

Ahlâk-ı Nâsırî’de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma

Aygün AKYOL*

Özet- Bu çalışmada insanın eylemlerini sevgi erdemi üzerinden kurgulamasının imkânı tartışılacaktır. Çalışmada sevgi erdemi ve bireysel ve toplumsal hayattaki rolü Nasîruddîn Tusî’nin *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eseri merkeze alınarak değerlendirilecektir. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinde sevginin merkeze alınmasıyla hem bireysel hem de toplumsal huzurun gerçekleşmesinin mümkün olduğu iddiası çalışmanın temel dayanağıdır. Bu çerçevede öncelikle sevgi erdemi kavramsal olarak incelenecek, daha sonra bireysel ve toplumsal hayattaki rolü değerlendirilecektir. Bireysel hayattaki tezahürü, insanın kendisiyle barışık olması, hikmete ve erdemlere yönelmesi üzerinden; toplumsal sahadaki tezahürü ise, sevginin siyasi ve sosyal hayattaki rolü üzerinden incelenecektir. Sevginin bireysel ve toplumsal sahadaki rolü, kişinin öncelikle kendini tanıması, daha sonra da toplumsal hayata katkı vermesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sevgi erdemine dayalı kurgulanan bireysel ve toplumsal yapı benmerkezci değildir, tam tersine bireye ve çevresine katkı vermeye yönelik olarak kurgulanır. Çalışmada Tusî tarafından sevgi erdemine dayalı olarak geliştirilen kurgudan hareketle bireysel olarak hikmete, toplumsal olarak da saadete ulaşmanın imkânı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler- Ahlak, Siyaset, Sevgi, Erdem, Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî

*Yard. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

E-posta: aygunakyol@yahoo.com

Giriş

Ahlâk ve siyaset felsefesi ile ilgili hususlar İslâm filozoflarının temel tartışma konularındandır. Bu, onların varlık anlayışlarının bir gereği olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığı bütüncül olarak değerlendiren İslâm filozofları teorik arka planı kurgularken onun pratik sahaya olan yansımalarını da ortaya koymuşlardır. Bu çerçevede insanın fiillerini ameli/pratik felsefenin konusu yapmışlar, ahlâk ve siyaset sahasını da bütüncül bir bakış açısıyla ele almışlardır. Günümüzde ahlâk ya da siyaset ile ilgili kurgularda ortaya çıkan problemler, normatif ya da buyurgan bir dil üzerinden bu sahaların şekillendirilmeye çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki insanı insan yapan temel nitelikler, akıl ve irade sahibi olmasıdır. Akıl ve irade ise kişinin eylemlerini severek ve isteyerek gerçekleştirmesini sağlayan unsurlardır. Biz de ahlâk ve siyaset sahasında ortaya konulan düşünce ve eylemlerin iradeyle, severek ve isteyerek gerçekleştirildiği bir yapının imkânını Tusî¹ (ö. 1274) merkezli tartışmak istiyoruz.

Tusî'nin ahlâk ve siyaset konusunda kaleme aldığı en önemli çalışma, hem ahlâkı hem de siyaseti bir bütün olarak kuşatmayı hedefleyen *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserdir (Tusî, 2005; 2007). Eserde bireysel ve toplumsal mutluluğun nasıl elde edileceğine dair açıklamalar yer almaktadır. İslâm felsefesinde tartışılan temel sorunlardan birisi de bireysel ve toplumsal kemâl/olgunluk sonucunda ulaşılabilecek mutluluğun elde edilmesi konusudur. Bu, ilk İslâm filozofu olarak nitelenen Kindî'nin (ö. 866) de ilgi alanına girmektedir. Filozofun Üzüntüden Kurtulma Yolları başlıklı risalesi, bireysel mutluluğu elde etme noktasında İslâm felsefesindeki felsefi ve psikolojik temellendirmelerle ilgili kaygıları gösteren ilk eser olması bakımından önemlidir (Kindî, 2012: 48-104).² *Ahlâk-ı*

1 Nasîruddîn Abu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Tusî, ahlâk ve siyaset felsefesi konusunda önemli eserler bırakmış bir filozoftur. Filozof, 1201'de Tus'ta doğmuş, 1274'te Bağdat'ta vefat etmiştir. Tusî'nin Moğollarla Arapça ve Farsça konuşmayıp Meraga halkının da konuştuğu ana dili olarak ifade edilen Türkçe konuşması, rasathanenin Hülagu Han'ın rızası ve desteği ile yapılması nedeniyle bir Türk filozofu olduğu ifade edilmiştir. (Sultanov, 2005: 14, 15). Filozofun Şii düşüncedeki rolü ve Moğol istilası sırasındaki konumu da önemlidir. Zira Şiliğin Tusî'nin sayesinde Moğol istilası sırasında korunduğu ve düşünürün Hülagu'nun Bağdat'ı işgali esnasında müşaviri olduğu ifade edilmektedir. İsmaili olup olmadığı konusu ise, tartışmalıdır. Bu, düşünürün eserlerinde İsmaili görüşlere yer vermesi ve İsmaili düşünceye kaynak teşkil edecek eserler ortaya koyduğu iddialarına dayanmaktadır. (Tusî, 2007: 10, 11; Gafarov, 2005: 23; Black, 2011: 150; Aminrazavi, 2008: 363; Daftary, 2005: 175, 178; 2004: 47; Dabaşı, 2007: 220; Taştan, 2001/1: 2, 3).

2 Kindî sonrası da bu problem tartışılmıştır. Ebu Bekir Zekerîya er-Razî (ö. 932) *Tıbbu'r-Ruhani* adlı eserinde mutluluk ve haz konusunu değerlendirmiştir (Ebu Bekir Razi, 2004). Fârâbî'nin, *Tahsilü's-Saâde, el-Medînetü'l-Fâzıla, Kitâbu'l-Mille* adlı eserleri bireysel ve toplumsal mutluluğun elde edilmesiyle ilgili önerileri kapsamaktadır. Bu öneriler teorik çerçevede değerlendirilebilir. (Fârâbî, 1999; 2001; 2002/1). İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk* adlı eserinde ise, teorik ahlâk incelemelerinin yanı sıra pratik sahaya ilgili öneriler de incelenmektedir (İbn Miskeveyh, 1983).

