

DEUİFD XLIV / 2016, ss. 47-89.

BÜYÜK İSKENDER BAĞLAMINDA SAHTE ARİSTOTELEŞÇİLİĞİN ÂMİRÎ'NİN "ES-SA'ÂDE VE'L- İS'ÂD"INDAKİ YANSIMALARI

Fatih TOKTAŞ*

ÖZ

Âmirî, İslâm felsefesinin karakteristik yaklaşımı olarak nakil-akıl yani İslâm ile felsefe arasında bir uzlaşma olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu uzlaşının gerçekleştirilmesi için önce, insanlığın birikimi olan farklı görüşlerin kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmak ve ardından bu yapının İslâm ile uyduğunu göstermek gerekmektedir. Nitekim Âmirî'nin metafizikte *el-Füsûl* ve ahlâk-siyasette ise *es-Sa'âde ve'l-is'âd* başlıklı eserleriyle İslâm ile felsefe arasında uzlaşma kurmaya çalıştığı görünmektedir. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, ahlâk ve siyaset meseleleri bağlamında İslâm'ın temel kaynaklarından, İslâm tarihinden ve filozoflarından olduğu kadar İran ve Yunan felsefesinden yapılan alıntılardan oluşmaktadır. Yaşadığı çağda ve coğrafyada etkin olan dinler arasında karşılaştırma yaparak İslâm'ın en mükemmel olduğunu ileri süren Âmirî'nin, ahlâk ve siyaset disiplinlerinde İslâm ile felsefe arasında uzlaşma kurabilmesi için, Platoncu idealist ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyaset anlayışları arasında bir bağdaştırma yapması gerekmektedir. Kanımızca filozof, -sahte olduğunu bilmeksizin- sahte-Aristotelesçi *Mektuplar*'dan alıntı yapmak suretiyle bu uyumu aramış; bunun ardından felsefî birikimin ahlâk ve siyaseti ile İslâm arasında bir uzlaşma kurmanın önünü açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âmirî, es-Sa'âde ve'l-is'âd, sahte-Aristotelesçilik.

IMPACTS OF PSEUDO-ARISTOTELIAN ON AMIRI'S "ES-SA'ÂDE
VE'L-IS'AD" IN THE CONTEXT OF ALEXANDER THE GREAT

ABSTRACT

Âmirî adopted the view that there is a compatibility between naql and aql, in other words between Islam and philosophy as the characteristics of Islamic philosophy. To bring out this compatibility, firstly all the different views derived from human existence need to be unified and then it has to be shown

* Doç.Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.
Makalenin Hakemlere Gönderiliş Tarihi : 18/11/2016
Makalenin Hakemlerden Geliş Tarihi : 05/12/2016

its structure was in harmony with Islam. It seems that Âmirî tries to arrange a compatibility between Islam and philosophy in his works al-Füsûl in metaphysics and al-Sa'âde wa'l-is'âd in ethics and politics. al-Sa'âde wa'l-is'âd consists of quotations derived from fundamental Islamic sources, Islamic history and Islamic philosophers and also Persian and Greek philosophy in terms of ethical and political issues. Âmirî, who points out that Islam is the only perfect religion by comparing all religions existed in his time and geography, needs to arrange a compatibility between political understandings of Platonist idealism and realist political views of Persian-Hindu cultures in order to arrange the compatibility between Islam and philosophy in ethics and politics. For us, the philosopher sought the compatibility by quoting from pseudo Aristotelianist treatises and then he paved the way for setting a compatibility between philosophical background's ethics and politics and Islamic understandings.

Keywords: Abu al-Hassan al-Amiri, as-Saadah wa'l-isad, Pseudo-Aristotle.

1. Giriş: İslâm Düşüncesinde Sahte Aristotelesçiliğin Serüvenine Kısa Bir Bakış:

Günümüz insanı 'sahte' parayaşına olduğu kadar 'sahte' düşünceye aşına değildir. Söz gelimi Aristoteles'in (m.ö. 384-322) eserleri ve dolayısıyla felsefe anlayışı bugün için bellidir. Ne var ki tarih, bu anlayışın pek de doğru olmadığını göstermektedir. Özellikle matbaanın icat edilmediği, filozoflarınki de olmak üzere bütün eserlerin yazmalarla çoğaltıldığı bir dünyada, müellifinin kaleme almadığı bir eserin kendisine nispet edildiği görülmüştür. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Aristoteles'in bir ölçüde şanslı olduğu görülmektedir. Hayattayken Lise'yi kuran Aristoteles'in eserlerinin, öğrencileri tarafından okunduğu ve böylece korunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Aristoteles'in eserleri, ölümünden yaklaşık dört-beş asır sonra Ptolemaios Khennos (Batlamyus Garîb) ve Diogenes Laertius (180-240) tarafından listelendirilerek kayıt altına alınmıştır.¹ Tüm bu çabalara karşın, hem Helen-Roma hem de İslâm dünyasında Aristoteles'e sahte eserler atfedildiği görülmektedir.

Aristoteles mantık, fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset gibi felsefenin temel disiplinlerini konu edinen kitaplar kaleme almıştır. Ne var ki

¹ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 309-324.

filozofun bu 'orijinal' eserlerinin hepsi İslâm dünyasında bilinmemektedir. Kaya'nın çalışılmasından anlaşıldığına göre İslâm dünyasının Aristoteles'i, 'orijinalinden' iki açıdan farklılık göstermektedir. Bunlardan birincisi, İslâm dünyasındaki Aristoteles'in, gerçek Aristoteles'ten 'daha dar'; ikincisi ise 'daha farklı' yani 'sahte' olmasıdır. Bütün eserlerinin Arapçaya çevrilmemiş olması sebebiyle İslâm düşüncesindeki Aristoteles, gerçek Aristoteles'ten 'daha dar' bir çerçeveye sahiptir. Makale, Âmiri'nin(ö. 381/992), ahlâk ve siyaset felsefesi meselelerini incelediği *es-Sa'ade ve'l-is'ad* başlıklı eseriyle sınırlı olması sebebiyle, İslâm dünyasındaki gerçek Aristoteles, bu disiplinlerle sınırlandırılarak ele alınacaktır.

Aristoteles'in ahlâkla ilgili olarak *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*; siyasetle ilgili olarak da *Politika* ve *Atinaların Anayasası* başlıklı kitapları kaleme aldığı bilinmektedir. Bu eserlerden ilki hariç diğerlerinin Arapçaya çevrildiğine dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır.² Nitekim ortaçağın ünlü Aristoteles yorumcusu İbn Rüşd (ö. 595/1198), Aristoteles'in *Politika*'sının Arapça çevirisinin bulunmadığından yakınmış ve siyaset felsefesi bağlamında Platon'un (m.ö. 427-347) *Devlet*'ini şerh etmek zorunda kaldığını ifade etmiştir.³ Fârâbî (ö. 339/950), Aristoteles'in eserlerini içerikleriyle birlikte konu aldığı *Felsefetü Aristûtâlîs*'te yukarıda sayılan eserlerden hiç bahsetmemiştir.⁴ Ancak o, *İhsâ'u'l-'ulûm*'de, siyaset ilmine ilişkin bilgilerin Platon'un *Devlet* ve Aristoteles'in *Politika*'sında bulunduğunu ifade etmek suretiyle eserin yalnızca adından söz etmiştir.⁵ *Kitâbü'l-Cem*'de ise, Platon

² Bu konu hakkında değerlendirmeler için bkz. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999, s. 266; Mahmut Kaya, "Aristo", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 378.

³ İbnRüşd, *Telhâsu's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehabî, Dârü't-Talî'a, Beyrut 1998, s. 66-67; *Telhâsu's-siyâse li-Eflâtûn(Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s. 29.

⁴ Bu eserde Fârâbî, Aristoteles'in mantık, fizik ve metafizik alanına ilişkin yazdığı eserlerden ve içeriklerden söz etmektedir. Nitekim eseri tahkik eden Muhsin Mehdî'nin eserde adı geçen kitaplar için yaptığı listede, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset eserleri yer almamaktadır. Bu husus için bkz. Muhsin Mehdî, "Fihrisü esmâ'i kütübi Aristûtâlîs", (*Felsefetü Aristûtâlîs* içinde), tah. Dâr Mecelle Şîr, Beyrut 1961, s. 187-188.

⁵ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 95.

(m.ö. 427-347) ile Aristoteles'in ahlâk anlayışları arasında bir fark olmadığı hususunu izah ederken *Nikomakhos'a Etik* ile -*Küçük Nikomakhos*- adıyla ve *Magna Moralia*'yı oldukça kısa biçimde tanıtmıştır.⁶ Buna karşılık Kindî (ö. 252/866), Aristoteles'in eserlerinden, adlarından ve içeriklerinden söz ettiği *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*'ta, *Nikomakhos'a Etik*'e, *Politika*'ya ve -adını anmaksızın-*Eudemos'a Etik*'e yer vermektedir.⁷ Ancak Kindî, *Politika*'nın içeriğinin *Nikomakhos'a Etik*'e benzediğini ifade etmekte ve dolayısıyla kapalı bir açıklama sunmaktadır. Nitekim Kaya, Kindî'nin açıklamalarını *Politika*'nın çevrilmemiş olmasından dolayı bu eser hakkında *Nikomakhos'a Etik*'e benzetme yoluyla yapılan bir tahmin olarak değerlendirmektedir.⁸ Benzer bir değerlendirme *Eudemos'a Etik* için de geçerli gözükmektedir. Kindî, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in içeriğine benzer olan daha kısa bir başka ahlâk kitabı yazdığını ifade etmek suretiyle adını anmaksızın *Eudemos'a Etik*'ten söz etmiştir.⁹ Sonuç itibariyle İslâm kültür dünyası, Aristoteles'in ahlâk ve siyaset felsefesini incelediği beş eserden yalnızca birini, *Nikomakhos'a Etik*'i büyük ölçüde tanımaktadır.

Kindî'nin tanımına göre Aristoteles'in oğlu Nikomakhos için kaleme aldığı *Nikomakhos'a Etik*; nefsin huyları, onun erdemleri nasıl kazanacağı ve erdemsizliklerden nasıl kaçınacağı meselelerin incelendiği ahlâk felsefesi eseridir.¹⁰ Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'in İslâm düşüncesindeki serüveni karışık gözükmektedir. Kaya'nın da işaret ettiği gibi İslâm kültür çevrelerinde, -orijinali on bölüm olan- *Nikomakhos'a Etik*'in on bir veya on iki bölümden meydana geldiği belirtilmektedir. Ayrıca İslâm dünyasında tedavülde olan çevri metnin, Aristoteles'in

⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlis* (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması, Felsefe Metinleri içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 166-167.

⁷ Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis* (Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Kindî Felsefî Risâleler içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, s. 266, 276-277.

⁸ Mahmut Kaya, "Dipnotlar" (Kindî Felsefî Risâleler içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2002, Dipnot: 274, s. 277.

⁹ Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*, s. 266. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Kaya, "Dipnotlar", Dipnot: 263, s. 266.

¹⁰ Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis*, s. 266, 276.

Nikomakhos'a Etik'inin çevirisi mi yoksa bu esere Porphyry'nin (Porfirios) yaptığı şerhin çevirisi mi olduğu belli değildir.¹¹ Diğer dört eseriyle karşılaştırıldığında İslâm dünyasındaki *Nikomakhos'a Etik*, ahlâk ve siyaset disiplinleri bağlamında Aristoteles'in içeriğiyle en iyi bilinen eseridir. Öte yandan Aristoteles'in *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika* ve *Atinalıların Anayasası* kitapları hakkındaki yetersiz bilgiden dolayı İslâm düşüncesindeki Aristo'nun, gerçek Aristoteles'ten 'daha eksik yani daha dar' olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ne var ki İslâm dünyasındaki Aristo, yalnızca 'eksik' değil, ama aynı zamanda 'bir ölçüde yanlış' tanınmış bir Aristoteles'tir.

Müstensihlerin göz ve el emekleriyle eserlerin dolaşıma sokulduğu zamanların kültürel ortamlarında bir müellife, kendisinin elinden çıkmayan eser(ler) ya kasıtlı ya da hatalı anlamının sonucu olarak nispet edilmiştir. Nitekim İslâm düşüncesinde Aristoteles, kendisine nispet edilen birtakım eserler nedeniyle bir ölçüde yanlış tanınmıştır. Bu eserler arasında özellikle *Kitabü Esûlucyâ* ve *el-Hayru'l-mahz* filozofun, metafizik ve *Kitabü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse* ile *Mektuplar* ise ahlâk ve siyaset felsefesinin bir ölçüde yanlış öğrenilmesine yol açmıştır.

Aristoteles'e isnat edilen ve gerçek yazarı bilinmeyen *Kitabü Esûlucyâ*, Plotinus'un (205-270) *Enneadlar (Dokuzluklar)* başlıklı dokuz bölümlük eserinin dördüncü, beşinci ve altıncı bölümlerinin; a) özetlenmesi, b) yerlerinin değiştirilmesi ve c) birtakım açıklamaların eklenmesinden meydana gelmiştir.¹² Aristoteles'e isnat edilen *el-Hayru'l-mahz*'de ise sudûr kuramı açıklanmaktadır. Gerçek yazarı bilinmeyen *el-Hayru'l-mahz*, Yeni-Platoncu Proklos Diadokos'un(412-485) kaleme aldığı *The Elements of Theology* çerçevesinde yapılan bir yeniden yazım tarzındadır.¹³

¹¹ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 236.

¹² Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 288. *Kitabü Esûlucyâ* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Pierre Duhem, *Mesâdiru'l-felsefeti'l-'Arabîyye*, çev. Ebû Ya'rab el-Merzûkî, Dâru'l-Fikr, Şam 2005, s. 86-100; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992, s. 22-27; Mübahat Türker-Küyel, "Giriş" (*Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser* içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 1, 16-18.

¹³ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 300-301; Yaşar Aydın, "el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, Bursa 1993, s. 190-193.

Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Cem*'inde örneği görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde *Kitâbü Esûlucyâ*'nın, Aristoteles'in görüşlerini, Platon'un görüşlerine yaklaştırma ve böylece bu iki filozofun görüşlerinin aynı olduğunu, dolayısıyla felsefenin tek bir hakikati dile getirdiğini göstermeye katkı sağlama gibi bir işlevi yerine getirdiği söylenebilir.¹⁴ Bu ilk adımdan sonra Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, ikinci adım olarak felsefe ile din arasında uzlaşa bulunduğunu ileri sürebileceklerdir. Bir başka deyişle -Kindî ve İbn Rüşd kesin olarak dışında kalmak üzere-¹⁵ bazı İslâm filozofları, İslâm ile felsefe arasında uzlaşa kurmak için *Kitâbü Esûlucyâ*'ya 'ihtiyaç' duymuşlardır. *el-Hayru'l-mabz* ise İslâm düşüncesinde özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından -Aristoteles'e ait bir yaklaşım olduğu sanılarak- sudûr anlayışının benimsenmesine yol açmış gözükmektedir.¹⁶ İslâm düşüncesinde Aristoteles'e isnat edilen bazı eserler, filozofun ahlâk ve siyaset anlayışının farklı ve -bir ölçüde- yanlış tanınmasına yol açmıştır.

