



KAYSERİ ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Dergisi

KAYSERİ UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Makale Türü	İnceleme Makalesi	Yıl	2025
Gönderi Tarihi	30.04.2025	Cilt	7
Kabul Tarihi	05.06.2025	Sayı	1
Yayın Tarihi	30.06.2025	ss.	106-124
DOI	10.51177/kayusosder.1687859		

Âmirî'nin felsefesinde sevgi ve ülfet^Δ

Love and Intimacy in the Philosophy of al-Amiri

Fuat AKPINAR ¹

Öz

Bu makale, Onuncu yüzyıl İslam filozofu Âmirî'nin sevgi ve ülfet kavramlarına ilişkin düşüncelerini, özellikle *es-Sa'âde ve'l-is'âd* ile *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* adlı eserleri çerçevesinde ele almaktadır. Çalışmanın amacı, gerekli görülen yerlerde Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi filozofların ahlak ve siyaset felsefesi bağlamındaki düşüncelerine kısaca değinerek, Âmirî'nin ilgili konulardaki özgün yaklaşımını ortaya koymaktır. Ona göre sevgi, ahlaki bir değerdir. Ülfet ise toplumun dağılmaması, çatışmaya sürüklenmemesi ve düzenli işlemesi için gerekli kurucu bir ilkedir. Çalışmada nitel araştırma tekniklerinden dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın özgün değerini ise sevgi üzerine literatürde çalışmaların bulunması, fakat filozofun bu konudaki görüşlerini ele alan herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması oluşturmaktadır. Ahlak ve siyaset felsefesi, insanın bireysel ve toplumsal yaşamındaki değerleri, eylemleri ve kurumları sorgulayan iki önemli disiplindir. Bu bağlamda sevgi, bireyin ahlaki gelişiminde olduğu gibi toplumun düzen ve birliği açısından merkezi bir etkiye sahiptir. Sevgi konusu başta Antik-Helenistik felsefe geleneğinde Platon ve Aristoteles gibi filozoflarca birey ve toplum ekseninde tartışılmış, felsefenin İslam dünyasına intikaliyle Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi filozoflar da konuya eğilmişlerdir. Bu filozoflar sevgiyi hem ontolojik hem de etik açıdan ele almışlar ve konunun, insanın varoluşsal, ahlaki ve toplumsal ilişkileri anlamada temel rol oynadığına vurgu yapmışlardır. Sevgi ve ülfet, Âmirî'nin ahlak ve siyaset felsefesinde yalnızca bireyler arası bir ilişki biçimi olarak değil, aynı zamanda erdemli bir toplumun ve düzenli bir siyasetin metafizik zemini olarak işlev görmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Âmirî, Ahlak, Siyaset, Sevgi.

^Δ Yazarlar bu çalışmanın tüm süreçlerinin araştırma ve yayın etiğine uygun olduğunu, etik kurallara ve bilimsel atıf gösterme ilkelerine uyduğunu beyan etmiştir. Aksi bir durumda Kayseri Üniversitesi KAYÜSOSDER Dergisi sorumlu değildir.

¹ Dr. Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, yusuffuheyre@gmail.com



Abstract

This article examines the views of the tenth-century Islamic philosopher al-Amiri on the concepts of love and familiarity/intimacy, particularly within the framework of his works *al-Sa'ada wa'l-Is'ad* and *al-'Ilam bi-Manaqib al-Islam*. The aim is to explore Amiri's original approach by briefly situating his views within the broader context of ethical and political philosophy, drawing comparisons where relevant with thinkers such as Plato, Aristotle, and al-Farabi. For Amiri, love is a moral virtue essential to personal development, while ulfa functions as a foundational principle that ensures social cohesion, prevents conflict, and sustains political order. The study adopts a qualitative methodology, employing document analysis. Its originality lies in addressing a gap in the literature: while the concept of love has been discussed widely in both classical and modern scholarship, Amiri's specific views on the matter remain underexplored. Ethics and political philosophy interrogate the values, actions, and institutions shaping human life. In this context, love is not only pivotal to moral formation but also central to the unity and stability of society. For Amiri, love and ulfa are not merely interpersonal dynamics, but metaphysical foundations of a virtuous community and well-ordered polity.

Keywords: Islamic Philosophy, Amiri, Morality, Politics, Love.

1. Giriş

Sevgi kavramı Antik Yunan'dan günümüze değin felsefenin ve siyasetin ilgi alanına girmiştir. Sevgi hem bireysel hem de toplumsal anlamda tartışılmış, konu hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu kavram, ahlak felsefesi bağlamında daha çok birey eksenli yaklaşımla, siyaset felsefesi açısından ise adalet erdemleriyle birlikte ele alınmıştır. Antik dönem filozoflarından Aristoteles (m.ö. 384-322), İslam düşüncesinde ise Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) sevgi kavramını birey ve toplumla ilişkilendirmişler, benzer yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bu filozoflar, ahlak ve siyaset felsefelerinde "...insan, toplumsal bir varlıktır" şeklindeki meşhur önermeye bağlı kalmışlardır. Dolayısıyla insan, kendi ihtiyaçlarını tam olarak karşılayamayan bir varlıktır. Bu itibarla insanın beslenme, üreme, güvenlik ve barınma gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak ve onları elde etmek için mutlaka bir şehirde ya da devlette yaşaması zorunludur. Şehirde ya da toplu halde yaşamak zorunda olan insanların güvenli bir şekilde yaşayabilmeleri, nesillerini devam ettirebilmeleri ve maişetlerini sağlayabilmeleri için sevgi ve adalet gibi erdemlere sahip olmaları da gerekmektedir. Buna karşılık bu tür görüşlere itiraz eden veya farklı fikirler öne süren düşünürlerin olduğunu da görmekteyiz. Onların bir kısmı sevgiyi adaletten ayırmış, sevginin insanî bir fitratı adaletin ise yapay ve zorlama bir durum olduğunu dile getirmişlerdir (Tokgöz, 2016, ss. 1-8; Aydın, 2013, ss. 15-24).

Onuncu yüzyılda yaşamış olan Ebü'l-Hasen el-Âmirî (ö. 381/992), İslam felsefesinin önemli filozoflarından (Hamevî 1993, s. 233). Kindî'nin (ö. 252/866) talebesi olan Ebû Zeyd el-Belhî'den (ö. 322/934) felsefe eğitimi alan filozof, otuza yakın eserin müellifidir. Ne yazık ki eserlerinin birçoğu günümüze ulaşmamıştır. Felsefe tarihçileri tarafından *meçhul filozof* olarak anılan bu isim hakkında günümüzde gerek yurtdışında gerekse yurt içinde pek çok çalışma yapılmıştır. Âmirî felsefe, epistemoloji, psikoloji, eskatoloji, ontoloji, felsefe ve dinler tarihi gibi birden çok alanda görüşler ileri sürmüştür. Onun ahlak ve siyaset felsefesi alanında özgün sayılabilecek görüşleri bulunmaktadır (Halifât, 1988b, ss. 20-25; Kaya, 1991, ss. 68-71). Bu itibarla Âmirî, Fârâbî sonrası İslam ahlak ve siyaset felsefesine önemli bir katkı sunmuştur (Kutluer, 1989, s. 69-71).

Âmirî'nin felsefesinde sevgi ve ülfet konusunu ele almamızın ilk nedeni onun bu konudaki görüşlerinin müstakil bir çalışma olarak açık bir biçimde ortaya konulmamış olmasıdır. Bundan daha önemlisi ise, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimlerin siyaset teorilerinde

sıkça rastlanmayan ülfet konusuna Âmirî'nin, siyaset felsefesini işlediği yerlerde ayrıntılı olarak yer vermiş olmasıdır. Onun konuya ayrı bir önem vermesi ve onu toplumsal bir erdem olarak değerlendirmesi, ayrıca incelenmeyi gerektirmektedir. Filozof sevgi konusuna Aristoteles, Platon gibi filozofların paralelinde yaklaşmıştır. O, bu bağlamda sevgiye ahlak felsefesi içinde yer vermiştir. Onu siyaset felsefesinde farklı kılan unsurlardan biri ise onun ülfet konusuna ayrı bir önem vermesi ve onu toplumsal bir değer olarak ele alıp işlemesidir. Amiri hem yöneticilerin yönetilenlere hem de yönetilenlerin birbirlerine ülfet beslemeleri sonucunda devletin erdemli yapısının güçleneceğine, yönetilenlerin de barış ve mutluluk içinde yaşayacaklarını vurgulamıştır. Ona göre ülfet, sevginin toplumsal düzen içinde kurumsallaşmış ve düzenleyici hale gelmiş şeklidir. Sevgi bireyin ruhsal erdemiyken, ülfet toplumun ahlaki yapısının temel taşıdır.

Makalemiz, Âmirî'nin eserlerinden hareketle sevgi ve ülfetle ilgili görüşlerini irdelemeyi ve tartışmayı amaçlamaktadır. Çalışmamızın genel yapısında daha çok, filozofun *es-Sa'âde ve'l-is'âd* adlı eseri esas alınmıştır. Filozof bu eserini altı bölüm halinde yazmıştır. İlk iki bölümü onun ahlak felsefesini, diğer bölümler ise siyaset felsefesini oluşturmaktadır. Mezkur eserin filozofa aidiyeti konusunda bir kısım modern araştırmacılar olumsuz görüş bildirmiş olsalar da eserin Âmirî'ye ait olduğu konusunda genel kabul vardır (Turan, 2019, ss. 16-23). Âmirî'nin ahlak ve siyaset felsefesinde önemli bir yer işgal eden sevgi ve ülfet konusunu onun bu çalışmasından hareketle ele almaya çalışacağız. Konuyla ilgili ortaya koyulan bütün çalışmaları çalışmaya dâhil etmekten ziyade, Âmirî'nin bu konuya katkısını ve görüşlerini tespit etmeye gayret edeceğiz. Onun ahlak ve siyaset felsefesine etki eden Platon (m.ö 427-347) ve Aristoteles gibi filozofların bu konudaki görüşlerine de makale sınırları içinde ve bağlantılı olmak kaydıyla yer vereceğiz. Âmirî dışındaki benzer ya da aynı doğrultuda yapılan diğer çalışmalara da gerektiğinde atıflarda bulunacağız.