Nâsirî adlı eserde de, “hem bireysel hem de toplumsal kemâlât/olgunluk nasıl elde edilir?” sorusunun cevapları aranmaktadır.³

Tusî’yi *Ahlâk-ı Nâsirî* gibi bir çalışmaya sevk eden ana saik, İbn Miskeveyh’in (ö. 1030) *Tehzîbü’l-Ahlâk* adlı eserinin müzakeresi esnasında bu eserin tercümesinin kendisinden istenmesidir. Ancak böyle bir eserin çevirisinin eleştiriden uzak kalamayacağı ve söz konusu kitapta pratik hikmetin çok değerli konularının bulunmasına rağmen *tedbîru’l-menâzil/ev idaresi* ve *tedbîru’l-mudun/devlet yönetimi* konularının dışarıda bırakılması nedeniyle bu eserin çevirisinden ziyade tüm bu konuları kapsayıcı bir çalışmanın yapılması Tusî tarafından daha önemli görülmüştür.⁴ Bu nedenle Tusî, ahlâkın teorik ve pratik sahadaki konularını birleştiren bir kitap kaleme almayı amaçlar. Eserin bireysel ahlâkla ilgili kısmının İbn Miskeveyh’ten mülhem olduğunu, toplumsal yaşamla ilgili yani devlet ve toplum görüşü ile ilgili olan kısmının ise Fârâbî’den (ö. 950) mülhem olduğunu ifade eder (Tusî, 2007: 12, 13, 236).

Makalemizde, Tusî’nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinden hareketle bireysel ve toplumsal yaşamın sevgiye dayalı olarak kurgulanabilmesinin imkânını tartışacağız. Bu bağlamda birey ve toplum ilişkilerinde sevginin merkeze alındığı bir yaklaşımı klasik bir metinden hareketle değerlendireceğiz.

A. Sevgi Erdemi

Sevgi erdeminin Tusî’nin ahlâk ve siyaset anlayışındaki rolünü anlamak için öncelikle felsefî düşüncede sevgi kavramının nasıl değerlendirildiğini ele alalım. Sevgi kavramının varlıkla ilişkilendirilerek ontolojik bir anlam kazanması Empedokles’in varlık tasavvurunda yerini bulur. Ona göre sevgi/birleşme gücü toprak, hava, su ve ateş unsurlarını birleştirerek maddi varlığı oluşturur. Unsurların ayrılması suretiyle maddelerin yok olmasına sebep olan ise nefret/ayrılık gücüdür (Weber, 1993: 29; Bayraktar, 1999: 198, 199; Gökberk, 1999: 32, 33; Ağaoğulları, 1989: 46, 47; Tillich. 2006: 105, 106; Şehristânî, 2008: 294, 295).

3 Tusî’nin ahlâkla ilgili eserleri: Marifetullah, nübüvvet bilgisi ve imamların bilgisi merkezli bir inceleme olan Farsça *Ahlâk-ı Muhtesemî* (Tusî, 1981: 1-205); seyrü sülûk mertebelerinden hareketle tasavvufi, ahlâki kavramları açıklayan *Evsâfu’l-Eşrâf* adlı eserleridir (Tusî, 2009).

4 İslâm felsefesinde hikmet Aristoteles’in ilimler tasnifini merkeze alarak nazari/teorik ve ameli/pratik olmak üzere iki kısım üzere incelenir. Ameli/pratik felsefenin amacı, insanın iradi davranışlarındaki faydaların ve kişinin kemal mertebeye ulaşarak dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesine vesile olmasıdır. Bunun sağlanması için, bireysel ve toplumsal alanda Tehzîbü’l-Ahlâk/Ahlâk Terbiyesi, Tedbir-i Menâzil/Ev İdaresi, Siyaset-i Mudun/Devlet Yönetimi konusunda temel ilkelerinden haberdar olmak ve hayatı bu ilimlere göre düzenlemek gerekmektedir (Tusî, 2007: 17, 24, 114; Aristoteles, 1996: 1025b, 1026ab; Kindî, 1994: 159, 160; Fârâbî, 1999: 51-96; 1990: 54-138; İbn Sinâ, 1298: 71-80; Gazâlî, trs: 1/ 43-66; Kâtip Çelebi, 1971: 11-18; Bayraktar, 1985: 21-27; Uyanık, 1999: 84; 2005: 59, 60; Akyol, 2011/2: 35, 36).

İslâm felsefesinde sevgi kavramı psikolojik ve ontolojik yönleriyle de incelenmiştir. Örneğin İbn Sînâ (ö. 1037) *Risâle fi Mâhiyyeti'l- 'İşk* 'da varlığı harekete geçiren şeyin sevgi ya da aşk olarak tanımlanan istek olduğunu belirtir (İbn Sînâ, 1953: 1, 19; Kutluer, 2005: 388, 389; 2002: 206).

Sevgi, varlığı açıklamak için kullanıldığı gibi bir erdem olarak ameli/pratik felsefedeki fonksiyonuyla da ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Özellikle siyaset felsefesi bakımından sevgi erdemi insanların birbirleriyle olan ilişkilerini anlama noktasında temel bir değer olarak ifade edilebilir. Zira bu kavram, hem varlık sahasında hem de ahlâk ve siyaset sahasında pek çok boyutları olan bir mahiyete sahiptir. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerinin sevgi üzerinden değerlendirilmesi, sevginin bireysel hayattan, toplumsal hayata oradan da metafizik âleme kadar uzanan geniş etki alanını keşfetmemizi sağlayacaktır.