Aristoteles'e isnat edilen ve on bölümden oluşan *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*-diğer adıyla *Sirri'l-esrâr*-, İslâm dünyasına Yûhannâ b. el-Bitrîk tarafından tanıtılmıştır. Bu eser, yaşlılığı sebebiyle İskender'le birlikte savaşa gidemeyeceğini anlayınca Aristoteles'in genç krala rehberlik yapması için verdiği öğütlerden meydana gelmektedir. Yûhannâ b. el-Bitrîk, Yunancadan Süryaniceye ve oradan da Arapçaya çevirdiğini ifade etmişse de bu eserin Yunanca veya Süryanice bir kaynağının olup-olmadığı, eserin bu kaynağın çevirisi mi yoksa kendi derlemesi mi olduğu hususu belirsizdir.¹⁷ Bununla birlikte *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*'nin

¹⁴ Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 288.

¹⁵ Kindî ve İbn Rüşd, felsefe anlayışlarında -dolayısıyla din ve felsefeyi uzlaştırma yaklaşımlarında- *Kitâbü Esûlucyâ*'ya yer vermemişlerdir. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 289-290, 291.

¹⁶ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 301; Aydın, "el-Îzâhî'l-hayr el-mahz.", s. 193-199. *el-Hayru'l-mabz* hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 28-31; Küyel, "Giriş", s. 1, 11-15.

¹⁷ Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse (el-Usûlü'l-Yûnânîyye li'n-nazariyyâti's-siyâse fî'l-İslâm içinde)*, çev. Yûhannâ b. el-Bitrîk, tah. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıriyye, Kahire 1954, s. 69; Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 294-295. (Makalede, gerçekte Aristoteles tarafından yazılmadığı halde kendisine atfedilen eserlerin yazar adı 'Aristoteles (?)' şeklinde verilmiştir.)

içeriğinin en azından bir kısmını Aristoteles'e nispet edilen ancak aslında uydurma olan *Mektuplar* literatüründe bulmak mümkündür.¹⁸

Aristoteles'in eserlerini derleyen Diogenes Laertius'un katalogunda filozofun on bir mektubundan söz edilmekte olup bunlardan sadece birini Büyük İskender'e yazıldığı belirtilmektedir.¹⁹ Aristoteles'in İskender'e dinî-tasavvufî bir atmosferle süsleyerek verdiği ahlâkî ve siyasal öğütlerden oluşan mektuplar literatürü, -büyük bir ihtimalle- Helenistik çağda İskenderiye okulu çevresinde üretilmiştir. Zira bu mektuplar; Allah'a övgü ve O'nu tek yaratıcı olarak tanıtmakla başlamak suretiyle tevhit inancını, dünyayı küçümsemek ve tevekkülü öne çıkarmakla tasavvufî yönelişi yansıtmaktadır.²⁰

Aristoteles'e isnat edilen *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*, -güya-Aristoteles'in İskender'e siyaset meydanında başarılı olmasını sağlayacak öğütlerini içermektedir. Üçüncü bölümde geçen bu iddiadan dolayı eser, devlet adamlarının ilgisini çekmiştir. Söz gelimi Nâsuh Nevâlî'nin (ö. 1595), sadrazam Sokullu'ya (1506-1579) takdim ettiği *Ahlâk-ı Nevâlî*'nin bir kısmı *Kitâbü's-Siyâse*'nin çevirisinden ibarettir.²¹ Gerek *Kitâbü's-Siyâse fî tedbîri'r-riyâse*'nin gerekse *Abd Aristûtâlîs ila'l-İskender, Vesâyâ Aristûtâlîs ila'l-İskender, İstîşârâtü'l-İskender fî tedbîri'l-mülk* gibi başlıklarla yazılan kitapların içinde ve gerekse doğrudan Arapçaya çevrilmeleriyle mektuplar literatürü, -tıpkı metafizikte olduğu gibi- İslâm düşüncesinde Aristoteles'in, özellikle siyaset görüşlerinin de bir ölçüde yanlış tanınmasına yol açmıştır.²² Bununla birlikte bu 'yanlış' tanınmanın İslâm düşünürlerinin bir ihtiyacını karşıladığı söylenebilir.

İslâm kültüründe siyaset düşüncesi; biri, dini ilimler bağlamında ve diğeri felsefe ve edep literatürü olmak üzere iki temel yaklaşımla kurgulanmıştır. Dini ilimlerden fıkıh, bir din olarak İslâm'ın toplumsal ve siyasal hayata uygulanması amacıyla bir literatür geliştirirken, kelâm da İslâm toplumunun yönetilmesinin beşeri mi yoksa ilâhî mi olduğu,

¹⁸ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 304.

¹⁹ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 305-306.

²⁰ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 42, 304-305; Abdurrahmân Bedevî, "Mukaddime" (*el-Hikmetü'l-hâlîde* içinde), Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz., s. 13-14, 42-43.

²¹ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 295, 296.

²² Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 42, 304.

yönetimin başına geçecek olan kişinin nitelikleri bağlamında bir siyaset anlayışını kurmuştur. Felsefî bakış bağlamında gelişen İslâm siyaset düşüncesi ise büyük ölçüde Platon'un *Devlet'i* bağlamında şekillenen idealist yaklaşımın etkisinde kalmıştır. Buna karşılık Fars-Hint kültüründen beslenen edep literatürü, tarihî veya kurmaca olaylardan söz edilmek suretiyle devlet yöneticilerine verilen öğütlerden meydana gelmektedir.²³ Din ile felsefe arasında uzlaşmayı amaçlayan bazı İslâm düşünürlerinin, tıpkı metafizikte Platon ile Aristoteles arasında yaptıkları gibi, siyaset alanında da iki din-dışı yaklaşımı uzlaştırmak istemeleri anlaşılır bir durum gibi gözükmektedir.

Fârâbî çizgisinde gelişen Platoncu idealist siyasetin, Fars-Hint kültüründen beslenen pratik ve gerçekçi siyasetle uzlaştırılması bir 'ihtiyaç' olarak kendini göstermiştir. Öyle gözüktüyor ki uzlaşımın kurulmasına imkân sağlayacak en uygun filozof, Aristoteles'tir.²⁴ Zira Aristoteles'in *Politika'sı* Arapçaya çevrilmemiştir ve dahası o, Büyük İskender'e bir süre hocalık yapmıştır. Böylece Aristoteles, sahte *Mektuplar* literatürü sayesinde, Platon temelli idealist siyaset ile Fars-Hint kökenli pratik siyaseti uzlaştırmak mümkündür.

Din ile felsefe arasında uzlaşmayı arayan bir İslâm filozofu olarak Âmirî'nin hem metafizik hem de siyaset disiplininde sahte-Aristotelesçi literatürle ilişki kurduğu görülmektedir. Nitekim Âmirî'nin bir eseri olarak görülen **el-Füsûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*, -yukarıda hakkında bilgi verilen- *el-Hayru'l-mabzû'*dan büyük ölçüde esinlenerek kaleme alınmış bir eserdir.²⁵ Bir başka deyişle Âmirî, din ile felsefe arasında uzlaşmayı kurma

²³ İslâm düşüncesinde siyaset anlayışları hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hızır Murat Köse, "Siyaset", *DİA*, C. XXXVII, İstanbul 2009, s. 296-298.

²⁴ Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Hans Daiber, "Siyaset Felsefesi" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tunçay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. III, İstanbul 2011, s. 74-75.

* Bir sonraki alt başlıkta, Âmirî'nin eserlerinin sahil olup-olmadığının belirlenmesine dair yöntem hakkında ayrıntılı bilgi sunulacaktır. Bununla birlikte Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde yaptığı listede, *el-Füsûl fi'l-me'âlimi'l-ilâhiyye*'nin adının geçmediği belirtilmek gerekmektedir.

²⁵ Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sehbân Halifât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şecerâtübü'l-felsefiyye*, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 130-142, 148-163; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat

girişiminde metafizikte sahte-Aristotelesçi literatüre dayanmıştır. Benzer bir durumun filozofun siyaset felsefesinde de kendini gösterdiği söylenebilir. Nitekim Âmirî'nin bir eseri olarak görülen *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles ile Büyük İskender arasında geçen yazışmalardan pasajlar yer almaktadır.²⁶ Bu makalede bir İslâm filozofu olan Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da siyaset felsefesinde sahte-Aristotelesçilik tasavvuruna ne ölçüde sahip olduğu meselesi tahlil edilecektir. Bu tahlilin sağlıklı yapılabilmesi için, öncelikle Âmirî ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd* arasındaki ilişkinin ve Âmirî'nin Aristoteles tasavvurunun ortaya konması gerekmektedir.

2. Âmirî ve Sa'âde ve'l-is'âd:

Âmirî, ünlü İslâm filozofları Fârâbî ile İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) dönemleri arasında, İslâm Dünyası'nın doğusunda Mâverâünnehir bölgesinde etkili olan bir İslâm filozofudur. İlk Meşşâî filozofu olan Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'den (ö.322/934) felsefe birikimini alan Âmirî'nin, Fârâbî-İbn Sînâ çizgisinde gelişen Meşşâî İslâm felsefesinden farklı bir felsefi yaklaşım geliştirdiği görülmektedir.²⁷ Nitekim o, bir devlette iki yöneticinin olabileceği görüşünden dolayı -adını anmaksızın- Fârâbî'yi eleştirmiştir.²⁸ Buna karşılık İbn Sînâ, Âmirî gibi bazı yeni İslâm filozoflarının, eskilerin ne demek istediklerini anlamadıklarını ve böylelikle felsefeyi karıştırmış olduklarını söylemek suretiyle Âmirî'yi eleştirmiştir.²⁹ Tevhîdî'nin (ö.h.414/ m.1023) verdiği

Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 27-28, 31; Aydınlı, "el-Îzâh fî'l-hayr el-mahz.", s. 193; Kara, "Giriş",s. XXII.

- ♦ Bir sonraki alt başlıkta, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahit bir eseri olup-olmadığı hususu ele alınacaktır.
- ²⁶ Nitekim *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın muhakkiki Atıyye, Aristoteles'in Büyük İskender'e verdiği öğütlerin Aristoteles'e ait olma ihtimalinin çok düşük olduğunu, bu fikirlerin sahte-Aristotelesçilik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Ahmed Abdülhalim Atıyye, "Dipnotlar" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, Dipnot: 43, s. 254.
- ²⁷ Everett K. Rowson, "Âmirî" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. I, İstanbul 2011, s. 259-260.
- ²⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, tah. Ahmed Abdülhalim Atıyye, Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, s. 242, 252.
- ²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, tah. Mâcid Fahrî, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 308; Mâcid Fahrî, "Dipnotlar" (*Kitâbü'n-Necât* içinde), Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1985, s. 308. Âmirî ile İbn Sînâ arasındaki felsefi ilişkinin araştırılması gereken pek çok yönü olduğuna dikkat çeken Cüneyt Kaya, İbn Sînâ'nın Âmirî'yi eleştirdiği

bilgiye göre Âmirî ile -Fârâbî'nin bir izleyicisi olan- İbn Miskeveyh'in(ö.h.421/ m.1030) yolları Rey'de kesişmiştir. Beş yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre aynı şehirde olmalarına karşın İbn Miskeveyh, Âmirî'nin ilim halkasına katılmamış; ondan herhangi bir şey öğrenmemiştir.³⁰ Öte yandan Âmirî, üstadı Ebû Zeydel el-Belhî'den ve - onun doğrudan, kendisinin dolaylı üstadı- Kindî'den her zaman övgüyle söz etmiştir. Kindî-Belhî-Âmirî felsefe geleneğinin, Fârâbî-İbn Sînâ geleneğinden farklılığı,³¹ özellikle felsefe-din ilişkisine yaklaşımda kendini göstermektedir.

Genelde din ile felsefe, özelde ise İslâm ile Yunan felsefesi arasında bir çatışma değil, bir uyum olduğu hususu neredeyse bütün İslâm filozofları tarafından kabul görmüş bir yaklaşımdır. Ne var ki, İslâm düşüncesindeki felsefe akımlarının, din ile felsefe arasında uyum kurma tarzlarında birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılık, filozofların bilim sınıflandırmalarında kendini göstermektedir. Söz gelimi Fârâbî'nin bilimleri dil, mantık, fizik, metafizik olarak beşe ayırarak incelemesine karşın; Kindî ve Âmirî bilimleri, dinî ve felsefî bilimler olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle ele almıştır.³² Öte yandan Âmirî, diğer filozoflarda görülmedik bir biçimde din olarak İslâm'ın diğer dinlerden üstün olduğunu göstermeye gayret göstermiş; İslâm'ı hem diğer dinlerin hem de felsefenin 'ölçütü' olarak görmüştür.

iddiasına kaynaklık eden pasajı tahlil etmiştir. Bu bağlamda Kaya, İbn Sînâ'nın *Necât*'ta Âmirî'yi eleştirisi imâsının, bu eserin iki kaynağından biri olan *el-Mebde ve'l-me'âd*'da hiç geçmediğini ve *Necât*'ın diğer kaynağı olan *eş-Şifâ*'da ise bir kişiden değil bir gruptan söz edildiğini belirtmektedir. Böylece Kaya, ilgili kısmın *Necât*'a eklenen okuyucu notu olduğu şeklinde önemli bir değerlendirme sunmuştur. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. Cüneyt Kaya, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Naẓariyat*, C. I, S. 2, İstanbul 2015, Dipnot: 14, s. 5.

³⁰ Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, tah. Hasan es-Sendûbî, Dâr Su'âd es-Sabâh, 2. Baskı, Kuveyt 1992, s. 60.

³¹ Bu hususta için bkz. Ömer Mahir Alper, *Akul-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 216-217; Rowson, "Âmirî", s. 261-262.

³² Âmirî, *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Dâru'l-Asâle, Riyad 1988, s. 80-93, 106-107. Âmirî'nin ilimler tasnifi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, "Mukaddime" (*İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* içinde), Dâru'l-Asâle, Riyad 1988, s. 16-21; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 61-76.

Âmirî'nin *el-Î'lam bi-menâkibi'l-İslâm* başlıklı eseri, kalamî endişe taşıyan karşılaştırmalı dinler tarihi eseridir. Bu eserde filozofumuz İslâm, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabîlik, Zerdüştlük ve Putperestlik gibi altı dini inanç, ibadet ve hayat tarzları açısından karşılaştırmakta ve bu karşılaştırma aracılığıyla her açıdan İslâm'ın üstünlüğünü göstermeye çalışmaktadır.³³ Bir din olarak İslâm inancına gösterdiği bu hassasiyetin, Âmirî'nin felsefe meselelerine yaklaşımını da etkilediği görülmektedir. Filozof, Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları küfürle itham ettiği ruhanî meâd anlayışına -Gazzâlî'den önce ve filozofları küfürle itham etmeden- karşı çıkmıştır. Ayrıca Âmirî, ahiret hayatında bu dünyadaki bedenden daha farklı ve o dünyanın koşullarına uygun bir bedenle yaratılacağını söyleyerek -İbn Rüşd'den önce- hem dini inançtaki cismanî dirilmeyi savunmuş hem de din ile felsefe arasında başarılı bir uyum örneğini sergilemiştir.³⁴ Âmirî'nin din ile felsefe arasında uyum kurmaya çalışan bir İslâm filozofu olduğunun en önemli göstergesi yazdığı eserlerdir.