2. Sevgi ve ülfet kavramı

Sevgi kavramı Arapçada kökü 'hub' olan kelimedenden türemiş ve muhabbet kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Hub kelimesi de kısaca "buğzun zıddı" olarak tanımlanmıştır. Kaynaklarda muhabbet, hub, meveddet ve vüdd ifadeleri "sevgi" anlamında kullanılmakla beraber sevginin en coşkulu haline de aşk denilmiştir. Yine kavram, Yunancada philia, eros, agape gibi sözcüklerle ifade edilmiştir. Philia sözcüğü bağlanmayı, başka türde sevgiye işaret ederken agape sözcüğü ise dostluk, tesanüd ve yardımlaşma bağlamındaki sevgiyi karşılamaktadır (Güçlü ve Uzun, 2002, s. 22). Bununla birlikte yine agape Tanrı'ya olan aşk olarak da ifade edilmiştir (Uludağ, 2020, ss. 284-286; Cevizci, 2010, s. 1257). Eros ise aşırı tutku, ihtirasın yanında şiddetli istek ve arzu anlamında kullanılır (Gelgin, 2010, s. 276). Dilimize 'bilgelik sevgisi' olarak geçen philosophia yani felsefe ifadesi de yine sevgi kelimesiyle bağlantılı kullanılmıştır (Aristoteles, 1985, 982a 15-20). Sevgi kavramı farklı dönemlerde farklı içeriklere konu olmuştur. Antik Yunan düşüncesinde bu kelimeyi ilk kullanan ve aynı zamanda Âmirî'nin de eserlerinde yer verdiği kişi olan Empedokles (m.ö 494-434)'tir. Bu Yunan filozofuna göre evrendeki bütün mahlukat sevgi ve nefretin çatışmasıyla varlık sahasına çıkmıştır. Ona göre sevgi, nefrete galip geldiğinde evrende düzen sağlanırken nefret, sevgiye egemen olduğunda evrenin düzeni bozulur. Yani ona göre bu durum bir nevi metafiziksel bir ilkedir (Hançerlioğlu, 1993, s. 71). Bununla birlikte sevgi ifadesi, Sokrates'te (ö. m.ö. 399) bilgelik ve güzellik yolunda itici bir güçtür (Platon, 2006, ss. 201d- 204c). Platon'da ise toplumu bir arada tutan ana ilkelerden biridir ve bir bakıma sevgi erdemlerin kaynağıdır. Platon'a göre sevgi, bilgelik ile bilgisizliğin arasındaki duygudur. Bir kimse bilgeliği seviyorsa filozof olmaya gidiyordur, sevmiyorsa cehalete kucak açmaktadır. Yine sevgiyi

o, insan ruhunun idealar dünyasına ulaşma çabası olarak görür (Platon, 2006, s. 64). Aristoteles'te kişiler arasında dostluk ve sevginin oluşabilmesi için öncelikle kişinin kendini sevmesi gerektiğini belirtir. Bundan dolayı o, sevgiyi siyasi ve ahlaki bir ilke olarak konumlandırır (Aristoteles, 2020, s. 194). Yeni-Eflatuncu filozoflardan olan Plotinus'da (m.s. 205–270) ise sevgi, müteal varlık olan Bir'den tekrar Bir'e dönen kurtuluşu ifade eder. Bu bakımdan o, aşkı şöyle tanımlar (1991, s. 547): “Aşk, Ruh'un daha yüksek olana yönelmesidir; çünkü orada kendi gerçek doğasını bulur.”

İslam ahlak düşüncesinde sevgi konusu kimi düşünürlerce de ele alınmıştır. Bu konu aynı zamanda metafizik, ontolojik, epistemolojik, psikolojik, ahlaki ve siyasi boyutları olan çok yönlü bir kavramdır. İslam düşüncesinde sevgiyi sistematik olarak ele alan ilk düşünür Fârâbî olmuştur. Fârâbî'ye göre sevgi, adaletle hükmedilen erdemli bir toplumun temelidir (Fârâbî, 1985, s. 117). Yine sevgi; İbn Sînâ'da varlığı harekete geçiren istek (1953, s. 1, 19), İbn Miskeveyh'de (ö. 421/1030) her türlü sevginin kaynağı olan ünsiyet (2013, s. 160), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali (ö. 979/1572) gibi ahlakçı düşünürlerde siyasi ve toplumsal erdem (Kınalızâde, 2012, s. 413), İbn Bâcce'de (ö. 533/1139) ahlaki olgunlukla beraber toplumsal bir değer (2017, ss. 45-47) ve İbn Rüşd'de (ö. 595/1198) yine Fârâbî'de olduğu gibi siyasal erdem şeklini alır (1998, s. 47, 67). Bu kavram tasavvuf felsefesinde de ele alınmıştır. Mevlânâ (ö. 672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi isimler sevginin edebî ve mitsel yapısına vurgu yapmış ve onu, teosofik bir algılama yoluyla İlahî aşkı (agape) içine alacak şekilde işlemiştir (Mevlânâ, .1990, s. 151; Avcı, 2018, ss. 3023-3024; Çilingir, 2018, ss. 73-96).

Ülfet ise sözlükte “alışmak, birleşip kaynaşmak, sevmek” anlamındaki *ilf* (*elf*) kökünden gelmektedir. Ülfet insanların birbirine ilgi duyup sevgi beslemelerini, destek sunmalarına yardımcı olan, toplumsal uyumu kolaylaştırarak onların birlik ve beraberliği sağlamlaştıran, birlikte yaşama eğilimidir. Ülfet kavramıyla müradif ya da yakın anlamda kavramlar bulunmaktadır. İtilâf/teâlûf (uzlaşma), ihtilât (birlikte yaşama), muâşere (birlikte olma), üns/müânese (kaynaşma) ve mücâlese (bir arada bulunma) bunlardan bazılarıdır. Ülfetin karşıtı olarak da teferruk (ayrışma), ihtilâf, teferrüd (bireysel yaşam), tekâtu (birbirinden kopma ve yalnızlaşma), tedâbü (birbirine sırtını dönme), tebâyün (zıtlaşma) ve hicret gibi kavramlar verilebilir (Çağrı, 2012, s. 286).

3. Âmirî'nin ahlak felsefesinde sevgi

Âmirî'nin ahlak felsefesine dair görüşlerine onun *es-Sa'âde ve'l-is'âd* adlı eserinde rastlamaktayız. Filozofun bu eseri daha çok antoloji tarzında olup eserde filozof, Aristotelesçi öğelerden yararlanmıştır. Âmirî'nin ahlak felsefesi onun felsefeye verdiği tanımlarla bağlantılıdır. Felsefeyi (1991, s. 347) “gerçeği bilmek ve ona göre davranmak” şeklinde tanımlar. Yine o felsefenin önemine dair de şunları belirtir: “hikmetin kısımları sevgi ve güzel düşünmektir. Hikmetin illetleri dikkatli olmak ve mesafeli davranmaktır. Hikmetin görevi hayrı şerden, zararlıyı yararlıdan, doğruyu yalandan ayırt etmektir”. Bu düşünceleri dile getiren filozofa göre, kişiye sadece gerçeği bilmesi yetmez aynı zamanda onun bildiklerini eyleme geçirmesi gerekmektedir. Yine bununla beraber kişi, doğru eylemde bulunduğunda o eylemin bilgisine de (ilimlere) vakıf olmalıdır (Cihan, 2016, ss. 6-7). İşte o zaman eylem ve bilgi, felsefenin tanımına uyarlık gösterir. O, amelî felsefeyi ahlakın iyileştirilmesi (ıstıslâhu'l-ahlak), ev idaresi (zabtu'l-kedhudâiyye) ve ülke yönetimi (tedbîru'l-memleke) olmak üzere üç kısımda ele almıştır. Onun bu ayrımı bireyden başlayıp aileye uzanır, son kertede devletin yönetilenlere uygulayacağı ahlak eğitimi ve siyasetini kapsar. İnsan, toplum ve devletten oluşan bu saç ayakları görevlerini yapıp erdemlerle donandıktan sonra insan, aile ve toplum bir bütün olarak

mutlak yetkinliği elde edecek ve sonrasında en yüce mutluluğa kavuşacaklardır (Âmirî, 1988a, ss.66-69).

Âmirî'ye göre insanın ana gayesi mutlak kemale ermek yani bir anlamda mutluluğa kavuşmaktır. Ona göre insan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh güzellikleri arzulayıp ve kötülüklerden kaçınırken beden ise lezzetli olan ve haz veren şeylere iştiaak duyar. Bu bakımdan ruh ve beden farklı özelliklere sahiptir. Ruhun, bedeni yönetmesi hâlinde insanın temyiz gücü açığa çıkar. Bu durumda insan erdemli davranışları bilen ve yapan konumuna geçer. Eğer beden, ruhu yönetmeye muktedir olursa o zaman insan, şehvetinin ve öfkesinin etkisi altına girer. İnsan akleden nefsi sayesinde suflî alemi hem imar eder hem de ondaki lezzetlerden itidalli bir şekilde tadar. Yine bu akleden nefsiyle ulvî aleme yükselir (Âmirî, 2013, s. 78, 186-188). Yine filozofa göre aklı nefste erdemler potansiyel halde bulunur. Bunların ortaya çıkması için akli nefsin hikmete ve hakikî dinin verilerine ihtiyacı vardır. Kişinin bunları elde etmesi için çalışması gerekmektedir. İşte bu çalışmasıyla kişi, öfke ve şehvet güçlerini mağlup eder ve hikmete tâbi olur. Hikmetle donanan bu kimse ulvî mutluluğa kavuşacaktır (Âmirî, 2013, s. 104; Turhan, 2019, ss. 208-210).

3.1. Sevgi kavramı

Âmirî ahlak, erdem, mutluluk ve siyaset gibi konuları işlediği *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'da sevgi (mahabbet) ve dostluk (sadâkat) erdemlerine de yer verir. Mutluluk, siyaset gibi konuları işlediği yerlerde özellikle Platon ve Aristoteles'ten bolca aktarımlarda bulunurken sevgi ve dostluk erdeminde bu filozoflara fazla yer vermez.