Bireysel ve toplumsal sahanın sevgiye dayalı olarak şekillendirilmesinin örneklerini Hz. Peygamberin uygulamalarında da görüyoruz. İnsanların birbirleriyle olan ilişkilerini kurgularken korku ve güç merkezli bir anlayış yerine sevgi ve irade kavramlarını merkeze alan bu anlayış kısa sürede cahil bir toplumu medeni bir toplum haline getirmiştir. Burada sağlanan toplumsal dönüşümlerin sonucu olarak zulüm ve ahlâki çürümenin yerini üstün ahlâki erdemlerin alması, insanların kendi iradeleriyle ahlâki erdemleri tercih etmesi, toplumsal yaşamda sevgi ve iradeye dayalı bir yapılanma için önemli örnekler içerir (Uyanık, 2008: 77-101; Şeref, 2012: 39, 44, 45).

İslâm felsefesinin muhtelif alanlarında eserleri olan Tusî de sevgi erdemi ahlâk ve siyaset felsefesi bağlamında ele almış ve ona merkezî bir rol vermiştir. Filozof, sevgi kavramının insan varlığı için temel bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda sevginin hem bireysel hem de toplumsal hayattaki önemini ortaya koyarak, bunun insan varlığını bütüncül olarak etkileyen bir erdem olduğunu iddia etmiştir. Bizde öncelikle düşüncünün sevgi erdemine verdiği kavramsal anlamı inceledikten sonra bireysel ve toplumsal hayatımızdaki rolünü değerlendireceğiz.

a. Sevgi kavramı

Tusî'ye göre, sevgi erdemi insanların hem bireysel varlıklarını devam ettirme isteğini hem de diğer insanlarla birlikte yaşama isteğini sağlayan unsurlardan biridir. İnsanların bir arada yaşamasını gerektiren neden, birbirlerine olan yardımları neticesinde kemâl mertebeye ulaşma arzusudur. Kemâl mertebesi, toplumun tüm bireylerinin tek bir uzun bireyleri gibi olduğunda gerçekleşmektedir. Bu anlamda insanlar doğaları gereği yöneldikleri kemâl mertebesi için topluma muhtaç olduklarından toplumu oluşturan sevgiyi de isterler. Böylece

sevgi erdemiyle toplumu oluşturmak suretiyle kemal mertebeye ulaşırlar, sevgi erdeminin olmadığı yerde ise, bunun yerini nefret alacaktır (Tusî, 2007: 247, 258).

Tusî ‘sevgi’yi “sevgi, ya kemâl mertebenin elde edilmesiyle, ya hayâlî olarak bir kemâl mertebenin elde edildiği tahayyülüyle ya da iyi olarak bilinen bir şeyin gerçekleşmesiyle meydana gelen sevinç” olarak tanımlamaktadır. O, bir başka tanımında ise, “insanın haz ve kemâlât olarak bildiği bir şeye meyletmesi” ifadelerini kullanır. Ancak ona göre, insana has sevginin gerçekleşmesi için iradenin olması gerekmektedir, zira sevgi irade olmaksızın gerçekleşmez. Bu nedenle de Tusî’ye göre, sevginin ilk mertebesi iradedir. İradeden sonraki mer-tebe ise, arzuyla/şevkle birlikte olan irade mertebesidir. Burada insan, hem istek ve arzusunu hem de şevk ve heyecanını ortaya koymaktadır (Tusî, 2009: 92).

İnsandaki sevgi erdemi fitrat itibariyle bulunmasının yanı sıra ayrıca kazanılabilmesi itibariyle üstün bir sevgi türü olarak kabul edilir. Sonradan kazanılan (kesbi) sevgi, insan türüne özgüdür. Buradan da anlaşılabacağı üzere, sevgi düşünüre göre, iki türdür. Bunlardan birisi *doğal sevgi*, ikincisi ise, *iradi sevgidir*. Doğal sevgi, annenin evladına olan sevgisi gibidir. Bu tür sevgi annede fitrat olarak bulunmasaydı, evladı ile ilgili özveride bulunamazdı. İradi sevgi ise, dört kısma ayrılır. Bunlar, çabuk bağlanıp çabuk çözülen, geç bağlanıp geç çözülen, geç bağlanıp çabuk çözülen, çabuk bağlanıp geç çözülen sevgi türleridir (Tusî, 2007: 249, 250; 2009: 93).

Tusî’ye göre bu dört iradi sevginin *lezzet/haz*, *yarar/menfaat* ve *iyilik* olmak üzere üç nedeni vardır. Lezzet/haz, *cismani*, *gayri cismani*, *hayali* ya da *gerçek* olabilir. Yarar/menfaat ise, faydası arazi olan *dünyevi menfaat* ya da faydası zati olan *gerçek menfaat* olarak ifade edilir. İyilik ise iki türdür. Bunların birincisi birbirlerinin ahlâk ve davranışlarından hoşnut olan benzer huy ve mizaç sahiplerinin *cevher benzerliği*, ikincisi ise, mutlak kemâl sahibi olandan kemâl mertebeyi elde etmede *hak ehlinin birbirine benzemesi* olarak ifade edilir (Tusî, 2007: 249, 250; 2009: 93, 94).

Düşünüre göre lezzet/haz, kapsamlı olmasına rağmen çabuk değişme göstermektedir. Bu nedenle de çabuk bağlanan ve çabuk çözülen bir sevgi türü olarak ifade edilir. Yarar/menfaat, düşünürümüze göre, geç bağlanan ve çabuk çözülen bir sevgi türüdür, çünkü yarar vermek, az bulunur olmasına rağmen çabuk geçer. İyilik ise, çabuk bağlanan ve geç çözülen sevgi türüdür. Her üçünün bulunduğu sevgi ise, geç bağlanan ve geç çözülen bir sevgi türüdür. İnsanların bir arada yaşama arzusu da yukarıda ifade ettiğimiz hususların bir gereği olarak ortaya çıkması sebebiyle Tusî tarafından “sevgi” erdemine dayandırılmaktadır (Tusî, 2007: 249, 250; 2009: 93).