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde, iki gruba ayırmak suretiyle eserlerinden söz etmektedir. Birinci grupta filozof, *-el-Emed 'ale'l-ebed* dışında- on yedi eserinin adını vermiştir. Bu eserlerin başlıklarına bakıldığında Âmirî'nin a) *el-İbâne an ileli'diyâne*, *el-Îlâm bi menâkibi'l-İslâm* gibi din, kalam ve karşılaştırmalı dinler tarihi; b) *el-İbsâr ve'l-mubsar* ile *el-Ebşâr ve'l-eşcâr*, *el-İnâye ve'd-dirâye* gibi fizik ve metafizik; c) *el-Emed 'ale'l-ebed* ve *İnkâzû'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader* gibi din-felsefe uzlaşması meseleleriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. İkinci grupta ise Âmirî, eserlerinin adlarından söz etmeden, içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Âmirî dinî sorulara cevaplar, bazı mantık ve fizik eserlerini açıklayıp yorumlama tarzında, hükümdar ve devlet adamlarına ithaf ettiği Farsça eserler yazdığını belirtmektedir.³⁵ Âmirî'nin verdiği bu kısa bilgi, eserlerinin sahil bir listesinin yapılmasını pek de kolaylaştırmamış gözükmektedir.

Âmirî'nin ikinci grup eserlerini Farsça yazmış olduğunu

³³ Âmirî'nin karşılaştırmalı dinler tarihinde kullandığı yöntem hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hidayet Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 54-58, 64-66.

³⁴ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 168-178. Âmirî'nin din ile felsefe arasında kurduğu uzlaşma hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 156-162, 262-266.

³⁵ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 4, 6.

söylemesi, eserlerini iki gruba ayırmasının ölçütü olarak görülebilir mi? Nitekim adları teker teker verilen birinci gruptaki eserlerin hepsinin Arapça olduğu görülmektedir. Bu durumda *-el-Emed 'ale'l-ebed* ile birlikte -adı bilinen ve Arapça kaleme alınan on sekiz eserin dışında hiçbir eserin Âmirî'ye ait olmadığı hususu bir ilke olarak kabul edilmelidir. Söz konusu ilke geçerli olacaksa Arapça bir eser olan ve ilgili listede adı geçmeyen *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî tarafından kaleme alınmadığı, ancak ona nispet edilen sahte bir eser olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Oysa Âmirî'nin sahit eserlerindeki incelemeler ile de günümüzde yapılan bazı çalışmalar, sözü edilen ilkenin geçersiz olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde verdiği listede, günümüze kadar gelmiş olan *el-İbsâr ve'l-mubsar*'ın adı geçmektedir. Bu eserde Âmirî, adı geçen listede bulunan *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufü'l-millî* adlı eserlerine atıfta bulunduğu gibi sözü edilen listede adı geçmeyen ve Arapça yazıldığı anlaşılan *Şerhu Kitâbi'l-burbân li Aristûtâls* ve *Şerhu Kitâbi'n-nefs li Aristûtâls* başlıklı eserlerine de atıf yapmıştır.³⁶ Bu örnek, Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde kendi sahit eserlerinin tamamını vermediğini göstermektedir. Bu durumda sözü edilen listede geçmeyen ve Arapça yazılan bir eserin, sözgelimi *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahit bir eseri olarak kabul edilmesi mümkün olmaktadır. Bu noktada filozofun, bilinen sahit eserleri ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd* arasında bir atıf ilişkisinin bulunup-bulunmadığı hususu ele alınmalıdır.

Âmirî'nin bir eserini kaleme alırken, yeri geldikçe diğer eserlerine gönderme yaptığı görülmektedir. Sözgelimi, *el-Emed 'ale'l-ebed*'de *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *el-İnâye ve'd-dirâye*'ye; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*'da *el-İbâne'an 'ileli'd-diyâne* ve *el-İrşâd ilâ tashîbi'l-i'tikâd*'a; *el-İbsâr ve'l-mubsar*'da *el-İrşâd li tashîbi'l-i'tikâd* ve *en-Nüsükü'l-'aklî ve't-tasavvufü'l-millî*'ye atıflar bulunmaktadır.³⁷ Ne var ki Âmirî'nin sahit eserlerinden hiçbirinde es-

³⁶ Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fi'l-İbsâr ve'l-mubsar* (*Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şerâtiühü'l-felsefiyye* içinde), tah. Sehbân Halîfât, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988, s. 413, 414, 423. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Yakup Kara, "Giriş" (*Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. XXIV, XXV.

³⁷ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 56, 170; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 143-144, 150, 200; Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fi'l-İbsâr ve'l-mubsar*, s. 413.

Sa'âde ve'l-is'âd'a yapılan bir gönderi yer almaz. Bundan dolayı sahit bir eserinden yaptığı atıflarla *ŞerhuKitâbi'l-burbânliAristûtâlis* ve *ŞerhuKitâbi'n-nefsliAristûtâlis*'in, filozofun gerçek eseri olduğunun kanıtlanması gibi bir şans *es-Sa'âdeve'l-is'âd* için geçerli olmamaktadır. Öte yandan *es-Sa'âdeve'l-is'âd*'da da Âmirî'nin herhangi çalışmasına bir gönderi yapılmamıştır. Bir başka deyişle Âmirî külliyyatı ile *es-Sa'âdeve'l-is'âd* arasında -karşılıklı olarak- bir atıf bağı bulunmamaktadır. Bu noktada, *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adını taşıyan ve yedi oturum sürecinde kırk bir felsefî soru-cevaptan oluşan risalenin, günümüz araştırmacıları tarafından değerlendirilmesine göz atmak yararlı olacaktır.

el-Emed 'ale'l-ebed'in girişinde verilen listede adı geçmeyen *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* başlıklı risaleyi Halîfât, Kaya ve Turhan, Âmirî'ye nispet edilen sahte eser olarak görmektedir. Halîfât ve Kaya, Âmirî'nin 992 yılında öldüğünde İbn Sînâ'nın on bir yaşında olduğuna dikkat çekmekte; Turhan ise -her iki düşünürün görüşlerinin doğru biçimde yansıttığını göz önüne alarak- bu risaleyi Âmirî ile İbn Sînâ'nın fikirlerini iyi tanıyan biri veya birileri tarafından kurgulanmış olabileceğini belirtmektedir.³⁸ Buna karşın C. Kaya, Gutas'ın İbn Sînâ'nın 980 değil, 964 yılında doğduğuna ilişkin yorumu göz önüne alındığında, Âmirî'nin öldüğü tarihte İbn Sînâ'nın yirmi sekiz yaşında olduğunu; ortak coğrafyada yaşadıklarından dolayı iki filozofun Buhara'da bu tartışmaları gerçekleştirmiş olabileceklerini ifade etmektedir. Ayrıca C. Kaya, -incelediği kısım bağlamında- *el-Mecâlis*'te geçen görüşlerin *İnkâzî'l-beşer* ile uyumlu ve *el-Mecâlis*'te kullanılan kavramların Âmirî'nin diğer eserlerinde temel kavramlar geçmesinden hareketle *el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî* adlı risalenin, büyük bir ihtimalle, Âmirî'nin sahit eseri olduğunu söylemektedir.³⁹ Benzer bir değerlendirmenin *es-Sa'âde ve'l-is'âd* için de geçerli olup olmayacağı hususunun tahlil edilmesi gerekmektedir.

el-Emed 'ale'l-ebed'in müellifi Âmirî ile *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın yazarının, bir eseri kaleme alma tarzı arasında birtakım farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in girişinde, okuyucunun konuları iyi anlaması için eserini özenli bir biçimde bölümlere ayırdığını

³⁸ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 208; Mahmut Kaya, "Âmirî", *DİA*, C. III, İstanbul 1991, s. 69; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 50-51.

³⁹ Kaya C., "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak.", s. 3-8, 16-17.

vurgulamaktadır.⁴⁰ Her ne kadare *Sa'âde ve'l-is'âd*'inde bölümlere ayrıldığı görülmekteyse de, günümüze ulaşan tek nüshada⁴¹ bir karışıklığın bulunduğu açıktır. Nitekim metnin ortalarına yakın bir yerde, eserin iki bölümden oluştuğu ve söz konusu yerde ilk bölümün bittiği belirtilmektedir.⁴² Ancak nüshanın başka iki yerinde ise beşinci ve altıncı bölüme başlandığı ifade edilmektedir.⁴³ *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın muhakkiki Atıyye, eserin iki bölüme ayrıldığını belirten ifadeyi anlamsız bulmuş ve eseri altı bölüme ayırarak yayınlamıştır.⁴⁴ Benzer bir 'özensizlik', derlemenin kaleme alınış tarzında da kendini göstermektedir.

Modern dönemde *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'dan söz eden Muhammed Kürd Ali, içeriğini göz önüne alarak eserin, bir Yunanlı ya da Yunanlıları izleyen biri tarafından kaleme alındığı tahmininde bulunmuştur.⁴⁵ *el-İbsâr ve'l-mubsar*'ın tahkikini yayınlayan Halîfât, yeterli delil olmadığını söyleyerek *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'ye ait olmadığını ileri sürmüştür.⁴⁶ Bu yayından sonra Halîfât, günümüzde Âmirî'ye dair yapılan en kapsamlı çalışmaya imza atmış ve burada sözü edilen meseleyi yeniden ele alarak ikna edici deliller eşliğinde *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'nin sahih eserlerinden biri olduğunu kanıtlamıştır.⁴⁷ Makalenin sınırları

⁴⁰ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 6.

⁴¹ Bu nüsha ve tahkiki hakkında bkz. Müctebâ Mînovî, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), University of Tehran Publications, Weisbaden 1957-8, s. 4-5; Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm*, s. 52.

⁴² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 261.

⁴³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 293, 340.

⁴⁴ Bu husustaki değerlendirme için bkz. Atıyye, "Dipnotlar", *Dipnot*: 51, s. 261.

⁴⁵ Atıyye, "Mukaddime", s. 82, 88.

⁴⁶ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 7.

⁴⁷ *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî tarafından kaleme alınıp alınmadığına ilişkin tartışmalar hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 104-124; Atıyye, "Mukaddime", s. 13-16, 33-36, 42; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 22-27; Kaya, "Âmirî", s. 71; Işık, *Âmirî'ye Göre İslâm*, s. 51-52. Halîfât'ın delillerini yayınlamadan önce Âmirî'nin *İ'lâm bi-menâkı bi'l-İslâm*'ını tahkik eden Gurâb, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın Âmirî'ye ait olmadığını düşünmektedir. Bu husus için bkz. Gurâb, "Mukaddime" s. 15. Buna karşın XXX, Halîfât'ın sunduğu yeterli görmeyip *es-Sa'âd ve'l-is'âd*'ın müellifinin Âmirî olmadığı hususunda ısrar etmiştir. Bu husus için bkz. Sa'îd el-Ğânimî, "Mukaddime" (*Erbau resâ'il-felsefiyye* içinde), et-Tenvîr li't-Tabâ'a, Beyrut 2015, s. 29-30.

bağlamında, söz konusu deliller yeniden ele alınmayacak; ancak bu deliller arasından *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın kapsamı ve amacına yoğunlaşan yaklaşım tahlil edilecektir.

Bir metin olarak altı bölümden oluşmakla birlikte, başlığının da açıkça ima ettiği gibi *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, içerik açısından bakıldığında ahlâk ve siyaset gibi felsefenin iki temel disiplini konu edinmiştir. Bir başka deyişle bu eser, yazarının dünyasını yansıtmak üzere ahlâk ve siyaset meseleleri çerçevesinde insanlık birikiminden yapılan bir derleme görünümündedir. Nitekim *es-Sa'âde ve'l-is'âd*; a) âyetler ve hadisler gibi din olarak İslâm'dan, b) Arap şüirleri ve Hz. Ömer, Hz. Ali gibi önde gidenlerden alıntılarla İslâm kültüründen, c) Kindî ve Ebû Zeyd el-Belhî gibi İslâm filozoflarından, d) Sâbûr b. Erdeşîr gibi İslâm öncesi, İbnü'l-Mukaffa ve Câhız gibi İslâm sonrası Fars kültüründen, e) Galen, Platon ve Aristoteles gibi Yunan felsefesinden yapılan alıntılardan ve f) bu alıntılara Âmirî'nin yaptığı yorumlardan meydana gelmektedir.⁴⁸ *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın derleme biçimindeki yapısı, C. Kaya'nın *el-Mecâlis*'in Âmirî'ye ait bir eseri olduğunu göstermek üzere filozofun sahih eserleriyle yaptığı karşılaştırma yöntemini kullanmaya imkân tanımamaktadır. Bununla birlikte *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın geniş bir çerçeveye dayanması, eserin bir başka yöntemle Âmirî'ye ait olduğu görüşünü desteklemektedir.

Âmirî'nin, geniş kapsamlı ahlâk ve siyaset birikimi bir araya getirmesinin amacı, kanımızca, din ile felsefe arasında kurmak istediği genel uzlaşmayı, daha özel bir çerçevede yani ahlâk ve siyaset disiplini de gerçekleştirmek istemesidir. Öte yandan Âmirî'nin ahlâk ve siyaseti, dinî veya felsefî ilimler arasında saymamış olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bununla birlikte filozofun, ahlâkı tamamlamak üzere gönderilen Hz. Muhammed'in mirasını 'hadis' adıyla dinî ilimlerin bir dalı olarak kabul ettiği⁴⁹ göz önüne alındığında ahlâkı, dinî ilimlerin bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Benzer bir yaklaşım, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Münkız mine'd-dalâle*'sinde de görülmektedir. Nitekim o, ahlâk anlayışlarını

⁴⁸ *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ı meydana getiren kültür kaynakları hakkında daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 7, 105-118; AhmedAbdülhalimAtıyye, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991, s. 18-29.

⁴⁹ Âmirî, *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 80, 106-107; Gurâb, "Mukaddime", s. 19, 20-21; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 68-69.

tasavvufî ve hadislerden, dolayısıyla dinden aldığını söyler;⁵⁰ muhtemelen bu gerekçeyle *Tehâfütü'l-felâsife*'de filozofların ahlâk görüşlerini eleştirmemiştir. Bu durumda Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'daki amacının, felsefenin amelî bölümünün dalları olan ahlâk ve siyaset arasında bir uzlaşma kurmak istediği söylenebilir. Nitekim Halîfât, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın müellifinin Âmirî olduğuna ilişkin delillerden birini bu temele dayandırmaktadır.

