurtararak üzüntüden de uzaklaştırdığını ve kalbinden kini, mal sevgisini attığını dediğini aktarır.²³⁹ Aristoteles'in de aklî mutluluğun nefsin aklî bir fiili olduğunu, insanî mutluluğun nâtık nefsin mürtâbe kısmında bulunurken aklî mutluluğun nazarî kısmında bulunduğunu dile getirdiğini belirten Âmirî, yine Aristoteles'e göre aklî mutluluğu var eden durumların akıl, ilim ve hikmet olduğunu aktarır. Aristoteles'e göre ilim, burhanî bir heyet olup

²³⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 117.

²³⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 118.

²³⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 118; İnsanî mutluluğun devamlı olması da ancak iyi bir terbiyecisi ve iyi bir yönetici ile mümkün olup onların iyi işlerinde onlara itaat etmek de mutluluk için elzemdir. Bk. Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 120-121.

²³⁸ Cedel; sözlükte "ipi sağlamca bükme, birini sert bir yere düşürmek, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, cephe almak" gibi anlamlara gelir. Hakikate giden tartışma biçimidir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 7:208-210.

²³⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 149; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 203; Platon, *Devlet*, 521a-531e.

hikmet de kıyas yaparak sonucu kolaylıkla ortaya çıkarılabilme gücüdür. Hikmetle derinleşen kişi hakîmdir fakat ilmin ilkelerini bilen kişiye hakîm denemez. Çünkü hakîm kişi ilkeleri bildiği gibi onları tasdik edendir.²⁴⁰

Âmirî'ye göre aklî mutluluğa ulaşmak zor ve meşakkatli bir süreçtir. Nefsini terbiye edemeyen, zevkine düşmüş, arzu ve ihtiraslarına yenilmiş, ilim ve hikmete gereken değeri ve önemi vermeyen kişi bu mutluluğa erişemez. Öncelikle bu mutluluğu elde etmek isteyen birisinin berrak bir zihne, iyi bir fıtrata ve ince bir anlayışa sahip olması gerekmektedir. Yine bu mutluluğa teori-pratiği yansıtan hikmetle ulaşılabilir. Yine bu öyle bir mutluluk ki kişi gerektiğinde buna ulaşmak için servet, şeref, yöneticilik, dost ve aile gibi değerlerden vazgeçebilir. Çünkü aklî mutluluk tüm bu değerlerden daha şerefli ve yücedir.²⁴¹

İslam filozoflarının mutluluk anlayışlarının oluşmasında büyük oranda Platon, Aristoteles, Stoacılık ve Epikürcülük katkı sağlamıştır. Âmirî'nin mutluluk anlayışında Platon, Aristoteles ve Epikürcülüğün yansımaları olmakla birlikte onun esas etkilendiği filozof İslam felsefesinde mutluluğu sistematik hale getiren Fârâbî olmuştur. Fârâbî ve kendisinden sonra gelen filozoflar mutluluk konusunda “gaye, yetkinlik ve iyi” gibi temel kavramlar etrafında felsefelerini inşaa etmişlerdir.²⁴² Bu bağlamda Âmirî'nin iyi ve kötü kavramlarını nasıl ele aldığına değinmekte fayda vardır.

1.4. İyi

Âmirî, iyi (hayr) ve kötü (şerr) kavramlarını faydalı ve zararlı kavramlarıyla ilişkilendirir. Âmirî, bir kavramı tarif ederken aynı zamanda onun karşısında yer alan kavramın da tarif edileceğini düşünür. Zira o, birini tarif ettiğinde diğer kavramın doğrudan anlaşılacağını belirtir. Bu bakımdan Âmirî'ye göre iyi, bir yetkinlik ve amaç olup kendisini güzel bir davranış ve mutluluk şeklinde gösterir. Bir şeyin de iyi olarak nitelenebilmesi için insanı güzel bir duruma, davranışa ve mutluluğa ulaştırmalıdır. *Faydalı* da insanı iyiye götüren yardımcı unsurlardır. Bununla birlikte Âmirî'ye göre iyi ve faydalı kelimeleri eş anlamlı olsa da her faydalı iyi iken her iyi faydalı olmayabilir. Hasılı Âmirî faydalı kavramını “başka bir şeyi elde etmek için kullanılan” aracı

²⁴⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 149-150.

²⁴¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 150-151.

²⁴² Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdiü'l-mevcûdat*, 84-85.

kavramlardan birisi olarak kabul eder. Oysa o, iyi kavramını “başka bir şey değil kendinden dolayı tercih edilen” kavramlardan birisi olarak kullanır.²⁴³ Yine o, kötü ve zararlı kavramları arasındaki ilişkiyi de bu şekilde belirtir. *Kötü* ise insanı, iyi olmayan bir duruma ve davranışa sürükleyen şeyler iken zararlı da iyi olmayan şeylere yardımcı olan unsurlardır. Buna göre her akıl ve hikmet sahibinin iştihak duyduğu şey iyi iken, kötü de akıllı bir kimsenin istemediği ve hoş karşılamadığı olumsuz bir durumdur.²⁴⁴

Âmirî’ye göre eşya üç gruba ayrılır. Bunlar; mutlak olarak iyi, mutlak olarak kötü ve mutlak olarak ne iyi ne de kötü olanlar. Âmirî mutlak iyinin her zaman ve her yerde faydalı, mutlak kötülerin de her zaman ve her yerde zararlı olduğunu belirtir.²⁴⁵ Ona göre mutlak iyi olan şeyler; hikmet, iffet, marifet iken; mutlak kötü olan şeyler de haksızlık ve zulümdür. Mutlak olarak ne iyi ne de kötü olanları ise bazen iyiyken bazen de kötü hale gelebilen şeyler olup eğer bunlar faydalı oluyorsa iyi, zararlı oluyorsa o kötüdür. Örneğin insana haz veren ve acı veren şeyler bu kapsamda olup haz veren şey insan sağlığını olumlu yönde etkilediğinde iyi olurken; haz veren aynı şey yüzünden insan, sağlığını kaybeder ve gücünden düşerse bu durumda o şey kötüdür. Aynı örneğin zıddını elem için tekrarlayan Âmirî insanın yarasının iyileşmesi için, kangren olmuş bir uzvunun kesilmesinin onun için iyi olduğunu vurgular.²⁴⁶

Âmirî daha önce verdiği taksimi daha net hale getirir. Buna göre iyi mutlak ve mukayyet olmak üzere iki türlüdür. Mutlak iyi olan şeyler ki hikmet, doğruluk, adalet ve cömertliktir. Şartlı (mukayyet) iyiler ise zenginlik, yöneticilik, güzellik ve güçtür. Âmirî, mukayyet iyi olan şeylerin ne zaman övgüye değer bir tarzda kullanılırsa o zaman iyi olarak, ne zaman kınanması gereken bir tarzda kullanılırsa o zaman da kötü olarak nitelendirilmesi gerektiğini belirtir. Âmirî’ye göre mukayyet iyi olan şeyler ilâhi şeriatın gerektirdiği şekilde kullanıldığında akleden nefse (nefs-i nâtika) iliştiği için bunlar fazîlete (keramet) dönüşerek mutluluğu getirir. Âmirî, mutlak iyileri zâtı

²⁴³ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 128.

²⁴⁴ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 128; İbn Miskeveyh’in Âmirî’ye dayandırdığı iktibas şöyledir: “Aklın işi iyi ile kötüyü tefrik etmektir. O, iyide sükûn bulur, kötünden nefret eder.” Bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü’l-hâlîde (Câvidân-ı Hired)*, 352.

²⁴⁵ Aristoteles’e göre iyi olan şeyler üç gruptur. Bunlar; bedensel iyi, nefsel iyi ve beden ve nefsin dışında bulunan hariçî iyilerdir. İyilere en uygun iyi nefse ait olan iyilerdir. Nefse ait iyiler başka bir sebeple değil bizatihi kendisi içindir. Erdemler, bilgiler bu gruptadır. Bu iyilerle her türlü amelî (sınâat), nazarî (mezhep) eylem ve tercihler bir amacı içine alır. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a etik*, 1099a; Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 130.

²⁴⁶ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 130.

itibariyle yani kendinden dolayı tercih edilen olarak değerlendirir. Mukayyet iyilerin de bizâtihi talep edilen şeyler olmadığını savunan Âmirî, bunları insanın bu dünyayı imar ederek Allah'ın halifesi olma görevini güzel bir şekilde yerine getirmesi noktasında talep edilen şeyler olarak görür.²⁴⁷

Âmirî'ye göre aşağı âlemden insanların ulaşmaya çalıştığı en yüksek ve en değerli şey; en yüksek iyiye vasıl olmaktır.²⁴⁸ İnsan için en yüksek iyi de (efdalü'l- hayrât) mutlak olarak kemâldir. Mutlak kemâl de insanın nihai hedefi olan mutluluktur. Bizatihi yani kendi tercih ve iradesiyle mutluluğu seçtiğinde insan en yüksek iyiye yani mutluluğa ulaşacaktır. Onun bu düşüncelerini İbn Miskeveyh şöyle nakleder:

*Hikmeti olmayan, saâdeti kazanamaz. Hikmet, Allah'ın büyüklüğünün eserlerinden bir eserdir. Hikmet, hazların içinde istenmeyi en çok hak edenidir. Nefsin kemâli hikmettir, fazîlettir. Fazîletli kul ancak Hak Tealâ'nın rızası için çalışır. O zaman kulun sevgisi yalnız O'na olur. Ubûdiyeti ihlâslı olur. O'nun ipine bağlanır. Ancak O'nda sükûn bulur. Ancak O'nunla ünsiyet kurar. Kul, halis bir akıl, saf hakikat, saf bir ruh, ilahî nurla O'na yaklaşır. İlhamı mazhar olur. Hikmetten sahip olduğu şeye çok sevinir. Bu, insan cevheri için hakîkî kemâldir.*²⁴⁹

Âmirî, hikmete talip olan kişinin birtakım iyilik ve erdemlerden vazgeçmesinin birtakım problemleri de beraberinde getireceğini savunur. Filozof bu problemleri Sokrates'in durumunu anlatarak ele alır.²⁵⁰ Âmirî'ye göre hikmete talip kişinin insanlarla ilişkisi kesmesi, asosyal bir tavır takınması, iyilik ve erdemleri terk etmesi, insanlar nezdinde onu itibarsız hale getirir. Artık bu kişi insanların gözünde kötü bir şey yapıyormuş gibi gelir. Halkın hikmete talip olan kişi ya da kişilere menfi tavır takınmalarını doğal bulan Âmirî, halkın iyilikleri ve erdemleri terk eden ve yapmayan kimselere insan dahi

²⁴⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 104.

²⁴⁸ Bu ifadelerle paralel olarak İbn Miskeveyh'de Âmirî'den şunları aktarır: “Nefsin afeti, rahata ve lezzete meyletmek, onun fazîleti, akıl ve hikmete uymak, hevaya, şehvete muhalefet etmek, onun ayıbı, hata ve gafletle paslanmak, onun kemalinin gayesi, basiret gözü ile hayra muttali olmak, maksadı, dünya ve ahirette saâdetir.” Bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde (Câvidân-ı Hired)*, 358.

²⁴⁹ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 352, 354, 355, 362, 370.

²⁵⁰ Âmirî'nin Sokrates'i anlattığı yerlerde büyük oranda Fârâbî'den yararlanmıştır. Bk. Fârâbî, “Eflatun'un Felsefesi”, 80.

denmeyeceğine inandığını söyler.²⁵¹ Bu konuda, İbn Miskeveyh ondan şunu nakleder: “*Nefis, fazîletin güzelliği ile süslenmelidir. Tıpkı kadının acısız doğuramayacağı gibi, nefis için fazîlet ancak meşakkatle elde edilir.*”²⁵² Âmirî, hikmetin kolay yolla elde edilemeyeceğini, sonucu rahmet ve saâdet olan bir şeyin başlangıcının çetin olduğunu vurgular.

1.5. Âmirî’nin Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları

1.5.1. Erdem

Erdem, “ahlâkî yetkinlik ya da mükemmeliyetin ölçüsü olan kişisel özellik ya da nitelik” şeklinde tanımlanabilir. Erdemin eş anlamlısı ve Arapça karşılığı ise fazîlet kelimesidir.²⁵³ İslam felsefesinde erdemin felsefî bir terminolojiye bürünmesi Kindî eliyle olmuş, Fârâbî tarafından da ahlâk, siyaset ve mutluluk gibi konularla ayrılmaz bütün oluşturmuştur. Fârâbî’ye göre erdem en yüksek mutluluğa ulaşmanın bir aracıdır. Fârâbî, ünlü eseri *Tahşîlû’s-sa’âde*’de mutluluğa ulaştıracak erdemleri dört gruba hasretmiş olup bunların; nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik erdemler olduğunu dile getirmiştir.²⁵⁴ Fârâbî, nazarî erdemleri; akıl gücünün geliştirilmesi ve onun bilgiyle donatılması, fikrî erdemleri; bilgiyle donanmış akıl gücünün bunu pratiğe dökme becerisi, ahlâkî erdemleri; araştırma ve kıyasa dayanmadan, insan fiillerinin uzun süre tekrar ederek insanda alışkanlık halini alması olarak niteler. Fârâbî’nin son grupta zikrettiği pratik erdemleri/sanatları elde etmiş kişiler teorik ve pratik kemâle ulaşmış, meslekî maharetleri kazanmışlardır. Fârâbî’ye göre bunların her biri öncelikle erdemli insanlar olup sonra da durumuna göre bunlar mükemmel eğitimci, gerçek filozof, fâzıl devlet başkanlarıdır.²⁵⁵

²⁵¹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 152; Âmirî’ye göre hikmete talip kişi başına gelen musibetlere katlanmadan, meşakkatlerin üstesinden gelmeden, dost, aile ve düşmandan gelebilecek eziyetlere sabretmeden hikmeti elde edemez. Bk. Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 152; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 215.

²⁵² İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü’l-hâlîde*, 349.

²⁵³ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 159.

²⁵⁴ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2018), 1.

²⁵⁵ Çağrı, “Fazîlet”, 268-271.

Âmirî, Aristoteles'in dilinden fazîleti:²⁵⁶ “Bir şeyin, kendisine eşit şeyler arasında mükemmellik (cevdet) adına bir fazlalığa sahip olmasıdır” şeklinde tanımlamış ve yine Aristoteles'in fazîleti düşünce (nazarî) ve karakter (hulkî) olarak da ikiye ayırdığını belirtmiştir.²⁵⁷ Âmirî'ye göre insan canlı bir varlıktır fakat insan, diğer canlılardan da nutkî bir kuvvet olan iyiyi ayırt edebilme (cevdet) gücüne sahip olduğundan onlardan üstündür. Âmirî'ye göre bu ayırt edici kuvvet Allah'ın yaratılmışlara verdiği kuvvetlerin en mükemmeli ve en şereflişidir. Bundan dolayı âlim kişi cahil kişiden daha üstündür. Âmirî, erdemli fiillerin diğer canlılarda bulunmayacağını bu fiillerin yalnız insanda bulunacağını vurgular. İnsanî bir değer olan iyiyi ayırt etme gücü insanın düşüncesinde, fiilinde ve ahlâkında karşılık bulur. Âmirî'ye göre fiil ve ahlâktan önce en önemli ayırt etme gücünün düşünce gücü olduğu, bu gücün insanı canlılardan bariz şekilde ayıran ve sadece insana has olan nâtık nefsin olduğudur. Yine ona göre fiil ve ahlâk ise behîmî nefse tabidir.²⁵⁸

Âmirî, Aristoteles gibi erdemleri, karakter hulkî (karakter) ve nazarî (düşünce) olmak üzere ikiye ayırır.²⁵⁹ Âmirî'nin yaptığı bu ayırmada sadece Aristoteles'in değil Fârâbî'nin de etkisi olduğu düşünülmektedir.²⁶⁰ Âmirî'ye göre karakter erdemleri insanî bir hüviyet taşıırken düşünce erdemleri aklî hüviyet taşır. Karakter erdemleri behîmî ve nâtık nefsin mürtâbe kısmını oluşturur ve mürekkeptir. Aklî erdemler de sadece nâtık nefsin nazarî kısmını oluşturur ve bu da basittir. Âmirî'ye göre hulkî erdemler akledilenler (müteakkile) iken nazarî erdemler ise akleden (âkile) erdemlerdir. Âmirî, karakter erdemleri olarak temizlik, ölçülülük ve cesaret gibi örnekleri verirken, düşünce erdemleri olarak akıl, ilim ve hikmeti örnek olarak verir.²⁶¹

Aristoteles'e göre karakter erdemi, iki erdemsizlik arasında ortada olma durumudur.²⁶² Âmirî, Aristoteles'in bu tanımına katılır ve karakter erdemi “Bize göre erdem ortada

²⁵⁶ Âmirî, erdem kelimesinin eş anlamlısı olan fazilet kelimesini kullandığından tezde bu kelime tercih edilmiştir.

²⁵⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 157-158; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b.

²⁵⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 158.

²⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b.

²⁶⁰ Fârâbî, *Fusûlün Münteze*, 30, 99.

²⁶¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 158.

²⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1109a.

olan yani aklın (kavl)²⁶³ sınırlarını belirlediği, iradeyle ortaya çıkan yerleşik bir hal” olarak tanımlar. Âmirî, erdemin vasıflarından biri olarak gördüğü “yerleşik bir hal” olmasının nefiste bulunan şeyler olduğunu, bunların da ya kuvveleri ya gelip geçici duygulanımları (âvarız) ya da huyları barındırdığını söyler. Huylar, duygulanımlar sayesinde gerçekleşen durumlar olup bunların erdem veya erdemsizlikler olarak adlandırılmayacağını ifade eden filozof bu ikisinin de insanda gelip geçici olduğunu vurgular. Anlık gelişen duygulanımlar şehvet²⁶⁴ mahsulüdür ve onda heyecan, heyecansızlık, korkaklık, cesurluk, sevgi ve nefret gibi sürekliliği olmayan psikolojik sonuçlar barınır. Bu psikolojik durumlara bakılarak da bir insana süreklilik sağlayacak nitelikler verilemez. Duygulanımların aynı zamanda iradeden bağımsız olduğunu ifade eden Âmirî buna karşın erdemlerin doğrudan irade ile gerçekleşen fiiller olduğunu vurgular. Önemli olanın insandaki potansiyel olarak iyi ya da kötülüğü yapma gücünün değil aktüel olarak fiilleriyle iyi ya da kötü davranışı ortaya koyması olduğunu düşünen Âmirî bu durumda insanın iyilik yapmasını erdem, kötülükte bulunmasını da erdemsizlik olarak nitelenebileceğini açıklar. İşte bundan dolayı Âmirî’ye göre erdem, bilkuvve bir güç ve gelip geçici duygulanımlar olmayıp insanda yerleşik bir huydur.²⁶⁵

Âmirî, karakteri tanımlarken yer verdiği “irade ile ortaya çıkan” bölümünü de açıklar. Ona göre “ortada yer alan” ibaresindeki orta, herkes için aynı şeyi ifade etmez aksine subjektif bir duruma işaret eder. Orta denince akla ilk olarak matematiksel bir yapı, yani iki uca eşit uzaklıkta bulunan şeyin anlaşıldığını savunan Âmirî, bunun yanlış olduğunu belirtir. Âmirî, 10 ile 2 sayılarının ortasının 6 sayısı olduğunu ve bu sonucun tek bir şey olup, objektif bir değer barındırdığını söyler.²⁶⁶ Buna karşın Âmirî insanın psikolojik, ahlâkî ve diğer saiklerle ortaya koyduğu davranışların erdem ya da erdemsizlik olarak

²⁶³ Âmirî burada kavl olarak geçen kelimeyi Yunanca logos kelimesinin karşılığında kullandığı düşünülmektedir. Bundan dolayı bu kelime hem akıl hem de söz manasına gelmektedir. Bk. Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206.

²⁶⁴ İbn Sînâ’ya göre şevkî güç; şehvet gücü (el-kuvvetu’s-şehvâniyye) ve öfke gücü (el-kuvvetu’l-gağabiyye) olmak üzere iki çeşittir. Şehvet gücü, haz verene dönük istemeye yönelten ve yarar olduğu umularak hayali arzulanır kıldırıcı güçtür. Öfke ise hayali geçiştirmeye veya kaçıdırmaya yönelten güçtür. Bk. Yusuf Cengiz, “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2(2014):109.

²⁶⁵ Âmirî, *es-Sa’ade ve ’l-is’ad*, 159-160; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206.

²⁶⁶ Âmirî’nin ortaya koyduğu bu formülasyondaki (2+10=12, 12/2=6) orta olan altı sayısını Âmirî değişmez orta olarak nitelemiş yani kendi zatiyla orta olma durumudur (el-mutavassıt bi nefsihi). Âmirî’nin bu görüşünü kendisinden önce Fârâbî de dillendirmiş ve ondan etkilenmiştir. Bununla birlikte Fârâbî, ahlâkî erdemleri rölativist bir orta olarak kabul etmiştir. Bk. Fârâbî, *Fusûlün Münteze’a*, 37-38; Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin, 67,85,100; Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yay., 1996), 171.

nitelenebilmesi için o esnada davranış gösteren insanın gerektiği miktarda, gerektiği şekilde ve gerektiği vakitte yapıp yapmamasıyla olabileceğini vurgular. Âmirî'ye göre eğer insanın ortaya koyduğu davranış zaman-mekân-ölçü bağlamında ortada yer alıyorsa bu aynı zamanda erdemdir. Erdem olarak nitelenen bu karakteristik durumun övüleceğini ve bu sayede sürdürülebileceğini de savunur. Yine ortanın övülen bir şey olmasının akıl ile gerçekleşmesinde yattığını ifade eden Âmirî akli kullanmak suretiyle yapılan işlerin övülen işler, erdemler olduğunun bunun dışındaki yani tahayyülle yapılan işlerin çoğunun da fazîletsiz, kabîh ve behîmî olduğunun altını çizerek.²⁶⁷ Yine Âmirî ortada yer alan erdemin aşırılığa gitmediğini, aşırılığa giden erdemsizliğin de ortasının olmadığını belirterek fâiz, cevr, hased, dedikodu gibi bazı huyların bayağı huylar arasında zikreder.²⁶⁸

Âmirî bir kavram ya da durumu işlerken onu karşıtlarıyla açıklar. Örneğin o, iyiyi açıklarken kötüyü, güzeli (cemîl) açıklarken çirkini (kabîh), mutluluğu açıklarken mutsuzluğu, erdemi açıklarken erdemsizliği açıklama yoluna giderek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak için farklı bir pekiştireç ya da metodoloji sunar. Bundan hareketle Âmirî, erdemi tanımlayıp tartıştıktan sonra erdemsizlik (rezail) üzerine tartışmaya girer. Ona göre erdemsizlik bir şeyin ortaya nispeti bakımından ifrat veya tefrite yaklaşmasıdır. Âmirî, erdemsizliğin bazen iradî fiille bazen de iradesiz olarak gerçekleşebileceğini savunur. Âmirî, istemeden yapılan erdemsizliklerin güçsüzlük, zayıflık, hata veya bilgisizlik sebebiyle yapıldığını, aklî zayıflığa uğramış ya da güçsüz kişilerin yaptıkları erdemsizliklerin şehvetlerine yenik düşmeleriyle ilgili olduğunu belirtir. Böylesi kişilerin erdemsizliğe gitmelerinin kolay olduğunu ve bunun sebebinin de onlardaki şehveti harekete geçiren bir dürtüden kaynaklandığını belirten filozof istemli ve seçimli erdemsizlikleri yapan kişilerin istemsiz yapanlara göre fiillerinin bayağı ve kabîh olduğunu dile getirir. İstemli ve seçim sonucu erdemsizlik yapanların bunu başkalarına kabul ettirmek için tutarlı gibi görünen birçok sebeple açıklamaya çalıştıklarını belirten Âmirî, kumarbazın ve hırsızın düştüğü kötü durumu buna benzetir.²⁶⁹

²⁶⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 159-161; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206.

²⁶⁸ Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206; Fârâbî, "Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Mutluluk Yoluna Yönelme)", 152-153.

²⁶⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 162.

Âmirî, erdem ve erdemsizliği açıkladıktan sonra kişinin erdemleri nasıl kazanacağını ve erdemsizlikten nasıl kurtulacağını da açıklar. Âmirî'ye göre düşünce erdemine kişi ancak eğitimle ulaşabilir.²⁷⁰ Âmirî, bunun elde edilmesinin uzun bir zamana yayılan bir eğitimle olabileceğini ve bu eğitimin de kolaydan zora doğru giden bir sistemle yürütülmesi gerektiğini savunur.²⁷¹

Karakter erdemleri de Âmirî'ye göre yalnız alışkanlıkla kazanılır. Âmirî'ye göre erdemler ve erdemsizlikler kişide görme ve işitme gibi doğal olarak bulunmazlar. Eğer bunlar doğal olarak bedende bulunsalardı alışkanlıklara ya da eğitime gerek kalmazdı. Ancak bunlar insanın tabiatının dışında da kalmazlar. İnsan tabiatının dışında kalsaydı hiçbir zaman ve hiçbir durumda bunları kişi elde edemezdi. Kişi erdemleri elde edebilmek için istidat sahibi olmalıdır. İnsan erdemleri kazandıkça bunlar gelişir ve böylece erdemler alışkanlık haline gelir. Onları kuvveden fiil hale getiren şeyler insanın eylemleri olduğuna göre insan övülen fiillerle erdemleri, bayağı ve kabih sayılan fiillerle de erdemsizlikleri elde eder.²⁷²

Âmirî, erdem ve erdemsizlikle alakalı olarak verdiği bilgilerin ardından Platon ve Aristoteles'i esas kabul ederek temel erdemleri inceler. Âmirî, Platon'dan ilham alıp onun nefis görüşüne vurgu yaparak erdemleri; nefisin üç temel gücüne (nâtık, öfke, şehvet) karşılık gelen hikmet, cesaret ve iffet erdemleri olmak üzere üç tür şeklinde açıklar. Bu üç nefis gücünün mutavassıt yönü ve dördüncü erdemin adı olan adalet erdemidir. Adalet erdeminin en büyük özelliği diğer üç erdemi de kuşatması ve etki altına almasıdır. Bu erdemlere göre hikmet erdemi nâtık güçte, cesaret erdemi öfke gücünde, iffet erdemi ise şehvet gücünün hareketiyle oluşur. Âmirî, Aristoteles, Platon ve Fârâbî'den²⁷³ farklı olarak erdemleri açıklamaya iffet²⁷⁴ erdemiyle başlar. Âmirî'nin

²⁷⁰ Fârâbî'ye göre öğretim; şehir hayatında yaşayan bireyleri teorik erdemleri varlığa çıkartırken eğitim ise milletlerde ahlâkî erdemleri ve pratik sanatları varlığa çıkartmadır. Öğretim sözel olmasına karşın eğitim direk fiillere etki eden, pratik hayatta karşılığı olan alıştırmadır. Bk. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'ada)*, 33.

²⁷¹ Âmirî: "Nefis, faziletin güzelliği ile süslenmelidir. Tıpkı kadının acısız doğuramayacağı gibi, nefis için fazilet ancak meşakkatle elde edilir." Bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 349.

²⁷² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 163; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 206-207; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1103b.

²⁷³ Fârâbî erdemlere cesaret erdemiyle başlar ve bunları cömertlik, iffet, nüktedanlık, sadakat ve dostluk erdemleriyle sürdürür. Bk. Fârâbî, "Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Mutluluk Yoluna Yönelme)", 154-155.

değindiği diğer erdemler ise sırasıyla şunlardır: Hürriyet, şeref sevgisi (mahabbetü'l-kerâme), haya, yiğitlik, hikmet, üzüntü (hemm), kıskançlık, öfke, yumuşak huyluluk, sevgi (mahabbet) ve dostluk (sadîk), muâşeret (insanlarla iyi ilişkiler kurmak) ve adalet.²⁷⁵

1.5.2. Yönetici ve Yönetilen

Âmirî yönetici kavramını sâis veya reis kavramlarıyla ifade eder. Âmirî'ye göre bir insanın bazı eylemlerinde özgür, bazısında kısıtlı olarak yaşaması ve bu iki durumdan da hoşnut olması bu kişinin asil ruhlu, erdemli ve saîd olduğu anlamına gelmez. Yine başka bir kişinin de yapması gereken asli işleri yapmaktan kaçınması ve keyfine düşkünlük göstermesiyle hakîkî saâdete erişemez. Yönetici ise bilgiye, hakikate ve hikmete ne kadar yakın olursa yönetilenlere yakınlığı ölçüsünde onlara değer katar, onlara erdemli yaşamanın yolunu gösterir. Bununla birlikte yöneticinin hikmet ehlini tercih etmesi, onların bilgilerinden yararlanması da yönetilenler nezdinde hikmet ehline olan saygıyı arttırır, yönetilenlerin ahlâkî yetkinliğine katkı sunar. Yine yönetici davranış ve tutumlarıyla yasayı uygular ve yasaya önem verirse yönetilenler de yasaya itaat eder, yasaya uymak için gerekli riayeti gösterir.²⁷⁶

Âmirî, yönetilen için mesûs ve me'rûs kavramlarını kullanır. Âmirî, Aristoteles'e dayandırarak yönetici ve yönetilenleri ruh ve beden ilişkisiyle değerlendirir. Bundan dolayı Âmirî'ye göre aklını kullanan yönetici konumunda iken aklını kullanamayan ve nefsinin isteklerine boyun eğen de doğal olarak yönetilendir. Âmirî'nin ilgili aktarımı şöyledir: *“Kendileri için doğru olanı bilemeyen ve nefislerini bu şekilde idare etmeye çalışanlar doğal olarak yönetilenlerdir. Akıl ve düşünce güçleri ileri olanlar ise doğaları gereği yöneticidir. Bu iki grup arasındaki ayrım, beden ve ruh arasındaki ayırmadan farklı değildir.”*²⁷⁷

Âmirî'ye göre yöneten ilahi yasaya tutunmalı ve ona sarılmalıdır. Yönetici, yönetilenlerle dost olmalı ki onları hayra ve en yüce mutluluğa ulaştırsın. Bununla ilgili

²⁷⁴ İffet erdeminin Âmirî'deki önemine dair İbn Miskeveyh'in Âmirî'ye dayandırdığı şu ifadelerde daha iyi anlaşılacaktır. Bu ifade şudur: *“İffetle beraber cehalet, fasıklıkla beraber ilimden daha hayırlıdır.”* Bk. İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 349.

²⁷⁵ Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 207; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 164-226.

²⁷⁶ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 151.

²⁷⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 238.

İbn Miskeveyh de Âmirî'nin şu manadaki iktibasını verir: “Siyaset yapanın şeriatı tutunması ve raiyetini dost edinmesi gerekir. O zaman, şehrini umumi hayırlarla doldurur; sükûn, selamet, adalet gibi. Nefsini şehvetine kul ederse şehrini umumi şerhlerle doldurur; hıyanet, zulüm, düşüncesizlik gibi.”²⁷⁸ Buradan hareketle Âmirî, yöneticinin tüm yönleriyle yönetilenlerin durumunu etkilediğini, onların kaderleri üzerinde etkili olduğunu düşünür.²⁷⁹

Yönetici sadece söz ve ifade güzelliğiyle halkı etkileyemez. Yönetici söz güzelliğinin yanında davranış ve eylemleriyle halkına örnek olmalıdır. Âmirî'ye göre bin kişi bir kişiye yalnızca sözleriyle iyiliği, mutluluğu anlatsın yine de onlar tek kişiyi ikna edemezler. Ama tek bir kişinin eylemindeki mükemmellik, yasaya ya da dine uygunluk bin kişiyi etkiler, ikna eder, onların salahına, saâdetine vesile olur. İşte yöneticinin durumu da tek kişinin eylemindeki mükemmellik ve yetkinlik gibidir. Âma bir kişiden yol tarifi alınamayacağı, fakir bir kişiden de maddî yardım talep edilemeyeceği gibi kendisinde olmayan erdemli davranışlar bu kişiden beklenilmez. Yönetici, halkına infakı emrediyorsa cömert olmalıdır, bilgiyi emrediyorsa kendisi bilmelidir, adaleti emrediyorsa kendisi adil olmalıdır, halkını sırât-ı müstakime davet ediyorsa kendisi bu yol üzere bulunmalıdır.²⁸⁰

1.4. Âmirî'de Siyasetin Keyfiyeti ve Çeşitliliği

1.4.1. Siyasetin Keyfiyeti

Siyasetin keyfiyetinden kastedilen yöneticilerin idaresi altında bulunan yönetilenleri nasıl yöneteceği, hangi yol ve yöntemlerle onları mutluluğa ulaştıracağıdır. Âmirî siyasetin içeriğini şu ifadelerle anlatır: “...saâdete ulaşmayı, bunun yöntemini, saâdeti sağlayan ve onu bozan şeyleri, bunu engelleyecek şeylerden sakınma yollarını ve saâdetten sapanları iyileştirme şekilleri ...”²⁸¹. Yönetici, bağlı bulunduğu yasalarla yönetilenlere muamele eder. Bu muamelenin şekli de yöneticinin icra ettiği yönetim/siyaset tarzıyla ilgilidir. Siyasetin şekli aynı zamanda yönetilenleri hem

²⁷⁸ İbn Miskeveyh, *el-Hikmetü'l-hâlîde*, 294-295.

²⁷⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 151-152.

²⁸⁰ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 152; Benzer değerlendirmeler için bk. İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlâk*, 169-170; Ebû Hâmid Gazalî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), I: 352.

²⁸¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 229.

dünyevî hem de uhrevî saâdete ulaştırarak onları saîd kılmak olarak anlaşıldığında siyasetin ana niteliği de ortaya konulmuş olmaktadır. Âmirî'ye göre yöneticinin ifa ettiği siyaseti bilmesi, siyasetin sebeplerini iyi kavraması ve onun yöntemlerine (yasa) dair vukufiyetinin olması mutluluğu kazandırmada levahık değil mukavvim bir özelliktir.²⁸²

Âmirî yöneticinin hedefinin yönetilenleri mutluluğa ulaştırma olduğunu dile getirdikten sonra bunun neyle olacağına dair de cevap getirir. Yönetici eğer insanları mutluluğa ulaştırmak istiyorsa bunun için yasaya bağlanmalı ve yasadan hiçbir şekilde ayrılmamalıdır. Yönetici yasaya muhalefet ederse yönetilenleri mutluluğa ulaştıramaz. Yine yönetilenler de yasalara uymaz, yasanın aksine iş ve eylemlerde bulunurlarsa mutluluğa ulaşamazlar. Çünkü yasa yakın, orta ve uzak hedeflerle oluşturulmuş olup teolojik ve teleolojik sistemler üzerine bina edilen ilkelerdir. Yine yasalar erdemleri, erdemsizlikleri, ebedi iyilik ve lütufları, süreli zevk ve arzuları, kaçınılacak ve kötülüğe götürecek davranışları, toplumun savaşta, barışta, toklukta, yokluktaki hareket tarzlarını, kimin ne kazacağını ve kazanamayacağını hatta nasıl harcayıp nasıl harcamayacağını da belirler.²⁸³

Mutluluk, münzevi bir hayat yaşayan bir insanın elde edebileceği bir durum değildir. Bununla beraber insanın bir düzensiz bir toplum içinde yaşaması da onun saâdeti kazanacağı anlamına gelmemektedir. Âmirî bu noktada Tanrı'nın insanı yaratıp, onu nefsiyle de baş başa bırakmadığını belirtir. Tanrı'nın bundan dolayı yönetici ve önderleri²⁸⁴ yönetilenler üzerinde otorite sahibi kıldığını vurgulayan Âmirî bunu şu şekilde açıklar: *"Allah ihsanıyla, bizleri doğru yola yönlendirecek, tembellikten, durgunluktan ve O'nun yolundan sapmaktan koruyacak öncüler ve liderlerle irşâd etmiştir."*²⁸⁵ Âmirî yöneticilerin yönetilenlere yardımcı olmalarını, iyilik kazandırmalarını ve yönetenlerin mutluluğu elde etmeleri için yaratıldığını vurgulayarak yönetici ve yönetilenlerin birbirlerine muhtaç olduklarını, her ikisinin de birbiri üzerine

²⁸² Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 229.

²⁸³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 231.

²⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: ed-Dâru's-Sâmiyye-Dâru'l-Kalem, 1992), 87.

²⁸⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 229.

Tanrı tarafından musahhar kılındığını belirtir. Neticede siyasetin keyfiyeti erdemli devlete ve erdemli topluluğa ulaştıracak siyasetin nasıl ve ne olduğunu belirlemektir.²⁸⁶

Âmirî'ye göre şehir halkını mutluluğa ulaştırmak yöneticinin varlığının da nedenlerindendir. Şehir halkı gelişigüzel bir şekilde mutluluğu elde edemez. Bundan dolayı yönetici, yönetilenleri mutluluğa teşvik etmeli ve siyaset geleneğinin belirlediği amaçlara uygun tedbîrler almalıdır. Yöneticinin amacı, kudreti ve zamanı imkân verdiği ölçüde her insanın fâzileti yani yüce mutluluğu elde etmesini sağlamaktır. Siyasetin de yöneticinin de ana gayesini, akleden nefsi kemâle erdirerek ona mutluluğu kazandırmak gören Âmirî, Aristoteles'ten şunları iktibas eder:

*Yaratılmış, üretilmiş ve yapılmış her şeyin amacı kemâle ermektir. Bunların yaptığı her şey kemâle ermek içindir. Aklın kemâle eriştikten sonra ileriye gitmemesi bunun delilidir. İnsan solunum açısından bitkilerle ve duyular açısından hayvanlarla ortak olduğu için, onun kemâli düşünme gücüdür. İnsanı insan yapan bu özellik bilfiil değil, bil-kuvve bulunmaktadır. Bu nedenle insan, içindeki bu potansiyelin uygulamaya dönüşmesi için kendini ve diğerlerini idare etmeye ihtiyaç duymaktadır. İnsan bu özelliğinden ancak onu uygulamaya geçirdiğinde yararlanabilir.*²⁸⁷

Âmirî, mutluluğun keyfiyetiyle yönetici arasındaki sıkı ilişkiyi taçlandırmak için bu sefer Platon'dan alıntılama yoluna başvurur. Âmirî, Platon'un şu sözlerini aktarır:

*Yöneticinin idarededeki en düşük amacı şehir halkının hayvani (temel) ihtiyaçlarını karşılamak ve zararlarına olacak şeyleri onlardan uzaklaştırmaktır. Bu ihtiyaçlar şunlardır: sağlık, güzellik, güç ve zenginlik. Ancak buradaki -zenginlik- çok mal kazanmakla elde edilen bir zenginlik değil, malı doğru kullanmakla sağlanan bir zenginliktir. Bunun ardından yöneticinin insani ihtiyaçları karşılaması gerekmektedir. Bunlar: iffet, cesaret, hikmet ve adalettir ki, adalet bunların hepsini kapsamaktadır. Yönetici bilmelidir ki hayvani ihtiyaçları sağlamak insani ihtiyaçları sağlamaktır. Yine insani ihtiyaçları elde etmek ilahi ihtiyaçları elde etmek demektir. Yöneticinin en yüce hedefi ise Allah'ın insan için yarattığını kemâle erdirmektir. Bu da insanın güzelliğini ortaya koyan sağlam bir akıldır.*²⁸⁸

Âmirî, Platon'un söylediğini iddia ettiği ifadelere aynen kendisinin de katıldığını beyan eder ve bu şahadetini şu sözlerle dile getirir: “Ben de Platon'un dediği gibi tüm bu

²⁸⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 229.

²⁸⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 230-231.

²⁸⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 229-230.

ihtiyaçların asıl hedefin kemâle ermesini sağlayacak belirli şeyler olduğunu düşünüyorum. Asıl hedefin elde edilmesine engel olacak her şey ise kötülüktür.”²⁸⁹

1.4.2. Siyasetin Çeşitliliği

Âmirî, siyasetin birçok çeşitlerine değinir ve bu noktada kendisinden önce siyaset çeşitleri yapan Platon ve Aristoteles gibi filozofları takip eder . Âmirî bu konuda kendine özgü bir siyaset bölümlemesi yapmaktansa felsefe tarihçisi gibi bir tutumla konuyu ele alarak adeta literatür bilgilendirmesi yapmış gibidir ve o, Turhan’ın deyimiyle bir siyaset potpurisi sunar.²⁹⁰ Ondan başka İbn Bâcce tarafından yapılmış bir siyaset bölümlemesi yapıldığı görülmektedir. Âmirî’nin İbn Bâcce’yi etkileyip etkilemediği bilinmemekle birlikte her iki filozofun da Fârâbî’den etkilendiği düşünüldüğünde ikisinin de Fârâbî’nin siyaset felsefesinden mülhem olarak birbirine benzer ve yakın değerlendirmelerde bulunmaları yüksek olasılıktır.

İbn Bâcce siyaset kelimesine karşılık olarak *Tedbîr* kavramını kullanır. *Tedbîr*’i doğası gereği doğru ve yanlış olmak üzere ikiye ayıran filozof doğru tedbîrin tek, yanlış tedbîrin birden çok olduğunu düşünür. İbn Bâcce bu durumu şu şekilde açıklar: “*Daha önce değindiğimiz gibi tedbîr mutlak anlamda kullanıldığında devlet/şehir yönetimine işaret eder; fakat bir şarta bağlı olarak kullanıldığında ise doğru (savâb) ve yanlış (hata) olarak ikiye ayrılır.*”²⁹¹ Bununla birlikte İbn Bâcce tedbîri dört sınıfa ayırır ve bunları; *Tedbîrü’l-ilâhî* (Tanrı’nın âlemi yönetmesi), *Tedbîrü’l müdün* (devlet yönetimi), *Tedbîrü’l-menzil* (ev yönetimi) ve *Tedbîrü’l-mütevahhid* (insanın kendi yönetimi) olarak verir. İbn Bâcce *Tedbîrü’l-ilâhî* olarak adlandırdığı Tanrı’nın kâinat ve varlıklar üzerindeki yönetimini en iyi, en mükemmel ve en tam tedbîr olarak gördüğünden bunu inceleme alanı dışında tutar.²⁹²

Âmirî’nin *el-İ’lâm* adlı eserindeki siyaset ayrımının daha özgün olduğu düşünülmektedir.²⁹³ Buna karşılık Âmirî’nin *es-Sa’âde*, *el-İ’lâm*, *el-Emed* ve *el-Fusûl*

²⁸⁹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 230.

²⁹⁰ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 234.

²⁹¹ İbn Bâcce, *Tedbîrü’l-mütevahhid* (Bireysel Eğitim Okumaları), çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol (Ankara: Elis Yay., Ankara 2017), 22.

²⁹² İbn Bâcce, *Tedbîrü’l-mütevahhid* (Bireysel Eğitim Okumaları), 22.

²⁹³ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 237; Işık, *Âmirî’ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 139.

gibi eserlerinin siyaset bahislerine bakıldığında İbn Bâcce'nin yaptığı siyaset ayırımına benzer bir ayırım ondan daha önce Âmirî tarafından dillendirilmiştir.

Âmirî, *el-Emed*'de *Tedbîrü'l-ilâhî*²⁹⁴ ya da Allah'a ait olan *gerçek egemenlik (el-mülkü'l-hakîkî)* ifadelerini kullanır. Âmirî'ye göre Allah'a ait *hâkimiyet/tebîr* ancak dört sıfatla gerçek amacına kavuşur: (1) Tanrı'nın varlığı zorunludur. Çünkü O'nun *Vâcibü'l-vücûd* olması gerekir ki gerçek *tebîr* işlesin. Eğer Tanrı *Mümkinü'l-vücûd* olsaydı, O'nun gerçek egemenliği olmazdı. (2) Tanrı, zâtında tek yani *Vahdâniyyü'z-zât*'tır. Tanrı'nın eşi ve benzeri olsaydı, O yine gerçek egemen olmazdı. (3) Tanrı'nın gücü her şart altında geçerlidir yani Tanrı, *Nâfizü'l-kudre*'dir. Tanrı, eğer güçsüz ve gücü de sınırlı olsaydı, yine O'nun gerçek egemenliğinden söz edilemezdi. (4) Tanrı kusursuz hikmet sahibidir yani O, *Tâmmü'l-hikmet*'tir. Çünkü O, bilgisiz ya da az bilen olsaydı yine hakîkî egemen olmazdı.²⁹⁵ Âmirî, *İlahî Tedbîr* için; “*Bütün varlıkları kuşatmak ilahî özelliklerdendir.*”²⁹⁶ ve “*Âlemin yöneticisi olan şânı yüce varlık, yönetiminde asla bir zayıflama olmaksızın her şeyi yönetmektedir...*”²⁹⁷ ifadelerini kullanır.

Âmirî *Tedbîrü'l müdîn (devlet yönetimi)* olarak adlandırılan yönetim de iki farklı tasnif üzerinde durur. Birincisi; *imâmet* ve *tagallüp* devletler, ikincisi; *saîd /erdemli yönetim (es-siyasetü'l-fâzıla)*²⁹⁸ ve *şâkî* devletler. Birinci tasnifinde Âmirî apolojik siyaset tarzını felsefî izahlarla dile getirirken ikinci tasnifinde Platoncu ve Fârâbîci siyaset anlayışını benimsemiştir. Âmirî, imâmet devletinin ilk başkanı olarak Hz. Muhammed'i işaret eder. Hz. Muhammed'le gerçek nübüvvet ve gerçek hükümdarlık tek bir nosyon haline gelmiştir. Bununla birlikte Âmirî nübüvvetin üstünde bir ilim kaynağını, siyasal otoritenin de hükümdarlık otoritesinin üstünde bir gücü kabul etmemektedir. Bu iki güç yani hikmet ve riyâset gücü ilahî bir ihsanla gerçekleşir. İlahî ihsanla ister hikmete ister riyâsete isterse de her ikisine bir insan ulaşabilir. Âmirî, Hz. Muhammed ve bazı

²⁹⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 162.

²⁹⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 182.

²⁹⁶ Âmirî, “el-Fusûl fî meâlimi'l-İlâhiyye”, içinde *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 183.

²⁹⁷ Âmirî, “el-Fusûl fî meâlimi'l-İlâhiyye”, 187.

²⁹⁸ Âmirî, va'd ve vaîd'in kulların sınıflarına yönelmesinin ikincisi olarak aktardığı *erdemli yönetim (es-siyasetü'l-fâzıla)*'nın şu şartlarla gerçekleşeceğini bildirir: “*Birincisi, koruma ve gözetme (hıfz ve riâye), ikincisi, eşitlik ve adalet (insâf ve ma'dele), üçüncüsü, sorgulama ve hesaba çekme (isti'râz ve muhâsebe), dördüncüsü ise, mükâfat ve cezalandırma (cezâ ve muâhaze)*”. Bk. Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 182-184.

resullerin ilahî ihsanla hem hikmete hem de riyâsete nail olduklarını belirtir ve her ikisine birden sahip olarak da imâmeti gerçekleştirdiklerini belirtir.²⁹⁹

Âmirî'nin dile getirdiği imâmet ve tagallüp siyasetlerinin iki farklı amaçları olduğu gibi iki farklı sonucu vardır. Siyasî liderliğin en mükemmeli olan imâmetin hedefinin şahsa fâzileti kazandırmak, neticesinin de yine şahsa *es-saâdetü'l uzmayı* elde ettirmektir. Siyasî liderliği tiranlık ve zorbalıkla oluşturan tagallüpte ise hedef şahsın köleleştirilmesi, neticesi ise lânet, ızdırıp ve elim bir azaptır.³⁰⁰ Devletin ve yöneticinin zorba olarak adlandırılmasına sebebiyet veren unsuru onun yönetilene sunduğu amaç olduğunu savunan Âmirî bu görüşünü ispatlamak için; *“Ameller niyetlere göredir. Herkes niyetine göre karşılığını alır. Allah’a ve Peygamberine hicret eden, Allah’a ve Peygamberine; mülk edinmek veya evleneceği bir kadın bulmak için hicret eden kişi de hicret ettiği şeye hicret etmiş olur.”* meşhur hadisi³⁰¹ zikreder.³⁰²

Âmirî, İlahî ihsan neticesinde gerçekleşen imâmetin üstün bir siyasî yöneticilikle olacağını ve bu yöneticinin de çok çalışması halinde hedeflere ulaşacağını, böylelikle amaçlanan neticeleri elde edeceğini savunur. Yine o, devlet başkanın böylesi bir siyasî gücü insanlığın saâdetine sunduğu müddetçe Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olacağını da savunur. Tagallüp sonucu siyasi iktidarı ele geçiren ve devleti kendi şahsî güdümüne sokan tirana gelince Âmirî, onun sürekli kibirlendiğini, devleti kötü amaçlarına ortak ettiğini ve kendisine uyanları da zayı ettiğini belirtir. Ayrıca filozof onun dönemini de büyük gerileme dönemi olarak adlandırır. İlahî ihsanın sonucu imâmetle de şereflenen Hz. Muhammed dünyanın en mamur yerlerinden olan Arabistan yarımadasını yönetmekle kalmamış ada ülkelere ve komşu krallıklara da iyilik üzerine boyun eğdirmiştir. Yine Âmirî'ye göre Hz. Muhammed'in bu örnek siyasî karizmasından dersler çıkaran, riyâsetinin iyilik ve saâdet üzere olmasını amaçlayan yöneticiler de başarılı olacaktır. Bunun altındaki sebepleri de sorgulayan Âmirî, Hz. Muhammed'in riyâsetinin imâmet mi tiranlık mı sorusunu da bu minvalde cesurca yöneltir. Âmirî'nin bu soruya cevabı Hz. Muhammed'in devleti imâmetle yönettiğidir. Hz. Muhammed'in yönetim tarzından da bahseden Âmirî, Hz. Muhammed'in itidal

²⁹⁹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 151-153.

³⁰⁰ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 152-155.

³⁰¹ Buhârî, “Bedü'l-vahy”, 1.

³⁰² Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*, 155.

üzere yöneticilik yaptığını, yerine göre kılıcını kullandığını, yerine göre de kılıcını kınına sokarak ikna ve retorik sanatını kullandığını dile getirmiştir.³⁰³

Âmirî, İlahî ihsanla ortaya çıkan *en-nübüvvetü's-sâdika* ve *el-mülkü'l-hakîkî*'nin birleşimiyle oluşan *imâmet* devletinin bozulması ve onun teb'asının da köleleştirilmesiyle ortaya çıkan devleti *Zorbalık* ya da *Tagallip* devleti olarak adlandırır. Âmirî'ye göre bu devlette mütegalibenin iktidar olmasıyla halk köleleşir, onların dünyevî ve uhrevî saâdetleri akamete uğrar, mütegalip riyâsetinin amacı olan bedbahtlık ve tağutculuk da hem devlete hem halka sirayet eder. Âmirî, devletin ve halkın bu pespaye duruma düşmesinin altında yatan nedenleri irdeler. Ona göre insan sahip olduğu, özellikle riyâsette, bir şeyi hayra ya da şerre kullanabilir. Bundan dolayı amacın belirlenmesi ve fiiliyata dönüşmesi niyete tabidir. Âmirî burada bir misalle olayı hem teşbih eder hem de teşbihe konu olan ilim sahiplerini hicvederek adeta devletin ve halkın zorba tarafından yönetilmesinde fıkıhçıların rolüne işaret eder. Âmirî, fıkıh ilminin dünya ve ahiret işlerini düzenleyen, inananları bu anlamda rahatlatan şerefli bir ilim olduğunu fakat bu ilimle iştigal eden fıkıhçıların fıkıh ilmini istismar ederek haksız kazanç, şöhret, makam elde ettiklerini ve bunların zorbayı meşrulaştırdıklarını belirtir. İşte bundan dolayı fıkıh ilminin bazı fıkıhçılar eliyle şerefli olmaktan çıktığını iddia eden Âmirî bu durumu; “*Vay haline o namaz kılanların ki, onlar namazlarının özünden uzaktırlar. Onlar halka gösteriş yaparlar. Hayra da engel olurlar.*” (Mâun, 107/4-7) ayetiyle ilişkilendirir.³⁰⁴

Âmirî'nin savunduğu *mutlu/saîd şehir* ve *mutsuz/şâkî* devletler hakkında tezimizin ikinci bölümünde ayrıntılarına girileceğinden tekrara düşmemek için bunlara değinmiyoruz. Bununla birlikte Âmirî'nin Platon ve Aristoteles'ten iktibas ederek verdiği devlet/yönetim/şehir çeşitlerine kısaca değinmek istiyoruz.

1.4.3. Siyasetin Kısımları

Âmirî, Platon ve Aristoteles gibi filozoflardan mülhem bir şekilde siyaseti kapsamı, amacı, niteliği, keyfiyeti gibi farklı açılardan ele alıp sınıflandırmıştır. Âmirî, kapsam

³⁰³ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 155-156.

³⁰⁴ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 154-155; Fatima Attiss, “The contributions of Islamic scholars to establishing the science of comparative religions: Abu Al-Hassan Al-Ameri (d. 381 AH) as a model”, *Al Turath Journal*, 11/03(July, 2021):142.

itibariyle Platon'un siyaseti küllî, mülkî, medenî, beytî ve bedenî olmak üzere beşe ayırdığını dile getirir. Buna göre *küllî siyaset* bütün küllîleri içine alan yüce yasanın (nâmus) uyguladığı siyaseti, mülkî siyaset hükümdarların şehir yöneticilerine uyguladığı siyaseti, *medenî siyaset* şehir halkının idaresiyle alakalı siyaset tarzını, *beytî siyaset* evin reisi konumundaki babanın ailesine yani eşine, çocuğuna yönelik siyaseti, bedenî siyaset ise her bireyin ruhunu kemâle eriştirmek ve olgunlaştırmak, bedenini sağlıklı kılmak ve zinde tutmak için uygulayacağı siyaseti ifade etmektedir. Âmirî, kapsamı bakımından siyasetin önemine dair Aristoteles'in "... *hükümdarlık fikirleri, şehir yönetimi ise bedenleri korur*" ifadelerine yer verir. Burada Aristoteles'e dolaylı yer veren Âmirî, hükümdarın şehir halkının fikirlerinin olgunlaşmasına, ruhlarının yücelmesine ve onların saâdete ulaşmasına yardımcı olurken halkın şehirde bir yöneticinin riyâsetinde birlik ve beraberlik içinde yaşamasının onların bedenlerini koruduğunu belirtir. Âmirî yine Platon'un davranış amacına göre oluşan siyaset çeşitlerine yönelik yapmış olduğu tasnifi verir. Bu siyaset çeşidini ikiye ayıran Platon bu siyaseti şöyle açıklar: "*Yönetim iki çeşittir: Bunlardan biri yöneticinin yapması gerektir. Yönetici nasihat vermede mübalağa etmelidir. Diğer yönetilenin yapması gerektir. O da güzelce itaat etmektir.*"³⁰⁵

Âmirî yönetimlerin kısımlarını farklı cihetlerden vermeye devam eder. Âmirî, herhangi bir ıktibas yapmadan ele aldığı bu bölümlemede yönetimi öncelikle iki kısma ayırır ve bunları; *genel* ve *özel* yönetim olarak verir. Âmirî'ye göre *genel yönetim* herkesin, *özel yönetim* ise bazı kişi ve grupların yönetildiği kısımdır. *Genel yönetimi* de Âmirî, *barış ve savaş yönetimi* olmak üzere ikiye ayırır ve bu iki kısımdan her birinin kendi içinde kısımları olduğunu da belirtir. Buna göre Âmirî *barış yönetimini*; *sevgi ve iyilik yönetimi*, *kabalık ve alçaklık yönetimi* olarak ikiye ayırırken *savaş yönetimini* de *dalkavukluk ve müdafaa yönetimi*, *saldırma ve taarruz yönetimi* olarak yine ikiye ayırır. Âmirî, *özel yönetimin*, yönetilenlerin durumuna ve amaçlara göre kısımlara ayrıldığını vurgulayarak *özel yönetim* çeşitlerini; *çocukların yönetimi*, *kadınların yönetimi*, *sanatkarların yönetimi*, *ordu yönetimi* ve *liderlerin yönetimi* olmak üzere beşe ayırır.³⁰⁶

³⁰⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 251.

³⁰⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 251-252.

Âmirî, Platon'un *Yasalar* kitabı üzerinden riyâset çeşitlerini *tabiî* ve *arızî* yönetim olarak da aktarır. Burada Âmirî, ebeveynin çocukları,³⁰⁷ efendilerin köleleri,³⁰⁸ erkeklerin kadınlar,³⁰⁹ yaşlıların gençler,³¹⁰ erdemli insanların erdemsiz³¹¹ ve bilenlerin cahiller üzerindeki³¹² üstünlüğünü *tabiî*, bunların terslerinin başkanlığını *gayr-i tabiî* ya da *arızî* olarak niteler. Ancak Platon'un ilgili eseri incelendiğinde Âmirî'nin saydığı riyâset çeşitlerini Platon *tabiî* ve *arızî* olarak dile getirmemiştir. Platon, Âmirî'nin saydığı *tabiî* başkanlıkları eserinde vermiş lakin Âmirî, Platon'un "*güçlünün zayıfı yönetmesi*"³¹³ şeklinde sözünü ettiği başkanlık çeşidini vermemiştir.³¹⁴ Buradan da Âmirî'nin, Platon'un ilgili eserin çevirisini doğrudan görmemiş ve Platon'un görüşlerini yansıtan kaynaklardan almış olabileceği sonucu çıkarılabilir. Yine Âmirî, Platon'un dile getirdiğini iddia ettiği bir sınıflandırma daha verir. Platon'a göre şehir devletleri ya da yönetimleri; mutlu ya da mutsuz, iffetli ya da zevkine düşkün, cesur ya da korkak olabileceği ve bu şehirlerin genel olarak özelliklerinin halklarının özelliklerine göre şekillendiği Âmirî tarafından alıntılanır.³¹⁵ Platon'a atfedilen bu ayrım Âmirî'nin dile getirdiği sâid ve şâkî devletler ayrımıyla büyük benzerlik gösterir. Âmirî'nin Platon'un bu devlet sınıflamasından daha çok etkilendiği düşünülmektedir.

Âmirî, Platon'dan verdiği yönetim çeşitlerine ek olarak Aristoteles'in yönetim şekilleri hakkındaki görüşlerini de vermeyi ihmal etmez. Aristoteles'e göre *el-hey'etü'l-medeniyye* üçe ayrılır. Birincisi, Hz. Muhammed'e ilahî ihsanla verilen nübüvvet ve devlet başkanlığının birleştiği hükümdarlığa benzeyen yönetim şeklidir. Bu devlet şeklinin amacı, erdemli hükümdar eliyle insanların iyilik üzerine hayat sürmelerine vesile olmak ve onlara saâdeti kazandırmaktır. Bunun tersi de imâmetin zıddına mukabil olan *tiran/tagallüp* yöneticidir. Müttegallibe olarak nitelenen bu yönetici halkın iyilik ve saâdetinden ziyade kendi çıkar ve şahsî ikbalini düşünür. İkinci yönetim çeşidi Aristokrasidir. Aristokraside yöneticinin tek olmadığı liyakat ve ehliyeteye göre oluşmuş

³⁰⁷ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yay., 1998), 660d-666b.

³⁰⁸ Platon, *Yasalar*, 690b.

³⁰⁹ Platon, *Yasalar*, 781b, c.

³¹⁰ Platon, *Yasalar*, 754b-d, 951e.

³¹¹ Platon, *Yasalar*, 696b, 734c.

³¹² Platon, *Yasalar*, 644b, 645b.

³¹³ Platon, *Yasalar*, 690b.

³¹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 279-280.