Tusî, bu sevgi türlerinin sonucu olarak elde edilecek mutlulukların da üç tür olduğunu ifade eder. Bunların birincisi, *nefsanî mutluluklardır*, bu iyilikle elde edilen mutluluktur. Nefsanî mutlulukların elde edilmesinde ahlâkın terbiyesi, mantık, matematik, fizik ve metafizik ilimlerinin elde edilişi önemlidir. İkincisi *bedeni mutluluktur*, bu ise, lezzet ve hazza dayalı olarak elde edilen mutluluktur. Bu mutluluk türü sağlığın korunması, ziynet ve estetikten oluşur. Sonuncusu ise, toplum ve toplumsallaşma ile ilgili *toplumsal mutluluktur* ki bu da insanların menfaatlerine dayalı kurulan mutluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal mutluluk ise, toplumun düzenlenmesiyle ilgili ilimlerin elde edilmesine bağlıdır (Tusî, 2007: 134, 135).

Tusî tarafından sevgi konusunda burada ifade edilenleri Aristoteles'te dostluk başlığı altında buluyoruz. Aristoteles, dostluğun, *erdem*e dayalı, yararlı olana dayalı ve hazza dayalı olduğunu belirtir. Bunlar içinde en çok görüleni Aristoteles'e göre, yarara/menfaate dayanan dostluktur. Burada zikredilen dostluklar da kendi içinde eşitliğe dayalı ve üstünlüğe dayalı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ancak bu ikisi arasında gerçek dostluk ise, eşitliğe göre olanlardır (Aristoteles, 1999: 1236a, 1239a).⁵

Sevgi ile ilgili yapılan değerlendirmelerde de görüldüğü üzere, her insan esasında sevgi merkezli hareket etmektedir. Ancak burada sevilenin niteliği bizlerin elde edeceği sonuçlar bakımından önem arz etmektedir. Kişinin çevresiyle olan iletişimini sevgi merkezli kurması onun bireysel olarak mutlu olmasına da vesile olacaktır. Bu nedenle filozofların bizlere öngördüğü, tavsiye ettiği sevgi, değişmeyen ve iyiliği amaçlayan sevgi türüdür.

Günümüz insanların bireysel ve sosyal hayatta karşılaştıkları problemlerde sevgi eksikliği temel bir unsurdur. Bireysel ve toplumsal hayatı şekillendirirken Tusî'nin önerdiği üzere, sevgi erdeminin merkeze alınması günümüz insanlarını da bir takım sıkıntılardan koruyacaktır. Bireyselliği merkeze alarak ben-merkezci yaklaşımların ötesinde, birlikte yaşama kültürünü geliştirmek bunu da herhangi bir zorunluluğa değil de karşılıklı sevgiye ve ortak yaşam iradesine dayandırmak bizlere de büyük katkılar sağlayacaktır. Bu anlayış merkeze alındığında hayatın manevi yönünü ihmal eden materyalizm ile maddi yönünü unutan spiritüalizmin açmazlarına düşülmez. İnsan nefis ve beden bütünlüğünü an-

5 Doğal ve iradi sevgi ayrımını Fârâbî'de de görüyoruz. Fârâbî, sevgiyi tabii ve iradi olmak üzere iki kısma ayırır, iradi sevgi de üç kısımdır. Fârâbî'ye göre, iradi sevginin ilk kısmı, fazilete iştirakle, ikinci kısmı menfaat için üçüncü kısım ise, zevk içindir. Fârâbî tarafından adalet de sevgi tabi olarak kabul edilir. Fârâbî tarafından burada kısaca zikrettiğimiz sevginin kısımlarıyla yapılan ayrım Aristoteles'in dostluk konusundaki fikirleriyle de benzerdir (Fârâbî, 1987: 52).

ladığı takdirde kendisiyle ve etrafıyla barışık olacaktır. Bununla hayat bir bütün olarak kavranacağından özgüvenli, kişilikli bireyler ortaya çıkacaktır (Uyanık, 2007: 561; 2012: 197; Fromm, 1991: 122).

b. Sevgi ve Adalet İlişkisi

Tusî ahlâk felsefesinde temel erdemlerden bir tanesinin adalet olduğunu belirtir.⁶ Adalet kavramı insanların birbirlerini kırıp dökmeden varlıklarını devam ettirmeleri için önemlidir. Adalet mefhumu, delalet bakımından eşitlik anlamını içerir. Bu da farklılıkların düzenliliğini gerektirir. Adil kimse de orantılı ve eşit olmayan şeylerde orantılılık ve eşitlik ortaya çıkaran kimsedir. İnsanlar arasında adaleti ve eşitliği sağlayan temel unsurlar ise, ilahi kanun, hâkim ve para olarak ifade edilir. Buna göre, zulüm de üç kısımdır. İlâhi kanuna uymayan en büyük zalim, hâkime uymayan orta dereceli zalim, paranın hükmüne uymayan ise, en küçük zalim olarak ifade edilir (Tusî, 2007: 112-116; Aristoteles, 2007: 1133a, 133b; Akyol, 2008/1: 98).