Halîfât'a göre yaşadığı dönemde ve coğrafyada, din ile felsefe uzlaşmasının bir alt dalı olarak ahlâk ve siyaset disiplinlerinde İslâm ile felsefî birikim arasında geniş kapsamlı bir bağlantı kuracak yeterli eğitim ve donanıma sahip Âmirî dışında başka bir filozof bulunmamaktadır.⁵¹ Bu değerlendirmenin makale açısından önemi, Âmirî'nin metafizikte *el-Füsûl* ile aradığı din-felsefe uzlaşmasını, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da ahlâk ve siyaset anlayışında yapmaya çalışmasıdır. Kanımızca Âmirî, dinî ilimlerin bir dalı olarak gördüğü ahlâk ile felsefenin amelî bölümünde incelenen ahlâkî ve siyasetî birikim arasında bir uyum kurmak için, öncelikle felsefî birikim arasında bir yakınlaştırmaya ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı da - yukarıda açıklandığı gibi- Âmirî, özellikle Fârâbî'nin izlediği Platoncu idealist siyaset ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyaset arasındaki uçurumu kapatacak köprüyü, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles'in sahte *Mektuplar* literatüründen yaptığı alıntılar ile kurmuş gözükmektedir. Âmirî'nin sahte-Aristotelesçiliği nasıl kullandığını incelemek için, öncelikle filozofun felsefe anlayışını ve Yunanlılar ile Aristoteles tasavvurunu tahlil etmek gerekmektedir.

3. Âmirî'de Yunanlılar, Felsefe Aristoteles Tasavvuru:

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed*'in ikinci bölümünde, yeryüzünde yaşayan büyük milletlerden söz etmektedir. Filozofumuza göre Çinliler, Hintler, Siyahîler, Berberîler, Rumlar ve Türkler olmak üzere dünyada altı büyük millet bulunmakta ve bunlar, dünyanın yerleşilebilir altı bölgesinin uç kısımlarında yaşamaktadır. Doğunun kuzeyi Türklerin, güneyi Çinlilerin; batının kuzeyi Berberîlerin, güneyi

⁵⁰ Gazzâlî, *el-Münkır mine'd-dalâl (Mecmû'â resâ'ili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1994, s. 44-45.

⁵¹ Halîfât, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî*, s. 121-122.

Siyahîler yani Habeşlilerin; güneyin merkezi Hintlerin ve kuzeyin merkezi ise Rumların anavatanıdır. Bu altı coğrafi merkezin ortasında ise Arapların ve Farsların toprakları yer almaktadır.⁵² Aynı bölümün hemen başında Âmirî, dünyada kullanılan üç takvimden söz etmektedir.

Âmirî'ye göre Yazdicerd dönemiyle Perslerin, Hz. Muhammed'in hicret etmesiyle Arapların, Zülkarneyn dönemiyle de Romalıların takvimi başlamaktadır.⁵³ Âmirî, Zülkarneyn'in, Fars Kisrası Darius ile savaşmak için Yunanistandan yola çıktığından;⁵⁴ yukarıda değinilen milletler ve coğrafyaları hakkındaki açıklamalarında ise Yunan topraklarının, Şam/Suriye topraklarına komşu olduğundan⁵⁵ söz etmektedir. Âmirî, Aristoteles'i, Zülkarneyn'in hocası olarak tanıtırken Zülkarneyn ile Büyük İskender'i kastettiğini belirtmiş olmaktadır.⁵⁶ Öte yandan Yunan topraklarının Yunanistan'dan Şam'a kadar uzatmasından Âmirî'nin Romalıları, Yunanların devamı olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Âmirî'ye göre Yunan-Roma toprakları, filozofların vatanıdır.⁵⁷ Filozofun kimliğinin, felsefenin ne olduğuna bağlı olmasından dolayı Âmirî'nin bilginin kaynakları anlayışına göz atmak gerekmektedir. Filozofumuz, duyu algısı ve akılla tasavvur etme ölçütüne göre bilgiyi elde etme hususunda insanları, dört gruba ayırmaktadır. İlk iki grubu, bilgi kaynaklarından birini ret, diğerini kabul edenler oluşturmaktadır. Buna göre duyu algısını kabul edip akılla tasavvur etmeyi reddedenler, birinci; akılla tasavvur etmeyi kabul edip duyu algısını reddedenler ikinci grubu oluşturmaktadır. Son iki grup ise bilgi kaynaklarını tümünden ret veya kabul anlayışına dayanır. Buna göre üçüncü grubu hem duyu algısını hem de akılla tasavvur etmeyi reddedenler ve bunun tam zıttı olarak dördüncü grubu hem duyu algısını hem de akılla tasavvur etmeyi kabul edenler oluşturmaktadır.⁵⁸ Âmirî, bilgi kaynaklarını incelemek suretiyle bu dört gruptan hangisinin doğru bir yaklaşımı benimsediğini açıklamaya girişmektedir.

⁵² Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

⁵³ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 19.

⁵⁴ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 21.

⁵⁵ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

⁵⁶ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 38.

⁵⁷ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 28.

⁵⁸ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 10.

Âmirî'ye göre var olan hiçbir şey boş yere yaratılmış değildir ve her şey, kendine özgü bir işlevi yerine getirmektedir. Buna göre algılar, akılla tasavvur edilebilseydi duyuların ve eğer akılsal tasavvurlar, duyularla algılanabilseydi aklın varlığı anlamsız olurdu. Öte yandan hem duyuların hem de aklın bilgi elde etmede bir değeri olmasaydı, bu ikisinin de var olması anlamını yitirirdi. Böylece Âmirî, bilgi elde etme hususunda hem duyu algısının hem de akılla tasavvur etmenin ayrı işlevi bulunduğunu ve bu nedenle bu ikisini bilgi kaynağı olarak kabul eden sınıfın doğru bir yaklaşım sergilediğini ifade etmektedir.⁵⁹ Âmirî'ye göre bilgi meselesinde en yanlış tutumu takınanlar, hem duyu algısının hem de akılla tasavvur etmenin geçerliliğini yadsıyanlardır.

Âmirî'ye göre duyu algısı ve akılla tasavvur etmenin bilgi sağlamadığını söylemek, insanın asla bilgi sahibi olamayacağını ileri sürmek anlamına gelmektedir. Ancak Âmirî, bu insanların zekice ve süslü sözleriyle eğitimsiz insanları kandırabileceklerini; bunu yaparken de felsefeyi bir araç olarak kullanabileceklerine dikkat çekmektedir. Bir başka deyişle bilgiden nasibi olmayan bu insanlar, sahte birtakım felsefi kurmacalar yaparak ve meşhur filozofların izinden gittiğini ikna ederek insanları kandırabilmekte; bu sahte felsefeyle de müslümanların önde gelenlerini kötülemeye, dinin hak olduğu anlayışını baltalayarak insanların zihinlerini karıştırmaya gayret göstermektedirler.⁶⁰ Öyle anlaşılıyor ki Âmirî'ye göre bu tür insanlar yalnızca sıradan insanları değil İslâm'ı müdafaa edenlerin tutumlarını bile etkilemiştir.

Âmirî'ye göre İslâm'ı savunmayı amaç edinenler, sahte bir biçimde felsefeyi kendilerine kalkan edinen bilgisiz insanların tehlikesinden korumak adına halka, felsefeyi kötülemiş, onları filozofların görüşlerini öğrenmekten uzak tutmaya gayret göstermiş ve bunun için de filozofları, küfre düşmekle (ilhâd) itham etmekten çekinmemişlerdir. Ne var ki halk, İslâm'ı savunmayı amaç edinenlerin beklentilerinin tam da aksi bir tutum takınmıştır. Bir yandan hükümdarlar olmak üzere toplumdaki seçkinlerin felsefeye ilgi göstermesi, bir yandan da tabiatının yasak olana bir eğilim göstermesi sebebiyle insanlar hem gerçek hem de sahte felsefeden uzaklaşmak bir yana ona daha da yakınlık duymuştur. Bir

⁵⁹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 10.

⁶⁰ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 12, 14, 42, 44.

İslâm düşünürü olarak Âmirî halkın, sahte felsefeye kapılarak fikren sapmasının önünü kesmek için gerçek filozofların görüşlerinin bilinmesi gerektiğini söylemektedir.⁶¹ Ancak bu noktada, bu açıklamaların Âmirî'nin gözünden dönemin İslâm kültür dünyasının yansıtılması olduğu söylenebilir.

Âmirî'ye göre İslâm toplumlarında a) felsefeyi kendilerine göre dönüştüren ve gerçekte hiçbir bilgiye sahip olmayan sahtekârlar, b) çok az eğitilmiş sıradan halk, c) sıradan halkın inancını korumaya çalışan -ve fakat eğitimleri yetersiz- İslâm savunucuları, d) gerçek felsefeye ilgi gösteren hükümdarlar gibi seçkin bir grup e) gerçek felsefenin ne olduğunu bilen; sahtekârların felsefeyi nasıl çıkarları için kullandıklarını ve İslâm'ı savunuların felsefeyi reddetmekle ne gibi zararlara yol açtıklarını gösteren -kendisi gibi- felsefe yolcuları vardır. Nitekim Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed'*in hemen girişinde kitabı kaleme alış gayesini verirken meselenin felsefeyle ilişkisini de açıklamaktadır.

Âmirî, ruhunun bedeninden ayrılmasından yani ölmesinden mahşer gününde yeniden diriltilmesine kadar süreçte insanın halinin ne olacağı hususunun, İslâm inancı bakımından oldukça önemli bir mesele olduğuna dikkat çeker. Üstelik bu meseleyle ilgili olarak sapkınların (mülhîd) sahte görüşleri (şübühât), tabiatçı filozofların eleştirileri, kelâmcıların şüpheleri (şükûk) ve din düşmanlarının saldırıları da gittikçe artmıştır. Buna karşılık Âmirî, sözü edilen meseleyi açıklayan doyurucu bir kitabın çeşitli ilim dalları mensuplarınca yazıya dökülmediğini söylemekte ve bu boşluğu kapatmak için söz konusu eseri kaleme aldığını belirtmektedir.⁶² Bu genel çerçevede içinde filozof, metafizikte (el-hikmetü'l-ilâhiyye) önde gelen filozofların, Allah'ın birliği ve ahiret hakkındaki gerçek görüşlerini de açıklayacağını ifade etmektedir.⁶³ Böylece Âmirî'nin, hem sahtekârların, felsefeyi hatalı bir biçimde kullanmalarının hem de İslâm'ı savunma gayretiyle felsefeyi dışlama girişimlerinin önünü kesmek istediği anlaşılmaktadır.

Âmirî'ye göre Yunanlılar, esasen putperest bir toplumdur. Bununla birlikte, o dönemlerde az sayıda Yunan, İsrailoğullarından gelen

⁶¹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14, 44.

⁶² Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 6.

⁶³ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

peygamberlere de ziyarette bulunmuştur.⁶⁴ Bu yaklaşımı Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed*'in 'Hikmetin Beş Sütunu' başlıklı beşinci bölümünde ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. "And olsun biz Lokman'a Allah'a şükret diyerek hikmet verdik"⁶⁵ âyetini göz önüne alarak Âmirî, bilgelik sıfatıyla anılan ilk insanın Hz. Lokman olduğunu belirtmekte ve böylece felsefenin, ilahî kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddiayı pekiştirmek adına Hz. Lokman ile Yunanlılar arasında felsefenin doğması arasında bir bağlantı kurmaktadır. Buna göre Yunanlıların bilge olarak adlandırdıkları ilk filozof, Empedokles (m.ö. 490-430), sık sık Hz. Lokman'ı ziyaret etmiş, bilgeliği ondan öğrenmiş ve bu bilgeliği Yunanlılara taşımıştır. Öyle gözüküyor ki Âmirî, Empedokles'in Hz. Lokman'ı yeterince iyi kavrayamadığını veya öğrendiğini iyi bir dille aktaramadığını düşünmektedir. Zira Âmirî'ye göre Empedokles, âlemin Yaratıcısı ve sıfatları hakkında doğru bilgiler vermesine karşın âlemin yaratılışı ve mahiyeti hakkında dilediği gibi konuşmuş, ahiretle ilgili konularda kafası karışmış; sözleri zahirî olarak anlaşılacak olursa ahirete dair yanlış görüşler beyan etmiştir.⁶⁶ Ancak durum ne olursa olsun, ilahî kaynaklı bilgelik, Yunanlar tarafından öğrenilmeye başlanmıştır. Nitekim Âmirî'ye göre Empedokles'ten sonra Pisagoras(m.ö. 570-495) gelmiştir.*

Yunanların bilge olarak kabul ettikleri Pisagoras, Mısır'a yaptığı seyahatlerde, burada yaşayan Hz. Süleyman soyundan gelenlerden hikmeti öğrenmiştir. Daha açık bir ifadeyle Pisagoras, Mısırlılardan geometriyi, fizik ile metafiziği ('ulûmü'l-ilâhiyye) yani din ilmini ('ilmü'd-dîn) ise Hz. Süleyman'ın neslinden öğrenmiş, bunları Yunanlara taşımış; kendi çabalarıyla da müzik ilmini kurmuştur.⁶⁷ Öte yandan Âmirî, metafizik ilmi açısından Pisagoras'ı Empedokles'ten daha iyi bir konuma yerleştirmektedir. Ona göre Yaratıcı'nın sıfatları hakkında Pisagoras'ın

⁶⁴ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 30.

⁶⁵ Lokman (31): 12.

⁶⁶ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34, 46, 48.

* Âmirî'nin verdiği bu bilginin, tarih bakımından doğru olmadığı açıktır. Zira Pisagoras, milattan önce 570 yılında doğup 495 senesinde ölmüştür. Empedokles ise milattan önce 490 yılında doğup 430 senesinde ölmüştür. Bir başka deyişle Pisagoras 75 yaşında öldüğünde Empedokles 5 yaşında bir çocuktur.

⁶⁷ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34.

görüşleri, Empodekles'inki kadar doğrudur. Ahiretle ilgili görüşler bağlamında ilkinin eleştiren Âmirî, ikincisini eleştirmemektedir.⁶⁸ Daha sonra bilgelik, Pisagoras'tan öğrencisi Sokrates'e (m.ö. 470-399) geçmiştir.♦

Pisagoras'tan farklı olarak Sokrates kendini yalnızca ilahî bilgilerle sınırlandırmış; Yunanlıların putperestlik inancına karşı çıkmış ve bu yüzden halkın saygısını kazanmak isteyen kral tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.⁶⁹ Âmirî'ye göre Sokrates, diğer iki bilge gibi âlemin Yaraticısı ve sıfatları hakkında doğru bilgiye sahiptir. Meâd meselesinde ise Sokrates, Pisagoras'ın görüşlerini zenginleştirmiştir. Sokrates, saf bilgeliği elde eden kişinin, insanın erişebileceği en yüksek düzeye ulaşmış olduğunu kabul etmiştir. Bundan dolayı bilge, ikinci dirilişte, aralarında bir aracı olmaksızın yalnızca Mevlâ'sıyla yetinen en seçkin kullar arasında yerini alacaktır.⁷⁰ Yunanlar arasında bilgelik daha sonra Platon tarafından temsil edilmeye başlanmıştır.