Âmirî öncelikle sevginin üzerinde durur, sonra dostluğa geçer. Filozofa göre sevgi, sevilen nesne veya varlıktan gelip sevene haz veren bir duygu yani infialdir. Sevgi; sevileden gelenle duygulanma, duygulanmanın bitmesinden endişe etme halidir. Bununla seven, sevileden başka bir şey talep etmez. Bu bakımdan sevgi yine sevilene kadar teveccühünü sunmadır. Aşk, sevgi ve terkedilme korkusu gibi sevileden gelen duyguların kimisinde haz, kimisinde de acı vardır. Bu halde sevgide hem acılığın hem de tatlılığın olduğunu anlarız. Orta ya da erdem olan sevgi; gerektiği ölçü ve zamanda, gerekli kimseleri, denge ve itidal oranında sevmektir. Âmirî dengeli olmayan yani ifrat (aşırı) derecesinde sevmeyi ise aşk olarak tanımlar (Âmirî, 1991, s. 202; Turhan, 2019, s. 212). Filozof duygulanımlar hakkında da bilgi verir ve onların hissedilir şeyler olduğunu açıklar. O, hissetmeyi bazen yanındakine bazen de yanında olmayana karşı onu tahayyül etmesi olarak açıklar. Lakin filozofa göre hissedilen kimsenin fiilî olarak hissedileceği şeyin hazır vaziyette bulunması gerekmektedir. Tahayyül eden kimse için ise hissedilecek şey de ancak hissedileni anmak (zıkr) ya da onu hatırlamaktır (Âmirî, 1991, s. 202; Yılmaz, 2024, s. 131).

Âmirî'ye göre sevgi, kişinin iradesiyle oluşan bir durum ya da herhangi bir şeyden hoşlanması, ona meyletmesi değildir. Bu nedenle insan bazen ölümleri, bazen de seçemediği ve istemediği şeyleri de sevmek durumunda kalabilir. İnsanın bir şeye meyletmesinin ancak sevgiden kaynaklandığını vurgulayan filozof, sevginin de münasip olan şeylere ülfet beslemesi olarak tarif edilebileceğini düşünür. Yine filozof sevginin zıddının da nefret (buğz) olduğunu ve nefretin, insan için münasip olmayan şeyleri ortaya çıkartabileceğini kabul eder. Aynı zamanda sevgiyi karakter erdemlerinden biri olarak ele alan filozofa göre aşırı sevgi, nefreti de beraberinde getirir (Âmirî, 1991, s. 409). Âmirî insanın sevgi konusunda psikolojik yapısını da hesaba katarak onun canlı şeylerin yanında cansız şeyleri de sevebileceğini dile getirir. Ona göre insanın cansız bir şeyi sevmesi tek taraflı bir duyguysa canlı şeyleri sevmesi hem tek taraflı hem de karşılıklıdır. İnsanın başka

bir insana karşılıklı olarak birbirlerini sevmelerini de (tehâbb) tam bir uyuşma hali olarak değerlendirir (Âmirî, 1991, s. 204; Turhan, 2019, s. 212; Yılmaz, 2024, ss. 131-135).

3.1.1. Sevginin dostluk erdemiyle olan ilişkisi

Âmirî, sevgi erdeminin ve onun içeriğiyle alakalı görüşlerini ifade ettikten sonra sevgi erdeminin dostlukla (sadâkat) olan ilişkisine değinir. Filozof dostlukla ilgili bazı tanımlara yer verir. Ona göre dost, karşısındakinin sürekli iyiliğini arzulayan ve onun hayrına (iyi) olan ve olabilecek şeyleri düşünen kimsedir. O, dost olan kişiyi, dostunun çocuğunu kendi çocuğu, ailesini kendi ailesi, kız kardeşini kendi kız kardeşi gibi gören kimse olarak belirtir. Bununla birlikte Âmirî, gerçek dostun üzüntüleri de sevinçleri de paylaşan kişi olduğunun altını çizerek (1991, s. 204; Turhan, 2019, s. 213). Âmirî'nin ahlak felsefesine en çok etki eden filozofun Aristoteles olduğu düşünüldüğünde Aristoteles'in dost tanımı şöyledir (2020, 1156b): "Birbirlerinden farklı olmalarına rağmen aynılanan kimselerdir." Bu tanımdan hareketle Aristoteles'e göre dostluk, bedenleri ayrı iki kişinin tek bir ruha sahip olmasıdır. Yine Aristoteles'e göre dostluk bir erdemdir. Ona göre dostluğun aşırılığı dalkavukluk/yağcılık, eksikliğine ise huysuzluk/kindarlık olmaktadır (2020, 1155a1-2, 1108a26).

Filozof dostluk ve sevginin ilişkisi bakımından sevginin önce geldiğini savunur ve bir kişiyle dost olmadan önce ilk önce kişide ona karşı bir sevginin oluşması gerektiğini belirtir. Buna göre eğer kişi karşısındaki kişiyi severse onunla dostluk kurması da kolaylaşır. Ona göre dostluk sevginin özel bir durumu olup sevgiye göre hem nicelik hem de nitelik bakımından daha nadir ve değerlidir. Filozofa göre insanın başkasıyla dostluğu menfaat ve iyilik elde etme üzerine kurulabilir. Menfaat temelli dostlukların menfaat devam ettiği müddetçe devam edeceğini, menfaat bittiğinde sevginin de ve dostluğun da biteceğini belirten Âmirî, iyilik temelli dostluğun ise sürekli olacağını ve bu dostluğa sahip olanların sevgisinde hiçbir eksilme olmayacağını savunur. Âmirî, Aristoteles'in dostluk tanımlamasından hareketle dostluk ve sevgiyi ayırt ederek ikisi arasındaki farkları da ortaya koyar. Ona göre dostluk karşılıklı olup sevgi ise karşılıklı olabildiği gibi tek taraflı da olabilir. Çünkü insan, maddî bir varlığa sevgi duyabilir ya da kendisini sevmeyen bir canlıyı da sevebilir. Örneğin bir kimse parayı, makamı veya şöhreti sevebilir ve bunlardan büyük haz alabilir. Ama bu şeylerle insan, dost olamaz ve dostluk ilişkisi kuramaz. Farklı bedende tek ruh olamaz. Yine insan aynı anda birden çok kişiyle dost olamaz fakat birden çok kişiyi sevebilir (1991, ss. 204-205).

Âmirî, sevginin dostluk erdemiyle ilişkisi bağlamında daha çok Aristoteles'ten aktarımlarda bulunur ve onun görüşleri etrafında konuyu işler. Bu itibarla Âmirî'nin bu konuda Aristoteles'i arada farklar bulunmakla beraber doğru yorumladığı görülmektedir. Bu anlamda Âmirî'nin görüşlerini ortaya daha iyi koymak için Aristoteles'in bu konudaki görüşlerine yer vermek de fayda var. Aristoteles'e göre (2020, 1155a-1163b) sevgi ve dostluk insan hayatında zorunludur. İnsanın toplumsal bir varlık olması onun bu erdemlere sahip olmasını da beraberinde getirir. Toplumsal bir varlık olması yine insanın dostunun olmasını da zorunlu kılar. Toplum içinde yaşayan hiçbir kişi bundan mahrum kalmaz. Yoksulluk çeken bir insanın başka zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için dostundan başka gideceği kapı yoktur. Gençlik döneminde bir insan hatalar yapabilir, yaşlılık döneminde de kendi işlerini göremez duruma gelebilir. İşte bu sıkıntılı dönemlerinde; gençlik dönemine rehberlik eden ve insanı başka hatalar yapmaktan koruyan, yaşlılığında da ellerinden tutan ve ihtiyaçlarını temin eden bir kişi vardır ve o da dostudur. İnsanın özellikle yetişkinlik çağlarında erdemli bir dostunun olması insanı erdemli davranışlarını bilmeye ve onları yapmaya götürür. Yaşlılık döneminde ise dostu sayesinde kişi, onun birikim ve tecrübeleriyle hayata daha iyi tutunur. Aristoteles'e göre

de yaşamın her anında sürdürülmesi gereken hakiki erdem, dostluk erdemidir. Bununla birlikte Aristoteles gerçek dostluğu da şöyle tasvir eder:

İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Sırf dostları için iyi şeyler isteyenler en çok dost olanlardır. Bunlar ilineksel anlamda değil, kendilerinden ötürü böyle olurlar. Dostlukları iyi oldukları sürece devam eder, erdem de kalıcı bir şey. Her biri hem saltık anlamda hem de dostu için iyidir (2005, 1156b).

Dost, bir çıkar ya da beklenti karşılığı olmaksızın dostuna iyilik eden ve onun hüznlerine ortak olan kişidir. Dost, dostunun sevinçlerine ortak olur ve ona asla haset beslemez. Bu itibarla dost, iyi ve kötü zamanlarında kişinin yanında olan ve gücünün yettiği ölçüde kederlerini hafifleten, maddi-manevi her durumda kişiye beklentisiz yardım edendir. Yine dost, dostunun mutlu günlerinde davetli, tasalı günlerinde ise davetsiz yanına gidendir. Dost, her durumda vefalı olup yaptıklarını asla başa kakmayandır. Âmirî'ye göre iki dost birbirine öyle bir sevgi bağıyla bağlıdır ki, dünyalık hiçbir menfaat ve şöhret bu sevgiyi yıkamaz. İşte bundan dolayı sevgi, filozofun gözünde büyük bir erdemdir. Hatta bu erdem, şereften (kerâmet) daha efdaldir. Çünkü sevgi erdemi, haricî şeylerle nefse yerleşik değil bizatihi nefisle bitişik durumda olup iyilerdendir (1991, s. 206).

3.1.2. Sevginin kısımları

Âmirî sevginin kısımlarını içerikleri birbirine benzer olan iki farklı şekilde açıklamıştır. O, ilk ayrımını açıkladığı yerde Aristoteles'e nispette bulunur ve onun sevgiyi; tabii ve gayri tabii olmak üzere ikiye ayırdığını bildirir. Âmirî de bu ayrıma katılarak ana-baba sevgisini, çocuk sevgisini, karı-kocanın birbirine olan sevgisini, yöneticinin halka, halkın da yöneticisine olan sevgisini tabii sevgi kategorisinde görür. Yine o, tabii sevgiye insanın temel ihtiyaçlarından barınma, beslenme ve giyinme durumlarını dahil eder ve bu sevgi kısmının doğal olarak anılmasının kaynağını her zaman ve her yerde sevginin bunlarda cevher (öz) olarak var olmasına dayandırır. Bu cevherin bunlarda bulunması doğrudan hayatla bağının olmasındandır. Çünkü insanın hayatta kalabilmesi için kendisine gerekli olan her şeyi sevmesi zorunludur. Yine filozofa göre insanda doğuştan gelen bedensel hazların yanında tabii hazlarda bulunmaktadır. Örneğin çocukların kendi varlıklarına illet oldukları ve kendilerini koruyup gözettikleri için anne ve babalarına sevgi beslemeleri de tabii hazdır. Çocuklardaki bu sevgiyi filozof, fiilin faile duyduğu sevgi olarak aktarır. Âmirî devamla doğal sevgiye yönelik örneklerini şu şekilde özetler: Baba ve annenin dünyaya getirdikleri çocuklar, anne-baba arasındaki sevgiye aracılık eder. Nesillerinin devam edeceği hem kendilerinin hem de soylarının yaşayacağı düşüncesi bu sevgiyi meydana getirmektedir. Yine insanların şehir halkından birilerine sevgi duyması da halktan birilerinin zorunlu ve diğer ihtiyaçlarını karşılamaları dolayısıyla. Bundan dolayı insanların tek bir kişiyi sevmeleri yeterli görülmez. Örneğin insanların ihtiyaçlarını karşılayan tek bir esnaf yoktur aksine birden çok esnaf vardır. İnsanın toplumsal bir varlık olması, toplumun doğal ve zorunlu üyesi konumunda bulunması nedeniyle kendinden başka diğer kişileri ve canlıları sevmesi insan için zorunluluk arz etmektedir (1991, s. 206, 207). Âmirî gayri tabii sevgi kısmına değinmemektedir. Onun tabii sevgiye verdiği örneklerin zıtlarını yorumlamak suretiyle gayri tabii sevginin ne olduğunu anlayabileceğimizi düşünüyoruz.