³¹⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 287.

birden çok kişinin başkanlığını yaptığı yönetimdir. Aristokrasi’de vatandaşların adil bir şekilde yönetilmesi ve onlara azami iyilik kazandırılması vardır. Aristokrasi’nin bozulmuş şeklinde ise oligarşi hükümet şekli vardır. Bu oligarkların yani azgın azınlığın hedefi kendi çıkarları ve yakınlarını gözetmektir. Sonuncuyu Aristoteles, şeref düşkünlerinin idaresi anlamında *asalet yönetimi* ya da *riyâsetü’l-kerâme* olarak verir. Bunun zıddı ise demokrasi ya da avam yönetimidir. Âmirî, hükümet şekillerinden üçüncü olarak vazettiği asalet ve onun zıddı olan avam yönetiminin dönüşümünü şöyle açıklar: “*Bu üçüncü tür, insanların bir vasiye yönelmesi ve işin başında fazilet sahibi olana öncelik verilmesidir. Yani o kişi hürmeten seçilir sonra sıkıntıya düşer. Herkes onun yönetimine rağbet eder ve yönetim avamın yönetimine dönüşür.*”³¹⁶

Hükümdarın siyasetini babanın çocuğuna uyguladığı yönetime benzeten Aristoteles, babanın çocuğunu her zaman koruduğuna, çocuğunun hayrına olan işleri yaptığına ve onun istikbali için onu te’dîp edip istidadı ölçüsünde bir meslek sahibi olması için çalıştığına inanır. Hükümdarın da halkının refahı, mutluluğu ve iyiliği için çalıştığına ve bu uğurda hüsn-i niyetinin bulunduğu inanan Aristoteles, yine hükümdarın halkına karşı büyük bir sevgi beslediğini dillendirir. Hükümdarın karşıtı olan tiranın yönetimini ise Aristoteles, efendinin köle üzerindeki yönetimine benzeterek efendinin kölenin hak ve menfaatlarından ziyade kendi menfaatini gözettiğini, köleyi işine geldiği gibi kullanan efendiden köleye adalet, ülfet ve merhamet göstermesini beklemenin beyhude bir beklenti olduğunu belirtir. Asalet yönetimini ise Aristoteles, kardeşlerin birbirine karşı durumuna benzeterek onların fizyolojik ve biyolojik farklılıklar hariç hepsinin birbirine benzediğini söyler. Bu yönetimlerin her birinde (monarşi, oligarşi ve timokrazi) sevginin ancak adalet ve ihsanla olabileceğini de dile getiren Aristoteles’e göre, zorbada sevgi olmadığı için, yönetilenlere karşı adaleti tam olarak sağlayamaz. Bununla birlikte Aristoteles, zorba yönetimlerde yönetenle yönetilenler arasında sevgi bağının olmamasını aralarında müşterek değerlerin olmamasına bağlar.³¹⁷

Âmirî, yine Platon’dan yönetim çeşitleri üzerine iktibaslarına devam eder. Platon’a göre yönetimin dönüştüğü haller beş tane olup bunlardan biri sahîh, dört tanesi fâsid niteliktedir. Sahîh yönetim filozof-kral tarafından yönetilmekte olup filozof-kralın

³¹⁶ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 282-283.

³¹⁷ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 283.

gayesi halkın saâdetidir. Filozof-kral *muhibbu'l-hikme* özelliği ile şahsında erdemleri toplamış ve o adeta saf altın konumundadır. Onda bakır, demir, gümüş gibi madenler olsaydı saf altınlığı asalete ve güç gösterisine kayacaktı. Saf altınlığını yitiren özellikle genç yöneticiler gençliğinin de verdiği hırs ve arzuyla mal kazanma tutkusuna girer ve o kişi bir zorbaya hemen dönüşür. Âmirî, Platon'dan şu iktibaslarla Filozof-kraldan Tiran-krala acı dönüşümünü paylaşır: *“Kadir kıymet sahibi fâziletli insanların yüceltilmemeleri ve tazim edilmemeleri için elinden geleni yapar ve onların değerini düşürmeye çalışır. Bu nedenle onu ‘galibiyette aşırı giden’ olarak isimlendiririz. Sonra o mal kazanma hırsı nedeniyle ahlâksızlık ve alçaklığa batar.”* Âmirî'nin bu konu hakkındaki değerlendirmesi çok kısadır. Âmirî'ye göre yönetimlerin dönüşümleri bir anda meydana gelebileceği gibi aşama aşama meydana gelebilir.

Âmirî tarafından Platon'dan iktibas edilerek verilen yönetim çeşitleri şunlardır: Aristokratlardan ve seçkinlerden kurulu filozofun başkan olduğu monarşizm, şeref yanlılarının oluşturduğu timokrazi, halkın yönetimde söz sahibi olduğu demokrasi, askerî alanlarda ün yapmış kişilerin muktedir olduğu militarizm ve zorbalıkla iktidarı ele geçiren veya dönüşen tiranizmdir. Sahîh yönetimden kastın aristokratlardan oluşturulmuş, başkanlığını hikmet sever kişinin yani filozofun yaptığı monarşik yönetimdir. Ayrıca diğer dört yönetim çeşidi fâsiddir.³¹⁸

Başka bir açıdan Âmirî'ye göre yönetim şerefli ya da bayağı olur. Şerefli yönetim şu özelliklerinden dolayı şeref kazanır ve bunu sürdürür: Birincisi yönetenin şerefi, ikincisi yönetilenlerin şerefi ve çokluğu, üçüncüsü ise yönetimin her zaman doğruluk üzere olmasıdır. Doğruluk ise yönetilenlerin yararı ve ıslah edilmeleri yönünde olmaktır. Bayağı yönetim ise şerefi gerektiren özelliklerin zıtlarını edinmelerinden dolayı bayağılaşmıştır, bozulmuştur. Bayağı yönetimin özelliklerinin en alçakça olanı, yöneticinin menfaatleri kendisi için kullanması ve yönetilenlere zarar vermesi, onların ıslahına engel olmasıdır. Âmirî'nin bu yönetim sınıflandırmasında şerefli yönetim; *el-İ'lâm* eserinde görülen *hakîkî nübüvvet* (*en-nübüvvetü's-sâdika*) ile *hakîkî devlet* (*el-mülkü'l-hakîkî*)'in ilahî ihsanla birleşerek ilk başkanlık/imâmetin sahibi Hz.

³¹⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 283-284.

Muhammed'le tecessüm eden başkanlığı (hükümdarlık); bayağı yönetim ise, imâmetin karşısında yer alan tagallüp yönetim şeklini andırmaktadır.³¹⁹

Âmirî'nin yönetim sınıflandırmasında takip ettiği düşünürler Platon ve Aristoteles'tir. Ancak Âmirî yaptığı bir başka sınıflandırmada herhangi bir filozoftan doğrudan ya da dolaylı iktibas etmeden bir yönetim sınıflandırması yapar. Bu sınıflandırmada o, ilk önce üçe, daha sonra her bir bölümü yediye ayırarak toplam yirmi bir tane siyaset çeşitlendirmesi elde eder. Bu sınıflandırmalar genel olarak yönetici ve yönetilenler arasındaki uyulması lazım gelen siyasetleri, hususları, ilkeleri ve yöntemleri kapsamaktadır. Yine bu sınıflandırmada Âmirî'nin özellikle beşinci ve altıncı bölümde, kısmen de diğer bölümlerde ele ele aldığı konularla alakalı metodolojik bir bölümleme yaptığı izlenimi vermektedir. Âmirî'nin yaptığı sınıflandırmalar şöyledir:

A- Yöneticinin halkı için yapması gerekenlerdir. Bu yedi kısma ayrılır:

1. Yönetici başkasını düzeltmeden önce kendi yapması gerekenleri açıklamalıdır.
2. Yönetimde yöneticiye has olan yasalar zikredilmelidir.
3. Kararlılık üzerine kurulu bir yapı inşa etmenin gerekliliğini açıklanmalıdır.
4. Kararlılığı sağlayan kanun ve yöntemleri tesis etmelidir.
5. İyi insanların yönetimi olan merhamet ve ihsan yönetimini uygulamalıdır.
6. Kötü insanların yöntemi olan şiddet ve rezillik yönetiminden uzaklaşmalıdır.
7. Düşmanların zararlarını defetmelidir.

B- Yöneticinin halkı için yapması gerekenlerdir. Bu kısım da yedi bölüme ayrılır.

1. Yasa yoluna yönlendirme,
2. Terbiye ve eğitim,
3. Çocukların yetiştirilmesi,

³¹⁹

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 282; Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 152.

4. Kadınların yetiştirilmesi,
5. Sanatkarların yetiştirilmesi,
6. Mal toplayanların yetiştirilmesi,
7. Şehrin muhafızlarının yetiştirilmesidir.

C- Yöneticinin halkın durumu için yapması gerekenlerdir. Bu da yedi bölüme ayrılır:

1. Yöneticinin valiler seçmesinin gerekliliği,
2. Seçilmesi gerekenin özelliklerinin açıklanması,
3. Valilerin uyması gereken ilke ve yasaların açıklanması,
4. Yöneticinin danışmana olan ihtiyacın gerekliliği,
5. Vezir ve danışmanın özellikleri,
6. Seçimle ilgili açıklama,

7. Fikir, istişare ve fikrin üzerine inşa edildiği kanunların açıklanmasından oluşur.³²⁰

Son olarak Âmirî *ev yönetimi* ve *insanın kendi yönetimi* hakkında da bilgiler verir. Âmirî, *Tedbîrü'l-menâzil*'de ailenin önemi, nikah, cinsel ilişkiye dair, kadınların durumu, çocuk sahibi olmanın önemi, ailede çocuk eğitimi ve yöntemi, çocuğun edepli olmasının önemi gibi konuları işlerken *insanın kendisini yönetmesine* imkan verdiği nefis eğitimi, te'dîp, edep, kişisel gelişim, âdâb-ı muâşeret gibi ferdî konuları işlemiştir.³²¹ Bu konuların çoğuna tezimizin ikinci bölümünde, ilgili olduğu kadarıyla değineceğiz.

³²⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 293-295.

³²¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 339-412.

1.4.4. Siyasetin Gayesi

Siyaset, ana gayesi bakımından insanları mutlu etme sanatıdır. Bu bakımdan erdemli ve saâd devlet halkının mutluluğa erişmesi, uygulanan siyaset ya da is'âd etme yöntemlerine bağlıdır. Bir kimse kendi başına tüm erdemleri kazanamayacağı için o kimsenin erdemli bir kişi olması da söz konusu değildir. İnsanın saâd devlete ihtiyacı vardır. Çünkü saâd devlet ancak erdemli bir siyasetle, erdemli yöneticiyle ve erdemli bir toplulukla teşekkül eder. Âmirî bu noktada iki soru gündeme getirir. Bunlardan biri “yönetici yönetilenleri nasıl yönetiyor?”, diğeri ise “yönetim nasıl olmalıdır?” sorusudur. Bu iki sorunun aynı anlama geldiğini belirten Âmirî, bu durumu Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik* kitabında yer alan bir durumla ilişkilendirir. İlgili eserden nakille Âmirî, bir araştırmacının bir hey’eti/durumu incelemesiyle o durumun sahibini incelemesi arasında kesinlikle fark olmadığını söyler. Yani yöneticinin halkı nasıl yönettiğiyle, yönetiminin nasıl olduğu soruları arasında herhangi bir fark yoktur. Âmirî bu konuyla ilgili şunları dile getirir:

Nasıl olduğunu araştırmak için bu durumu incelemek, o durumun sahibinin halini incelemekle aynı şeydir. Zira hal, durum demektir. Yöneticinin nasıl yönetmesi gerektiğini açıklamak istediğimizde onun yönetimiyle neyi hedeflediğini, kullanmak istediği yöntemi ve başlaması gereken noktayı açıklarız. Hedefin açıklanmasından kasıt, yöneticinin tüm fillerini ondan ötürü yaptığı asıl illeti öğrenmeyi istemektir. Yönetici hedefini belirledikten sonra bunun aksi yönde, başka hiçbir yola adım atmadan gittiğinde başlangıç noktasını bulacaktır. Başlangıç noktası, ulaşmak istediği hedefin zıt yönündedir. Yöntem ise başlangıç ve hedef noktası arasındaki güzergahtır.³²²

Âmirî yöneticinin ana hedefinin mutlu/saâd devletin sakinlerinin mutluluğu elde etmelerini sağlamak olduğunu belirtir. Bununla birlikte filozofa göre, en küçük bir hal güzelliği eğer şehir halkını mutlu edecekse o en küçük hal güzelliğini araştırmak ve onu hayata geçirmek de yöneticinin görevidir. Hal güzelliğini de insanların davranışlarındaki yetkinlik olduğunu belirten filozof, davranış haline gelmeden önce bu durumun ilk önce teorik akılla belirlenip daha sonra pratikleşmesi gerektiğini söyler. Bununla birlikte Yine Âmirî’ye göre yönetici, yönetilenleri mutlu kılma ve mutlu etme hedefini ortaya koymadan önce kendisinin mutlu kılma ve mutlu etme yöntemlerini

³²²

Âmirî, *es-Sa’âde ve ‘l-is’âd*, 245-246; Âmirî’nin Aristoteles’e nispet ettiği bu fragmanlara benzer yerler dolaylı olarak ilgili eserde bulunur. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1112b-1113a.

teorik olarak tüm yönleriyle bilmeli ve bunları davranış haline getirmelidir. Hal güzelliğinin, insanın yaratıldığı suret üzere kemâle erdirilmesi olarak sunan Âmirî, bu suretin kemâle erdirilmesini sağlayan sebebi de insandaki düşünme potansiyelinin pratiğe aktarılması olarak vazeder. Âmirî'ye göre teorik bilgeliği elde ettikten sonraki merhalede yönetici bedeniyle alakalı ihtiyaçları gidermelidir. Bu ihtiyaçlar sağlık, güzellik ve kuvvettir. Bunları da elde ettikten sonra nefsinin ve bedeninin dışındaki ihtiyaçları karşılaması da gereklidir. Âmirî, yöneticinin bunu ancak insanların davranışlarıyla sağlayabileceğini ve bu durumun da başlangıç noktasını oluşturduğunu belirtir. Âmirî yöneticinin hem kendini hem de halkı tanıması noktasında şunları ifade eder:³²³

*Yöneticinin yönetilenleri tanımaya olan ihtiyacının farkında olması, mutluluğu elde etmek için düzenlenen ihtiyaçları karşılamada onları nasıl görevlendireceğini bilmesi gerekir. Bunu gerçekleştirmenin yolu, her ihtiyaç türünün karşısına onu hakkıyla yerine getirebilecek ve yöneticinin hedefine hizmet edecek toplum sınıfları yerleştirmektir. Yönetilenlerin davranışlarındaki hedeflerinin mutluluğu elde etmek olmasını sağlamak gerekir. Böylece yönetilenler ihtiyaç türlerinin hedeflerine göre ayrılabilir ve mutluluğa ulaşmak olan en yüksek hedef için bir araya gelebilirler. Bana göre bir durum bir şey için başlangıç noktası olurken başka bir şey için hedef noktası olabilir.*³²⁴

Mutluluğu elde edebilmek öncelikle bir başlangıç noktasıyla mümkündür. Başlangıç noktasının meşru ve sağlam bilgiyle oluşması meşru ve rasyonel bir hedefle sonuçlanması neticesini meydana getirir. Hedefler bedenin fiilleriyle gerçekleşir. Âmirî bunu müşahhas bir örnekle açıklar. Meşru bir nikah akdiyle nikahlanan bir çiftin zıfaf neticesinde çocuğun olması hedef, başlangıç noktası ise nikahtır. Bu durum iki kişinin mutluluğudur. Âmirî bu misalden hareketle yöneticinin siyasetine yönelir. Âmirî bu doğrultuda yöneticinin harekete geçmesini ve kendine hedefler belirlemesinin öncelikli şart olduğunu belirtir. Yalnız Âmirî yöneticinin harekete geçmesinin ve çalışmasının yeterli olmadığını, insanlar arasında davranışlarında erdem bulunan, ahlâkî normlara önem veren özellikle genç kişilere ve şehrin diğer sakinlerine yönelmesi gerektiğini açıklar. Yönetici mutlu devleti en yüksek mutluluğa kavuşturmak için, bu gençlerin ve kişilerin öncelikle bedenlerini eğitmelidir. Yönetici şehir halkının bedensel-ruhsal gelişimlerini tamamlayacak, kuvvetlerinin artmasını sağlayacak bir yola

³²³ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 50.

³²⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 247.

yönlendirmelidir.³²⁵ Âmirî mutluluğun keyfiyeti ve nasıl kazanılacağına dair sorduğu soruları şu şekilde aktarır: “*Yönetici halkını eğitir, öğrendiklerini uygulamalarını ve sorumluluklarını yerine getirmelerini sağlar. Böylece bu bedenlerin ruhlarını da eğitir, ruhları sanatlarla, edebiyatla ve bilimlerle canlandırır. Sonrasında onlara görevler yüklemeye, onları denetlemeye ve düzeltmeye yönelir.*”³²⁶ Âmirî’nin bu aktarımından hareketle şu neticeye varılabilir; Âmirî, Platoncu görüşleri benimsemeyerek idealize ettiği devlet tasavvurunu felsefî bir bağla temellendirmiştir.

1.5. Siyasetin Metafiziksel Boyutu

Âmirî’nin siyaset felsefesinin metafiziksel boyutu bir bakıma Ortaçağ İslam siyaset felsefesinin genel düşüncesini yansıtır. Buna mukabil Âmirî’nin bu yöndeki düşüncelerini ortaya koymak kolay değildir. Çünkü Âmirî’nin eserlerinden çok az bir kısmı günümüze gelmiş bulunmakta ve onun direkt metafizik görüşlerini yansıttığı *Şerhu Kitâbi’l-burhân li Aristûtâlîs, el-Înâye ve’l-dirâye, el-Îrşâd li tashîhi’l-i’tikâd ve el-Fusûlu’l-burhâniyye li’l-mebâhisi’n-nefsâniyye* gibi eserleri günümüze intikal etmemiştir.³²⁷ Âmirî’nin günümüze gelmiş *el-Fusûl fî meâlimi’l-Îlâhiyye* adlı eseri Yeni-Eflatuncu metafizik öğelerini barındırmasının yanında, onun metafizik görüşlerini kısmen barındırır. Yine *İnkâzü’l-beşer mine’l-cebri ve’l-kader, et-Takrîr li evcûhi’t-takdîr* ve *el-Emed* gibi eserlerinde Âmirî’nin eskatoloji, ruh-beden, kaza-kader, fiil-fail, irade hürriyeti gibi konuların yanında dolaylı olarak metafizik görüşlerine de rastlanmaktadır. Bunun yanında *el-Mecâlisü’s-seb beyne’s-Şeyh ve’l-Âmirî* adlı eser *el-Fusûl*’le epistemolojik ve terminolojik benzerliği bulunmakla birlikte Âmirî’ye ait olup olmadığı tam olarak kesin değildir.³²⁸

Âmirî’nin siyaset felsefesine yön veren en mühim eseri *es-Sa’âde*’dir. Eserin *is’âd* kısmında insanın siyasî bir varlık olarak birey, aile ve devlette yönetimini, siyasetin tanımını, çeşitlerini, değerini ve mutlulukla olan ilişkisini Tanrı-evren-insan bağlamında ele alır. Özellikle bu bölüm Âmirî’nin siyaset felsefesinin, aynı *Fârâbî*’de olduğu gibi,³²⁹ metafizikle bir bağı ve uzantısının olduğu anlaşılmaktadır. Âmirî’ye göre

³²⁵ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 247-248.

³²⁶ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 248.

³²⁷ Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 35.

³²⁸ Kaya, *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, 35-36.

³²⁹ Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yay., 1987), 97-98.

Tanrı'nın *zorunlu varlık* olması mümkün varlık olan insanın eksik olmasını gerektirir.³³⁰ Bundan dolayı insan, *Mutlak Mukemmel (et-Temamu'l-mahz)* varlık olan Tanrı'nın tedbîrine muhtaçtır. Buradan bahisle Âmirî'nin siyaset felsefesi metafizik temelli bir siyaset anlayışıdır. Tanrı'dan hareketle oluşturulan metafizik özellikli ve teolojik amaçları olan bir siyaset felsefesi kurgulayan Âmirî, Tanrı'nın insanlardan bir kısmının büyük bir kısmını yönetmesine izin vermiş ve onlara yasalarını uygulattığına, imâmetle de saîd devleti kurdurmak suretiyle sakinlerini de en büyük mutluluğa sevk ettiğine inanır.³³¹

Âmirî'nin siyaset felsefesinin Platon ve Platonculuğa dayandığı iddiasına Câbirî şiddetle karşı çıkar. Câbirî'ye göre Âmirî, yazmış olduğu *es-Sa'âde*'de çokça Platon ve Aristoteles'ten alıntılar yapar. Fakat bu iktibaslar gerçekte Platon ve Aristoteles'e ait olmayıp Âmirî'nin uydurmaları olduğunu savunan Câbirî, Âmirî'nin ilgili eserini ve siyaset anlayışını özgün bulmaz.³³² Câbirî'ye karşın Kutluer ise Âmirî'nin bu iktibaslarla fikrî tercihini belli ettiğini, Platon ve Aristoteles gibi filozoflardan aldığı iktibaslara katılarak onlar gibi düşündüğünü ifade eder.³³³ Âmirî, yaptığı iktibaslarla siyaset felsefesini Platon'a dayandırsa da o içinde bulunduğu dinî ve kültürel çevrenin etkisiyle Tanrısal kökenli ve bağlantılı bir siyaset anlayışını benimsemiştir. Âmirî'nin siyaset felsefesi, özellikle *el-İ'lâm*'da serdettiği düşünceleri bağlamında siyaset felsefesinin teolojik karakterli ve metafiziksel bir tavrken, Platon'un siyaset felsefesi ise siyaset temelli bir metafizik karakter taşımasıyla iki filozof birbirinden ayrışır. Yine Âmirî, Tanrı'dan insana doğru bir siyaset felsefesini benimserken Platon burhanî (demonstrative) odaklı bir siyaset felsefesinden ziyade bireyden başlayan bir siyaset düşüncesini Tanrı'yla ilişkilendirir ve metafiziğini de bu şekilde şekillendirir.³³⁴ Filozofun bu noktada siyaset felsefesinde bilgi kaynaklarından hem vahiyden ve tecrübeden yararlanması onun özgünlüğü olarak görülmektedir.

Âmirî'ye göre metafizik “*sebeplerin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisidir*” ya da “*âlemdaki varlıkların meydana geliş sebeplerini ve özellikle de her çabanın gayesi olan*”

³³⁰ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 46; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 178.

³³¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 180-182.

³³² Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 503, 510.

³³³ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, 68.

³³⁴ Mustafa Yıldız, “Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü/Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Hakkındaki Görüşü” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2009), 63.

ilk, tek ve gerçek varlık hakkında şüpheden arınmış bilgiyi araştıran”³³⁵ felsefî ilimlere dahil olan en şerefli ilmî disiplindir. Buradan hareketle de Âmirî, filozofu/ hakîmi de “... *matematiği, tabiat ilimlerini ve mantık kurallarını bilen ve bu üç disiplini birleştirerek metafizik anlamları araştırmaya muktedir olan kimse*” olarak adlandırır ve bundan dolayı Âmirî, geçmiştekilerin metafizik bilgiye veya üç disipline de tam olarak vukufiyet sağlamayan kimseye filozof denilemeyeceğini dile getirdiklerini belirtir.³³⁶ Âmirî, saîd ve fazîletli bir devlette riyâset makamına gelecek kişinin vasıflarını zikrederken başkanın öncelikle hakîm/filozof olmasını ardından ferasetiyle mümeyyiz olup hikmetle derinleşen râsih bir kimse olmasını ister. Yöneticiyi sıradan, halktan bir kişi olmasını asla mümkün görmeyen Âmirî yöneticinin metafizik ilimlerde derinleşmesini elzem görür.³³⁷ Hikmetle derinleşen yönetici böylece Tanrı’nın sârih olan yasalarını hayata geçirmede zorlanmayacak olup hakkında herhangi bir hüküm bulunmayan, yeni gelişen olaylara da yönetici, ilahi yasalarla tenakuz oluşturmayacak, adaleti tesis edecek şekilde feraset ve ilmiyle çözümler bulabilecektir.

Âmirî, *Gerçek İlk (el-Evvelu’l-hak)* ve *Mutlak Gerçek İlk (el-Evvelu’l-hakku’l-mahz)* olan Tanrı’dan başlayarak süflî âlemin varlıkları arasındaki mevcudluk bağlantısını beş mertebeye ayırır. Bu beş mertebede yoktan yaratma ve sudûr iç içedir. Âmirî bu beş mertebeye farklı isimler vermiştir ve her bir mertebenin de kendine özgü fiilleri bulunmaktadır. En tepe noktada Tanrı vardır. Tanrı, Mutlak Gerçek olarak da isimlendirilir, varlığı başkalarıyla kaim olmadığı gibi hiçbir şekilde illeti de bulunmaz. Bununla beraber Tanrı, mutlak ebedi olup *dehrin* ve hareketin eş anlamlısı olan *zamanın* da dışındadır. Yine Tanrı madde, form, güç gibi şeylerle nitelenemez. O, üç boyutlu nesnelere verilen nitelik ve nicelikleri de asla kabul etmez. Tanrı gerçek tedbîr eden, âlemi nuruyla feyz eden, mümkün varlıklara iyilik edendir. Bundan dolayı Tanrı; *Gerçek Hükümdar (el-Meliku’l-hak)* ve *Mutlak Mükemmel (et-Temamu’l-mahz)*’dir. Varlık düzleminde birinci mertebede Tanrı’yı konumlandıran Âmirî diğer varlık düzlemlerini sırasıyla akıl, nefis, tabiat ve cisimler olarak verir.³³⁸ Türker’e göre

³³⁵ Âmirî, “el-İ’lâm bi-menâkıbi’l-İslam”, 93.

³³⁶ Türker, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, 620; Mantık ilmine dair farklı yaklaşımlar için bk. Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Brill 2007, 204.

³³⁷ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 238, 250-254.

³³⁸ Âmirî, “el-Fusûl fî meâlimi’l-İlâhiyye”, 182; Âmirî, *Kitâbu’l-Emed Alel’-Ebed*, 46.

Âmirî'nin ortaya koyduğu bu mertebeler Âmirî'deki Yeni-Eflatunculuk etkisiyle açıklanabilir.³³⁹

Âmirî'ye göre Tanrı/Bir yoktan yaratma ile (bi'l-ibdâ) *kâlem* ve *emr* mertebesini meydana getirmiştir. Bu mertebe yoktan yaratma teorisini, diğer mertebeler ise sudur teorisini andırmaktadır. Âmirî'ye göre *ibdâ* ile olan ikinci mertebe *dehirle* birlikte olup bütünüyle onunla bağlantılıdır. *Kâlem*in filozoflara göre *tümel akıl*, *emrin* de *tümel suretler* olarak adlandırıldığını vurgulayan filozof, bundan sonraki varlık sürecinin birbirine etki ederek feyezane ettiğini belirtir. Üçüncü mertebe *yaratılışla* varlığa gelen varlık; *arş* (doğrusal felek) ve *levh*'tir. Halk/yaratılış ile meydana gelen bu varlık mertebesi dehrden sonra zamandan öncedir. Dördüncü varlık mertebesini *Teshîr/Tab*' olarak isimlendiren Âmirî teshîrin zamanla ilişkili olduğunu belirterek son mertebeye yani cisimlerin varlık kazandığı mertebeye geçer. Cisimlerin *Tevlid/Tekvîn* yoluyla varlık kazandığını aktaran Âmirî bu mertebenin zamandan sonra olduğunu ve onu takip ettiğini söyler. Âmirî'ye göre bu varlık mertebelerinde birinci mertebe olan Bir, ilk ve gerçek fail olup diğerleri dolaylı faildir. Yani Tanrı; *Mutlak Varlığa Getirici (el-Mucidu'l-mahz)*, *Emir ve Yaratmanın Kendisine Ait Olduğu Varlık (men lehu'l-emr ve'l-halk)*, *Gerçek Anlamda Var Edici (el-Mubdi' bi'l-hakika)* ve *Gerçek Hükümdar (el-Meliku'l-hak)*'tir.³⁴⁰

Âmirî'ye göre Allah'ın varlığı (vücûd), âlemde mevcut olan herhangi bir şeyin var olmasına denk değildir. Âlemde mevcut olanların varlığı zorunlu olmayıp onlar mümkündür (mümkinü'l-vücûd). Âlemdeki varlıklar zorunlu varlığın yaratmasıyla varlık kazanırlar. Allah'ın zâtının varlığı ise bir yaratıcı tarafından varlık sahasına çıkması mümkün olmayıp bilahare zorunludur (vâcibu'l-vücûd). Allah'ın bir olması âlemdeki mümkün varlıkların bir olmasına benzemez. Âlemdeki varlıklar mümkün olması hasebiyle cüzleri, nitelikleri ve eşlerinin bulunmasıyla çoğalabilmekte ve sayıları artabilmektedir. Zorunlu varlık ise herhangi bir cüz'î, niteliği, eşi-benzeri düşünölmeyeceğinden bundan müstağnidir. O zatı itibariyle bundan müteâldır. Allah'ın ilim, cömertlik, kudret ve irâde gibi sıfatları O'na uygun olsa da O'nu Hakk ve Hakîm gibi sıfatlarla nitelemek en uygundur. Çünkü Tanrı'daki Hakk vasfı O'nun

³³⁹ Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", 622.

³⁴⁰ Âmirî, "el-Fusûl fî meâlimi'l-Îlâhiyye", 182-195.

mümkünü'l-vücûd olmamasına delildir. Hakîm olma vasfı da her şeyi amacına uygun şekilde yaratması ve buna uygun fiilleri mümkünlere yüklemesidir.³⁴¹

1.6. Siyasetin Ahlâkla İlişkisi

İslam felsefesinin klasik döneminde felsefî ahlâk literatürünün kaynağı olarak Yunan felsefesinden Platon ve Aristoteles, Stoacı ve Yeni Eflatuncu düşünceler etkili olmuştur. Klasik felsefî ahlâkın konuları arasında; nefsin üç gücünü oluşturan düşünme, öfke ve arzu güçleri vardır. Yine bu güçlerle gerçekleşen, Platon'dan mülhem dört ana erdem vardır: Hikmet, cesaret, iffet ve adalet. İnsanın akıllı bir varlık olması onun irade hürriyetine sahip olmasını da beraberinde getirir. Bu sahiplik akıllı insana fiillerinde sorumluluk da yükler. Klasik felsefî ahlâkın bir diğer konusu ahlâkın siyaset felsefesiyle olan ilişkisidir.³⁴² Bu yüzden klasik İslam felsefesinin kurucu filozofu Fârâbî, onun takipçisi³⁴³ Âmirî ve yine Fârâbî'yi takip eden ahlâkçı filozofların büyük bölümü siyasetle bağlı konu ve sorunları ahlâkî konu ve sorunlarla hem bağlantılı hem de iç içe görmüşlerdir. Bu sayede ahlâk ve siyaseti beraber işlemişlerdir. Bir başka ifadeyle bu İslam filozofları siyaseti *amelî felsefe* içine alarak siyaset-ahlâk ilişkisini dinî tasavvurdan ziyade rasyonel bir alana kaydırmışlardır. Böylece onlar siyasî bir yetkenin ahlâkî bir ereğin gerçekleştirilmesine zemin hazırladığı düşüncesini beraber işleyerek siyaset-ahlâk ilişkisinin geliştirilmesine de katkıda bulunmuşlardır. Buna karşın modern siyaset felsefesinde ise siyaset-ahlâk ilişkisini savunan siyasal öğretiler olsa da daha çok siyaset-ekonomi ikiliyle ortaya çıkan sorunların işlendiği bilinse de³⁴⁴ Kant gibi modern döneme ışık tutan filozoflar siyasetin ahlâk alanına gerekli özeni göstermesi

³⁴¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 46.

³⁴² Yaran, *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*, 33; Din ve ahlâk arasındaki ilişkisi içinse bk. Ahmet Kamil Cihan, "İslam Düşüncesinde Ahlâk-Din İlişkisi", içinde *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol, (Ankara: Bilay, 2018), 81-98; Âmirî'nin Platoncu erdem tasviri şöyle açıklanabilir: Karaciğerde lokalize olan iştah açıcı yeti, ölçülülüğe ulaşır; kalpte bulunan öfkeli yetenek cesarete ulaşır ve beyinde lokalize olan rasyonel yeti bilgeliğe ulaşır. Bu üç temel erdem, en yüksek adalet erdeminde bir araya gelir ve böylece iştahta adalet, iradede adalet ve ruhun adaleti sağlanmış olur. Bk. Mohammed Arkoun, "La conquête du bonheur selon Abū-l-Hasan al-Âmirî", *Studia Islamica*, XXII (1965):55-90.

³⁴³ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, 34.

³⁴⁴ Yıldız, "Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü", 66.

gerektiğini ve siyasetin erdemle ilişkisinin görmezden gelinemeyeceği savunmuştur. Yine Kant siyasetin ahlâkla ilerleyip yükselebileceğini de belirtmiştir.³⁴⁵

Âmirî'nin siyaset felsefesinin ahlâk ile olan ilişkisinin belirlenmesi elimize ulaşan eserlerine bakılmak suretiyle ortaya konulabilir.³⁴⁶ Âmirî'nin siyaset ve ahlâk ilişkisini en güçlü şekilde yansıttığı eser hiç şüphesiz *es-Sa'âde*'dir. Âmirî'nin günümüze ulaşan *el-Emed* ve *el-Î'lâm* eserlerinde de Âmirî tarafından ahlâk-siyaset ilişkisine dair birtakım göndermeler de yapılmıştır.

Mutluluk, ahlâk, siyaset gibi ameli felsefenin ana konularını işleme ve teori geliştirme bakımından Fârâbî ve Âmirî arasında büyük fikrî benzerlikler vardır.³⁴⁷ Bu iki filozof arasındaki benzerlikler sadece fikrî düzeyde değil eser bazında da görülür. *es-Sa'âde* adlı eseri Âmirî'nin Fârâbî'nin *Tenbîh Alâ Sebili's-Saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme)* ve *Fusulü'l-Medeni* gibi eserlerinden yola çıkarak yazdığı ileri sürülür.³⁴⁸ Âmirî, *es-Sa'âde*'yi iki ana bölüme hasretmiş ve birinci bölümde *Sa'âde* yani mutluluk, erdem, etik; ikinci bölüm olan *Îs'âd*'da mutlu kılma, siyaset, medenileştirme, erdemli/erdemsiz devlet ve erdemli/erdemsiz toplum gibi konuları işlemiştir. Âmirî, *es-Sa'âde*'nin özellikle altıncı bölümünde çocuk ve kadınların eğitimi, bireysel gelişim, edep, te'dîp, tâlim, toplumsal hayatta uyulması gereken genel adaplar, eve giriş, sofrada adabı, karı-koca münasebeti, evlilik, evlendirme, çocuk sahibi olma, yeme-içme adabı gibi kişi (*İstislahu'l-ahlâk-Tedbîrü'n-nefs*) ve aile (*Zabtu'l-kedhudâiyye-Tedbîrü'l-menail*)³⁴⁹ ile bağlantılı konuların yanında zanaatkarlar, askerler ve bürokratların seçimi, eğitimi ve uyması gereken etik ilkelerin ortaya konulduğu *Tedbîrü'l-memleketle (Tedbîrü'l-müdün)* alakalı konuları da işlemiştir.³⁵⁰

³⁴⁵ Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, çev. Yavuz Abadan ve Seha L. Meray, (Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fak. Yay., 1960), 48-49.

³⁴⁶ Âmirî'nin doğrudan ahlâk ilmini ele alan eseri bulunmakta ve bu iki eser de maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bu eserlerden ilki olan *el-İtmâm li fedâili'l-enâm*'de Âmirî ahlâkın teorik ve pratik yönünü işlerken diğer ikinci eseri olan *en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufu'l-millî*'de nâtik nefsin, vahiy ve ilham çerçevesinde durumunu ele almaktadır. Bk. Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü", 63-64.

³⁴⁷ Hanifi Özcan, "Önsöz", içinde *Fârâbî'nin İki Eseri* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2005), 8.

³⁴⁸ Özcan, "Giriş", içinde *Fârâbî'nin İki Eseri*, 18-19, 136-137.

³⁴⁹ Âmirî'nin kullandığı *kedhudâiyye* kelimesi Farsça bir kelime olup *ked*: ev, *hudai*: terbiye anlamlarına gelmektedir. Eserdeki ikinci dipnota bk. Âmirî, *el-Î'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 76.

³⁵⁰ Âmirî, *el-Î'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 76; Ahmet H. Atiyye, "Giriş", içinde *es-Sa'âde ve'l-is'âd* (Kâhire: Câmiatu'l-Kâhire, 1991), 68-69.

İlimleri dinî ve felsefî olarak ikiye ayıran Âmirî felsefî ilimleri de fizik, metafizik ve matematik olarak üçe ayırır. Âmirî tarafından ortaya konulan bu ayırmada Âmirî'nin felsefeyi nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmadığı, amelî felsefeye değinmediği gibi bir izlenimle karşılaşmaktayız. Klasik Aristotelesçi tasnifte pratik felsefe *ahlâk* (êthikos), *ev yönetimi* (oikonomikos) ve *şehir yönetimi* (politikos) olarak üçe ayrılmış ve bu tasnifin İslam düşüncesine intikali neticesinde amelî felsefenin alanları *tedbîrû'n-nefs*, *tedbîrû'l-menzil* ve *tedbîrû'l-müdün* olarak adlandırılmıştır.³⁵¹ Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm*'da amelî felsefeyi “medenî ilim” adı altında işler ve amelî felsefe içinde ev yönetimine yer vermez ancak Âmirî, dinî ilimler içinde yer verdiği fıkıh ve kelâma yer verir. Bundan dolayı Fârâbî'nin tasnifinde medenî ilimlerin ahlâk, siyaset, fıkıh ve kelâm olduğu görülmektedir.³⁵²

Âmirî'nin eserlerinden hareketle onun ilimler tasnifinde amelî felsefenin ahlâk ve siyaset gibi alanlarına yer vermediği görülmektedir. Buna mukabil Âmirî amelî felsefenin alanları olan *tedbîrû'n-nefs*, *tedbîrû'l-menzil* ve *tedbîrû'l-müdün* gibi konularda İslam dininden, Aristoteles ve Platon'a dayanan eserlerden, kültürel ve siyasal çevresini oluşturan Fars, Hint ve Arap gibi milletlerin sözlü, yazılı siyasetnâme, nasihatnâme ve diğer hikemî geleneklerden faydalanarak eserler kaleme almış ve amelî felsefeyi eserlerinde işlemiştir. Yine Fârâbî'nin ahlâk anlayışında kısmen Aristotelesçi kısmen de Platoncu politik bir bakış açısı bulunurken³⁵³ Âmirî'nin ise ahlâk anlayışında Aristotelesçi öğelere nazaran Platoncu politik öğeler daha fazla yer alır.³⁵⁴

Âmirî'nin siyaset felsefesinde ahlâk ve mutluluk birinci derecede önem arz eder. Ona göre siyasetin ilk amacı aslında iyi ahlâkî kişiye kazandırmaktır. Bireysel ahlâka kavuşan ya da Platoncu anlayışla dört erdemi kazanan insan, onları karakter ve kişilik haline getirir. İnsanın bunu toplumsal düzleme de sirayet ettirmesiyle diğer insanlara öğretmesi kaçınılmazdır.³⁵⁵ Âmirî'yle bu konuda Fârâbî de benzer düşüncelere sahiptir. Fârâbî'nin siyaset ve ahlâkla kurduğu güçlü ilişkiyle hem insanda hem de toplumda var

³⁵¹ Süleyman Uludağ, *İslam'da Ahlâk ve Ahlâk Ekolleri* (İstanbul: Sufî Kitap, 2018), 177-179.

³⁵² Özturan, “Fârâbî ve İbn Sînâ'da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”, 4-5; Salih Yalın, “İslam Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sînâ, Tûsî ve Kınalızâde Örneği”, *İslami Araştırmalar*, 30/(2019):480-481.

³⁵³ Macid Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 116.

³⁵⁴ Kutluer, “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü”, 69-70.

³⁵⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 230.

olan etik sorunların çözülmesi kolaylaşmıştır. Nitekim Fârâbî mutluluğu, siyasetin tek gayesi olarak görmüştür. Ona göre siyaset, insandan başlayarak toplumu da kapsayacak şekilde onlarda nazarî, fikrî, ahlâkî erdemlerin kazandırılmasına ve amelî sanatlara ulaştırılmasına katkı sunmaktır. Görüldüğü gibi Fârâbî'nin düşüncesi de Âmirî'de olduğu gibi bireysel ahlâkın elde edilmesi öncelikle kişiye karakter ve entelektüel yetkinliği kazandırmakta ardından toplumun da ahlâken, ilmen yetkinleşmesi üzerinedir.³⁵⁶

Âmirî'ye göre felsefe (hikmet) hakkı bilmek ve aynı zamanda hakla amel etmektir. Bundan dolayı Âmirî salt olarak bilmeyi yeterli görmez ve onun eyleme geçirilmesi suretiyle de yapılmasını şart koşar. Bu durum şuna benzetilebilir; hesap yapmasını bilen bir pazarcı, tezgâhını açtığı anda hesap yapmayı bildiğinden mallarını en makul seviyede satar. Âmirî'ye göre âlemde hakikati hem bilen hem de hakikate uygun davranış gösteren varlık sadece insandır. Buradan hareketle Âmirî, ahlâk felsefesini teleolojik (gâiyeci) anlayışla bina eder. Âmirî'nin bu teleolojik anlayışı mutluluk olarak adlandırdığı *saâdet* teorisidir. *Saâdet* teorisi siyaset yoluyla insanları mutlu kılma, ıslah etme, onları erdemlerle beraber hem ednâ/insanî mutluluğu hem de yüce/aklî/kusvâ mutluluğu elde etmelerine yöneltme ve kazandırmadır. Bu sayede mutluluk siyasî, ahlâkî, dinî ve içtimaî bir varlık olan insan türünün hem dünyevî hem de uhrevî saâdete ulaştırılmasını hedefleyen öncelikli ve mutlak kemâle dayanan bir proje gibi. Bunun yolu da Âmirî'ye göre kişilerin cevherlerinin farkında olup cevherlerine has kemâlâtı bilmeleri ve bilmeye birlikte davranışta bulunmalarıdır.³⁵⁷

Âmirî hikmetin nazarî ve amelî yönlerini birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak görür. İnsan ruh ve beden gibi iki cevherden mürekkeptir. Bu iki cevherin birleşmesiyle ameller meydana gelir. Bu amellerin sârih aklın ürünü olabilmesi için hissî nefis, nutkî nefse itaat etmelidir. Bu bakımdan insan, tabîî bedenî yönüyle suflî âlemin imar edilmesini ve bu âlemde mukim bulunan öncelikle insanların medenileşmesini, sonrasında ise diğer canlıların yaratılış gayelerine uygun olarak yaşamalarını sağlar. Son kertede insan, nutkî nefsinin yetkinleştirmek suretiyle ulvî âlemin zineti olmaları için

³⁵⁶ Cihan, “İslam Filozoflarının Ameli Sanatlara Bakışı”, Ahmet Kamil Cihan, “İslam Filozoflarının Amelî Sanatlara Bakışı”. İçinde *Ahilik Uluslararası Sempozyumu*, “Kalite Merkezli Bir Yaşam” Bildiri Kitabı, ed. Ali Çavuşoğlu (Kayseri: Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, 2011), 140-141.

³⁵⁷ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 187.

yaratılan ruhânî varlıklara benzer ve onlar gibi akılsal varlıklar haline gelir. Nutkî nefsin, ruhânî varlıklara olan sevgisi ve bağlılığı hissî nefse de etki eder ve bunun neticesinde insan iki nefis veya cevher sayesinde aşağı âleme ait ihtiyaçlarını giderir, yaşamsal alanlarını inşa eder, hikmeti elde etmek için gösterdiği azim ve sevgiyle erdemleri kazanır ve ahlâkını ıslah ederek onu en mükemmele getirir. Yine bu iki nefsin yetkinleşmesiyle hakîkî dinî inanç ve ibadetlerle de ulvî âleme ait olan güzellikleri elde eder. Âmirî bundan dolayı bu iki cevherle övülme şerefine nâil olan üç tarz siyaset olduğunu belirtir. Âmirî bu siyaset tarzlarını; *birey yönüyle*, *aile yönüyle* ve *devlet yönüyle* olan siyaset diye isimlendirir.³⁵⁸

Âmirî'nin siyaset felsefesinin nihai amacı saâdet-i uzmadır.³⁵⁹ Saâdet-i uzma en yüce ve en iyi mutluluktur. En yüce mutluluğa ulaşmak nihai amaç olsa da buna ulaşmak için sadece niyet etmek ya da bunu düşünmek yeterli değildir. Yüce mutluluğun elde edilmesi için bireyin öncelikle fazıl bir yönetim altında bulunması, yine fazıl bir yönetici tarafından yönetilmesi, bununla beraber çoğunluğunu fâzıl insanların oluşturduğu saîd bir devlette yaşaması gerekir. Fâzıl ya da hikmetli başkanın³⁶⁰ koyduğu yasalara erdemli devletin vatandaşları tarafından uyulur, korunur ve bu yasalar nesilden nesile aktarılır. Erdemli ve saîd devlette yaşayan birey öncelikle nefsin salâhını ve ıslah edecek şeyleri bilir ve nefsini iyileştirir. Sonra birey toplumsal varlık olmasının getirdiği zaruriyetten birileriyle aile, kardeş, eş, amca, dayı, teyze, komşu olur. Bu yatay ve dikey sosyalleşme sonucunda kemâlini tamamlayan ve bireysel ahlâkını mükemmelleştiren birey, diğer bireylerin de salâhına ve ıslahına götürecektir bilgi, edep ve ilimleri onlara kazandırabilecektir. Âmirî'ye göre siyaset felsefesiyle ahlâk felsefesi bir bütünlük içinde gelişir. Yönetici sadece devlette ortaya çıkmış resmi nitelikli kişi değildir kadın üzerinde erkek, köle üzerinde efendi, çocuk üzerinde baba-anne ve bakıcı gibi kişiler de doğal yöneticilerdir. Doğal yöneticiler uhdelerinde hikmeti de barındırmak zorundadır. Hikmeti aynı zamanda güzel düşünce ve iyi fikir olarak

³⁵⁸ Âmirî, “et-Takrîr li-evcûhi't-takrîr”, 321; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 188.

³⁵⁹ Âmirî, “İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”, 211.

³⁶⁰ Âmirî'ye göre hikmetli şehir, yöneticilerinde ve özellikle en büyük yöneticide hikmet bulunan şehirdir. Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 288.

açıklayan Âmirî hikmetin ancak erdemli davranışlar kazanmak yani güzel ahlâkla olabileceğini vurgular.³⁶¹

Âmirî'ye göre siyasetçinin en mühim görevi yönetilenlere erdemleri kazandırmak suretiyle onlara ilk önce hakîkî mutluluk bilgisinin ne olduğunu, sonrasında ise hakîkî mutluluğa ulaştıracak yöntemi kazandırmaktır. Erdemli bir şehirde insan mutluluğa hemen ve zahmet çekmeden erişemez. Bundan dolayı insan, edep ve te'dîple ve hedefleri belirlenmiş yönetme yoluyla mutluluğa erişebilir. Âmirî edebi bu anlamda beşerî hikmet olarak adlandırır. Beşerî hikmeti de mutluluğa iletecek yolu, ibadeti, ahlâkı, erdemleri bilmek olarak niteleyen filozof, beşerî hikmetin en önemli ögesini de edeplenmiş kişinin uygulamada nasıl sonuçlandığını müşahade etmek olarak görür. Aksi halde bu kişinin teorik ilimlerin hakikatlerine ve inceliklerine vakıf olamayacağını vurgulayan Âmirî, beşerî hikmetle nitelenen kişinin öncelikle ahlâk ve erdemlerle temayüz etmiş bir öğretici olmasının gerektiğini savunur. Âmirî beşerî hikmeti yasa ve yöneticiye de bağlayarak yöneticinin yol gösteren olduğunu, yönetilenin yöneticinin ve yasanın hükmüyle amel ettiğinde yönetilenlerin de ahlâken olgunluğa ulaştığını belirtir.³⁶² Âmirî'ye göre hikmet, teorinin pratiğe dönüşmesiyle en güzel uyumu alır, bu sayede hikmetin hayata yansması da kişide kalıcı ahlâkî davranışları ve erdemleri oluşturur. Bir anlamda Âmirî'ye göre hikmet, düşünme gücünü kuvve halden fiil hale getirmek, amacı da hakkı bilmektir.³⁶³

Âmirî'ye göre Allah'a ait olan siyasetin adı *el-mülkü'l-hakîkî*dir. İnsanlara ait erdemli yönetimin adına da *es-siyasetü'l-fâzıla* diyen Âmirî, bu yönetimde yaşayan insanların kusur ve noksanlıklarının olduğunu belirtir. Bu noksanlıkların giderilmesini de dört aşamaya bağlar. Âmirî'nin *İzâhatü'l-ille* olarak saydığı bu aşamaların amacı; insanların ahlâkını iyileştirmek ve nefsinin kontrol altına almaktır. Yani ahlâk ya da bireysel yönetimdir. Âmirî'ye göre bu dört unsur; *sağlık*, *yeterlilik (kifâye)*, *süre tanımak (mühle)*, *yol gösterme (hidâye)*'dir. Âmirî'ye göre erdemli yönetimin bireyde uyguladığı bu ahlâk yönetimiyle noksanlıklar giderilir. Sonucunda ise insan, dinî ve ahlâkî yetkinliğini tamamlar ve böylece o, on dokuz durumla mutluluğu elde eder.³⁶⁴ Âmirî,

³⁶¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 288-289; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 189.

³⁶² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 347.

³⁶³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 340.

³⁶⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 184.

tüm bu durumların da insanın en yüce ve en iyi mutluluğa ulaşmasını kolaylaştıracağını belirtir. Âmirî'ye göre bu durumları bilen ve fiil haline getiren insan; dinî inançlarını tahkik eder, ibadetlerini ihlaslı yapar, ilişkilerini düzeltir, kötü şeylerden sakınır, nimetlere şükreder, sıkıntılara sabreder, kaza ve kadere boyun eğer. Böylelikle insan nefsinin tezkiye ederek âlî bir ahlâka ulaşır, ahlâkını davranışa yansıtan bu kişi mutlu olur. Böylece Âmirî, bireysel ahlâkın aşamalarını tekâmül ettiren ve onları erdemlerle mükemmelleştiren insanın mutlu olanın yanı sıra erdemli devletin asıl bir üyesi konumunda olduğunu vurgular.³⁶⁵

1.7. Siyasetin Toplumla İlişkisi

Âmirî teorik olarak mutluluk konusunu ve erdemleri geniş bir şekilde ele alır. Âmirî, erdemleri iffet ile başlatır ve iyi ilişkiler kurma anlamına gelen mu'âşeretle bitirir. Âmirî'nin uyguladığı bu sistem bilinçli ve sistemli bir yöntemdir. Çünkü o, insanın, teorik ahlâkî kemâlin ve erdemin mahiyetlerini kâmil bir şekilde bildikten sonra bunu pratiğe yansıtması gerektiğini defaatle vurgular. Âmirî'nin eseri olan *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın orijinalliği büyük oranda burada gizlidir. Âmirî, mu'âşeret erdemini Aristoteles'in dilinden “insanın hayatında iyi ilişkiler kurmasının zorunlu olduğu” şeklinde aktarır. Âmirî'ye göre insan sosyal bir canlı olduğundan diğer insanlarla iyi ilişkiler kurmak zorundadır. Eğer insan bir başkasına ihtiyaç duymadan yaşasaydı o zaman ilahî bir varlık ya da hayvanlar âleminde yırtıcılığı ve kudretiyle meşhur bir hayvan olması gerekirdi. Tanrı ve hayvan arasında kalmış insanın birbiriyle dayanışma içinde olması, bedenî, shevî vb. ihtiyaçlarını gidermesi için şehirde mukim olması gerekir. Bunun için insanın sosyal bir çevrede yaşam sürmesi gereklidir. Sosyal bir çevrede yaşaması bireyin otokontrolünü sağlayarak onun aynı zamanda medenileşmesini sağlar. Âmirî, mu'âşeret erdemiyle bir bakıma aile ve ülke idaresinin de nüvelerini ortaya koymaktadır. İnsanlar bundan dolayı köy, kasaba ve şehir gibi toplu olarak yaşanılan, birbirinin eksik yönlerini başkasıyla tamamlayan, pratik ahlâka işlerlik kazandıran yasal ve disiplinize olmuş yerlerde yaşamayı önermektedir.³⁶⁶ Bu konuda Platon da benzer görüşleri şu şekilde dile getirir:

³⁶⁵ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 182,184.

³⁶⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 218-219; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 189.

*Bence toplumu yapan, insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına gereksinim duymasıdır. Yoksa toplumun kurulmasında başka sebep var mıdır? (...) Öyleyse bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, bir başka eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksiklikler birçok insanların bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar. İşte bu türlü yaşamaya toplum düzeni deriz, değil mi?*³⁶⁷

Âmirî, mu'âşeretî, insanın psikolojik yetkinliğinden sosyo-politik yetkinliğe geçişin ilk evresi gibi görür. Ona göre mu'âşeret; insanlara dil ve mal ile iyilikte bulunmak, mutlu ve acılı günlerinde yanında bulunmak, mutluluklarını paylaşmak, onların yardımlarına koşturaktır. Bu yüzden Âmirî, "Aristoteles'e ve bize göre insanın evinde ve yurdunda güzel güzel ilişkiler kurması gerekir." diyerek insan ilişkilerinde iyilik etmenin önemini ortaya koyar. Ancak Âmirî güzel ilişkiler kuran ve duyarlılık gösteren bireyin ölçüyü ve itidali koruması, bunun için de herkese hak ettiği kadar, yerinde ve zamanında ikramda bulunması gerektiğini belirtir. Âmirî, Aristoteles gibi Platon'un bu konudaki görüşlerini vermeyi ihmal etmez ve onun şerefî içeriğine yönelik olarak; şerefî mal, güç ve bilgi olmadığını bunları bizzat kullanmasının gerekli olduğunu söyler. Yine Âmirî'ye göre bir insanı etkileyici hitabetinden ve beden güzelliğinden dolayı övmek yanlıştır. İnsan ancak fiillerindeki erdem, güzel ahlâkı ve saygılı olması, duyarlılık göstermesi sebebiyle övülebilir.³⁶⁸

Âmirî'ye göre mu'âşeret halinde yaşaması bir bakıma zorunlu olan insan; ev ve şehir halkına kötülük yapma ve zarar verme gibi düşüncelere kapılmamalı, onlara halisane bir şekilde yardım etmelidir. Âmirî'ye göre Platon da gücü yeten insanın gerçek ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarını karşılamasını, onlara yardım edilmesini, onlara güler yüzle muamele edilmesini, onları rencide etmeden onlara cömertlikle ikramlarda bulunulmasını zorunlu görür. Âmirî insanın diğer insanlara gücünün ölçüsünde yardım etmesini, dayanışma ve paylaşma içinde olması gerektiğini vurgular. Âmirî, en küçük bir iyiliğin veya yardımın bile iyilikte bulunulan insanlar tarafından taltif göreceğini de ekler. Âmirî, insanın yaşadığı çevreye, ailesine, akrabasına ve diğer yakınlarına faydası olmasının toplumsal birlik ve beraberlik açısından büyük önem taşıdığını, böylesi bir erdem ve ahlâka sahip insanların şehirde olmasının onlar arasında sevgi ve saygı

³⁶⁷

Platon, *Devlet*, 369b.

³⁶⁸

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 213.

ikliminin de yerleşmesine ve kökleşmesine katkı sunduğunu açıklar. Yine filozof, özellikle insanın yakın akrabasına ve ailesine gereken önemi göstermesini, onların ihtiyaçlarını karşılamasını ve onlarla ilişkilerini canlı tutmasını gerekli görür. Bunun sebebini de Âmirî, insanın dostları ve akrabalarıyla arasındaki ilişkinin herhangi bir yabancıyla ilişkisi gibi olmamasına bağlar. İnsanın gerek dostuna gerek akrabasına gerekse şehir hayatından birisine yönelik pozitif yönlü ilişkisinde de dikkatli olması gerektiğini belirten Âmirî, insanın bu insanlara yaptığı iyiliğin ve ikramın oranını, yerini ve zamanını iyi ayarlamasını, onlarla içli dışlı olunmamasını aksi halde onlarla düşman haline gelebileceğini belirterek erdeme uygun mesafeden ve tevazudan sapmamayı dile getirir. Erdeme uygun mesafeyi ve ölçüyü de açıklayan Âmirî, bunu da insanın diğer insanlara ihtiyacı yokmuş (*istiğna*) gibi hem de onlara muhtaç olması (*iftikar*) şeklinde açıklar. Bundan dolayı iftikarlı olmak insanı insanlara güzel ve tevazulu davranmaya, isticnâlı olmaksızın erdemliliğe ve tekebbürden olabildiğince sakınmaya sevk eder.³⁶⁹

Âmirî, kişinin kendi ailesine büyük önem vermesi, onların her türlü maddî ve manevî ihtiyaçlarını karşılaması gerektiği üzerinde durur. Âmirî, Aristoteles'in dilinden kişinin Tanrı ve anne-baba hakkını ödeyebilmesinin mümkün olmadığını fakat yine de kişinin elinden geldiğince onlara karşı vazifelerini hassasiyetle yerine getirmesi gerektiğini ifade eder ve kişinin kendine yaptığı iyiliklerden daha fazla iyilik ve ikramı anne-babasına yapması daha uygundur. Âmirî'ye göre kişinin ana-babasının sözlerine itiraz etmeleri dahi doğru değildir.³⁷⁰ Âmirî'ye göre insan, mümkün olan en yüksek övgüye ve taltif mevkiine ancak para ve samimi dostlar eliyle erişebilir. Kişinin malı ya da parasının çok olması onu cesaretlendirir, parasıyla ailesine, akrabasına destek olur ve dostlarını da maddî açıdan destekleyerek komşularının da geçimlerini sağlar. Âmirî'ye göre bu dostlar sayesinde kişi düşmanların saldırılarından emin olur, kendisini psikolojik açıdan güçlü hisseder. Âmirî'ye göre dost kazanmak aynı zamanda kadınların şehvetinden kişiyi sakındırır ve bu dostlar gerekli yerde, gerekli zamanlardaki uyarı ve ikazlarıyla harama düşmekten onu korur.³⁷¹

Âmirî'nin siyaset felsefesinin toplumsal yapısının ana mihengini teşkil eden mu'âşeret erdemi insanın diğer insanlarla gerektiği oranda, gerektiği şekilde ve gerektiği vakitte

³⁶⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 214.

³⁷⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 214.