Platon, hikmeti Pisagoras ve Sokrates'ten öğrenmiştir. Sokrates'ten farklı olarak Platon, kendini ilahî bilimlerle sınırlandırmamış ve Pisagoras'a benzer biçimde matematik bilimler, fizik ve metafizikle ilgilenmiştir. Ayrıca Âmirî, Platon'la ilgili iki ayrıntıya daha yer vermiştir. Bunlardan ilki, Platon'un bütün zamanını Rabb'ine ibadete ayırabilmek için toplumdan uzaklaşıp uzlete çekilmesidir. İkincisi ise Yunanistan'da baş gösteren veba hastalığının ortadan kaldırılmasında gösterdiği çözümdür. Âmirî'nin anlatımına göre veba ortaya çıkınca Yunanlılar, bir yandan Allah'a yalvarmışlar bir yandan da İsrailoğullarından bir peygambere hastalıktan nasıl kurtulabileceklerini sormuşlardır. Bu peygamber de Allah'ın vahyini, Yunanlılara tebliğ etmiş; ne var ki Yunanlılar, geometri bilmediklerinden dolayı vahiyle bildirilen emri yanlış anlamışlar; veba yok olacağına, daha da yaygınlaşmıştır. Geometri bilgisiyle Platon, yanlış anlamayı düzeltmiş, Yunanlar buna göre ilahî emri

⁶⁸ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 48.

♦ Âmirî'nin verdiği bu bilginin, tarih bakımından doğru olmadığı açıktır. Zira Pisagoras, milattan önce 570 yılında doğup 495 senesinde ölmüştür. Sokrates ise milattan önce 470 yılında doğup 399 senesinde ölmüştür. Bir başka deyişle Pisagoras öldükten 25 yıl sonra Sokrates doğmuştur.

⁶⁹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34, 36.

⁷⁰ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 48, 50, 52.

yerine getirmiş ve veba hastalığından kurtulmuşlardır. Bu olaydan sonra Yunanlar, geometri ve teorik ilimleri kötölemekten de vazgeçmişlerdir.⁷¹ Öte yandan Âmirî, tıpkı Empedokles gibi Platon'un metafizik ilmüne ilişkin görüşlerinin anlaşılmasında bir zorluk olduğuna dikkat çekmektedir.

Âmirî, felsefe eserlerinde anlaşılması güç ifadelerin yanı sıra sembollerin bulunduğu dikkat çekmiştir.⁷² Nitekim o, bilgiyi bütünüyle inkâr eden şarlatanların, sıradan insanları dinden saptırmak için felsefeyi sahte biçimde kullanabilmelerini, bu eserlerin kapalı dilleri sayesinde mümkün olduğunu belirtmiştir.⁷³ Ayrıca o, Empedokles'in kavranması oldukça güç sembolik ifadeler kullandığını ve Bâtını bir grubun -bu sözleri çözümleyerek- onu değerli bir filozof olarak gördüklerini belirtmektedir.⁷⁴ Öyle anlaşılıyor ki Platon'un durumu da buna benzemektedir.

Âmirî'ye göre Platon, âlemin mahiyeti hakkında birbirine zıt iki görüş dile getirmiştir. Platon, *Devlet Adam*'nda âlemin yaratılmayıp ezeli* olduğunu; *Timaeus*'ta ise âlemin sonradan yaratıldığını ileri sürmüştür. Âmirî'ye göre Platon, bu ikircikli tavrını nefis konusunda da izlemiştir. Buna göre o, *Phaedon*'da nefsin yaratılmadığını ve dolayısıyla ölümsüz, *Timaeus*'ta ise onun yaratıldığını ve ölümlü olduğunu iddia etmiştir. Filozofların eserlerinde kullandığı çetrefil dili çözümlemek için çok dikkatli bir okuma yapılması gerektiğine dikkat çeken⁷⁵ Âmirî, Platon'un eserlerindeki kapalı dili Aristoteles'in açıkladığını♦

⁷¹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 36, 38.

⁷² Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14, 56.

⁷³ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

⁷⁴ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 34.

* Âmirî, metinde 'ebedî' terimini kullanmış; ardından da Proclus'un bu yorumu izleyerek âlemin ezeliğini gösteren bir kitap yazdığından bahsetmiştir. Meselenin bağlamından dolayı, makalede 'ezeli' terimi tercih edilmiştir. İlgili metin için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 52.

⁷⁵ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 14.

♦ Aristoteles'e nispet edilen uydurma eserlerden biri olan ve diyalog biçiminde kaleme alınan *Kitâbü't-Tüffâh*'da, öğrencileri Aristoteles'ten, Platon'un eserlerinde

belirtmektedir. Aristoteles'e göre Platon'un felsefe dilinde sonradan yaratılma, çok-anlamli bir kavramdır ve ezeli ise âlemden önce bir zamanın olmadığını belirtmek için kullanılmıştır. Buna göre Platon'un âlemin mahiyeti hakkındaki gerçek görüşü, Allah'ın âlemi sonraki bir zamanda olmayarak kaostan yani yokluktan düzenli hale yani varlığa getirmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Nefis meselesiyle ilgili olarak Aristoteles, Platon nefsin yaratılıp ölümlü olduğu sözüyle, nefsin bilgisizlikten bilgiye ve bozukluktan erdemliye dönüşebileceğini kastetmiştir. Nefsin yaratılmadığı şeklindeki sözüyle de Platon, nefsin kuvve halinden fiili hale tedricen geldiğini, onun doğrudan ve ansızın yaratıldığını ifade etmek için kullanmıştır. Böylece Aristoteles, Platon'un nefis meselesindeki görüşünün nefsin yaratılmış olduğu ve Tanrı'nın dilemesiyle varlığını ebediyete kadar sürdüreceği şeklinde olduğunu açıklamıştır. Âmirî'ye göre Aristoteles, bu sözlere açıklık getirmemiş olsaydı Platon'un metafizik meselelerde -tıpkı Galen gibi- kafasının karışık olduğu söylenebilecekti.⁷⁶ Platon'dan sonra bilgeliğin temsilcisi ise Aristoteles olmuştur.

Aristoteles, Yunan devletini iyi yöneten ve onların topraklarından çoktanrıçlık inancının kökünü kazıyan İskender'in hocası ve mantık ilminin de kurucusudur.⁷⁷ Âmirî, *el-Emed 'ale'l-ebed'*de Aristoteles'in Tanrı'nın birliği ve ahiret gibi metafizik konulara ilişkin görüşlerini değerlendirmeye girmediğini, bu husus için *el-Înâye ve'd-dirâye* başlıklı ayrı bir eser kaleme aldığı belirtmektedir. Bununla birlikte Platon'un görüşlerini açıklarken Aristoteles'in yaklaşımı hakkında bir fikir edinmek mümkün olmaktadır. Ayrıca Âmirî, Pisagoras ile Sokrates'in 'Hak' mı yoksa 'Hikmet' mi önce gelir şeklindeki yaklaşımlarını uzlaştırmak suretiyle Aristoteles'in Tanrı'nın birliğinin açıklanması hususunda daha yetkin olduğunu ima etmektedir.⁷⁸ Öte yandan Âmirî'nin bilgelik ile bilgin arasında yapmış olduğu ayırım, bilge olarak nitelendirilenleri oldukça dar kapsamlı tutmasına yol açmıştır.

Âmirî'ye göre Hz. Lokman dışında, hepsi de Yunan olan Empedokles, Pisagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles olmak üzere

geçen bazı kapalı ifadeleri açıklamasını istemektedirler. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 292.

⁷⁶ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 52, 54.

⁷⁷ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 38.

⁷⁸ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 54, 56.

insanlık tarihi boyunca yalnızca beş filozoftan söz edilebilir. Hz. Lokman bilgeliği, ilahî aydınlanmadan edinmiş ve diğerleri de birbirlerinden bu ilahî ışığı devralmış ve Pisagoras'ın matematiği, Aristoteles'in mantığı eklemesi gibi kendileri de bazı bilimlerin kurucusu olmuştur. Âmirî'ye göre Aristoteles'ten sonra gelenlerden hiçbiri 'bilgelik' unvanını hak etmemektedir. Bu iddiasını temellendirme üzere o, Aristoteles'ten sonra gelenlerin yalnızca bilim veya sanat ya da yaşam tarzlarından birinde seçkinleşmiş olduklarını belirtir. Söz gelimi Hipokrat (m.ö. 460-370) tıp ve Diyojen (m.ö. 412-323) ise Kinik tarzı yaşam alanında kendini göstermiştir.* Öyle anlaşılıyor ki filozofumuz, metafizik ile bilgelik arasında bir zorunluluk ilişkisi kurmuş; bu ilimle ilgilenmemiş olan veya ilgilense de bu ilme ilişkin doğru bilgileri edinmemiş kişiyi, bilge olarak adlandırmaktan kesin bir biçimde kaçınmıştır. Nitekim Âmirî'nin bu yaklaşımı, Galen'i (129-200/216) değerlendirmesinde kendini göstermektedir. Tıp dışında metafizikle ilgili eserler yazmış olduğunu delil göstererek Galen, insanların kendisini yalnızca bir doktor değil aynı zamanda bilge olarak görmelerini istemiştir. Ne var ki halk, metafizik görüşlerinin tutarsızlığına; âlemin kadim mi yoksa ezeli mi veya ahiretin gerçek mi yoksa hayal (bâtıl) mi olduğu konusundaki kararsızlığına dikkat çekmek suretiyle Galen'i bilge olarak kabul etmemiş, dahası onu küçümsemiştir.⁷⁹ Âmirî'nin bilgenin kimliğine ilişkin tavrını İslâm düşünce dünyasında da sürdürmesi oldukça ilginç gözükmektedir.

Âmirî, İslâm dünyasında birtakım insanların, metafizik ilmiyle bir ilişkisi olmayan ve Öklid'in (m.ö. 330-275) kitabını okuyan ve biraz da mantık bilen kişileri, bilge olarak nitelendirdiklerinden esfle söz etmektedir. Bu bağlamda o, tıp bilimindeki yeterliliği sebebiyle insanların, Zekeriyâ er-Râzî'yi (ö. 313/925) bilge olarak gördüklerini söyler. Ancak Âmirî, 'beş ezeli ilke' ve 'fâsid ruhlar' gibi metafizikle ilgili yanlış görüşlerinden dolayı Zekeriyâ er-Râzî'nin bilge olarak görülemeyeceği kanaatindedir. Âmirî, düşünce tarihinde bilgelik unvanını Yunanlı beş

* Âmirî'nin bu iki filozofun, Aristoteles'ten sonra yaşadığı iddiası tarih bakımından doğru değildir. Gerçekte Hipokrat, Sokrates'in ve Diyojen ise Aristoteles'in çağdaşlarıdır.

⁷⁹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 38, 40. Âmirî'nin bilge ile metafizik arasında kurmuş olduğu zorunluluk ilişkisi için ayrıca bkz. Âmirî, *İslâm bi-menâkibi'l-İslâm*, s. 89.

filozof ile sınırlandırma hususundaki ısrarını, felsefede üstadı olan Ebû Zeyd el-Belhî'nin dilinden de aktarmaktadır. Âmirî'nin anlatımına göre el-Belhî, hem dinî hem de aklî ilimlerin çoğunda derinleşmiş olmasından dolayı insanların kendisini bilge olarak nitelendirmelerinden hoşlanmaz. Ayrıca Âmirî, el-Belhî'nin doğrudan kendisinin dolaylı üstadı olan, Kindî'nin de aynı tavrı gösterdiğini belirtir.⁸⁰ Öte yandan dinleri karşılaştırarak İslâm'ın en üstün din olduğu görüşünü savunan Âmirî'nin, din olmaksızın aklın, metafizik hakikatleri doğru bir biçimde bulacağı fikrini benimsemeyeceği açıktır.

Âmirî'ye göre filozoflar, âlemin Yaratıcısının varlığını ve birliğini kanıtlama hususunda başarılı deliller kurmuş olmakla birlikte onların ahiretin sûreti hakkındaki görüşleri, bir noktada hanif inancına uymamaktadır. Zira filozoflar, bedenlerin yeniden dirilteceğine inanmamakta; ebedi ödülün yalnızca ruhlar için geçerli olduğunu kabul etmektedirler. Bu nedenle İslâm, -bu bağlamda sınırlı olmak kaydıyla-filozofları sapkın (ed-dalâl) olduğu hükmünü vermiştir.⁸¹ Öte yandan Âmirî, "Allah, iyilik yapanların mükâfatını zayı etmez"⁸² ayetini anmak suretiyle, aklın bir ölçüde hakikate doğru yaklaştırdığını söyleyerek filozofların gayretlerinin karşılığını bulacağı ümidini taşımaktadır.⁸³ Buraya kadar yapılan açıklamalardan Âmirî'ye göre hikmetin beş sütunun en mükemmelinin Aristoteles olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, diğer dört bilgenin görüşlerini ve değerlendirmesini *el-Emed 'ale'l-ebed'* de yaparken, Aristoteles'in metafizik görüşlerini açıklayıp değerlendirmek için başlı başına bir eser yazmıştır.

Bazı çağdaş araştırmacılar, günümüze ulaşmayan *el-İnâye ve'd-dirâye'*yi, Âmirî'nin Aristoteles'e yönelttiği eleştirilerden; onun Tanrı'nın birliği ve ahiret anlayışına ilişkin görüşlerinin çürütülmesinden meydana gelen bir eser olarak değerlendirmiştir.⁸⁴ Oysa Âmirî'nin, -yukarıda açıklandığı gibi-*el-Emed 'ale'l-ebed'*deki kurgu ve yaklaşımından, ayrıca altı dinin karşılaştırılıp İslâm'ın üstünlüğünün çeşitli açılardan temellendirdiği *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm'* da, *el-İnâye ve'd-dirâye'*ye yaptığı atıftan Aristoteles'e

⁸⁰ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 40.

⁸¹ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 42, 168.

⁸² Tevbe (9):120; Hûd (11):115; Yûsuf (12):90.

⁸³ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed'*, s. 150, 168, 190.

⁸⁴ Gurâb, "Mukaddime", s. XXIV.