Âmirî'nin Aristoteles'e dayandırarak açıkladığı sevgi türlerinde o, Aristoteles'in görüşlerini tam olarak aktaramamıştır. Filozofun Aristoteles'in görüşlerini tam olarak aktaramamasının birtakım nedenlerinin olabileceğini göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtiyor ve Aristoteles'in bu konudaki görüşlerine kısaca değinmek istiyoruz.

Aristoteles, dostluk/arkadaşlık erdemini nitelikleri bakımından üçe ayırmıştır. İlk olarak Aristoteles, dostluğun en aşağısında fayda üzerine kurulan dostluk olduğunu söyler ve bu dostluk türünü daha çok fayda ile açıklar. Zengin-fakir, bilgili-bilgisiz gibi tezat durumların birbirinden yararlanması gibi. İkinci dostluk türünü de hazza dayalı dostluk şeklinde veren filozof, bunu sevgiye aracılık etmesi bakımından birinciden daha yüksek görür. Yine bu dostluk türü daha çok gençlerde görülür ve cinsel tatmini hedeflediklerinden bu tür de uzun süreli değildir. Sonuncusu ise karakter ve erdem ortaklığıyla kurulan erdemlere dayalı dostluktur. Bu iki kişinin aşkından doğan aşk evliliği gibidir. Bu iki kişi kederde ve mutlulukta, hastalıkta ve sağlıkta, fakirlikte ve zenginlikte aynı duyguyu paylaşan ve ortak kader birliği yapan dostlardır (2020, 1156a-b).

Âmirî'ye göre nefis türlerinin tamamında sevgi vardır ve bu nefis türleri kendi tabiatlarına uygun olan şeyleri sever. Buradan hareketle şehvânî nefis kendi tabiatına uygun olarak yeme, içme, tatma ve cinsellik gibi şeyleri severken gazabî nefis de tabiatına yakışır şekilde gücü ele geçirme, otorite kurma gibi şeyleri sever. Son nefis türü olan amelî nâtık nefis, faziletli olmayı ve faydalıyı severken nazarî nâtık nefis ise hikmeti ve doğru olan şeyleri sever (Âmirî, 1991, s. 203). Bu bağlamda İbn Sînâ'nın da benzer görüşleri vardır (İbn Sînâ, 2005, s. 172).

Âmirî diğer bir ayrımla sevgiyi zâtî ve arızî olarak ikiye ayırmıştır. Ona göre arızî sevgi zıtlık barındıran, zâtî sevgi ise benzerlik barındıran şeyler arasında gerçekleşir. Buna göre her bir nefis türünün kendisine uyarlık gösteren şeyleri sevmesi zâtî, uyarlık göstermeyen şeyleri sevmesi de arızî sevgi kapsamına girer. Âmirî'ye bu konuda etki eden filozoflardan biri olan Aristoteles'e göre sevginin kısımlarını tespit etmek için kapalı olan şeyleri bilmeden önce açık olan şeyler bilinmelidir. Mesela ilk olarak sevilen şeylerin neler olduğuna bakılmalıdır. Çünkü sevilen şeyler bilindikten sonra sevilmeyen şeyler ortaya çıkar. Âmirî'ye göre sevilen şeyler; iyi, haz ve yararlı olmak üzere üçe ayrılır. Faydalı olarak nitelendirilen şey hem iyi hem de haz verirse o zaman faydalıdır. Haz veren şey iyiye götürürse iyidir, götürmüyorsa hem iyi değil hem de faydasızdır. İşte bundan dolayı filozofa göre zâtî sevgi, kendi zatındaki nitelikten ötürüdür. Zâtî sevgi kendi zatındaki nitelikten dolayı arızî sevgiden farklılaşır. Filozofa göre arızî sevginin farkı şudur: Bu sevgi türüne sahip erdemli birisi erdemsiz birini, erdemsiz birisi de erdemli birini sevebilir. Çünkü arızî sevgi, sırf kendi zatında bulunan nitelikten dolayı değil arızî bir sebepten dolayı sevmektedir (Âmirî, 1991, s. 207; Turhan, 2019, s. 212; Yılmaz, 2014, ss. 135-138).

Âmirî'ye göre zâtî sevgi, yetkinlik bakımından en iyi olandır. Bu yetkinlik sayesinde onda sevilen şeylerin tümü toplanmıştır. Çünkü kendi kendisine yeterli olduğundan haricî etkilerden bir hayli uzaktır. Yine zâtî sevgide, en iyi ve en faydalı şeyler bulunur. Bu sevgiyi elde etmek isteyen kişi bunları bir günde elde edemez. Onun elde edilmesi için uzun bir zamana ihtiyacı vardır. Bir günde ya da kısa bir zamanda yetkin bir dostluk kurulamayacağı açıktır. Dostluk kurmak için bir kişiyle tecrübelerin, alım-satım işinin olması gerekir. Eğer kişi, dostluk kuracağı kişiyle uzun bir zaman geçirdikten sonra onu anlarsa ve karşı tarafça da anlaşılırsa o zaman dostluk oluşur. Böylesi bir dostluk da süreklilik arz eder. Sürekli olan bu dostluk aynı zamanda erdemdir. Erdem de sürekli olma, hemen kaybolmama vasfına sahiptir (Âmirî, 1991, s. 208; Aristoteles, 2020, 1155b).

Âmirî arızî sevgiyi zâtî sevgiye dair açıklamasına zıt bir şekilde açıklar. Bu itibarla arızî sevgi bir şeyi zatında bulunan bir nitelikten değil de başka bir şeyden ötürü sevmektir. İnsanın kendine fayda ve haz veren şeyleri sevmesidir. Arızî sevgi ile zâtî sevgi arasında sevilen şeyler bakımından belirli farklar vardır. Buna göre iki sevgi yetkinlik ve

nitelik bakımından eşit değildir. Zâtî sevgi birbirine benzer şeyler arasında iken arızî sevgi birbirine zıt şeyler arasında olur. Yoksulun zengini, bineği olmayanın bineği olanı, öğretmenin öğrencisini, aşık olanın maşukunu sevmesi arızî sevgi türüne misal verilebilir. Bu sevgi türü cevherî bir sevgiden ziyade şekilsel olup onun sürekliliği de söz konusu değildir. Yine bu sevgi türünde bir insan haz ve faydayı öncelemesi, gelip geçici heveslerine göre durum değiştirmesi nedeniyle pek çok şeyi sevebilir. Birçok şeyi seven bu insan menfaatine de düşkün olur ve kendi hayatını tam anlamıyla yaşamaz. Çünkü kendinden başka diğer kişilere daha çok zaman ayırmaktadır. Bu haldeki birinin de yetkinliğe, erdeme ve en yüce mutluluğa ulaşması zorlaşır (1991, s. 207-209).

3.1.3. Sevginin öteki’de gerçekleşmesi: Dostluk

Âmirî, yine bu noktada Aristoteles’i yorumlamak suretiyle konuyu açıklar. Aristoteles’e göre, erdemlere sahip insan iyi ve faydalı olan şeyleri hem kendisine hem de onları dostlarına yakıştırır. Fakat bu yakıştırma dostunun kendinden daha fazla bir iyiliği elde etmesi anlamında değildir. Dostun daha fazla iyilik elde etmesi Aristoteles’e göre, orta durumun bozulma ihtimalidir (2020, 1171a). Aristoteles’in ilk bakışta olumsuz gibi görünen bu görüşünü filozof, şu şekilde yorumlamış görünmektedir: Erdemler de eşitliğin bozulması aralarındaki nitelik farkının artması ve zamanla dostluğun ortadan kalkması sonucunu doğurmasıdır. Böyle bir durumda insan dostuna göre daha mutsuz olur. Âmirî, Aristoteles’in bu görüşünü irdeler ve benzer düşünceleri savunur. Ona göre dost, Aristoteles’te olduğu gibi dostunun çok büyük iyilikleri, erdemleri elde etmesini ister ve elinden geleni ona fazlasıyla yapar. Çünkü dostunun iyilikleri, erdemleri elde etmesi demek aynen kendisinin de bunları elde etmesi demektir. Filozof bunu farklı bedenlerde tek ruh olması olarak görür (Âmirî, 1991, s. 209; Aristoteles, 2020, 1168b-1169b).