³⁷¹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 152.

iyi ilişkiler kurması ve bunu kişinin sürdürülebilir bir huya dönüştürmesidir. Bu erdeme muhalif kalan insanların toplumda bulunması kaçınılmazdır. İfratı bir uç olarak gören Âmirî, erdeme muhalif kalan iki tür insandan bahseder. Âmirî, ilk türdeki insanları sadece başkalarını memnun eden ve onların sevgisini kazanmak için uğraşanlar (*müteveddid*), ikincisini de kendinden üsttekilere karşı onlardan menfaat elde etmek için dalkavukluk (*mütemellik*) yapanlar olarak verir. Başkasının sevgi ve takdirini kazanmayı gaye edinenlerin sadece onların memnun olması için bunu yaptığını vurgulayan Âmirî dalkavukların da bu eylemlerinin menfaat odaklı olduğunu belirtir. Yine filozofa göre başkasını memnun edenler ve dalkavukların istedikleri menfaati elde edemediklerinde başka kişi ya da kişilere yönelirler. Âmirî, ifratın aksine toplumda tefrit ucunda bulunan insanların varlığına da değinir. Bunlar kimsenin onları sevmediği ve onlardan nefret ettiği insanlardır. Bu kişiler herkesi zararlı, faydalı, güzel, çirkin demeden her işine yardımına çağırandır. Bu tür kişiler bir işin ne zaman doğru ne zaman yanlış, kim bu işi yapar ya da yapamaz gibi düşünceleri taşımazlar. Bundan dolayı onlarda ölçü de bulunmaz.³⁷²

Mutlu devlette yaşayan insanlar mal, güç ve şeref elde etmek için hazlarının ve şehvetlerinin peşinden koşan kimseleri hem yererler hem de yaptıkları erdemli bir davranış olmadığı için onlardan yüz çevirirler. Çünkü Âmirî'ye göre böylesi insanlar toplumsal düzeni bozmakta, hakîkî dinin övüp teşvik ettiği güzel, iyi ve faydalı eylemlere muhalif kalmakta bunun sonucunda da birtakım sosyo-politik olumsuz durumlara sebebiyet vermektedir. Yine böylesi kimselerin kötü, zararlı, çirkin ve sıkıntılı işlerle meşgul olmalarının onların toplum tarafından dışlanmasını zorunlu kıldığını belirten Âmirî hayırlı ve erdemli kişilerin yerilen kimselerle ortak bir yönlerinin olmadığını vurgular. Bundan dolayı saîd devletin erdemli insanları, Âmirî'ye göre, topluma ayak uydurabilen, birlik, beraberlik ve dayanışma içinde bulunan, yasalara uyan, hakîkî dini yaşayan, ahlâkî kemâli yüksek olan, istekleri toplumsal ahlâka uyumlu olan kimselerdir.³⁷³

Âmirî'ye göre toplumdaki insan ilişkilerinin iyi olması için insanların kurallara uyması gerekmektedir. Bu kurallara uymak toplumsal mutluluğun ve huzurun tesis edilmesine

³⁷² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 215.

³⁷³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 217.

katkı sunacaktır. Toplumda yazılı ve yazısız kuralların olması tabiidir. Hem yöneten hem de yönetilenlerin uyması gereken öncelikli yasa yazılı hukuk kurallarıdır. Mutlak kemâlin gerçekleşmesi, erdemli bireylerin daha nezih ve bilgece yaşaması için toplumdaki insanların birbirlerinin haklarına uygun şekilde davranması gerekir. Bu yüzden toplumsal ilişkilerin iyi işleyebilmesi için başta siyaset kurumu cahile ilmi, kötü konuşana iyi konuşmayı, nezaketsize de edebi öğretmeli ya da bunlara fırsat verecek imkân sunmalıdır. Yine toplumsal ilişkilerin zaafa uğramaması için insanların sevinçli zamanlarında onları üzecek şeyleri, üzüntülü zamanlarında da onların yanında gülünç şeyler konuşmak asla uygun değildir. Bunun yanında toplumda iyi ilişkiler kurmak demek bütün herkesi memnun ederek hakikatlerden taviz vermek değildir. Önemli olan itidal ve ölçü üzere olmaktır.³⁷⁴

Âmirî'nin siyaset felsefesinin toplumsal yanını güçlendiren diğer bir erdem ise sevgi (mahabbet) ve dostluk (sadâkat) erdemidir. Sevgi erdemini Âmirî, sevilenden gelen ve sonucunda haz veren duygulanımlar olarak belirtir. Sevgi; sevilenden gelen duyguları tatma, duyguların sona ermesiyle de korkma halinin oluşmasıdır. Âmirî'ye göre tutku, aşk, ayrılık ve sevgi gibi sevilenden gelen duygulanımların bazıları haz olabileceği gibi bazıları da sevene acı verir. Şu halde sevgide acı ve tatlı vardır. Bundan dolayı erdem olarak nitelenebilecek sevgide; gerektiği şekil ve zamanda, gerekli insanları, gerekli ölçüde sevmektir. Sevginin aşırı hali olan yani ifratı ise bir kimseyi ya da nesneyi aşk-tutku derecesinde sevmektir. Sevginin tefriti ise nefret (buğz) olup nefret haliyle insan, uygun olmayan durumlarla karşılaşabilir.³⁷⁵

Âmirî'ye göre dost, karşısındakinin sürekli iyiliğini isteyen, onun hakkında iyi şeyler düşünen ve ona buğz beslemeyen kimsedir. Yine dost, kendisi için istediğini onun için de isteyen, ailesini kendi ailesi, çocuğunu kendi çocuğu, kardeşini kardeşi, düşmanını düşmanı, üzüntüsünü üzüntüsü, sevincini kendi sevinci gibi gören kimsedir. Aristoteles'in dostluk hakkında "*O, o olandan başkasıdır*" şeklinde tarifini dile getiren Âmirî'ye göre Aristoteles bu tanımında dostluğun ne olmadığından bahsetmekte olup tarifin esası aslında "*Dostluk (sadâkat), sevgiden (mahabbet) başkadır.*" şeklindedir. Aristoteles'e göre dostluk ile sevginin aynı şeyler olmadığını belirten filozof yine onun

³⁷⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 218.

³⁷⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 202.

dostluğu, farklı cisimlerde bulunan tek bir kişi olmak olarak değerlendirdiğini belirtir.³⁷⁶ Aristoteles'e göre dostluk karşılıklıdır; sevgi ise karşılıklı olabildiği gibi, karşılıksız da olabilir. İnsan canlı olmayan bir şeyi veya kendisini sevmeyen, öldürmek isteyen bir canlıyı da sevebilir. Toplumun daha iyi yönetilmesi, toplumda kargaşanın, huzursuzluğun ve fitnenin en aza indirilmesi için sevgi ve dostluk erdeminin önemini vurgulayan Âmirî, bu erdemle toplumda dayanışmanın, ülfetin ve muhabbetin artacağını da dile getirir.³⁷⁷

1.8. Siyasetin Dinî Meşruiyeti

Siyasetin dinî meşruiyetinden kastedilen daha çok siyasî teolojinin teorik açıklaması ile pratiğe yansıyor-yansımadığına dair değerlendirmelerdir. Bunun için siyasî teoloji ile siyaset felsefesi arasındaki ilişkiye ve farklara değinmekte yarar vardır. Siyasî teoloji kaynağını ilahî vahiyden alan öğretilerle vücut bulurken siyaset felsefesi de akıl haricinde herhangi bir şeye dayanmadan yani salt insan aklının ulaştığı konularla kendini sınırlı tutan bir anlayışla oluşur.³⁷⁸ Strauss, siyasî teolojiyle siyaset felsefesinin ayrılması gerektiği tezinde şunları söylemiştir: “*Siyaset felsefesini siyaset teolojisinden ayırt etmeye mecburuz. Siyaset teolojisiyle ilahi vahye dayanan siyasal öğretileri anlıyoruz. Siyaset felsefesiye tek başına insan zihni için ulaşılabilir olanla sınırlıdır.*”³⁷⁹ Strauss’un iki düşüncüyü ayırma iddiasını bir kenara bırakarak siyasî teolojinin tanımlarında neler var bunlara bakmakta yarar var. Çünkü Strauss’un tanımı epistemolojik olarak kapsamlı bir değerlendirme vermemekte olup daha çok teoriği olmayan retorikle oluşan teokratik bir düzen gibi görünmektedir.

Politik teoloji, öncelikle insanı temelde hem dini hem sosyal varlık olarak kabul etmiş ve onun mutlaka denetim altına alınmak suretiyle dinî öğretilerle yönetilmesini amaçlamıştır. Tanrı merkezli idare usulleriyle muhafazakarlaşan insan toplulukları tarihsel süreç içinde tek tip tipolojilerle kendine uygun muhafazakâr dünya görüşünü de oluşturur. Siyasal teolojinin en somut ve en genel biçimi olan muhafazakârlığın merkezinde dinin en ileri seviyede yer aldığı maneviyatçı, ahlâkçı teoriler ve politik

³⁷⁶ Âmirî, *es-Sa‘âde ve'l-is‘âd*, 204; Turhan, *Âmirî ve felsefesi*, 213.

³⁷⁷ Âmirî, *es-Sa‘âde ve'l-is‘âd*, 204-205.

³⁷⁸ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 37.

³⁷⁹ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, 37; Burhanettin Tatar, *Siyasi Hermenötik –Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları–* (Vadi Yay., 2018), 19.

sistemler vardır.³⁸⁰ İslam dünyasına tarihsel süreç içinde bakıldığından ortaya koyulan politik teolojiler; teorik olarak birbiriyle ilişkili ya da birbirinin muarızı olup bunlar özgünlük iddiasından uzak olmalarına karşın; siyaset felsefeleri ise teorik açıdan zengin ve özgün olup pratiğe yansımaları mümkün olmamıştır. Hatta siyaset felsefesiyle hemhal olmuş Müslüman filozoflar yönetici ve halk nezdinde tehlikeli bulunmuş hatta kimilerince dinsel mensubiyetin de dışına çıkarılmıştır.³⁸¹

Hiz. Muhammed, Medine’de teşekkül eden teokratik devletin ilk başkanı olarak 632 yılına kadar bu görevini sürdürmüştür. Hiz. Muhammed’in vefatıyla şurâ yöntemiyle seçici kurul, devlet başkanlarını seçmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn olarak bilinen bu dönemlerde Hiz. Ebubekir, Hiz. Ömer, Hiz. Osman ve Hiz. Ali 30 yıl kadar İslam devletini idare ettiler. Aynı zamanda bu yöneticiler İslam toplumuna hükmederek devletin siyasî sınırlarını da genişletmişlerdir. Bu kişilerden Hiz. Ebû Bekir’e sahâbîler *halîfetü resûlillâh* (Resûlullah’ın halifesi), ikinci halife olan Hiz. Ömer’e ise *halîfetü halîfeti Resûlillâh* (Resûlullah’ın halifesinin halifesi) adını vermişlerdir. Yine sahâbîler ve onlardan sonra gelenler tarafından devlet ricali için *halife*, *imam*, *emîr’l-mü’minîn* gibi isimlendirmeler de yapılmış olup İslam tarihinde devlet başkanları için yaygın ve genel kullanım *halife* kavramı olmuştur. Bununla birlikte devlet ve din işlerinin tahakkuk ettirildiği makama *Hilâfet/imâmet*; devlet işlerini, hakîkî dinin emirlerini ve şeriat-i islamiyyenin hükümlerini tahakkuk eden kişiye de *halife/imam*³⁸² veya sâis denmiştir.³⁸³

Ortaçağ İslam dünyasındaki politik teolojinin ortaya çıkışı Hiz. Osman ve Hiz. Ali’nin devr-i iktidarlarındaki birtakım olaylarla bağlantılıdır. Çünkü bu dönemlerde Hiz. Osman’ın son altı yılındaki uygulamalar, Hiz. Ali zamanında da her iki tarafın Müslüman olduğu grupların yaptığı Cemel ve Sıffin gibi savaşlar Müslümanlar arasındaki ihtilafı arttırarak, bölünmenin fitilini ateşlemişlerdir. Bu bölünmeye ve farklı saiklere bağlı olarak farklı zamanlarda Şiâ, Hârici, Mürçi’e, Kaderiyye, Eş’arî,

³⁸⁰ Şaban Erđinç, “Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2 (Eylül 2021): 613-638.

³⁸¹ Yıldız, “Fârâbî’nin Toplum ve Devlet Görüşü”, 49.

³⁸² Seyyid Şerîf Cür cânî (ö. 816/1413), imâmet veya hilafeti; “İmâmet, din ve dünya işlerinde bir şahsa ait genel yöneticilik demektir.” şeklinde tarif eder. Bk. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cür cânî el-Hanevî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: TYEKB Yay., 2015), 3:666.

³⁸³ Mustafa Aydın, “Emîr’l-Mü’minîn”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11:156-157.

Mu'tezile ve Cebriyye gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Bu fırkalar akaid alanındaki tezlerine ek olarak politik teoloji ve dinî siyasî meşruiyet bağlamında kendi tezlerini de oluşturmuşlardır. İmâmet ve devlet başkanlığı, başkanın nitelikleri, nesebi, azledilme gibi konu başlıkları kelâm, fıkıh, İslam mezhepleri tarihi kitaplarında kendine yer bulmuştur. Bu suretle her fırka kendi görüş açısına göre *İmâmet konusuna* çözüm getirmeye çalışmıştır.³⁸⁴

Filozof-peygamber ilişkisi, vahyin imkanı, başkanlık, siyaset -mutluluk ilişkisinin nebevî yönü gibi konular İslam felsefesinde nübüvvet teorisiyle de açıklanmıştır. Bu teoriye ilk kez değinen Fârâbî olmuştur ve İbn Sînâ gibi filozoflarca teori geliştirilerek devam ettirilmiştir.³⁸⁵ Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde *Nebî*, mütehayyile yetisinin son haddinde bulunur ve o, Faal Akıl'dan şimdiki ve gelecek zamana ait şeyleri veyahut şeylerin duyusal temsillerini, bilgilerini alabilir. Kudsî nitelikteki bilgileri alan Nebî, diğer insanlara anlayabilecekleri bir üslupla ya da imajla anlatır. Yine Nebî, Faal Akıl'dan akılla kavranan ve ulvî varlıkların temsillerini alabilir ve onları görebilir.³⁸⁶ İbn Sînâ ise nübüvvet konusunda Fârâbî'yi takip etmekle birlikte konuyu geliştirir. İbn Sînâ, insan türünün devam etmesi için, diğer insanlardan farklı özellikleri bulunan ve mucizeleri olan peygamberin gerekliliğini savunur. "Peygamberlerin sahip oldukları kutsal akıl, peygamberlik yetilerinin en yücesidir."³⁸⁷ görüşünü savunan İbn Sînâ'ya göre, peygamberler, bu en yüce yetileriyle insanlara adaletli yaşamayı ve onların barış içinde yaşamlarına zemin hazırlayacak yasa-gelenek-sünnet oluşturmayı başarmışlardır. Yine İbn Sînâ'ya göre peygamber, ilk devlet başkanıdır.³⁸⁸ Bu bakımdan ilk başkan hem nazarî hem de amelî güç bakımından mutlak yetkinliktedir.³⁸⁹

³⁸⁴ Yıldız, "Fârâbî'nin Toplum ve Devlet", 49.

³⁸⁵ Şefaettin Severcan, "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (S.) ", *Bilimname*, 3/(2003):161-182.

³⁸⁶ Fârâbî, *El-Medinetü'l-fazıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 180.

³⁸⁷ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sînâ ve Gazalî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İnsan Yay., 1988), 67.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yay., 2019), 93-96.

³⁸⁹ İbn Sînâ bu konu hakkında şunları belirtir: "(Amelî) erdemlerle birlikte nazarî hikmete sahip olan kimse, mutlu olmuştur ve bunların yanı sıra nebevî özellikleri de kazanan kimse neredeyse insânî bir rab haline gelir ve neredeyse Allah'tan sonra ona ibadet helal olur; o, yer âleminin sultanı, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir." Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 204.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Âmirî’de nübüvvet teorisi kapsamında görüşleri olmakla birlikte o, Fârâbî’nin görüşlerinden ziyade³⁹⁰ İbn Sînâ’nın görüşlerine yakın durmaktadır. Âmirî’ye göre insandaki akleden nefsin kendine özgü fiilleri üçtür. Bunlar sırasıyla; beden, zihin ve re’y gücüyle ortaya konulan fiillerdir. Buna göre re’y gücüyle akleden nefis en iyiye tercih eder ve kemal derecesi olarak da en yetkin haldedir. Yine Âmirî’ye göre bu yetkinlik hikmet ve erdemle oluşmuş bir yetkinliktir. Hikmet ve erdemle donanan, kemalin zirvesinde olan akleden nefsin bu aşaması artık nübüvvet aşamasıdır.³⁹¹ Âmirî’ye göre İlahî bir ikram neticesinde nübüvvete nail olan hikmetli, erdemli kişi, hakîkî nübüvvet ve hakîkî devleti birleştirerek iktidar yetkisine sahip olur.³⁹²

Âmirî’nin siyasî teolojisi Sünnî iddialara yakın olmakla birlikte o, jeopolitik ve jeostratejik bakışından olsa gerek Şiâ’nın savunduğu imâmet doktrinine sessiz kalmıştır. Şiâ’nın imâmet görüşlerinde yer alan; Hz. Ali’nin vasî tayin edildiği, imâmetin hangi şartlarda ve kimlerde olacağı, onların ismet sıfatına haizliği, ilk imamın Hz. Ali olduğu gibi temel paradigmalara karşı Âmirî derin bir sessizliğe bürünmüştür. Bununla birlikte Âmirî, Hz. Muhammed’in siyasî liderliğini öne çıkartmış ve nübüvvetle devlet yönetimini eşit görmek suretiyle onun Sünniliğin ve Şiâliğin etkisi altındaki devlet yöneticilerinin tepkisine uğramak istemediği düşünülebilir.

Dinî ve siyasal meşruiyetin ana tartışmasını Tanrı-insan, Tanrı-devlet ve devlet-insan arasındaki ilişki ağıyla konumlandırabiliriz. Devletin meşruiyet kazanmasını sağlayan güç ve iktidarının ve yine buna benzer devletin siyasal edimlerinin keyfiyeti ve sınırı, bireylere özgürlük alanlarını belirlemesi, sınırlaması, bürokratik iş ve eylemleri, yasama-yargı görevinin niteliğini, savaş ve barış hukukunu, ahlâkî ve toplumsal kuralları teşvik etmesi ya da engellemesi gibi birey-toplum-devlet sözleşmesini

³⁹⁰ Fârâbî’de Nebî, mütahayyile yetisi sayesinde Faal Akıl’dan metafiziksel bilgileri almaktadır. Âmirî’nin mütahayyile gücüyle ilgili farklı görüşleri bulunmaktadır. Bunlardan biri *el-Fusûl*’de geçer. İlgili eserde hayvanî veya canlılığa ait güçler üç tanedir. Bunlar: Duyumsama gücü olan *hassâse*, tahayyül etme gücü olan *mütahayyile* ve eğitilme gücünü sağlayan *mütakellifetu li’r-riyâde*’dir. Bk. Âmirî, “el-Fusûl fi meâlimi’l-İlâhiyye”, 190.

³⁹¹ Âmirî, *Kitâbu’l-Emed Alel’-Ebed*, 82.

³⁹² Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslam*, 152; İbn Sînâ’nın bu konuya dair yaklaşımı için bk. Fevzi Yiğit, “İbn Sînâ’da Din Siyaset İlişkisi: Halifelik=The Relationship Between Religion and Politics in Acivenna: The Caliphate”, *Euroasia Summit: Congress on Scientific Researches and Recent Trends-7*, 6-9 December 2020 Baku, c. 2 (Baku: Euroasian University, Azerbaijan, 2020):64.

oluşturan yasaların kaynağı şudur demek hem aceleci bir yaklaşım hem de tarihsel gerçekliği de arka plana hapsetmektir. Bu itibarla yöneticinin devlete, yönetilenlere, dost ve düşman devletlere, ailesine ve kendisine karşı tasarruflarında uyacağı meşru, rasyonel yasaların olması ve ahlâkî ilkelere uyması hem doğal hem de zorunluluktur. Bu açılardan yönetici, yönetenlere iyi örnek olmak durumundadır. Âmirî, Aristoteles'e dayandırdığı şu iktibasla yöneticiliğin önemini ortaya koyar:

*Şehirlerdeki ahlâkî çöküntü ancak yöneticilerden kaynaklanır. Yöneticilerin kötü alışkanlıklar peşinde koşması ve kendi menfaatlerine göre hareket etmesi nedeniyle şehirler bozulur. Şehirlerde gözyaşları ve feryatlar çoğalıyorsa bu, yöneticilerin halinden dolayıdır. Aynı şekilde şehirlerin ıslahı da yöneticilere bağlıdır. Yönetici her konuda tasarruf sahibidir. Yönetilenler ona uyar ve ona benzer. Yönetici erdemsiz olursa yönetilenler de erdemsiz olur. Yönetici erdemli olursa yönetilenler de erdemli olur.*³⁹³

İnsanlar kendi maslahatları için bir arada yaşamaya ihtiyaç duyarlar. İnsanların bir arada yaşamayla temel hayatî kriterleri olan beslenme, üreme, yaşama ve korunma gibi ihtiyaçlarını belli bir düzeyde sağlayabilirler. Buna karşılık sosyal yaşam alanlarının çeşitlenmesiyle ve demografik yapıdaki büyümeyle birlikte bireylerin hak ve sorumluklarını korumak, hakça bölüşmesini, mal paylaşımını adilce ve özel mülkiyet edinmelerini sağlamak, evlilik, ticaret, askerlik, miras, eğitim ve meslek gibi bireysel ve toplumsal durumlarını düzenlemek, bunları belli standartlara sokmak, yasalar koymak, belirlemek, ihdas etmek veya ilga etmek halkın kendi başlarına yapabileceği bir durum değildir. Bunun için doğal ve zorunlu en büyük ve en sistemli kurum olan devletin oluşması zaruriyettir.³⁹⁴

Âmirî'nin siyaset felsefesine yön veren dinî ve siyasal meşruiyet bağlamındaki çıkarsamalar *el-İ'lâm* eseriyle daha çok ortaya konulabilir. İnsanları gerçek mutluluğa ulaştırabilmek için onların meşru bir yönetimle yönetilmesi elzemdir. Riyâsetin hem dinen hem de siyasal olarak meşruiyeti, Âmirî'ye göre, hakîkî nübüvvet ve hakîkî devlet olarak isimlendirdiği riyâsettir. Nübüvvetin üstünde ilim ve hikmet bakımından bir otorite, iktidarı kullanma ve riyâset bakımından da devlet üzerinde bir mülk yoktur.

³⁹³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 244.

³⁹⁴ Mustafa Erdoğan, "Siyaset İncelemeleri Bağlamında Felsefe, Teori ve İdeoloji", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 73/(Yaz, 2021):7-24.

Âmirî, devleti harekete geçiren riyâset makamının meşruiyet kaynağının Tanrısallığını vurgulayarak şu iki ayetle bu durumu gerekçelendirir³⁹⁵; “... oysa onlar, Allah’ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrâhim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik” (Nisa, 4/54) ve “... Allah’ın size lütfettiği nimeti hatırlayın. Zira O, içinizden peygamberler çıkardı, sizi hükümdarlar yaptı ve âlemlerde hiç kimseye vermediğini size verdi.” (Maide, 5/20). Bu ayetlerde Hz. İbrahim’e, onun soyuna ve Hz. Musa’ya ilahî yasaları devlet eliyle uygulamak, insanları saîd kılmak ve hakîkî mutluluğa erdirmek için hükümdar olarak Tanrı tarafından görevlendirdiklerini ve bu görevlendirmenin her insana yapılmadığını anlamaktayız. Riyâsetin ancak ilahî bir lütuf sonucu olduğunu düşünen Âmirî böylece, “devletin din ile kaim olduğu gibi dinin de devletle desteklenerek güçleneceğini” ve “dinin hükümdarlık otoritesiyle bağı da temel ile üzerine inşa edilen bina arasındaki bağ gibi olduğunu” vurgular.³⁹⁶

Âmirî, Sâsânî siyaset geleneğinde de kendine yer bulan “din ile devlet kardeş” önermesini daha ileri bir boyuta taşıyarak devletin iki siyasî rejimle yönetileceğini ve bunların da saîd/mutlu ve şakî/mutsuz devletin iktidarını tesis edeceğini belirtir. Mutlu devletin yönetilme biçimi olarak *imâmet /hilâfet*, mutsuz devletin ise *tegallüb/tiranlık* olarak veren Âmirî imâmet makamında bulunan başkanın da politik meşruiyetini hakîkî dinden almak suretiyle dinin temel hükümlerini uygulamak, Tanrı’nın istediği mümin modelini mülkünde tesis etmek, gerekirse adil savaş prensibiyle hakkı batıla galip ettirmek, vatandaşlarını bu dünyada ahlâklı, erdemli, imanlı ve salah içinde yaşatmak ve ahirette ise hakîkî saâdete ulaşmak için çalışmasını ve riyâsetini en iyi şekilde ifâ etmesini ister.³⁹⁷ *İmâmet /hilâfet*, *tegallüb/tiranlık* ve *İlk Başkan-Nübüvvet* gibi konulara ileren sayfalarda değineceğimizden şimdilik bununla sınırlandırdık.

Âmirî’nin çağdaşı ve aynı zamanda takipçisi³⁹⁸ olarak göze çarpan İbn Miskeveyh de Âmirî’ye benzer görüşler serdetmiştir. İbn Miskeveyh imamı (halife) dinî gelenekleri ve şariat-i İslamiyenin hükümlerini uygulamak ve onları muhafaza etmekle görevli kimse olarak tarif eder. İmamla hükümdarın aynı işleve sahip olduğunun altını çizen İbn

³⁹⁵ Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslam*, 152.

³⁹⁶ Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslam*, 152-153.

³⁹⁷ Âmirî, *el-İ’lâm bi-menâkibi’l-İslam*, 153-154.

³⁹⁸ İzmirli, *İslam’da Felsefe Akımları*, 107.

Miskeveyh hükümdarın dini koruduğunu, onun saygınlığını hizmetleriyle arttırdığını, dinin emir ve yasaklarını bilâistisnâ uyguladığını vurgular. Yine dinin dışına çıkan, insanların helak olmasına ve şakîlikle nitelenmesine sebep olan kimseye de hükümdar denmediğini ve ona *Zorba/Tiran* dendiğini belirtir. İbn Miskeveyh'e göre din, ilahî kanunların adıdır. Dinin amacı da insanları kendi özgür tercihleriyle yüce mutluluğa ulaştırmaktır. Hükümdar koruyucu olup dinin uygulanmasını sağlayan akıllı, erdemli kişidir. İbn Miskeveyh, Fars hükümdarı olan ve aynı zamanda hakîm kişi olarak lanse ettiği Erdeşîr'in görüşlerini aktararak dinin politik meşruiyetini anlatır. Erdeşîr; din ile devletin, ikiz kardeş olduklarını böylece birbirini tamamladıklarını belirtir. Yine dinin esas, hükümdarın da bekçi olduğunu vurgulayarak hükümdarın bir esasa, şeriata dayanmazsa yıkılacağını ve dinin de bir bekçi olmadan güç kazanamayacağını ifade eder.³⁹⁹

³⁹⁹

İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 169-170.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİRÎ'NİN DEVLET GÖRÜŞÜ

2.1. Devletin Menşei

Günümüzde *devlet* denilince akla *siyasî güç, otorite, kamu gücü, egemenlik* gibi kavramlar gelir. İslam tarihinde bu kavramlar, Emevîlerin iktidarı kaybedip Abbâsîlerin yönetimi devralması neticesinde şekillenmiştir . İslam coğrafyasında siyasî ve askerî hakimiyet kurarak bağımsız ya da yarı bağımsız, çoğunluğu teokratik ve mutlak monarşik karakterli birçok devlet kurulmuştur. Bunlar genellikle *halifelik, sultanlık, hanedanlık* gibi isimlerle vasıflandırılmıştır.⁴⁰⁰

Genel olarak *devlet* kurumsal ve örgütlü işlevlerle donatılmış, yasama, yürütme ve yargı erkleriyle teçhiz edilmiş, belli sınırlarla tahkim ve tahdit olunmuş, egemenlik ve bağımsızlık gibi hayatî umdeleri kazanmış, belli bir ulusun ya da birden çok ulusun bir arada müştereken yaşama iradesini ortaya koymuş olan sistemli, tüzel bir varlıktır. Devlet siyasal meşruiyetini sağladıktan sonra halk (Ümmet, cumhur, yönetilen, rêâya) da siyasî bir topluluk ve siyasî bir unsur haline gelir. Böyle olunca devlet cumhurun yüksek çıkarlarını koruyan, sanatsal, meslekî, iktisadî, askerî, eğitsel-kültürel gelişimini destekleyen ve dinî-ahlâkî-tarihî-coğrafi-insanî değerlerini koruyarak onları nesilden nesile aktaran onların her türlü eğitim-öğretim faaliyetlerini sistemli, bilimsel, felsefî ve ilmî ölçütlerle gerçekleştiren güçtür.⁴⁰¹ Yine devleti yönetenler, yönetilenlere sevgi ve adalet erdemleriyle yaklaşır ve böylece cumhurun yaşadığı yerler mamur hale gelir. Bu tür bir devlet bizâtihi kendisi *erdemli devlet* olurken bu devletin halkı da erdemlerle donatıldığından *erdemli halk* olur.

⁴⁰⁰ Ömer Menekşe, “İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V/3 (2005), 195; Manzooruddin Ahmed, “Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar”, içinde *İslam'da Siyaset Düşüncesi*, çev. Kazım Güleçyüz, (İstanbul: İnsan Yay., 1995), 90; Kemal Gözler, “‘Devlet’ Kelimesi Üzerine Bir Deneme”, *Türkiye Günlüğü*, 129/(Kış 2017), 5-9.

⁴⁰¹ Ahmed, “Kur'an'da Anahtar Siyasî Kavramlar”, 102-103; Yiğit, “İbn Sînâ'da Din Siyaset İlişkisi: Halifelik=The Relationship Between Religion and Politics in Acivenna: The Caliphate”, 69.

Devletin menşeinin ne olduğuna dair sorunsala felsefe de dahil olmuş ve bu sorunsala birçok filozof tarafından çeşitli teorilerle açıklanmaya çalışılmıştır.⁴⁰² Grek felsefesinden Platon ve Aristoteles gibi büyük filozofların yanında özellikle Platon’dan ilham alarak Ortaçağda İslam siyaset felsefesi üzerine görüşler ortaya koyan Fârâbî gibi yine İbn Sînâ, Gazâlî, Mâverdî gibi isimler de bu sorunsala farklı saiklerle cevaplar aramışlardır. Âmirî de bu sorunsala eğilmiş ve Platon, Aristoteles, Fârâbî gibi filozofların görüşleriyle ve din eksenli bir yaklaşımla cevaplar aramıştır. Âmirî, senkretik yapıli siyaset felsefesiyle devletin menşeiini, doğası gereği zorunluluğunu ve meşruiyetini ortaya koymuş ve son kertede devletin gerçek amacı olan *es-saâdetü’l-uzma* ’nın elde edilmesinin yöntemini anlatmaya girişmiştir.

Âmirî’nin devletin menşei hakkındaki değeriendirmelerine ve çıkarımlarına geçmeden önce siyaset felsefesi özelinde ortaya konulmuş bu konudaki nazarîyelere kısaca değinmek istiyoruz. Bu nazarîyelerin çoğunluğu İslam siyaset felsefecileri ve Âmirî’nin de üzerlerinde ittifak ettikleri nazarîyelerdir. Bu nazarîyeler sadece İslam siyaset filozoflarınca değil diğeri dinlere mensup filozoflarca da hem savunulmuş hem de geliştirilmiştir. Bu nazarîyeler şunlardır: *İlahi Temelli-Ontolojik, Bio-Organik, İhtiyaç, Tabiî Çevre, Adalet ve Sevgi ile Saâdet*. Bunlara ek olarak modern dönemlerde ortaya konulmuş olan *Kuvvet, Toplumsal Sözleşme ve Sınıfların Mücadelesi* gibi nazarîyeler de vardır.⁴⁰³

Âmirî’nin siyaset felsefesinin temeli Kur’an’ın ortaya koyduğu kâinattaki sistemli yapı iddiası üzerinedir. Kâinat, Yüce bir yaratıcı tarafından eksiksiz, tam ve mükemmel şekilde yaratılmış olup onun tedbîri⁴⁰⁴ de Tanrı’dadır. Çünkü Tanrı, *Gerçek Hükümdar* ve *Mutlak Mükemmel*’dir. Âmirî, Tanrı’nın kusursuz tedbîri hakkında şunları belirtir: “Âlemin yöneticisi olan şânı yüce (varlık), yönetiminde asla bir zayıflama olmaksızın her şeyi yönetmektedir ve bu onun yüce birliği sebebiyledir.”⁴⁰⁵

⁴⁰² Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, 39.

⁴⁰³ Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, 40; Muvaffak Akbay, “Devletin Menşeiini İçtimai Mukaveleye İstinat Ettiren Nazariyeler”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/2(1945):85-109.

⁴⁰⁴ Tedbîr kelimesi Arapçada birçok anlamda kullanılır. En çok kullanılan anlamı şöyledir: “Fiillerin belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesidir.” Bk. İbn Bâcce, *Tedbîrü’l-Mütevahhid*, tahk. Macid Fahri, (Beyrut: Dârü’n-Nehâr, 1991), 37.

⁴⁰⁵ Âmirî, “el-Fusûl fî meâlimi’l-İlâhiyye”, 187.

Tanrı'nın âlemi *tedbîr* etmesi demek onu eşsiz bir şekilde yönetmesi ve ona egemen olması demektir. Gerçek hükümdar yalnız Tanrı'dır. Tanrı tüm mevcudatın yaratıcısı, yöneticisi ve müdebbiridir.⁴⁰⁶ Bundan dolayı âlemin hükümrânlığı hiçbir varlığa verilemez. Tanrı'ya mahsus olan ezeli ve ebedi *tedbîr* hiçbir kimseyle ortaklık kabul etmez. Gerçek hakimiyet sahibi *el-Melikü'l-hak*'tır. Âmirî bu siyasete *gerçek egemenlik* der ve bu siyaset tarzının sadece Tanrı'ya ait olduğunu vurgular.⁴⁰⁷

Kendisinden sonrakileri ibdâ eden *Mübdi'* hiçbir noksanlıkla nitelenemez çünkü o, mükemmeldir. Hatta o, mükemmelliğin de üstündedir. *Mübdi'* noksansız ve mükemmelinde üstünde olduğundan muhdes varlıklara iyiliği feyz etmiş fakat bizatihi kendisine muhdeslerden feyz olunmamıştır. Eğer ona feyz olunmuş olsaydı o zaman o da muhdes olurdu. *Gerçek İlk*, özü itibarıyla en mükemmel olmasaydı sadece kendisiyle yetinir, muhdesleri ibdâ etmezdi. O halde *Gerçek İlk*, mükemmelliğin zirvesinde bulunur. Mükemmelliğin zirvesinde bulunan Gerçek İlk, muhdeslerden bazılarını bazılarına mükemmel yapma iradesine de sahiptir. Kainattaki sürekli iyiliği var eden ve âlemi iyilikle dolduran da mükemmelliğin zirvesinde bulunan da odur yani *Mutlak İyî*'dir. Âmirî, tüm kâinata feyz eden ve iyilik üzere yöneten *Mübdi'*nin kusursuz *tedbîri* hakkında şunları söyler:

*Dolayısıyla O, Gerçek Etkin ve Gerçek Yönetici'dir. Yani O, ötesinde sağlamlık ve tamlığın bulunmadığı şekilde son derece sağlam bir şekilde fiilde bulunur ve herhangi bir farklılık ve dağınıklık söz konusu olmaksızın fiilini en üst bir yönetimle yönetir. Fiiller ve yönetimlerdeki farklılık varlık hiyerarşisindeki yerlerinden kaynaklanmaktadır.*⁴⁰⁸

Fârâbî'nin de teşbih ederek anlattığı *Bio-Organik Nazariye*, Âmirî tarafından da dillendirilmiştir. Âmirî, bu nazariyede öncelikle Aristoteles'ten sonra da Fârâbî'den esinlenmiştir. Fârâbî, bu nazariyede devletin varlığını canlı bir organizma şeklinde tasavvur etmiştir. Devleti insan bedenine benzeten Fârâbî, bedendeki organları devletin kurumlarına ve işleyişine benzetir. Fârâbî'ye göre devletin teşekkülünde yönetici/ilk reis en âmil ve yetkin kişi olduğundan bedenin ilk teşekkülünde varlık kazanan organ kalptir. Şu hâlde kalp emir ve tâlimatsız görevini icra ederken ilk reisin de durumu

⁴⁰⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 116.

⁴⁰⁷ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 180; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 40-41.

⁴⁰⁸ Âmirî, "el-Fusûl fî meâlimi'l-Îlâhiyye", 188.

kalple aynıdır. Bedenin uzuvlarının durumları, statüleri, yetkinlikleri kalbe olan yakınlığı ve uzaklığı ileler. Fârâbî, kalpten sonra beynin söz sahibi olduğunu, beynin yönetimi altında bulunan organların kalbin riyâset esaslarını uyguladığını belirtir. Bayraklı'ya göre bu durumda kalp anayasayı belirlerken zihin yasaları uygular. Bu durumda zihin kalpten vekalet yoluyla yönetimde ortaktır.⁴⁰⁹

Beden ve ruh arasındaki uyum devlet ile halk arasındaki uyumla doğru orantılıdır. Beden hasta ise ruhun da işlerliği azalmakta, kuvveti düşmektedir. Yine aynı şekilde ruhun da hastalanması bedenin görevlerini tam yapmasına manidir. Fârâbî bu durumu yine devlete uyarlar ve ona göre yönetici ne kadar bedenlen sağlıklı ve ruhsal yünden huzurlu ise yönetilenler de o kadar sağlıklı ve huzurludur. Yöneticinin erdemleri elde etmesinin yönetilenlere de sirayet edeceğini ve onların da erdemlerle donanacağını kaydeden Fârâbî'ye göre doktorun görevi nasıl ki hasta bedeni tedavi etmekse yöneticinin görevi de ruhları tezkiye etmek ve erdemleri kazandırmaktır.⁴¹⁰ Âmirî, bu konudaki görüşlerini açıklarken Aristoteles'e başvurur. Âmirî'nin bu noktada kaynağı olan Aristoteles'e benzer ifadeleri Fârâbî de kullanır.⁴¹¹ Âmirî'nin eserinde işlediği o pasajlar şu şekildedir:

*Aristoteles'e göre yöneticinin halkına göre konumu, ruhun cesede, başın diğer organlara göre konumuna benzer. Konumunun yüceliğiyle birlikte yöneticinin iyi olması için halkın da iyi olması gerekir. Tıpkı ruh olmadan bedeni tedavi etmenin ve diğer organlar yok olduktan sonra başın kalmasının bir şey ifade etmemesi gibi.*⁴¹²

Aristoteles'in yönetici ile yönetileni ruh ve bedene teşbih ettiği görüşleri hem Fârâbî'nin görüşleriyle hem de Âmirî'nin aktarımıyla paralellik taşır. Aristoteles'in o ifadeleri şöyledir:

Yöneten ve yönetilen arasında çeşitli ilişkiler olabilir ve bu ilişkilere her yerde rastlanır. Sürekli ya da çeşitli öğeleri olan ve toplamda bir bütün oluşturan şeylerde yöneten ve yönetilen ilişkisi vardır. Doğaları gereği bu duruma canlılarda

⁴⁰⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yay., 2017), 47-50; Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 46-47.

⁴¹⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, 69; Mehmet Karakuş, "Fârâbî'nin İdeal Devletinde Geleneksel Yönetici Tipi Olarak Hz. Ömer", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1(2020):189-215.

⁴¹¹ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, 18.

⁴¹² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 240-241.

*rastlamaktayız. Canlılar akıl ve bedenden meydana gelirler. Burada akıl yöneten, beden yönetilendir.*⁴¹³

İlk Hak'tan başlayarak tevîd yoluyla varlık bulan süflî âleme doğru gidildikçe varlıklar arasında mükemmellikler azalmakta ve noksanlıklar artmaktadır. Süflî âlemde varlıklar/insanlar kendi kendilerine yetmemektedirler ve bundan dolayı topluluk halinde yaşamak zorundadırlar. Tanrı ve hayvan arasında yer alan akıllı ve ölümlü insanlar bir araya gelerek hem zaruri ihtiyaçlarını karşılarlar hem de ahlâkî ve aklî yetkinliklerini elde ederler. İnsanlar bu sayede erdemlere kavuşur ve saâdet-i uzmaya nail olurlar. İnsan tek başına erdemli ve sâid olamaz. İnsanlar bundan dolayı toplu halde yaşmalıdır. İnsanların toplu halde yaşaması demek onların kuralsız, düzensiz ve yasasız yaşaması demek değildir. İnsanlar bundan dolayı devlet adını verdikleri kurallı, düzenli yasa ve otorite gücüyle desteklenmiş soyut bir varlığa da ihtiyaç duyarlar. Âmirî, insanların fitrî olarak bir arada yaşamasının, ihtiyaçlarını gidermesinin, dinî ve ahlâkî kemâlin gerçekleşmesinin riyâsetle olabileceğini vurgular ve bunu Platon'dan naklettiği şu iktibasla açıklar: “İnsan, hayatını devam ettirmesini sağlayan ihtiyaçlarını karşılamak için tıpkı diğer insanlarda olduğu gibi onlara ihtiyaç duyar. Böylece bir araya gelmeye ve ortaklaşmaya mecbur kalırlar. Köyler ve şehirler bu nedenle kurulmuştur.”⁴¹⁴

Platon insanın zaruri ihtiyaçları için kendi kendine yetmediğinden toplumda yaşamak zorunda olduğunu savunur. Platon'a göre insan eksik olduğu için bu eksikliğini tamamlamak adına başkasından yararlanmak ve böylece birbirleriyle iş birliğine gitmek durumundadır. Bununla birlikte toplumu oluşturan bireylerden kimi çiftçi, kimi duvar ustası, kimi dokumacı, kimi de ayakkabı imalatçısıdır. Bu ve benzeri meslek grupları bedenin farklı isteklerini karşılayarak onu tamamlayacaktır. Yine Platon'a göre insanların fitrî olarak birbirlerinden farklı olduklarını, bu farklılıkların da farklı zanaat gruplarının oluşmasına zemin hazırladığını belirtir.⁴¹⁵ Âmirî, Platon'un yukardaki görüşlerini onun şu sözleriyle onaylar:

⁴¹³ Aristoteles, *Politika*, 1254b.

⁴¹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 256.

⁴¹⁵ Platon, *Devlet*, 369a-e, 370a-e; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958), 14-15.

Bir kişinin hayatını devam ettirmek için tüm ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağı şöyle açıklanabilir: Gıda insanın ihtiyaçlarından biridir. Gıda ancak pek çok alet ve edevat kullanılarak elde edilir. Alet ve edevat içinse zanaata ihtiyaç vardır. Zanaatın olması için zanaatkar olmalıdır. Çok ağır aletlerin taşınması için hayvanlara ihtiyaç vardır. Bu, halkaları birbirini takip eden zincir gibidir.⁴¹⁶

Âmirî, *İhtiyaç Nazariyesini* güçlü bir zemine oturtmak için Yunan filozoflarına başvurmaya devam eder. Âmirî'nin Aristoteles'ten bu nazariye hakkındaki düşüncesini şöyle verir:

Şehir birliğinin kurulmasına yönelmek doğal ve zorunludur. Bu nedenle insanın doğası gereği medeni bir canlı olduğunu söylüyoruz. Bu birliğe katılmak istemeyen ya da ihtiyaç duymayan bedbahttır. Birçok sebebe bağlı olarak gerçekleşecek asıl hedefe ulaşma konusunda insanın imkanları sınırlıdır. Bir kişinin, ihtiyacı olan her şeyi tek başına yapması mümkün değildir. İnsan yardımcılara ihtiyaç duyar, toplum ve şehirler bu nedenle vardır zaten. Bu durumu bilmek sevgi ve dostluğun zuhur etmesini sağlar.⁴¹⁷

Âmirî'nin Aristoteles'e atfederek ifade ettiği yukardaki iktibas tam olarak Aristoteles'in görüşünü yansıtmasa da bazı benzerlikler vardır. İnsanın doğası gereği medeni bir canlı olduğunu⁴¹⁸ Aristoteles şu sözleriyle bize hatırlatır: "...Hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın."⁴¹⁹ Yine Aristoteles tek bir bireyin kendi kendine yetemeyeceği, onun kendisinden başka birey ya da bireylere ihtiyaç duyacağını da dile getirmiştir. Yine ona göre bireyin ereği en iyi mutluluğa erişmek olduğundan birey gayr-i ihtiyarî toplumsal bir varlıktır. Aristoteles bu durumla bağlantılı *Politika* adlı eserinde şunları belirtir:

Gözlemlerimiz bize her devletin iyi bir amaçla kurulan bir insan topluluğu olduğunu gösterir. İyi dememin nedeni tüm insanların eylemlerinde iyi denilen şeyi yapmaya çalışmalarıdır. Mademki tüm topluluklar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayan olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir. Devlet denilen şey aslında bir topluluktur ve bu topluluk siyasaldır.⁴²⁰

⁴¹⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 256.

⁴¹⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 257.

⁴¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 1014b.

⁴¹⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Kitabevi, 1997), 193.

⁴²⁰ Aristoteles, *Politika*, 1252a.

Âmirî, *İhtiyaç Nazariyesini* büyük bir önemle savunmaya devam eder. Devlet ile dini ikiz kardeş olarak niteleyen Âmirî, her ikisinin de birbirine gereksinim duyduğunu ifade eder. Bu teorisini sadece Grek filozoflarına dayandırmayan Âmirî, olaya Câhiz'i dahil ederek devlet felsefesiyle ilgili görüşlerinde *İhtiyaç Nazariyesini* en etkin ve en amil nazariye kılar. Câhiz ve Mu'tezile'den bir kısım kelâmcı tarafından *Tab*' teorisi ortaya atılmıştır. Bu teori, varlığın özüyle ilgili bir problemi barındırmakla birlikte canlı ve cansız varlıkların yapısıyla da ilişkilidir.⁴²¹ Bu yönüyle yukarıda *İhtiyaç Nazariyesi* olarak sunduğumuz teoriyle benzerlik taşımaktadır. Câhiz'a göre *tab* ' ve *bilgi* arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Câhiz bunu yeni doğan bir çocuk üzerinden anlatır. Toplum ve tabiat arasında da zorunlu bir ilişki olduğunu savunan Câhiz'a göre en alt kesimden en yüksek kesime varıncaya dek tüm bireyleri birbirlerine muhtaçtır. Çocuk büyümesi, beslenmesi ve gelişmesi için nasıl ki anneye muhtaçsa toplumun da birbirinin ihtiyaçlarını gidermesi için birbirlerine muhtaç olduğunu savunan Câhiz, bunu 'insan tabiatı gereği başkasına muhtaçtır' ifadesiyle adeta sloganlaştırır.⁴²² Âmirî, Câhiz'in aynı minvalde şu görüşlerini aktarır:

*Bilmelisin ki insanların birbirlerine olan ihtiyacı; doğalarına bağlı bir nitelik, toplumu kuşatan ve cevherlerinde bulunan bir yaratılış ve onlardan ayrılmayan sabit bir durumdur. Hiç kimse, başkasından yardım istemeksizin tüm ihtiyaçlarını karşılayamaz. En alttakinin ihtiyacı en üsttekine bağlıdır. En alttakinin en üsttekinin hizmetine verilmesi gibi en üstteki de onun hizmetindedir. En yüce olan en ufak olanın ihtiyacına koşar, tıpkı en ufak olanın ona yaptığı gibi. Hükümdarlar, kapıdaki halklarına, onlar da hükümdara muhtaçtır. Zengin ve fakir, efendi ve köle de böyledir.*⁴²³

Câhiz'e göre insanlar, uhrevî ve dünyevî maslahatlarını bilmeleri için Tanrı tarafından gönderilen resullere muhtaçtır. Yine bu bakımdan insanlar, siyasî hayatlarında da hak ve hukuklarını korumak, nebiden sonraki siyaseti ilzam etmek ve bunun meşru yasalarla sürdürmek için riyâset makamının olması zorunludur. İnsanlar için bunlar zorunlu ihtiyaçlardır. Bunların insanda bulunmasının fitrî olduğuna işaret eden Câhiz, akılla donatılmış insanın *iyi* ve *kötüyü* de bilebileceğini düşünür. Bununla birlikte iyi ve kötüyü bilmeyen ya da bilerek kötüyü tercih ederek şehvetlerinin ve nefsanî arzularının

⁴²¹ Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması", *Kader* 16, (2018):212. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470216>.

⁴²² Altıntaş, "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi", 218-219.

⁴²³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 257.

peşinden gidenler ve bu girdaba girmiş kişilere uyanlar hem dünyalarını hem de ahiretlerini tehlikeye atarlar. Câhiz bu kişileri salaha çıkarmanın, toplum halinde yaşamak zorunda olan insanın ihtiyaçlarını hukuk ve adalet nizamında gidermenin ancak riyâset makamıyla olabileceğini söyler.⁴²⁴ Âmirî'nin bildirdiğine göre Câhiz, *İhtiyaç Nazarîyesi* hakkında şu görüşleri savunmuştur:

*Allah mahlukatı, insanlar onlara muhtaç olacak şekilde insanların hizmetine sunmuştur. İhtiyaç iki türdür: kavim ve millet, lezzet ve arzu. Maslahatın tamamını insanları birbirine bağlayarak, arzuların tümünü herkesi bir araya getirerek yaratanı tenzih ederim. Açık bir delil ve kuvvetli bir örnek olarak, bir kişinin noksanlığında diğerlerini bozulacak şekilde yaratanı tenzih ederim. Çünkü topluluk, birinin diğerini, diğerinin ötekini kucakladığı bir kişi gibidir. Eğer birinin ağırlığı artıyorsa hepsinin artar. Zira biri diğerinden daha çok hak ediyor değildir. Biri iptal olursa hepsine gelene kadar diğerleri de iptal olur.*⁴²⁵

Âmirî, devletin menşei teorilerinden *Adalet ve Sevgi* ile *Saâdet* gibi teoriler hakkında bilgiler vermiş ve bu teorilere işaret etmiştir. *Adalet ve Sevgi* nazarîyesinde Âmirî, Tanrı'nın buyruklarını en iyi şekilde uygulayan ve hükmeden kişinin yönetici olduğunu belirtir. Âmirî'nin yöneticiden kastı yöneticinin şahsıyla devletin manevi varlığının tek bir vücutta birleşerek onda tecessüm etmesidir. Yani yöneticiden kasıt bir anlamda devlet teşkilatıdır. Yönetici aynı zamanda Tanrı'nın halifesi ve onun kanunlarının uygulayıcısıdır.⁴²⁶ Âmirî'nin Enûşîrvân'a dayandırarak verdiği alıntılara göre yönetici emredilen değil emredendir, muhtaç değil zengindir, halkın kendisine muhtaç olduğu kişidir. Yine yönetici, halkın durumlarını düzelter, onları üç temel erdemle donatarak adalet erdemiyle tezyin edendir. "Hükümdarların hem kendi hem de memleketlerinin salahı için adaleti ikame etmeleri gerekir. Adalet devletin imar edilme sebebiyken zulüm, yıkım ve helak sebebidir." Enûşîrvân'ın bu sözlerini aktaran Âmirî, devlet ve adalet ilişkisini yine Enûşîrvân'dan yaptığı şu alıntıyla da destekler: "*Halk ancak akılla korunur, ülke ancak adaletle imar edilir.*"⁴²⁷

⁴²⁴ Mehmet Baktır, "Câhiz'in Nübüvvet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2(2006):257-268.

⁴²⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 257-258.

⁴²⁶ Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 143-144.

⁴²⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 249-250.

Âmirî, *el-Emed*'de va'd-vaîd konusu üzerinde dururken kulların gruplara yönelmesinin üç anlamın toplanmasıyla gerçekleşeceğini savunur. Bunlar; Allah'a ait olan *gerçek egemenlik*, Allah tarafından emredilen *erdemli yönetim*, Allah tarafından gönderilen dine ve peygambere boyun eğmek suretiyle insandaki kusur ve hastalıkların giderilmesi. Yine Âmirî'ye göre *erdemli yönetim* ancak dört şartın toplamıyla erdemli hale gelebilir. Âmirî'nin sözünü ettiği bu şartlara gelince bunlar: "Koruma ve gözetme, eşitlik ve adalet, sorgulama ve hesaba çekme, mükâfat ve cezalandırmadır."⁴²⁸ Âmirî, *es-siyasetü'l-fâzıla*'nın olabilmesinin en önemli şartlarından biri olarak ortaya koyduğu *eşitlik ve adalet* ilkesiyle hakîkî dine müntesip olan ve Resulullah'ın yolundan giden başta yöneticilerin ardından yönetilenlerin bu siyaset neticesinde dünyada saâdetlere, ahirette de kendilerine va'd olunanlara kavuşmasıdır. *es-siyasetü'l-fâzıla*'nın uygulayıcıları olan yöneticilerin yani devletin ortaya çıkış kaynağını adalet ve eşitlik olarak gören Âmirî, yine adaleti Aristoteles'ten yaptığı; "*adalet hayatımızda zorunlu ve doğal bir şeydir.*" şeklindeki iktibasla adeta devletin ve halkın vazgeçilmez kırmızı çizgilerinden biri olarak kabul eder.⁴²⁹

Tanrı'nın mümkün varlıklar üzerindeki tedbîrinden hareketle riyâset makamının tedbîrindeki taklid unsuru Âmirî'de hem Tanrı'ya ait *tedbîr*⁴³⁰ hem de nebevî tedbîr olarak verdiği *hakîkî nübüvvet*'le mecz olmuş *hakîkî devlet*'te de görülmektedir. Âmirî *hakîkî nübüvvet* ve *hakîkî devleti* en başta ilk başkanı olarak Hz. Muhammed'le birleştirmiştir. Hz. Muhammed getirdiği nizam, sürdürdüğü siyaset ve devletin icra ettiği dinî hukukun, devlet ve yöneticilerde eşsiz bir numune ve örneklik olarak nitelenmesi gerektiğini aktaran Âmirî, peygamberin yaptığı savaşların da adalete ve barışa hizmet ettiğini belirtir. Âmirî yine Allah'a ait olan mülkte (yeryüzünde) salih ameller işleyenlere, yeryüzünü mamur ve imar edenlere vesile olan ilk başkanın Hz. Muhammed olduğunu, onun dengeli ve adaletli tavırlarının bu vesilelerin oluşmasında etki ettiğini belirtir. İşte bundan dolayı Hz. Muhammed'e Yüce Allah büyük ve eşsiz bir şöhret vermiş olup onu hem nübüvvetle hem de riyâset otoritesiyle tezyin etmiştir. Âmirî, Allah'ın lütfettiği bu riyâsetle Hz. Muhammed yeryüzünün seçkin kısımlarına

⁴²⁸ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 180-182.

⁴²⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 258.

⁴³⁰ Âmirî, "el-Fusûl fî meâlimi'l-Îlâhiyye", 185.

ulaşarak din ve devleti kaim kılmış ve neticede Hz. Muhammed'in rehberliğinde İslam en adil din, onun siyaseti de en adil siyaset (imâmet) olmuştur.⁴³¹

Âmirî, adalet nazariyesini bilhassa Hz. Muhammed, Hz. Ömer gibi din büyüklerinden alıntılıdığı hadis, vecize ve özlü sözlerle sürdürmüştür. Âmirî Hz. Muhammed'in: *"Allah katında kulların mevki yönünden en hayırlısı, adil ve merhametli yöneticidir. En kötüsü ise zâlim ve serseri yöneticidir."*,⁴³² *"Adaletle hükmedenler, kıyamet günü nurdan kürsüler üzerindedir."*,⁴³³ *"Kim iki kişi arasında hükmediyor ve adaletli davranmıyorsa Allah'ın laneti onun üzerine olsun."*, *"Kim zâlim olduğunu bildiği halde zâlime ayak uydurursa İslam'dan çıkar."*, *"Mazlumun bedduasından korkun. Çünkü o, zâlime gece ulaşır."*⁴³⁴ ve *"Sizin başınıza zâlim ve yalancı yöneticiler geçecek. Kim onların zulmüne yardım eder, yalanlarını doğrularsa benden değildir. Ben de ondan değilim."*⁴³⁵ hadislerini aktarır. Yine Âmirî, Hz. Ömer, Hz. Ali gibi yöneticilerin, Hz. Âişe, Amr b. As, Saîd B. Müseyyeb, Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî (ö. 157/774) gibi sahâbî, tâbiîn ve âlimlerin adaletle ilgili veciz sözlerini de verir.⁴³⁶

Âmirî, adalet ve sevgi nazariyesinin ikinci kısmını oluşturan sevgi kelimesini *ülfet* olarak kullanır. Ona göre, Tanrı insanlara ülfet/sevgi duygusunu vermiştir. Mülkün tek hükümdarı olan Tanrı, insana sevgi ve muhabbet duygusu vermişse Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olan devlet başkanının da yönetilenlere karşı sevgi beslemesi zorunludur. Sevgisiz bir devlet yönetiminde yönetilenlerin huzur içinde yaşaması mümkün olmadığı gibi o devlet sâid bir devlet de olmaz. Hükümdarın görevi yönetilenlerin saâdetli olmalarını ve erdemli davranışlar edinmelerini sağlamak olduğundan yönetimin keyfiyetinden biri de onlara karşı ülfet beslemesidir. Âmirî'ye göre toplumsal barışın korunması ve sürdürülmesi, bölünmelerin ve mezhepsel taassubu engellenmesi, adavet ve zıtlaşmaların en asgariye indirilmesi, zulmün bertaraf edilmesi yönetimde bulunması gereken niteliklerdendir. Yönetimin bu keyfiyet için kullanacağı en önemli siyaset ya da yöntem; ülfet ve adalet unsurudur. Çünkü bu yöntem devletin de

⁴³¹ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 155-157.

⁴³² Tirmizî, "Ahkâm", 4.

⁴³³ Müslim, "İmâre", 18.

⁴³⁴ Buhari, "Zekât", 41.

⁴³⁵ Tirmizî, *Fiten*, 72; Nesâî, *Bey'at*, 36; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, II:96.

⁴³⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 270-272.

ayakta kalmasına vesile olan yöntemdir. Bununla birlikte düşünürümüz devletin hayır işlerini teşvik etmesi gerektiğini, ülfetin gerçekleşmesi için halkı erdemler konusunda birbirine benzetmeye özendirmesini, çalışma ve gayret konusunda uyumlu olmalarını sağlaması gerektiğini ifade eder.⁴³⁷ Ülfeti devletin bekası ve halkın refahı için bir gaye mesabesinde gören filozof ülfetin önemine şöyle işaret eder:

*... uyumlu olmak istenilen bir durumdur ve benzer benzeri sever. Erdemler konusunda benzetmek, halkı birbirine bağlı, birbirinin yardımına koşan adaletli insanlar yapmakla olur. Gayrette benzetmek, her kişinin himmetini kendi ve diğerlerinin yararı için ortaya koymasını, kendini ve diğerlerini zarardan korumasını sağlamakla olur. Fiillerde benzerlik, herkesin fiillerinin güzel ve iyiye yönlendirilmesiyle olur. Bu ancak herkesin işinde iyi olmak için çalışması, mümkün olduğunca daha iyi yapması ve kendi yararından çok başkalarının yararını istemesiyle gerçekleşir. Onları güzel muameleye teşvik etmek için adili şereflendirmek ve ikramda bulunmak, zâlimi de aşağılamak ve zarara uğratmak gerekir.*⁴³⁸

Âmirî'ye göre gerek devletin halkına gerek halkın da birbirine olan ülfetleri sayesinde; şu sonuçlar doğar:

- 1- Halkın devlete olan bağlılığı artar.
- 2- Halk zaruri ihtiyaçlarını ülfet sayesinde hızlıca giderir.
- 3- Saâd devletin vatandaşları fikir müşterekliği yaptıklarından birbirlerine sevgi bağının olmasıyla erdemli davranışlar kalıcı hale gelir.
- 4- Ülfet yakın ilişki kurmaktır. Birlik ve beraberlik bu ilişkiden doğar.
- 5- Ülfetin getirdiği güven ve haz sayesinde mutlu evlilikler artar. Böylece neslin devamı sağlanır.
- 6- Saâd devlette iyilikler artar. İnsanlar birbirlerine son derece nezaketli olur ve letafet iklimi her yeri sarar.
- 7- İşçi ülfet duygusuyla fazla ve haksız kazanç elde etmekten sakınır. Böylece zulüm de engellenmiş olur.