-bazı eleştirileri olmakla birlikte- büyük bir hürmet beslediği anlaşılmaktadır.⁸⁵ Bu atfa göre Âmirî, -bazı gerekli düzenlemeleri yapmak suretiyle-⁸⁶ dinî ilimlerle bilge olan filozofların görüşleri arasında bir zıtlık olmadığını vurgulamaktadır. Kanımızca Kindî çizgisinde olan bir İslâm filozofu olarak Âmirî, tıpkı Ebûv Zeyd el-Belhî ve Kindî gibi din ile felsefenin birbiriyle çatışmadığını, din olarak İslâm ile filozof olarak Aristoteles arasında -büyük ölçüde- uygunluk bulunduğunu göstermek suretiyle temellendirmiştir.⁸⁷ Ne var ki Âmirî'nin beş filozofun ilişkisi hakkında verdiği bazı açıklamalar, ilgili dipnotlarda gösterildiği gibi-tarihsel açıdan doğru değildir. Benzer biçimde Âmirî'nin hem Aristoteles hem de İskender'i, tarihte yaşayan Aristoteles ve İskender'den bir ölçüde farklıdır. Bu durum, İslâm düşüncesinde Aristoteles ile Büyük İskender arasında 'kurgulanan' veya 'kurgulanmış olanı sürdüren' bir ilişkiyi Âmirî'ninde izlemesine yol açmış gözükmektedir. Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da ahlâk ve siyaset felsefesine dair yaptığı alıntılarda Aristoteles'e oldukça fazla yer vermiştir. Bu makale ise söz konusu alıntılardan yalnızca Büyük İskender'den ve Aristoteles ile İskender arasındaki yazışmalardan yapılan alıntılarla kendini sınırlamaktadır.

4. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da Aristoteles ve Büyük İskender İlişkisi:

Aristoteles, milattan önce 343 ile 335 yılları arasında sekiz yıllık bir süreyle Büyük İskender'e hocalık yapmıştır. Bu öğretim sürecinin içeriği kesin olarak bilinmemekle birlikte dönemin şartları bağlamında Aristoteles'in siyaset, hitabet ve edebiyat konularında ders verdiği tahmin edilmektedir.⁸⁸ Aristoteles ile İskender arasındaki hoca-öğrenci ilişkisi, mektuplaşmalar örneğinde olduğu gibi çeşitli efsane ve anlatıların doğmasına yol açmış gözükmektedir. Buna göre Aristoteles, İskender'in her işini kendisine danıştığı veziri olmuştur. Şehristânî(ö. 548/1153) gibi kültür tarihçileri, tıpkı Aristoteles gibi İskender'i de bir filozof olarak

⁸⁵ Âmirî, *İ'lâmbi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 89.

⁸⁶ Bu hususa örnek olacak bir pasaj için bkz. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 126, 176.

⁸⁷ Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, s. 152, 154, 156, 158; *İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, s. 89.

⁸⁸ Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 38.

görmüştür.⁸⁹ Tıpkı Âmirî gibi Sâid el-Endelüsî de İskender'i, Yunan topraklarından putperestliği silen bir muvahhit, halkını refah ve adaletle yöneten bir lider olarak kabul etmiştir.⁹⁰ Âmirî'nin *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ında Aristoteles ve İskender arasında geçen ilişkiyi tahlil etmeden önce, eserde geçen iki İskender arasında bir ayırım yapmak gerekmektedir.

es-Sa'âde ve'l-is'âd'da biri, Yunanistan'dan Hindistan'a kadar uzanan seferleriyle ve 'Büyük' unvanıyla tanınan İskender; diğeri ise Aristoteles yorumcularından olan Afrodiasias'lı İskender olmak üzere iki İskender bulunmaktadır. Âmirî'nin eserde kullandığı 'Aristoteles, İskender'e yazdı/dedi' deyişinde Büyük İskender'i kastettiği kesindir. Bununla birlikte 'İskender dedi/sordu' deyişiyile kendisinden söz edilenin Büyük İskender mi yoksa Afrodiasias'lı İskender mi olduğu sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu sorun, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın altıncı bölümünde yapılan alıntılarda büyük ölçüde çözüme kavuşmaktadır. Burada Âmirî, *Lâm Harfînin Tefsirinde*⁹¹ veya *Oluş ve Bozulmuş Tefsirinde*⁹² kaydını düşmek suretiyle Afrodiasias'lı İskender'den söz ettiğini açıkça belirtmektedir. Öte yandan, diğer üç yerde geçen 'İskender dedi' deyişinde hangi İskender'in kastedildiği açık değildir.

Bu üç alıntıdan ikisinin,⁹³ a) yukarıda geçen ve Afrodiasias'lı İskender'in kastedildiği iki alıntıya yakın yerlerde geçtiği ve b) bu dört alıntının benzer konuları ele aldığı hususu göz önüne alındığında, son iki alıntıda da Afrodiasias'lı İskender'in kastedildiği sonucuna varılmaktadır. Ancak hemen aynı yerde 'İskender Diyojen'e sordu'⁹⁴ deyişiyile geçen bir başka alıntı, sözü edilen değerlendirmeyi geçersiz kılmakta gibidir. Bu son

⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 546, 576. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 38-39. *Kitâbü's-Siyâse*'yi İslâm kültür dünyasına kazandıran Yûhannâ el-Bitrîk, İskender'in yalnızca bir filozof değil, ayrıca bir peygamber olarak kabul eden çevrelerin bulunduğu bilgisini aktarmaktadır. Bu husus için bkz. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 67-68.

⁹⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 38; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümmem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 76, 88.

⁹¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341.

⁹² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 342.

⁹³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341, 344.

⁹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 341.

alıntı, günümüze kadar gelen ‘Gölge etme başka ihsan istemem’ sözüyle ünlenen ve Büyük İskender ile Kinik Diyojen arasındaki ilişkiyi ima etmektedir. Bu durumda, ‘İskender dedi’ deyişiyle geçen iki alıntı ile *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’ın ikinci bölümünde yer alan üçüncü alıntıda,⁹⁵ Büyük İskender’i kastedildiği yorumu yapılabilir.

Bu yorumun temelinde, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’ın, konu bütünlüğünü gözetken bir derleme olduğu anlayışı bulunmaktadır. Âmirî, bu eserinde Yunan’dan yani Batı’dan, Fars’tan yani Doğu’dan ve İslâm’dan yaptığı alıntılarla bütün filozofların, siyaset adamlarının ve iyi insanların ahlâk ve siyaset anlayışlarında hemfikir olduğu şeklinde bir izlenim vermeye çalışmaktadır. Nitekim esere hâkim olan bu genel tavrın yansıması olarak Büyük İskender’in ağızından tevhit, edep ve siyasetle ilgili sözler aktarılmıştır. Bu değerlendirmenin bir sonucu olarak, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da bir sınırlama belirtilmeden geçen ‘İskender dedi’ deyişiyle Büyük İskender’in kastedildiği, makalenin ön-kabullerindedir.* Bu değerlendirmeden sonra Âmirî’nin *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da Aristoteles ile İskender arasında nasıl bir ilişki kurduğu hususu ele alınabilir.

Âmirî, Aristoteles ile İskender arasındaki ilişkiyi bazen ‘dedi’ deyişiyle sözlü bazen de ‘yazdı’ deyişiyle yazılı bir ilişkiye işaret eder biçimde aktarmaktadır. Bazı alıntılarda, Aristoteles’in İskender için öğütler içeren bir kitap yazdığından,⁹⁶ başka bazı alıntılarda ise bu sözleri yazdığından⁹⁷ söz edilmektedir. Eğer ilk ihtimal yani Aristoteles ile İskender arasında sözlü bir ilişkinin olduğu kabul edilirse Aristoteles’in, genç İskender’e verdiği derslerin notlar biçiminde derlenmesinden söz

⁹⁵ Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 170.

* Makalenin bu ön-kabulünün tek istisnası bulunmaktadır. ‘İskender dedi’ deyişinin kullanıldığı bu alıntıda felsefi içerikli olmak üzere görüş ve tasdik kavramları ile bilgi meselesi ele alınmaktadır. Âmirî’nin -günümüze gelmeyen- *Şerbu Kitâbi’n-nefs li Aristûtâlîs* başlıklı bir kitap kaleme alması ve *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*’da -metinde değinildiği gibi- Afrodiasias’lı İskender’in, Aristoteles’in *Metafizik*’inin Lâmbda bölümü ile *Oluş ve Bozuluş*’un yorumundan söz etmesi göz önüne alındığında bu alıntıda kastedilen İskender, kanımızca Afrodiasias’lı İskender olmalıdır. İlgili alıntı için bkz. Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 383-384; karşılaştırmak için bkz. Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 341, 342. Âmirî’nin *Şerbu Kitâbi’n-nefs li Aristûtâlîs* hakkında bilgi için bkz. Dipnot: 36.

⁹⁶ Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 312.

⁹⁷ Âmirî, *es-Sa‘âde ve’l-is‘âd*, s. 172, 198, 254, 317, 326, 400.

edilmesi gerekli olacaktır ki Aristoteles'in sahil eserleri arasında,-dört bölümlük bir mektup hariç-⁹⁸ böyle bir metin yer almamaktadır. Bu durumda ikinci ihtimalin yani Aristoteles'in İskender'e özel yazılarından söz etmek gerekmektedir ki -sahte eserler arasında sayılmak üzere-literatürde Aristoteles'in Büyük İskender'e yazdığı kabul edilen mektuplar yer almaktadır.

es-Sa'âde ve'l-is'âd'da yapılan bir alıntıda 'ona yazdığında söyledi'⁹⁹ deyişini kullanmasından da anlaşılacağı gibi Âmirî, büyük bir ihtimalle İslâm dünyasında tedavülde olan sahte-Aristotelesçi literatürden nakiller yapmıştır.* Sahte-Aristotelesçi mektuplardan/literatürden Âmirî'nin yaptığı aktarımları iki ayrı grupta değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Bunlardan ilki, Aristoteles'in ahlâk ve siyasete ilişkin görüşlerine uygun düşen aktarımlardır. Söz gelimi Aristoteles cömertliği; kişinin kendi gücünün ölçüsünde yeterince harcamak olarak tanımlamakta; onun iyilik yapmaya kendini yakıştırdığını ve bu nedenle iyilik görmenin kendine zor geldiğinden söz etmektedir.¹⁰⁰ Âmirî'nin, Aristoteles-İskender bağlamında yaptığı aktarımların ikinci grubu ise bir tür siyasetnâme olarak görülebilir. *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın farklı bölümlerinde geçen, yeri geldikçe bir veya birkaç cümlelikle dile getirilen bu alıntılarda 'üstâd' Aristoteles, 'Büyük' İskender'e siyasal öğütler vermektedir. Makalede bu öğütler, bir siyasetnâme şeklinde bir araya getirilip sınıflandırılmıştır.

a) Hükümdarın ahlâkî erdemleri:

İskender'e göre iyilik yapmak, bir hükümdarın en önemli ahlâkî erdemidir. Bu bağlamda İskender ile filozof Diyojen arasında geçen bir konuşma aktarılmaktadır. İskender, övülmeye değer bir iyiliğin özelliğinin ne olduğunu Diyojen'e sormuştur. Bu soruya Diyojen; 'Tanrı'ya iman

⁹⁸ Bu mektup hakkında bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 305-306.

⁹⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 198-199.

* Âmirî'nin alıntılarının kaynağını tespit etmek, makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bu mesele, ancak başka bir çalışmanın konusu yapılabilir. Bununla birlikte Âmirî'nin yer verdiği alıntılardan hiç olmazsa bazısının, karşılaştırma yapılabilmesi için sahte-Aristotelesçi bir eser olan *Kitâbü's-Siyâse*'deki yeri ilgili dipnotlarda gösterilecektir.

¹⁰⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 172; krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, 119b 20 - 1120a 30, s. 65-66; Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 73.

etmek, anne-babaya iyilikte bulunmak ve terbiyeli-edepli olmayı alışkanlık haline getirmek” şeklinde cevap vermiştir.¹⁰¹ Başka bir yerde Âmirî, İskender’den, Tanrı’yı gereğince tanıyan insanın, kendini de tanıyıp hayatını ancak bu şekilde düzene koyduğu;¹⁰² Tanrı’nın büyüklüğüne iman etmenin, adaleti tesis etmenin, insanlara ikramda bulunmanın iyilik örnekleri olarak gördüğü;¹⁰³ Tanrı’nın işini anlamak isteyen kişinin, affetmeyi öğrenmesi gerektiği¹⁰⁴ şeklinde konuştuğunu aktararak Diyojen’in izinden gittiği izlenimini vermektedir. Nitekim İskender’e hükümdarlık yapmakla ne elde ettiği kendisine sorulunca, dostlara iyilik yapmak ve onları düşmanlarına karşı zenginleştirmek olduğu cevabını vermiştir.¹⁰⁵ Bir başka alıntıda ise İskender, yakın dostlarının ölüm haberi geldiğinde, dostlarına gereğince iyilik yapamamış olmasından duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca İskender, iyilik yapan kişiden başka kimsenin kendisini mağlup edemediğini söylemiştir.¹⁰⁷ İskender’in, insanın ne yapması durumunda hiçbir şeye ihtiyacının kalmayacağı sorusuna Aristoteles; a) zenginse tutumlu olması ve yoksulsa kendini işe adanmasıyla, b) planlı bir biçimde çalışması suretiyle endişeye kapılmadan geleceğini kurması şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁸

Aristoteles’in İskender’e, bir hükümdarın iyi ve erdemli, kısaca ahlâklı insan olması gerektiği şeklinde verdiği öğütlerin, yalnızca hükümdara kişisel erdem kazandırmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda yönetiminin de başarılı olmasını sağladığı anlaşılmaktadır. Zira toplumun daha alt düzeyinde olanlar, daha üst düzeyde olanların yöneticisi olamazlar. Bundan dolayı yoksul, zengine; alçak biri, saygın ve şerefli insanlara; bozuk karakterli bir hükümdar da iyi bir halka önderlik

¹⁰¹ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 341.

¹⁰² Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 344; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü’s-Siyâse.*, s. 77, 78; 140.

¹⁰³ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 341; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü’s-Siyâse.*, s. 125; “Vasıyyetü Aristûtâlîs li’l-İskender” (*el-Hikmetü’l-bâlide* içinde), tah. Abdurrahmân Bedevî, Dârü’l-Endelüs, Beyrut trsz.,s. 219.

¹⁰⁴ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 170.

¹⁰⁵ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 317.

¹⁰⁶ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 211.

¹⁰⁷ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 318.