Âmirî, erdemli insanların dostu ihtiyaçlarının olup olmadığı sorusunu da irdeler. Filozof yine bu konuyu çözümlemek için Aristoteles’e başvurur ve Aristoteles’in iki görüşü olduğunu belirtir. Âmirî’nin ele aldığı Aristoteles’in bu iki görüşü şöyle özetlenebilir: Aristoteles’in ilk görüşüne göre erdemli ve mutlu insanların kendi kendilerine yeterli olduğundan dostu ihtiyaçları yoktur. Çünkü erdemli ve mutlu insanlarda tüm iyilik ve erdemler gibi bütün güzel vasıflar vardır. İnsanlar, haricî herhangi bir şeye ihtiyaç duymazlar. Aristoteles’in ikinci görüşünde ise, insanın mutlu ve erdemli olması farklı başkasıyla dost olması farklı bir durumdur. İnsanın kendisinde olmayan şeyleri elde etmesi için iyi ve erdemli bir dostu gereksinimi vardır. İnsanın toplumsal bir varlık olması bunu zorunlu kılar ve dost da zorunlu bir ihtiyaçtır. İnsan, dost olmadan iyilikleri elde etse bile bu iyiliklerden dostunun da elde etmemesini istemek erdemli bir insanın vasfı olmamaktadır. O halde insan için haricî iyiliklerin en iyisi dostluktur. Bu durumda Âmirî’ye göre de insanın dostsuz bir hayat sürmesi imkansızdır. Çünkü erdemli ve mutlu bir insanın dostu olması ondaki iyiliklerin dostuna sirayeti demektir. Yoksa kimseye bir faydası olmayan bir insanın iyi insanlar grubuna dahil edilmesi mümkün değildir (Amiri, 1991, s. 209; Aristoteles, 2020, 1169b-1170b). Filozof bu konu hakkında şunları dile getirir:

Neşeli bir yüz ile sana bakan, bakışıyla sevinç duyduğun, kalbini neşelendiren, sana yakın olmak için uğraşan gerçek bir dosttur. Bir kabahati olsa bile onunla bağını asla koparma. İnsanlarla düşmanlıkta değil dost olma konusunda hırslı ol. Kendine kötü davranan kimseyle dost olma zira kendine kötü davranan sana neler yapmaz. (1991, s. 211)

Âmirî dostluk konusuna son olarak dostluğun işlevselliği açısından yaklaşır. Yine o, Aristoteles’ten yararlanır. Aristoteles, yönetilenlerin birbirini sevmesinde, yolculuk, alışveriş ve savaş gibi müşterek işlerinde kurdukları dostluklarda en büyük işlevin “fayda” olduğunu dile getirir. Toplumun ortak yaptığı işlerde birlik ve beraberlik ne kadar

sağlamsa elde ettikleri faydalar o kadar fazladır, kurdukları dostluklar da o kadar kalıcıdır. Âmirî'ye göre ise dostluğun işlevleri; insanlar arasındaki şefkat, birbirlerine karşı hoşgörü ve samimiyet gibi güzel davranışlardır. Samimiyete özel önem veren filozofa göre sadece bu güzel davranışla dostluk ortaya çıkar. Zira insan sadece dostuna karşı samimidir. Kişinin tanımadığı, yabancı bir insana samimi davranması zordur. İnsan tanımadığı, bilmediği kişilere karşı samimi olamaz. İnsanın güzeli sevmesi, iyiliği elde etmesi, samimiyetini izhar etmesi ve diğer olumlu işlevleri kazanması erdemli ve mutlu bir dost sayesinde. Âmirî dostluk ve sevgi hakkında gerek Aristoteles, Platon ve Galen gibi filozoflar gerekse de Hz. Muhammed (sav), Hz. Hüseyin, Saîd b. Âs ve Ahnef b. Kays gibi isimlere nispet ettiği hikmetli sözlerle konuyu hem felsefî hem dinî bir zemine yerleştirir (1991, ss. 210-212).

4. Âmirî'nin siyaset felsefesinde ülfet

Âmirî ahlak ve siyaset felsefesiyle alakalı olarak *es-Sa'âde ve'l-is'âd* ve *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* gibi eserlerin sahibidir. O, bu eserlerinden özellikle siyaset konusuna *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın ikinci bölümü olan *İs'âd*'da ve *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm*'ın yedinci faslında yer verir. Âmirî ilk eserinde Yunan, Fars ve İslamî bileşenlerle oluşturduğu daha çok siyasetnâme ve hikemiyât tarzında bir siyaset felsefesi takip etmiştir. İkinci eserinde ise filozof kendi özgün düşüncelerini İslam diniyle beslemiş ve din eksenli bir siyaset felsefesi sürdürmüştür. Yine o, *el-İ'lâm*'da nübüvvet teorisiyle siyaseti birleştirmiş ve İslam dininin diğer dinlere göre üstünlüklerini savunmuştur. Filozof bu üstünlüklerden birinin de siyaset olduğu iddiasında bulunmuştur. Yine bu kitapta Âmirî, Sünnî ekolün imâmet düşüncesini de savunmuştur (Ebu Zeyd, 2018, s. 44).

Âmirî, Halil b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından yazılan *Kitabu'l-Ayn* isimli eserden yararlanır ve ilgili eserde siyaset; "... yönetilenlerin durumunu ıslah etmek ve düzeltmek" olarak tanımlanır. Âmirî'ye göre siyasetin amacı insanları en yüce mutluluğa ulaştırmak, yöneticinin amacı ise yönetilenleri mutlu olacakları şeylere teşvik etmektir. Bu hedef, yönetenlerin yönetim amaçlarına uygun tedbirler almasıyla gerçekleştirilir. Bu bakımdan amaç, kudreti ve zamanı imkân verdiği ölçüde her insanın fazileti elde etmesini sağlamaktır. Siyaset aynı zamanda insanları en yüce mutluluğa ulaştırmak için bir araçtır. Bu aracı en iyi şekilde kullanmak için onun belli bir sistem ve yasaya uygun olarak işletilmesi gerekmektedir. Filozofa göre yönetici yasaya bağlı kalırsa şayet o devlet, erdemli bir devlettir/medinedir. Böylece yönetilenlerde erdemli bir toplumu oluştururlar. Yasaya uyan yönetici, gerektiğinde insanlara bir dizi yaptırım uygular ve onları dizginler. Onlara hakkını verir ve bu sayede toplumsal huzur, ülfet ve birlik gerçekleşir (1991, ss. 229-231). Devlet adına siyaset uygulayıcılarının sıradan kimseler olamayacağını vurgulayan Âmirî, toplumdaki en medeni, en hikmetli kişinin başkan/yönetici gerektiğini belirtir. Âmirî bu noktada başkanın taşıması gereken fikrî ve ahlaki erdemleri, onda bulunması gereken vasıfları ortaya koyar. Yine o, bir devletin ya erdemli/saîd ya da erdemsiz/şâki, devlet olabileceğini vurgular. Ona göre devlet, erdemli ise yönetilenler de erdemlidir, erdemli değilse yönetilenler de erdemsizdir (1991, 239-241; Akpınar ve Cihan, 2022, ss. 601-626). Bu bağlamda Âmirî'nin siyaset felsefesinde ülfet kavramının devlet-toplum arasındaki ahlaki sürekliliği sağlayıcı işlevi vardır

Âmirî, *es-Sa'âde ve'l-is'âd*'ın ilk kısmında *sevgi* ifadesine karşılık olarak *mahabbet* kavramını kullanırken ikinci kısmında ise *ülfet* kavramını kullanmıştır. Bu iki farklı kullanım filozof tarafından bilinçli bir şekilde tercih edilmiştir.

4.1. Ülfet kavramı

Ülfet kelimesinin sözlük anlamı “alışmak, birleşip kaynaşmak, sevmek”tir. Yine kelime ilf (elf) kökünden türetilmiş olup insanların birbirlerine karşı ilgi duyup sevmesine yol açan, destek ve dayanışma halinde olmalarını sağlayan, toplumsal ahenk oluşturan, toplumda birlik ve beraberliği güçlendirerek onların kaynaşmalarına ve hep beraber yaşamalarına etki eden eğilim şeklinde ifade edilir. Ülfetin zıddı ise ayrışma, hicret, kutuplaşma, birbirinden kopma ve ayrılık şeklinde belirtilir (Çağrı, 2012, ss. 286-287). Buradan şunu anlıyoruz: Ülfet sadece insanlar arasında olurken sevgi, insanlar arasında olabildiği gibi diğer canlılarda da ortaya çıkabilir. Bu halde filozofa göre ülfet (1991, s. 258) “birinin diğerine kendi bedenini sevmesi gibi sevgi duymasıdır.” O zaman Âmirî’nin siyaset felsefesinde ülfet kelimesini kullanması yerinde ve müspet bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.2. Âmirî’nin siyaset felsefesinde sevgi ve adâlet nazariyesi

Devletin kaynağına yönelik bir kısım düşünürlerce birçok nazariye ortaya atılmıştır. Bu düşünürler tarafından klasik dönemde ilahi temelli-ontolojik, bio-organik, ihtiyaç, tabii çevre, adalet ve sevgi, saâdet nazariyeleri modern dönemde ise kuvvet, toplumsal sözleşme ve sınıfların mücadelesi gibi nazariyeler ortaya atılmıştır (Bayraklı, 2000, s. 40; Akbay, 1945, ss. 85-109). Âmirî de bio-organik, ihtiyaç, tabii çevre, adalet ve sevgi, saâdet gibi nazariyelere yönelik düşünceler ortaya koymuştur. Âmirî’nin savunduğu en önemli nazariye Adalet ve Sevgi Nazariyesidir. Âmirî’nin bu nazariyede etkilendiği kişinin Fârâbî olduğu düşünülmektedir. Fârâbî erdemli bir şehrin ancak adalet ve sevgi erdemleriyle kimlik kazanacağını düşünür (Fârâbî, 1993, s. 84-85; Fârâbî, 1987, 52; Korkut, 2015, ss. 166-167). Âmirî’nin de adaletle sevgi kavramlarını birlikte ele aldığı görülmektedir. Ona göre sevgi insana Tanrı tarafından verilmiş bir mevhibedir. Gerçek hükümdarlığın bir tecellisi olarak ortaya çıkan devlet yöneticisi yönetilenlere adaletini gösterdiği gibi onlara ülfet de beslemelidir. Buradan hareketle o (1991, s.266), “adalet ise ehline ülfet, sevgi, selamet ve barış kazandırır” diyerek adaleti ikame eden ve uygulayan bir yöneticinin toplumsal barışa hizmet ettiğini savunur. Ülfet olmayan bir şehirde insanların mutsuz olması doğal bir durumdur. Yönetici yönetilenlere karşı ülfet beslediğinde o şehir, saîd/mutlu şehir olacaktır. Riyaseti elinde bulunduranların bir görevi de yönetilenlerin saadet içinde yaşamalarını sağlamak ve onlara erdemleri kazandırmaktır. İşte bundan dolayı yönetimin en önemli keyfiyetlerinden biri onlara ülfet beslemektir. Yine ona göre toplumsal barışın devamını sağlamak, toplumun çeşitli fırka ve mezheplere ayrılarak bölünmesinin önüne geçmek, düşmanlık ve kutuplaşmaları berhava etmek, zulmü ortadan kaldırmak da yönetimin keyfiyetlerindendir. Yönetimin bu keyfiyetleri gerçekleştirmek ve hayata geçirmek için uygulayacağı en önemli siyaset metodu ülfet ve adalettir (1991, s. 258). Filozofa göre gerek yönetenin yönetilene gerekse yönetilenlerin birbirlerine ülfetleri sayesinde;

- Yönetilenler yönetenlere bağlılık duyar.
- Yönetilenler zorunlu ihtiyaçlarını kolayca giderir.
- Saîd şehirde yaşayanlar birbirlerine sevgi bağıyla bağlanır. Erdemli davranışlar yaygınlaşır.
- Ülfetle yakın ilişki kurulur. Yönetilenler ülfet sayesinde birbirine nefret duymazlar.
- Ülfet sayesinde yönetilenlerin birbiriyle evlenmeleri kolaylaşır.
- Saîd şehirde iyilikler artar. Yönetilenler birbirlerine nezaketli ve saygılı olurlar.
- Bu sayede toplum yaşamında ve devlet yönetiminde zulüm engellenir (Akpınar, 2024, s. 159-160).