⁴³⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 258.

⁴³⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 258.

- 8- Birey ailesinin ihtiyaçlarını yeteri kadar sağlar ve empati kurarak başka ailelerin de hakları olduğunu farkına varır. Sevgi ve empati sayesinde bireyler ifrat ve tefrit arasındaki erdemi kendilerine şîâr edinirler.⁴³⁹

Âmirî'nin dile getirdiği adalet ve sevgi nazarîyesi Fârâbî'nin etkisinde⁴⁴⁰ oluşmakla birlikte bu nazarîyede bağlı bulunduğu kültürel çevrenin de etkisi bulunmaktadır. Yüce Allah, inananların kardeş olduklarını (Hucurât Suresi, 49/10) ve inananlardan adaleti titizlikle ayakta tutmalarını buyurmuştur. (Nisâ Suresi, 4/105) Hz. Muhammed'in de buna benzer sevgi ve adalet üzerine birçok hadisinin ve uygulamasının olduğu bilinmektedir. Mutlu devlet sevgi ve adalet üzerine imar edilir, şehrin vatandaşları dinî taassuptan sıyrılarak hakîkî dinin hükümlerine muttali olurlar. Yine mutlu şehirde insanlar iktisaden tutumlu, ahlâken fâziletli ve ilmen de yüksek seviyelerdedirler. Mutlu şehirde cinayet, gasp, hırsızlık, zina, yağma, dedikodu ve zan üzere yaşam, taciz, fahiş fiyatlandırma, tahrik ve provokasyon, ekonomik manipülasyon gibi mutsuz şehirlerdeki olay ve durumlar kolay kolay gerçekleşmez. Çünkü insanların yaşamsal, iktisadi, ahlâkî, dinî, ilmî, ferdî, içtimâî her türlü alanı ilk önce *ülfet ve adalet* ilkeleriyle korunmakta ve bu ilkeler nesilden nesile sirayet ederek bunlar bir davranış, alışkanlık ve kültür haline gelmektedir.⁴⁴¹

Âmirî'nin siyaset felsefesinin ana gövdesini oluşturan bununla birlikte devletin ve dinin gayesi olarak gördüğü *Saâdet Nazarîyesi* tezimize kaynaklık oluşturduğundan ve bu nazarîyeye özellikle birinci ve ikinci bölümlerde yer verildiğinden dolayı bahis konusu yapmıyoruz.

2.2. Devletin Unsurları

Devletin unsurlarının neler olduğuna yönelik antik Yunan'dan günümüze birçok görüş ileri sürülmüştür. Bu noktada tam bir mutabakat sağlanmış olmamakla birlikte insan, ülke ve hükümet gibi temel şeylerin devletin unsurları olarak birçok filozof ve siyaset bilimci tarafından belirtilmiştir. Modern devlet anlayışında devletin teşekkülü ve

⁴³⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 273, 274.

⁴⁴⁰ Fârâbî, *Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*, 82, 84, 86.

⁴⁴¹ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 65-69.

hukuksal olarak varlık kazanması için olmazsa olmaz umdeler vardır. Bu umdeler; millet, belli bir toprak parçası ya da ülke, egemenlik ve hukukî birimlerdir.⁴⁴²

Platon'a göre devlet, toplumsal yaşamın devamı için zorunludur. İnsanın toplumsal bir varlık olduğu düşünüldüğünde onun tek başına hayatını ikame etmesi söz konusu olmayacaktır. Toplumsal hayatın tam ortasında yer alan insanın birden çok şeye ihtiyaç duyması ve bu ihtiyaçlarını gidermesi, temin etmesi gereklidir. Ev yapmak için ustaya, evin mobilyası için marangoza, elbise için terziye, mahallesini korumak için bekçiye, ziynet eşyası için kuyumcuya, çocuğunun eğitimi için öğretmene zorunlu ihtiyaç duyar. Toplumsal yaşamda bu mesleklere sahip ve bunlara benzer amelî sanatlarla uğraşan insanlar bulunur. Bu kişiler Platon'un ifadesiyle işçilerdir. Her bir işçinin kendi işini yapması zorunludur. Bu toplumsal barış için en önemli ilkedir. Mimarın bekçilik, ustanın çiftçilik, terzinin kuyumculuk yapması düşünülemez. Platon'a göre toplumu oluşturan değişik unsurlara ihtiyaç duyulur: Örneğin işçiler ekonomiyi ayakta tutar. İşçilerin sağlıklı ve güvenli bir şekilde sanatlarını icra etmelerini sağlayacak, toplumun diğer kesimlerinin de güvenlik ihtiyaçlarını karşılayacak caydırıcı bir güce de ihtiyaç duyduklarını belirtir. İşte bu güç ordu gücü yani muhafızlardır. Devletin yapılarını ya da unsurlarını işçiler ve muhafızlar olarak belirleyen Platon, bunların yanına bu iki önemli kesimi idare edecek, barışa ve savaşa sevk edecek ve toplumsal barışın ideal bir devlet düzleminde oluşmasını sağlayacak üçüncü ve en önemli unsur olarak yönetici unsurunu koyar. Platon'a göre yöneticiler nicelik olarak azdır fakat nitelik olarak üstün kişilerdir yani filozoflardır.⁴⁴³ Devleti işçiler, muhafızlar/ordu ve yöneticiler olmak üzere üç önemli unsura ayıran Platon'un bu anlayışı klasik İslam siyaset felsefesi üzerine fikir yürüten filozoflarca kısmen değiştirilerek alınmıştır.

Âmirî'de devletin ana unsurları *es-Sa'âde*'de genel hatlarıyla *yönetici/sâis* ve *yönetilen/me'rûs* şeklindedir. Âmirî'nin bu ikili yaklaşımı ilimler sınıflaması, din, bilgi, filozof, nefis, mutluluk, siyaset, varlık ayrımında yaptığı düalist yaklaşımlarının adeta bir tezahürüdür. Bununla birlikte Âmirî'ye göre devletin ana unsurları riyâset/başkanlık, yasa, ordu ve halk olarak verilebilir.

⁴⁴² İlhan Akbulut, "Devlet, Unsurları ve Kişiliği", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 219 (Aralık, 2015):165.

⁴⁴³ Cevher Şulul, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi -Eflatun'un Cumhuriyet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu-*, (İstanbul: İnsan Yay., 2015), 127-128.

2.2.1. Yönetim

Âlemin yönetimi esasen Tanrı'ya aittir ve bu yönetimin adı *el-mülkü'l-hakîkî*'dir. Tanrı'nın ikramıyla yeryüzünde oluşan *es-siyasetü'l-fâzıla*'da doğrudan ilahî bir yönetim olmayıp Tanrısal yönetimin araçları eliyle kurulmasıdır. *es-Siyasetü'l-fâzıla*'nın yöneticisi mutluluğun ne olduğunu ve hangi yasalarla bunun gerçekleşeceğini bilen kişidir. Bununla birlikte ilk başkanın filozof olmasıyla onun başkanlık ve diğer erdemleri de sahip olmasını kolaylaştırmıştır. Yine bununla onun başkanlığı da kuramsal olarak güçlü hale gelmiştir. Başkanlığın ana hedeflerinin neler olduğunu idrakinde olan başkanın yönetilenleri de kendisine benzetme, onlardaki var olan kusurları giderme, onların ıslahına ve salahına yönelik siyaset belirleme, yönetildiklerinin farkına vararak kendilerinin de sorumluluk altında olduklarına dair onlarda bilinç oluşturma gibi aslî ve zorunlu yönetim görevleri bulunmaktadır. Bununla beraber *es-siyasetü'l-fâzıla*'nın Tanrısal bir bağ kazanması için dört şart getiren Âmirî'ye göre bu dört şartın hepsinin gerçekleşmesiyle oluşan yönetim, erdemli yönetimdir. Âmirî, bunları şöyle sıralar: Koruma ve gözetme, eşitlik ve adalet, sorgulama ve hesaba çekme, mükâfat ve cezalandırma.⁴⁴⁴

Âmirî'ye göre yönetimin halka karşı genel siyasetlerini gerçekleştirmek için öncelikle bir yöneticiye, ardından yöneticinin meşruiyetini kazandığı yasaya ihtiyacı vardır. Yasal zemin olmadan, kuramsal ve diğer erdemleri kazanmadan, ilahî bir lütuf olmadan hiçbir kimse ilk yönetici olamaz. Çünkü devlet, yönetici eliyle yükselir ve ilerler. Örneğin başkanın yönetimde uyması gereken genel kaideleri açıklayan Âmirî, bunların; başkanın halkı koruma, himaye etme, halka adalet sağlama ve insaf gibi temel yönetim ilkeleri yapmada sorumlu olup bunları en iyi şekilde ifa etmesi gerektiğini, sonra da onlara nasihat etmesini ve onların da yönetime itaat etmelerini sağlamak olduğunu vurgular.⁴⁴⁵ Yönetimde sayılan bu temel ilkeler olmadan ve bunlar uygulanmadan hakîkî başkanlık hem gerçekleşmeyecek hem de insanın tabîî arzusu ve amacı olan mutluluğa ulaşması da mümkün olmayacaktır.

⁴⁴⁴ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 180-182.

⁴⁴⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 304.

2.2.1.1. Yöneticiye Duyulan Gereksinim

Yöneticilik⁴⁴⁶ doğası gereği zorunludur. Yöneticiliğin zorunlu olması yöneticinin de zorunlu olmasını beraberinde getirir. Buradan hareketle erdemli/mutlu bir şehir ancak İlahî bir lütfâ mazhar olmuş bir yöneticiyle mümkündür. İlahî lütfâ mazhar olamayan hiçbir kimse gerçek yönetici olamaz. Bu halde gerçek devlette bir yöneten, çokça yönetilen vardır. Bu ortaklığın erdemli bir şehir vasfı kazanması, müreffeh ve huzurlu insanların bulunduğu bir şehir olabilmesi, bireylerinde teorik ve pratik yetkinliğin kazanılması ve yüce bir saâdete kavuşmaları için her iki tarafın da yükümlülüklerini eksiksiz bir şekilde yapmaları gerekmektedir. İnsanların çoğu yükümlülüklerini bilir, bunları onaylar fakat bunları uygulamaz. Onlar kendilerince güzel olduğunu iddia ettikleri şeylerle donanır ve güzel sandıkları işleri yaparlar. Böyle yapmalarının sebebini Âmirî, onların cehaletleri ve nefislerinin kötülüğü olarak değerlendirir. Yine bu kişiler nefisleri, doğru tarafa yönlendirildiğinde oraya doğru hareket etmezler ama felakete yönlendirildiğinde oraya doğru hemen giderler. Bunların neticelerinde insanlar felaketlerden zarar gördüğünde zaruri olarak bir yöneticiye ihtiyaç duyar. Bu hem kendileri için hem de gelecekteki nesilleri içindir. Bu nedenle sorumluluklarını yerine getirmeyen insanları gerek rıza ve gönüllülükle gerekse zor kullanarak ve baskı uygulayarak idare edecek, sorumluluklarını yerine getirecek insanların da hukukunu koruyacak, onları mağdur etmeyecek bir yönetici gerekmektedir. Âmirî bu durumu yöneticiye boyun eğmeyen, istediği yere gitmeyen veya onunla inatlaşan bineğin durumuna benzetir. Âmirî'ye göre yönetici kendine itaat etmeyenlere ve sorumluluklarını yerine getirmeyenlere bazı cezalar uygular, şehir halkının umumi menfaatları, mutluluğu için onlara itaat ettirerek onların sorumluluklarını ifa eder hale getirir. Âmirî, krallara özgü eylemler olarak nitelediği itaat etmeyenlerin, sapkın davranışlarını düzeltmeyen asi kişilerin şehirden sürülmesini veya öldürülmesini doğru bulmamaktadır.⁴⁴⁷

Âmirî bir şehirde yöneticinin zorunlu olarak olması gerektiğini gerek Aristoteles ve Platon'dan gerekse İslam büyüklerinden olan Hz. Ali ve Hz. Ömer'den aktardığı

⁴⁴⁶ Âmirî'ye göre yöneticilik şartlı (mukayyed) iyilerdendir. Yöneticilik ne zaman övgüye değer bir tarzda kullanılırsa o zaman iyi olarak nitelendirilir. Yöneticilik ne zaman kınanması gereken bir tarzda kullanılırsa da o zaman da kötü olarak nitelendirilir. Mukayyed diğer iyileri ise Âmirî; zenginlik, güzellik ve güç olarak tespit eder. Bk. Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 104.

⁴⁴⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 237.

iktibaslarla taçlandırır. Âmirî, daha çok Aristoteles'in açıklamaları üzerine bu durumu açıklamaya çalışır. Âmirî, Aristoteles'in yöneticinin doğası gereği zorunlu olduğunu, toplu halde yaşamaya muhtaç olan ve nesillerinin devamı için birliktelikler kurmaya mecbur olan insanların müşterek noktalarda birleşmeleri gerektiğini, yönetici ve yönetilenlerin beden ve ruh gibi *bitişik* olduklarını söylediğini belirtir. Yine Âmirî'nin belirttiğine göre, Aristoteles doğal olarak canlı organizmada ruhun yönetici, bedenın yönetilen olduğunu belirttiğini, bu bitişiklik halinin dışında *ayrışık* yöneten-yönetilen ilişkisinde ise koca ve karının olduğunu, kocanın yönetici-hür karının ise köle ya da yönetilen olarak verdiğini belirtmiştir. Âmirî yine Aristoteles'ten şu tarzdeki görüşleri aktarır: Aristoteles'e göre hem yöneten hem de yönetilenler doğaları gereği bu grubun müntesibidirler. Yönetilenleri; kendileri için doğru olanı bilemeyen ve nefislerini bu şekilde idare etmeye çalışanlar olarak; yöneticiyi ise, akıl ve düşünce güçleri ileri olanlar olarak tanımlar. Bu iki grup arasındaki ayrım, beden ve ruh arasındaki ayrımdan farklı değildir. Ayrıca Âmirî, Aristoteles'ten “*Fazîlet sahibi, yöneticilikle şereflenmez fakat yöneticilik onunla şereflenir*”⁴⁴⁸ iktibasını yaptıktan sonra Platon'un görüşlerine geçer. Âmirî'nin aktardığına göre Platon; insanların bir yönetici eliyle yönetilmesinin zorunlu olduğunu savunur. İster şehir ister kırsal olsun kişiler arasında ortaya çıkan problemleri ancak yönetici çözebilir. Yönetici onlar arasında hüküm verir, mazluma hakkını verir, nefretle dolu kişiyi düşmanlıktan ve çatışmadan dostluğa yönlendirir, zâlimi zulmünden ve aşırılıktan adalete ve insafa sevk eder. Yönetici, yönetilenleri barış içinde yaşatarak onların hakîkî mutluluğu kazanmalarını sağlar.⁴⁴⁹

Âmirî, İslam büyüklerinden Hz. Ali ve Hz. Ömer'in yöneticinin zorunluluğu hakkındaki görüşlerinden misaller de verir. Hariciler, Hz. Ali'ye; “*Hüküm ancak Allah'a aittir*” demişlerdir.⁴⁵⁰ Hz. Ali de onlara; “*Evet, hüküm ancak Allah'a aittir. Fakat insanların iyi ya da kötü bir emirleri olması gerektiği halde siz emirliğin olmadığını söylüyorsunuz*”, Hz. Ömer de yine yöneticiliğin önemine binaen: “*İnsanlara, onları*

⁴⁴⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 238.

⁴⁴⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 238.

⁴⁵⁰ Ethem Ruhi Fırlalı, “Hâricîler”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1997), 16:169; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, nşr. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, (Kahire: 1967), 1:113; İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrâhim Nasır, Abdurrahman Umeyre, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, tsz.), 4:236.

Allah'ın haramlarından alıkoyacak valiler lazımdır”⁴⁵¹ ifadelerini kullanırlar. Âmirî'nin İslam siyaset geleneğinde *Hulefâ-i Râşidîn* döneminin devlet başkanları olarak görev yapmış Hz. Ali ve Hz. Ömer'den iktibaslar yapması çok önemlidir. Zira bu iktibaslarla Âmirî yöneticiliğin önemiyle ilgili şunları vurgulamaktadır:

- 1- Yöneticilik, Tanrı'nın ikramıdır.⁴⁵²
- 2- Yöneticilik hem doğası gereği hem de dinen gereklidir.
- 3- Allah'ın helal ve haram kıldığı hususların (yasalar) uygulanması bir yönetici eliyle mümkündür.
- 4- Yönetilenlerin en yüce mutluluğa ulaşmalarına vesile olan en önemli kişilerden biri de yöneticidir.

2.2.1.2. Yöneticinin Vasıfları

Âmirî, Fârâbî ve çağdaşları ile kendisinden sonra yazılan Siyaset felsefesi eserlerinde olduğu gibi yöneticiliği avam içinden herhangi bir kimsenin üstlenemeyeceğini, bunu gerçekleştirmek için fitrî, hikemî ve askerî gibi birtakım vasıf ve erdemlere sahip olmasını, yani teorik-pratik kemâle erişmesini ister. Yöneticilik ulvî makamdır. Çünkü yöneticilik Tanrı tarafından ikram edilen, insanların mutlak kemâlini, saâdetini, medenileştirilmesini sağlayan ve yüce yasayı en iyi şekilde tatbik ederek yönetilenleri dünyevî ve uhrevî saâdete ulaştıran kişidir.⁴⁵³ Yine yönetici kişi, yasalar ve diğer meşru yöntemleri kullanarak yönetilenlerin halini ıslah eden ve onları her yönden düzeltendir. Bununla beraber yönetici kişi yönetilenlerden kendisini farklı kılacak erdem, mizaç, karakter, ahlâk ve hikmetle derinlik kazanmalıdır. Âmirî bu önemli konuda Platon'un *Kanunlar* kitabına başvurur. Bu eserde yer alan yöneticinin özelliklerini kendi müktesebatıyla mecz eder. Platon'a göre; sığır ve koyun çobanlarının sığır ya da koyun, okula yeni başlayanların öğretmeni olarak sınıf içinden bir öğrencinin olması elbette

⁴⁵¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 238; Hz. Ömer, Âmirî'nin naklettiği ifadelere benzer şekilde Câbiye'de bir toplantıda valilerine şöyle hitap etmiştir: “... Müslümanlara haklarını verin onlara dövere hakir duruma düşürmeyin, onlara kapılarınızı kapatmayın eğer kapatırsanız kuvvetliler zayıfları yer. Kendinize mal edinip onları mahrum etmeyin, aksi halde onlara zulmetmiş olursunuz. Onların yaptıklarını görmemezlikten ve bilmezlikten gelmeyin.” Bk. İbn Sad, *Kitâbu et-Tabakâti'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, 10 C. (Medine: Mektebetu'l-Hancî, 2001), 3:294; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, trc. Ahmet Ağırakça, 4 C. (İstanbul: Bahar Yay., 1991), 2:56.

⁴⁵² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 293.

⁴⁵³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 293.

düşünülemez lakin insanları yöneten kişinin de bir insan olması zorunluluktur. Ona göre yönetenin de yönetilenin de insan olması demek hepsinin riyâset bağlamında eşit, bu göreve layık olduğu anlamına gelmemektedir.⁴⁵⁴

Âmirî'ye göre yöneticide olması gereken vasıflar şunlardır:

- 1- İnsanları yöneten kişi hakîm /filozof olmalıdır.
- 2- Feraset sahibi olmalı, hikmette derinleşmelidir.
- 3- Yönetici kendi döneminin yasalarını iyi bilmelidir. Ayrıca kendinden önceki yasaları da bilmelidir. Tarihteki olayları sebep-sonuç ilişkisiyle değerlendirmeli ve bundan ders çıkarmalıdır.
- 4- Ahlâken üstün olmalıdır. İyi ve kötüyü ayırmalı ve topluma örnek olmalıdır.
- 5- Yönetici her şartta iffetli olmalıdır. (İtidal üzere olmalıdır.)
- 6- Cesaret sahibi ve alçakgönüllü olmalıdır.
- 7- Zeki ve uzak görüşlü olmalıdır.
- 8- Bununla birlikte istişareye önem vermeli, kibirden uzak durmalıdır.
- 9- Yöneticinin ihtiyar veya genç olması uygun değildir. Yönetici, orta yaşlı bir erişkin olmalıdır. Çünkü yaşlıların dünya işlerine sabrı kalmamıştır ve nüfuzları azalmıştır. Gençler ise tecrübe sahibi değildir. Oysa yönetimde işler tecrübe üzerine bina edilir. Bu bakımdan yöneticilik için otuz beş ve elli yaş aralığı uygundur. Yine bu yaş aralığı yasalara ve yönetime de uygun olandır.
- 10- Yöneticinin tecrübeli olması elzemdir. Ayrıca yönetici, etki ve nüfuz sahibi kişi olmalıdır. Devletin diğer kurumlarına yönelik aldığı kararları bilmeli ve bunları uygulamada tereddüt etmemelidir. Kanunsuz emir vermemelidir.
- 11- Muhatap olduğu kişinin, kişilerin ve toplulukların niyetlerini sezmeli. Gerektiğinde onlara itiraz etmeli. Bunlara karşı sevgi ve nefretini gizlememelidir. Yani yönetici muktedir olmalıdır.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Platon, *Yasalar*, 713a-e; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 227.

⁴⁵⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 238, 250-254.

Âmirî; yöneticinin erdemli olmasının yöneticilik için yetmeyeceğini, onun siyaset konusunda yetkin ve dikkatli olması gerektiğini de dile getirir. Yine bu noktada Platon'dan aktarımlar yaparak onun fikirleriyle mutabık olduğunu gösterir. Âmirî'nin ilgili aktarımında yönetici erdemli olsa bile dikkatli olmayı ihmal ettiğinde fesat çıkabilir. Yine yöneticinin dikkatli olmayı ve tedbîr almayı ihmal etmesinin bazı sebepleri olduğunu vurgulayan Platon bu sebepleri; yönetimin istikametinden dolayı gururlanması, güvenilmeyecek kişiye itimat etmesi, tedbîr almanın ağır gelmesi, doğruluktan çıkıp güzelliğe ve zarafete meyletmesi olarak sıralar. Yöneticinin doğruluktan çıkıp güzelliğe meyletmesini de onun sırf güzelliğinden dolayı akılsız ve ahlâksız bir kadından kaynaklandığını dile getiren Platon onlardan ahlâkı bozuk ve aklı karışık bir çocuk meydana geleceğini bu da nesebin bozulmasına yol açacağını vurgulayarak bu durumu da altın ve gümüşün karıştırılıp değersizleştirilmesi şeklinde tasvir eder.⁴⁵⁶

Âmirî, Aristoteles'in Büyük İskender'e verdiği dört tavsiyesinden hareketle yöneticide olması gereken dört vasfını aktarır. Bu dört vasfı yukarda sayılan vasıflarla benzerdir. Birincisi, yönetilenlerin yöneticiden muhabbet duymaları için yöneticinin tevazu sahibi olması ve yumuşak huylu olmasıdır. Bu ikisinin yöneticide olması insanların yöneticiye olan muhabbetini ve ona itaatlarını arttıracaktır. İkincisi, yönetici güzel sözler ettiği halde, fiilleriyle sözlerini gerçekleştiremiyorsa ve yöneticinin alenen ifade ettiğini yalnız kaldığında uygulamıyorsa yönetilenler, yöneticinin görüşüne itibar etmezler. Yönetici, yönetilenlere iyilik etmediği sürece insanların yöneticiyi övmelerine güvenmemelidir. Üçüncü özellik ise; yönetilenlerden biri adi suçlardan birini işlediğinde yönetici öfkelerini yenmeli, soğukkanlı olmalıdır. Öfkeli olduğunda ona bunu yansıtmamalıdır. Sonuncusu ise yönetici kadınlarla gereğinden fazla samimi olmamalıdır. Zira samimi olursa bu yöneticinin sözlerinin süslenmesine ya da çirkinleşmesine neden olur. Yönetici, onlarla samimiyet kurmadan sözlerini olduğu gibi kadınlara iletmeye gayret etmelidir.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 244.

⁴⁵⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 296-297.

2.2.1.3. Yöneticinin Görevleri

Mutlu bir devleti yönetmek ve bu devlette yönetici olmak herkesin yapabileceği bir iş değildir. Çünkü yöneticinin şeref bakımından olduğu gibi nitelik bakımından da birtakım öngörülerinin, bilgisinin, ileri görüşlülüğünün ve kararlılığının da olması gerekir. Bu minvalde yöneticinin erdemli olması yetmemektedir. Çünkü kararlı davranamayan, strateji geliştirip sonra ondan vazgeçen bir yönetici mağlubiyete hazır olmalıdır. Âmirî'ye göre yöneticinin birçok görevi vardır. Yöneticinin, yönetilenleri mutlu etmek, erdem kazandırmak, iyilik ve hayır üzerine olmasını sağlamak gibi amaçlarının yanında günümüzdeki sosyal devlet ilkelerini ima eden birtakım görevleri olduğunu dile getiren Âmirî yöneticinin bu görevlerini şöyle sıralamıştır:

- 1- Hükümdar, yönetilenleri çirkin şeylerin sebep olacağı kötülük ve kaygılardan caydırmak, orduyu güzel ve yararlı şeyler yapmaya teşvik etmek için vaat ve tehdidini izhar etmeli, bunları herkese duyurmalıdır.
- 2- Ayrıca hükümdar; düşmanların tuzaklarına, tuzaklarını defetme ve onunla cevap verme isteklerine karşılık vermek için hem kendi hem de halkının düşmanlarını iyice tanımalıdır.
- 3- Hükümdarın ortak menfaat yolları inşa etmesi ve buradaki mallarının devamlılığını sağlaması gerekir. Sonra bunları halkın yararına olacak köprüler, kervansaraylar, surlar, vadiler ve nehirler imar etmeye harcamalıdır.
- 4- Ardından birikimi olmayan miskin, hasta, yaşlı ve zayıf insanlara bu kazançlardan yeterli miktarda vermelidir.
- 5- Hükümdarın her şehre muhafızlar ve askerler yerleştirmesi gerekir. Muhafızların görevi, şehrin sakinlerinin sebep olabileceği hırsızlık, yağma, yol kesicilik vesaire suçlardan şehri korumaktır. Askerlerin görevi ise düşmanların şer ve zararlarından şehri korumaktır. Hükümdarın muhafız ve askerlere geçimlerini sağlayacak yeteri kadar ücret veya ücret mukabilinde mal vermesi gerekir.
- 6- Hükümdarın bir görevi de istikamet üzere olanı o hal üzere muhafaza etmek, onu afetlerden korumak, belayı izale ederek fasit olanı düzeltmek, onu sıhhate ulaştırmak, düşmanların şerrinden sakınmak ve şer meydana

geldiğinde bunları defetmektir. İstikamet üzere olanı o hal üzere muhafaza etmek ya onu istikametten alıkoyacak her şeyden korumak ve fasidi düzeltmek ya da sorun doğurabilecek tüm sebepleri ortadan kaldırmaktır.

- 7- Kararlılık yönetimin direğidir. Bundan dolayı hükümdar kararlı olmalıdır. Hükümdar devlet binasını sağlam tutmaya özen göstermeli ve iyice teftiş ederek vakıaya karşı dikkatli olmalıdır. Yine o henüz gerçekleşmemiş şeyler hakkında kıyaslanması mümkün olan vakıaya bakarak tahmin yürütmek suretiyle çıkarımda bulunarak öncesinde önlem almalıdır.
- 8- Yönetici kendisine ulaşan bilgi ve ihbarları tashih etmeli ve çıkarımlarını açıkça bilmeye dayandırması gerekir. O, yönetilenlerin herhangi bir zarar görmemesi için tedbîr almalı ve dikkatli olmalıdır.
- 9- Yöneticinin ulaştığı, çıkarımlarda bulunduğu ve yapmaya ihtiyaç duyduğu her şeyde nasıl hareket edeceğini iyice düşünmesi gerekir. Ta ki olması gereken miktarda, yönde ve zamanda yönetici bunu gerçekleştirmelidir.
- 10- Yöneticinin açıkça bildiği ve zahir olan şeyi uygulamada hızlı davranması ve bunu geciktirmemesi gerekir. Hükümdarın kaygı verdiği şeyi şiddetle yapması, umut verdiği şeyi kolaylıkla yapması, gevşekliğini ciddiyete, rahatını da yorgunluğa çevirmesi lazımdır. Hükümdarın bilmesi gerekir ki zararlı şeylerin çoğu, ona hazırlıksız yakalandığında büyük etkiler bırakır. Şerrinden korunması gereken şeylerde yavaş davranmamak lazımdır. Aksi takdirde bunlar ona zarar verir, belki onu yok eder.⁴⁵⁸
- 11- Âmirî, Platon'un hükümdarın gününü dörde taksim etmesi gerektiğini ve bunları da; a) hikmet kitaplarını ve yasanın hükümlerini incelediği bölüm, b) zenginlerin durumlarını ıslah ettiği bölüm, c) erdemleri ikame ettiği bölüm ve d) bunu uygulamaya geçirdiği bölüm olarak söylediğini belirtmiştir. Bununla birlikte Âmirî, Büyük İskender'in de haftalık olarak günlerini; a) bir gününü ailesine, b) bir gününü istirahat etmeye, c) bir gününü hikmet hakkında çalışmaya, d) bir gününü halkın işlerinin iyileştirilmesi hakkında düşünmeye, e) bir gününü havassın işlerinin salahı hakkında düşünmeye, f) bir gününü de düşmanları hakkında düşünmeye

⁴⁵⁸

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 304-305.

tahsis etmiş olduğunu belirterek yöneticinin görev ve sorumluklarının büyük olduğunu altını çizmiştir.⁴⁵⁹

Âmirî, yöneticinin görevlerini, savaşta ve barışta yapması gerekenlerin ne olduğunu, kriz anında yöneticinin ne yapması ve askerlere, yönetilenlere karşı nasıl davranması gerektiği gibi yukarıdaki maddelerle aynı minvalde olan Platon, Aristoteles, Hz. Ali ve yararlandığı diğer kaynaklardan aktarımlarda bulunur. Aktarımlar aynı yönde ve ana fikir olarak da benzer olduğundan bunlara değinmiyoruz. Onun için yöneticinin halkını yönetirken uyması gereken ilkelere geçiyoruz.

2.2.1.4. Yönetimin İlkeleri

Âmirî, yöneticiliğin Tanrı tarafından insanların mutluluğa ulaşmaları için erdemli yöneticiye verilmiş bir ikram olduğunu belirterek şu şekildeki dua cümleleriyle konuya giriş yapmıştır:

Birbirine uyuşmayan ve farklı olan şeyleri güzel bir takdirle düzenleyen, birbirine zıt ve dağınık olan şeyleri güzel bir tertip ile irtibatlandıran, bizleri farklı mizaçlardan terkip eden, bunu salahımız için yardımcı kılan; salahımızın bekasını çeşitli özelliklere, zıt mizaçlara ve farklı ahlâklara sahip insanların yardımına bağlayan ve herkesi yönetim ipleriyle bağlayarak tek bir şey için gayret eder hale getiren Allah'a hamdolsun. Bu uğruna gayret edilen şey salaktır. Salah onların bilgi, basiret, anlayış ve dirayeti olmaksızın; onların nerede ve kaç kişi olduklarına bakmaksızın ancak Allah'ın ikram ettiği yöneticilikle olur. Allah bu düzenin ortaya çıkmasını erdemli bir yöneticiyle yapmıştır. Şanı yüce Allah onu herkesin hareket ettiricisi, akıllı ve herkesi bir araya getiren kılmıştır. Farklılıkları telif eden, çoğu tekleştiren Allah her şeyden münezzehtir. Hiçbir şey onu aciz bırakamaz. O tek, kahhar, büyük ve yücedir.⁴⁶⁰

Âmirî'ye göre yöneticinin gerek yasalara karşı gerekse halka karşı uyması gereken ilkeleri şöyle sıralayabiliriz:

- Yöneticinin halkını yönetirken yapması ve uyması gereken ilkelere ilki, insanları her davranışlarında yönlendirdiği yasalara öncelikle kendisi uymalıdır. Herhangi bir konuda yasaya muhalif olabilecek davranışlardan uzak durmalıdır. Yöneticinin yasanın hilafına göre hareket etmesi râîya için ruhsat anlamına gelir ki bu

⁴⁵⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 303.

⁴⁶⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 293.

da gücünün, siyasetinin güç kaybetmesine neden olur. Çünkü bir kere bile yasayı görmezden gelmek ya da çiğnemek yasanın iptal edilmesine, halkın da yasaya olan bağlılığın kaybolmasına neden olur. Bir yasanın iptal edilmesi başka zaman ve yerde diğer yasaların da ilga edilmesi cesaretini oluşturur ki, bu da devletin ve halkın bekasını tehlikeye atmaktır.⁴⁶¹ Âmirî, yöneticinin dikkat etmesi gereken bu önemli ilkeyi Platon'dan verdiği iktibasla güçlendirir. Âmirî, Platon'un: *"Yöneticinin insanlar adına, bir yasayı değiştirebileceği düşüncesi ne zaman var olsa; bu, insanların yasaların hepsini iptal etmeleri için bir mazerete dönüşür"* dediğini belirtir ve hak konusunda ikinci kişi birinciden daha evla değildir diyerek yöneticinin yasayı çiğnemesinin diğer kişilere de yasayı çiğneme hakkını verdiğini vurgulamıştır.⁴⁶²

- Yönetici, lider olmalı ve halkının önünden gitmelidir. Yönetim insanları yasanın yoluna sevk ettiğinde ve onları bu yoldan sapmaktan alıkoyduğunda, yöneticinin bu konuda öncü olması, yönettiklerinden ona tabi olmalarını istemesi ve onları yönlendirmesi gerekir. Böylece onları önüne katabilir. Yönetici yasanın yolundan yüz çevirdiği ve onun hilafına göre hareket etmeye başladığı zaman, insanlar da ondan yüz çevirmek ve yönetici nereye yönelirse oraya yönelmek zorunda kalırlar. Âmirî'ye göre lider ata binen seyis gibidir bundan dolayı dizginler onun elinde olduğu gibi kamçı da onun elindedir.
- Yönetici kendisinin uygulamak istemediği bir yasayı halkın da uygulamasını beklememelidir. Yönetici, kendisi yapmak istemediği halde sözleriyle halkı bir şeyi yapmaya teşvik ediyorsa, bu işin kötü yanlarına karşı onların gözünü korkutuyor ancak kendi korkmuyorsa, hatta bu işe olan isteğini izhar ediyorsa; yaptıkları söylediklerini yalanlayan, diliyle teşvik ettiğini fiiliyle reddeden ve diliyle reddettiğini fiiliyle teşvik eden kişi gibi olur.
- Yönetici halka ilimleri tahsil ettirirken öncelikle kendisi bu ilimleri tahsil etmeli ki faydalı ve zararlı ilimlerin neler olduğunu bilmelidir. Ondandır yönetici zararlı olanları halkına bildirmeli, onları faydalı olanlara yönlendirmelidir. Faydalı bir ilimden istifade etmek, onu istemek ve elde etmekle olur. Zararlı bir ilimden fayda elde etmek ise ancak onu terk etmekle olur. Yararlı ve zararlı olanın ilminden istifade etmiş kişi, yararlı denileni terk edip zararlı denilene rağbet ederse aldatmış ve yanlış yola sevk

⁴⁶¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 296.

⁴⁶² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 296.

etmiş olur. Hoşlandığı şeylerin kendisine ait olması için, diğerlerini bu ilimlerin terkine ve reddine çağırır. Diğerleri onlarla iştigal edince kendi kurtulacağından, onları kendisinin hoşlanmadığı şeyleri yapmaya çağırır.

- Âmirî bu ilkeyi de Platon'dan esinlenerek aktarır. Hükümdarın yönetim sistemini tüm yönleriyle iyi kurması, devlet hiyerarşisini eksiksiz oluşturması gerekir. Yönetilenler, yöneticinin kararlı duruşunu ve disiplinini anlamalıdır.

- Yönetici, hiç kimsenin cehaletinin yöneticinin yumuşak huyluluğundan, suçunun yöneticinin bağışlamasından ve isteğinin yöneticinin cömertliğinden üstün gelmesine yönetici asla izin vermemelidir. Yönetici bu şekilde güç ve kuvvet sahibi olduğunun farkında olmalıdır; aksi halde yönetilenler nezdinde devlet otoritesi zayıflar. Âmirî, burada Hz. Ali'nin Eşter'e sarf ettiği sözleri aktarır: Bu sözler şöyledir: *"İnsanlara ihtiyaç duyma ve onlardan beri olma özelliğini kalbinde topla. Ta ki zenginlik isteyen açgözlülüğün zilleti ve onlara muhtaç olmaktan sakınma isteği sende yok olsun. Kusurunu ört, sırrını açığa çıkarma ve yapabileceklerinin hududunu bil."*⁴⁶³

- Aristoteles'in Büyük İskender'e verdiği öğüdü nakleden Âmirî'nin ilgili aktarımını şöyle özetleyebiliriz: Yönetici; halkla yasanın gerektirdiği gibi oturmalı, silahı her zaman yanında bulundurmalı, kendisinden yukarıda duran ya da oturan birisinin silahsız olmasına dikkat etmeli, halkla yapılan toplantılarda yöneticinin yanına gelenlerin ihtiyaçlarını gidermeli, fazîlet ehlinin meclislerine gitmeyi öncelikle tercih etmeli, şehirlerin önde gelen yöneticilerin insanların onlara kolay yollarla ulaşmasını sağlamalı ve bunların ihtiyaçlarını derhal giderilmesini sağlamalıdır.⁴⁶⁴

- Âmirî'ye göre Pers hükümdarları her sene sadece bir kez halkla bir araya gelir, hükümdarların halkla buluşmadan önce meclisin hangi gün yapılacağının duyurulmasını emrederdi. Hükümdar, oturduktan sonra ilk olarak, kimin hükümdardan davacı olduğunun ya da hükümdarın kime haksızlık ettiğinin sorulmasını isterdi. Davacı geldiğinde hükümdar tacını kenara bırakır, onun yanına gider ve hâkimin önünde diz çökerdi. Tüm hükümdarların durumu böyleydi. Yazdicerd bu şekilde birileriyle mahkemelik olmayı reddetti. Yazdicerd, halkın hükümdarlardan bu şekilde haklarını alamayacağını söylediğini rivayetle anlatan Âmirî, Yazdicerd'in gem vurulmuş ve süslenmiş bir atlı süvari tarafından sarayına girip mızrak saplanmasıyla öldürüldüğünü

⁴⁶³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 296-302.

⁴⁶⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 302.

söyler. Bu hikâyeyi Pers hükümdarlarının yanlış yaptığını anlatmak için dile getiren Âmirî, Fars siyaset geleneğinden Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz'e; *"Senin her ay, mazlumun zâlimden hakkının aldığı bir mecliste avamla oturman gerekir."* dediği ifadelerini aktararak doğru olanın bu şekilde olması gerektiğini belirtir.⁴⁶⁵

• Âmirî, hükümdarın hataya düştüğünde ne yapması gerektiğine yönelik soruya Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz'e verdiği nasihatle ve Aristoteles yoluyla cevap vermiştir. Hükümdarlar veya yöneticiler ne kadar üstün, fâziletli, uyanık ve sebatkar olurlarsa olsunlar hata etmekten kendilerini alıkoymamazlar. Onların dilleri bir hatayla sürçtüğünde veya görüşleri doğru olmayan bir şeye kaydığında, yaptıklarından hemen dönerek bu durumu düzeltmelidirler. Kusurlu olma korkusu, hükümdar ve yöneticileri hakka sarılmaktan ve doğruya dönmekten alıkoymamalıdır. Doğrusu açıklandığı halde hatada ısrar etmeleri yönetilenlerin yanında onların küçük düşmelerine, ayıplı karşılanmalarına neden olur ki bu da bir yöneticiye yakışmayan bir durumdur.⁴⁶⁶ Âmirî'nin Aristoteles'ten aktardığına göre ise, Aristoteles Büyük İskender'e; bir işe doğru diye başladıktan sonra hata ettiğini anlarsan, mümkün olduğunca gizleyerek bu hatadan dönmesini, eğer sonucunda büyük bir zarar yoksa bu işi tamamlamasını ve bunu yönetilenlerden gizlemesini tavsiye eder. Ayrıca Aristoteles, hata edilen işi belli bir süre geçtikten sonra tamamen iptal etmesi yönünde Büyük İskender'i uyarmıştır.⁴⁶⁷

İmdi bu ilkeleri kısaca şöyle yorumlayabiliriz: Yönetici, yönetilenlerden her anlamda öndedir. Yönetici seçtiği danışman ve vezirlerle yönetim ilkelerini uygularken istişareyi elden bırakmamalıdır ki istişareler, yönetilenlerin iyiliğine ve faydasına olabilsin. İyi bir yönetimin esası hikmetle donanmış yönetici sayesinde. Yöneticinin hikmeti yönetilenlere de sirayet edeceğinden yönetici halkının önünde olmalıdır. Yine yönetici gelişigüzel kararlar alamaz, oldubittiyle devlet işlerini yapamaz. Yönetici yasaya çok sıkı bir şekilde bağlı olmalıdır. Yöneticinin yasaya bağlılığı halkın da yasalara bağlanması anlamına gelmektedir.

⁴⁶⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 303.

⁴⁶⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 303.

⁴⁶⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 304.

2.2.2. Yasa

Âmirî, *Kitabu'l-Ayn*'dan⁴⁶⁸ hareketle yasayı; iyi ve kötü her yöntemin adı olan sünnet (yasa/gelenek) olarak tarif etmiştir. Yönetici; riyâsetin yönetsel amaçlarını gerçekleştirebilmesi, insanları dünyevî ve uhrevî âlemde hakîkî saâdete ulaştırabilmesi kısaca mülkün ve halkın salâhını sağlayabilmesi için yasalara ihtiyaç duyar. Âmirî mutluluğa ancak belirlenmiş yasalarla ulaşılabileceğini belirtir. Âmirî, Platon'dan aktardığı şu pasajla yasanın önemini vurgular: “Mutluluğa giden yol yasaya bağlanmaktan geçer. Kişi bu şekilde en baştan başlar, sonra yolu ortalar, nihayetinde sona varır. Yasaya muhalefet eden mutluluğa ulaşamaz. Mutluluk, kötülüklerden arınmak ve ömür boyunca en iyi hayatı yaşamaktır.”⁴⁶⁹

Âmirî, yasa konusunda Platon ve Aristoteles'in görüşlerini birleştirme gayretindedir. Âmirî, Platon'un *Yasalar* eserine atıflar yaparak tek bir yasa olduğuna kanaat getirir. Âmirî, Platon'dan yaptığı iktibaslarda, Platon'un küllî yasanın ancak *büyük kanun* olduğunu, büyük kanunun da maddeyle ilişkisi olmayan mücerred bir akıl gibi olup kuvvet ve şeref bakımından cevherden üstün olduğunu, yine büyük kanunun hikmete, doğruluğa ve gerçekliğe *küçük kanundan* daha yakın dediğini belirtir. Âmirî, Aristoteles'in de *Metafizika* eserinin *Lamda Kitabı*'na atıfla yasayı koyanın, eşyanın ilk sebebi olan Allah olduğunu belirttiğini söyler.⁴⁷⁰

Âmirî, yine Platon'dan⁴⁷¹ iktibas ederek verdiği pasajlarda yasa hükümlerinin neleri içermesi gerektiğini bildirir. Bu hükümler hem birey hem toplum hem de devlet hayatında uyulması, uygulanması gereken hükümlerdir. İşte bu hükümler şunlardır:

- 1- Yasa erdemleri ayrı ayrı belirler, bunların nasıl kazanılacağını öğretir. Buna karşın yine yasalar ayrı ayrı erdemsizlikleri belirleyerek bunlardan nasıl kaçınılacağını da açıklar.⁴⁷²

⁴⁶⁸ Arap lügatçılığı alanında yazılmış önemli bir eserdir. Halîl b. Ahmed tarafından VIII. yüzyılda yazılmıştır. Bk. Tefik Rüştü Topuzoğlu, “Halîl b. Ahmed”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1997), 15:309-312.

⁴⁶⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 231.

⁴⁷⁰ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 224-225.

⁴⁷¹ Platon'a göre aklî olan şey yasada uygundur. Bundan dolayı yasaya itaat etmek aklın buyruklarına itaat etmektir. Yasanın akılla özümsemesi *nomos* (νόμος) ile *nous* (νοῦς) arasında güçlü bir bağ vardır. O halde, başkan başkanı ya da yasa yapıcı yasa yaparken aklın ışığından ayrılmamalıdır. Bk. Platon, *Yasalar*, 645a, 688a-d, 713c-e, 714a.

- 2- İnsanın hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeylerden bahseder. Sıkıntılara tahammül etmenin ve geçici lezzetlerden uzak durmanın sebeplerine işaret eder.
- 3- Yasa barışta, savaşta, bollukta ve yoklukta bireyin, halkın ve devletin nasıl hareket etmesi gerektiğini açıklar. Herkesin sahip olması gereken miktarı, bunu nasıl kazanacağını ve nasıl harcaması gerektiğini izah eder.⁴⁷³
- 4- Nikah ve alım-satım gibi ortaklıklarda irade beyanının olduğu ve olmadığı durumları, bunların nasıl yapılması gerektiğini ve adaletin nasıl sağlanacağını belirler.
- 5- Adaletin yürürlüğe girmesini ve yöneticilere güzel bir şekilde itaat edilmesini ister.
- 6- Güzeli, çirkini, iyiyi ve kötüyü ortaya koyar.
- 7- Ölen kişinin nasıl yıkanması ve defnedilmesi gerektiğini söyler.⁴⁷⁴
- 8- İçkiyi helal sayanların hangi durumda ne kadar tüketeceğini, içki içen ve satanın vaziyetini belirler.⁴⁷⁵

Âmirî, Aristoteles'e vurgu yaparak yasalar sayesinde şehir idaresinin zanaatkarları yönettiğini, onların halka eziyet etmesini engellemek için hesaplamalarını belirlediğini söyler. Aynı zamanda Âmirî, Aristoteles'in adil yasa görüşüne göre yönetenlerin satış yapan tacirlere ürünlerindeki hesaplamaları veya ücret tarifesini belli standartlara bağlamalarını, şehir yönetiminin uyulması ve kaçınılması gereken genel fiilleri de saptaması gerektiğini vurgular. Yine Âmirî, Aristoteles'in belli norm ve düzenle yönetilen şehir halkının iyiliği ve faydasının sağlanarak işlerinin tam bir düzen içinde

⁴⁷² Platon'a göre erdemli bir yönetim ancak yasalarla oluşur ve bu yasaları yapacak yasa koyucular da mutlaka olmalıdır. Platon, *Yasalar*, 709c.

⁴⁷³ Platon, *Yasalar*, 847e.

⁴⁷⁴ Âmirî, bu maddeyle Platon'la tam bir mutabakat halindedir. Platon: "... ölümlerin nasıl gömüleceğini ve onurlandırılacağını da hesaba katmalıdır." Bk. Platon, *Yasalar*, 632b.

⁴⁷⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 230-231; Platon, *Yasalar*, 57-58; Platon'a göre yasa öncelikle insanların davranışlarındaki güzeli ve güzel olmayı tespit etmeli, onlara bunu öğretmelidir. Sonra da yurttaşlar arasında alım-satım işlerini düzenlemelidir. Yasalara uyan insanları ödüllendirmeli, uymayanlara duruma göre ceza vermelidir. Bk. Platon, *Yasalar*, 632a-d.

işleyeceğini ve yasaların insanın iyi ve mutlu olabilmesinin nasıl ve hangi yolla olacağını da öğrettiğini aktarır.⁴⁷⁶

2.2.2.1. Yasa Çeşitleri

Âmirî yasaları Aristoteles'ten iktibasen verdiği pasajlarda *genel* ve *özel yasalar* olmak üzere ikiye ayırır. Genel yasa, yazılı olmayıp sübjektif verilere dayanır. Özel yasa, insanların ona göre hareket ettiği yazılı esaslara dayanır, objektiftir. Genel yasa ile özel yasa arasında kesin bir bağlantı ve ittifak olmasa da her şey genel yasayla ilişkilidir. Genel yasa iki çeşittir. Erdem ve erdemsizlikle nitelenen yasalar ile saygınlık ve değersizliği ortaya koyan yasalardır. Bu yasayla insanlar adil sayılır ya da zâlim olarak nitelenir. Övülür ya da yerilir. Erdemli ya da erdemsiz sayılması da genel yasalar sayesinde olur. Saygınlık ve değersizliğe dair yasalarda bir kimsenin kendisine iyilik yapan bir kişiye uygun zaman ve yerde iyilik de bulunması ya da bulunmamasıdır.⁴⁷⁷ Genel yasalar toplumsal olup adaleti ve erdemleri barındırır. Aristoteles'e göre mutlak ve değiştirilemez yasa fikri bulunmamakla birlikte herkesin ortak çıkarını gözetten yasa adil bir yasadır. Genel yasa bireyden ziyade toplumsaldır. Çünkü her bir bireye ayrı ayrı yasa koymak mümkün değildir. Genel yasalar duruma göre toplumun çıkarları doğrultusunda değişikliğe uğrayabilir.⁴⁷⁸

Âmirî, aklın çirkinliğine (kabîh) kanaat ettiği her şeyin kötü (şer), güzelliğine (cemîl) kanaat ettiği her şeyin de iyi (hayr) olduğunu belirtir. Âmirî'ye göre güzel fazîletlerin sonu olup insanın herhangi bir çıkar ve beklenti gözetmeksizin başkalarının hayrına olan davranışdır. Ona göre insanların çoğu güzeli istemesine rağmen sabretmemelerinden ötürü kendilerine faydalı olanı tercih ederler. Çirkinini de açıklayan Âmirî, onu işleyene faydası olsun ya da olmasın başkasına zarar verdiğinde o şeyin kötü olduğunu belirtir. Yine ona göre, kişinin kendisi için değil herhangi bir çıkar gözetmeden bir başkası yararına bir şey yapar ve o iş, o kişiye zarar verirse yine o şey

⁴⁷⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 231-232; Aristoteles'e göre, yasanın adaletli olması önemlidir. Bu da toplumun ortak çıkarını gözetten ve erdemi temel ilke edinen yönetim biçimlerinden monarşi, aristokrasi ve politeia'da görülür. Çünkü bu tip yönetimler doğru yasaya sahip olup aynı zamanda bunlar âdil yönetim biçimleridir. Tiranlık tek kişinin, oligarşi zenginlerin ve demokraside yoksulların çıkarını düşünür ve bunlar sapkın yasal düzenler olup dolayısıyla âdil değildirler. Âmirî'nin Aristoteles iktibasları eksik ve apokrif nitelik taşımaktadır. Bk. Aristoteles, *Politika*, 1279b-1280a.

⁴⁷⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 232-233.

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Politika*, 1280b.

çirkindir.⁴⁷⁹ Âmirî'nin bu yaklaşımlarının Aristoteles'e dayandırdığı yasa çeşitlerine uygunluk gösterdiği göze çarpmaktadır. Bu minvalde Âmirî, Aristoteles'in babası Nikomakhos'a atfettiği şu sözlerini aktarır:

*İnsanlar akli yasalara bağlı kalsa sonradan konmuş ve üzerinde anlaşma yapılmış yasalara ihtiyaç duymazlardı. Bazı gereklilikler hariç akli yasalardan başkasına uyulmamalı, bazı gerekli durumlar dışında akli yasalardan vazgeçilmemelidir. Açıkça yapılması mümkün olan şeyleri gizliden yapmamak, kusurlarını ortaya koymak ve onların yerine zıtlarını yerleştirmek akli yasalardandır.*⁴⁸⁰

Âmirî yukardaki paragraftan da anlaşılacağı üzere aklın onayladığı ve onla tenakuz oluşturmayacak yasaların önemini dile getirmektedir. Yine o, yasanın ahlâkla ve akılla ilişkisine de değinerek ahlâkî olan şeylerin yasallık barındırdığını, yasallık barındıran şeylerinde aklî olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸¹

2.2.2.2. Yasa Koyucu

Âmirî, devletin unsurları arasında saydığı yasanın nitelikleri ve çeşitlerinin yanında yasa koyucuyu (sânn)⁴⁸² da açıklamaya çalışır. Âmirî bu konuda da görüşlerini Platon ve Aristoteles'e dayandırır. Platon, yasa koyucu olarak akılla belirlenmiş öğelere işaret etmiştir.⁴⁸³ Platon'a göre devlet, ne kadar tek bir kişinin ya da bir grubun çıkarından ziyade topluma adalet sağlıyorsa devletin yasalarının o kadar iyi olduğu anlamına gelmektedir. Bundan dolayı toplumsallığı ve toplumsal adaleti gaye edinen yasa koyucular ona göre yasa yapmayı öncelemişlerdir. Bu yasa koyucular aynı zamanda adaletle birlikte hikmet, yiğitlik ve ölçülülük gibi temel erdemleri de yasalara yerleştirmeyi ihmal etmemişlerdir.⁴⁸⁴ Platon'a göre bu erdemlerle yasallığı sağlanmış

⁴⁷⁹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 200, 203; Mu'tezile, hüsün/iyilik ve kubuh/kötülük kavramları için kubuh; "aklî bakımdan zemmi gerektiren şey", hüsün ise; "aklî açıdan methi gerektiren şey" olarak tanımlanmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009), 41.

⁴⁸⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 233.

⁴⁸¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 232-233.

⁴⁸² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 233.

⁴⁸³ Adnan Akdağ, "Platon'da Yasalar ve Yasaların Kaynağı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 31/(2021):253.

⁴⁸⁴ Platon, *Devlet*, 428a.

devlette yasa koyucunun filozof olduğu söylenebilir.⁴⁸⁵ Aristoteles'e göre ise devlette yasa koyucu ve yapıcılar erdemli ve bilge kişiler olan yöneticilerdir.⁴⁸⁶

Âmirî, yasa koyucu bahsinde yasa koyucudan değil de, yasaların çeşitleri ve onların niteliklerinden söz eder. Âmirî'nin Platon'a isnat ettiğı aktarımlar Aristoteles'e aitmiş izlenimi vermektedir. O aktarım şöyledir:

*Genel yasa, ancak büyük kanuna bağılı olarak meydana gelebilir. Büyük kanun, genel yasanın hükümlerini oluşturma ve bunları iyileştirme görevini üstlenmiştir. Küçük kanun ise savaşlarla ilgili düzenlemeleri yapar. Büyük kanun bundan önce gelir çünkü o salt akıldır. Salt akıl, güç ve şeref yönünden cevherden büyük ve üstündür. O hikmetin, hakikatin ve her türlü bilginin kaynağıdır. Bilginin ulaştığı her şeyi, doğru bir şekilde öğrenilmesi için düzenler. Böylece eşyaya hakikatini, vücudunu ve cevheriyetini verir. Her şeyin varlığı ve cevheri ondan kaynaklanır. Küçük kanun şehvetten soyutlanmış akıldır.*⁴⁸⁷

Âmirî, Platon'dan aktararak ona katıldığını ve onunla aynı şeyi düşündüğünü şöyle belirtir:

*Platon'un şu söylediklerine katılıyoruz: Akıl nefsin kanunudur, nefis ise aklın hizmetçisidir. Bu hizmeti sayesinde nefsin nuru artar ve büyür. Nefis akla hizmetten geri kalırsa nuru ve kıymeti azalır, cehalet meydana gelir. Bu da fesada yol açar. En büyük yasa tüm akılların yasasıdır. Yasa kralın üzerinde, kral ise şehirlerin liderlerinin üzerindedir. Kral yasadaki destek alır ve liderlere yardım eder. Aynı durum akıl, nefis ve tabiat için de geçerlidir. Nefis akıldan yardım ister ve tabiata yardımcı olur. Büyük kanun tüm bunların üzerindedir.*⁴⁸⁸

Âmirî, adeta kendi düşüncelerini meşru kılma ve ortaya koyma adına Aristoteles'i konuşturur. Yasanın kaynağının Tanrı olduğunu ve Tanrı'nın koymuş olduğu yasada adaletsizliğe ve düzensizliğe asla rastlanılmayacağını söyler. Âmirî'nin yasayla ilgili olarak Aristoteles'ten iktibas ettiğı ifadeler şöyledir:

Allah, eşyanın varlığının ve tertibinin örneğı, yasası ve sebebidir. O canlı bir kanundur, O'nun hayatı bakidir. Allah rehberdir, kanundur, âlemdeki nizam ve işleyişin

⁴⁸⁵

Platon, *Devlet*, 127a-e.

⁴⁸⁶

Aristoteles, *Politika*, 1335a.

⁴⁸⁷

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 232-233.

⁴⁸⁸

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 233.

*kaynağıdır. O haktır, akıldır, hakikat üzere olan iyiliktir. O başlangıçtır, kemaldır. Yasa yönetimleri harekete geçirir. Bu nedenle siyasetle hareket edenler yasaya yönelirler.*⁴⁸⁹

Yasa koyucuyu hususunda da Âmirî, Aristoteles'e aynen katıldığını belirterek ondan şunları aktarır:

*Her bir insan bilgiye sahip olduğu konuda doğru hüküm verebilir. Böylece isabetli bir hakim olur. Her konuda hüküm verebilecek hakim ise her şeyin eğitimini almalıdır. Yasa koyucunun geçmiş yasaları, eskilerin bunlar hakkındaki fikirlerini, bunlara karşı bazılarının tarafsız kalırken bazılarının muhalif olma sebeplerini bilmesi gerekir. Hangi kanunların şehirleri düzelteceğini, hangilerinin şehirleri bozacağını bilmesi gerekir. Yasa koyucunun kanunların ve yasaların illetlerini öğrenmeyi talep etmesine gerek yoktur. Çünkü halihazırda tedavülde olan olaylar hakkında konuşulduğunda, burada maksat hakikati olduğu gibi apaçık bir şekilde ortaya koymaktır.*⁴⁹⁰

Âmirî'ye göre insan tam olarak bildiği şey üzerine hüküm verebilir. İnsanın bildiği şeyler hakkında hüküm sahibi olması onu bilgisi üzerinde hakim yapar. İşte devleti yöneten, hem de yasa koyucusu ve uygulayıcısı konumunda olan kişiler de böyledir. Yönetici, geçmiş yasaları iyi bilmelidir. Çünkü yasa koymaya gerek duyulduğunda geçmiş yasalardan faydalanabilsin. Bununla birlikte yasa koyucu devleti bozan yasaların hangileri olduğunu ve devleti düzeltecek yasaların neler olabileceğini iyi bilmelidir. Çünkü onun esas görevi koyduğu veya koyacağı yasalarla devleti ve halkı korumaktır.⁴⁹¹

2.2.2.3. Yasanın Tek Olması

Âmirî bu konuya giriş yaparken başlık olarak; “Yasanın birden fazla olması mümkün olmadığından tek bir yasa vardır. Bu yasa alışlagelmiştir, sonradan üretilmiş değildir.” cümlelerini kullanmıştır. Bundan dolayı Âmirî, anlatmak istediğini bu başlıkla net bir şekilde ortaya koymuştur.⁴⁹²

Âmirî devletin meşruiyetini sağlayan, birey ve halkın mutluluğuna vesile olan, diğer devletlerle ve yurttaşlarıyla siyasî, hukukî, askerî, iktisâdî, ahlâkî gibi durumlarını düzenleyen ve onları muhafaza eden yasanın tek olması gerektiğini belirtir. Tek bir

⁴⁸⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 235.

⁴⁹⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 235.

⁴⁹¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 234-235.