¹⁰⁸ Âmirî, *es-Sa’âde ve’l-is’âd*, s. 175.

yapamaz. Yalnızca mütevazı, yumuşak başlı ve iyi bir hükümdar, halkın sevgisini ve saygısını kazanır.¹⁰⁹ Öte yanda iyi bir insan olmanın yöntemi konusunda Aristoteles İskender'e, Allah'ın yolunu izlemesi gerektiğini önermektedir. Bir insan olarak hükümdar, Allah'tan merhamet, bağışlanma ve adalet görmek istediği gibi hükümdarın kendisi de halkına merhamet etmeli ve adaletle yönetmelidir. İnsanlar, kendilerine nasıl davranılırsa kendileri de öyle davranmayı alışkanlık edinirler. Böylece hükümdar, halkına karşı merhametli, adil ve bağışlayıcı olunca halk da hükümdarına karşı merhametli, adil ve bağışlayıcı olacak; bu durumda hükümdar otoritesini iyilik yoluyla sağlayacaktır.¹¹⁰ Her ne kadar hükümdarın kişisel ahlâkî niteliklerinin, toplumsal-siyasal yansımaları bulunsa da toplumu yönetmek adına bir hükümdarın siyasî erdemleri olmalıdır.

b) Hükümdarın siyasî erdemleri:

Aristoteles'in İskender'e siyasal öğütleri; yönetici olarak hükümdarın kimliği, yardımcılarını nasıl seçip yönlendireceği ve halkını nasıl yöneteceği meseleleri bağlamında sınıflandırılarak incelenebilir.

b1) Hükümdarın görevleri:

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, siyasal kimliği oluşturması gerektiği öğüdünü vermektedir. Her şeyden önce hükümdarın en temel görevi, ülkesini ve halkını korumaktır. Bunun için kendini çok iyi tanımalı, zayıf yönlerini takviye etmelidir.¹¹¹ Ayrıca hükümdar, her türlü işin kendisi tarafından çözüleceğine dair halkına güven vermelidir. Bu güveni boşa çıkarmamak için hükümdar, bir işe başlamadan önce iyice ölçüp tartmalı; işleri 'sözde' bırakmamalı; başladığı bir işi de sebatla sürdürüp tamamlamalıdır.¹¹² Ayrıca hükümdar, hatalı bir iş yapsa da, - otoritesini sarsacağından dolayı- sıradan bir insan gibi hatasından dönemez. Eğer işe daha yeni başlamışsa, mümkün olduğu ölçüde insanların zihinlerini bu iş hakkında bulandırmak suretiyle yanlıştan dönüp doğrusuna girişmelidir. Ancak söz konusu iş olup-bitmişse

¹⁰⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 299-300; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 78-79; "Vasiyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 220.

¹¹⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 317.

¹¹¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 331.

¹¹² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 254, 306; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 136.

hükümdar, uygun bir sürenin geçmesinden sonra bu işin hatalı olduğundan söz etmelidir.¹¹³ Öte yandan hükümdar, kendinin ve yaptığı işin bilincinde olmalı; dalkavuk tipli insanların kendisine övgüler düzmesine güvenmemelidir.¹¹⁴ Öte yandan hükümdar, halkı ve yöneticileriyle de iyi ilişkiler kurmalıdır.

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın halkını yönlendirmesi hususunda öğütler vermektedir. Buna göre hükümdar, hiç hata yapmayan bir insan olmayacağını bilincinde olmalı, kasıtsız olarak hata yapan halkına hemen öfkelenmemeli, sabırlı olmalıdır.¹¹⁵ Bir insanı zorlama yoluyla eğitmeye ve değiştirmeye kalkışmak, kendine yeni düşmanlar meydana getirmekle sonuçlanabilir. Hükümdar ile halkın, birbirini düşman gibi görmesi kabul edilebilir bir durum değildir.¹¹⁶ Oysa halk, hükümdarı, içlerindeki en üstün insan olarak görmeli ve hükümdarın emirlerini hemen yerine getirmede tereddüt etmemelidir. Bu otoriteyi kurmak için bir hükümdarın, halktan kaynaklanan bir kötülüğü, daha sert bir kötülükle karşılama hak ve gücüne sahipse de bu kötülüğü, iyilikle ortadan kaldırması daha erdemli bir tutum olur.¹¹⁷ Bu bağlamda Aristoteles, İskender'e iyilik yapmanın yöntemine ilişkin öneride de bulunmaktadır. Buna göre bir hükümdar, kendilerinin iyiliğine olacak emirlerinin halk tarafından kolayca benimsenmesini sağlamak için emirlerine, birtakım dünyevi hazları da eklemelidir.¹¹⁸ Bu yöntemin ayakta kalması adına hükümdar, kötülük getirecek durumlardan halkını korumak için yaptırım korku salan yasaklamalar yapmalıdır.¹¹⁹ Öte yandan bir hükümdar, halkın gözünde saygın yeri olmakla birlikte kendisi veya devlet için zarar getirecek bir kişiye zarar vermeye karar verdiğinde, bu kararı o kişiyi çevresine veya halka sızdırmadan yaparak kendi otoritesinin sorgulanmasına imkân tanımamalıdır.¹²⁰ Bu otoriteyi sağlam bir biçimde

¹¹³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300, 304, 309.

¹¹⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

¹¹⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 198.

¹¹⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 199.

¹¹⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 199.

¹¹⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 256; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 79, 80-81.

¹¹⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 256.

¹²⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 311.

kurmak adına Aristoteles, hükümdarın kendine özgü işlerle yardımcılara paylaştıracağı işler arasında uyumlu bir ilişkinin kurulmasına dair öğütler vermektedir.

b2) Hükümdar ve yardımcıları:

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, siyaset işlerini düzenlemeye hassasiyet göstermesini önermektedir. Buna göre bir hükümdar, işlerini; daha çok ve daha az önemli olmak üzere ikiye ayırmalı; daha önemli olanlarıyla kendisi ilgilenmeli, diğerlerini de yardımcılara havale etmelidir. Bu tür işlerin tamamlanması için yardımcılarla düzenli bir iletişim kurmalı; işini doğru yapanı, korumalı; yapmayanı ise yerinde tutmamalıdır.¹²¹ Öte yandan hükümdar, kendisine yalan söylediğinin farkına vardığı bir yardımcının hatasını -devletin yararına olacaksa- açığa çıkarmamalı, kızgınlığını belli etmemeli ve hatta özrünü kabul etmelidir. Ancak bu yardımcının devlete önemli bir katkısı yoksa veya ona olan kızgınlığı ortaya yayılmışsa hükümdarın, sakin kalması ve yardımcısını bağışlaması uygun değildir.¹²² Devletin yürümesini sağlayan bürokratik işler arasında Aristoteles'in maliyeye daha bir özen gösterilmesi gerektiği uyarısı bulunmaktadır. Buna göre devletin borçlarının düzenli bir biçimde ödenmesi, bu işlerden sorumluların titizce çalışmalarına ve onların denetlenmesine bağlıdır. Devletin saygınlığının korunması adına hükümdar, mali işlerde hataya izin vermemelidir.¹²³ Bu bağlamda Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, vezir ve danışmanlarını seçimi ve onlarla çalışma tarzı hakkında bazı tavsiyelerde bulunmaktadır.

Aristoteles'e göre danışman, kendi nefsinin ıslah etmiş olmalıdır.¹²⁴ Ayrıca danışmanların, bilgi ve sadakat gibi iki önemli özelliği olmalıdır. Bilgisizi, hataya düşürür; sadakatsizi ise ya bilgisini saklar ya da kasıtlı yanlış öğüt vermek suretiyle ihanet eder.¹²⁵ Ayrıca Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, vezirlerini kendi içlerinde bir hiyerarşiye sokmasını;

¹²¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 403; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 80; "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 225.

¹²² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

¹²³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 403.

¹²⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 396; krş. Aristoteles (?), "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 223-224.

¹²⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 395; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 137, 138-139, 142-143; "Vasıyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender", s. 224.

onları aynı yer ve zamanda bir araya getirmemesini; -zihin daha açık olduğundan dolayı- görüşmeleri geceleyin yapmasını önerir. Farklı yer ve zamanlarda yapılan görüşmeler, vezirlerin arasında kıskançlığın ortaya çıkmasını engelleyecek, ayrıca değerlendirmeleri teker teker almasını sağlayacak, böylece hükümdar, mutlak otoritesini sürdürebilecektir. Zira hükümdarlıkta karar yetkisi, her ne kadar görüşleri alıp bir araya getirirse de hükümdarın işidir.¹²⁶

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, yakın ve uzak yardımcıları arasında hiyerarşinin nasıl kurulacağı hususunda da öneride bulunmaktadır. Buna göre hükümdar, yakın çevresine almak istediği yardımcıları, önce eyaletlerde veya vilayetlere görevlendirmeli; onların yönetimdeki becerilerini test etmelidir.¹²⁷ Söz gelimi eyaletlerdeki yöneticiler, hükümdarın temsilcileri olarak halka yakın olup-olmadıkları, onların sorunlarını dinleyip çözüp-çözemediklerinin takibini yapmalıdır.¹²⁸ Böylece Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, halkın iyiliğine yani refahına katkı sağlayacak biçimde yönetimini düzenlenmesini öğütlemektedir. Çünkü bir hükümdar, ancak halkının sevgi-saygısını kazanırsa yönetimini sürdürebilecektir.

b3) Hükümdarın halkına yönelik siyasi erdemleri:

Aristoteles İskender'e, bir hükümdarın, bazen yumuşak bazen de sert yöntemler uygulamak suretiyle hem yakın çevresiyle hem de halkı arasında toplumsal bütünlüğü kurması ve koruması gerektiğini öğütlemektedir. Hükümdar, temel bir ilke olarak merhametli ve şefkatli olmalıdır. Ancak kötü karakterli insanlar, merhameti zaaflık olarak görebilir ve bu da onları yoldan çıkmaya yöneltebilir. Böylesi sorunların ortaya çıkmaması için hükümdar, tıpkı Anûşirvân gibi, -yalnızca bu tür-kötü insanları cezalandırmaktan ve onlara korku salmaktan asla kaçınmamalıdır.¹²⁹

¹²⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 398-399, 400; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 133-134.

¹²⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 405.

¹²⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 302.

¹²⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 312, 324.

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, halkı hakkında bilgili olmasını ve siyasetini bu bilgiye dayandırmasını önermektedir. Bu bağlamda o, hükümdarın yılın belli zamanlarında halkıyla görüşmesini, sorunlarını dinleyip çözmesini de tavsiye etmektedir.¹³⁰ Ayrıca bazı vatandaşlar, hükümdar kendilerine sormadıkça ihtiyaçlarını dile getirmekten utanırlar. Hükümdarın bu kişileri önceden tespit ettirmesi, onları gözetmesi gerekir.¹³¹ Bir hükümdar halkıyla kenetlenmiş ve başarılı bir yönetim sergileyince ülkeye göz dikecek düşmanların doğması kaçınılmazdır. Bu bağlamda Aristoteles, hükümdarın askerî meselelerdeki sorumluluğuna ilişkin öğütler vermektedir.

c) Hükümdarın askerî erdemleri:

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın başından-sonuna kadar savaşa ilişkin ayrıntılı bir stratejisinin olması gerektiğini öğütler. Buna göre savaşa başlamadan önce hükümdar, a) kurmay zekâsı olan bir komutanın seçimi, b) sayıca askerinin yeterli olması ve c) cesaretiyle seçkinleşmiş özel askerlerinin olması gibi üç hususu sağlamalıdır.¹³² Ayrıca hükümdar, halkını bitkin düşünceye kadar çalıştırmak suretiyle kendi ülkesinin savunma güvenliğini her zaman öncelemelidir. Böylece hükümdar, düşman saldırmadan önce kendisi söküklerini yamamış olacaktır. Ayrıca bir hükümdar, düşmanını asla hafife almamalı, her savaşı sanki en güçlü rakibiyle karşılaşmış gibi hazırlanmalı; bu hususta danışmanlarını dinlemeli, kendi gururuyla hareket etmemelidir.¹³³ Bu bağlamda hükümdar, düşmanlarına göndereceği elçiler hususunda titizlikle durmalıdır. Her şeyden önce elçiler, kontrol edilebilmeleri için az sayıda olmalıdır. Bu elçiler, taşıdıkları mektubun içeriğinden bilgisiz; kişilik olarak ise ketum, açgözlülükten ve -görev esnasında- içki içmeyen tiplerden seçilmelidir.¹³⁴ Benzer bir endişeden dolayı Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, kadınlar karşısında yumuşak ve candan

¹³⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 302; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 78.

¹³¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 321.

¹³² Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 329; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 147.

¹³³ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 307, 331, 393; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 83.

¹³⁴ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 332; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*, s. 145.

olmamasını öğütlemektedir. Zira kadınlar,-belki de sırları yaymış olarak-başkalarının yanında sözü süsleyerek veya bayağılaştırarak konuşurlar.¹³⁵

Bir hükümdar, barış zamanlarında bile düşmanını daima gözetlemeli, uygun zamanı bulduğunda sıcak savaşa girmeden her türlü entrikayı çevirerek düşmanını ortadan kaldırmaya çalışmalıdır.¹³⁶ Bir fırsat varken hükümdar bunu kullanmazsa, düşmanları hükümdarı ortadan kaldıracak bir fırsatı kaçırmayacaktır. Bu bağlamda savaşı kaybeden Fars Kisrası Dâr (Darius) b. Dâr'ın dilinden öğüt aktarılmaktadır. Dâr, savaş öncesi bir kısra iken esir düştüğünü, bu olaydan savaşın galibi İskender'in ibret almasını öğütler. Zira dünyada hiçbir şey kesintisiz-kalıcı değil, dönüşümlüdür.¹³⁷ Böylece Aristoteles, hükümdarın barışa veya savaşa ne zaman başlanacağı veya bitirileceğine özenle karar vermesini öğütlemektedir.

Aristoteles'e göre Savaş kaybedilmek üzereyse savaşı yavaşlatmak, kazanılmak üzereyse kızıştırmak gerekir. Eğer düşman, savaş alanında daha iyi bir mevzi almışsa, hükümdar hesaplanmış bir risk alacak kadar cesur da olmalıdır. Zira savaş, düşman askerlerinin ve dolayısıyla düşmanın belini kıracak bir araçtır. Bundan dolayı bir şehrin alınması için kalenin ele geçirilmesi gerekiyorsa ordu, mancınık gibi her türlü güçlü silahı kullanmalıdır.¹³⁸ Buna göre savaş başlanırken ordunun sularını zehirlemek, bineklerine zarar verecek yiyecekler atmak gibi savaş hileleri kullanılmalıdır.¹³⁹ Ayrıca hükümdar, ordusunu yavaşlatan ve disiplini bozan askeri infaz ettirmek suretiyle ordunun disiplinini korumalıdır.¹⁴⁰ Öte yandan hükümdar, istihbarata dayanan savaş oyunlarını da başarılı biçimde kullanmalıdır. Söz gelimi, ordunun gücünü abartma gibi düşmanın moralini bozacak bazı istihbarat yazılarının, düşmanın ele geçirmesi sağlanmalıdır.¹⁴¹ Ayrıca bir ordu, savaş kazanıldığında da

¹³⁵ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 301; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 79, 84.

¹³⁶ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 326.

¹³⁷ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 333.

¹³⁸ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 327; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 148, 150.

¹³⁹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 332; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse.*,s. 150-151.

¹⁴⁰ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 300.

¹⁴¹ Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, s. 331.

disiplinden kopmamalıdır. Sözelimi askerin, kendi başına yağmaya ve ganimet toplamaya kalkışmasına kesinlikle izin verilmemelidir. Zira tarih, bu hususta yaşanan acı tecrübelerle doludur.¹⁴²

Aristoteles, İskender'e bir hükümdarın, barışta da savaşta da kendisini tehlikeye atmaması gerektiğini özenle belirtmektedir. Söz gelimi hükümdar, sorunlarını dinleyip çözümlediği görüşmelerde insanların silahsız gelmesini sağlamalı ve kendi çevresi silahlı olmalıdır. Zira bir hükümdar ancak, kendisi sağ-salim olursa halkı için yararlı ve düşmanları için tehlikelidir.¹⁴³ Böylece Aristoteles, yanında olamadığı İskender'e, dönemin koşullarında saygın bir hükümdarın nasıl olması ve neler yapması gerektiğine ilişkin öğütler vermiştir.