Siyaset felsefesi üzerine görüş ortaya koyanlar genellikle “devlet sevgi ile kaynaşır, adaletle yaşar” tarzında bir önermeyi savunurlarken bazı ahlakçı düşünürler bu önermeye katılmazlar. Çünkü onlar sevgi ve adalet erdemlerinin bir arada bulunmasına itiraz ederek adaletin yapay, sevginin ise doğal bir durum olduğunu savunurlar. Sevginin egemen olduğu toplumlarda adaletle daha az gereksinim duyulacağını da belirterek sevgi erdemini daha değerli kabul ederler. İnsanın toplumsal bir varlık olması, onun ihtiyaçlarını tamamen gideremediği anlamına gelir. Ancak bu durum toplum yaşamında insanın aynı zamanda psikolojik bir varlık olduğunu unutturmamalıdır. O halde her insanın birbirini sevmesi mümkün değildir. Yine bu durum devlet yönetiminde de kendini ortaya koyar. Siyasal yönetimde bulunanların da birbirini sevmesi düşünülemez. İşte sevginin tükendiği ya da sevgi duygusunun oluşmadığı yerde yönetsel ve toplumsal düzen sağlanabilmesi için adaletin olması zorunluluktur. Bu yaklaşımdan hareketle Âmirî'ye göre adalet ve ülfet birbirinin muarızı ya da alternatifi değil birbirini tamamlayan erdemlerdir. Âmirî'nin Platon, Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde siyaset felsefesi geliştirdiğini düşündüğümüzde onun, devletin temelinin sevgiyle binasının da adaletle oluşan bir yapı tasavvur ettiğini söyleyebiliriz.

4.3. Yönetimin toplumun devamlılığını ülfetle sağlaması

Âmirî, insanı doğası gereği toplumsal bir varlık olarak görür; insanın kemale ermesi, erdemli bir toplumda ve siyasal düzen içinde mümkün olabilir. Bu nedenle onun siyaset felsefesinde "ülfet", yani insanlar arası yakınlık ve uyum, merkezi bir rol oynar. Ona göre insan tek başına bir hayat sürdüremez. İnsan toplumsal bir canlı olmasının yanında akıllı ve ölümlü bir varlıktır. Bundan dolayı insan, sosyal bir çevrede yaşamak durumundadır. Sosyal bir çevrede yaşayan insan ancak erdemli olabilir ve en yüksek mutluluğa ulaşabilir. Bununla birlikte sosyal bir çevrede yaşaması insanın kendi kendine yeterli olmasına, ihtiyaçlarını karşılamasına tam olarak fırsat vermemektedir. Bu fırsatı da ancak insan hikmetli, erdemli ve filozof tarafından yönetilen saîd/mutlu devletle veya imâmet devletiyle yakalayabilir. Çünkü saîd devlet veya imâmet devleti ilahî bir mevhibeyle peygamber tarafından oluşmuştur (Rosenthal, 1995, ss. 167-180). Ona göre Peygamber-başkan tarafından kurulan bu devlet, peygamberden sonra filozof ve erdemli bir başkanla yoluna devam ederse bu devlet erdemli bir devlet olabilir. Etmezse *tegallüp* (*zorba*) devlete dönüşür. Bu noktada erdemli devletin ayakta kalabilmesinin şartlarını ortaya koyan Amiri bunları şu şekilde belirtir: Peygamberden sonraki başkanlar filozof olmalıdır. Erdemleri bilmeli ve bunları uygulamalıdır Yasaları bilmeli ve yasaya bağlı kalmalıdır. Adaleti ayakta tutmalıdır. Topluma ülfet duymalıdır. Görev ve sorumluluklarını eksiksiz yerine getirmelidir (1991, s. 258). Yine Âmirî yöneticinin yönetilene ayna, yani örnek olduğunu, bir şeyi toplumdan beklerken ya da isterken öncelikle kendi vaziyetine bakması gerektiğini bildirir. Bununla ilgili o, Aristoteles'ten şu sözü iktibas eder (1991, s. 244): “Yönetici her konuda tasarruf sahibidir. Yönetilenler ona uyar ve ona benzer. Yönetici erdemsiz olursa yönetilenler de olur. Yönetici erdemli olursa yönetilenler de olur.”

Âmirî, yönetenlerin en önemli sorumluluklarından birini yönetilenlerin birlik ve beraberliğini korumak ve onların siyasi birlik halinde yaşamalarını sağlamak olarak görür. Bu doğrultuda filozofun, Aristoteles'ten iktibas ettiği sözü şudur:

Şehir birliğinin kurulmasına yönelmek doğal ve zorunludur. Bu nedenle insanın doğası gereği medeni bir canlı olduğunu söylüyoruz. Bu birliğe katılmak istemeyen ya da ihtiyaç duymayan bedbahttır. Birçok sebebe bağlı olarak gerçekleşecek asıl hedefe ulaşma konusunda insanın imkanları sınırlıdır. Bir kişinin, ihtiyacı olan her şeyi tek başına yapması mümkün değildir. İnsan yardımcılara ihtiyaç

duyar, toplum ve şehirler bu nedenle vardır zaten. Bu durumu bilmek sevgi ve dostluğun zuhur etmesini sağlar. (1991, s. 257)

Bu iktibası yorumlayan Âmirî'ye göre, yönetenler yönetilenlerin hem erdemlerini korumak hem de mutluluklarını devam ettirmek gibi bir sorumluluk yüklenmişlerdir. Bunun için onları ülfete teşvik etmeli, bölünme ve ayrılmanın tehlikesine dikkat çekmelidirler. Onlara ikazlarda bulunmalı ve geçmişteki toplulukların siyasi birtakım bölünmeler sonucunda rezaletlere daldığını hatırlatmalıdırlar. Toplumda adaleti ve insaflı tesis etmelidirler. Yönetilenler arasında birbirlerine zulüm (cevr) etmeyi ve birbirleriyle zıtlaşmayı yasaklamalıdırlar. Çünkü bunlardan her biri yönetilenlerin yaşama sebebidir. Yönetenler, yönetilenlere iyilik yapmayı sevdirmeli ve onu alışkanlık haline getirebilmelidirler. Böylece yönetilenlerin mutluluğu sağlanabilir. Yine onları kötülükten alıkoymalı ve başkasına kötülük etmelerine fırsat vermemelidirler. Yönetilenlerden biri kötülüğe bulaştığında yönetici bu duruma üzülmeli ve kötülüğün başkasında tekrar etmemesi için gerekli önlemleri almalıdır. Ülfetin gerçekleşmesi için yönetici, halkı erdemler konusunda birbirine benzetmeli, çalışma ve gayret konusunda uyumlu olmalarını sağlamalıdır. Çünkü uyumlu olmak istenilen bir durumdur ve benzer benzerini sever (1991, s. 256-260).

Âmirî'ye göre yöneten ve yönetilenlerin erdemleri kazanması ve onları hayatlarında uygulamaları ülfetin gerçekleşmesinde öncelikli koşullardandır. Çünkü erdemler konusunda insanların birbirine benzemesi, halkın birbirine bağlanmasına, birbirinin yardımına koşan adaletli insanların olmasına yol açar. Gayrette benzemesi, her kişinin himmetini kendisi ve diğerlerinin yararı için ortaya koyması, kendisini ve diğerlerini zarardan korumasına yol açar. Fiillerde benzerlikleri ise, herkesin fiillerinin güzel ve iyiye yönlendirilmesine neden olur. Bu ancak herkesin işinde iyi olmak için çalışması, mümkün olduğunca daha iyi yapması ve kendi yararından çok başkalarının yararını istemesiyle gerçekleşir. Onları güzel muameleye teşvik etmek için adili şereflendirmek ve ona ikramda bulunmak, zalimi de aşağılamak ve zarara uğratmak gerekir (1991, s. 257-258).

4.4. Ülfetin ve ülfetsizliğin sebepleri, sonuçları

Âmirî'ye göre yöneticilerin şehir halkı arasında sevginin, dayanışmanın ve paylaşmanın artması için samimi olarak çaba göstermeleri gerekir. Aksi halde bu toplumda sevgi ve anlaşmanın mümkün olamayacağını vurgulayan filozof bu durumu şu ifadelerle anlatır (1991, s. 273): “Hükümdarın, şehir halkı arasındaki ülfet ve uyumu artırması için gayret sarf etmesi gerekir. Sakinleri arasında sevgi ve anlaşmanın olmadığı şehirde aydınlık, nizam, sebat ve istikametten eser yoktur.”

Toplumda olabilecek ayrılık ve ülfetsizliklerin sebeplerine de değinen filozof, bu sebeplerin en büyüğü olarak yönetenleri işaret eder. Çünkü onlar kendilerine aşırı saygı duyulmasını istemek, kayırmacılık, makamlarıyla övünmek ve devlet malını israf etmek suretiyle yönetilenlerin nefretini kazanırlar. Âmirî bu noktada Fârâbî'yle benzer düşünceleri paylaşmıştır. Bu minvalde Fârâbî şöyle der (1993, s. 94): “Bu kent bilgisiz kentlerin en iyisidir. Ne var ki saygınlık sevgisi aşırıya giderse, bu kent zorbalık kentine dönüşür.” Diğer sebepleri de Âmirî, mezheplerdeki ihtilaf ve tartışmaların artması, insanların mallarıyla rekabet etmesi ve bunlarla övünmesi, bazı insanların kabilecilik yapması şeklinde sıralar. “Rekabet inatlaşmayı ve direnmeyi doğurur. Direnmek ve inatlaşmak, birbirinden nefret etmeyi ve ayrışmayı doğurur. Bu çekişmeye ve kutuplaşmaya neden olur. Bu da helak ve telef olmayı getirir” (1991, s. .274).