⁴⁹² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 231.

yasaya bağıllılığın hem uygulamada hem devletin bekasındaki önemine değinen Âmirî bunu Platon'un düşüncelerine başvurarak yapar.⁴⁹³ Toplumun birlik ve beraberliği sağlanıp devlet oluştuğunda her bir insanın belirlenmiş, normatif bir yasaya uyması gereklidir. Toplumsal hayatın en iyi şekilde sürmesi için de yasalara uymak, her bireyin sorumluluğudur. Yasa bireyi, aileyi ve toplumu koruyan, geliştiren, ahlâken ve fikren yetkinleştiren, kucaklayan unsurları barındırmalıdır. Herhangi bir kaotik sürece davetiye çıkaran bir boşluk kabul edilemez. Toplum bilindiği gibi farklı mesleki ve sosyal gruplardan, topluluk, cemiyet ve kişilerden oluşmaktadır. Bu itibarla bu farklılıkları gözetken yasaların uygulanması yasaların hem çeşidini hem de düzensizliği artırır. Bundan dolayı herkesin ve rasyonel aklın ittifak ettiği yasa hayata cari kılınmalıdır. Bu şekilde olan bir yasanın herkesin yararına ve iyiliğine olduğu bilinmelidir. Yasanın tekliği üzerinde duran Âmirî, yasanın yöneticiler eliyle değer kazanacağını ve toplumca ona koşulsuz riayet edileceğini de vurgular. Yöneticinin buradaki konumu ise hem kendi için hem de toplum için yasayı korumak, gözetmek, yürürlüğe koymak ve uygulamaktır.⁴⁹⁴

2.2.3. Ordu

Devlet teşekkül ettikten sonra onun asli kurucu ögesi konumundaki kurumlarından olan ordu teşkilatı gelmektedir. Ordu teşkilatı devletin sınırlarını koruyan, içinde yaşayan halkın güvenli bir şekilde yaşamasını sağlayan, yasaların en iyi şekilde ve adalet çizgisinde yürütülmesine yardımcı olan kurumdur. Âmirî ordu teşkilatının belli bir hiyerarşik düzen içinde olmasını ve orduda görev ifa eden memurların görev tanımlarının net olması gerektiğini belirtir. Devletin en önemli fonksiyonu olan bu kurumda rastgele bir görevlendirmenin hem devletin hem halkın hem de yasanın aleyhine olduğunu da vurgular. Bununla birlikte Âmirî, ordu teşkilatını aynen Platon'da olduğu gibi nefsin öfke gücünü yani cesaret erdemini temsil etmesiyle açıklar. Âmirî ordu teşkilatının en üst hiyerarşisinde orduda komutanlık eden tek bir kişinin olması gerektiğini ve bu komutanın orduda görevli askerleri yakından tanımasının önemli olduğunu aktarır. Çünkü ordu komutanı aşağıda görev ünvan ve tanımları verilen ordu

⁴⁹³ Âmirî'nin Platon'dan yaptığı aktarım Platon'un ifadelerini tam yansıtmamakla birlikte genel anlamda Âmirî bu konuda onunla uyum içindedir. Bk. Platon, *Gorgias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yay., 2016), 70.

⁴⁹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 233-234; Platon, *Yasalar*, 780a, 785a-b, 822d-e, 823a-b; Platon, *Kriton ya da Görev Üstüne*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yay., 2020), 13.

mensuplarını seçmesi ve ardından pozisyonlarına uygun yerlere atama yapması gerekir. Âmirî ordu teşkilatını en başta ordu komutanı olmak üzere sekiz kısma ayırır ve bunların görevlerini net şekilde belirler. Âmirî aynı zamanda bu askerlerin mizaçlarının nasıl olması gerektiğini de vurgular. Âmirî, ordu teşkilatı ve onun görevlerinin neler olduğu hakkında şu bilgileri verir:

1- Sahibu's-şurta: Bu askerin görevi; birbirine düşmanca tavır sergileyen askerleri engellemek, askerlerin silahlarını ve bineklerini teftiş etmek, yiyecek ve içecek ihtiyaçlarını karşılamaktır. *Sahibu's-şurta* otoriter, kararlı ve sert olmalıdır.⁴⁹⁵

2- Sahibu't-talîa: Öncü birlik komutanı, öncü birlikleri desteklemeli ve aralarındaki iletişimi sağlamalıdır. Böylece en sondaki kişi, en öndeki kişiyle bağlantı halinde olur. Görevini çok dikkatli ve özenli yapmalıdır. Aksi halde birlikler arası iletişim kopar ve düşman karşısında yenilgi meydana gelir. Bu kişi güçlü bir sese sahip olmalı, fiziken çok güçlü ve cesaretli olmalıdır.

3- Sahibu'l-mezâlim: Ordunun adli işlerinden sorumlu kişidir. Ordu içinde askerler arasında meydana gelen adli vakalara bakar. İç disiplini sağlayarak askerlerin herhangi bir haksızlığa uğramalarına fırsat vermez.

4- Sahibu't-ta'bie: Cephanelik sorumlusudur. Onun görevi, askerler silahlarını kuşanana kadar onlarla hareket etmek, arkalarında hazır bulunmak, onların işlerini yapmak ve onların arkasından ilerlemektir.

5- Sahibu'd-dârice (ordunun yol yapım sorumlusu): Yol yapımında görevli askerler diğer birliklerden oluşturulacak askerî timden oluşur. Bunların görevi, askerlerin yol güzergahlarını hazırlayarak onları güvenli bir şekilde varacakları menzile intikal ettirmek, yine yol güzergahında bulunan sık geçitlerle düşman birliklerinin pusu kurabileceği kuytu yerleri aramak şeklinde temel görevleri vardır. Ayrıca askerlerin korunabileceği hendekler kazmak ve onlara su yolları yapmak da yol yapım timinin görevlerindendir. Yine bu görevdeki askerler savaş esnasında diğer askerleri mevzilere yerleştirir.

⁴⁹⁵

Sahibu's-şurta, Hz. Osman döneminden itibaren bilinen asayiş ve emniyet teşkilatıdır. Bk. İbrahim Sarıçam ve Seyfettin Erşahin, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: TDV Yay., 2020), 88.

6- Sahibu's-siyâka (ordunun düzeninden ve kontrolünden sorumlu kişi):

Sahibu's-Siyaka görevini, yönetici vasıflarını taşıyan askerlerden en güvenilir olanı yerine getirmelidir. Duruşu, sezgi gücü, konumu ve ani karar verme açısından yöneticiye eşdeğer olmalıdır. Onun başlıca görevi, daima ordunun bir adım gerisinden gitmek, bineği rahatsızlanan veya hasta olan askerleri taşımaktır. Bu görevde bulunan askerin yanında askerî bir ekip, gerekli teçhizat ve para olmalıdır. Yine *Sahibu's-Siyaka* askerlerden firar edenleri tespit, bu yönde girişimde bulunan askerleri disipline eder ve onları ordu komutanına yönlendirir. Bu tür işler de *Sahibu's-Siyaka*'nın asli görevleri arasındadır.

7- Hayvan bakıcısı: Hayvan bakıcısı olarak seçilmiş asker kaba, sert, dikkatli ve teyakkuz halinde olmalıdır. Onun esas görevi, devlete ait olan hayvanları başkalarının almasına engel olmak ve hayvanların patikalarda dağılmaması, kaybolmaması için hayvanlara göz kulak olmaktır. Düşman birliklerinin hayvanları yakalama gibi ana düşünceleri olduğundan hayvan bakıcısının uyanık olması gereklidir.

8- Ordu çarşısından sorumlu asker: Ordu pazarında görev yapacak askerin en başta güvenilir bir kişi olması gereklidir. Yiyecek, hayvan yemi ve gerekli olan diğer şeyler olmak üzere ordu çarşısına giren malzemeleri korumalı ve askerlere bunları adaletli bir şekilde dağıtma görevini üstlenmelidir. Paraya tabi olan malzemelerin satışını yapmalı, satıştan elde edilen geliri ilgili görevlilere eksiksiz teslim etmelidir.⁴⁹⁶

Âmirî, ordu teşkilatına mensup askerlerin özlük haklarına ilişkin, onların giyecek ve yiyecek gibi temel ihtiyaçlarının devletçe karşılanmasına, bunların niteliği ve miktarının nasıl olması gerektiğine, onların evlilik hayatlarına ilişkin düzenlemelere, askerlerin maddi birikimlerinin neleri kapsamasına ve yine askerlerin çocuklarına ilişkin olarak onlara nasıl eğitim-öğretim verileceğine yönelik birçok düzenleme, uyarı ve tavsiye getirmektedir.

Âmirî'nin askerlik sistemiyle alakalı hem kendi hem de Platon ve Aristoteles'ten iktibas yaptığı görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: Askerlerin evleri şehrin dışında olmalıdır. Böylece askerler hem dıştan gelen saldırıları engeller hem de şehir içinde

⁴⁹⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 329-334.

gerçekleşebilecek isyanlara anında müdahale ederler. Askerlerin lüks ve pahalı evler almasına izin verilmemeli, onların ticaret ve gelir getirici işler yapmasına da engel olunmalıdır. Yine askerlerin altın, gümüş gibi değerli eşya biriktirmesi yasaklanmalıdır. Bu sayede sefere çıkan askerin bu değerli eşyaları düşünmeleri engellenecektir. Askerlerin giyecek ve yiyecekleri devlet tarafından karşılanmalı ve bu karşılama israftan uzak bir şekilde gerçekleşmelidir. Yedikleri ise bedenini direncini diri tutacak et ve et ürünlerinden olmalıdır. Askerlerin özellikle alkollü içki içmelerine fırsat verilmemelidir. Alkol ve benzeri içkiler tedavilerde kullanılmalıdır. Askerlere geçimlerini sağlayacak maaş verilmeli, ikramiye ve fazla ücret verme gibi yollara gidilmemelidir. Askerler ne çok zengin ne de çok fakir olmalıdır. Aksi halde askerlerden para kısıldığında hoşnutsuzluk, askerlere bol verildiğinde onlarda itaatsizlik artar. Âmirî, bu gibi temel esasların koyulmasının gerekçelerini halkın ve devletin bekasını korumak olarak açıklar.⁴⁹⁷

Âmirî askerlerin terhis ve izinleri, asker çocuklarının durumlarına yönelik tespitleri, şehrin diğer zanaat ve gruplarına yönelik devletin siyasetine ve mal paylaşımına ilişkin görüşleri ve ordunun bozulmasına neden olan sebepleri de açıklamıştır. Âmirî askerlerin özellikle sınır boylarında görev yapanların yerlerine murabıt adını verdiği askerleri bırakarak her üç yılda bir terhis edilmelerini ve sürekli asker olanlara izin verilmesi gerektiğini belirtir. Âmirî asker çocuklarının çok kapsamlı olmayan savaş ve saldırı girişimlerine şahitlik etmesini, cesaretleriyle bilinen askerlerin ve grupların yanlarında fiilen bulunmaları tavsiye eder. Bu şekilde çocuk hem korkmamayı hem de kaçabilecek bir pozisyon oluşması halinde kaçmayı öğrenecektir. Şehir halkından olan esnafların ve diğer grupların öncelikleri yasalara tam olarak uymaktır. Yasalara uymak şehirde asayiş sağlayarak onları bozgunculuk, hırsızlık ve faili meçhul cinayetlerden koruyacaktır. Askerlerin de aşırı zengin olmalarını engelleyen devlet bu şekilde şehrin diğer gruplarının da mağdur olmasını engellemiş olmaktadır. Devlet şehirdeki zanaatçılar ve diğer gruplardan yasalar çerçevesinde vergi almalı, para hibe edecekse adil bir şekilde bunu yapmalıdır. Bu şekilde olursa asker kendi işiyle meşgul olur,

⁴⁹⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 378-380.

içerdeki huzur ve asayiş ortamı sayesinde sınırlar daha iyi korunur ve devletin haklı savaşında kazanma halinde ganimetler ve gelirler de artar.⁴⁹⁸

Âmirî ordunun bozulmasının iki sebebe dayandığını bunların ilkinin savaş yapmama isteğinin askerlerde artması, ikincisinin de saldırı yapılacak devlete ve bölgeye yönelik aşırı hazırlık yapılması, mühimmat ve diğer savaş unsurlarının bir yere yığılması olarak açıklar. Bu iki sebepten ordunun dağılacağını ve büyük bir bozguna uğrayacağını düşünen Âmirî, bunu önlemek içinde şöyle tavsiyede bulunur: “*Bu konuyu güzelce düşün. Piyade ve süvarilerini, hücum kalkma ve menzile geçme görevlerine dönüşümlü olarak yerleştir. Nöbet usulüyle bu işi kolayca yap.*”⁴⁹⁹ Ayrıca Âmirî, askerlik sanatında zafiyet gösterenlerin vakit kaybetmeden askerlikle ilişkilerinin kesilerek haklarında cezai işlem uygulanmasını, yine cesaret ve kahramanlıklarıyla askerî başarılar kazanmış askerlere de nişan ve ödül verilmesi gerektiğini de belirtir.⁵⁰⁰

2.2.4. Halkı Oluşturan Kesimler

Devleti oluşturan en önemli unsurlardan bir diğeri de halktır. Siyasetin ve yöneticinin en önemli görevlerinden biri halkı mutluluğa ulaştırmak, temel erdemleri onlarda davranış haline getirmektir. Âmirî, Enûşirvân'ı örnek getirerek halkı *es-Sa'âde*'de dört büyük zümreye; *el-İ'lâm*'da ise toplumsal statü, toplumsal realite ve sosyo-politik içeriklerle üç zümreye; *el-Emed*'de ise insanların yaşam tarzlarına istinaden *hükümdarlar (mülûk)*, *halk (sûga)*, *ayak takımı (hula'â)* olarak üçe ayırır.

Âmirî'nin *es-Sa'âde*'de yaptığı toplumsal sınıflar şöyledir:

- 1- Din ehli: Hakîmler, abidler, zahitler ve eğitimcilerdir.
- 2- Askerler: Bunlar piyade ve süvariler olmak üzere kendi içinde iki sınıftır.

⁴⁹⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 380-383.

⁴⁹⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 334.

⁵⁰⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 382; Âmirî bu konuyu cümlelerle açıklar: “Ölüm korkusu nedeniyle geride duran kişi uğruna kendini feda etmek uygun değildir. Muhafızlardan silahını bırakanları ve düşmandan kaçanları ordudan çıkarmak gerekir. Alçak kişileri, yaptıklarından ötürü cezaya çarptırmak gerekir. Bu durum, onların yaptıklarına benzer işlerle meşgul olanlar için uyarı niteliğindedir. Savaşta cesaret gösteren ve yiğitliğiyle meşhur olanları şeref tacıyla taçlandırmak gerekir.” Bk. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 382.

3- Katipler: Bunlar da mektup yazanlar, vergileri yazanlar ve sözleşme yazanlar olmak üzere üç sınıftır.⁵⁰¹

4- Çalışanlar: Bunlar çiftçiler, çobanlar, zanaatkarlar ve tacirlerdir.⁵⁰²

Toplumu dört büyük sınıfa ayıran Âmirî, din ehline filozofları ve eğitimcileri de dahil etmiştir. Bunun nedeni olarak hem din ehlinin hem de filozofların hikmet erdemine sahip olmaları şeklinde değerlendirilebilir. Âmirî'nin mutlu devletini oluşturan halk tipolojisini Platon ve özellikle Fârâbî'den tevarüs ettiği söylenebilir. Âmirî'nin *es-Sa'ade*'deki toplum sınıfları Platon'dan mülhem olup Âmirî'nin sınıflaması Platon'dan bir fazladır. Bunun nedeni Âmirî'nin yaşadığı dönemle alakalıdır. Fârâbî'nin tipolojisinde filozoflar Âmirî'nin aksine akıl adamlar/müteakkılûn olarak müstakil yer verdiği efazıl gruptadır. Fârâbî erdemli medinede halkı beş ana gruba ayırır. Fârâbî'ye göre bu gruplar; (1) efâzıl (filozoflar, din adamları), (2) dilciler (hatipler, belagatçılar, şairler vb.), (3) meslek sahipleri-mukaddirûn (hesap memurları, tabipler, mühendisler, müneccimler, astronomlar vb.), (4) askerler (koruyucular, savaşçılar) ve (5) sermaye sahipleridir (çiftçi, tüccar vs.).⁵⁰³

Halk yönetilendir. Âmirî bu itibarla halkın şeref kazanması, mutluluğa erişmesi ve müreffeh bir hayat kazanmaları için iki önemli hususu erdem haline getirmeleri gerektiğini düşünür. Halk yönetilen olduğunun farkında olmalı bu sebeple yöneticiye itaat etmelidir. Yine halk birbirleriyle yardımlaşmalı, barış ve uhuvvet içinde yaşayarak birbirlerine hizmet etmelidir. Halkın bu davranış erdemleriyle şeref kazanacağını belirten Âmirî aksi halde hükümdarın kibre kapılması ve halkın da hükümdara itaatten geri durmasının neticesinde onlardan dünya ve ahirette izzetlerinin, güzelliklerinin ellerinden kayıp gideceğini belirtir.⁵⁰⁴

Âmirî'nin ikinci ayrımı olan *el-İ'lâm*'da ise toplumsal sınıflama şöyledir: Halk; kuvvetlilik ve zayıflık, soyluluk ve soysuzluk (yükseklik ve alçaklık), dostluk ve düşmanlık bakımından üçe ayrılmıştır. Bilindiği gibi Âmirî'nin *el-İ'lâm* 'ı yazma amacı

⁵⁰¹ Katipler sınıfı Platon'da yoktur. Âmirî'nin bu sınıfı saymasının nedeni yaşadığı dönemin ilmî ve siyasî iklimiyle alakalıdır. Bk. Michel, "L'art politique et sa visée téléologique Le bonheur chez Fârâbî, Miskawayh et le pseudo al-'Âmirî", 715.

⁵⁰² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 250-251.

⁵⁰³ Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*, nşr. M. F. Neccar, 2. Baskı (Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1993), 65; Cihan, "Fârâbî'nin Savaş Teorisi", 170.

⁵⁰⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 251; Bulaini, "Power and Religion in the View of Al-'Âmirî", 25.

İslam'ın diğer dinlere karşı üstünlüğünü savunmaktır. Âmirî'ye göre halkın nüfus açısından çok büyük olması devletin şanını yükseltecek böylece onun fâziletinden yönetilenler de istifade edebilecektir. Âmirî'ye göre halkın kuvvetli ve zayıf olanlar olarak ikiye ayrılması doğuştan gelen bir durum olmayıp sonradan ortaya çıkan bir durumun sonucudur. Aynı zamanda Âmirî'nin bu şekildeki ayrımının amacı İslam'ın ve diğer dinlerin kuvvetliye ve zayıfa nasıl yaklaştığını tespit etmektir. Bu bakımdan Âmirî'ye göre İslam dini kuvvetlilere ve zayıflara büyük bir fayda sağlayarak onların birbirine tahakküm etmesine engel koymuştur. İslam dini kuvvetli olarak nitelenen kişileri mümtaz, şahsiyetli, erdemli ve hikmet sahibi kişiler olarak değerlendirir ve onlara servetlerine göre değer biçmez. Zayıflara gelince Âmirî onları; kadınlar, yaşları gereği yetimler, maddî durumu olmayanlar yani fakirler, özgürlüğü olmayanlar yani köleler ve vatanlarından bir vesile ile ayrı düşmüş garipler olarak beşe ayırır.⁵⁰⁵

Âmirî, zayıflar olarak nitelediği kişilerin İslam dışında diğer dinlerde hak ve hukuka sahip olmadıklarını belirtir ve İslam dini Âmirî'ye göre kadınlara şefkatli ve merhametli davranmayı, yetimlerin haklarının korumayı, fakirlere yardım etmeyi, köleliği reddetmeyi, garipleri de korumayı tavsiye ve emretmiştir. Buna benzer birçok tavsiye ve emir de hem Kur'an'da ve hem de hadislerde mevcuttur.⁵⁰⁶

Âmirî, İslam dininde insanlar yükseklik ve alçaklık bakımından ikiye ayrıldığını ama ayrımın yaratılış gereği olmayıp bunun izafî bir ayrım olduğunu belirtir. Bu izafiliği *"Hepiniz çobansınız. Hepiniz güttüğünüz sürüden sorumlusunuz. Âmir memurlarının çobanıdır. Erkek ailesinin çobanıdır. Kadın da evinin ve çocuğunun çobanıdır. Netice itibariyle hepiniz çobansınız ve hepiniz idare ettiklerinizden sorumlusunuz."*⁵⁰⁷ hadisin den örnek vererek anlatan Âmirî, bir kişi kendi üstündekine göre altta, altındakine göre üsttedir. Amirin memura, babanın oğluna, kocanın karısına, öğretmenin öğrencisine, yöneticinin yönetilene göre üstte olduğunu belirten Âmirî, kişilerin sorumluluğu oranında saygı gördüğünü, en sonunda tüm beşerden üstte olan Tanrı'ya boyun eğmesi gerektiğini vurgular.⁵⁰⁸ Âmirî'ye göre İslam'da olan bu izafiyet

⁵⁰⁵ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 163-164.

⁵⁰⁶ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 164; Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 153-154.

⁵⁰⁷ Buhârî, "Cum'a", 11, "İstikrâz", 20, "Vesâyâ" 9, "Nikâh" 81, 90; Müslim, "İmâre" 20. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd, "İmâre" 1; Tirmizî, "Cihâd", 27.

⁵⁰⁸ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 165.

durumunun aksine Mecûsîlik'te kişiler arasında gerçek alt-üst ilişkisi olup Mecûsîlik adeta bir kast sistemini andırır.⁵⁰⁹

Âmirî'ye göre İslam dini halk arasında barışı ve kardeşliği tesis etmeyi önemli bir ilke olarak kabul eder. Halk arasında kinin ve düşmanlığın yayılmasına asla müsaade etmez. Çünkü toplumsal birlik, dayanışma ve beraberlik İslam dininin tevhid özelliğinin bir gereğidir. İslam dini özellikle nesep, akit ve dinden dolayı dostluğu müntesiplerine zorunlu görmüştür. Bununla beraber İslam dini, kendisine şirk koşanlarla, hükümlerini ortadan kaldırmak isteyenlerle ve açıkça düşmanlık yapanlarla dostluk kurulmamasını tavsiye etmiştir. Bundan dolayı İslam dini başka din ve inançları Mülhidlik, Putperestlik ve Kitap Ehli şeklinde üçe ayırarak bunlarla ilgili farklı toplumsal ilişki kuralları öngörmüştür. Âmirî'nin bu şekilde bir toplumsal ilişki boyutu oluşturmada Müslüman toplumların bu din ve inançlarla sosyal, ticarî, siyasî ve aktüel bağının olmasıdır.⁵¹⁰

Âmirî'nin bu konuya dair üçüncü ayırımına *el-Emed*'de rastlamaktayız. O, insanları yaşam tarzlarına istinaden üç fırkaya ayırmaktadır. Âmirî'nin yaptığı bu ayırım *es-Sa'ade*'de yaptığı ayırma göre daha özgün olmakla birlikte onun genel teolojik anlayışını yansıtır. Yine bu ayırmada Platonculuk hakimdir. Âmirî bu fırkaları; *hükümdarlar*, *halk*, *ayak takımı* olarak ifade eder. Âmirî bu fırkaların da amaçları bakımından her birini *lezzet*, *servet*, *riyâset*, *övgü* peşinde koşanlar olarak dörde ayırır. Sonrasında Âmirî bu on iki fırkadan her birini de ahlâkî tutumlarına göre üç fırkaya ayırmıştır. Bu üç fırka ise; tuzak ve hîle, zorlama ve üstünlük, görenek ve gelenektir. Oluşan otuz altı fırkanın ahlâkî tutumunu gizleyip-gizlemediklerine göre de ikiye ayıran Âmirî toplamda yetmiş iki fırkanın teşekkül ettiğini ve tüm fırkaların dünyayı ahirete tercih ettiklerini belirtir. Âmirî *Fırka-i nâciye* olarak nitelediği erdemlilerle tüm fırkayı yetmiş üçe çıkarır. Âmirî, Yetmiş üç fırka hadisine⁵¹¹ atıfla *erdemliler* fırkasında olanların gerçek saâdete ulaşacağını şu sözlerle ifade eder: “*Fırka-i nâciyeye (kurtuluştaki olan fırka) gelince onlar, fazîlet peşinde koşmayı yegâne amaç haline getirmiş*

⁵⁰⁹ Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 156.

⁵¹⁰ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 166-167; Geniş bilgi için bk. Işık, *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*, 156-161.

⁵¹¹ İbn Mâce, “Fiten”, 17; Tirmizî, “İmân”, 18; Ayrıca bu hadis Buhârî'nin ve Müslim'in *Sahihleri* ile İmam Mâlik'in *Muvattâ'*sında geçmemektedir. Bk. Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife*, 5/3(Kış 2005):33.

olanlardır. Fakat hakikatte bunların sayısı oldukça azdır.” Böylece Âmirî, insanların yaşam tarzına göre *hükümdarlar, halk, ayak takımı* olarak vazettiği sınıfların fâzileti yani *saâdet-i uzma*’yı elde etmeyi amaçladıklarında kurtuluşa nâil olabileceklerini vurgular.⁵¹²

2.2.5. Siyasetin Amacına Ulaşmada Te’dîp ve Edep

Hem dünyevî hem de uhrevî saâdet isteyen halkın ve bu yöndeki saâdetini isteyen devletin en önemli görevlerinden biri şüphesiz halkı en iyi şekilde te’dîp etmek ve edeplendirmektir. Bu noktada Âmirî, Platon’dan; “Çünkü liderler; onları mutluluğa götürür, onlara hayırlar sağlar ve güzelce te’dîp etmek suretiyle onları yola –ki bu yol yasadır- koyarlar”⁵¹³ vurgusunu yaparak devlet başkanının en önemli görevlerinden birinin de halkının te’dîbi olduğunu belirtir. İnsanın sosyal bir varlık olması hasebiyle başkasına muhtaç olduğunu dile getirmiştik. İnsanın doğumundan başlayarak son kerteye kadar bu muhtaçlığı devam eder. İnsan sebeplerin sebebini araştırmak, hikmet, ahlâk ve fâziletten üzerine düşebilecek bilgiye sahip olmak, belli bir müddet yaşam sürdüğü bu âlemde karşısına çıkan engelleri sârîh akıl yardımıyla aşmak, felsefî ilimleri gücü ölçüsünde bilmek ve onlardan yararlanmak ister. Yine insan, dinî ilimleri gücü nispetinde öğrenmek, dinin ritüellerini yerine getirmek ve insanın asıl ve fûruu ihtiyaçlarını karşılamak gibi birçok konuda yetkinlik elde etmeyi arzular. Tüm bunları gerçekleştirebilmesi için insanın eğitim ve öğretime tabî tutulması, bir eğitimci (mürşit) tarafından desteklenmesi önem arz etmektedir.

Te’dîp kelimesi kendisiyle aynı kökten gelen *edep* kelimesinin etimolojik benzerliği bulunmakla birlikte “birini bir konuda bilgilendirme”, “eğitme, bilgilendirme” gibi anlamlara gelmektedir. Bununla beraber *te’dîp* eden kişiye *müeddip*, *te’dîp* edilmiş kişiye *edîb* adları verilmektedir. *Edep* kelimesi ise zamanla İslâmî bir ıstılah anlamı kazanarak dinî, ahlâkî ve ictimâî anlamları barındırmıştır. Kelime hakkında en geniş bilgi Murtazâ ez-Zebîdî’nin (ö. 1205/1791) *Tâcü’l-‘arûs*’unda geçmektedir. Zebîdî, *edep* kelimesinin terim anlamını “... eğitilmiş kişinin (*edîb*) eğitimle (*te’dîp*) kazandığı

⁵¹² Âmirî, *Kitâbu’l-Emed Alel’-Ebed*, 192.

⁵¹³ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 343.

durum” olarak belirtir.⁵¹⁴ Âmirî’ye göre *te’âdîp* dinî ıstılahla paralel olup ona göre *te’âdîp* şudur; “... yöneticinin, yönetilene, onu güzel hale getirecek bir fiili o alışana kadar yaptırmasıdır.”⁵¹⁵ Âmirî’nin Platon’a dayandırdığı bir başka açıdan *te’âdîp* şöyledir:

*Te’âdîp; zevkler ve acılar konusunda, mutluluk ve üzüntü anında doğru olanı yapma üzerine terbiye etmek demektir. Böylece uygunsuz zevklerden imtina eder, dayanması gereken acılara katlanır, uygun şeylerle mutlu olur, üzülmeye gereken yerde üzülür, mutlu olmanın uygun olmadığı şeylerle mutlu olmaz, üzülmeyenin uygun olmadığı şeyler için de üzülmez.*⁵¹⁶

Âmirî, edep ve *te’âdîp* etmek arasındaki farkı şöyle açıklar: “Edep üzere terbiye etmek, terbiye eden kişinin terbiye ettiği kişiyi, edebe yönlendirecek şeylerle edep üzere yetiştirmesidir. *Te’âdîp* ise *te’âdîp* eden kişinin, *te’âdîp* ettiği kişiye, edeple sonuçlanacak bir fiili yaptırmasıdır.”⁵¹⁷ Âmirî’nin bu açıklamasından şu anlaşıyor; edep kişinin edepli olan davranış ve tutumların neler olduğunu bilir hale getirmek iken *te’âdîp* ise *te’âdîp* edilen kişinin davranışlarında iyi ve edepli olanları yapar hale getirmektir. Yani bir anlamda *te’âdîp* kişiye kalıcı davranış değişikliği kazandırmadır.

Âmirî’ye göre *te’âdîp* ile edep arasında ilişki olmakla birlikte *te’âdîp* daha genel olup devletin vatandaşları üzerindeki zorunlu eğitsel görevlerindendir. Devletin halkın tüm kesimlerinin *te’âdîp* edilene kadar ısrarla sürdürmesi, halk ıslah edilene kadar bu faaliyetini yürütmesi gerekir. Bununla halkın saâdete ulaşması amaçlanır. Yine Âmirî, yönetim ile *te’âdîp* arasında yakın ilişki ve amaç birliği olduğu gibi iki arasında da farklılık olduğunu belirtir. Âmirî’ye göre yönetici elindeki yönetim gücüyle *te’âdîp* etmeyi yönetilene kalıcı huy ve alışkanlık edilinceye kadar devam ettirir. Yönetici, yönetilenlerin işinin, davranışının güzel bir hale gelmesinde başat bir rol oynar. Yönetim ile *te’âdîp*in amaçları müşterek olup bu, yönetilenlerin salahı ve saâdetidir. Âmirî’ye göre *te’âdîp*le yönetim bir açıdan farklılaşır. *Te’âdîp*te yöneticinin yönetilene

⁵¹⁴ Mustafa Çağrı, “Edep”, içinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10:412-414.

⁵¹⁵ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 346.

⁵¹⁶ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 355.

⁵¹⁷ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 347.

onu mutlu edecek şeyi yaptırması, dikta etmesi varken yönetimde ise sadece yöneticinin yönetileni mutlu edecek şeyler yapması vardır.⁵¹⁸

Âmirî, te'dîp etmeye ilk başta şefkat göstermekle başlanması gerektiğini, bunun fayda vermemesi halinde güç kullanarak te'dîp edilmesini Platon'a dayandırarak aktarır. Yönetici, yönetilenin te'dîp edilmesi için öncelikle onu barışçıl bir şekilde hakimiyeti altına almalı, onunla güçlü, kararlı ve ciddi bir ilişki kurmalıdır. Yönetici te'dîbin önemine binaen hareket etmelidir. Aksi halde yönetilen laubali davranışlar gösterir. Yönetilenin yöneticiye karşı gelmesi halinde ise yönetici bu duruma sabretmelidir. Yönetici sabrederken bir yandan da hem kendi durumuna hem de yönetilenin karşı gelmesi olayına çözüm aramalıdır. Yöneticinin önceliği yönetilenin te'dîp edilmesi noktasında yönetilene yumuşak davranmanın önemli olduğunu güçlü bir şekilde vurgulayan Âmirî'ye göre bunun fayda etmemesi halinde ise yönetici kaba kuvvete başvurabilir.⁵¹⁹ Âmirî'nin te'dîpte kaba kuvvete başvurabilir tarzındaki ifadesi te'dîp sürecinin en son merhalesidir. Âmirî, bu durumu şöyle açıklar: "Yönetilen karşı gelirse yönetici sabreder, ona ve kendine çözüm arar, yumuşak davranmak fayda etmezse kaba kuvvete başvurur."⁵²⁰

Âmirî, edebi ise Platon'dan iktibas ettiği şu cümlelerle tanımlar: "*Edep; insanın, edepli olduğunda başkasına nasıl boyun eğdiğini, te'dîp ettiğinde ise başkasına nasıl boyun eğdirdiğini bilmesidir.*"⁵²¹ Yine Âmirî, Diyojen'in edep ilgili yaptığı şu açıklamayı da verir:

*Edep, kişinin kendine nasıl galip geleceğini bilmesidir. Ta ki kendisine hayrı ve faydası dokunacak kimseye itaat etsin, ona zarar verecek ve kötülüğü dokunacak kimseden de uzak dursun. Ayrıca edep, bir başkasını, onu yöneten kişiye güzelce itaat etmesi için nasıl yönlendireceğini bilmektir.*⁵²²

Âmirî edep hakkında verdiği tanımlardan sonra edebi ikiye ayırmış ve bunları da fiili edep ve amelî edep olarak isimlendirmiştir. Aristoteles'e göre insan fiili edep sayesinde

⁵¹⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 346.

⁵¹⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 355.

⁵²⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 355.

⁵²¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 347.

⁵²² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 347.

yaşamındaki doğru hali öğrenir ve bu fiili edebe Aristoteles, “taakkul” adını verir. Platon’a göre de fiili edep “hikmet” kavramıyla isimlendirilir.⁵²³

Âmirî te’ dîp edilen kişiye aynı zamanda edip de denilebileceğini, ikisinin aynı olduğunu belirtir. Âmirî te’ dîp edileni anlatmak için Platon’a başvurur ve kendisinin de aynı Platon gibi düşündüğünü vurgular.⁵²⁴ Platon’dan yapılan alıntıya göre; te’ dîp edilen kişi nefesli saz çalmaya ve güzel dans etmeye muktedir olan kişi olup te’ dîp edilen kişinin düşüncesi ve bedeni tam bir erdem içindedir. Yani te’ dîp edilen kişi teorik ve pratik mükemmellikle hareket eden bir ahlâk mümessilidir. Yine alıntıdan hareketle te’ dîp edilen kişi beklenmedik durumlarda gerektiği gibi konuşmasını bilen, organlarını da düzenli ve dengeli bir şekilde hareket ettirendir. Âmirî ise te’ dîp edilen kişi verilmek istenen eğitim ona öğretilinceye kadar eğitilen, kendinden başkasına nasıl boyun eğceğini ve bir başkasına nasıl boyun eğdireceğini bilen kişidir. Yine Âmirî’ye göre te’ dîp edilen kişi, hikmet tahsilini tamamlamış kişi olup elde ettiği tahsil neticesinde mutluluğun sağladığı şeylerin lütuflarını anlayan, musibetlerden kaynaklanan şeylerden sakınan, yasadan sapma ve kaymanın sebep olacaklarını kavrayan, telafi etme ve çalışmanın yollarına dikkat kesilen kişidir. Âmirî’ye göre bu kişi hikmette derinleşmiş filozof ya da hakîm kişidir.⁵²⁵

Edip, te’ dîp edilen kişiye denebileceği gibi te’ dîp eden kişiye de denebileceğini belirtmiştik. Eğitim ve öğretimde veya hikmette derinleşmiş olan te’ dîp edilen kişi, başkalarını te’ dîp etmeyi hak eder. Âmirî, edebi öğrenmeye başlayan kişinin de bunun tahsilini tamamlayan kişinin de *te’ dîp edilen* kişi olduğu noktasında ısrarını sürdürür ve bu konuda Porphyrios’tan şu alıntıyı yapar: “*Her konunun edibi, o konuya hakîm olan kişidir. Her şeyde edip olan ise her şeye hakîm olur demektir.*” Yine Âmirî isim vermeden anonim tarzda şu mealdeki iki alıntıyı verir: “*Bu insanların bir konuda edip diyerek yücelttikleri kişi, kendisinden sonrakilere bu konuda hüküm verebilecek bilgiye sahip olan kişidir.*” ve “*Bir konuda edip olan kişi, o konunun ilkelerini bilen kişidir. Aynı zamanda mantıklı düşünen kişidir.*”⁵²⁶

⁵²³ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 347.

⁵²⁴ Platon’a göre çocukların ilk eğitimi müzikle başlamalıdır. Müzik eğitimi de ozanlar vermelidir. Bk. Platon, *Devlet*, 377a-e.

⁵²⁵ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 348.

⁵²⁶ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 348.

Âmirî, yine Platon’a dayandırarak edebin amacı ilk önce insanın hayırlı olmasını sağlamak diye görür. Bununla birlikte o, hayırlı kişiyi de nefsine sahip çıkan kişi olarak niteler. Nefsine sahip çıkan kişi; mutlulukta, kederde, diğer beklenmedik durumlarda ve gelişmelerde hayatının her anında nefsinin zevklerden ve acılardan koruyarak itidali ve erdemleri terk etmeyen kişidir. Yine nefsine sahip çıkan kişi aklın rotasından ayrılmaz ve nefsinin arzusuyla harekete geçmez, geçerse de bu aklî olduğundan dolaydır. Bu hayırlı kişi aynı zamanda edepli ve hakîm kişi olduğundan felaketlerin çoğunun, düşüncenin onaylamadığı tahminlerle hareket etmekten kaynaklandığını bildiğinden felaket ve afetlere maruz kalmaz. Sürekli nefsine boyun eğen kişi ise edepsizliğe yönelir. Bu da insanın kendini beğenip gururlanmasına, gururlanması ise hürmetsizliğine sebep olur. Âmirî, insan nefsinin ve aklının sürekli mücadele halinde olduğunu, nefis akla galibiyet sağladığında insanın boş bir kibre ve bilgisizliğe, akıl nefse galibiyet sağladığında insanın tevazuya, erdeme ve hayırlı bir kişiye dönüştüğünü belirtir.⁵²⁷

Âmirî’ye göre “Edepli kişi hür, edepsiz kişi köledir” önermesinin anlamı; hür kişinin bedeninde iyi ve salih amellerle bütünleşmiş güzel ahlâkî davranışlar görülmesidir. Edepsiz yani köle kişi de ise bedeni iyilik üzerine işlemediğinden sıkıntı ve endişe içinde olmasıdır. Edepsiz kişi bedensel arzularını tatmin etmesiyle bazen zevk alabilir. Lakin edepsiz kişi sonra bunları akla ve yasaya göre değerlendirdiğinde pişman olur. Hür kişi sürekli akla ve yasaya uyduğundan pişmanlık duymaz. Bununla birlikte yasaya uymakla birlikte nefsinin arzu ve zevklerine tam manasıyla galibiyet sağlamayan kişi de köledir. Bu durumda olan kişiler bazı konularda hür, bazı konularda köle olsa da durum değişmez. Âmirî bu durumu şöyle açıklar: “Edebi mükemmel şekilde yerine getirmeyen kişi, düşe kalka düzensiz bir şekilde ilerler. Kendini korumak için nefsinin tutsa dayanamaz. Çünkü o baştan mağlup olmuştur.” Gerçek anlamda hür, edepli, sâid kişi nefsi tamamen hür olandır. Yani hür kişi, akıl ve yasaya tamamen ittiba etmiş, güzel alışkanları edinmiş ve onları davranış haline getirmiş kişidir.⁵²⁸

Âmirî’ye göre yöneticilere ve yasalara bağlılık göstermek çocukluktan itibaren başlayan bir süreçtir. Çocuklar, öğretmenleri, bakıcıları ve aileleri tarafından dinî, ahlâkî ve ilmî

⁵²⁷ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 349.

⁵²⁸ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 349-350.

olarak yetiştirildikleri gibi yasalara ve yöneticilere bağlı, onlara itaat eden kişiler olarak da yetiştirilmek durumundadır. Âmirî, bunu erdemli şehrin sürekliliği için gerekli görür. Âmirî'ye göre yeni yetişen kişilerin ilk yaşlarından itibaren, hayır ve mutluluklarının yasalara ve yöneticilere itaat etmekte olduğuna inanmalarını sağlamak gerekir. Öyle ki çocuklar bir yasal yaptırımla ya da emirle karşılaştıklarında, hayırlı bir şey bulmuş kişi gibi sevinmeli ve onları kabul etmelidirler. Çünkü der Âmirî çocuklar, yöneticilerin ve te'dip eden kişilerin onları mutluluğa ulaştıracağına, itaat etmeleri sayesinde onlar için hayırlı şeyler yapacaklarına inanır ve onlara güvenirler. Âmirî; *"Onların ruhlarına şunu yerleştirmek gerekir: Karşı gelmek tüm kötülüklerin temelidir. Tüm felaketler karşı gelmekten kaynaklanır. İnsan karşı gelme yüzünden, hayırların en şerefli olan mutluluğu kaçırmaz. Tüm şerhlerin toplandığı bedbahtlığa duçar olur."* diyerek önemli olanın çocukları kötülükten uzak tutmak ve onların mutluluğa ulaştırılmasına vesile olmak olduğuna inanır. Filozofa göre çocuklar iyi bir eğitim sürecinden sonra yöneticilere itaat eder, kötü ahlâklı kişilerden uzak durur ve erdemlilerle beraber olur. Yine çocuğa gerekli yönlendirmeler yapılmadığında ise; şehvetine uyar, kötü arkadaşlarını destekler ve erdemlilerden ayrılırlar.⁵²⁹ Filozof, kendi düşüncesini desteklendirmek ve felsefî bir zemine bağlamak için Platon'dan şu iktibas yapar:

*Güzel bir şekilde itaat etmek; arzu edilen, edilmeyen, anlamı bilenen, bilinmeyen her şeyde itaat etmek demektir. Böyle olması gerekir çünkü yeni yetişenler hayrı değil, şerri arzularlar. Ayrıca küçük oldukları sürece, onlara neyin zararlı ve neyin yararlı olduğunu anlatmak mümkün değildir. Çünkü bunlar ancak tecrübe kazanarak öğrenilir. Tecrübe ise inceleme ve gözlem yaparak uzun zamanda elde edilir.*⁵³⁰

Âmirî'nin çocuk eğitimine yönelik ortaya koyduğu görüşler günümüz açısından da ele alındığında çok büyük önem arz etmektedir. Çocukların iyiye değil de kötüye eğilim gösterebileceği, nelerin kendilerine faydalı olduğu nelerin olmadığını onlar bilmemektedirler. Âmirî'nin yaptığı tespitler ve çözüm önerilerinin pedagoji açısından da önemli olduğu düşünülmektedir.

⁵²⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 357.

⁵³⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 357-358.

2.2.5.1. Çocukların Te'dîp Edilmesi

Âmirî çocukların te'dîp ve edep üzerine yetiştirilmesi hakkında yine Platon'a başvurur. Âmirî'nin aktardığına göre Platon'un edep üzere terbiye etmenin, 1) aldatma yoluyla eğitim ve 2) hakikati vermek suretiyle verilen eğitim olmak üzere iki yolu olduğunu, çocukların akıllarının zayıflığı ve küçük oldukları için ciddiyeti kaldıramadıklarından dolayı eğitime aldatma yoluyla başlamak gerektiğini savunur. Yine Âmirî, Platon'un akli zayıf olan çocuğun ciddiyete rağbet etmeyeceğini çünkü onun kıymetini bilemeyeceğini de aktarır. Platon'a⁵³¹ göre edep üzere terbiye etmek aynı zamandan te'dîp üzere yetiştirmektir. Bu suretle edep üzere terbiye iki türlü olur ki bunlardan biri sözle, diğeri fiille olandır. İkisinden her biri iki türlü olur. Yine bunlardan biri, söyleyene ve yapana kadar söze ve fiile sevk etmektir. Diğeri, te'dîp edilene kadar dinlemeleri için konuşmak ve görmeleri için yapmaktır (örnek olma). Âmirî, Platon'dan iktibas ederek verdiği çocukların te'dîp ve edep üzerine yetiştirilmesinin iki farklı türü daha olduğunu belirterek onlardan birinin çocuğun yapması gerekenler, diğeri de çocuğun haricindekilerin yapması gerekenler olarak sıralar. Çocuğun haricindekilerin yapması gerekenlere Âmirî, şu örneği verir; süt anneleri ve bakıcılar, çocukların çirkin şeyler dinlemelerinden ve duymalarından ötürü onları korkutmalı, sakındırmalı ve bunlardan uzaklaştırmalıdır.⁵³²

Âmirî, Platon'dan iktibasen verdiği çocukların *aldatma* ve *hakikati verme yolu* şeklinde ikiye ayırdığı edep üzere yetiştirilme usulünü benimsemiş ve bunlar üzerine açıklamalarda bulunmuştur. Âmirî, çocuğu aldatma yoluyla edeplendirmek ile başlayarak bu eğitim türünde çocuğa verilmek ve kazandırılmak istenen kazanımların eğlence suretinde ciddiyeti tasvir etmek ve doğruyu yalan suretinde söylemek olduğunu vurgular. Âmirî, yine büyük üstadı Platon'un “*Bu, onlara dışı yalan içi edep dolu olan bilmeceler söylemekle olur*” tarzındaki ifadesini düşüncelerine delil teşkil ettirir ve bu bilmecelerin içeriklerinin de “*Zevkleri ve arsızlığı değil, fazileti ve iffeti öven şiirler de bu bilmeceler cinsinden*” olması gerektiğinin altını çizer. Âmirî, anne ve bakıcıların, çocukları bu bilmeceler ile hem eğlendirmeleri hem de eğitmeleri gerektiğini belirterek çocukların nefislerinin de bilmecelerle düzelebileceğine ve onların bedenleri üzerine

⁵³¹

Platon'a göre çocuklara verilecek eğitimde zorlama olmamalıdır. Bk. Platon, *Devlet*, 536e.

⁵³²

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 351.

sirayet eden olumlu davranışların da bu suretle görülebileceğine inanır. Âmirî, Platon'dan olsa gerek, işe aldatıcı olan müzikle başlanması gerektiğini dile getirdikten sonra oyun ya da eğlence tarzında eğitimin de sabır gerektiren topla oynama ve eğitsel oyunların seçilmesi gerektiği ifade eder.⁵³³

Âmirî, çocukların hakikaten edep üzere yetiştirilmesi hakkında da yine Platon'a dayanır. Platon, edep üzerine yetiştirmeye başlamanın en temel öncelikleri arasında temizlik, onları güzel şeyleri sevmeye yönlendirmek, çirkin şeylerden nefret etmelerini ve tiksindirmelerini sağlamak olarak görür. Çünkü bu önceliklerle başlamak onların bakışlarını ve duyuşlarını çirkin ve nahoş şeylerden koruyacak olup ruhlarına güzel ve hoş şeyleri de beraberinde getirecektir. Çocukları güzel olana yönlendirmek, çirkin olandan da tiksindirmek edebin öncelikleri arasında yer alsa da çocuğun fiziksel görünümü de bu noktada önemlidir. Bundan dolayı çocukların giydiği kıyafetler, saç tıraşı gibi fiziksel duruşları intizamlı ve temiz olmalıdır. Âmirî çocuğun edep üzerine yetiştirilmesi konusunda gerek ebeveynlerin gerekse bakıcıların çok dikkatli olmaları gerektiğini belirterek onların yanlarında müstehcen ve kötü şeylerin konuşulmaması gerektiğini söyler ve müstehcen konuşulan ortamlardan çocukların uzak tutulmalarını ister. Âmirî çocukların gözlerini de kötü suretler ve çirkin şekillerden muhakkak korunması gerektiğini de vurgular çünkü Âmirî'ye göre çirkin olan her şey çirkinlik meydana getirirken güzel olan her şey de güzellik meydana getirir. Âmirî edebin hem çocukların nefslerinde hem de bedenlerinde gerçekleşen bir eğitsel süreç ve kalıcı davranış değişiklikleri ya da bir seyisin atını tımarlaması, onu her yönüyle yönetmesi olarak görür. Bu bakımdan Âmirî'ye göre edeplenmiş çocukların duyuş ve bakışlarına güzel anlatılar, erdemli işler, zarif suretler ve güzel şekiller sunmaları gerekir. Yine Âmirî'ye göre edepsizliğe meydan vermemek için hükümdar, sanatkâr ve ressamın yetki ve güçleri ölçüsünde örneğin hükümdarın bir kap veya eşyaya çirkin bir şekil veren ya da bir şeyin üzerine iğrenç bir suret çizenleri yasaklamalıdır. Bununla birlikte sanatkâr ve ressamın da iğrenç ve nahoş çizimlerden kaçınmaları gerekir.⁵³⁴

⁵³³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 351; Platon'un böyle bir ifadesi yoktur. Platon şöyle der: "...müzikler önemli eğitim aracıdır çünkü ritim ve makam ruhumuzun derinliklerine kadar sokularak bizi çepeçevre sarar, ona soylu davranış kazandırır. İnsan doğru bir müzik eğitimi almışsa, ruhu da güzelleşir, aksi halde tersi olur." Bk. Platon, *Devlet*, 401d.

⁵³⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 352.

Âmirî'ye göre hükümdarın, çirkin şeyler yapmaktan imtina etmeyen ve bu çirkinliğini ısrarla sürdüren kişiyi şehirden çıkarması gerekir. Çünkü çocuklara güzel ve yararlı olanı sevdirmek onları kötü ve zararlı olandan tiksindirmek için hükümdar çocuklara iyi örnek olanları desteklemeli, kötü örnek olanları da çocuklardan uzaklaştırmalıdır. Çocuklar iyi ve sevimli örnekler sayesinde eğitimlerini tamamlarlar aynı zamanda erdemlerin neler olduğunu öğrenerek bunları davranış haline de getirirler. Bundan hareketle Âmirî şunları belirtir: *“Bunun için onların yanında erdemleri övmemiz ve bunları sevimli göstermemiz de gerekebilir. Özellikle doğruluk, vefa, büyüklere güzelce itaat etmek, cesaret, adalet ve hikmet.”*⁵³⁵ Yine Âmirî erdemli olmayan tavır ve davranışların da çocukların huzurunda yerilmesini ve çirkin davranışların da özellikle yalan, iffetsizlik, korkaklık ve cehalet gibi erdemsiz davranışların belirtilmesi, büyüklere karşı gelen çocukların ağır bir şekilde eleştirilmesi gerektiğini vurgular. Âmirî büyüklere karşı gelme fiilini rezilliklerin en iğrenci, en çirkin ve en zararlı olanı olarak kabul eder. Çünkü Âmirî'ye göre iyilik ve erdemler bir bütün olup bu durumu şöyle açıklar: *“Hayrın tamamı, yasalara ve yönetime güzelce itaat etmektedir. Kötülüğün ve zararın tamamı da yasalara ve yönetime karşı gelmektedir.”* Âmirî bu konuda kendisinin Platon ile tam bir mutabakat halinde olduğunu ve Platon'un kendisi gibi salahın tamamının güzel ve yararlı olanı sevmek, çirkin ve zararlı olandan tiksirmek olarak yorumladığını da belirtir.⁵³⁶

Âmirî çocukların eğitiminde ebeveynlerin yapmaları gereken ilkeleri şu şekillerde maddeleyerek anlatır:

- 1- Platon'dan iktibasla; anne babalar çocuklarını hayaya sevk etmelidir. Bu, çocuklara rezilliklerin iğrençliğini ve bunları yapan kişilerin alçaklığını tasvir etmek suretiyle yapılır. Bu, anne babaların, çocukların büyüklere ve erdemli kişilere duydukları saygıyı arttırmalarıyla mümkün olur. Çocukların başarılı olmasını sağlayan iki şey vardır: Haya ve cesaret. Haya ile dostlardan çekinmek, cesaret ile düşmanlara saldırmaktır.
- 2- Anne ve babalar çocuklarını kötü ahlâklı akranlarından alıkoymaları ve onları görmelerini engellemeleri gerekir. Çünkü akran, akrana meyleder. Her

⁵³⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 352.

⁵³⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 352-353.

biri diğeri kendi sevdiği şeye çeker. Diğeri de bilmediği halde bunu yapar. Çabuk etkilenen kişiler de böyledir, tecrübe etmedikleri halde hemen o işe yönelirler.

- 3- Anne ve babaların çocuklarını daima iyi şeylerle meşgul etmeleri gerekir. Çünkü temyiz gücüne sahip olmayan çocuklar için rahatlık ve atalet, bozulma ve yönelim demektir. Çocukların ve tabiatları itibarıyla köle olanların vaziyeti budur.
- 4- Anne ve babalar çocukların eğitiminde istikamet üzere olmaya yoğunlaştırmalıdır. Bu konuda anne ve babalar sebat etmelidir, sebat edilmezse karışıklık meydana gelir. Karışıklık ise fesada sebebiyet verir.
- 5- Çocuklar anne ve babaları tarafından kendilerine emredildikleri şeyleri hızlıca kabul etmeye yatkındırlar. Bu nedenle küçüklüklerinden itibaren, yapmaları gereken şeyleri, erdemli işleri onlara yaptırmak gerekir. Çocuklar bu sayede güzel alışkanlıklar edinir.
- 6- Anne ve babalar çocuk henüz küçük dahi olsa, anlama ve kavrama gücüne sahipse onu güzelce uyarmak gerekir. Âmirî, Platon'dan aktardığı; *“Kadınların ve çocukların tatlılıkla ikaz edilmesi gerekmez. Zira kadınları ve çocukları güzelce uyarmak büyük cehalettir, denilmiştir”* iktibasını tashih ederek şunları söyler: *“Platon ‘Çocukların ikaz edilmesi gerekmez’ sözüyle, temyiz çağına gelmemiş ve uyarıldıkları şeyi anlayıp buna göre hareket edebilecek olgunluğa erişmemiş çocukları kastediyor.”*⁵³⁷

Âmirî edepsiz kişiyi hakîm kişinin karşısında konumlandırır. Platon'un; *“Edepsiz kimse, uyanırken rüya gören kimse gibidir”*⁵³⁸ tarzındaki ifadesine başvuran Âmirî bir bakıma edepsizi aklıyla bağlantısı kalmayan kişi gibi düşünür. Hikmet ehli olan kişiler aynı zamanda te'dîp ve edepleri ile örnek şahsiyetler iken edepsiz kişiler ise hikmet ehline zâhiren olmasa bile bâtinen muhaliftirler. Âmirî edepsiz ya da hikmet muhalifi kişiyi anlatırken Platon ve Aristoteles'ten iktibaslar yapmayı ihmal etmez. Âmirî hikmet

⁵³⁷

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 353-355.

⁵³⁸

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 350.

muhalefi kişinin özelliklerini Platon'dan naklettiği iktibası yorumlamak suretiyle açıklar. Âmirî'nin Platon'dan aktardığı hikmet muhalifi kişinin özellikleri şöyledir:

*Edepsizlik akılsızlık demektir. Zira te'dîp edilen kişi akıllı kişidir. Akılsızlık birçok yönden olabilir. Bunlardan birincisi delilik, ikincisi cehalet, üçüncüsü ise ilmi ihmal etmektir. Delilik, bir hastalık ve bela nedeniyle akıl gücünün fesada uğramasıdır. Cehalet, akıl gücünü ihmal etmek ve onu bilfiil dışarı çıkarmamaktır. İlmi ihmal etmek ise bu ilme vakıf olduktan sonra onunla amel etmeyi bırakmaktır. Bu üçü arasından durumu en iyi olan delilerdir.*⁵³⁹

Âmirî, cahil kişinin aslında hayvandan daha aşağıda bir seviyede olduğunu, zira hayvanların birçoğunun insanlara yarar sağladığını ve onlara zarar vermediğini belirtir. Hayvanların zararlı olanlarını ise başıboş dolaşanlar ya da insanlardan uzak olanlar olarak aktaran Âmirî cahil kişiyle zararlı hayvanları mukayese ederek cahil kişinin bu hayvanlardan daha tehlikeli kabul edilmesi gerektiğine inanır. Çünkü bu kişinin insanların içinde olması ve onların arasında bulunmasından dolayı insanlar onun şerrinden, zararından emin değildir. Âmirî yine cahil kişinin akılsız kişi olmadığını aksine onun aklını kötüye kullanan kişi olduğunu belirtir. Yine onun kötü niyetiyle yapılabilecek şeylerin ve insanların zararlarına karşı koyabileceği hilelerin farkına vardığına değinen Âmirî böylece cahil kişinin insanları kandırdığını, gerçekleri kamufle ettiğini, sakladığını ve çarpıttığını söyler. İşte bundan dolayı Âmirî böylesi bir kişinin (özellikle vahşi tabiatlı ve kötü niyetli kişi) hayvanlardan ve delilerden daha kötü olduğunu vurgular.⁵⁴⁰

Aristoteles'in şu minvaldeki; “Akılsız kişi, ilmi olan ama onunla amel etmeyen kişiden daha üstündür” pasajını alıntılaman Âmirî, âlimin hem ilmiyle hem de ilmini pratiğe yansıtmasıyla gerçek hüviyetine kavuşacağına inanır.⁵⁴¹ İlmiyle amel etmeyen âlimin durumunu ise onun cahilden ve deliden daha zararlı bulduğunu ifade eden Âmirî, akıl gücünden kaynaklı fesadın sebep olduğu hasarların daha büyük olduğunu dile getirir.

⁵³⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 350.

⁵⁴⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 350-351.

⁵⁴¹ Âmirî ve onun gibi pek çok filozofa göre mutluluk insanın ulaşmak istediği en yüce gayedir. Mutluluğa da ancak ilim ve amelle ulaşılır. Bundan dolayı *ilim ile mutluluk veren amelin* hakikatini bilmek insana vaciptir. Bk. Ahmet Kamil Cihan, “Ahlâkın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazzâlî”, içinde *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu / International Symposium on Modern Age and al-Ghazzali*, 12-14 Mayıs/May 2011 Isparta, (Isparta: S.D.Ü. İlâhiyat Fakültesi Bildiriler Kitabı, 2014):26.

Yine Âmirî'ye göre zararlı akıl gücüne sahip kişilerin, sağlıklı akıl gücüne sahip olan kişilere olumsuz etki bırakır. Bununla birlikte ilmin istifade edilmesi gereken yönünün menfaatleri çekmesi ve zararları defetmesi olduğuna işaret eden Âmirî kendi ilmine muhalif olan âlimin bu imkânları teptiğini vurgular. Âmirî, Platon'dan mülhem olarak akılsız kişiler arasında zikrettiği deliyi üç zümre arasında durumu en müspet olan şeklinde ifade eder ve bu zümrelerin durumlarını şu sözlerle açıklar:

Sonra cahil kendisinin ve ikinci bir kişinin iyiliğini ister. Bu da ilme rağbet etmesi, onu alması ve onunla amel etmesiyle olur. Öğrendiğiyle amel etmediğinde bu isteği kaybolur. İnsanlar onun ilimle iyilik yapmasına ve ıslah etmesine kanar. Sonra zararını bildiği halde zararlı şeylere sevk etmesi ve yararını bildiği halde faydalı şeylere yönelmeyi bırakması hem kendisine hem de başkasına karşı suç işlemesine sebep olur. Böylece deli, bu üçü arasında en iyi duruma sahip kişi oldu. Çünkü onlar içinde mazereti büyük ve suçu az olan odur. Mazereti büyüktür çünkü bu haline sebep olacak çok az şey yapmıştır. Suçu azdır çünkü saflığından ve şüphe etmeden inandığından, onu işlediği suçtan alıkoymak kolaydır.⁵⁴²

Âmirî'nin edepsizliği ve edepsizleri açıklaması onda bir yöntemdir. Çünkü Âmirî, edepsizliği açıklayarak edebî de ne olduğunu, edepsizleri de tanıtarak edepli olanların edepsizlerin vasıflarını bilmelerini amaçlamaktadır.