Adalet konusunda dikkat çeken yön burada adaleti sağlayıcı araçların olmasıdır. Bu da insanlar arasındaki eşitsizlikleri dengelemek için ortaya konulan bir çözüm yolu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal yaşamın sürdürülmesi uyum ve ahengin sağlanması belli ilkelerin kabulü ve tatbikiyle sağlanmaktadır. İnsanların bireysel ve toplumsal yaşamdaki rollerini sağlıklı olarak sürdürebilmesi, ahlâkın insanlara kazandırılması noktasında en üstün erdem Tusî tarafından “adalet” erdemi olarak ifade edilir. Ancak Tusî adalet erdeminin erdemler arasındaki yerine vurgu yaparken, sevgi erdeminin adalet erdeminde tercih edileceğini de belirtir. Tusî’ye göre adalet sevginin olmadığı yerde gerekli olur. Sevginin olduğu yerde adaleti gerçekleştirme çabasına ihtiyaç yoktur. Çünkü bu zaten doğal olarak gerçekleşmektedir. Filozof bunun nedenini açıklarken, adalet erdeminin yapay bir bileşimin neticesinde; sevgi erdeminin ise, doğal bir bileşimin neticesinde ortaya çıktığından sevgi erdeminin en üstün erdem olarak ifade edildiğini belirtir. Aynı şekilde yapay olanın doğal olana tâbi olması gerekir. Burada dikkat çeken yön, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde adaletle olan ihtiyaç esasında sevgi yokluğu sebebiyledir. Tusî, bireyler arasında sevgi erdeminin egemen olması durumunda hakkı verme ve hakkı alma şeklinde oluşacak gerilimlerin doğal olarak ortadan kalkacağını ifade etmektedir Bu anlamıyla da sevgi kemal mertebeyi aramaktan ibarettir. Bu, kişide ne kadar çok

6 “Adalet” ve “orta olma/mutedil olma” ahlâk felsefesinde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar (Platon, 2012: 427e, 430e; Aristoteles, 2007: 1109a, 1119b, 1129ab, 1134a; Ağaoğulları, 1989: 235; Şehzâdî, 2004: II/55; Fahri, 2004: 94-100; Akarsu, 1970: 83, 84, 102, 103; Akyol, 2008/1: 98).

belirirse, insanın kemâl mertebeye ulaşması o kadar kolaylaşacaktır. Burada Tusî'nin sevgiyi diğer bütün erdemlerden üstün tutmasının sebebi, sevgi sahibi olanın erdemlerin tümüne yönelik bir ilgi ve istek duymasındandır (Tusî, 2007: 247, 248).

c. Sevgi ve Aşk İlişkisi

Filozof, aşkı tanımlarken sevginin aşırılığı olarak ifade eder. Aşkın nedeni ise, ya lezzet aramanın aşırılığı ya da iyilik aramanın aşırılığındandır. Aşkın birinci türü, yani lezzet aramanın aşırılığına bağlı olarak ortaya çıkan aşk yerilen aşır. İyilik aramanın aşırılığından ortaya çıkan aşk ise, övülen aşktır. Aşkı övme ve yerme konusundaki insanlar arasında çıkan ihtilaflar ise, Tusî'ye göre, bu iki aşkın arasındaki farkın anlaşılmaması nedeniyle ortaya çıkar (Tusî, 2007: 250).

Gençlerin arkadaşlık kurmada temel etkilendikleri nokta lezzet aramadır. Bu nedenle de onlar arasındaki arkadaşlıklar çabuk son bulur. Kısa sürede pek çok arkadaş edinin ayrılırlar. Düşünür gençlerdeki arkadaşlığın uzun süre olmasının ise, onların arkadaşlıktan elde ettikleri lezzetin kalıcılığına bağlı olduğunu belirtir. Tusî, yaşlıların arkadaşlıklarının sebebini ise, yarar arama olarak ifade eder. Ortak yararlar bulduklarında ve bu yararlar da devamlılık arz ettiğinde arkadaşlık ortaya çıkmaktadır. Yaşlılardaki arkadaşlığın kalıcılığı da yararın kalıcılığına bağlıdır. Tusî bu arkadaşlıklarda umut kaybolduğu zaman arkadaşlığın da ortadan kalkacağını savunur (Tusî, 2007: 250).

İyilik ehlinin arkadaşlığının sebebi ise, sırf iyiliktir, bu nedenle de sabittir; değişmez olduğundan zevalden uzaktır. İyilik ehlinin sevgisinin varacağı son nokta, sevgilerin en değerlisi, yeryüzünde çok az görülen hakiki Allah sevgisi olacaktır. Bu sevginin kaynağı insanın kendi benliğinde bulunan varlıktaki hiçbir unsura benzemeyen yalın ilahi bir cevherdir. İnsan kendisinde ilahi bir cevher barındırdığından bu cevhere ait diğer lezzet türleriyle ilişkisi olmayan bir lezzet türü vardır. Tusî bu lezzete sebep olan sevgi türünün ifrat derecesinde olduğunu ve “tam aşk” veya “ilahi sevgi” olarak ifade edildiğini belirtir (Tusî, 2007: 251).

İnsan, cevherine dönerek, doğadaki bulanıklıklardan arındığında ve çeşitli şehvet ve üstünlüklere ait olan sevgiyi yok edip sadece kendi özünde bulunan cevherine yöneldiğinde basiret gözüyle iyiliklerin kaynağı olan “Mahza İyilik”in celalini mütalaa ile meşgul olur. Böylece onda hiçbir lezzete denk olmayacak bir lezzet ortaya çıkar ve ittihad derecesine ulaşır. Tüm bunların sonucu olarak o, bedensel meşguliyetlerinden sıyrılmada zorluk çekmeyecektir. Tusî insanın içindeki bu ilahi sevginin insanları eksiklikten, iftiralardan, bıkkınlıklardan ve kötülerin müdahalelerinden koruduğunu belirtir. İnsanlarda bu tip

sevginin ortaya çıkma nedenini de sevgi ehli arasındaki toplanma olarak ifade eder. Ancak kişinin nihai mutluluğa erişmesi ise, nefsin bedeninden ayrılmasıyla mümkün olacaktır (Tusî, 2007: 251, 252, 258; Akyol, 2010/2: 135).