Âmirî bu noktada mezhepsel ihtilafların üzerinde daha çok durur. Onun bu konu üzerinde çok durması mezhebî taassubun ve ihtilafların toplumdaki bir kısım insanları ötekileştirmesi, felsefe ve din uyumuna zarar vermesi ve toplumdaki sevgiyi ve saygıyı yok etmesidir. Âmirî'nin mezheplerdeki ihtilafların ülfetsizliğe ve bunun sonucunda ayrılıklara sebebiyet vermesinin onun yaşadığı dönemin durumunu yansıttığını düşünmekteyiz. Onun yaşadığı dönemlerde İslam coğrafyasında herhangi bir siyasi birlikten söz etmek mümkün değildir. Abbâsî Devleti (750-1258) eski ihtişamını kaybetmiş, bir zamanlar egemen olduğu bölgelerde Büveyhî (932-1062) ve Sâ mânî (819-999) devletleri hakimiyet sağlamıştır. Abbâsîler bu iki devlet arasında denge politikası uygulayarak ayakta kalmaya çalışmaktaydı. Büveyhîler ve Sâ mânîoğulları devletleri mezhepsel farklılıklara sahiptir ve biri Şîa diğeri de Sünnî İslam'ın temsilcisi konumundadır. Âmirî bu iki devletin yöneticileriyle yakınlık kurmuş ve onların himayesinde kalmıştır (Câbirî, 2019, s. 514). Âmirî bu sayede siyasal bölünmüşlüklerin ve mezhebî yaklaşımların toplumdaki birlik ve bütünlüğü zararlarını görmüştür. Yine Âmirî, İsmâilî, Bâtınî ve Haşviyye gibi bazı dinî grupların ve bazı mütekellimlerin çalışmalarından büyük rahatsızlık duymuş ve bu rahatsızlığını dile getirmiştir (Âmirî, 2017, ss. 198-199). Çünkü böylesi grupların ve kişilerin ihtilafları toplumda nefretin artmasına neden olmakta ve bu da toplumsal birlik ve beraberliği tehlikeye düşürmektedir. Bunu engellemenin yöneticinin görevi olduğuna değinen filozof bu durumu şöyle açıklar:

Mezheplerdeki ihtilafların meydana gelmesini önlemenin çözümü, te'vil yoluna giderek insanların yasadan uzaklaşmalarına engel olmaktır. Hükümdarın hoş karşılanmayacak te'viller yapan kişiyi cezalandırması, bundan vazgeçmezse başkalarını da bozmadan onu ülkeden sürmesi gerekir. Hükümdar, sürgünü uygun görmezse onu gözetim altında tutmalıdır. Yasanın insanlardaki etkisi artarsa yasaya muhalefet etmeye ve onu terk etmeye yönelik tüm arzular kesilmiş olur. (1991, s. 273-274)

Âmirî yönetimin ülfeti teşvik etmesinin yanında yönetilenlerin de ülfeti teşvik etmesinin gereği üzerinde durur. Ona göre ülfet üç şekilde oluşur. Birincisi yakın ilişki veya dostluk kurmaktır. Bu kurulan ilişkiyle insanlarda birlik ve beraberlik gerçekleşir. İkincisi nikah bağıdır. Bu sayede hem soy bağı hem de neslin devamı sağlanarak insanlarda ülfet oluşur. Sonuncusu ise insanlar arasında iyiliğin yaygınlaşması ve insanların birbirine nezaket göstermesidir. Bu bakımdan ülfet gerçek değerini toplumda iyilikleri yücelttiğinde ve birliği meydana getirdiğinde anlam kazanır. Toplumdaki bir kişinin sürekli kendi nefsi için iyilik istemesi ve bunu elde etmek için başkalarının haklarını gözetmemesi çeşitli bela ve fesatlıkların zuhur etmesine neden olur. Şehir halkından her birinin, ailesi ve çocuklarına malını ve gayretini sunduğu gibi ihtiyacı olan başka kimselere de malını ve gayretini esirgememesi gerekir. Bu şekilde olursa toplumdaki bireylerin ihtiyaçları giderilir, maişetleri sağlanır ve bu sayede toplumsal iyilikler de yaygınlaşır (1991, s. 273). Ayrıca Âmirî bu noktada toplumda bazı kimselerin aşırı zengin olmasını olumlu görmez. Çünkü aşırı zenginlik beraberinde cimriliği, kibirlenmeyi ve erdemsizliği getirir. Yani bir anlamda filozof aşırı zengin ve aşırı fakir arasındaki erdemi de belirtir. Aşırı zenginlikle aşırı fakirlik arasında orta bir durumda mala sahip olmayı erdem olarak görür. Bu erdem sayesinde zengin kişi ihtiyaç sahiplerini gözeterek toplumsal ülfeti meydana getirir. Filozof bu görüşlerini destelemek için Platon'a dayandırdığı şu iktibası yapar:

İnsan itaatle nefsi için hayır elde eder ve onun şerrinden emin olur. Ülfet sayesinde işi için hayır elde eder ve onun şerrinden emin olur. Zenginlik sevgisi; ihanet, nankörlük, kibirlenme, sinirlenme ve çalıntı olup olmadığına bakmaksızın mal kazanma ve onu sakınma isteğini tetikler. Zenginliği sevenlerin en iyi hali tüccar, zanaatkar ya da çiftçi olmaktır. Zenginliği seven kişi, kar sağladığı sürece çirkinlikten ve rezillikten çekinmez. Bu nedenle erdemli kişi zengin olmamalıdır. Çünkü

zengin cimri ve şirrettir. Zengin ne ruhunun ne de bedeninin hayrını göremez çünkü zamanını ve çabasını mal toplamak için harcar. (1991, 274)

Âmirî'ye göre şehir halkı zorunlu ve yararlı işlerde bir arada bulunmalı, halk tek bir beden gibi olmalıdır. Şehir halkından biri acı çektiğinde diğerinin de canı yanmalıdır. Çünkü organlar ve beden örneği üzerinden düşünüldüğünde, sadece bir parmak için tüm beden acı çeker. Şehir halkı birbirine ülfet beslediğinde bu acı uzun sürmeden iyileşir. Fakat şehir halkı birbirine haset (sevgisizlik anlamında) beslerse acıların iyileşmesi zaman aldığı gibi başka kişileri de etkisi altına alabilir. O halde haset, yok edilmesi güç, büyük bir hastalıktır. İnsanlar birbirlerinin dostları ve ahabaları olmadığı sürece savaş halinde yardım ve destek bulmalarının mümkün olmadığını savunan filozof, insanlar birbirine karşı adaletli olmadan, ülfet beslemeden onların dost olmalarını da mümkün görmez (1991, ss. 274-275).

5. Sonuç

İslam düşüncesinin siyaset felsefesi bağlamında Fârâbî'den sonra daha çok ahlak felsefesine yoğunlaştığına dair günümüzde birtakım değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu makaleden de anlaşılacağı gibi filozof, ahlak ve siyaset felsefesine yönelik önemli görüşler ortaya koymuştur. Sevgi konusunu ahlak ve siyaset felsefesi açısından ele alan filozof, bu konuya dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Özellikle ülfet kavramını siyaset felsefesi bağlamında işlemesi filozofun özgün bir konuma sahip olmasını sağlamaktadır. İslam siyaset düşüncesini yaşadığı dönemin ilmi birikimleriyle yani dini, felsefi ve kültürel birikimleri ortak bir potada eritmesi ve kendine özgü yorumlaması Âmirî'nin en bariz özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Âmirî'nin ahlak ve siyaset felsefesi birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır. Birey ve toplum odaklı ilerleyen bu bütünlük kendini sevgi erdeminde de ortaya koymaktadır. Âmirî sevgi erdeminin işlevselliğine hem realist hem de rasyonel bir açıdan yaklaşarak onu adalet erdemiyle ilişkilendirerek siyasal zemine oturtmuştur ve böylece onun idealizme kaymasına izin vermemiştir. Yine o, sevgi erdemi yönetim tarafından tüm topluma sirayet ettirildiğinde adalet erdeminde gerek kalmayacağı yönündeki düşüncelere katılmamıştır. Çünkü ona göre, insanların bir arada yaşamaları zorunludur. Bu zorunluluk onların ihtiyaçlarını karşılamaları içindir. İnsanlar ihtiyaçlarını karşılarken birbirlerine karşı adaletsiz davranırlar. Âmirî bu noktada yöneticilerin yönetilenlere ülfet ve adaletle davranmaları gerektiğini vurgulamıştır.

Âmirî'nin ahlak ve siyaset felsefesinde insan-aile-toplum birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Filozofta bu üç unsur da doğası gereği gerekli olan devleti meydana getirir. Devlet, erdemli yöneticiler sayesinde insanın ve toplumun maslahatlarını korur ve onlara erdemleri kazandırır. Platon, Aristoteles ve Fârâbî gibi düşünürlerden etkilenmiş olsa da Âmirî, siyaset felsefesinde geliştirdiği ülfet nazariyesine getirdiği özgün yorumla onlardan bu yönüyle ayrılır. Onun toplumsal düzenin temelini sevgi, ülfet ve dayanışma ilkeleri üzerine kurması, İslam düşünce geleneğinde özgün bir yaklaşımı temsil eder. Bu yönüyle Âmirî, İslam siyaset felsefesinde 'ülfet nazariyesi' olarak adlandırılabilir. Özgün bir düşünce biçimi ortaya koymuş; bireyler arası ilişkilerden toplum yapısına, ahlaktan yönetime kadar uzanan bütüncül bir perspektif geliştirmiştir. O, idealize ettiği devlet yönetiminde ülfet, tesianüd ve medenileşme gibi siyasal ve toplumsal kavramları ustaca yorumlamış ve bu kavramların yöneticilerin bunları pratiğe geçirmesi halinde devletin erdemli olacağı, toplumun da erdemlere kavuşacağı vurgusunu açık ve kesin biçimde ortaya koymuştur. Âmirî'ye göre ülfet, adaletle birlikte ideal yönetimin temelidir. Yönetici halkına ülfetle yaklaşırsa saadet toplumu (medinetü's-saâde) oluşacağını belirtmiştir.

6. Araştırmanın etik yönü

Bu araştırmanın etik kurul izni gerektirmeyen araştırmalardan olduğunu beyan ederim.