5. Değerlendirme:

Ortaçağ İslâm düşüncesi, gerçek Aristoteles'i, biri 'daha dar' ve diğeri 'sahte' olmak üzere iki açıdan farklı tanımıştır. Eserlerinin hepsinin Arapçaya çevrilmemiş olması, İslâm düşüncesindeki Aristoteles'in gerçek Aristoteles'ten 'daha dar' bir çerçeveye oturtulmasına sebep olmuştur. Aristoteles, ahlâk ve siyaset felsefesine dair görüşlerini *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Politika* ve *Atinalıların Anayasası* olmak üzere beş eserde açıklamıştır. Ne var ki İslâm filozoflarının son eserden hiçbir biçimde söz etmedikleri, *Nikomakhos'a Etik* dışında diğer üç kitapla ilgili birkaç paragraflık dar çerçeveli bir bilgiye sahip oldukları görülmektedir. Bir başka deyişle İslâm filozofları, yalnızca *Nikomakhos'a Etik* tercümesi aracılığıyla Aristoteles'in ahlâk ve siyaset anlayışını öğrenebilmişlerdir. Aristoteles'e ilişkin bu 'dar' çerçeve, İslâm dünyasında filozofa ait olmayan bazı eserlerin ona nispet edilmesini kolaylaştırmıştır.

Âmirî, son eseri *el-Emed 'ale'l-ebed'*de Yunanların felsefeyle olan ilişkisinden ve filozof kimliğinin anlamından söz etmektedir. Yunan-Roma topraklarını filozofların vatanı olarak gören Âmirî, Aristoteles'i biri metafizikçi ve diğeri ahlâk-siyaset filozofu olmak üzere iki açıdan değerlendirmektedir. Âmirî'ye göre Yunanlar, esasen putlara tapan bir toplum olmakla birlikte yetiştirdikleri filozoflar sayesinde Allah'ın Hz. Lokman'a bahsettiği hikmetten yararlanmışlardır. 'Hikmetin Beş Sütunu' olarak adlandırdığı Empedokles, Pisagoras, Sokrates, Platon ve

¹⁴² Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, s. 332.

¹⁴³ Âmirî, *es-Sa'ade ve'l-is'ad*, s. 302, 331; krş. Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse*, s. 78.

Aristoteles, Hz. Lokman'ın hikmetinden beslenmek ve felsefe yapmak suretiyle âlemin bir tek Yaratıcısı olduğunu içlerine sindirmişlerdir. Nitekim Sokrates Yunan halkının putperestlik inancına karşı çıkmış ve bu yüzden kral tarafından zehirlenerek öldürülmüştür. Platon ise Rabb'ine daha yakın olmak için uzlete çekilip kendini ibadete vermiştir. Ne var ki Yunanlı filozoflar, meâd meselesinde Tanrı'nın birliği meselesinde gösterdikleri başarıyı yakalayamamışlardır.

Âmirî, aklın sınırlarının meâd meselesini tümüyle çözemeyeceği kanısındadır. Nitekim bu konuyla ilgili olarak o, sözü edilen Yunan filozoflarını iki kategoriye ayırmaktadır. Buna göre Empedokles ile Platon, meâd meselesinde kendi içlerinde çelişen veya muğlak bir dil kullanmışken, Pisagoras, Sokrates ve Aristoteles bu meseleyi aklın gidebileceği en yetkin düzeye ulaştırmıştır. Nitekim Âmirî, Sokrates'in ahirette seçkin kullar arasında olacağını belirtmektedir. Öte yandan filozofumuz, meâd meselesinde kapalı dil kullanan Empedokles ile Platon'un görüşlerini doğru biçimde yorumlayanların bulunduğu da dikkat çekmektedir. Buna göre Batıni eğilimli bazı insanlar Empedokles'in ve Aristoteles de Platon'un kapalı dilini çözümlemek suretiyle meâd meselesinde İslâm'a oldukça yaklaşan bir düzeyi yakalamıştır. Âmirî'nin sergilediği felsefe tarihi tasavvurunda Aristoteles'in seçkin bir konumu olduğu gayet açıktır.

Metafizikte *Kitabü Esûlucâ* ve *el-Hayru'l-mabz* ve ahlâk-siyasette *Kitabü's-Siyâse fî tedbiri'r-riyâse* ile *Mektuplar*, İslâm düşüncesinde Aristoteles'in eseri olarak kabul edilmiştir. Gerçek yazarı bilinmeyen *Kitabü Esûlucâ*, Plotinus'un *Enneadlar*'ının bazı bölümlerinin özetlenip düzenlenip yeniden yazılmasından ibarettir. Sudûr kuramının açıklandığı ve gerçek yazarı bilinmeyen *el-Hayru'l-mabz* ise Proklos Diadokos'un *The Elements of Theology* başlıklı eseri bağlamında şekillendirilen bir eserdir. Aristoteles'in, İskender'e verdiği öğütlerden oluşan *Kitabü's-Siyâse*'nin, Aristoteles'in kaleminden çıkmadığı kesindir. Benzer bir durum, Helenistik dönemde İskenderiye Okulu çevresinde üretilen ve çeviriler yoluyla İslâm kültür çevrelerinde tedavüle giren *Mektuplar* için de geçerlidir.

Aristoteles'e nispet edilen bu eserlerin İslâm felsefesinin karakteristik yaklaşımlarından birini yani din ile felsefe arasında uzlaşma olduğu görüşünü temellendirmeye katkı sağladığı söylenebilir. Bu bağlamda *Kitabü Esûlucâ* ve *el-Hayru'l-mabz*, Aristoteles ile Platon'un -

gerçekte farklılık gösteren- varlık görüşlerini birbirine yaklaştırmaya ve böylece İslâm ile felsefe arasında metafizik disiplini çerçevesinde uzlaşma kurmaya yardımcı olmuştur. Genelde İslâm filozoflarının, özelde Âmirî'nin din ile felsefe arasındaki uzlaşmayı siyaset disiplini de yakalamak istemesi ve bunun için de Aristoteles'in *Kitâbü's-Siyâse* ve *Mektuplar* gibi sahte eserlerinden yararlanmaları son derece makul gözükmektedir.

İslâm ile felsefenin birbiriyle uzlaştığı görüşünü benimseyen Âmirî, bu uzlaşmayı metafizikte *el-Füsûl* ve ahlâk-siyasette *es-Sa'âde ve'l-is'âd* aracılığıyla göstermeye çalışmıştır. Bunun için de onun, idealist ile gerçekçi siyaset anlayışları arasındaki uçurumu kapatması gerekmektedir. Âmirî'ye göre Aristoteles, Tanrı'nın birliği ve meâd meselelerinde aklın dolayısıyla felsefenin ulaştığı zirve noktasını temsil etmektedir. Nitekim Aristoteles'in seçkin talebesi Büyük İskender, siyasal açıdan müreffeh ve büyük bir Yunan devleti inşa etmesinin yanında ülkesinde çoktanrıçılık inancını da ortadan kaldırmıştır. Âmirî'nin kendine özgü bir Aristoteles tasavvuruna sahip olması ve bu tasavvur sayesinde Aristoteles'in sahte *Mektuplar*'ını kullanması bu uçurumu kapatması imkânı sağlamış gözükmektedir.

Âmirî'nin, Aristoteles'in İskender'e yazdığı sahte-mektuplardan yaptığı alıntılar, İslâm siyaset düşüncesinde siyasetnâme olarak bilinen eserler tarzında, hükümdarın ahlâkî, siyasî ve askerî açıdan sahip olması gerektiği nitelikler bağlamında sınıflandırılabilir. Buna göre bir hükümdar, Tanrı'ya iman edip halkına refah sağlamalı ve ülkesinde adaleti kurmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için hükümdar, yakın çevresini ve yardımcılarını ahlâkî açıdan karakterli ve meslek bakımından yetkin insanlardan seçmelidir. Böylelikle halkının sevgi ve saygısını kazanan bir hükümdarın ve müreffeh bir ülkenin, düşmanların iştihamı kabartacağı açıktır. Aristoteles'e göre hükümdar, barış zamanında savaşı engelleyecek stratejiler kuracak kadar eğitilmiş ve -gereğinde- savaş meydanında savaşı kazanacak kadar donanımlı olmalıdır.

Bu öğütlerin, Aristoteles'in ağzından çıkmış olmasını gerektirecek orijinal yaklaşımlar olduğu söylenemez. Kanımızca, söz konusu öğütlerin önemi, içeriğinden çok Aristoteles'e ait olduğunun kabul edilmesinde yatmaktadır. İslâm ile insanlığın geniş birikimi yani felsefe arasında bir uzlaşma olduğu anlayışının bir gereği olarak Âmirî, önce farklı felsefeleri kendi içinde bir bütünlüğe kavuşturmuş, ardından bu yapının İslâm ile bağdaştığını göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda Âmirî metafizikte *el-*

Füsûl ile aradığı din-felsefe uzlaşısını, ahlâk-siyasette *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da kurmaya gayret göstermiştir. Öyle anlıyoruz ki filozof, sahte-Aristotelesçi *Mektuplar*'dan alıntı yapmak suretiyle Platoncu idealist ile Fars-Hint kültürünün gerçekçi siyasetini uzlaştırmış; bunun ardından felsefî birikimin ahlâk ve siyaseti ile İslâm'ın anlayışı arasında uyum kurmanın önünü açmıştır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir, *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Âmirî, *Îlâm bi-menâkibi'l-İslâm*, tah. Ahmed Abdülhamîd Gurâb, Dâru'l-Asâle, Riyad 1988.
- Âmirî, *Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 4, 6.
- Âmirî, *Risâletü'l-Kavl fî'l-ıbsâr ve'l-mubsar (Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezzerâtühü'l-felsefiyye içinde)*, tah. Sehbân Halîfât, Menşûrâtü'l-Câmi'ati'l-Ürdüniyye, Amman 1988.
- Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*, tah. Ahmed Abdülhalîm Atıyye, Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayracç Yayinevi, Ankara 1997.
- Aristoteles (?), *Kitâbü's-Siyâse fî tedbiri'r-riyâse (el-Usûlü'l-Yûnânîyye li'n-nażariyyâti's-siyâse fî'l-İslâm içinde)*, çev. Yûhannâ b. el-Bıtrîk, tah. Abdurrahmân Bedevî, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 1954.
- Aristoteles (?), “Vasiyyetü Aristûtâlîs li'l-İskender” (*el-Hikmetü'l-hâlîde içinde*), tah. Abdurrahmân Bedevî, Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz.
- Atıyye, Ahmed Abdülhalîm, “Dipnotlar” (*es-Sa'âde ve'l-is'âd içinde*), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991.
- Atıyye, Ahmed Abdülhalîm, “Mukaddime” (*es-Sa'âde ve'l-is'âd içinde*), Dârü's-Sekâfe, Kahire 1991 (s. 5-104).
- Aydınlı, Yaşar, “el-Îzâh fi'l-hayr el-mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 5, Bursa 1993 (s. 189-217).
- Bedevî, Abdurrahmân, “Mukaddime” (*el-Hikmetü'l-hâlîde içinde*), Dârü'l-Endelüs, Beyrut trsz. (s. 7-64).
- Daiber, Hans, “Siyaset Felsefesi” (*İslâm Felsefesi Tarihi içinde*), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. III, İstanbul 2011 (s. 73-122).

- Duhem, Pierre, *Mesâdiru'l-felsefeti'l-'Arabiyye*, çev. Ebû Ya'rab el-Merzûkî, Dâru'l-Fikr, Şam 2005.
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 76, 88.
- Fahrî, Mâcid, "Dipnotlar" (*Kitâbü'n-Necât* içinde), Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Taribi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1992.
- Fârâbî, *Aristo Felsefesi (Fârâbî'nin Üç Eseri içinde)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara 1974.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-bakîmeyn Eflâtûn ve Aristûtâlîs (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Ulaştırılması, Felsefe Metinleri içinde)*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl (Mecmû'â resâ'ili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, C. VII, Beyrut 1994, s. 44-45.
- Gurâb, Ahmed Abdülhamîd, "Mukaddime" (*İ'lâm bi-menâkabi'l-İslâm* içinde), Dâru'l-Asâle, Riyad 1988 (s. 7-64).
- el-Ğânimî, Sa'îd, "Mukaddime" (*Erbau resâ'il felsefiyye* içinde), et-Tenvîr lî't-Tabâ'a, Beyrut 2015 (s. 5-40).
- Halîfât, Sehbân, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî ve şezzerâtübü'l-felsefiyye*, Menşûrâtü'l-Câmi'atî'l-Ürdüniyye, Amman 1988.
- Işık, Hidayet, *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- İbn Rüşd, *Telhîsu's-siyâse li-Eflâtûn (Siyasete Dair Temel Bilgiler)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, Bordo Siyah Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- İbn Rüşd, *Telhîsu's-siyâse li-Eflâtûn*, İngilizceden Arapçaya çev. Hasan Mecîd el-Ubeydî ve Fâtıma Kâzım ez-Zehebî, Dâru't-Talî'a, Beyrut 1998.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, tah. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1985.

- Kara, Yakup, "Giriş" (*Kitâbü'l-Emed 'ale'l-ebed* içinde), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013 (IX-XL).
- Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, İstanbul 1999 (s. 257-288).
- Kaya, M. Cüneyt, "Âmirî Çalışmaları İçin Yeni Bir Kaynak el-Mecâlisü's-seb' beyne's-Şeyh ve'l-Âmirî", *Nazarîyat*, C. I, S. 2, İstanbul 2015 (s. 1-33).
- Kaya, Mahmut, "Âmirî", *DİA*, C. III, İstanbul 1991 (s. 68-72).
- Kaya, Mahmut, "Aristo", *DİA*, C. III, İstanbul 1991 (s. 375-378).
- Kaya, Mahmut, "Dipnotlar" (*Kindî Felsefî Risâleler* içinde), Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Kindî, *Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristûtâlîs* (*Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Kindî Felsefî Risâleler* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.
- Küyel, Mübahat Türker, "Giriş" (*Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser* içinde), Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990 (s. 1-24).
- Mehdî, Muhsin, "Fihrisü esmâ'i kütübi Aristûtâlîs", (*Felsefetü Aristûtâlîs* içinde), Dâr Mecelle Şî'ir, Beyrut 1961 (s. 187-188).
- Mînovî, Müctebâ, "Mukaddime" (*es-Sa'âde ve'l-is'âd* içinde), University of Tehran Publications, Weisbaden 1957-8 (s. 1-5).
- Rowson, Everett K., "Âmirî" (*İslâm Felsefesi Tarihi* içinde), çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, 2. Basım, C. I, İstanbul 2011 (s. 259-265).
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, tah. Hasan es-Sendûbî, Dâr Su'âd es-Sabâh, 2. Baskı, Kuveyt 1992.
- Toktaş, Fatih, "Fârâbî ve Risâle fî's-siyâse", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XXIX, İzmir 2009 (s. 175-216).
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1992.