Bu sevgiden sonra gelen sevgi ise, ana baba sevgisidir. Tusî'ye göre, öğretici ve öğrenci sevgisi hariç hiçbir sevgi bu iki sevginin derecesine erişemez. Öğretici ve öğrenci sevgisi ise, bu ikisi arasında bir sevgi olarak ifade edilir. Burada baba çocuğun duyulur sebebi, yani yakın sebebi olarak kişiye maddi varlığını kazandırır. Öğreticiler ise, nefisleri yetiştirirler, kişiye ilmi disiplin, karakter ve ahlâki duruş kazandırır. Bu anlamda ebedi mutluluğa yönelmesi ve hikmet ilimlerini elde etmeye çalışması öğreticisinin sayesinde. Bu tür sevgi, birinci tür sevginin yani Allah sevgisinin altında, ana baba sevgisinin ise, üstünde görülmüştür. Bu nedenle de öğretici, cismani bir efendi ve ruhani bir baba olarak kabul edilir, onun mertebesi ise, tazim bakımından İlk Neden'in altında, beşeri babalar mertebesinin ise, üstünde kabul edilir. Tusî, öğretici ve öğrenci sevgisiyle ilgili olarak İskender'den bir hikâye aktarır. Buna göre, İskender'e "babanı mı daha çok seviyorsun yoksa öğreticini mi?" şeklinde bir soru yöneltilir. İskender hocasını daha çok sevdiğini ifade eder. Bunu da "çünkü babam fani hayatımın sebebi, öğreticimse, baki hayatımın sebebidir" şeklinde açıklar (Tusî, 2007: 258, 259).

B. Sevginin Bireysel Hayatımızdaki Tezahürü

İnsanın varlığını iyileştirmesi ve cevherini kemal mertebeye ulaştırması, onun irade ve idaresine bırakılmıştır. İnsan hem var olanların en aşağı derecesinde hem en üstün derecesinde olma potansiyeline sahiptir. Bütün insanlar kemâl mertebeyi kabul etme noktasında aynı istidada sahip olmamakla beraber, ahlâk ilmi, insanı, insani mertebelerin en aşağısından kurtarıp en yüce mertebelere ulaştırma amacını güder (Tusî, 2007: 87, 88; Şeref, 2012: 17). Bu çerçevede öncelikle insan bireysel olarak olgunlaşacak, daha sonra bunu kendi idaresine bırakılan yerde aile ve sosyal çevresine taşıyacaktır. Bir sonraki aşamada ise, tüm toplumun ahlâklı ve ilkeli bir yapıya kavuşmasına katkıda bulunacaktır.

İnsanların birbirleriyle iletişim kurmaları öncelikle ruh sağlığının yerinde olmasına bağlıdır. Kişi eğer nefsini bilen ve onu seven, günümüz tabiri ile kendisiyle barışık bir birey olduğu takdirde diğer insanlarla iletişim kurması daha kolay olacaktır. Bunların gerçekleştirilmesi ise, kişinin hikmete ulaşma çabasıyla ilintilidir. Kişi bireysel varlığını tanıyan ve iyiliksever bir karaktere sahipse, kendi karakterini sevdiği gibi başka insanlar da onun karakter olgunluğunu seveceklerdir. Üstün insanlar sevilen ve kendisiyle arkadaşlık kurulmak istenen

kişilerdir. Bu da insanlar arasında iyiliklerin yayılmasına vesile olacaktır. Bu tarz bir iyilik arazi/geçici iyilikten farklıdır. Bunda sona erme ve yok olma yoktur sürekli bir artış söz konusudur (Tusî, 2007: 261).

a. Kendini Sevme

Kişinin hikmet sevgisine ve erdemlere yönelmesinin ilk aşamasını insanın nefsi ya da bireysel varlığını sevmesi oluşturur. Bunun sonucu olarak kişi sevdiği şeylere iyilik etme dürtüsüne sahip olacaktır. Bu iyilik etme dürtüsü, öncelikli olarak kendi nefsinden başlar, daha sonra diğer sevdiği kişilere iyilik etmeye yönelir. Tusî, iyiliğin kaynağını sevgiye bağlamaktadır. Burada görüldüğü üzere insanın iyi bir birey olmasının temel şartı kendi nefsiyle barışık olması, onu sevmesi olarak izah ediliyor. Önce insan kendisini sevecek ki ondan sonra diğer insanlara iyilik yapma imkânı olsun (Tusî, 2007: 263).

Sevgi sebepleri, iyilik/erdem, lezzet/haz ve yarar/menfaat olarak ifade edilmişti. İşte burada önemli olan nokta erdemli olana vakıf olmaktır. Kişi eğer bunlar arasında en üstün olanı göremiyorsa, düşünüre göre onun iyilik yapmasının imkânı da ortadan kalkmış olmaktadır. Tusî, insanların kendi fitratlarına göre nefisleri için lezzet/haz yolunu, yarar/menfaat yolunu ya da üstünlük /iyilik yolunu tercih ettiklerini belirtir. Bu, onların iyilik yolunun doğasından haberdar olmamaları nedeniyledir. Şayet bu kişiler iyilik yolunun doğasının farkında olsalardı, gelip geçici lezzetlerle uğraşmaz, tam tersine lezzet yolunun en iyi ve en yücesini tercih ederlerdi (Tusî, 2007: 263).

Tusî insanın kendi varlığını kavraması ve bununla paralel olarak da sevgi kavramını iyi analiz etmesiyle iyilik ve erdemi elde ettiğinde ilahi lezzetlere ulaşacağını belirtir. Erdemlere ulaşan bu kişiler Allah'ın yeryüzündeki düzenini kavramış olduklarından eylemlerinde süfli lezzetlerden ziyade gerçek lezzetlere yönelecekler, kendilerinde el açıklığı, cömertlik ve yardımseverlik erdemleri ortaya çıkacak, arkadaşlara ve arkadaş olmayanlara faydalı bir kişi olarak belirleneceklerdir (Tusî, 2007: 263).