7. Çıkar çatışması beyanı

Çalışmanın yazar/tüm yazarları bu çalışmada, sonuçları veya yorumları etkileyebilecek herhangi bir maddi veya diğer asli çıkar çatışması olmadığını beyan ederim.

8. Katkı oranı

Çalışmanın tüm aşamaları yazar tarafından tasarlanmış ve hazırlanmıştır.

9. Finansal destek beyanı

Bu çalışma herhangi bir kurum ya da kuruluş tarafından maddi olarak desteklenmemiştir.

KAYNAKÇA

Akpınar, F. (2024). *Siyaset ve devlet felsefesi: Âmirî örneği*. Dönem Yayıncılık.

Akpınar, F., & Cihan, A. K. (2022). Ebu'l Hasan el-Âmirî'de ideal devlet tasavvuru. *Bilimname* (48), 601-626. <https://doi.org/10.28949/bilimname.1137826>.

Akbay, M. (1945). Devletin menşeiini içtimai mukaveleye istinat ettiren nazariyeler. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4(2), 85–109. https://doi.org/10.1501/Hukfak_00000000067

Âmirî, E. l. H. M. b. Y. (1988a). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* (A. A. Ğurâb, Tahk.). Dâru'l-Risâle Yayınevi.

Âmirî, E. l. H. M. b. Y. (1988b). *et-Takrîr li-evcûhi't-takrîr* (S. Halîfât, Neşr içinde). *Resâilü Ebi'l-Hasen el-Âmirî ve şer'ezâtühü el-felsefiyye*. Câmîatü'l-Ürdüniyye Yayınevi.

Âmirî, E. l. H. M. b. Y. (1991). *es-Sa'âde ve'l-is'âd fî's-sîrati'l-insâniyye* (A. A. Atiyye, Tahk.). Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî Yayınevi.

Âmirî, E. l. H. M. b. Y. (2013). *Kitâbu'l-emed ale'l-ebed: Sonsuzluk peşinde* (Y. Kara, Çev.: İ. Kutluer, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. (Orijinal eser hicri 4. Yüzyılda yazılmıştır).

Âmirî, E. M. b. Y. (2017). *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* (M. Kaya, Çev.). M. Kaya (Ed.) *İslâm filozoflarından felsefe metinleri* (ss. 198–199) içinde. Klasik Yayınları.

Aristoteles. (1985). *Metafizik I* (A. Aslan, Çev.). Ege Üniversitesi Yayınları. (Orijinal eser yaklaşık M.Ö. 4. yüzyılda yazılmıştır).

- Aristoteles. (1993). *Politika* (M. Tuncay, Çev.). Remzi Kitabevi. (Orijinal eser yaklaşık M.Ö. 4. yüzyılda yazılmıştır).
- Aristoteles. (2020). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, Çev.). Bilgesu Yayıncılık. (Orijinal eser yaklaşık M.Ö. 4. yüzyılda yazılmıştır).
- Avcı, M. (2018). Tehzîbu'l-ahlâk'da sevgi erdemi. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(3), 3021–3033. <https://dergipark.org.tr/en/pub/ataunisobil/issue/42067/450601>
- Aydın, H. (2013). *Mitos'tan logos'a: Eski Yunan felsefesinde aşk*. Bilim ve Gelecek Yayınevi.
- Bayraklı, B. (2000). *Fârâbî'de devlet felsefesi*. Şehir Yayınları.
- Câbirî, M. el. (2019). *Arap ahlâkî aklı* (M. Çevik, Çev.). Mana Yayınları. (Orijinal eser 1990'da yayımlanmıştır).
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Cihan, A. K. (2016). Kınalızade'de mutlak hikmetin erdem olan hikmetten farkı. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 5(Temmuz), 3–14. <https://dergipark.org.tr/en/pub/temasa/issue/23818/253749>
- Çağrı, M. (2012). Ülfet. *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt 2, ss. 286–287) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çilingir, L. (2018). Platon'dan Tusi'ye sevgi siyaseti. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 8(Ocak), 73–96. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/temasa/issue/34643/382684>
- Ebû Zeyd, M. A. (1994). *el-İnsanü fi'l-felsefetü'l-İslamiyyeti: Dirasetün mukaranatün fi fikri'l-Âmirîyyi*. el-Müessetü'l-Cami'yye li'd-Dirasat.
- Fârâbî. (1985). *el-Medînetü'l-fâzıla* (A. N. Nâdir, Çev.). Dârü'l-Meşrik. (Orijinal eser M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).
- Fârâbî. (1987). *Fusûlün müntezea (Siyaset felsefesine dair görüşler)* (H. Özcan, Çev.). İstiklal Matbaası. (Orijinal eser M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).
- Fârâbî. (1987). *Fusûlü'l-medeni* (H. Özcan, Çev.). Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları. (Orijinal eser yaklaşık M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).

Akpınar, F., (2025). Âmirî'nin felsefesinde sevgi ve ülfet.

Fârâbî. (1993). *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye* (F. M. Neccâr, Ed.). Dârü'l-Meşrûk. (Orijinal eser yaklaşık M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).

Fârâbî. (1997). *el-Medînetü'l-fâzıla* (A. Arslan, Çev.). Vadi Yayınları. (Orijinal eser yaklaşık M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).

Fârâbî. (2002). *Fusûlü'l-medeni (Siyaset felsefesine dair görüşler)* (H. Özcan, Çev.). Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları. (Orijinal eser yaklaşık M.S. 10. yüzyılda yazılmıştır).

Gelgin, G. (2010). *Eski Yunanca-Türkçe sözlük*. Kabalcı Yayınları.

Güçlü, A., & Uzun, E. (2002). *Felsefe sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.

Hamevî, Y. (1993). *Mu'cemü'l-üdebâ* (I. Abbas, Nşr.). Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî.

Hançerlioğlu, O. (1993). Sevgi. İçinde *Felsefe ansiklopedisi: Kavramlar ve akımlar* (Cilt. 4). Remzi Kitabevi.

Hüseyin, M. F. (2016). Taarifu'l ilmi ve ehemmiyetihi inde Ebi'l-Hasan el-Âmirî. *Meccelletü'l-Felsefeti*, 13, 13–26. scholar.google.com.tr/scholar?hl=tr&as_sdt

İbn Bacce. (2017). *Tedbirü'l-mütevahhid* (M. Uyanık & A. Akyol, Çev.). Elis Yayınları. (Orijinal eser 12. yüzyılda yazılmıştır).

İbn Miskeveyh. (2006). *Tehzîbu'l-ahlâk* (N. Cerrâh, Tahk.). Dâr'u Sâder. (Orijinal eser 10. yüzyılda yazılmıştır).

İbn Miskeveyh. (2013). *Tehzîbu'l-ahlâk* (A. Şener, İ. Kayaoğlu, & C. Tunç, Çev.). Büyüyenay Yayınları. (Orijinal eser 10. yüzyılda yazılmıştır).

İbn Rüşd. (1998). *Telhîsu's-siyâse li Eflâtûn* (H. M. el-Âbîdî & F. K. ez-Zehebi, Çev.) Dâr el-Fikr Yayınevi.

İbn Sînâ. (1953). *Risale fî mahiyeti'l-işk* (A. Ateş, Çev.). İçinde *İbn Sînâ risaleler III*. İbrahim Horoz Basımevi. (Orijinal eser 10. yüzyılda yazılmıştır).

İbn Sînâ. (2005). *Kitabu's-şifa: Metafizik II* (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.). Litera Yayıncılık. (Orijinal eser yaklaşık 10. yüzyılda yazılmıştır).

Kaya, M. (1991). Âmirî, Ebü'l-Hasan. *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 3, ss. 68–69) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kınalızâde Ali Efendi. (2012). *Ahlâk-ı alâî* (M. Koç, Çev.). Klasik Yayınları. (Orijinal eser 16. yüzyılda yazılmıştır).

- Kınalızâde, A. Ç. (2016). *Ahlâk-ı alâî* (M. Demirkol, Çev.). Fecr Yayınları. (Orijinal eser 16. yüzyılda yazılmıştır).
- Korkut, Ş. (2015). *Fârâbî'nin siyaset felsefesi*. Atlas Yayınları.
- Kurdoğlu, Z. (1992). *Plotinus'un aşk kuramı*. Gündoğan Yayınları.
- Kutluer, İ. (1989). *İslam felsefesi tarihinde ahlak ilminin teşekkülü* [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. proquest.com/docview/2562573638?pq-
- Maverdî. (1982). *Edebü'd dünya ved-din* (S. Kip & A. Sönmez, Çev.). Bahar Yayınları. (Orijinal eser 11. yüzyılda yazılmıştır).
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (1990–1991). *Mesnevî* (V. İzbudak, Çev.) (Cilt. 1–6). Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. (Orijinal eser 13. yüzyılda yazılmıştır).
- Nasirüddin Tusi. (2007). *Ahlâk-ı nâsirî* (A. Gafar & Z. Şükürov, Çev.). Litera Yayınları. (Orijinal eser 13. yüzyılda yazılmıştır).
- Platon. (1995). *Symposion (Şölen)* (E. Çoraklı, Çev.). Alfa Yayınları. (Orijinal eser M.Ö. 4. yüzyılda yazılmıştır).
- Platon. (2006). *Şölen* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.). Remzi Kitabevi. (Orijinal eser M.Ö. 4. yüzyılda yazılmıştır).
- Plotinus. (1991). *The Enneads* (S. MacKenna, Çev.). Penguin Classics. (Orijinal eser M.S. 3. yüzyılda yazılmıştır).
- Rosenthal, F. (1995). Ebü'l-Hasan el-Âmirî'ye göre devlet ve din. İçinde *İslâm'da siyaset düşüncesi* (K. Güleçyüz, Çev., ss. 167–180). İnsan Yayınları. (Orijinal eser 1960'ta yayımlanmıştır).
- Tokgöz, H. (2016). *İslâm düşüncesinde sevgi teorileri*. Nobel Yayınları.
- Turhan, K. (2019). *Âmirî ve felsefesi*. Klasik Yayınları.
- Uludağ, S. (2020). Muhabbet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (Cilt. 30, ss. 384–386) içinde. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yalın, S. (2013). Şirvânî'de ahlak ve siyaset. *Bilimname*, 24, 9–30. <https://bilimname.erciyes.edu.tr/sayilar/201301/20130101.pdf>
- Yılmaz, A. (2024). *Âmirî'de ahlak - mutluluk ilişkisi*. Kitabe Yayınları.