2.2.5.2. Öğretim

İslam felsefesinde ve kültüründe genellikle öğretimin karşılığı *tâlim*, eğitimin karşılığı da *terbiye/te'dîp* kelimeleriyle ifade edilir. Sözlükte tâlim “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, bir nesnenin şeklini zihinde oluşturmak, nesneyi gerçek haliyle bilmek” anlamına gelir. Yine tâlim kelimesi *ilm* köküyle müteallik olup “birine bilgi öğretmek, ders okutmak” demektir. Bilgiyi öğretilene *muallim*, bilgiyi öğrenene ise *müteallim* denir.⁵⁴³ Fârâbî eğitim ve öğretimin birbirlerinden ayrı şeyler olduğunun altını çizer. Fârâbî'ye göre öğretim insana yeni bilgiler kazandırırken eğitim ise insana ahlâkî olgunluğu kazandırır.⁵⁴⁴ Âmirî de Fârâbî gibi düşünür ve eğitim ile öğretimi birbirinden ayırır. Âmirî özellikle çocukların eğitim ve öğretimi, öğrenmesi gereken ilk ilimlerin

⁵⁴² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 350-351.

⁵⁴³ Ziya Kazıcı ve Halis Ayhan, “Tâlim ve Terbiye”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 39:515-523.

⁵⁴⁴ Salih Toprak, “Fârâbî'nin Eğitim Anlayışı”, *Genç Mütefekkirler Dergisi*, 1/2(Aralık/December, 2020):141.

neler olduğu, öğrenme yöntem ve ilkelerinin nasıl olması gerektiği hususlarında günümüze ışık tutabilecek özgün görüşler öne sürmüştür.

Halkın erdemlere ulaştırılmasının devletin en önemli görevlerinden biri olduğu ifade edilmişti. Halkın en önemli kesimlerinden olan çocukların ve kadınların eğitilmesi ve yetiştirilmesi erdemle donatılmış ideal toplumun oluşması noktasında birincil önem arz etmektedir. Âmirî özellikle çocukların eğitim ve öğretimine bu minvalde çok büyük anlamlar yükler. Çünkü çocuklar hem toplumun hem de devletin bekasına yön verecek bireylerdir. Bu yüzden Âmirî'ye göre çocuklar tahsile başlamadan önce edebi öğrenerek işe başlamalıdır. Yine çocuklar öğrenmenin adaplarına riayet etmelidir. Çocukların uyması gereken adaplardan bazılarını Âmirî şöyle sıralar: Dikkatlerini güzelce öğretmene yöneltmek, güzelce dinlemek, öğretmenlerin yanındayken sağa sola yönelmeyi terk etmek, bazı şeyler öğrendikleri sırada sadece o şeyi düşünmek ve başka şeyler düşünmeyi bırakmak ve benzeri. Çocukların öğrenmesinde dinleme öğesinin çok önemli bir yer tuttuğunu savunan Âmirî bunu Vehb b. Münebbih'ten⁵⁴⁵ aktardığı “dinlemenin edebi; organlarda sükûnet sağlamak, gözleri kapatmak, dinlenen şeyden başkasını düşünmeyi bırakmak ve duyduklarıyla amel etmeye azmetmektir” görüşüyle destekler. Dinlemede tüm dikkatini ona veren çocuğun dinlediği şeyin bereketine nail olacağını aktaran Âmirî öğretimde temel ilkenin çocuğun kendi hür iradesiyle gelişen öğrenme arzusu olduğunu belirtir.⁵⁴⁶

Âmirî, erdemli devlet ve toplum için eğitim ve öğretimi devletin olmazsa olmaz görevleri arasında görür. Çünkü eğitim-öğretim toplumun tüm kesimlerine hitap eden, onları hikmet ve erdemle buluşturan güçtür. Bundan dolayı Âmirî, toplumdaki tüm bireylerin hikmeti öğrenmesinin ve hayata geçirmesinin zor olduğunu bilmektedir. Bunun için o tabiatı yatkın olmayanların hikmeti öğrenmesinin uygun olmadığını Platon'dan yaptığı alıntılarla destekler. Âmirî, tabiatı yatkın olan kişinin de öğrenmek

⁵⁴⁵ Vehb b. Münebbih, peygamberler tarihi ve İsrâiliyat hakkında önemli bilgilere sahipti. Yine Kur'an'-ı Kerim ve diğer ilâhî kitaplara vukufuyeti olup Yunan, Süryânî ve Himyerî dillerini iyi şekilde bilirdi. *Meğâzî Resûlillâh, Kitâbü'l-İsrâîliyyât* gibi eserlerin ona ait olduğu, birçok eserin de müellifi olduğu bildirilmektedir. Bk. Mahmut Demir ve Mehmet Emin Özafşar, “Vehb B. Münebbih”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 42:608-610.

⁵⁴⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 365-366.

istediğini kolayca öğrenen ve bunu muhafaza eden, daha önce öğrenmediği şeyi kolayca çıkarsayabilen ve onu öğrenen kişi olduğunu vurgular.⁵⁴⁷

2.3. Devlet/Şehir Türleri

Âmirî yönetim kısımlarını açıklarken birçok yönetim şekli ortaya koymakla birlikte onun üzerinde yoğunlaştığı üç tür yönetim şekli vardır. Birinci yönetim şeklinde Platon'a da işaret ederek; onun tabîî ve ârızî olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtir. Tabîî yönetim; anne ve babaların çocukları, efendilerin köleler, erkeklerin kadınlar, güçlülerin zayıflar, erdemlinin erdemsizler ve âlimin cahil üzerindeki yönetimi olmak üzere altı kısımdır. Ârızî yönetim ise doğal olmayıp taktik ile olur. Kölenin hür olması ve yönetme konumunda olması böyledir. Tabiata aykırı olan tüm yönetimler ârızî yönetimdir. Evlatların anne ve babalar, gençlerin yaşlılar üzerindeki, kadınların erkekler ve cahillerin âlimler üzerindeki yönetimi ârızî yönetimlerdendir.⁵⁴⁸

Âmirî, ikinci yönetim çeşitlendirmesi olarak genel, özel ve orta olan yönetimden söz eder. Genel yönetim; devlet başkanının halkı yönetmesi, özel yönetim; insanın bedenini ve varsa ailesini yönetmesi, orta olan yönetim ise; mahalle ve köy halkının yönetilmesidir.⁵⁴⁹

Âmirî'nin üçüncü yönetim şekli ise şerefli yönetim ve bayağı yönetim olarak adlandırdığı yönetim türüdür. Şerefli yönetimde yöneten şerefli olduğu gibi yönetilenler de şereflidir. Yönetici ahlâkî erdemlerle donanmış olup halk da ahlâkî erdemlerle donanmıştır. Şerefli yönetici; doğruluk ve adalet ilkelerinden taviz vermez. Bu yönetim halkın ıslah edilmesine ve ahlâken olgunlaşmasına vesiledir. Yöneticiyle paralel giden bu ahlâkîlik halka sirayet eder ve neticede saîd şehir oluşur. Bayağı yönetime gelince bu yönetim şeref ve erdem yönetiminin zıtlıklarıyla kaim olup hem yönetende hem de yönetilende rezâil olan vasıflar sıkça görülür. Bayağı yönetimin yönetici gayesi menfaat odaklı olduğundan halkın bayağılaşmasından birinci derece o sorumludur.⁵⁵⁰

⁵⁴⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 366.

⁵⁴⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 279.

⁵⁴⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 280.

⁵⁵⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 280.

2.3.1. Mutlu Devlet

Âmirî, mutlu devletin özelliklerini ve bununla bağlantılı erdemleri anlatırken Platon ve Aristoteles'ten yararlanmışır. Bu iki filozofun bu konudaki ortak görüşleriyle kendi görüşlerini birleştiren Âmirî, mutlu devletin yöneticilerinin hikmet, yönetilenlerinin iffet ve askerlerinin de cesaret erdemine sahip olduklarını vurgular. Âmirî, Platon'un dört temel erdemleri arasında yer alan hikmet, cesaret, iffet ve adalet erdemlerine sahip devletin mutlu devlet olarak vasıflandırılacağını belirtir. Âmirî mutlu devletin sakinlerinin fazla paraya, servete ya da jeopolitik konum itibarıyla deniz kıyısında bulunan verimli topraklara sahip olmasının gerekmediğini aksine bunların olması halinde şehrin zenginleşeceğini belirtir. Temel erdemlerle ve hikmetle zenginleşmeyen şehir halkının kötülöklere dalacağını söyleyen Âmirî bunun da halkın ifsat olmasına sebep olacağını düşünür. Âmirî saîd şehrin tek bir şehir olduğunu ve şehir halkının doğruluk üzerine sebat ettiğini belirtir. Ona göre doğruluk (sadâkat) üzerine bulunmayan şehirlerde temel erdemlerden bahsetmenin imkanı bulunmaz.⁵⁵¹

Âmirî, Platon'a dayandırarak verdiği alıntıda *Mutlu Devleti* şöyle tanımlar:

*Mutlu şehir halkının hikmetli, cesaretli ve iffetli olduğu şehirdir. Şehir sakinlerinin ya da mallarının çok olması gerekmez. Bu nedenle onun denize komşu olmasının ya da altın, gümüş ve madenlere sahip olmasının gerekmediğini söylüyoruz. Eğer bunlara sahip olursa zenginleşir. Servet ise felaketlerin ve kötölüklerin sebebidir. Mutlu şehir bir tane olur. Çünkü servet, doğruluk için kullanılır. Doğruluk ise ehlinin tek bir şekilde hareket etmesini ve onda sebat etmeyi gerektirir. Bu ancak doğruluğun sahip olmadığı şeyleri ve ondan başkasını terk etmekle olur. Zira insanın kendi işini terk etmesiyle başkasının işi için çalışması arasında fark yoktur.*⁵⁵²

Âmirî'ye göre mutlu devlet tek bir devlettir. Mutlu insanlardan oluşan devlet yönetici, asker ve yönetilenlerin niteliklerine göre belirlenir. Âmirî, bu keyfiyeti Platon'a dayandırdığı; “Şehir mutlu ya da mutsuz olabilir, iffetli ya da zevkine düşkün olabilir, cesur ya da korkak olabilir. Genel olarak şehirlerin özellikleri halklarının özelliklerine göredir.”⁵⁵³ iktibasıyla destekler. Bundan dolayı Âmirî'ye göre yöneticiler hikmet erdemine sahipse bu devlet; *el-Medinetü'l-hakîme*, askerler cesaret erdemine sahipse el-

⁵⁵¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 288.

⁵⁵² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 288.

⁵⁵³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 287.

Medinetü'l-Necde, yönetilenler iffet erdemine sahipse *el-Medinetü'l-afife*'dir. Tüm bunları Platon'un dört temel erdemini birleştirerek oluşturan Âmirî'ye göre bu erdemlere karşılık gelen tek devlet vardır o da; *el-Medinetü'l-fâzıla*'dır. Âmirî, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da yaşayanların erdemlerle donandığını ve bunların erdemlerine karşılık gelen Mutlu Devletin aynı zamanda *el-Medinetü'l-Necde* ve *el-Medinetü'l-afife* de olduğunu belirtir. O, Platon'a dayandırdığı bir iktibasla bu durumu şöyle anlatır:

*Cesur şehir, muhafızlarında düşmanlara karşı cesaret bulunan ve onlarla savaştıklarında zafer kazanan şehirdir. Cesaret, yiğitlik demektir. Yiğitlik ise zor ve sıkıntılı dönemlerde, yasanın gerekli gördüğü şeylerden caymama fikrine olan bağlılığı; arzu ve zevklerin cazibesine rağmen, bu fikri övülmeye layık bir yorgunluk için kullanmayı muhafaza etmektir. Cesur, zevk ve arzulara rağmen itaatten kaynaklanan düşüncede sabit kalabilen ve o ikisi uğruna bu düşüncüyü yüzüstü bırakmayan kişidir. Zevklerine mağlup olmuş kişi, acılara ve üzüntülere gark olmuş kişiden daha rezil bir durumdadır. Çünkü zevkler coştığında insanı çirkin işlere yönlendirir. İffetli şehir, sakinlerinden her birinin nefsinin aşağılık zevklerden ve yakıcı arzulardan koruduğu şehirdir. Bu şehir, hikmetli şehrin yöneticilerinin hikmeti ve cesur şehrin muhafızlarının cesaretinde olduğu gibi iffetin bir sınıfa ait olmasıyla iffetli olmaz. Aksine şehrin yöneticileri, muhafızları, zayıfları ve oradaki herkesin daha iffetli olmasıyla bu adı alır.*⁵⁵⁴

Âmirî'ye göre Tanrı'nın egemenliği olan *el-mülkü'l-hakîki*'nin⁵⁵⁵ yine Tanrı'nın lütfuyla gerçekleşen erdemli yönetim; bireyin, ailenin ve toplumun korunması ve gözetilmesi, toplumda eşitliği ve adaleti uygulaması, yargı kurumunu tesis ederek gerektiğinde suçluyu sorgulaması ve onu hesaba çekmesi, toplumun devlete bağlılığını arttırmak için gerektiğinde mükâfat vermesi ve onları cezalandırması ilkeleriyle kurulur.⁵⁵⁶ Âmirî, *es-siyasetü'l-fâzıla*'nın birey, aile ve topluma gerçek mutluluğu kazandırmak, onları yetkinleştirmek ve davranışlarını ıslah etmek gayesi taşıdığını, bu devletin insandaki erdemsizlik, ahlâkî noksanlık gibi bireysel zaafiyetlerin Tanrı'nın dilediği gerçek egemenlik ve nübüvvetle birleşen gerçek hükümdarın uyguladığı yasalarla bu zaafiyetlerin giderilmesi gerektiğini savunur. Filozofa göre insan dünyaya yetkin olarak gelmediğinden onun erdemli olabilmesi ve gerçek mutluluğa ulaşabilmesi için erdemli bir devlette yaşaması zorunludur. İnsanın tek başına hulkî ve nutkî

⁵⁵⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 289.

⁵⁵⁵ Âmirî, "el-Fusûl fî meâlimi'l-Îlâhiyye", 182-185.

⁵⁵⁶ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 180-182.

erdemleri kazanmasının mümkün olmadığını belirten Âmirî'ye göre bu erdemleri kazanmak için insanın erdemli, beşerî hikmet sahibi olan bir müeddipten ders alması gerekir.⁵⁵⁷ Ona göre bu müeddibin eğitimi sonucunda yetkinleşen birey iyi bir aile kuracak olup iyi ailelerin toplumda çoğalmasıyla o toplum erdemli toplum olacaktır.⁵⁵⁸ *el-Medinetü'l-fâzıla* 'nın başkanının toplum için ayna vazifesini gördüğünü dile getiren filozof hem yönetici hem yönetilenlerin erdemli, hayırlı kişilerden oluştuğu için bunların en yüce mutluluğa sahip olacaklarına inanır.

Âmirî, yöneticilerindeki hikmet erdeminin güçlü olması itibariyle şehri *el-Medinetü'l-hakîme* olarak adlandırır. Âmirî, hikmetli şehrin tüm yöneticileri özellikle bu şehrin reîsinin hikmetle donandığını, yönetilenlerin ise hikmet erbabı olan yöneticilere erdemli bir şekilde itaat ettiklerini vurgular. Âmirî hikmetle nitelenmenin iki hususla gerçekleşeceğine değinir. Birincisi güzel ahlâk, ikincisi ise temel ilimleri tahsil etmekle olur. Âmirî hikmet üzere olan yöneticilerin matematik, müzik, astroloji, mantık, diyalektik gibi ilimlere vakıf olup cari ve geçmiş yasaları da bilmesi gerektiğini belirtir.⁵⁵⁹

2.3.1.1. Mutlu Devletin Yöneticisi

2.3.1.1.1. Mutlu Devletin İlk Başkanı

Âmirî, *es-Sa'âde* 'de devleti felsefî saiklerle; *Sâid ve Şakî Devlet*, *el-İ'lâm* 'da ise dinî saiklerle; İlahî ihşanın sonucu ortaya çıkan *en-nübüvvetü's-sâdika* ile temerküz eden gerçek devlet (*el-mülkü'l-hakîkî*) olup bu devletin siyasî amaçlarını karşılamak, yönetilenleri olgunlaştırmak için kullandığı *İmâmet Devleti* ve bu devletin bozulması ile ortaya çıkan *Tagallüp Devleti* şeklinde ikiye ayırır. *Sâid Devlet* 'le *İmâmet Devlet* 'i arasında gerçek fark olmayıp asıl fark gibi gözüken şey Âmirî'nin devletleri anlatırken kullandığı terminolojik ifadelerden kaynaklıdır.⁵⁶⁰ Buradan hareketle Âmirî'nin tasavvur ettiği ilk devlet *el-mülkü'l-hakîkî* veya *İmâmet Devleti* 'dir. Âmirî'ye göre

⁵⁵⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 343.

⁵⁵⁸ Âmirî, Platon'dan şu manada iktibas yapar; "Çünkü liderler; onları mutluluğa götürür, onlara hayırlar sağlar ve güzelce te'dîp etmek suretiyle onları yola -ki bu yol yasadır- koyarlar." Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 343.

⁵⁵⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 288-289.

⁵⁶⁰ "Âmirî'nin ortaya koyduğu imâmet devleti ile erdemli devlet aynı olup devletlerin kaynağı olan bilgiye ulaşma yöntemleri (vahiy ve akıl) farklıdır." Bk. Akpınar ve Cihan, "Ebu'l Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru", 617.

imâmet; İlahî lütfun ve onun kereminin bir sonucudur. Bu devletin de hakkını en iyi şekilde veren Hz. Muhammed'dir.⁵⁶¹ Devletin hakîkî din ile devam edeceğini, dinin devletin temeli olduğunu belirten Âmirî insanları doğru yola götürecek, onları mutluluğa ulaştıracak, yönetilenleri ahlâken mükemmel kılacak ve erdemleri de kazandıracak meşru bir yapının olmasının doğal ve zorunlu olduğunu savunur. Bu meşru yapı hiçbir şekilde şüphe barındırmayan gerçek peygamberlikle kurulan *Hakîkî Devlet* ya da *İmâmet Devleti*'dir. Gerçek peygamberliğin riyâsetinde oluşan başkanlıktan başka hiçbir makam ve riyâset türü de hakîkî devlet değildir. *İmâmet Devleti* ya da *Sâid Devlet*'in ilk başkanının hem riyâset makamının hem de nübüvvet makamının sahibi Hz. Muhammed olduğunu güçlü şekilde ifade eden Âmirî, Hz. Muhammed'in yaptığı savaşların, uygulamaların, dayanışmaya, sosyal adalete verdiği önemin başkanlığının ya da siyasî imamlığının bir göstergesi olduğunu belirtir.⁵⁶²

Âmirî'ye göre imâmet devletinin ilk başkanı hem nebî hem filozoftur. Bu bakımdan ilahî ihsanın sonucu kurulan bu devletin temel amaçlarından olan yönetilenlere şahşî fazîleti kazandırmak ve onları mutluluğa ulaştırabilmek için ilk başkanın onlara gerek erdemleriyle gerek hikmetiyle örnek olmak durumundadır. Bu halde filozofa göre, hükümdarlık otoritesini en iyi şekilde bilen ve kullanan kişi peygamber-ilk başkandır. Yönetim sanatını en iyi şekilde gerçekleştirmiş olacağından başkana, alternatif olabilecek ikinci bir başkanın gerek olmadığına inanan filozof böylece devletin, tek bir kişi tarafından yönetilmesi gerektiğine inanır.⁵⁶³

2.3.1.1.2. Başkandaki Erdemler

2.3.1.1.2.1. Başkanlık Erdemi

Başkanlık erdemi, devlet başkanının yönetilenlerin yapmış olduğu iyi ve kötü fiillerine karşı onlara nasıl muamele edeceğini belirleyen erdemdir. Bu erdemdeki ölçü yönetilenlerin fiillerine göre değişmektedir. Başkan adalet ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde yönetilenlere ceza ve mükâfat vermelidir. Toplumsal huzurun korunmasında birincil derecede sorumlu kişi başkandır. Bu durumu Aristoteles'in Büyük İskender'e

⁵⁶¹ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 242; Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 155.

⁵⁶² Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din", 176; Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 155; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 238-242.

⁵⁶³ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslam*, 154-155; Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 242.

“Yönetimini yumuşaklık ve sertlik gibi farklı şekilleri birleştirerek oluştur ki, insanların bazıları gönüllü olarak bazıları da zorla senin yanında toplansın.” ifadeleriyle anlatan Âmirî yönetimde yumuşaklık ve sertliğin önemli olduğunu belirtir. Yönetimde yumuşaklık gönüllülüğü, sertlik ise zorla yaptırmayı gerektireceği için bu iki halin oluşmasında yönetilenlerin durumunun etkili olacağını vurgulayan Âmirî, yönetilenlerden toplumsal huzuru bozanların baskı, zorlama ve korkutma ile yola geleceklerini, şerefli ve hikmetli olanların ise ikram ve ihsanda bulunulduğunda düzeleceklerini ifade eder. Âmirî, başkanın merhametli ve yumuşak olmasının toplumsal huzuru bozanlara karşı uyguladığında fesada gitmemesi gerektiğini, ahlâksız insanların daha ahlâksız olmasına zemin hazırlamamasını isteyerek başkanlık erdeminin önemi tekrarlayarak bununla ilgili şunları söyler:

Bunun olmaması için ahlâksızların ve terbiyesizlerin kalplerine, yasanın ve senin emrine muhalefet ettiğinde senin cezanın onları bulacağını, iyice yerleştirmen gerekir. Enûşirvân her devirde sevgi ile insanların en hayırlısı olmuş, idarecilerini ve yönetilenleri korkutarak bunlar arasında en kötülerini belirlerdi. Avam için sevgi ve korkuyu bir arada bulundururdu.⁵⁶⁴

Âmirî’de başkanlık erdemi diğer erdemlere göre daha kapsamlıdır. Çünkü bu erdemle yönetilenler fiillerine göre yöneticiden muamele görürler. Başkan dengeyi iyi sağlamalıdır. Yani başkan sevilmesi ve merhamet edilmesi gereken kişilerden bunları esirgememeli; kötü tabiatlı, hasis ve halkı bozanlara karşı da sert ve acımasız olmalı ki bu erdem, gerçek başkanlık erdemi olabilsin. Âmirî, Aristoteles’e dayandırarak eğer başkan alçaklardan korkuyu kaldırırsa bozgunculuğun artacağını ve toplumsal huzurun kaybolacağını, kötü ahlâklı bir kişiye merhamet ve sevgi duyduğunda bu kişinin hayra yönelmeyeceğini aksine onu korkutur ve onu zorlarsa hayra yöneleceğini belirtir. Âmirî, Yunan-Fars siyaset geleneğini birleştirmeye devam ederek bu kez de Enûşirvân’ın Aristoteles paralelindeki şu sözlerini iktibas eder: *“Başkaldıranlara baskı yapman, itaat edenleri övmen ve onlara ikramda bulunman gerekir. Çünkü bunda, hayırda çalışanlar ve nefislerini şerden alıkoymak adına mücadele edenler için iyilikler vardır. Hükümdar*

⁵⁶⁴

Âmirî, *es-Sa‘ade ve’l-is‘ad*, 312.

suçluların kalplerine, kötülükten vazgeçmezlerse ruhlarını söküp alacağı gerçeğini yerleştirmelidir.”⁵⁶⁵

Âmirî, başkanlık erdeminin bir yönünü oluşturan cezanın, hakaretin ve zorlamanın zorunlu olduğuna dair tespitlerini Platon’dan,⁵⁶⁶ Câhiz’den, Sâbûr b. Erdeşîr’in, oğlu Hürmüz’e verdiği öğütlerden ve Amr b. Âs’ın Muâviye’ye yaptığı tavsiyelerden⁵⁶⁷ aktardığı iktibaslarla sürdürür. Âmirî’nin verdiği iktibaslar aynı manada olduğu için bunlara değinmiyoruz.

2.3.1.1.2.2. Başkanın Ahlâkî Erdemleri

Âmirî, başkanın ahlâkî erdemlere sahip olmasının ve onları hayatında tatbik etmesinin, yöneticiliğin hem şartı hem de kendi altında çalışan diğer yöneticilere ve yönetilenlere örneklik açısından önemli olduğunu savunur. Âmirî, bundan dolayı yöneticinin her şart altında yasaya bağlı kalmak zorunda olduğunu ve yönetilenlere iyi bir şekilde muamelede bulunmasını en önemli ahlâkî erdemleri arasında sayar. Âmirî’ye göre başkan, altında çalışan valiler ve diğer yöneticilere hayır dağıtmalı, valilere de kendi altındakilere hayır dağıtımlarını emretmelidir. Başkanın hayırlı ameller yapması halinde emri altındakilerin de faydalı ameller yapacağını vurgulayan filozof, başkanın bunu erdem haline getirmesi gerektiğini vurgular. Yine Âmirî’ye göre, başkan valilerin ve diğer görevlilerin yaptıkları iyi işleri takip edip hayırlı ve faydalı gördüğü işleri gözetmeli ve onları sürdürmeli, faydasız olan işleri de düzeltmelidir. Yani başkan Âmirî’ye göre her işiyle her sözüyle örnek ve ahlâken de diğer yönetici ve yönetilenlerden ileride olmak durumundadır. Âmirî, Platon’un şu sözünü aktarır: *“Fakat yönetici kendini düzeltmeden başkasını düzeltemez... Kötü birinden hayır çıkması çok uzaktır. Çünkü kötü insan hayırlı bir şey meydana getirmez. Böylece adaletli ve iffetli kişiden ne meydana geleceği de bellidir. Başkan rehberdir, insanlara örnektir. Kendi örnek olmayanın imam olması mümkün değildir.*”⁵⁶⁸ Âmirî, başkanın bu konudaki erdemlerini ve mahiyetlerini açıklarken genelde İskender ve Diyojen arasında

⁵⁶⁵ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 313.

⁵⁶⁶ Âmirî, Platon’dan şu iktibası yapmıştır: “Yöneticinin şehri, tabiatı bozan kötü ahlâktan arındırması gerekir. Eğer kötü ahlâklıları cezalandırmak ve onları korkutmak suretiyle şehri temizlemese, bu kötü ahlâk güzel ahlâkı da bozar.” Bk. Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 313.

⁵⁶⁷ Amr b. Âs’ın Muâviye’ye şöyle demiştir: “Adinin isyanına, asilin yoksulluğuna dikkat et. Zira adi doyunca, asil de acıkınca saldırır.” Bk. Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 313.

⁵⁶⁸ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 253-254.

geçen diyalogdan yararlanır. Büyük İskender, başkana dair fazîlete uygun özelliklerin neler olduğunu Diyojen'e sormuş, bu soru karşısında Diyojen; *“Tanrı’ya iman etmek, anne-babaya iyilikte bulunmak ve terbiyeli-edepli olmayı alışkanlık haline getirmek”* olarak cevaplamıştır.⁵⁶⁹

Âmirî, Aristoteles’in bu konuda Büyük İskender’e verdiği öğütlerden de yararlanır. Aristoteles, Büyük İskender’e tabiatı itibarıyla güzel olan kişinin fazîletlerinin; Allah’ı tazim eden, onu yücelten, adaletli davranan, kimseye zulmetmeyen, insanlara iyilik yapan ve onlardan sakınan kişi olarak belirtmiştir. Bunlar geleneğe göre iyi olan kimsenin çarşıda, pazarda yani herkesin gözü önünde yemek yememesi gibidir. Aristoteles’e bu konuda çokça değinen Âmirî başkanın ahlâkî yönlerine dikkat çeker ve böylelikle onda bulunması gereken fazîletlerini vurgular.⁵⁷⁰ Yine Âmirî, Aristoteles’in Büyük İskender’e: *“Bil ki kendin bozuksan halkını ıslah edemezsin. Sen yoldan çıkarsan halkını irşat edemezsin. Sen sapkınsan onları terbiye edemezsin. Kör nasıl yol gösterici olabilir? Fakir nasıl başkalarını zenginleştirebilir? Alçak nasıl izzet verebilir?”* şeklinde gönderdiği bir mektubundan söz ederek başkanın ahlâkî erdemlerinin olması ya da olmamasının en çok da yönetilenler üzerinde tesir bıraktığını vurgulamıştır.⁵⁷¹

Âmirî, başkanın ahlâkî erdemlerini özellikle Platon üzerinden sürdürür. Bunlar arasında Âmirî; hükümdarın halkını yönlendirmesi gereken ilk şeyin Allah’a iman etmek olduğunu,⁵⁷² ahiret hayatının hakikat olduğu inancıyla işlerini yapması, halkını helalleri yapmada ve haramlardan sakınmada öncü olması, adaletten kesinlikle taviz vermemesi ve insanlara ikramda bulunması gerektiğini,⁵⁷³ gerektiğinde affetmesinin önemli ahlâkî ilke olduğunu belirtir.⁵⁷⁴ Âmirî, başkanın itidal ve erdem üzere olmasını özetleyen şu ifadeleriyle de konuyu destekler: *“Sonsuzluğa götüren şey itidalli bir mizaç ve*

⁵⁶⁹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 341.

⁵⁷⁰ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 340.

⁵⁷¹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 255.

⁵⁷² Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 340.

⁵⁷³ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 341.

⁵⁷⁴ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 170; Aristoteles (?), “Kitâbü’s-Siyâse fî tedbîrî’r-riyâse”, içinde *el-Usûlü’l-Yûnânîyye li’nnazariyyâti’s-siyâse fî’l-İslam*, çev. Yûhannâ b. el-Bitrîk, tah. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, 1954), 125.

aşırılıklardan arındırılmış huylardır. Bu hayattaki fesat ancak itidalin yok olmasından dolayı meydana gelir. İtidal ise huyların aşırılıklarından ötürü bozulur.”⁵⁷⁵

2.3.1.1.2.3. Başkanın Askerî Erdemleri

Âmirî, *es-Sa‘âde*’nin beşinci bölümünde yöneticinin halkını yönetirken özellikle siyasî ve askerî yönden yapması gerekenleri tartışır. O, bu bölümde yönetimi üç kısma ayırır ve bu üç kısmı da kendi içinde yediye taksim eder. Bu birinci yönetimin kısımları olan yedi bölümün içinde yer verdiği özellikler; a) kararlılık üzerine kurulu bir yapı inşa etmenin gerekliliğinde, b) düşmanların zararlarını defetmenin yönetimi ile ikinci yönetimin kısımlarında başkanın askerî erdemlerine yer yer değinmektedir.⁵⁷⁶

Âmirî, Platon’un da kendisi gibi düşündüğünü belirterek başkanın ilk görevinin; nefret, zıtlasma, haset ve uyumsuzluğun sebep olduğu kötülüklerden şehir halkını korumak ve onların durumlarını ıslah etmek için çaba harcamak olduğunu söyler. Bununla birlikte Âmirî, başkanın savaştan ziyade barışı korumasını özellikle dostlar arasında oluşabilecek ihtilafları önlemesini savunur.⁵⁷⁷ Yine Âmirî’ye göre başkanın ordusu her an savaş olabilecek düşüncesiyle hazır olmalı ve bunun için tüm tedbîrlerini almalıdır. Âmirî, bu konuyla alakalı olarak Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz’e şöyle dediğini aktarır: *“Bil ki hükümdarın felaketler için seçtiği ve zor zamanlarda kullanacağı özel bir ordusu olmalıdır. Bunun için tüm ordunu toplayıp incelemen gerekir. En üstün olanlarını, en hayırlı olanlarını seç mutlaka.*”⁵⁷⁸

Âmirî, başkanın her zaman temkinli ve ihtiyatlı davranması gerektiğini, kadere güvenip de işleri aksatmamasını ve gevşek davranmamasını belirtir. Gevşekliğin askerî ve siyasî başarısızlığı da getireceğini belirten Âmirî, yöneticinin bir meseleye zamanında el atmasını, iyice düşünmesini ve kendisine iyi bir strateji geliştirmesini de ister.⁵⁷⁹ Savaş eğer kaybediliyorsa savaşı yavaşlatmak, eğer kazanılıyorsa hızlandırmak gerektiğini dile getiren Aristoteles’ten aktarım yapan Âmirî, başkanın öngörüsünün yüksek olmasının yanında cesaret sahibi olmasını da gerekli görür. Bir yer inhisar altına alınmışsa orayı tamamen elde etmek için ordunun büyük olmasını, mancınık silahının

⁵⁷⁵ Âmirî, *es-Sa‘âde ve ‘l-is‘âd*, 341.

⁵⁷⁶ Âmirî, *es-Sa‘âde ve ‘l-is‘âd*, 293.

⁵⁷⁷ Âmirî, *es-Sa‘âde ve ‘l-is‘âd*, 295.

⁵⁷⁸ Âmirî, *es-Sa‘âde ve ‘l-is‘âd*, 308.

⁵⁷⁹ Âmirî, *es-Sa‘âde ve ‘l-is‘âd*, 309.

olmasını isteyen Âmirî, savaşı düşmanın belini kıran araç olarak görür.⁵⁸⁰ Âmirî, düşman ve sınırdas yönetimlere karşı da sınır güvenliğinin önem arz ettiğini, çünkü sınırlarda yaşayan halkın bu yönetimlerin cazip tekliflerine kapılabileceğini vurgulayarak bu yerlerle başkanın ilgilenmesi ve bu yerlere azamî dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Bu konuda Âmirî, *Hudâynâme* kitabında geçtiğini iddia ettiği Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz'e söylediği şu sözleri nakleder:

*Hükümdarın, sınırdaki beldeleri düşmana karşı sıkı bir şekilde teftiş etmesi gerekir ki buraları korucu ve muhafızlarla korunaklı hale getirsin, özellikle belde sakinleri çoğaldığında buralara özel bir gider kalemi ayırsın. Zira bu beldelerin sakinleri düşmanın tuzağına aldanmaya daha müsaittir. Buralarda fitne çıkarsa şiddetle alevlenir ve sönmesi çok yavaş olur. Eğer sana çok uzak beldeler varsa bu daha da sıkıntılı bir durumdur. Onlar senin destekçin ve dostunken, daha sonra düşmanın ya da düşmanının destekçileri olabileceklerini bil.*⁵⁸¹

Âmirî'ye göre yöneticinin yönetimin her aşamasında, yöneticinin hali dostlar ve düşmanlar arasında meydana gelen olaylara göre olmalıdır. Bu olaylar çoğaldığında iki kısımla sınırlandırılabilir: Bunlardan biri müdafaayı gerektiren diğeri ise savaşmayı gerektiren durumlardır. Savaş kararı almadan önce başkan; a) iyi düşünmeli ve istişare etmeli, stratejisini iyi bir şekilde oluşturmalı, stratejisini temkinli bir şekilde yapmalı ve acelele yer vermemelidir, b) ordusunu hem sayı hem de hazırlık açısından donanımlı hale getirmelidir, c) düşmanın engel olmamasını sağlayana kadar yapmak istediği şeyleri gizli tutmalı ve bu konuda hassas davranmalıdır.⁵⁸² Âmirî, *Cavidan-ı Hired*'i⁵⁸³ İranlıların en güzel kitapları arasında sayar ve kitapta şu ifadelerin geçtiğini belirtir: “*En zayıf hile/strateji en güçlü şiddetten daha üstündür. Asgari düzeyde temkinli davranmak, çok acele etmekten daha faydalıdır. Önceden düşünmek, olayın vukuu esnasında istişarenin yardımını beklemekten daha hayırlıdır.*” Bu pasajları aktaran Âmirî yine aynı kitaptan; “*Üç şey vardır ki üç şeyle birlikte etkisiz kalır: şiddet*

⁵⁸⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 327; Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, 148, 150.

⁵⁸¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 310.

⁵⁸² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 324.

⁵⁸³ *el-Hikmetü'l-hâlîde* olarak da anılan eser; ahlâkî hikemiyât türünün örneklerindendir. İbn Miskeveyh'in yazdığı değerlendirilen eserde; Fars, Hint, Arap, Grek ve İslam kültür havzasına ait hikemiyât derlenmiştir. Bilgi için bk. Bayraktar, “İbn Miskeveyh”, 208.

stratejiyle, acele temkinli davranmakla, aşırılık itidalle etkisiz kalır.” pasajını aktararak stratejinin, temkinli olmanın ve itidalin başkanın erdemleri olduğunu vurgular.⁵⁸⁴

Başkanın askerî erdemlerine yönelik Âmirî, en-Nemlî adlı kişinin Hint şehirlerinin bazısında taştan oyulmuş bir aslan sureti bulduğunu ve alnında; “*Strateji şiddetten, temkinli hareket etmek aceleden, savaştaki cehalet zapt edilemez bir kuvvetten daha hayırlıdır.*”, yine aynı kişinin Himyeri dilinde yazılmış bir taş bulduğunu ve üzerinde “*Ey kuvvetli kişi, hileye dikkat et! Ey aceleci, temkinli davranmaya dikkat et! Ey temkinli davranan kişi, işin akıbeti hakkında düşünmek seni doğrudan alıkoymasın!*” yazılmış ifadeleri kaydeder.⁵⁸⁵ Âmirî, bu ve buna benzer ifadeleri başkanın bu yöndeki erdemlerini farklı milletlerden verdiği örneklerle ve aktarımlarla aynı minvalde birleştirerek tekrar eder.⁵⁸⁶

Âmirî, başkanın askerî erdemlerini genellikle Aristoteles-Büyük İskender, Erdeşîr-Hürmüz bağlamında işleyerek Yunan ve Fars siyaset geleneğine verdiği önemi sürdürür. Âmirî’nin dile getirdiği başkana tavsiye niteliği taşıyan ve savaşı hile, tuzak ve kural olarak gören ifade ve aktarımlarından bazıları şunlardır:

- 1- Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz’e: “*Her yüz kişinin başına bir reis koy. Her elli kişinin başına komutan koy. Bir kişiyi, bir komutanlıktan diğerine intikal etmeye heveslendirme.*”
- 2- Aristoteles’ten Büyük İskender’e: “*Mahremi korunan bir yerde koru, kazancına sahip çık, gözcülerini iyi seç ve tetikte olmaya çalış!*”
- 3- Aristoteles’ten Büyük İskender’e: “*Düşmanın komutanlarından en güçlü ve ağırbaşlılığı sebebiyle sözü en çok dinleneni ile mektuplaş ki düşmanın kalbine, nasihatlerini dinlediği bu dostuna karşı bir şüphe düşsün. Daha sonra bu mektubun, düşmanın korumalarının eline geçmesini sağla.*”⁵⁸⁷

Âmirî bunlara benzer başkana uyarıları, ikazları ve tavsiyeleri içeren ifadeleri ilgili eserinde dile getirmiştir. Yine Âmirî’nin dile getirdiği ordu teşkilatı hakkında bu konunun öncesinde bilgi verdiğimizden tekrar buraya almayı uygun görmedik.

⁵⁸⁴ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 324.

⁵⁸⁵ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 324.

⁵⁸⁶ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 325-327.

⁵⁸⁷ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 330-333.

2.3.1.1.2.4. Başkanın Adaletle İlgili Erdemleri

Âmirî, başkanın en önemli erdeminin adalet erdemi olduğunu çünkü adalet erdeminin hikmet, iffet ve cesaret erdemlerinin tabîî bir sonucu olduğunu değerlendirir.⁵⁸⁸ Ona göre adalet erdemiyle devlet ayakta kalır, dinin amaç ve gayeleri gerçekleşir. Yöneticinin adalet erdemiyle ilgili yine Platon'un, Aristoteles'in, Farisî siyaset geleneğinin,⁵⁸⁹ İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet ile İslam büyüklerinin bu konudaki görüşlerine yer veren Âmirî konuyu açıklamaya çalışır. Âmirî tarafından ortaya konulan bu görüşleri farklı yerlerde değindiğimizden burada kısaca değineceğiz. Âmirî, Platon'un adaleti takdir eden kişinin dünyada bahtiyar ve mesut, ahirette Allah'ın rızasını kazanmış olacağını, çünkü onun böyle erdemler edinerek kendi için yüce hayırlar kazandığını, çirkin işlerden uzak durarak zararlı ve kötü şeyleri izale ettiğini belirtir. Yine terbiyesiz, korkak ve cahil birinin adil olmasının mümkün olmadığını, adilin öncelikle iffetli, cesur ve bilge olması gerektiğini bildirdiğini söyler.⁵⁹⁰ Yine Âmirî, Platon'dan şu yöndeki ifadelerini iktibas eder: *"Hükümdarın koruma, himaye etme, adalet ve insaf gibi halka karşı sorumlu olduğu şeyleri ifa etmesi gerekir. Sonra nasihat etme ve itaat etme gibi halkın ona karşı yapması gerekenleri ifa etmelerini istemesi gerekir."*⁵⁹¹

Âmirî'ye göre adil kişi adaletinde sebat ettiğinde ünü yayılır, iyice meşhur olduğunda da insanlar onun liderliğine ve yönetimine koşar. İnsanlar onu gönül rızasıyla yönetici yaparlar. Böylece adilin hayırlı işleri olacağını, istediğiyle evlenebileceğini, kızlarını ve oğullarını istediğiyle evlendirebileceğini belirten Âmirî, adil yöneticinin başına bir musibet, hastalık, fakirlik ya da sıkıntı geldiğinde de bu durumun adaletle hükmettiğinin bir sonucu olarak onun mutlu olacağı hale dönüşeceğini belirtir. Çünkü böyle bir yöneticinin ve yöneticinin razı olduğu yönetilenlerin Allah'ın işlerini üstlenmiş olduğunun altını çizen Âmirî: *"O, Allah'a muhtaçken ve O'na itaat ediyorken Allah'ın*

⁵⁸⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 230.

⁵⁸⁹ Âmirî, *Enûşirvân*'dan: "Hükümdarların hem kendi hem de memleketlerinin salâhı için adaleti ikame etmeleri gerekir. Adalet devletin imar edilme sebebiyken zulüm, yıkım ve helak sebebidir." ve "Halk ancak akılla korunur, ülke ancak adaletle imar edilir." sözlerini nakleder. Bk. Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 250.

⁵⁹⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 269.

⁵⁹¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 304.

onu yüzüstü bırakması nasıl mümkün olsun?” diyerek adil başkanın bu konudaki durumunu özetler.⁵⁹²

2.3.1.1.3. İlk Başkanın Nübüvvetle İlişkisi

İlk başkanın nübüvvetle ilişkisini ele alırken önce Âmirî’de nübüvvetin imkânı üzerinde durmak gerekir. Ona göre peygamberlerin diğer insanlara nazaran idrâk güçleri farklıdır. Bundan dolayı peygamberler, ulvî âlemde bulunan semâvî akıllar ile ittisal halindedir. Filozof, peygamberlerin en önemli idrak gücünün veya akleden nefsinin kutsî düzeyde olması, insan nefsinin de re’yle (görüş) idrak etmesi gibi nedenlerle nübüvvetin imkânını kabul eder.⁵⁹³ Bilgi, idrak ve kemâlât yönünden diğer insanlardan ayrılan peygambere Allah, bir lütufla yeryüzünü imar etmek, sevgi ve adaleti toplumda tesis etmek, riyâseti altında bulunan kişileri ahlâken, zihnen geliştirmek, erdemleri onlarda da karakter ve huy haline getirmek ve yine onlara en yüce mutluluğu elde etmelerini sağlamak için hükümdarlık vermiştir. Bu hükümdarlık peygamberlik ile oluşan ve devletleşen bir yönetim modelidir.

Âmirî’nin siyaset felsefesinde Hz. Muhammed, başkanlığı hakkıyla ifa eden kişidir. İlk devlet başkanı, şehirleri ve yönetilenleri mutluluğa ulaştıran öncelikle dört erdemde ve dört erdemden sonraki gelen erdemlerde en yetkindir. Yine ondaki yetki ve yetkellik üstünlüğü nedeniyle o, yönetme sanatını en iyi şekilde icra eder. Bu durumu net olarak betimlemek gerekirse, ilk başkanın tam bir egemenlik kurması ve riyâset sanatını ustalıklı kullanabilmesi için şu ilkeleri kendinde gerçekleştirmesi gereklidir:

1. İlk başkan kuramsal ve siyasal yetkinliği elde etmiş olmalıdır. Kuramsal ve siyasal yetkinlik, salt bilme konusuna giren nesneleri ve nesnelerin illetlerini tanıtlama yoluyla kesin bilgilerin elde edilmesidir. Bu kesin bilgiler insanı en yüksek mutluluğa ulaştırma bilgisini taşır. İlk başkanın nübüvvetle ilişkili olması yönetilenlerin var oluş amaçlarını gerçekleştirmeyi hızlandıran en önemli kuramsal yetkinliktir.⁵⁹⁴

⁵⁹² Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 270.

⁵⁹³ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 383-385.

⁵⁹⁴ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, 238, 250-254, 293.

2. İlk başkan, İlahî bir lütufla kendisine tahsis edilen yönetsel görevle hem kendisinin hem de yönetilenlerin en iyi ve yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlayacak siyaseti en yetkin biçimde bilmekte ve o siyaseti bilfiil yapma kudretindedir. Yani ilk başkan en üstün düşünme erdemi olan, politik düşünme erdemiyle mücehhezdir.⁵⁹⁵
3. İlk başkanın dört temel erdemin yanında eyleme yönelik erdemleri ve davranışları da kapsayan hürriyet, şeref sevgisi (mahabbetü'l-kerâme), haya, yiğitlik, hikmet, öfke, yumuşak huyluluk, sevgi ve dostluk, mu'âşeret ve adalet gibi erdemlere de sahiptir. İlk başkanın tüm bu erdemleri uhdesinde barındırması, erdemlerin toplamı olan Başkanlık erdemine de sahip olmasını gerekli kılar. Başkanlık erdemiyle ilk başkan, toplum yaşamında yönetilenlere en yararlı ve en güzel olanı siyaset haline getirmeyi başarır. Çünkü başkanlık erdeminin ilk başkanda olması diğer erdemlere işlerlik kazandırır.⁵⁹⁶
4. İlk başkanın uhdesinde bulunan yönetim sanatı, diğer sanatlardan üstündür. Hz. Muhammed yönetim sanatını en iyi ve en mükemmel şekilde icra etmiştir. Şöyle ki, Hz. Muhammed savaş gerektirecek durumda ilk önce retorik sanatına başvurmuş, ikna olanlara yönetim sanatının getirdiği erdemlerle siyasî muamelede bulunmuş, ikna olmayanlarla ise toplumsal düzenin bekası ve tesisi için adil bir şekilde savaşımıştır. Âmirî'ye göre Hz. Muhammed'in uyguladığı başkanlık sanatında bulunan savaş durumunda o, fitne ve eşkıyalığı yok eden, buna geçit vermeyen akıllı insanların da tasvip ve teşvik ettiği cihadı gerektiğinde uygulayarak şehvet gücünden sakınmıştır.⁵⁹⁷

2.3.1.1.4. Başkanlığın Tek Kişide Olması

Âmirî, başkanlığın tek kişinin uhdesinde olması gerektiğine yönelik düşüncelerini “*iki yöneticinin olduğu bir yönetim sistemi kurmak mümkün müdür?*” başlığı altında sunar.

⁵⁹⁵ Rosenthal, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din”, 173.

⁵⁹⁶ Âmirî *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, 162-163.

⁵⁹⁷ Rosenthal, “Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din”, 176-177; Paul L. Heck, “Jihad Revisited”, *The Journal of Religious Ethics*, 32/1(2004):105.

Âmirî, bu konudaki değerlendirmelerine Aristoteles'i ve Platon'u da ortak eder. Âmirî, kralın, başkanlık makamına elverişli olan kişiden korkmasını, ona karşı stratejik davranmasını ve kralın dikkatli olması gerektiğine dair Aristoteles'ten aktarım yapar. Böylelikle Âmirî, Aristoteles'in yönetimde aynı anda iki kişinin bulunmasının imkânsız olduğuna dair düşüncelerine yer vererek başkanlığın tek kişide olması gerekliliğini savunur. Âmirî, Platon'un da yönetim sistemi ancak hikmette derinleşmiş bir yöneticiyle kurulabileceğini ve o bir başkasından yönetimle alakalı yardım istediğinde zamanla onun yönlendirmelerine ve onun yaptıklarına yöneticinin sabredemeyeceğini söylediğini belirtir. Âmirî, yönetimin tek kişide olması gerektiği düşüncesini sürdürerek Fars siyaset geleneğinden atıfta bulunduğu Erdeşîr'in; *"Hükümrânlık ortaklık kabul etmeyeceği gibi düşünce de münferiden ortaya konursa sağlıklı olur."* ifadelerini aktarır ve yönetimde iki kişinin birden bulunmasının imkânsız olduğunu belirterek; *"Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu."* (Enbiya, 21/22) ayetiyle konuya açıkça kuvvetlendirir.⁵⁹⁸

Âmirî, devlet başkanlığı ilahî bir lütfun sonucuyla gerçekleştiğinden onun tek kişide toplanması gerektiğini ifade eder. Fârâbî'nin dile getirdiği başkanlık yapacak niteliklere uygun kişi bulunmaması halinde iki kişinin yönetimde söz sahibi olabileceğine yönelik düşüncesine⁵⁹⁹ sert bir şekilde itiraz eder. Fârâbî'nin bu konudaki düşüncelerini farklı yorumlayan Âmirî, onun erdemli devletin son raddesinde dahi varlığını sürdürmesine hem devletin hem de toplumun erdemsizliğe duçar olmamasına bu şekilde bir çözüm bulan Fârâbî'yi otodidakt bir tavırla görmezden gelmiştir. Fârâbî'nin konuyla ilgili düşünceleri şöyledir:

Bu şartların kendisinde bir araya geldiği bir insan bulunmadığında, ama biri yalnızca filozof olan, ikincisi ise diğer şartları taşıyan iki kişi bulunduğunda, bu ikisi bu şehrin yöneticileri olur. Bu şartlar (altı şart), bir grup insana dağılmış olarak bulunsa yani, felsefe birinde, ikinci ve üçüncü birinde, dördüncü birinde, beşinci birinde ve altıncı da birinde olsa ve bu insanlar da birbiriyle uyumlu olsa bunlar erdemli yöneticiler olur. Herhangi bir vakitte, diğer şartların tamamı bulunduğu hâlde, felsefenin yönetimin bir parçası olmaması durumu ortaya çıkarsa erdemli şehir meliksiz kalmış olur. Bu şehrin işlerini yürüten yönetici de artık bir melik değildir; şehir yok olmanın eşiğine gelir ve

⁵⁹⁸

Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 243.

⁵⁹⁹

Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, 126.

*şayet söz konusu yöneticiye eşlik edecek/eklenecek bir filozof denk gelmezse çok geçmeden, bir müddet sonra helâk olur.*⁶⁰⁰

Âmirî, Fârâbî'nin yukardaki düşüncelerine karşı isim belirtmeden Fârâbî'nin şöyle dediğini aktarır;

*Yönetici, kendinde tüm iyi özellikleri toplamadan önce ve sonraki haliyle yöneticiliği yerine getirmelidir. Böyle olduğunda yöneticiliği iki kişi yapar. Bir yönetici hikmet sahibi olduğu halde yönetime elverişli değilken, diğeri yönetime elverişli olabilir. Aynı durum toplum için de geçerlidir. Toplumun genelinin bir yöneticiye yardım etmesi mümkündür.*⁶⁰¹

Âmirî bu tarz bir düşünceye itiraz ederek yönetimin tek kişide olması gerektiğini, yönetilenlerin salâhı ve devletin devamı açısından bunun gerekli olduğunu dillendirir. Yine Âmirî, yönetimde iki kişinin bulunmasının ast-üst ilişkisini bozacağını ve bu durumun devletin istiklali için sakıncalar oluşturacağını da kaydeder. Âmirî, Fârâbî'ye cevap mahiyetinde şunları söyler:

*Bu kişinin söylediklerinin hiçbir manası yoktur. Bir vücutta birden fazla baş bulunması imkansızdır. Düşüncesi olmayan biri yönetimi hak etmez. Yönetme kuvveti yetmediği halde hikmet sahibi bir kişi bulunduğu anda yönetime geçirilir. Sonra devlet işlerinin her kısmı için kuvvet sahipleri bulunur. Büyük küçük her konuda yöneticiye danışan yönetici vekili gibi... Böyle bir yöneticinin bulunması durumunda idare; vezirler, komutanlar ve akıl hocalarıyla güçlendirilir. Bu yönetim şekli mümkündür. Ancak aralarında ast üst ilişkisi olmaksızın yönetimin iki yöneticiye birden verilmesinin kesinlikle hiçbir yolu yoktur.*⁶⁰²

Âmirî, yönetimde tek kişinin olmasının yasayı uygulamada yönetimde birlik oluşturacağını, bu durumun aynı zamanda yönetilenlerin de faydasına olacağını da savunur. Bu minvalde Âmirî, şöyle der: “Yasanın uygulanabilmesi için de insanları idare edecek ve yasaya yöneltecek bir yönetici gerekir.”⁶⁰³ Âmirî'nin bu ve buna benzer düşüncelerinden hareketle onun devlet başkanlığında mutlak monarşiyi savunduğu değerlendirilebilir.

⁶⁰⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*, 204.

⁶⁰¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 242.

⁶⁰² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 242.

⁶⁰³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 236.

2.3.1.1.5. Filozof Olarak Başkan

Âmirî, felsefeye tanımlardan ziyade içerik ve amaçları bakımından yaklaşır ve bir yönüyle de onu siyasetle ilişkilendirir. Âmirî, hikmeti güzel düşünce ve iyi fikir olarak tanımlar. Hikmetin kısımlarını sevgi ve güzel düşünmek olarak açıklayan filozof, hikmetin illetlerini de dikkatli olmak ve mesafeli davranmak şeklinde verir. Âmirî'ye göre hikmetin görevi hayrı şerden, zararlıyı yararlıdan, doğruyu yalandan ayırt etmektir.⁶⁰⁴ Âmirî'nin hikmetle ilgili açıklaması şöyledir: *“Hikmetin kısımları sevgi ve güzel düşünmektir. Hikmetin illetleri dikkatli olmak ve mesafeli davranmaktır. Hikmetin görevi hayrı şerden, zararlıyı yararlıdan, doğruyu yalandan ayırt etmektir.”*⁶⁰⁵ Bununla birlikte o, hikmetin elde edilmesini de ancak erdemli davranışlar ortaya konulmasıyla, matematik bilimlerini tahsil etmekle yani, geometri, astroloji, müzik, mantık, diyalektik gibi ilimlerin de tam olarak bilinmesiyle elde edileceğini belirtir. Âmirî'ye göre nazarî ve amelî yetkinliklerle donanan ya da hikmeti elde eden kişi, gerçek filozoftur. Bu bakımdan insanları mutluluğa götürecek bir yöneticinin zorunlu olduğunu savunan Âmirî, bu yöneticinin öncelikle hikmet sever, erdemli ve filozof olması gerektiğini vurgular.⁶⁰⁶

Âmirî hikmetli ve erdemli bir devletin kurulması, yaşaması ve yönetilenlerinin de hikmet, erdem ve en yüce mutluluğa ulaşmasının, yöneticinin durumuna bağlı olduğunu vurgular. Bunun için Âmirî, yöneticinin belli niteliklere sahip olmasının, yönetilenlerin daima önünde olmasının, hikmet ve erdemle donanmasının şart olduğunu düşünür. Âmirî'nin devlet tasavvurunda çok önemli bir yere sahip olan Platon gibi o da başkanın filozof olmasını ister. Platon bu konuda şu tespitleri yapar:

*Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insan da devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Galukon, bence bu devletin başı dertten kurtulmaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığine.*⁶⁰⁷

Âmirî'nin filozof-hükümdar formasyonuna soktuğu bu liderlik tipinde yönetici hikmet sahibi olmalı, hikmete önem vermelidir. Ayrıca o, *el-Medinetü'l-hakîme* olarak

⁶⁰⁴ Âmirî *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 347.

⁶⁰⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 347.

⁶⁰⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 289.

⁶⁰⁷ Platon, *Devlet*, 473d-e.

adlandırdığı şehirde reîsi hikmeti elde etmiş, dinî ve felsefî ilimleri tahsil etmiş hakîm bir kişi olarak sunar. Âmirî yine başkanın hikmetle nitelenebilmesi için bunun iki hususla olabileceğini vurgular. Bunları; başkandaki güzel ahlâk, diğeri ise temel ilimleri tahsil ederek onlara vakıf olmak olarak açıklayan Âmirî, özellikle ikincisinde başkanın matematik, müzik, astroloji, mantık, diyalektik gibi ilimleri bilmesinin elzem olduğunu belirtir.⁶⁰⁸ Âmirî, yöneticinin matematik, mantık gibi ilimleri bilmesinin yanında onun hikmeti tüm yönleriyle hayatına tatbik etmesi gerektiğini savunur. Hikmette derinleşmeyen bir yöneticinin olaylar arasında bağlantı kurmakta zorlanacağını da belirten filozof, doğruyu yanlış, yanlış da doğru olarak yapacağını düşünür. Âmirî, böyle bir durumun gelişigüzel işlerin önünü açarak devletin yıkımına, yönetilenlerin de idare edilmez duruma düşmesine neden olacağını da aktarır. Başkanın filozof ve hikmet ehli olmasını ısrarla savunan Âmirî şu ifadeleri aktarır:

*Yöneticinin sadece bilgili olması yetmez, hikmette derinleşmesi gerekir. Şayet bu alanda derinleşmediyse hangi durumlarda neyin gerekli olduğunu belirlemede zorlanır, olaylar arasında bağlantı kurmaya çalışır ya da bu konuda başarısız olur. En sonunda işleri rastgele yönetir. Gelişigüzel hareket etmenin zararı ise büyüktür. Ayrıca yöneticinin kendinden önceki yasaları, olayları, nasıl ve hangi sebeple meydana geldiklerini bilmeye ihtiyacı vardır. İyi bir mizaca ve güzel bir ahlaka sahip, özellikle iyi ve kötü şeyleri bilen kişi yöneticiliği hak eder. Zannedilenin aksine yöneticiliği ancak hikmet ehli hak eder. Çünkü matematiği, geometriyi ve musikiyi bildiği halde idareden ve siyasetten anlamayan, planlama yaparken farklı alternatifler düşünemeyen kişi yöneticiliği hak etmez.*⁶⁰⁹

Âmirî'ye göre hikmeti teorik olarak elde etmiş, fakat başkaları için onu kullanma gücünden yoksun kişi, eksik filozoftur. Çünkü yetkin filozof, teorik hikmetin yanında onları imkanları nispetinde diğer insanlar için de kullanabilendir. Bu itibarla hâkîkî filozof ile ilk başkan arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Başkanın filozof olduğu düşünüldüğünde bilgisiyle, kanıtlamasıyla ve yönetilenlerin seviyesine inerek onlara anlatma kabiliyetiyle, erdemleriyle yönetilenlere mükemmel bir örnektir. Bununla birlikte başkan, yönetilenlerin mutluluğu için yasaların en güzel şekilde

⁶⁰⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 288-289; Felsefî ilimlerin Âmirî'deki önemi için bk. Muhammad Muzadi Rizki, "Conception Of Science In The Perspective Of Abu Al-Hasan Al-'Amiri", *Jurnal Kependidikan Islam*, 6/1(2020):94. DOI:<http://dx.doi.org/10.24014/potensia.v6i1.8639>.