Ayrıca toplum nazarında da iyilik edenlerin konumu iyilik edilenlerden daha yüksektir. İyilik eden iyilik göreni ondan hiçbir fayda bekleme de sever, bu övülmüş bir fiili işleyen kişinin kendi yaptığını sevmesi ve yaptığı şeyin doğru olması sebebiyledir. İyilik etmeninde çeşitli sebepleri vardır. İyiliğin bazen *irade*, bazen *iyi nam kazanma* bazen de *riya* nedeniyle yapılabileceğini belirten Tusî, bunların arasında en üstün olanın bireysel iradeyle yapılan iyilik olduğunu belirtir. Bu iyilik, hiçbir çıkar ya da başka bir amaç için değil de bizatihi iyilik olması için yapılır. İyilik bizatihi iyilik için yapıldığında, iyi nam, kalıcı övgü ve insanların sevgisi ilk amaç olarak istenmiş olmasa dahi tüm bunlar doğal

olarak gerçekleşmektedir. Bu nedenle de en üstün olan irade sebebiyle yapılan iyiliktir (Tusî, 2007: 261, 262).

b. Hikmeti Sevme

Tusî'ye göre, kişi, mutlak iyiliği istemesiyle gerçekliğe ulaşacak ve bu aşamadan sonra diğer iyi olarak tanımlanan şeylerin birer vasıta olduğunu anlayacaktır. Mutlak iyiliği isteyen kişide beliren ise, hikmet sevgisidir. Tusî, hikmet sevgisinin kendini akli işlere verme ve ilahi görüşlerin kullanılması, insanda bulunan ilahi parçaya uygun davranma ve yaşama olduğunu belirtir. Bunlar diğer sevgilere yol bulan afetlerden korunmuştur. Bu tarz bir sevgiye ne iftiracılar ne de kötülük peşinde koşanlar ulaşamazlar. Bunun kaynağı Tusî'ye göre, madde ve maddenin kötülüklerinden korunmuş olan “mahza/mutlak iyilik”tir. İnsanlar, beşeri varlıklarının gereklerine odaklanarak, “mutlak iyilik”ten uzaklaştıklarında hakikat kendilerine perdelenmiş olur. Kişinin ilahi mutluluğu elde etmesinde diğer sevgi türlerini de kullanması gerekir, ancak onlar “mutlak iyilik” için bir basamak olarak görülmelidir. Ancak kişi mutlak iyilik dışındaki iyilik olarak ifade edilen şeyleri ilahi erdemlere ulaşması için kendini keşfetme noktasında birer vasıta olduğunun bilincinde olmalıdır (Tusî, 2007: 263, 264).

Tusî'ye göre, filozoflar hikmetin hakikatlerini elde etmeleri sebebiyle hikmetin lezzetinin diğer tüm lezzetlerden daha üstün olduğunun farkındadırlar. Buradan hareketle de Tusî, insanın gayesinin diğer canlılardaki gibi olmadığını maddi varlığın ötesinde bir takım gerçeklikleri amaçlaması gerektiğini belirtir. Bu da onun ilahi bir hayat bulma amacına göre yaşamasına bağlıdır (Tusî, 2007: 264, 265)

Filozof, Aristoteles'ten hareketle “erdemleri bilmek yeterli değildir, bilakis yeterliliğin onların uygulanması ve kullanılması” olduğunu vurgular. Burada dikkat çeken yön, insanların algı kapasitelerine göre, erdemlere yönelmesinin ve elde etmeye çabalamasının gerekliliğidir. Bir grup insan erdemlere ve iyiliklere karşı doğuştan meyillidir ve bu insanlara öğüt verildiğinde tutarlar ve bayağılıktan kaçınırlar, bunlar sayıca azdırlar. Diğer bir kısım insanlar ise, bayağılık ve kötülükten korkutma, azarlama, uyarma ve tasvip etmeyle kaçınırlar, bunların korkusu ise, cehennem azabı ve cezadır. Bu nedenle de bazı insanlar doğası gereği iyidir, bazıları ise, şeriat ve öğrenim ile iyidir. Doğası gereği iyi olana diyecek bir şey yoktur, ancak sonradan iyiliği olanlar için din, boğazında lokma kalan bir kimseye verilen su gibidir. Eğer dine uygun eğitim verilmezse, onların ıslahı mümkün olmaz. Burada ikinci grubun yetkinliğini elde etmesi ise, onun şeriata uygun olarak eğitilmesine bağlanmıştır (Tusî, 2007: 266; Aristoteles, 2007: 1100b; 1999: 1228a).

Buradan hareketle düşünür, mutluluğu elde etmede insanların üç farklı davranış biçimine sahip olduğunu belirtir. Bunlardan birincisini, dinî eğitim ve hikmetli söz ile hikmet ehli olmaya zorlanan kimseler oluşturur. İkincisini başlangıçta kendisinde soyluluk eseri olarak beliren hayâ/utanma ve cömertlik erdemlerini taşıyan, iyilerle oturup kalkmaya ve erdemlilerle karşılıklı ünsiyet meyleden kişiler oluşturur. Üçüncü ve son grup ise, görünür iyiliklere yönelmeyen, tam tersine bu konuda insanların birbiriyle ihtilafını gördükten sonra kendi çabasıyla hakikati arayan ve erdemli yaşama ulaşmak için düzenli bir şekilde hakikat arayışına devam eden kimsedir. Bunlar felsefeyle uğraşır ve taassuptan uzak durur. Tusî, bunlardan ilk ikisinin hakikati dıştan gelen tesirlerle benimsemediğini, sonuncusunun ise, hakikati kendisi aradığı için diğerlerinden üstün olduğunu belirtir (Tusî, 2007: 266, 267; Aristoteles, 2007: 1100b). Kişiden beklenen şey, gerçek iyiliği, yani “mutlak iyi” olanı keşfetmesidir. İyilik tasavvurunu doğru oluşturan, seveceği ve uzaklaşacağı şeylerin farkında olan insanın elde edeceği şey ise, gerçek sevgi ve gerçek mutluluk olarak ifade edilmektedir.