⁶⁰⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 238-239, 243, 244.

uygulayıcısı olması ve geçmişteki yasaları bilmesi ve güzel işleri de yapması dolayısıyla kuramsal ve eylemsel başkanlığın da zirvesindedir.⁶¹⁰

2.3.1.1.6. Erdemli Devlet Başkanının Yardımcıları/Vezirleri

Âmirî erdemli, mutlu bir devlet yönetiminde devlet başkanının siyasî, iktisadî ve diğer alanlarda istişare etmek, işleri takip etmek ve halkın daha iyi yönetilmesini sağlamak için vezir, yardımcı ve vali gibi devlet yöneticilerinin olması gerektiğini belirtir. Büyük İskender'in Aristoteles'e danışmanlık yaptığını aktaran Âmirî, Aristoteles'in Büyük İskender'e işlerin iki türlü olduğunu söylediğini de aktarır: a) Biri devlet başkanının müdahil olmasının uygun olmayacağı bunun yardımcılar, vezirler ve valiler eliyle yapılan küçük işler, b) bizzat devlet başkanın müdahil olduğu büyük işlerdir. Devlet başkanı küçük işleri gerçekleştirmeleri için liyakat sahibi, hikmet sahibi ve işini hakkıyla yapabilecek görevlileri seçmelidir.⁶¹¹ Bu görevlilere devletin işleyişinden kaynaklı ve halktan gelen problemleri başkana sunmaları için başkanın gerekli istişare yollarını açması gerektiğini, bu görevlilere kulak vermesini, isabetli olanları övmesini ve hatalı görüşlerini eleştirmesini Aristoteles'in diliyle aktaran Âmirî, Enûşirvân'ın; *"Hükümdarın, işlerini düzenlemesini sağlayan yardımcılar edinmesi gerekir. Hükümdarın, çeşitli işlerde onun yerine başkanlık edecek yirmi bir adama ihtiyacı vardır."* ifadeleriyle bu konuyu destekler.⁶¹²

Âmirî istişare edilecek kişilerin belli başlı özellikleri taşıması gerektiğini, nasıl ki herkes yönetici olamıyorsa yine herkesin de istişare edilen müşavir olamayacağını kuvvetli şekilde vurgular. Yine bu konuda Âmirî, Aristoteles'in Büyük İskender'e yaptığı tavsiyeleri ve Enûşirvân'ın görüşlerini iktibas eder. İstişare edilen kişinin bariz özellikleri arasında; istişare edilen kişi, istişare edilen konuda bilgi sahibi olmalı, siyaseti ve yasayı bilmeli ve halkı sevmeli ve onları tanımalı, orta yaşlarda olmalı, korkak ve cimri olmamalı, hırstan kaçınmalı, somurtkan olmamalı, iyi bir stratejist olmalı, konuşulacak yerde konuşmalı, susulacak yerde susmalı, sabırlı olmalı ve güçlü bir kavrayışa sahip olmalı, haddini ve yetkisini bilmeli, erdemli olmalı ve istişareyi kişiye yapıyorsa ona karşı husumet beslememeli, bir duruma yönelik yapıyorsa durumun sebeplerini iyi bilmelidir. Eğer istişare edilen kişi bilgisiz olursa başkan hata

⁶¹⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 239, 240.

⁶¹¹ İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem*, 360.

⁶¹² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 403.

eder, tökezler; yine bu kişi kötü niyetli ise kişiye yaptığı değerlendirmeleri de doğruyu bildiği halde söylemez ise ona karşı başkanın düşmanlık beslemesine neden olur. Onun için istişare edilen kişi adil olmalı ki istişare ettiği kişiyi sevmese de kişiyle ilgili bildiklerini doğru şekilde başkana aktarmalıdır.⁶¹³

Âmirî, yöneticinin kendisine vezir ve danışman atamak için acele etmemesi gerektiğini, vezir ve danışman adayının ilk önce bir sınava tabî tutulmasını belirtir. İyi bir vezirin ve danışmanın ilk önce başkana nasihat etmesi gerektiği üzerinde duran Âmirî'ye göre başkan, vezir ve danışman adayından kendisine nasihat, tavsiye etmesini istemeli ve nasihat edemeyen, tavsiyede bulunamayan kişiyi vezirlik ve danışmanlık makamına asla getirmemelidir. Âmirî, bu görüşünü; *“Zamanın parlaklığı ancak adil bir hükümdarla, güzelliği de ancak fazîletli bir vezirle mümkündür.”* sözleriyle destekler. Âmirî görüşünü destelemek için Aristoteles'ten, eğer istişare edenin görüşü şiddete karışmamış ise üstün olduğunu aktarır. Âmirî yine bu konudaki görüşünü desteklemek için *Hudâynâme* kitabında Sâbûr b. Erdeşîr, oğlu Hürmüz'e şunları dediğini belirtir: *“Vezaret makamına, ancak şu üç şeyi kendinde toplayan kişi gelebilir: Bunların ilki hükümdarın işlerini bilmek, bunların çeşitlerine vakıf olmak, inceliklerini ve kapalı noktalarını çözmektir. İkincisi samimi bir şekilde nasihat etmektir. Üçüncüsü maldan sakınmaktır.”*⁶¹⁴

Âmirî vezaret makamının devletin işleyişi bakımından önemine dair yine İbnü'l-Mukaffa'dan, Mus'ab b. Abdullah'tan, Ali b. Ebi Talib'in Eşter'e ve Zübeyr b. Avvam'ın da Ömer b. Hattab'a yönelik sözlerinden yukardakilere benzer ifadeleri söz konusu eder. İbnü'l-Mukaffa: *“Fikrin afetine sebep olan en büyük şey muhabbet ve nefrettir. Zira bu ikisi güzeli çirkin, çirkinini güzel hale getirir. Adaleti zulüm, zulmü adalet diye gösterir.”* demiştir. Yine filozof, Mus'ab b. Abdullah'ın şu mealdeki görüşünü aktarır:

Kusay b. Kilab ve Kureyş kabilesinin geri kalanı bir işe, ticarete ya da sefere niyetlendiklerinde Daru'n-Nedve'de toplanır, meseleyi görüşür ve istişare ederlerdi. İstişare meclislerine, kırk yaşına gelmiş ve daha büyük olanlar dışındakileri kabul

⁶¹³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 394-396.

⁶¹⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 396-398.

*etmezlerdi. Bir gün onlar bir fikir üzerinde tartışırken Abdullah b. Ziba'ra geldi. Bunu reddettiler çünkü onu genç sayıyorlardı.*⁶¹⁵

Âmirî vezaret makamından sonra vezirlerin yardımcıları ve şehirleri yönetmek için görevlendirilecek valilerin aynı vezir gibi niteliklere sahip olmasının gerektiğini ve bu önemli görevlerde bulunacak kişilerin öncelikle yönetim tecrübesine sahip kişiler olması gerektiğini dile getirir.⁶¹⁶ Yine Âmirî, Aristoteles'in Büyük İskender'e söylediğini belirttiği ifadelerle bu düşüncesini destekler. Aristoteles'in Büyük İskender'e hükümdarın, tayin etmek istediği valilerin durumlarını teftiş etmesi ve tüm dikkatini bu konuya vermesi gerektiğini söyleyerek valilerin ve şehirlerin düzeltilmesinin ancak valilerin ve şehirlerin yönetimini üstlenenlerin düzeltilmesiyle gerçekleşebileceğini söyler. Âmirî kendisinin de Aristoteles gibi düşündüğünü ifade eder ve şöyle söyler:

*Şehirlerin ve oradaki durumların ıslahı, valilerin ıslahına bağlı olduğuna göre kendisi düzgün olmayan bir kişinin başka birini düzeltmesinin hiçbir yolu yoktur. Sıkı ilişkiler kurduğu kişileri seçip onları çoğaltmak yerine, o göreve uygun olan kişileri seçmeye dikkat et. Zira mücevher yükte hafif, pahada ağırdır. Taş ise yükte ağır, pahada hafiftir.*⁶¹⁷

Âmirî bu konuda da sadece Aristoteles'ten yararlanmamaktadır. Zira o, Ali b. Ebi Talip ve Enûşirvân gibi kişilerin düşüncelerinden de beslenerek her millette yönetim görevi üstlenen kişilerin önemli ve ortak düşüncelerinin olduğunu ortaya koymaktadır. Âmirî, Ali b. Ebi Talib'in Eşter'e şöyle nasihat ettiğini dile getirir:

*Valilik görevi için dinine bağlı, yönetimi bilen, haya ve ülfet sahibi olanları, ticaret ehlinde tecrübe sahibi olanları ve İslam'a öncülük edenleri seç. Zira onlar güzel ahlâklı ve temiz insanlardır. Sonra onlara bolca yardımda bulunarak ihtiyaçlarını gider. Güvendiğin adamlarından, sana valiler hakkındaki gelişmeleri ve onların tüm yaptıklarını haber verecek gözcüler seç ve valilerin peşine tak.*⁶¹⁸

Âmirî, yöneticinin birden fazla vezir ve danışmanı olması gerektiğini düşünür. Âmirî, yöneticiye idari işlerde yardımcı olacak bu kişilerle ayrı ayrı toplanılmasını isteyerek Aristoteles'in Büyük İskender'e; *"Vezirlerini ön plana al, onların arasını eşit tut. Onları tek bir istişare meclisinde toplama. Çünkü bu, aralarında inatlaşma ve nefret*

⁶¹⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 398, 397.

⁶¹⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 404-406.

⁶¹⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 403.

⁶¹⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 404.

doğurur.” nasihatini iktibas eder. Âmirî’ye göre yöneticinin bu kişilerle ayrı ayrı görüştüktan sonra yönetici bu görüşleri ortak paydada toplamalı ve onlardan ortak bir görüş çıkarmalıdır. Âmirî’nin *Hudâyname* kitabından aktardığına göre yöneticinin on iki veziri olmalıdır. Bunlardan yedisi yönetsel işlerle ve divan işleriyle ilgilenmeli, diğer beşi ise bunların dışındaki işleri yürütmelidir. İlgili kitapta ilk yedi kişinin görevleri de sayılmış olup bunlardan ilki *divan kâtibi*, ikincisi *ordu divanının* yöneticisi, üçüncüsü *katiplerin* yöneticisi, dördüncüsü *divanü’l-harac* yöneticisi, beşincisi *mahkemelerin* yöneticisi, altıncısı gelir, gider ve harcamalar gibi beytü’l-mala dair şeylerle ilgilenen *divanın* yöneticisi, yedincisi *divanü’l-hatem* yöneticisidir.⁶¹⁹

Âmirî’nin aktarımına göre *Hudâyname* kitabında ilk yedi vezir ve danışmanın görevleri sayılmıştır. Buna rağmen ikinci grubun görevleri sayılmamış olup bunları da Âmirî kendisi saymıştır. Âmirî’ye göre beş vezirden birincisi *sahibü’ş-şurta*, ikincisi *emir-i hares*,⁶²⁰ üçüncüsü *hâcib*,⁶²¹ dördüncüsü *kadı*, beşincisi *mezalim mahkemelerinin* yöneticisidir. Âmirî, yöneticinin bunlardan her birine görevini tahsis etmesini, ondan başkasının bu işe karışmamasını sağlaması gerektiğini belirtir. Yine Âmirî’ye göre işler iki türlü yürümektedir. Birincisi ortaklıkla desteklenen, fikir almaya ihtiyaç duyulan işleri oluştururken ikincisi de korumaya ve güvenliğe ihtiyaç duyulan işleri kapsar ve bunda yönetici tek başına hareket etmelidir.⁶²²

2.3.1.2 Mutlu Devlet ve Adalet

Adalet; şehir hayatını tercih etmiş bireylerin müşterek olduğu faydalı ve iyi şeylerin paylaştırılması ve bunların korunması durumudur. Adalet sayesinde insanlar sanatsal farklılıklarını, ekonomik faaliyetlerini ve diğer temel hak ve hürriyetlerini kendilerine tanınan sınırlar içinde gerçekleştirirler. Ayrıca adaletle bazı insanların aşırıya gitmelerine engel olarak adaletin zıddı olan zulüm de oluşmayacaktır. Tüm bunların

⁶¹⁹ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 400-401.

⁶²⁰ İslam devletlerinin bazısında sarayı koruyan ve devlet başkanın vereceği cezaları infaz eden görevli birliğinin başıdır. Bk. Aydın Taneri, “Emîr-i Hares”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 11:134-135.

⁶²¹ Özellikle X. yüzyılda hâcib kelimesi, hükümdarın emriyle onun bütün yetkilerini temsil eden en büyük emîr ya da nâib anlamında kullanılmıştır. Bk. Aydın Taneri, “Hâcib”, içinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14:508-511.

⁶²² Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 401.

oluşmasını sağlayacak temel unsur da yasalara ve hukuka dayanan adil bir devletin tesis edilmesidir.⁶²³

Âmirî, adaleti; “istikamet, güzel ahlak, cömertlik ve sağlam düşünce”⁶²⁴ şeklinde açıklar. Bununla birlikte o, Platon ve Aristoteles’ten yaptığı iktibaslarla adaleti tanımlamaya ve açıklamaya çalışır.⁶²⁵ Âmirî, Platon’un:⁶²⁶ “Adalet öyle bir sanattır ki onun sayesinde çalışanın ve ortağın neyi, kime, ne kadar verip vermemesi gerektiği açıkça ortaya konur.” Aristoteles’in⁶²⁷ de: “Adalet eşitlik, zulüm ise eşitsizliktir. Bu, birinin daha hayırlı diğerinin daha az hayırlı olmasından kaynaklanır. Kötülükte ise tam tersi geçerlidir.” şeklindeki ifadeleriyle adaleti tanımlar. Âmirî, bazı bilgelerin adaletin, erdemlerden olup onun en hayırlı erdem olduğunu, bu nedenle yönetici ya da arkadaş gibi başka bir şeye izafe edildiğini söyler. Yine bazılarının adaletin, sahibinin değil de başkalarının yararlandığı garip bir hayır olduğunu söylediklerini de belirterek bu son tanıma itirazda bulunan Âmirî, hocası Ebu Zeyd Belhî’nin: “*Salahı ve bekasının devamlılığı ona bağlıyken adalet nasıl sahibine fayda vermez?*” dediğini⁶²⁸ belirterek adaletin hem bireysel hem de toplumsal⁶²⁹ bir vazgeçilmez bir değer olduğunu ifade eder.⁶³⁰

Âmirî, insanın tek başına yaşamını sürdürmesinin mümkün olmadığını, bunun için zorunlu olarak şehirde yaşamasının gerekli olduğunu savunur. Şehirde yaşayan insanlar birbirleriyle ilişki halindedir ve bu yüzden birbirlerine adaletle muamele etmelidirler. Âmirî’ye göre, bir arada yaşayan insanların yaşamlarını güzelleştirmek ve erdemli yaşamak için adalet, zorunlu ve doğaldır. Âmirî, Aristoteles’ten şunları iktibas eder:

Adalet hayatımızda zorunlu ve doğal bir şeydir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz: İnsan, erdemli bir hayatın tüm yetkinliklerini elde etmek için çalışır. Tek kişinin bunu yapması

⁶²³ Bayram Ali Çetinkaya, *Medine’den Medeniyete* (İstanbul: İnsan Yay., 2013), 31.

⁶²⁴ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 267.

⁶²⁵ Âmirî’ye göre mutlak iyiler şunlardır: Hikmet, doğruluk, adalet ve cömertlik. Bk. Âmirî, *Kitâbu’l-Emed Alel’-Ebed*, 104.

⁶²⁶ Platon, adaleti; Tanrısal iyilerden ve erdemlerden sayar. Ancak adalet erdemi Platon’a göre diğer erdemlerden farklıdır çünkü diğer üç erdem insanda ortaya çıkar. Tanrısal iyilerden saydığı adaleti ise Platon akli başındalık, ölçülü olmak ve bu ikisinin birleşimiyle oluşan yiğitlik gibi erdemlerin ortak neticesinin bir sonucu olarak değerlendirir. Bk. Platon, *Yasalar*, 631a-e, 660e.

⁶²⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te adaletin “yasaya uygun olanda ve çıkar gözetmeyerek eşitliği gözetende” aranması gerektiğini belirtir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yay., 2005), 91.

⁶²⁸ Âmirî’nin diğer adalet tanımını da Kusta b. Luka el-Ba’lebekki’den almıştır: “Akıl ve adaletin tanımı birdir. Adalet her fiili misliyle mukayese etmektir.” Bk. Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 259.

⁶²⁹ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 220.

⁶³⁰ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 259.

*mümkün değildir. Genel ve özel işlerin yerine getirilmesi için topluma ihtiyaç duyulur. Bu, tam bir birlik oluşturmada yapılamaz. Tam birlik ise şehirdir. Güzel yaşamaya duyulan ihtiyaç bu birliği pekiştirir. Güzel yaşamının oluşmasını sağlayacak şeylere duyulan ihtiyaç, muamele etmeyi doğurur. Muamelelerin devamlı olmasına duyulan ihtiyaç, alışveriş yapmayı gerektirir.*⁶³¹

Adaletin kısımlarına da değinen Âmirî, yine bunu Aristoteles ve Platon'a dayandırarak işler. O, Platon'un ilk ayrımında, adaleti; genel ve özel olmak üzere iki kısma ayırdığını, genel adaletin nefsin kuvvelerindeki itidal olduğunu belirttiğini, ancak özel adaletle ilgili bir değerlendirme yapmadığını söyler. Yine o, Platon'un genel adaletle ilişkili nefsin genel ve özel olarak iki türlü olduğunu, özel olan zulmetmek ve zulme uğramak iken genel olan ise nefsin üç hareketindeki itidal dediğini aktarır.⁶³² Âmirî, yine Platon'a dayandırdığı ikinci ayrımında, adaleti; biri ehli (ehlî) adalet, diğeri ise yabancı (hâricî) adalet olarak verir. Ehli olan adalet; nefse yerleşmiş yani bireyin kendi nefesine uyguladığı adalet erdemi iken yabancı olan adalet ise; başka kişilerden kişiye yönelik olan adalettir. Âmirî, bu konuya ilişkin Platon'dan şu iktibası yapar: “*Adalet iki kısımdır: nefse yerleşmiş olan ve dışarıda bulunan. Nasıl ki harici düşünme gücü nefsin içindekine meylederse dışarıda bulunan adalet de nefistekilere yönelir.*”⁶³³

Âmirî, Aristoteles'in de adaleti tabiî ve kanunî (nâmusî) olmak üzere ikiye ayırdığını belirtir. Âmirî'nin Aristoteles'ten yaptığı iktibas şöyle yorumlanabilir: Tabiî adalet; başka bir türde bulunması mümkün olmayan herkes için geçerli olan doğal bir durumdur. Kanunî adaletin farklılık gösterdiği zannedilse de durum tam olarak bu değildir. Kanunî adaletteki ihtilaf, yorum yapan kişinin tahrifinden ya da çıkarım yapanların hatalarından meydana gelir. Buna rağmen kanunî adalet, küllidir, tamdır. Külli bir şeyin sadece bazı kısımlarının doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Onun tüm kısımları doğrudur.⁶³⁴ Aristoteles, *Nikamokhos'a Etik* eserinde adaleti; genel (ammî) ve özel (hassî) adalet olarak ikiye ayırır. Aristoteles'e göre genel adalet; yasaya uygun olan adalettir. Özel adaleti ise Aristoteles; dağıtıcı ve düzeltici adalet olmak üzere ikiye ayırır.⁶³⁵ Dağıtıcı adalet; onur, para, paye ve paylaştırılabilir şeylerin, kişiler

⁶³¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 258.

⁶³² Platon, erdemlerle ilişkisi açısından adaleti; “ölçü, yiğitlik ve bilgeliği doğuran ve yaşatan değer” şeklinde tanımladığı düşünüldüğünde Âmirî'nin Platon'a yaklaştığı görülebilir. Bk. Platon, *Devlet*, 433b.

⁶³³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 260.

⁶³⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 260.

⁶³⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a-b.

arasında paylaştırılması iken; düzeltici adalet ise, kişilerin karşılıklı iradesiyle alım-satım, senet imzalama, kiralama, iş sözleşmesi gibi fiiller ve sosyal hayatın dengesini bozan, mağduriyet oluşturan isteyerek ya da istemeyerek yapılan zina, gasp, zehirleme, yalan yere şahitlik etme, cana kıyma, yaralama, taksirli suç gibi fiilleri düzelterek adalettir. İsteyerek ya da istemeyerek, gizli ve açık yapılan fiiller de devlet düzeltici adaleti uygulamalıdır.⁶³⁶ Görüldüğü gibi Âmirî ya Aristoteles'i eksik yorumlamış ya da kaynağı eksik olduğundan böyle davranmıştır. Âmirî'nin Platon'dan ictibas ettiğı ifadelere bakılırsa onu, Aristoteles ile karıştırma olasılığı yüksek ihtimaldir.⁶³⁷

Fazilet şehrinde kişinin sahip olduğu iyi şeyler iki şekilde elinden çıkarak başkalarına geçer. Bu iki şey; kişinin kendi rızasıyla onu hibe etmesi, takas etmesi ya da satması, diğeri de kişinin rızası dışında soyulması ya da zorla elinden alınmasıdır. Her iki durumda da devletin gerekli tedbîrleri alması zorunludur. Birincisinde devlet denetim görevi üstlenecek, ikincisinde ise kişinin özel mülkiyetten kaynaklı haklarını koruyacak, suçu engelleyecek, suç oluştuğunda da suçluya gerekli cezayı verecek kudrette olmalıdır. Devletin bu kudreti adaleti getirecektir. Buradan hareketle “Adalet nedir?” Sorusu sorulabilir. Adalet: “*Daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak baki kalmasını sağlayan şeydir.*”⁶³⁸ Bunun zıddı olan adaletsizlik ya da zulüm ise: “*Bir insanın iyi şeylerdeki payının ya bizzat o kişiye ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.*”⁶³⁹

Fârâbî'ye göre devlet; adalet ve sevgiyle kurulur, büyür ve gelişir. Devlette adaletin, toplumsal hayatta da bireylerin birbirlerine karşı sevgisinin olmadığı düzeni fazîletsiz devletin ve toplumun özelliğı olarak gören Fârâbî, fâzıl devletin temel özelliğinin devlet istikrar içinde olduğunda bireylerin isteklerinin, ihtiyaçlarının adil bir şekilde karşılandığını ve devletin mensuplarını da saygı ile idare ettiğini dile getirir. Fâzıl devlette adaletten sapılması ve sevginin azalması onun sonunun da yaklaştığının işareti

⁶³⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1131a-b; Ramazan Turan, “X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri: Fârâbî, Ebû'l-Hasan Ebû'l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfehânî Örneğı”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2 (2017):95-96.

⁶³⁷ Ramazan Turan, “X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri:”, 98.

⁶³⁸ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: DEÜ Yay., 1987), 52.

⁶³⁹ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni*, 52.

olduğunu belirten Fârâbî, fazîletsiz devletin arzular doğrultusunda ve adam kayırmacılık ile idare edildiğini vurgular.⁶⁴⁰

Âmirî, mutlu devlette yaşayan kişilerin çoğunun ilmi ve hikmeti kendilerine şîâr edindiklerinden ya da tercih ettiklerinden onların cömert, adaletli, iffetli, inançta ihlaslı ve ibadet ehl-i olduklarını vurgular. Yine bu kişilerin tüm tasarrufları sârih akılla irtibatlı olup üstün bir ferasete de sahiptir. Âmirî, Platoncu erdem anlayışıyla ve İslam ahlâkıyla şekillendirdiği bu kişilerin birbirine zulmetmeyeceklerini, birbirinin mallarını haksız şekilde gasp etmeyeceklerini, fakirlik ve aç kalma korkusuna kapılıp hırsızlık yapmayacaklarını belirtir. Âmirî, geçici dünya lezzetlerine tamah etmeyecek bu kişilerin vasıflarını ve davranışlarını şu düşünceleriyle anlatmayı sürdürür: *“Dünyalıkların debdebesine bağlı olan insanların açgözlülüğünden ve ihtiyaç duyduklarının çok daha fazlasını elde etmek için onlarla rekabet haline girmekten de kaçınır. Böyle olunca da bu insan hürriyet ve adalet ile, hatta yüce gönüllülük ve asil ruhluluk ile nitelenir.”*⁶⁴¹

2.3.1.3. Mutlu Devletin İkinci Başkanları

Mutlu devletin ikinci başkanları ifadesiyle anlatılmak istenen devletin sürekliliğidir. Çünkü kurulu düzen biçimi olan devletin sürekliliği her zaman için istenen durum olduğu gibi yine doğası gereği bir zorunluluktur. Nitekim süreklilik, devlet örgütlenmesinin temel ilkelerinden biridir. Bu itibarla devleti yönetenler geçici, devletin işleri ve konumları ise sürekli. Yani yöneticinin bir birey olması onun ölümlü olduğuna delilken insanların tür olarak bulunması da türünün sürekliliğine delildir. Bundan dolayı devlet teşkilatının ayakta kalması, kuruluş gayelerinden olan yönetenlere şahşî fazîlet kazandırmak, onları ıslah etmek ve en yüce mutluluğa ulaştırmak gibi hedeflere varmak için ilk başkandan sonra yönetilenlerin yine erdemli bir başkan tarafından yönetilmesini gerekli kılmaktadır.⁶⁴²

İlk başkanın ölümünden sonra, devletin yıkılışına ya da mutsuz devlet biçimine girmesine engel olmak ve ilk başkanın şekillendirdiği erdemliliğini devam ettirmek için devleti yine erdemli başkanlar yönetmelidir. Erdemli başkanların da aynen ilk başkan

⁶⁴⁰ Fârâbî, *Âdabul-Mulûkiyye ve'l Ahlâk ul-İhtiyariyye-Siyaset Ahlâkı*-, çev. Kevser Özçelik (İstanbul: İnsan Yay., 2021), 74; Alexis Bertrand'a göre devlet, adalet ve ortak çıkar açısından teşkil edilmiş bir toplumdur. Yine Bertrand'a göre devletin kurumları da “hak ve hüküm” açısından hukuk ahengini, “iktisad” açısından da yararların uyuşmasını sağlar. Bk. Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, 2. Baskı (Ankara: Akçağ Yay., 2001), 154.

⁶⁴¹ Âmirî, *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*, 92.

⁶⁴² Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 172-173.

gibi erdemlere ve yönetsel becerilere sahip olması yönetilenlere büyük bir rahatlık sağlayacağından şüphe yoktur. Bu noktada Fârâbî ikinci başkanlar ile ilgili şunları belirtir:

*Değişik zamanlarda birbirini izleyen erdemli kentlerin başkanları birdir ve sanki tek bir tin/nefs, hep aynı kalan tek bir başkan gibidir. Yine, aynı zaman diliminde bir kente ya da birçok kente başkan olan bir topluluk söz konusu olursa, onların hepsi tek bir başkan, tinleri/nefsleri de tek bir tin gibidir. Bu kentin her basamağındaki değişik zamanlarda birbirini izleyen bireyler de her zaman aynı kalan tek bir tin/nefs gibidir. Yine bir kentte ya da birçok kentte aynı zamanda yaşayan ister yönetim biriminde ister görev biriminde bulunsun aynı basamaktaki bireylerin tinleri de tek bir tin/nefs gibidir.*⁶⁴³

Âmirî, ikinci başkan konusuna Fârâbî'nin değindiği gibi tam olarak değinmez fakat özellikle dört halifenin siyasî liderlik ve hükümdarlık yetkileri bakımından Hz. Muhammed'le aynı düşünceleri ve endişeleri paylaştıklarını ifade ederek bir anlamda devletin sürekliliğine vurgu yapar. Âmirî'ye göre dört halife ve mutlu devletin başkanları çağdaşlarının imamı ve medar-ı iftiharlarıdır. Yine ona göre onlar da başkanlık erdemleriyle öne çıkmış, ilk başkanın uyguladığı yasaları onlar da uygulamış ve yönetilenlere en güzel şekilde örnek olmuşlardır.⁶⁴⁴

2.3.1.4. Mutlu Devletin Mutsuz Devlete Dönüşümü

Âmirî devlet niteliğinin değişmesinin nedenlerine de değinir. Çünkü ona göre birtakım olumsuz sebeplerden dolayı erdemli ve mutlu devlet süreklilik sağlayamaz. Yöneticilerin ve yönetilenlerin tabiri caizse müşterek eylemleriyle devlet bozulmaya başlar. Bozulmaya başlayan devletin bozulması bütün önlemlere rağmen hızlanır. Âmirî, Platon ve Aristoteles'ten yaptığı iktibaslarla erdemli devletin bozulmasını açıklar. Âmirî'nin aktardığına göre Platon'da, devletlerin değişmesini doğuran en büyük sebebin hükümdar çocuklarının babasına benzemek yerine onları taklit etmeleridir. Onların babalarına benzememe sebebi, çocuklarının yasaların sınırlarını gözetmemesi ve bunları terk etmekte kendilerine ayrıcalık tanındığı düşüncesiyle hareket etmeleridir. Çünkü bu çocukların değerli bir kadından doğmadığını belirten Platon değerli kadını da akıllı, yüksek kavrayışlı ve ahlâklı kadın olarak tanımlar. Platon'a göre değerli kadından doğmayan bu çocuklar; güzelliğinden ve zarafetinden başka bir şeyi olmayan akılsız ve

⁶⁴³ Fârâbî; *el-Medinetü'l-Fazıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990), 83.

⁶⁴⁴ Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslam*, 157-158.

ahlâksız bir kadından dünyaya gelmeleri onların şehrin bozulmasına sebep teşkil etmişlerdir. Yine ona göre asalet sahibi bir kişiyle değersiz bir kadının cinsel birleşiminden doğan çocuk da aynen altın ve bakırın birleşiminden çıkan değersiz maden gibidir. Doğan bu çocuk, asaletsiz bir kişidir. Bundan dolayı Platon dünyaya gelen çocuğun bir şekilde ister fazla ister eksik mizaç olarak anneye benzeyeceğini de vurgular.⁶⁴⁵

Âmirî erdemli devletin bozulmasına yol açan sebepleri Platon’a benzer açıklamalarla tartışır. Âmirî, devletin dönüşümünün hükümdarın asaletsiz bir kadınla yaptığı izdivaç ve bu izdivaçtan dünyaya gelen çocuğun genetik olarak anneye benzemesi, annenin çocuğu menfi yönlendirmesi üzerinden olduğuna inanır. Ona göre kadın çocuklarını kendi tabiatına göre yetiştirir, nefsindeki şeyleri onlara telkin eder, malı ve izzeti över, onları çocuğa sevdendirir. Anne çocuğunu yüceltir fakat beklentisini karşılamadığında onu ayıplar, akranlarıyla karşılaştırır, varsa diğer kardeşlerinden onu ayırır, yalnızlaşmasına yol acar ve çocuğun her halini ve davranışını eleştirir. Artık çocuk annenin arzularının ve ihtiraslarının güdümüne girer. Yani geleceğin yöneticisi olabilecek bu çocuk annenin eliyle, telkinleri ve yönlendirmesiyle zorba başkanlığa doğru yol alır. Annenin bu davranışları sonucunda yetişkin hale gelen çocuk, başkaları babasına savaş açmadan önce babasına düşman olur ve onunla yönetim için savaşır. İktidarı arzulayan çocuk tüm gücüyle savaşıp yönetime geçerek iktidarı ele geçirir. İktidarı ele geçiren bu kişi hangi yasayı yürürlüğe koyar, hangisini değiştirir diyerek durumun vahametini açıklamaya çalışan Âmirî, hükümdarın yapacağı evliliğinin önemli olduğunu ve bir bakıma onun asaletli, ahlâken mükemmel, erdemlere sahip, salih bir kadınla evlenmesi gerektiğini de vurgular.⁶⁴⁶

Âmirî’ye göre devlette bozulmanın ortaya çıkıp erdemsiz olmasının başka bir sebebinin de ailesi tarafından çocuğun şımartılarak ve ihmal edilerek yetiştirilmesidir. Bu şekilde yetişen çocuğun asla iflah olmayacağına değinen filozofa göre çocuk işiteceğini işitmiş ve göreceğini görmüştür. Bu durumun hayrın zıttı olan her şeyin onun nefesine yerleşmiş olmasından kaynaklandığını belirten Âmirî, bundan dolayı böyle karaktere sahip olan

⁶⁴⁵ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 283.

⁶⁴⁶ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 283.

yöneticilerin çoğu çocuklarının sevilmez olduğunu düşünür. Yine o, hükümdarlardan çok azının çocuklarını iyi şekilde yetiştirdiğini ve ihmal etmediklerini savunur.⁶⁴⁷

Âmirî, yönetici çocuklarının gerek anneleri eliyle gerekse yöneticilerin çocuklarını şımartma ve ihmal gibi nedenlerle devlette bozulma, erdemsiz devlete dönüşme durumunun sebepleri olarak işlemiş olup bunların yanında bozulmaya giden diğer sebeplerin de toplumsal hayattaki erdemsizlikler olduğunu dile getirmiştir. O yine toplumsal hayattaki erdemsizlikleri Platon'dan aktarımlarla ifade etmiştir. Bozulma da iyileşme gibi yavaş yavaş meydana gelir. Bozulmanın ilk emareleri oyun oynamak, soytarılık yapmak ve işsizlik gibi laubali şeylere rağbet etmektir. Laubalilik, ciddiyeti giderir. Ciddiyetsiz işler şehveti ve zevke meyletmeyi getirir. Sonrasında ise iyi ve erdemli olan düzen ortadan kalkar ve fesat meydana gelir. Toplumsal hayatta insanların mala ve mülke olan rağbeti, onlardan yararlanma isteği, şehvetlerini arttırarak zevklere aşırı derecede meyletmeleri insanlarda ihanetin, yalanın, hilenin ve gösterişin hızla yaygınlaşmasına neden olur. Bu olumsuzluklar insanların ilişkilerindeki insafın yok olmasına, bölüştürmede adaletin ortadan kalkmasına, zanaatlarda iş birliğinin kaybolmasına, davranışlardaki sıhhatin ve konuşmalardaki doğruluğun kaybolmasına yol açar. Toplumda insanlar birbirini kandırır, dolandırır ve birbirlerine ihanet ederler ve böylece toplumsal hayatta güven ve doğruluk ortadan kalkar. İnsanların bir şey satması, satın alması, birine emanet vermesi güven ve doğruluk üzere olmayıp bunları korku ve tehlike üzere yaparlar. Böylesi bir toplumsal hayat erdemsizlikleri taşıdığından huzur ve düzen de ortadan kalkar.⁶⁴⁸

Âmirî, toplumsal erdemsizlerin artmasının *Mutsuz Devlete* doğru gidişi hızlandırıldığını, özellikle yöneticilerde ve yönetilenlerde laubali davranışların buna sebebiyet verdiğini bildirerek bazı bilgelerin laubalilik hakkında şöyle dediklerini aktarır: “*Baht açıklığının alameti düşüncenin bahtı ve isabetli olmasıdır, bahtsızlığın alameti düşüncenin bahtsızlığı ve zayıflamasıdır. Düşüncenin isabetinin alameti ciddiyete verilen önemin artmasıdır, düşüncenin zayıflığının alameti ise laubaliliğin yayılmasıdır.*”⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 284.

⁶⁴⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 285.

⁶⁴⁹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 285.

2.3.2. Mutsuz Devlet

Âmirî, *el-I'lâm*'da dile getirdiği *İmâmet Devleti* ve *Tagallüp Devletine* karşılık *es-Sa'ade*'de bunları *Mutlu* ve *Mutsuz devlet* olarak felsefi bir nosyona sokmuştur. Çünkü iki devlet sınıflaması arasında temel fark olmayıp şehirlerin nitelikleri anlatılırken kullanılan üslubun farklı terminoloji barındırmasıdır. Âmirî, mutlu devletin zıddına karşılık gelen devleti mutsuz devlet olarak isimlendirir. Âmirî, mutsuz devleti de tıpkı mutlu devlet gibi erdemsel davranış ve keyfiyetleri itibarıyla farklı isimlendirmelere tabii tutar. Âmirî, bu davranış ve keyfiyeti şöyle açıklar:

*Şehirler çeşit çeşittir: Bunlardan biri erdemli şehirdir ki, burada üstünlük erdemli insanların. Bunlardan biri aşağılık şehirlerdir ki, burada üstünlük hayvani nefisleriyle yeme, içme ve cinsellikten zevk alanlarıdır. Üstünlüğün hikmet ehlinde olduğu hikmetli şehirler de bunlardandır. Bir de cahil şehir vardır ki, buranın halkı kıymetli ilimlere dair pek bir şey bilmez.*⁶⁵⁰

Âmirî'nin bu ifadelerinden hareketle, bu şehrin yönetici ve yönetilenlerinin erdemsizlikleri, davranışları ve tutumları yönünden aşırılığa gitmiş, servetleri kendilerini hayvanî hazlara sevk ederek bayağı kişiler haline getirmiştir. Âmirî'de bu şehir; keyfiyetler bakımından erdemsizlikler ve aşırılıklar egemen olmuşsa *el-Medinetü'l-hasise*; ilimlere, hikmete gereken kıymet verilmemişse *el-Medinetü'l-cahiliyye*; şehrin savunulması ve korunmasını üstlenen askerler cesur değil korkaksa *korkaklık şehri* (*Medinetü'l-cebâne*) olarak isimlendirilir.⁶⁵¹

Âmirî'ye göre *el-Medinetü'l-hasise*'de hayvanî nefisleriyle yeme, içme ve cinsellikten zevk alanlar çoğunluktadır. *el-Medinetü'l-cahiliyye*'de ise cahil halk yığınları çoğunlukta olup şehrin halkı kıymetli ilimlere dair pek bir şey bilmez ve onlara değer de vermezler. Bu şehirlerin yöneticileri de sapkınlıkta ve zorbalıkta ileri gitmiş, yöneticiler laubali, tembel, açgözlü, kibirli ve şehvetlerine aşırı düşkündürler. *el-Medinetü'l-hasise*'de yaşayan halkın çoğu şerli, kibirli ve hasis olmasına rağmen azınlıkta da olsa şehirde erdemli insanlar, hayır sahipleri de bulunur. Şehirdeki zenginleri sapkın olarak değerlendiren Âmirî fakirlerin devlete karşı itaatkâr olduklarını belirtir. Yine şehirde eşcinseller ve hırsızlar bulunduğu gibi, ibadete düşkün insanların da bulunur ama bunlar

⁶⁵⁰ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 287.

⁶⁵¹ Âmirî, Platon'dan aktardığı bir iktibasta genel olarak şehirlerin özellikleri halklarının özelliklerine göre olduğunu aktarır. Bk. Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 287.

azınlıktadır.⁶⁵² Tagallüp devletinin amacını da Âmirî, halkını nefesine karşı köleleştirmek ve onları dünyalık, gelip geçici mutluluklar kazandırmak olarak açıklar.

Âmirî, Platon-Aristoteles siyaset anlayışıyla harmanladığı kadim İran siyaset anlayışını bu şehir türünde de dile getirmeyi ihmal etmez. Bundan dolayı o, Enûşîrvân'ın şunları söylediğini aktarır:

*Rivayete göre zâlim bir hükümdar başa geçince yüce insanlar alçalır, iyiler değersizleşir, düşkünler galip gelir, kötüler şereflenir ve iş alanları onların olur. Bereket yok olur, çirkinlikler zuhur eder, belalar çoğalır, kazanç elde etmek zorlaşır, hayvanların sayısı azalır, sütleri, yağları ve etleri kurur, toprağın verimi ve ağaçlar yok olur. Etkili ilaçların faydaları gider, kavurucu yaz kışa, kış kavurucu yaza dönüşür, salgın ve hastalıklar artar. Açgözlülük azar, hırs musallat olur, israf yerleşir, tutumluluk bilinmez. Çocukların kalplerindeki anne ve babalarının sevgisi nefrete ve itaatsizliğe dönüşür. Akrabalar, komşular ve arkadaşlar arasındaki muhabbet ve iletişim yok olur. Doğruluk ve güven kaybolur, yalan ve ihanet yayılır.*⁶⁵³

Âmirî, el-İ'lâm'da temelde devletleri İmâmet Devleti ve Tagallüp Devleti olarak ikiye ayırmış ve bu iki devlet türünün altında olan herhangi bir devlet çeşitliğine gitmemiştir. Bundan dolayı Âmirî'ye göre devlet; ya Mutlu Devlet yani İmâmet Devleti'dir, ya da Mutsuz Devlet yani Tegallüp Devleti'dir.

2.3.2.1. Mutsuz Devletin Özellikleri

2.3.2.1.1. Erdemsiz Devletlerin Başkanları

Zorbalıkla nitelenen devletlerin başkanlarını Âmirî, Aristoteles ve Platon'dan iktibas ettiği cümlelerle anlatır. Zorba yönetici hükümdar olduğunu zannetse de aslında bir köledir. Çünkü onu arzuları, ihtirasları ve zevkleri esir almış ve o böylece hikmetten, ahlâktan uzaklaşmıştır. Onun hayvanî nefsi, insanî nefsini köleleştirmiştir. Mali zenginliği elde etse bile o hükümdar fakirdir. Böyle bir hükümdar sehâvet erdeminden mahrum kalmış olup sürekli mal hırsıyla, ifrat boyutunda mal kazanma ve mal sevgisiyle donanmıştır. Zorbanın yönetimde kalmasının tek amacı vardır o da şehvet ve arzuları sağlamlaştırmaktır. Zorba öyle bir mal hırsıyla doludur ki kendinin, ailesinin özel ihtiyaçlarını bile başkasına fatura eder. Bu hükümdarın gerçekte vefası da dostu da yoktur. Kendisine erdemleri hatırlatan kişileri düşman, menfaat elde etmek için

⁶⁵² Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, 287; Turhan, Âmirî ve Felsefesi, 236.

⁶⁵³ Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, 287.

yalakalık yapanları da dost bilmektedir. Çünkü şirretlik onun her yerine yerleşmiş, sözüne ve anlaşmasına vefa gösterme isteği yok olmuştur. O, açgözlülüğün ve hırsın kendine galebe çalmasından ötürü sarhoştur. Mutlu olduğunu zannetse de acılarla, dertlerle ve sıkıntılarla doludur. Böyle bir başkan tüm erdemlerden yoksundur. Yasaları kendi istediği yönde uygular, doğru olanlara inanmaz. Bundan dolayı zorba yani erdemsiz başkan hayayı ahmaklık, iffeti korkaklık, orta yolu bulmayı adilik ve cesaretin azalması olarak anlar ve böyle kabul eder. Yine zorba başkan kibirde aşırı gitmeyi şeref ve cömertlik sayar, yumuşak huyluluğu zayıflık ve aptallık, adaleti halinin selameti ve zulmü güzel anlayış olarak adlandırır. Kısaca zorba başkan erdemlerin tamamına karşıdır. O, ahlâken çökmüştür. Böyle zorba ve erdemsiz başkanın siyaseti altında bulunan halk da erdemsiz ve mutsuzdur.⁶⁵⁴

Âmirî zorba devlet başkanları hakkında düşüncelerine Aristoteles'i ortak ederek onları şöyle niteler. Zorba, despot ve şakî başkan ailesinden iyi olan herkesten nefret eder. Onlar onun gözünde adeta potansiyel düşman gibidir. Aslında zorba hem kendini hem ailesini zelil etmek, yoksullaştırmak ve yok etmek için çalışmaktadır. Böyle bir zorba çirkin olan her şeyi sever, onları yüceltmek, güçlendirmek ve onlara yardım etmek ister. Kötülük, siyasetinin ana ereklerindendir adeta. Zorba, sürekli öldürülme korkusu altındadır, ailesinden, çevresinden, danışmanlarından ve emri altında bulunan askerlerden cesur olanları yanından uzaklaştırmak gerekirse sürgün etmek ister. Yine zorba zeki, akıllı ve erdemli kişilerden de nefret eder. Mal sevgisi öyle bir seviyeye gelir ki kendi halkından servet sahibi olanları kıskanır ve onları sürekli tahakküm altında tutmaya çalışır. Bununla birlikte zorba kendisine merhameti, adaleti, iyiliği yani kısaca erdemli olmayı hatırlatan, kendisine erdemli yöneticileri örnek veren herkesten nefret eder ve onlarla yakın danışmanlarının bile istişaresine izin vermez. Bu nasihat veren hikmet ehli, din adamı olabilir. Yani zorba hakikatle yüzleşmek istemez.⁶⁵⁵ Âmirî zorba başkanı anlatmayı şu sözlerle sürdürür:

O, bu kişileri küçük düşürmeye, onları yoksullaştırmaya ve bazılarını öldürmeye çok isteklidir. Bunun için, onlara istediği şeyleri yapabilecek büyük bir topluluğu kendine çekmesi gerekir. Onun istediği şey ise fesat ve ahlâksızlıktır. Ona itaat edecek olan da ancak bozuk ve ahlâksız kişidir. Öyleyse ne kadar hırsız, eşkıya, serseri, çulgın ve katil gibi ahlâksız ve bozuk adam varsa onlardan kendisine tabi olmalarını ister. Onları

⁶⁵⁴ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 283-284.

⁶⁵⁵ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 284.

*kendi tarafında toplar, fakat bu ancak belli bir ücret karşılığında olur. Bu aşağılık rezillere ödeme yapmak ve onları hoşnut etmek için iyi ve erdemli kişilerin mallarını alır ve onları gücendirir.*⁶⁵⁶

Âmirî zorba başkanın erdemsiz oluşundan, cehalet içinde bulunmasından dolayı çok bahtiyar olduğunu belirtir. Âmirî, ayrıca zorbanın cehalet ve erdemsizlikte yalnız olmadığını, onun yanındakilerin de aynı durumda olduklarını da kaydeder. Yine Âmirî'ye göre bu talihsiz, bedbaht olan zorba ne kadar çok yaşarsa talihsizliğinin de o kadar artacağını vurgular. Aynı zamanda hürriyete, servete ve şehvete aşırı derece düşkün olan zorbanın tam bir köle olduğunun da altını çizen Âmirî, bu durumları aşırı derecede isteyen ya da elde edenlerin bu durumların zıddıyla da karşılaşacaklarını vurgular. Zıtlarıyla karşılaşan zorba yönetici yine köle ve birilerine kul olacağını savunan filozof erdemsizlik ve ahlâksızlıkla vasıflanan böyle birinin erdem ve hayır üzerine yaşam sürmesini beklemenin imkânsız olduğunu da dile getirerek bu bahsi sonlandırır.⁶⁵⁷

2.3.2.1.2. Vezirlerin Nitelikleri

Âmirî, despot başkanın veziri hakkında yine düşüncelerini desteklemek için Platon'a başvurur. Sonra kendi görüşlerini verir. Buna göre zorba, yalnızca vezir ve danışmanlarını kendisinin hoşuna gidecek durumlarda kabul eder. Hoşuna gitmeyecek görüşler ileri süren vezirin de buna cesareti olmadığı için onun hikmeti de yoktur. Vezir adeta zorbayı çözmüş, onun psikolojisini bildiğinden neyi seviyor, neyi sevmiyor, zorbanın tüm zaaflarının farkında olup zorba nelerle eğleniyor bunu bilmektedir. Yine vezir zorbaya nasıl yaklaşması ve yaklaşmaması gerektiğini de bilir.⁶⁵⁸

Âmirî vezir hakkında kendi düşüncelerini verirken gerçekçi, rasyonel bir tutumla konuyu ele almaktadır. Âmirî zorbanın zorbalığını, halkın da fesadını artıran kişilerden en önemlisini vezir veya zorbaya bir şekilde yakınlık kurarak onu yönlendirmeyi başaran danışmanlar olduğunu belirtir. Bu vezir ve danışmanlar zorbaya yakın olduğundan sonu olmayan bir kibir ve gurura kapılırlar. Bu kibir ve gurur öyle bir noktaya gelir ki, sanki vezirin zekâsı çok üst düzeydir ve verdiği kararlar hikmete, bilgiye uygundur. Vezir aslında hiçbir şey bilmemektedir ama o her şeyi bildiğini

⁶⁵⁶ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 284.

⁶⁵⁷ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 284-285.

⁶⁵⁸ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 285.

zannetmektedir. Vezir, zorba başkandan aldığı güç ve yetkiyle başkalarıyla istişareye kapalı olup aksi görüşlere kesinlikle kulak asmaz. Vezir muhalif sesleri dinlemeyi reddeder ve bu muhalif seslerin zorbaya ulaşmasını da engeller. Yine vezir, despot başkana hayır ya da şer olması fark etmeksizin zorbaya bunları hayır olarak anlatır. Âmirî, zorba başkana *yırtıcı ve katil hayvan* benzetmesi yaparak vezirin bu hayvanın/zorbanın arzuladığı, tasvip ettiği şekilde anlattığını ifade eder. Yine Âmirî, vezirin; “*zulmü adalet, adaleti zulüm*” olarak lanse ederek zorbayı büyük bir boşluğa, adaletsizliğe ve yokluğa sevk ettiğini vurgulamıştır.⁶⁵⁹

Netice itibarıyla Âmirî devlet görüşünde istişare ve vezirlik gibi konulara büyük önem vermektedir. Fârâbî’nin değinmediği vezir konusu Âmirî’nin en orijinal yönlerinden birisini oluşturmaktadır.

2.3.2.1.3. Erdemsiz Devlette Yaşayan Halkın Durumu

Âmirî’ye göre erdemsiz devlet; mutsuz ve bedbaht devlettir. Bu devlette yaşayanlar sapkınlık içinde olup zorba yöntemlere başvururlar. Bu şehirdeki halkın tamamı şerli ve erdemsiz değildir. Burada azınlıkta ve çoğunluğun sürekli baskısı altında olan erdemli ve hayırlı kişiler de vardır. Bu şehirde kötülükler bir hayli fazla olduğundan hayır ve salah ehli büyük sıkıntılar yaşamaktadır. Bu şehirlerde yaşayanların büyük bölümü, kutsal kabul edilen dinî inançlara yönelik laubali tutum ve davranışlarda bulunmaktadır. Yine çoğunlukta olan bu kişiler, erdemli kişilerle alay etmekte ve onları küçümsemektedirler. Yine bu şehirde gerek devlet işinde gerekse diğer işlerde çalışanlar işlerinde ve tutumlarında ciddiyetsizdirler. Bu şehrin sakinleri aç gözlü olup sürekli servet avcılığı yaparlar ve mal toplama yarışına girerler, şehvetlerine uyarlar ve sürekli bir savurganlık gösterirler. Yine bu şehrin sapkın ve bedbaht kişileri mutlu olduklarını zannederler, fakat gerçekte mutsuzdurlar.⁶⁶⁰

Erdemsiz devletin sakinlerini Âmirî, zenginlikte aşırı gitmelerine bağlı olarak sapkınlık içinde olduklarını, yine bu şehrin sakinlerinden olan fakir-fukara, garip-guraba kısmının ise sürekli ezilmekte olduğunu ve servet sahiplerince itaat altına alındığını vurgular. Bu şehirde hırsızlık, yolsuzluk, fahiş fiyatlandırma, yankesicilik, gasp olayları, taciz, zina ve tecavüz hadiseleri çokça vuku bulmaktadır. Bu şehirde huzur, adalet ve mutluluk

⁶⁵⁹ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 285.

⁶⁶⁰ Âmirî, *es-Sa’ade ve’l-is’ad*, 285.

yoktur. Şehir adeta şakîlerin denetimi ve zorbalığı altındadır. Yine bu şehir sapkınlığı öyle bir hale getirir ki şehirde eşcinsellerin sayısı oldukça çoktur. İbadet ehli ve zahitlerin de bulunduğu şehrin genelinin dalalette zirve yaptığını vurgulayan Âmirî, bu şehrin böylece hakkın yolundan, hakîkî dinden uzaklaşmış olduğunu belirtir.⁶⁶¹

Âmirî, erdemsiz şehrin sapkın ve dalalette bulunmasının kaynağını devlet otoritesinin keyfiyeti, yöneticilerin hikmet ehli olmayışlarına ve erdemsiz oluşlarına bağlar. Özellikle yönetici olanlar halkın bu hale gelmesinin başlıca müsebbipleridir. Bu durumu Enûşirvân'dan yaptığı iktibasla destekleyen Âmirî, ona benzer görüşlerle ortaya koyar. Zâlim bir hükümdar devleti ele geçirince hükemâ, samimi din âlimleri ve diğer felah ve salah ehli alçalır, değersizleşir. Sapkın ve şakî vasıflı kişiler, kötüler şereflenir, onlar devletin önemli mevkilerine atanarak söz ve servet sahibi olurlar. Ülkede bereket ve yardımlaşma yok olur, türlü fenalıklar ortaya çıkar, halk arasında bela ve musibetler çoğalır, el emeği ile çalışan çiftçilerin ve diğer zanaat sahiplerinin kazançları azalır, hayvanlar çoğalmaz ve onlardan elde edilen süt, yağ, et gibi besinler yok olur. Şehir halkı kaotik bir durumla karşı karşıya olup herkes kendi arzu ve nefsinin düşünmektedir. Yine bu despot hükümdarın tahta geçmesiyle toprağın verimi azalır, ağaçlar yok olur. Yani tam bir bereketsizlik hali baş gösterir. Mevsimler değişir ve böylece salgınlar, hastalıklar artar ve hiçbir tedavi halka tesir etmez. Şehirlerde açgözlülük, servet düşkünlüğü, şehvete yönelim, zina ve buna bağlı gayr-i ahlâki davranışlar gittikçe artar. Çocuklar ana-babaya asi olur, çocuklar kendi ana ve babalarından nefret eder. Âmirî, Enûşirvân'dan aktardığı oldukça mübalağa barındıran şu ifadelerle konuyu şöyle sonlandırır: *“Akrabalar, komşular ve arkadaşlar arasındaki muhabbet ve iletişim yok olur. Doğruluk ve güven kaybolur, yalan ve ihanet yayılır.”*⁶⁶²

Âmirî, yönetilenlerin çoğunun itaatsiz fakat yöneticinin erdemli ya da siyasette yetkin olmasının fayda vermeyeceğine dair de Platon üzerinden değerlendirmelerde bulunur. Platon'a göre yönetici erdemli olsa ve siyasetten anlasa bile yönetilenlerin erdemli yöneticilere itaatsizlikleri nedeniyle yasalarda ve şehirlerde bozulmalar meydana gelebileceğini, havas ehli de dilleri ile güzel şeyler söyleyip kalpleri ile bilseler dahi onlar da yöneticilerin dediklerinin zıddını yapabileceklerdir. Âmirî, yöneticinin erdemli

⁶⁶¹ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 285.

⁶⁶² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, 286-287.

olmasına karşın yönetilenlerin erdemsiz oluşunun sebeplerini de Platon'dan aldığı şu iktibasla anlaşılır kılmaya çalışır:

*Halkın bu şekilde davranmasının sebebi kendileri için korkmaları, sıkıntılardan kurtulup güzel ve yararlı olanı bir an önce almak istemeleridir. Bu durum, cehaletten ve zevklerinin hayırlı olduğuna inanmalarından da kaynaklanabilir. Felaketlerin sebeplerinden biri arzulardır. Çünkü insanlar arzuların onlara zarar vermeyeceğini, zarar verse bile onlardan kurtulabileceklerini zanneder. Halbuki yaşlı, genç, çocuk, yetişkin, kadın ve erkek hiç kimse arzulardan kurtulamaz. Arzularına esir olanlar her şeyin olması gerektiği gibi değil, kendi istedikleri gibi olmasını temenni eder.*⁶⁶³

Âmirî, yöneticinin şehri olduğu gibi kabul etmemesinin gerekli olduğunu çünkü halkın çoğunun yöneticiye uyum sağlamaya çalışarak ona benzeyebileceğini savunur.⁶⁶⁴

⁶⁶³ Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, 245.

⁶⁶⁴ Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, 244.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu tezde, yanıtı aranan sorular ve elde edilen verilerden yola çıkarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Öncelikle, filozofumuz siyaset felsefesini oluştururken yoğun olarak Aristoteles, Platon ve Fârâbî'nin etkisi altındadır. Başka bir ifadeyle onun siyaset felsefesi, Platon ve Fârâbî'nin erdem ve siyaseti birleştiren ideal devlet anlayışı ile Aristoteles'in realist siyaset devlet anlayışını harmanlar ve kendi döneminin dinî bakış açısını da katmak suretiyle oluşturduğu geniş bir eklektizme dayanır. Yine onun siyaset tasavvuru Yunan felsefesinin rasyonel yapısı ile İslam dininin de önem verdiği adalet, istişare ve ilme verdiği değer yapısını yansıtmıştır. Ancak Aristoteles'e mal edilen fakat ona ait olmayan eserleri ve Platon'a atfettiği apokrif bilgileri kullanan Âmirî, bu anlamda Yeni-Eflatuncu fikirlerin etkisi altında kalarak siyasetle metafizik arasında köprü kurmuş ve bunda da başarılı olmuştur. İslam dünyasında ilk defa Fârâbî tarafından ortaya konulan *el-ilmü'l-medenî* veya *el-felsefetü's-siyâsiyye* diye adlandırılabilen olan ilim dalını Âmirî de sürdürmüş olup bu ilim dalının araştırdığı sorulara hem Fârâbî bağlamında hem de otodidaktisizm (ustaların veya kurumların rehberliği olmadan yetkinleşmek) eşliğinde cevaplar aramıştır.

- Âmirî siyaset felsefesinde; sa'âde (mutluluk), is'âd (mutlu kılma, medenileştirme), saâdet (mutluluk), sâid (mutluluğa erişme), şâki (mutluluğa erişememe), saâdetü'l-uzma (yüce mutluluk), riyaset, imamet, el-adl (adalet), cevr (zulüm), tegallüp (imametle oluşan yönetimin zıddı), mütegalip (zorba devlet başkanı), en-nübüvvetü's-sâdika (gerçek peygamberlik), el-mülkü'l-hakîki (hakikî devlet), fazîlet (erdem), hakîm (filozof), istislahu'l-ahlâk (bireyin yönetimi), zabtu'l-kedhudâiyye (ailenin yönetimi), tedbîrü'l-müdün (devlet yönetimi), es-siyasetü'l-fâzıla (erdemli yönetim), izâhatü'l-il (noksanlığın giderilmesi), sâis (devlet başkanı, yönetici), mesûs ve mer'ûs (yönetilen). gibi temel kavramları kullanmıştır. Âmirî'nin kullandığı bu kavramların bazıları Fârâbî'yle benzerlik gösterirken bazıları ondan ayrışır. Bununla

birlikte Âmirî'nin kavramlara yüklediği anlamlar klasik İslam düşüncesiyle aykırılık oluşturmaz

- Âmirî'nin *es-Sa'âde* ve *el-İ'lâm* eserlerinden hareketle onun idealindeki devlet zorunlu ve doğal olup yasayla kurulmuş, Platoncu erdemleri kendisinde birleştirmiş ve onları davranış haline getirmiş filozofun başkan olduğu devlettir. Yine bu devlet Platon'un erdem görüşüyle Fars hükümdarlarından Enûşirvan'ın devlet yönetiminde vazgeçilmez erdemler olan adalet, sevgi, dayanışma ve yardımlaşma gibi erdemleri birleştiren bir devlettir. Son merhalede Âmirî'nin ideal devletinde ise nübüvvetle başkanlığı tek bir makama indirgeyen Hz. Muhammed'in ilk başkan ve ondan sonra idareyi ele alan ilk dört halifenin imametle imam olduğu yapıdır. Âmirî'nin savunduğu imâmet devletini yöneten imam ve imamlar Şîa'nın savunduğu imametle alakası olmayıp Fârâbî'nin erdemli devletindeki başkana verilen isim olan siyasi anlamdaki imamdır. Yine Âmirî'nin idealize ettiği imâmet devletiyle ile erdemli devletin siyaset bağlamında farklılığı olmayıp ikisi arasındaki temel farklılık iki devletin kaynakları olan bilgiye ulaşma yöntemidir. Zira birinin bilgiye ulaşma yöntemi vahiy iken diğerrinin yöntemi tecrübedir.

- Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozoflara ve onların etkilerinde kalan düşünörlere göre insan akıllı ve irade sahibi bir varlık olmasının yanında, aynı zamanda siyasal bir varlıktır. İnsanın hem aklî bir varlık olması hem de sosyo-politik bir varlık olması diğerr insanlarla beraber yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Filozofların bu görüşleriyle mutabakat halinde olan Âmirî de siyaset, toplum ve devlet tasavvurunun temeline birey ve toplumu koymuştur. Âmirî'ye göre fert bazında her birey mutluluğu elde etme gibi bir amaçla yaşar. Bu bakımdan birey hakîkî mutluluk veya hakîkî olmayan mutlulukla muhatap olabilir. Hakîkî mutluluğu hedefleyen bireyin amacı en iyi ve en yüce mutluluktur. Âmirî'ye göre insan, münzevî bir yaşayışla veya kendi başına mutluluğa ulaşabilmesi mümkün olmayıp ancak sosyo-politik bir düzende bu amacına ulaşabilir. Çünkü ona göre insan ne müteal bir varlıktır ne de vahşi bir hayvandır. İkisi arasında yer alması onun birilerinin yardımına, desteğine, ihtiyaç duymasını zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte bireylerin ahlâkî, dinî ve siyasî yetkinliklerini gerçekleştirmek için toplumun bir parçası olması da zorunludur. Neticede Âmirî'ye göre, yöneticilik ilahî bir ikramla gerçekleştiğinden onun tesisi de zorunludur.

Bu bağlamda aklî bir varlık olan bireyi kemâle ulaştırabilecek tek sistemli örgüt devlettir. İnsanın aklî bir varlık olmasının yanı sıra toplumsal bir varlık olması nedeniyle devlet kurması veya bir devlette yaşaması elzemdir. Âmirî, toplumsal mutluluğu arayan bireylerin toplu halde yani şehir hayatında yaşaması gerektiğini de savunur. Böylece Yunancada kent (polis) anlamındaki devletlere geçiş yapar. Bu şehir devletlerini temelde ya saîd ya da şakî olmak üzere ikiye ayıran filozofa göre saîd devletin mensupları en iyi ve gerçek mutluluğa ulaşabilecekler, mutsuz devlet mensupları, türlü ifsadlara maruz kaldığından, mutluluğa ulaşamayacaklardır. Yine ona göre saîd devletin mensuplarının, tıpkı Fârâbî’de de olduğu gibi, nazarî, fikrî, ahlâkî ve pratik hasletleri tam olup onlar mesrur bir hayat içinde yaşar ya da dünyevî ve uhrevî mutluluğa diğer devlete göre bir adım daha öndedirler. Yine saîd devletin yasaları Tanrı tarafından oluşturulmuş ve ilk başkanın resul olması hasebiyle de gerektiğinde şartlara göre özünden kopmadan tadil edilmiştir. Bu bakımdan Âmirî ilk başkanın İlahî ikram dediği vahiyle yasalar koyduğunu belirterek, imâmet devletin tartışmasız yasallık kaynağı olduğunu vurgular. Dolayısıyla ona göre ancak Tanrısal tedbîrden hareketle birey, aile, devlet yönetimine giden yolun kaynağı vahiydir. Âmirî’nin bu görüşleri şüphesiz Ortaçağ İslam siyaset düşüncesinin genel karakteristiğini de yansıtır. Âmirî’nin bu düşüncesi aynı zamanda Fârâbî’ye bir itiraz niteliği taşımaktadır. Çünkü Fârâbî vahiy kavramını, dinsel anlamıyla sınırlamaz. Fârâbî edilgin aklın müstefad akıl düzeyine ulaşması ve Etkin Akılla ittisalini hikmet sahibi tüm yöneticilere uygun görürken Âmirî bunu onaylamaz. Çünkü Âmirî’ye göre vahyin tek muhatabı peygamberdir ve Tanrı ona ikramla uygulayacağı yasayı da vermiştir. Yine Âmirî, Fârâbî’nin siyaset anlayışında pek rastlanmayan ayet ve hadislerle delillendirmeyi bolca kullanmıştır. Fârâbî’nin devlette devamlılığı sağlamak için sunduğu çift başkanlık modeline şiddetle karşı çıkan Âmirî, bu durumu mümkün görmeyerek hem Fârâbî’ye karşı çıkar hem de devlet yönetiminde ortaklığı kabul etmez. Bu tavrıyla Âmirî *mutlak monarşi* sistemini de savunmuş olmaktadır.

- İslam felsefe tarihinde gördüğümüz kadarıyla tedbîr kavramını ilk kullanan filozof Âmirî’dir. Ameli hikmetin kısımlarını *ahlâk, zabtî’l kethüdâiyye* ve *tebdbîru’l-memleke* olarak üçe ayıran filozof, mutluluğu amaç edinen eudimonist ahlâk anlayışını benimsemiştir. Âmirî, Yunan felsefesinde adından söz ettiren eudimonist ahlâk anlayışıyla insanı yeryüzünde Tanrı’nın halifesi olarak kabul eden İslam dininin

işlevci-pratik ahlâk anlayışını birleştirerek teoride düalist, pratikte monist bir ahlâk anlayışını savunmuştur. Âmirî'ye göre ahlâk anlayışında İslam'ın insana yüklediği ulvî görevi hakkıyla yerine getirebilmesi için insan, yaratılış gayesine uygun davranmalı ve insanın yaratılış gayesi olan mutluluğa ulaşabilmesi için Tanrı'nın emrettiği fiilleri yapmalı ve yasak kıldığı fiilleri de yapmamalıdır. Âmirî, bu görüşüyle ahlâkı, Fârâbî'de olduğu gibi metafizik alana bağlamış ve onu yüce yaratıcıyla bağlantılı hale getirmiştir. Ameli hikmeti, siyaset olarak gören Âmirî için siyaset de insanı en yüce mutluluğa ulaştıran en büyük sanattır. En yüce mutluluk için öncelikle yöneticinin hikmetle nurlanması gerektiğinin altını çizen Âmirî, riyâset gücünü nübüvvet ile birleştiren Hz. Muhammed'in en yüce hikmeti ve hükümdarlığı barındırdığını, onun arkasından gelen dört halifenin de bu durumu sürdürdüğünü vurgulayarak ideal yönetim biçimi olarak da imâmet devletini savunur.

- Âmirî bireyin, toplumun ve devletin birleştiği ana umdenin en iyi ve en yüce mutluluğa ulaşma düşüncesi olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte her birey, her toplum ve her devlet bu düşünceye aynı oranda sahip olmayabilir. İnsanların yaşadığı ve devletin ikame olduğu coğrafi durum, iklim ve diğer şartlar bu düşünceyi kolaylaştırdığı gibi zorlaştırmaktadır da. Yine yönetenlerin hikmetli olup olmaması, yasaya bağlı olup olmaması, seçtiği vezirlerin, valilerin, yardımcılarının ve diğer devlet görevlilerinin bilgi, liyakat ve ehliyetlerinin yetkin olup olmaması da gerçek mutluluğun gerçekleşmesinde ya da gerçekleşmemesinde etkilidir. Çünkü yönetici erdemlere sahipse, bilgi ve amel bütünlüğünü sağlamışsa gerçek yöneticidir. Onun yönettiği halk da erdemlidir, birbirleriyle yardımlaşır, birbirlerine ülfet besler ve adaletli davranır. Bu durumda yöneticinin de yönetilenlerin de hikmet üzere olmaları, erdemli davranışları hayırlı devlet ve toplumun varlığına delildir. Yönetici hikmetli ve erdemli değilse hem kendisine hem halkına kötülük yapmaktadır. Onun yönettiği halk cehalete dalmış, karanlığına gitmiş ve anarşiye bulaşmıştır. Her ne kadar toplum doğası gereği mutlu olmayı istese ve tercih etse de yöneticinin olumsuz örneği topluma sirayet eder ve “Balık baştan kokar” atasözü pratik hayatın bir parçası olur. Âmirî, saîd devletin tüm unsurlarının hikmetli olmadığı, hepsinin yüce mutluluğu amaçlamadıkları gibi mutsuz şehirdeki herkesin de erdemsiz, adaletsiz ve cahil olmadıkları düşüncesinde olup realist bir siyaset felsefesine sahiptir. Mutsuz şehirde küçük bir azınlık olarak yaşayanlar

genelin davranış ve tutumu haline gelmiş fiillerini tasvip etmeyerek onlara güçleri oranında tepki koyarlar. Bu durumun tersi mutlu şehir için de geçerlidir.

- Âmirî'nin devlet tasavvurunda yönetici başat rol oynamaktadır. Ona göre yöneticiliğin ilahî ikramla gerçekleşmesi yöneticinin de hakîkî iktidarına yasal meşruiyet oluşturmuştur. İlahî ikramın ilk muhatabının İslam peygamberi olduğundan filozofa göre o, aynı zamanda imâmet devletinin ilk devlet başkanıdır. Yöneten ve yönetilen arasında keskin ayrımlar ortaya koyan Âmirî, herkesin yönetici olamayacağını vurgulayarak onun özelliklerini açıklar. Bu özellikler gelişigüzel vasıflar olmayıp hakîkî yönetici hikmet, iffet, şecaat, adalet gibi temel erdemlerle donanmış, teorik ve pratik yetkinlikleri tazammun ederek onda temayüz etmiştir. Âmirî'nin başkanlık modeli; ilk devlet başkanı özelinde resul-filozof-hükümdar olurken ondan sonra gelen başkanlar nezdinde ise imam-filozof-hükümdar olmaktadır. İlk başkanın bildirdiği, koyduğu ve ihdas ettiği yasalarla yönetilen devlette, her türlü ifsat ayaklar altına alınmış, siyasal ve toplumsal hayatta erdemler toplumca bilinir ve yaşanır hale gelmiş, insanî ve aklî mutluluklar bireylerde sadır olmuş, hakîkî dinin amaçları da bireylerin yaşamlarına aksetmiştir. Böylelikle Âmirî'ye göre devletin ana gayesi insanın doğal ve tercih ettiği amacına uyarlık göstermesiyle, Tanrı'nın ikramı ile, devletin yetkinliğini ve hukukîliğini ihata eden yasal bir düzlem altında mensuplarının iyi ve mutlu yaşamaları gerçekleşmiş olmaktadır.

- Âmirî'nin siyaset felsefesinin en realist ve rasyonalist yönlerinden biri mutlu devletin unsurlarından olan ordu teşkilatıdır. Fârâbî'de ordu teşkilatı Âmirî kadar kapsamlı ele alınmayıp sosyal bir grup olarak tanıtılır. Ancak Âmirî'nin devlet tasavvurunda ordu büyük bir önem taşır. Yine bu konuda onun temel dayanak noktası Platon'dur. Âmirî, ordu birimlerini teker teker sayarak her birinin görevini belirler. İç güvenlik dış güvenliğe kadar ordu teşkilatındaki sınıflara yer verir. Âmirî, devletin askerî teşkilatlanmasıyla mutlu devletin daha huzurlu, daha güvenilir olduğunu, bu sayede sınırları belli olan devletin dışarıdan gelen ve devletin düzenini bozabilecek her türlü olumsuzlukları güçlü askerî teşkilat sayesinde önleyebileceğini vurgular. Âmirî'nin ortaya koyduğu bu tasavvurla mutlu devletin güçlü orduyla daha sağlam olacağı ve bu devletin ömrünün daha uzun süreceğidir.

- Âmirî'ye göre, yine mutlu devletin daha sağlam temellere dayanmasının diğer bir yolu ise yönetenlerin ve yönetilenlerin eğitim ve öğretimidir. Âmirî, özellikle

çocuk eğitiminden başlayarak kızların, kadınların, ailelerin eğitim ve öğretimin bir parçası olup onların beşerî hikmetle donanmalarını vurgulayarak devlet yöneticilerinin ve yönetilenlerin eğitimi olmalarını elzem olarak görür.

- Âmirî, Fârâbî ile ve İbn Sînâ arasında önce yaşamış bir filozof olduğundan ikisi arasında bilgi köprüsü gibidir. Âmirî, Fârâbî'nin siyaset, ahlâk, varlık, bilgi felsefelerinden yararlanmıştır. Yine Âmirî, Fârâbî'den eğitim-öğretim, aile gibi konularda da etkilenmiştir. Ayrıca İslam ahlâk felsefesinin en önemli filozofu sayılan ve bu ilimle özdeşleşen İbn Miskeveyh üzerinde Âmirî'nin tesiri kesindir. Buna binâen İslam ahlâk ilmine Fârâbî'nin etkisi olmakla birlikte esas bu ilmin kurucusu ve bu ilmi sistematik hale getiren kişinin İbn Miskeveyh'den önce Âmirî olduğu söylenebilir. Âmirî, Fârâbî'ye yeni yetme derken İbn Sînâ'da Âmirî'ye *yapmacık filozof* diyerek birbirlerini yok sayma cihetine gitmişlerdir. Felsefe birikimli ilerleyen bir ilim olarak kabul edildiğinde filozofların birbirini etkilemesi tabî'dir. Âmirî'nin eğitim felsefesinden İbn Sînâ bir hayli yararlanmıştır. Ancak günümüz araştırmacılarının bir kısmının iddiası Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki ilmî görüşme ve münazaranın tarihsel kronoloji bağlamında olamayacağıdır. Bununla birlikte Âmirî 980 yıllarından sonra Buhârâ kütüphanelerinde bulunmuş ve burada ilimle iştigal etmiştir. İbn Sînâ'nın gençliğinde Buhârâ'daki kütüphanelerde muvazzaf olarak bulunması ve yine buralarda ilmî kitaplarla buluşması neticesinde İbn Sînâ, Âmirî'nin eserlerinden ve görüşlerinden haberdar olmuş olabilir. Âmirî, 11. Yüzyıl filozoflarından olan Sa'îd b. Dâdhürmüz'e de bilgi ve varlık görüşleriyle etki etmiştir.

- Âmirî'nin anlaşılmasındaki en önemli engel onun felsefe yapan bir filozof mu, dini savunan bir apolojist mi olduğu sorusuna net cevap verilememesidir. Âmirî, bulunduğu siyasal ve ilmî şartların etkisiyle konumunu belirlemiştir. Bize göre Âmirî, *es-Sa'âde* adlı eserinden hareketle filozof, *el-İ'lâm* eserinden hareketle kelâmcı yönü ağır basmaktadır. O, siyaset felsefesine bir kelâmcı edasıyla yaklaşmış olup onun tasavvurundaki toplum ve devlet anlayışı Hz. Muhammed'in Medine'de tesis ettiği ve ilk başkanı olduğu devlettir. Hayırlı bireylerin hayırlı toplumlarda yetişeceğine inanmış ve bunun da en güzel örneğinin Hz. Muhammed zamanında gerçekleşmiş olduğu sonucuna ulaşan filozof kendi dönemindeki birey, toplum ve devletin böyle olmasını istemektedir. Âmirî, özellikle Abbâsî Devleti'nin yıkılış sürecine girmesiyle birey ve toplum hayatındaki birtakım savrulmalarını, Bâtınîlik, İsmâîlik ve Haşviyye gibi

grupların dinî hayattaki tahribatlarını, İbnü'r Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi mülhidlik isnat edilen filozofların düşünce ve eserlerinin bireyi ve toplumu olumsuz etkilemesini, bir kısım kelâmcı ve fıkıhçının yine olumsuz tesirlerini göz önünde bulundurarak Hz. Muhammed'in ve ondan sonra iktidar olan Hulefâ-yi Râşidîn'in yaptığı siyaset ve yönetim anlayışına özlem duymuştur. O, bu yönde bir siyaset felsefesi yapmıştır. Yine o, İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan imâmet meselesinde Şîa'nın doktrinlerini benimsememiş olup bu meselede Ehl-i Sünnet'ten yana tavır koymuştur.

- Âmirî, zannî bilgiyle sârîh akılla elde edilen gerçek bilgi arasındaki farkları ortaya koymuştur. Ona göre zannî bilgi; cahil kişilerin kullandığı delilsiz bilgidir. Delilsiz ve sârîh akılla elde edilmeyen bu bilgiyle kişi kendini âlim zannetmekte ve eşyaların zâhirî bilgisine sahip bulunmaktadır. Bundan dolayı onun tekebbüre saptığını ortaya koyan Âmirî, gerçek filozofun ise bilgisinin sârîh akılla, delille elde ettiği bilgiyle eşyanın mahiyetini bildiğini, kuvvetli bir temyiz gücüne sahip olduğunu vurgulamıştır. Böylece o, filozof olan yöneticinin riyâsetinin hikmet üzere olduğundan yönettiği şehrin de hikmetli, yönetilenlerin de hikmet üzere olduklarını belirtir ve böylece Âmirî, sârîh akılla elde edilen bilginin önemini öne çıkarmıştır.

- Gördüğümüz kadarıyla filozof ve Aristoteles şarihi olarak da ön plana çıkan Âmirî'nin ahlâk ve siyaset felsefesindeki ana kaynakları; Grek felsefesi, Fars siyâsetnâme ve nasihatnâmeleri, İslam dini ve Fârâbî olmuştur. Âmirî'nin Fârâbî'den ayrıldığı noktalardan biri kelâm ilmiyle siyaset felsefesi yapması yani bir anlamda apolojik tavır göstermesidir. Ancak Âmirî'nin bu tavrı felsefeden ayrıldığı şeklinde değerlendirilmemeli, onun bu tür bir siyaset felsefesi geliştirmesinde psikolojik, teolojik kaygılarının yanında yaşadığı dönemdeki siyasal-sosyal kaosların da payının olduğunu değerlendirmekteyiz.

KAYNAKÇA

- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Thk. Ahmed Abdulhamid Ğurâb. Riyad: Dâru'r-risâle, 1988.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). *es-Sa'âde ve'l-is'âd fî's-sîrati'l-insâniyye*. Tahk. Ahmed Abdulhâlim Atiyye. Kâhire: Dâru's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî', 1991.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). *es-Sa'âde ve'l-is'âd*. Nşr. Mücteba Minovi. Wiesbaden, 1957-58.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). “el-Fusûl fî meâlimi'l-İlâhiyye”. İçinde *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). *Kitabü'l-Emed 'ale'l-ebed*. Çeviren: Yakup Kara, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). “et-Takrîr li-evcûhi't-takrîr”. İçinde *Âmirî, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü el-felsefiyye*. Nşr. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmiâtü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). “el-İbsâr ve'l-mubsar”. İçinde *Âmirî, Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şezerâtühü el-felsefiyye*. Nşr. Sahbân Halîfât. Amman: el-Câmiâtü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Âmirî. Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yusuf el- (ö. 381/992). “İnkâzü'l-beşer mine'l-cebri ve'l-kader”. İçinde *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. Çeviren: Kasım Turhan. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Ahmed b. Hanbel (241/855). *el-Müsned*, I-VI. Amman, 2003.
- Ahmed, Manzooruddin. “Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar”. İçinde *İslam'da Siyaset Düşüncesi*. Çeviren: Kazım Güleçyüz, 75-104. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Açıkgenç, Alparslan. *İslam Medeniyetinde Bilgi ve Bilim*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Açıkgenç, Alpaslan. *Bilgi Felsefesi (İslâm Bağlamında Bilgiden, Bilimden Sistem Felsefesine)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Aslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinus, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Aristoteles. *Metafizik-I (A-Z)*. Çeviren: Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.
- Aristoteles. *Politika*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles. (?). “Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse”. İçinde *el-Usûlü'l-Yûnâniyye li'nnazarîyyâti's-siyâse fî'l-İslâm*. Çeviren: Yûhannâ b. el-Bitrîk. Thk.

- Abdurrahmân Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1954.
- Aristoteles. (?). *Sırların Sırrı Sırru'l Esrar Aristoteles'den İskender'e Nasihatler*. Çeviren: İslam Kavas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çeviren: Saffet Babür, Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.
- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren: Ahmet Aslan, İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması". *Kader*. 16/2(2018):212-228. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.470216>.
- Ateşyürek, Ahmet. "Ebû Hanîfe'nin Vasat Din Anlayışının Felsefe ve Kelâma Yansımaları: Âmirî ve Mâtürîdî Örneği". *Orta Asya'dan Anadolu'ya İlmin Yolculuğu*. (2021):12-17.
- Attiss, Fatima. "The contributions of Islamic scholars to establishing the science of comparative religions: Abu Al-Hassan Al-Ameri (d. 381 AH) as a model". *Al Turath Journal*. 11/03(July, 2021):128-152.
- Abdo, M. M. Yahia. "Felsefetü'l-imami Ebi'l Hasen el-Âmirî fi beyani menagibi'l İslami ruyetün menheciyyetün". *Mecelletü'n Külliyyetü'l Deraseti'l İslammiye ve Arabiyye lil-benati bi-Demenhur*. 4/1(2019):84-130. <http://doi:10.21608/jcia.2019.54541>.
- Abdurrezzâk, Mustafa. *Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. Kahire, 1959.
- Adamson, Peter. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotelestle*. Duckworth: London, 2002.
- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "Siyasetnâme". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37:304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Akbay, Muvaffak. "Devletin Menşeiini İçtimai Mukaveleye İstinat Ettiren Nazarîyeler". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/2(1945):85-109.
- Akarsu, Bediha. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Akarsu, Bediha. *Ahlâk Öğretileri*. İstanbul: İstanbul Üni. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Akbulut, İlhan. "Devlet, Unsurları ve Kişiliği". *Türk Dünyası Araştırmaları*. 219 (Aralık, 2015):159-178.
- Akdağ, Adnan. "Platon'da Yasalar ve Yasaların Kaynağı". *Flsf Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 31(2021):241-260.
- Aksoy, Şahin. *Tıp Tarihi Ders Notları*. Urfa: Yayınevi yok, 2010.
- Akpınar, Fuat ve Cihan, Ahmet Kamil. "Ebu'l Hasan el-Âmirî'de İdeal Devlet Tasavvuru". *Bilimname*.48/(2022):601-626. DOI:10.28949/bilimname.1137826.

- Arkun, Muhammed. "La conquête du bonheur selon Abû-l-Hasan Al-'Âmirî". *Studia Islamica*. 22(1965):55-90.
- Annad, A. Cabbar. "Mefhumu'l ilmi'l-ilahiyyi inde Ebi'l-Hasan el-Âmirî". *al-Adab Dergisi*. 114(2015):641-658.
- Aubin, Nicholas. "Natural Teleology versus Material Determinism and Chance: Al-'Âmirî against Empedocles and Galen on Nature and Soul". *Journal of the History of Philosophy*, 59/3(2021):429-456. doi:10.1353/hph.2021.0048.
- Abdülwâhid, A. Amal. "Nazarîyet'ü'l-ma'rifeti inde Ebi'l-Hasan al-Âmirî". *Mecelletü'n Külliyyet'i-l edebi*. 32(2021):1-27.
- Allard, Michel. "Un philosophe théologien: Muhammad b. Yûsuf al-'Âmirî". *Revue de l'histoire des religions*. 187/1(1975):57-69.
- Alper, Ö. Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi: Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.
- Alper, Ö. Mahir. "İbn Sînâ". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20:319-322. İstanbul: TVD Yayınları, 1999.
- Alper, Ö. Mahir. "Şehristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefeden Felsefî Hesaplaşmaya". *Milel ve Nihal İnanc, Kültür ve Sistem Tarihi Araştırmaları Dergisi*. V/1(2008):9-36.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?". *Journal of Istanbul University Faculty of Theology*, 7 (2003):61-77.
- Aydın, Hasan. "Âmirî'nin Düşünce Sisteminde Felsefe ve Felsefî Bilimlerin Meşruluğu Sorunu". *EKEV Akademi Dergisi*, 11/33 (2007):55-66.
- Aydın, Hasan. "İslam Düşüncesinde Siyaset Felsefesi ve Siyasal Kuramlar". *Bilim ve Gelecek Dergisi*. 143/(2016):10-34.
- Aydın, Mehmet. "Âmirî, Hayatı, Eserleri ve Görüşleri". *Diyanet İlmi Dergi (Diyanet Dergisi)*. 16/3(1977):148-154.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Litaratürk Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet. "Bir Medeniyet İnsanı (Filozofu) Olarak Fârâbî". İçinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni V*. Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 643-650. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Aydın, Mustafa. "Emîrî'l-Mü'minîn". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*.11:156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî 'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. "el-İzâh Fi'l-Hayri'l-Mahz" ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle". *Marife Dergisi*. 1 (2002):105-128.
- Awaad, M. Ahmad. "El-vucudu'l-İlahiyyu fi'l-felsefeti Ebi'l Hasan el-Âmirî", *Al-Balqa Journal for Research and Studies*, 9/1(2020):75-101. <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/albalqa/vol9/iss1/8>.

- Arkoun, Mohammed. "La conquête du bonheur selon Abū-l-Ḥasan al-ʿĀmirī". *Studia Islamica*, XXII (1965):55-90.
- Arberry, A. John. *Revelation and Reason in Islam*. New York: Routledge, 1957.
- Arberry, A. John. "An Arabic Treatise on Politics". *Islamic Quarterly*, II/1(Nisan, 1955):9-22.
- Baktır, Mehmet. "Câhiz'in Nübüvvet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 10/2(2006):257-268.
- Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bayraktar, Mehmet. "İbn Miskeveyh". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20:201-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bbaale, Hussein. "The Knowledge Integration For Abu Abū Al-Ḥasan al-ʿĀmirī and Its Importance in Building Bridges Between Sciences". *AOU Journal of Shari'a Sciences and Islamic Studies*. 2/1(June,2022):197-220. <http://doi:10.52747/aqujssis.2.1.108>
- Bedevî, Abdurrahman. *Eflâtûn fi'l-İslâm*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü'l Endelüs, 1982.
- Bertrand, Alexis. *Ahlâk Felsefesi*. Çeviren: Salih Zeki. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Bulaini, M. Abu. "Power and Religion in the View of Al-ʿĀmirī". *Journal of Basic Science and Technology*. 11/1(2022):21-31. <https://doi.org/10.35335/jbst.v11i1.1768>.
- Bolay, Süleyman H. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2013.
- Canatan, Kadir. *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Ahlâkî Aklı*. Çeviren: Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çeviren: Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cihan, Ahmet Kamil. *İbn Sînâ ve Gazalî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Kınalızade'de Mutlak Hikmetin Erdem Olan Hikmetten Farkı". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 5/(2016): 3-14.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Orhon Yazıtlarındaki 'Bilge' Terimi Üzerine". *Felsefe Dünyası*. 35/1(2002):89-101.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Fârâbî'nin Savaş Teorisi". *Diyanet İlmi Dergi*. 52/1(2016):167-180.

- Cihan, Ahmet Kamil. “İslam Filozoflarının Amelî Sanatlara Bakışı”. İçinde *Ahlik Uluslararası Sempozyumu*, “Kalite Merkezli Bir Yaşam” Bildiri Kitabı. Editör: Ali Çavuşoğlu, 139-151, Kayseri: Kayseri Esnaf ve Sanatkârlar Odaları Birliği, 2011.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Bilge Kağan ile Fârâbî’de Devlet Başkanı”. İçinde *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Sempozyumu*. 393-402. Türkiye: Eskişehir, 2014.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fârâbî’nin Eserlerinde Aile Reîsliği”. *Bilimname*. XII/1(2007):39-49.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”. *Bilimname*. IV/1(2004):17-31.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Ahlâkın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazâlî”. İçinde *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu / International Symposium on Modern Age and al-Ghazzali*, 12-14 Mayıs/May 2011 Isparta, 23-36. Isparta: S.D.Ü. İlâhiyat Fakültesi Bildiriler Kitabı, 2014.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Ebü’l Berekat El-Bağdadi’nin Akıl Görüşü”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 1/28(2010):1-17.
- Cihan, Ahmet Kamil. “İslam Ahlâkının Temel İlke ve Değerleri”. İçinde *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Editör: Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları, Ankara 2013:59-79.
- Cihan, Ahmet Kamil. “İslam Düşüncesinde Ahlâk-Din İlişkisi”. İçinde *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Editör: Murat Demirkol. Ankara: Bilay, 2018:81-89.
- Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Cengiz, Yusuf. “İbn Sînâ’nın Zihin Felsefesinde Eylem Süreci”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*. 55/2(2014):99-128.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Ta’rîfât*. Tercüme ve şerh: Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Şerhu’l-Mevâkıf*. Çeviren: Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Coker, W. Francis. *Readings in Political Philosophy*. New York: Macmillan, 1957.
- Çağrı, Mustafa. “Adalet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1:341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Saâdet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35:319-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2:1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. “Edep”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10:412-414. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrı, Mustafa. “Fazîlet”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 12:268-271. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Çetinkaya, Bayram Ali. *Medine'den Medeniyete*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Çilingir, Lokman. "Giriş". İçinde *İslam'ın Klasik Çağında Bir Felsefi Sorun Olarak Siyaset*. Editör Mehmet Vural, 11-20. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Türk Filozofu Fârâbî ve Düşüncesi". *Belleten*. XLIX/194(1985): 273-286.
- Dadaş, Mehmet A. "Ebû Süleyman es -Sicistanî'nin 'Müntehâb Sıvânü'l-Hikme' Adlı Eseri -Tercüme ve Tanıtım-". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2011.
- Demir, Mehmet. "Âmirî". *Felsefe/İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri 3*. Editör: Mehmet Azimli ve Fatih Toktaş. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Demir, Mahmut ve Özafşar, Mehmet E. "Vehb B. Münebbih". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42:608-610. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Duhem, Pierre. *Mesâdiru'l-felsefeti'l-'Arabiyye*, Çeviren: Ebû Ya'rab el-Merzûkî. Şam Dârü'l-Fikr, 2005.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffa". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21:130-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ergin, Hacer. "Âmirî'de Ölüm ve Ahiret Düşüncesi". *Journal of Analytic Divinity* II. 2 (2018):7-17.
- Epikür. *Mektuplar ve Maksimler*. Çeviren: Hayrullah Örs. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. *el-İnsanü fi'l-felsefeti'l-İslamiyyeti: Dirasetün mukaranatün fi fikri'l-Âmirîyyi*. Beyrut: el-Müessetü'l-Cami'ye li'd-Dirasat, 1994.
- Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. "El-alakatü beynel edyani indel Âmirî ve'l Bîrûnî". *et-Tefahimu*. 61/16(2018):43-62.
- Ebû Zeyd, Münâ Ahmed. "Müctemiu'l-hayri ve'l ümmeti'l meymuneti inde el-Âmirî". *Et-tefahimu*, (Tarihsiz):101-126.
- el-Makrizi. *el-Mevâiz ve'l-İtibar bi-Zikr el-Hitat ve'l-Asar*. Kahire: 1906-1908.
- el-Endelüsî. Sâid. *Tabakâtü'l-ümem*. Çeviren: Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden, 1980.
- Eroğlu, Ali. "İbn Mihrân En-Nîsâbûrî". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20:199-200. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Eryılmaz, Bilal. "Siyaset". İçinde *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. İstanbul: Adres Yayınları, 1990.
- Erdoğan, Mustafa. "Siyaset İncelemeleri Bağlamında Felsefe, Teori ve İdeoloji", *Felsefe Dünyası Dergisi*. 73(Yaz, 2021):7-24.
- Erdinç, Şaban. "Bir Politik Teoloji Örneği Olarak Ehl-i Hadis ya da İslam Düşüncesinde Muhafazakâr Siyaset". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*.

21/2 (Eylül 2021): 613-638.

- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fazıla*. Çeviren: Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî. “Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Mutluluk Yoluna Yönelme)”. İçinde *Fârâbî'nin İki Eseri*, Çeviren: Hanifi Özcan, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *Tahsîlü's-saâde*. Çeviren: Ahmet Arslan. 3. Baskı. Ankara: Divan Kitap Yayınları, 2013.
- Fârâbî. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe)”. İçinde *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul: Klâsik Yayınları, 2003.
- Fârâbî. *et-Tenbîh alâ sebîli's-saade*. Thk. Sahban Halîfât. Amman, 1987.
- Fârâbî. “Aristo Felsefesi”. İçinde *Fârâbî'nin Üç Eseri*. Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî. “Tahsîlü's-saâde”. İçinde *Fârâbî'nin Üç Eseri*. Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-Medeni*. Çeviren: Hanifi Özcan. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Eflatun'un Felsefesi”. İçinde *Fârâbî'nin Üç Eseri*. Çeviren: Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. Çeviren: Ahmet Ataş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- Fârâbî. *Fusûlun Munteze'a*. Thk. Fevzi Mıtri Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1971.
- Fârâbî, *Fusûlün münteze'a*. Nşr. M. F. Neccar. 2. Baskı. Beyrut: Daru'l-Maşrık, 1993.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille/ Din Üzerine*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l-Fazıla*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *Âdabu'l-Mulûkiyye ve'l Ahlâku'l-İhtiyariyye -Siyaset Ahlâkı-*. Çeviren: Kevser Özçelik, İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *Fusulu'l-Medeni*, Çeviren: Hanifi Özcan, İzmir: DEÜ Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlü's-Sa'ada)*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Fârâbî. *es-Siyasetü'l-medeniyye veya Mebâdiü'l-mevcûdat*, Çeviren: Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*. Çeviren: Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayınları, 2022.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çeviren: Kasım Turhan, İstanbul: İklim Yayınları, 1987.
- Fahri, Macit. *İslâm Ahlâk Teorileri*. Çeviren: Muammer İskenderoğlu ve Atilla Arkan,

- İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Fazlıoğlu, İhsan. “Ebû Ca‘fer el-Hâzin”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17:126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fırlalı, E. Ruhi. “Hâricîler”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16:169-175, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *Mişkâtü'l-envâr (Nurlar Feneri)*. Çeviren: Süleyman Ateş, İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *Tehafütü'l-Felasife*. Neşir. ve tercüme: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *el- Munkız mine'd-Dalal (Dalaletten Hidayete)*. Çeviren: Yapla Pakiş, İstanbul: Umran Yayınları, 1998.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *İhyâ-u ulûmi'd-Din*. Çeviren: Ahmet Serdaroglu, İstanbul: Bedir Yayınları, 1992.
- Gilson, Etienne. *History of Christian Philosophy in Middle Ages*. London: Sheed and Ward, 1955.
- Güner, Ahmet. “Sâbûr B. Erdeşir”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35:362. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Gökdağ, Kamuran. “Âmirî”. İçinde *İslam Düşünce Atlası*. Editör: İbrahim Halil Üçer, 363-365. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Gözler, Kemal . “‘Devlet’ Kelimesi Üzerine Bir Deneme”. *Türkiye Günlüğü*, 129. Kış 2017:5-9.
- Garaudy, Roger. “İslâm ve İlim”. İçinde *İslâm ve Bilim*. 49-61. İstanbul: Seha Neşriyat, 1993.
- Ğurâb, A. Abdulhamid. “The Greek Commentators on Aristotle Quoted in Al-Âmirî's As-Saada Wa'İls'ad”. İçinde *Islamic Philosophy and The Classical Tradition for Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, editor S. M. Stern. 77-88. Oxford: Cassirer, 1972.
- Groff, Peter. *Islamic philosophy AZ*. Edinburgh University Press, 2007.
- Halder, Alois ve Max Müller. *Philosophisches Wörterbuch*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993.
- Hasan, İ. Hasan. *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, Çeviren: İ. Yiğit ve S. Gümüş. İstanbul: Kayhan Yayınevi, 1985.
- Hüseyin, Mona F. “Taarifu'l ilmi ve ehemmiyetihi inde Ebi'l- Hasan el-Âmirî”. *Meccelletü'l- Felsefeti*. 13(2016):13-26.
- Heck, Paul L. “The Crisis of Knowledge in Islam (I): The Case of al-‘Âmirî”. *Philosophy East and West*, 56/1(2006):106-135.
- Heck, Paul L. “Jihad Revisited”. *The Journal of Religious Ethics*. 32/1(2004):95-128.
- İbn Fâtik, Mübeşşir. *Muhtâru'l-Hikem*. Çeviren: Osman Güman, İstanbul: Türkiye

Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- İbn Bâcce. *Tedbîrü'l-Mütevahhid*. Tahk. Macid Fahri. Beyrut: Dârü'n-Nehâr, 1991.
- İbn Bâcce. *Tedbîrü'l-mütevahhid (Bireysel Eğitim Okumaları)*. Çeviren: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, Ankara 2017.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*. Çeviren: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*. Nşr. Tahâ Muhammed el-Zeyni. I-II, Kahire: 1967.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehva ve'n-nihal*. Nşr. Muhammed İbrâhim Nasır ve Abdurrahman Umeyre. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, Tarihsiz.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-Fasl 'l-milel ve'lehvâ ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasır ve Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-cil, Tarihsiz.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbu et-Tabakâti'l-Kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 10. Cilt. Medine: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Tercüme: Ahmet Ağırakça. 4 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbn Manzur. "s-v-s". İçinde *Lisanü'l-Arab*. VI:107-109. Beyrut: Dâru Sâdır, Tarihsiz.
- İbn Manzur. "d-b-r". İçinde *Lisanü'l-Arab*. IV:268. Beyrut: Dâru Sâdır, Tarihsiz.
- İbnü'l-Melâhimî. *Tuhfetü'l-mütekellimîn fi'r-red 'ale'l-felâsife*. Nşr. Hassan Ansari, Wilferd Madelung. Tahran: Iranian Institute of Philosophy Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2008.
- İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-şifâ, Metafizik II*. Çeviren: Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Lîtera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *Ahvâlü'n-Nefs*. Çeviren: İsmail Hanoğlu, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. Nşr. Muhyiddin Sabrî el-Kürdî. Kahire: Matbaatü's-sa'âde, 1357/1938.
- İbn Sînâ. *en-Necât mine'l-garak fi bahri'd-dalâlât*. Nşr. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1379hş.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*. Nşr. Abdurrahman Umeyra. 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilâhiyye*. Nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1985.
- İzmirli, İ. Hakkı. "İslam'da Felsefe Cereyanları 3". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*. 4/14 (İstanbul: Evkaf Matbaası, 1930):28-45
- İzmirli, İ. Hakkı. *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*. Hazırlayan: Melikşah Sezen. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.
- İzmirli, İ. Hakkı. *İslam Felsefesi Tarihi*. Hazırlayan ve Sadeleştiren: Refik Ergin. 2.

- Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2008.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi/Tehzibu'l-Ahlâk*. Çeviren: Abdulkadir Şener ve İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, 4. Baskı. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- İbn Miskeveyh. *el-Hikmetü'l-hâlîde: Câvîdân-ı hired*. Nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Basımevi yok, 1952.
- İbn Miskeveyh. *Tertibu's-Sa'âdât ve Menâzilu'l-Ulûm (Mutluluk ve Felsefe)*. Neşir, Tercüme ve İnceleme: Hümeýra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye, Takyuddin Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî. *Kitabu'r-redd ale'l-matikiyyîn*, Takdim: Süleyman en-Nedvî. 1. Baskı. Bombay, 1368/1949.
- İzzetî, Ebulfazl. *İslam'da Siyaset Teorisi*. Çeviren: Yasin Demirkıran, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- İşık, Hidayet. *Âmirî'ye Göre İslam ve Öteki Dinler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- İşık, Hidayet. "Karşılaştırmalı Din Çalışmaları Açısından Ebü'l- Hasan el-Âmirî". *Türkiye'de Dinler Tarihi- Dünü, Bugünü ve Geleceği- (Sempozyum)*, 2009, 260-304.
- İşık, Hidayet. "Siyaset Felsefesi Açısından Âmirî'nin Dinler Karşılaştırması". *Bilge Adamlar*. 31(2012):156-162.
- Inge, W.R. *The Philosophy of Plotinos I*. London: Longmans, 1948.
- Kâdî Abdülcebbâr, ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-üsre, 2009.
- Kanat, Celal A. *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2013.
- Karakuş, Mehmet. "Fârâbî'nin İdeal Devletinde Geleneksel Yönetici Tipi Olarak Hz. Ömer". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1(2020/1):189-215.
- Kant, Immanuel. *Ebedi Barış Üzerine Felsefî Deneme*. Çeviren: Yavuz Abadan ve Seha L. Meray. Ankara: AÜ Siyasal Bilgiler Fak. Yayınları, 1960.
- Kara, Yakup. "Ebû Saîd Sîrâfî". İçinde *İslam Düşünce Atlası*. Editör: İbrahim Halil Üçer, C. 1. 3. Baskı, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları. 2019.
- Kara, Yakup. "Giriş". İçinde *Kitâbu'l-Emed Alel'-Ebed*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kazıcı, Ziya ve Halis Ayhan. "Tâlim ve Terbiye". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39:515-523. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kaya, Mahmut. "Âmirî". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3:68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. "Kitabü'l-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm". İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çeviren: Mahmut Kaya, 197-204. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. *Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

- Kaya, Mahmut. “Abdüllatîf El-Bağdâdî”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 1:254-255. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kaya, Mahmut. “Aristoteles”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 3:375-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. “İskender”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22:555-557. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Bekir Razî”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 34:479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Mahmut. İhvân es-Sâfâ’da Din-Felsefe İlişkisi”. İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kaya, Mahmut. “Muhtaru’l-hikem ve Mahasinu’l-kelim’de Aristoteles’e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları”. *Felsefe Arkivi*. 26/(İstanbul), 1987.
- Kaya, Mahmut. “Ebû Hayyân et-Tevhîdî”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10:154-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13:311-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. “Kindî, Ya’kub b. İshâk”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 26:58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Kaya, Mahmut. “Felsefe-i Ula”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 12:331-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, M. Cüneyt. *Türk-İslâm Felsefesi Tarihi II*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, Tarihsiz.
- Kaya, M. Cüneyt. “İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkân”. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi, 2008.
- Kaya, M. Cüneyt. “Âmirî Çalışmaları için Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü’s-Seb’ Beyne’s-Şeyh ve’l-Âmirî”. *Nazarîyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2(2015):1-33. dx.doi.org/10.15808/Nazariyat.1.2.M0006.
- Kaya, M. Cüneyt. “Tabipler İçin Felsefe: İbn Hindû’nun Felsefe Tasavvuru ve Sözlüğü”. *Felsefe Arkivi*. 34(2012): 21-79.
- Kaya, M. Cüneyt. *Bir ve Çok: Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Karlığa, Bekir. “Doğu Batı Düşüncelerinde On Üçüncü Yüzyıl Dönüşümü”. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*. 8/33(2005):161-174.
- Karlığa, Bekir. “Gazâlî”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13:518-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Keleş, Ahmet. “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife*, 5/3(2005):25-45.
- Kempski, J.V. “Siyaset Felsefesi”. İçinde *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. Çeviren: Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1990.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya’kûp b. İshâk el-. *Felsefî Risâleler*. Çeviren: Mahmut Kaya,

- İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûp b. İshâk el-. “el-İbane An İlleti'l-Faileti'l-Karîbeti Lil Kevni vel-Fesad”. İçinde *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Rîde. Mısır: Daru'l-fikri'l-Arabi, 1950.
- Küçük, Hasan. *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*. İstanbul: Fatih Yayınları, 1974.
- Kutluer, İlhan. “Belhî, Ebû Zeyd”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5:412-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Kutluer, İlhan. “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar*. 1/10 (2001):89-98.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. “İbnü'l-Mukaffa”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21:134-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. “İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1989.
- Kutluer, İlhan. “Nefis”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 22:148-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. 2. Baskı. Ankara: Atlas Kitap, 2018.
- Kömbe, İlker. “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyaset Tasnifleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 3/44 (2018/1):35-60.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37:294-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küyel, M. Türker. “el-Âmirî ve Kategorilerin Şerhleriyle İlgili Parçalar”. *Araştırma Dergisi III*. 3 (Ankara, 1965):65-122.
- Köktaş, Mümin. “İskoç Aydınlanması ve Amerika”. *Liberal Düşünce*. 16/63(2011):235-256.
- Laoust, Henri. *Gazzali'nin Siyaset Anlayışı*. Çeviren: Rıza Katı, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Lacroix, Marie-Claude. “Éducation et instruction selon Abû l-Hasan al-Âmirî, Présentation et traduction d'un extrait du Kitâb al-sa'âda wa l-is'âd”. *Revue Philosophique de Louvain*. 74/(1989):165-214.
- Mansourî, Hanane. “Approach Of Abu Al-Hassan Al-Ameri In The Study Of Religions”, *Al Turath Journal*. 11/3(July 2021):198-218.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkamu's-Sultaniyye İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, Çeviren: Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Teshîlü'n-nazar ve Ta'cilü'z-zafer fî Ahlâki'l-melik ve Siyaseti'l-mülk*. Neşr. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut, 1987.
- Malatî Ebü'l-Huseyn. *et-Tenbîh ve'r-Redd*. Nşr. M. Zâhid el-Kevseri. Beyrut, 1968.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6:496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Menekşe, Ömer. "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. V/3 (2005):193-211.
- Michot, Jean R. "Avant-propos (liminaire)". *Revue Philosophique de Louvain*. 74/(1989):137-138.
- Michel, Karine. "L'art politique et sa visée téléologique Le bonheur chez Fârâbî, Miskawayh et le pseudo al-'Âmirî". *Archives de Philosophie*. 82/4(2019):701-718.
- Madelung, W. "al-Âmirî is still relatively little known Muslim Philosopher", *The Journal of The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1/(1990): 156.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nîsâbü'rî, Fahreddin el-İs-ferâyînî. *Şerhu Kitâbi'n-Necât li'bn Sînâ (Kismü'l-ilâhiyyât)*. Nşr. Hâmid Nâcî Isfahânî. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383hş.
- Nasution, Raihani Dewi, dan Sholahuddin Ashani. "Abu Al-Hasan 'Âmirî: Tokoh Muslim Perbandingan Agama Abad Ke-10.". *Jurnal Ushuluddin*, 17/1(2018):1-17.
- Nusseibeh, Sari, *Avicenna's Al-Shifâ': Oriental Philosophy*. New York: Routledge, 2018.
- Nasr, H. Seyyid. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sînâ, Suhreverdi, İbn Arabî*. Çeviren: Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Neşvân el-Himyerî, Ebû Sâid. *el-Hürü'l-în*. Nşr. Kemâl Mustafa. Kahire, 1948.
- Neccar, M. Fevzi. "İslâm Politika Felsefesinde Siyaset". İçinde *İslâm'da Siyaset Düşüncesi*. Çeviren: Kazım Güleçyüz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Netton, Ian Richard. *Fârâbî ve Okulu*. Çeviren: Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Nesai, Ahmed b. Şuayb (303/915). *Kitâbü'd-duafa' ve'l-metrûkîn*. Thk. Mahmud İbrahim Zayed. Beyrut, 1406.
- Olguner, Fahrettin. *Batı ve İslâm kaynakları Işığında Platon*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Olguner, Fahrettin. "Eflâtun". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10:469-476. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Oktay, Ayşe S. “İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar: Kınalı-zâde Ali’nin Medîne-i Fâzıla’sı”. *Divan:Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 18/(2005):281-294.
- Osmanoğlu, Ömer. “Metafizik ve Ahlâkla İlişkisi Bakımından Ortaçağ İslam Siyaset Düşüncesi”. *Dem Dergi*. 2/5(2010):106-111.
- Nasir Omar, Mohd. “An Analysis of the Life and Works of the Great Muslim Moralistic, Miskawayh (D. 1030)”. *Science International*. 29/2(2017):453-458.
- Öz, Şaban “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Amelî Felsefe: Bir Mukayese”. *Nazarîyat*. 5/1 (Nisan, 2019): 1-36.
- Platon. *Devlet Adamı*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve Adalet Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Platon. *Devlet*. Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. 28. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.
- Platon. *Yasalar*. Çeviren: Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.
- Platon. *Timaeus*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Gorgias*. Çeviren: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. *Kriton ya da Görev Üstüne*. Çeviren: Samih Rifat, İstanbul: Can Yayınları, 2020.
- Pines, Shlomo. “Aristotle’s Politics in Arabic Philosophy”. In *The Collected Works of Shlomo Pines*. Vol. III. 150-159. Jerusalem: Magnes Press, 1986.
- Prelot, Marcel. *Politika Bilimi*. Çeviren: Nihat Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 1972.
- Poggi, Gionfranco. *Çağdaş Devletin Gelişimi*. Çeviren: Şule Kut ve Binnaz Toprak, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.
- Peters, F. E. “Philosophia”, *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*, New York, 1967.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzî’l-Kur’ân*. Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dmeşk: ed-Dâru’s-Sâmiyye-Dâru’l-Kâlem, 1992.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur’an*. Çeviren: Alparslan Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Rahman, Fazlur. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Çeviren: Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata İz, İstanbul: Otto Yayınları, İstanbul 2015.
- Râzî, Ebû Hâtim. *Â’lâmü’n-nübüvve er-redd alâ’l-Mülhid Ebî Bekir er-Râzî*. Geneve: Dâru’s-Sâkî, 2003.
- Rizki, M. Muzadi. “Conception Of Science In The Perspective Of Abu Al-Hasan Al-’Amiri”. *Jurnal Kependidikan Islam*. 6/1(2020):93-103. DOI:http://dx.doi.org/10.24014/potensia.v6i1.8639.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Çeviren: Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim

Yayınları, 2012.

- Rowson, Everett K. A Muslim Philosopher On The Soul And Its Fate: Al-Âmirî's Kitâb al-Amad ala'l-abad. *American Oriental Society*, New Haven: Connecticut, 1988.
- Rowson, Everett K. "An Unpublished Work by Al-Âmirî and the Date of the Arabic De Causis". *Journal of the American Oriental Society*. 104/1(1984):193-199. <https://doi.org/10.2307/602650>.
- Rowson, Everett K. "Âmirî". İçinde *İslam Felsefesi Tarihi I*. Çeviren: Şamil Öçal ve Tuncay Başoğlu. Editör: Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, 253-259. İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Rosenthal, Franz. "Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Din". İçinde *Derleme: İslâm 'da Siyaset Düşüncesi*. Çeviren: Kazım Güleçyüz, 167-180. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Rosenthal, Franz. *The Classical Heritage in Islam*. Almandan Çeviren: Emile ve Jenny Marmorstein, Londra: Routledge-Kegan Paul, 1992.
- Rosenthal, Erwin. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çeviren: Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Ross, David. *Aristoteles*. Çeviren: Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Syarifuddin, Syarifuddin. "Melacak Skeptisisme dalam Islam Klasik". *Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*. 22/1(2022):55-78. <https://doi.org/10.14421/ref.2022.2201-03>.
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sahbân, Halîfât. "İbn Hindû". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20:67-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Sahbân, Halîfât. *Resâilu Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve Şezerâtuhü'l-felsefiyye*. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, 1988.
- Sezgin, Fuat. "İslâm'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış". *Adam Akademi*. 1/ (2011):89-98.
- Severcan, Şefaettin. "Peygamberlik Anlayışları ve Hz. Muhammed (S.) ". *Bilimname*. 3/(2003):161-182.
- Sicistânî, Ebu Süleyman Muhammed b. Tâhir b. Baba b. Behram (392/1002). *Müntehab Sıvanü'l-hikme*. Tahk. A. Bedevî. Dâr Byblion.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. Çeviren: Solmaz Zelyüt, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Sunar, Cavit. *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşleri*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi, 1980.
- Şenel, Cahit. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

- Şenel, Cahit. “Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2012.
- Şenel, Cahit. “İbn Miskeveyh: Yeni Eflâtuncu Metafizik ve Ahlâk”. İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Editör: M. Cüneyt Kaya, 221-250. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Şerif, M. Muhammed. *İslam Düşüncesi Tarihi 2*. Çeviren: İbrahim Kalın, Kasım Turhan ve Osman Bilen, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Nüzhet-ül Ervah*. Çeviren: Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Çeviren: Mustafa Öz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve en-Nihal*. Nşr. Muhammed Saîd el-Kilani. Beyrut: Daru'l-Maarifa, 1983.
- Şulul, Cevher. *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi -Eflatun'un Cumhuriyet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tatar, Burhanettin. *Siyasi Hermenötik –Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları-*. Vadi Yayınları, 2018.
- Taylan, Necip. *Anahatlarıyla İslam Felsefesi; Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Tannenbaum, Donald ve David Schultz. *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, Çeviren: Fatih Demirci. 4. Baskı. Ankara: Adres Yayınları, 2008.
- Taneri, Aydın. “Hâcib”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14:508-511. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Taneri, Aydın. “Emîr-i Hares”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11:134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. Çeviren: Ali b. Muhammed b. Abbas (414/1023). Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1939.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Mukabesat*. Nşr. Hasan es-Sendubi. Kahire 1929.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese 3*. Nşr. Muhammed Emin ve Ahmed Ez-Zeyn. Kahire: Dârü Mektebeti'l-Hayat, 1939.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese 1*. Nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn. Kahire: 1953.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-mu'ânese 2*. Nşr. Ahmed Emîn, Ahmed ez-Zeyn. Beyrut: Daru'l-hayat, Tarihsiz.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *Ahlâku'l-vezireyn*. Nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Şam: Arap İlim Akademisi neşriyatı, 1965.
- Tikritî, Naci. *el-Felsefetü'l-Ahlâkîyyetü'l-Eflatuniyyeti inde Müfekkiri'l-İslâmi*. Beyrut: Daru'l-Endelus, 1982.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa (279/892). *Sünenü't-tirmizî, I-V*. Thk. Ahmed Muhammed

- Şâkîr, Fuad Abdalbâkî ve Abdulkadir İrfân Hassûne. Beyrut, 1414.
- Turhan, Kasım. “Âmirî”. İçinde *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni V*. Editör: Bayram Ali Çetinkaya, 837-875. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Turhan, Kasım. *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri: Âmirî’nin Kader Risalesi ve Tercümesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Turhan, Kasım. “el-Emed Ale’l-Ebed”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11:85. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Turhan, Kasım. “H. 4. / M. 10. Yüzyılın İki Müslüman Siyaset Filozofu Fârâbî ve Âmirî”. İçinde *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu (13-15 Kasım 2014) Bildirileri*. Editör: Ejder Okumuş ve İlyas Burak, 369-376. Eskişehir, 2015.
- Turan, Ramazan. “X. ve XI. Yüzyılda İslam Felsefesinde Yapılan Adalet Taksimleri: Fârâbî, Ebû’l-Hasan Ebû’l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfahânî Örneği”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/2 (2017):91-115.
- Türker, Ömer. “Metafizik: Varlık ve Tanrı”. İçinde *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Editör: M. Cüneyt Kaya. 603-654. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Toprak, Salih. “Fârâbî’nin Eğitim Anlayışı”. *Genc Mütefekkirler Dergisi*. 1/2(2020):136-149.
- Toktaş, Fatih. “Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî’nin ‘Es-Sa’âde ve’l-is’âd’ındaki Yansımaları”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 44 (2016):47-89.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Halîl b. Ahmed”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 15:309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Taylor, Richard C. “The ‘Kalâm fî mahd al-khair’ (Liber de Causis) in the Islamic Philosophical Milieu”. *Pseudo-Aristotelestle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*. Editor: J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt, 37-52. London: University of London, The Warburg Institute, 1986.
- Tüccar, Zülfikar. “Ebû Saîd Sîrâfî”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 37:264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Toku, Neşet. *Siyaset Felsefesine Giriş*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2015.
- Usta, Aydın. “Sâmânîler”. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36:64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uysal, Enver. *Hudud Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Urhan, Veli. *Siyaset Felsefesi Kavramlar -Klasik ve Modern Dönem-*. Ankara: Fol

Kitap, 2020.

- Uludağ, Süleyman. *İslam'da Ahlâk ve Ahlâk Ekolleri*. İstanbul: Sufi Kitap, 2018.
- Ülken, H. Ziya. *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1967.
- Ülken, H. Ziya. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957.
- Ülken, H. Ziya. *İslâm Düşüncesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Ülken, H. Ziya. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Ülken H. Ziya ve Sami Amin. *Doğu Uygarlığının Yükselişinin Tarihsel Nedenleri*. İstanbul: Analiz Basım Yayın, 2009.
- Vadet, Jean-Claude. "Le souvenir de l'ancienne Perse chez le philosophe Abū l-Ḥasan al-ʿĀmirī (m. 381 H.)". *Arabia*. 11/3(1964):257-271.
- Vadet, Jean-Claude. "Une Défense philosophique de la sunna: les Manaqib al-islam d'al-ʿĀmirī". *Revue des études islamiques*, XLII (1974):245-276.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Yalın, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sînâ, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *İslami Araştırmalar*, 30(2019):479-494.
- Yalın, Salih. "Şirvânî'de Ahlâk ve Siyaset". *Bilimname*, 24(2013):9-30.
- Yaran, Cafer S. *İslam Ahlâk Felsefesine Giriş*. 4. Baskı. İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cedel". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 7:208-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Din Siyaset İlişkisi: Halifelik=The Relationship Between Religion and Politics in Acivenna: The Caliphate", *Euroasia Summit: Congress on Scientific Researches and Recent Trends-7*, 6-9 December 2020 Baku. Cilt 2, 59-66. Baku, 2020.
- Yılmaz, Ali. "Ebü'l Hasan el-Âmirî'nin Ahlak Felsefesinde Mutluluk Kavramı". *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erciyes Üniversitesi, 1989.
- Yıldız, Mustafa. "Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Görüşü / Fârâbî'nin Toplum ve Devlet Hakkındaki Görüşü". *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Erciyes Üniversitesi, 2009.
- Yılmaz, Sabri ve Ali Kürşat Turgut. "İslam Kelâmı ve Felsefesi Açısından Dua: Mâtürîdî ve Âmirî Örneği= Prayer in Terms of Islamic Theology and Philosophy: A Case of Maturidi and Âmirî". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. XI/3(2021):1221-1243.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*.16:426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zimmermann, Fritz W. "The Origins of the So-Called Theology of Aristotelestle". İçinde *Pseudo-Aristotelestle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*. Editor: J. Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt,110-240. London: Warburg

Institute, 1986.

Zuhri, H. "Abū Al-Ḥasan Miḥammad bin Yūsuf Al-ʿĀmirī's View on Religion". *Ulumuna*. 20/1(2016):69-90. <https://doi.org/10.20414/ujis.v20i1.803>.

Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Çeviren: Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 1981.

Walbridge, John. "Everett K. Rowson, A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Amad 'alā l-abad". *International Journal of Middle East Studies*, 22/3:(1990):360-361.

Wakelnig, Elvira. "Philosophical Fragment of al-Āmirī Preserved Mainly in al-Tawhîdī, Miskawayh, and in the Texts of the Siwân al-hikma Tradition". In *the Age of al-Fârâbî: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*. Editor: Peter Adamson, 215-222. London: The Warburg Institute, 2008.

Wakelnig, Elvira. "Abū'l-Hasan al-Āmirī". In *the Encyclopedia of Medieval of Philosophy*. Editor: Henrik Lagerlund, 73. Canada: Springer Science+Business Media B.V., 2011.

Wakelnig, Elvira. *Feder, Tafel, Mensch: Al-ʿĀmirī's Kitāb al-Fusūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden & Boston: Brill, 2006.

Wakelnig, Elvira. "Al-ʿĀmirī's Paraphrase of the Proclean Elements of Theology: A Search for Possible Sources and Parallel Texts", *The Libraries of the Neoplatonists*. Editor Cristina D'Ancona, 457-469. Leiden & Boston: Brill, 2007.

Wakelnig, Elvira. "The Metaphysics in al-ʿĀmirī: The Hierarchy of Being and the Concept of Creation", *Medioevo*, XXXII (2007):39-59.

Wakelnig, Elvira. "Die Weiterführung der Neuplatonischen Ansätze", *Philosophie in der Islamischen Welt Band 1 8.-10. Jahrhundert*. Editor: Ulrich Rudolph, 170-185. Basel: Schwabe Verlag, 2012.

Wakelnig, Elvira. "al-Āmirī". In *the Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*. Editor: H. Lagerlund. Heidelberg: Springer Publicity, 2011.

Wakelnig, Elvira. "Les Chapitres sur les thèmes métaphysiques d'al-ʿĀmirī et l'anonyme Kitābal-ḥaraka: deux interprétations du Liber de causis en arabe". In *the Reading Proclus and the Book of Causes*. Editor: Dragos Calma, 198-210. Brill, 2021.

Wakelnig, Elvira. "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. he Surviving First Eight Arguments", *Oriens*, 40 (2012): 51-95.

Werblowsky, R. J. Zwi. "Eschatology". *The Encyclopedica of Religion*. Editor: Mircea Eliade, Vol. V. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Wisnovsky, Robert. "Sünni Kelâm da İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü". Çeviren: Arzu Meral, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004):159-177.

Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafizîği Kaynakları ve Gelişimi*. Çeviren: İ. Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