C. Sevginin Toplumsal Hayattaki Tezahürü

Sevgi erdeminin bir diğer yansıması da toplumsal hayatla ilgilidir. Tusî toplumsal yaşamda sevgi erdeminin rolünü açıklarken insanların birlikte yaşama idealine olan ilgilerini insan kelimesinin etimolojik anlamından hareketle temellendirmeye çalışır. İnsan kelimesinin kökeni ile ilgili iki yorum bulunmaktadır. Bunlardan birisi “ünsiyet” kelimesinden hareketle açıklanır, diğeri ise, “nisyan” kelimesinden hareketle açıklanmıştır. Ünsiyet kelimesi insanın birbirine yakın olma isteğini ifade etmek için kullanılmıştır. Nisyan kelimesi ise, insanın unutkanlığına yapılan vurguyla açıklanmıştır. Burada Tusî, unutkanlık üzerinden yapılan açıklamanın insan varlığının anlamını kuşatma noktasında yeterli olmadığını, ünsiyet kavramından hareketle yapılan açıklamaların daha tutarlı olduğunu iddia eder. Bu da kendi türünden insanlarla bir arada yaşama ve birlikte olma iradesi üzerine kuruludur. Tusî, insandaki bu ünsiyet duygusunun kişiyi toplumsallaşmaya ve bir arada yaşamaya sevk ettiğini belirtir (Tusî, 2007: 252).

İnsanlar kendisinde bulunan bu ünsiyet duygusunun yanı sıra dinler ve gelenekler tarafından da toplanmaya teşvik edilmiştir. Bu, ibadetlerde ve ortak yapılan işlerde kendini göstermektedir. Tusî, insanların camilerde cemaatle namaza teşvik edilmelerinin de bu şekilde değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Zira insanlar beş defa bir ortamda beraber olduklarında doğal olarak aralarındaki ilişkilerin boyutu da değişecektir. Bu da onların arasında bir muhabbet doğuracak, ünsiyet bağını pekiştirecektir. Tusî’ye göre, insanların cemaatle kılınan namazlara ve hac gibi ibadetlere teşvik edilmesinin altında yatan sebeplerden

bir tanesi de onların gerçek kimliklerinin farkına varmalarını sağlamak ve bir arada yaşama isteklerini pekiştirmektir (Tusî, 2007: 253).

a. Siyaset Felsefesi ve Sevgi Erdemi

Aristoteles, insanın “toplumsal bir canlı” olduğunu ifade eder. Bu tanımlama insanın kendi kendine yeterli olmaması ve yaşamak için benzerlerine ihtiyaç duyması sebebiyledir. Bu nedenle filozofa göre insanın tek başına mutlu olması mümkün görülmemektedir. İnsanları toplum içinde yaşamaya ikna eden erdem ise, sevgi erdemi ya da birlikte yaşama isteği olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda en mutlu ve en iyi insan insanlarla birlikte yaşayan kişi, yani sosyal, toplumsal hayatın içindeki insandır (Aristoteles, 1975: 9, 85; 1999: 1245b; Ağaoğulları, 1989: 238; Uyanık, 2012: 215, 255).

Tusî’de kendisinden önce Fârâbî ve İbn Miskeveyh tarafından da benimsenen Aristoteles’in bu konudaki yaklaşımını devam ettirmiş, insanın hem sevgi ihtiyacı hem de tabii ihtiyaçları sebebiyle bireysel olarak varlığını devam ettiremeyeceği kanaatine ulaşmıştır. İslâm filozoflarına göre, toplumun fertleri birbirlerini seven kişilerse, birbirine karşı adaletli davranır ve aralarında hiçbir anlaşmazlık çıkmaz. Bu anlamda güven, dayanışma ve yardımlaşma da birbirini seven insanlar arasında ortaya çıkan erdemlerdir. (Fârâbî, 2001: 79; 2002/1: 265; 1980: 36; 1987: 52; İbn Miskeveyh, 1983: 121; Tusî, 2007: 236, 238, 240).

Tüm bu erdemlerin bir toplumda yer etmesiyle karşımıza “temeddün/medenileşme” kavramı çıkmaktadır. “Temeddün” kelimesi “medine/şehir” sözünden türemiştir. Tusî’ye göre, temeddün’ün gerçekleştiği şehir, “çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi olan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeri”dir. Burada şehirden kasıt şehrin bulunduğu mekândan ziyade şehir sakinleri arasındaki toplanmanın getirdiği özel ilişkilerdir. Bu ilişkiler sayesinde toplumun fertleri karşılıklı hak ve vazifelerini yerine getirerek sağlıklı bir toplum oluştururlar. Bu, “insanın doğası gereği sosyal olması”nın sonucudur (Tusî, 2007: 11, 115, 235, 239; Aristoteles, 1975: 10; Akyol, 2011/2: 32, 33).

Tusî’ye göre, medeni toplumun başarılı bir düzen oluşturması ise, toplum bilimlerinin temelini teşkil eden siyaset felsefesine bağlıdır. Siyaset felsefesi Tusî tarafından, “yardımlaşmayla gerçek kemâle/olgunluğa yönelmeleri sebebiyle umurun yararını gerektiren tümel yasaların incelenmesi” şeklinde tarif edilir. Konusu ise, topluluk oluşumunun gereği olan ve müntesiplerinin fiillerinin en yetkin kaynağı olan grubun yapısıdır. Bundan dolayı siyaset felsefesi kişinin erdemlere ulaşması için yol gösterici bir role sahiptir. Kişi şayet bu ilmi bilmeden bir takım hükümlere ve tasarruflara giderse, onun insanlara karşı davranışı ve ilişkisi zulümden uzak kalmayacaktır. Bu ilmin inceliklerine vakıf olduğunda

ise, ortaya gerçek denge/itidâl-i hakikî olarak ifade edilecek, âlemin kendisine uygun olan idare biçimine sahip olunacaktır. Bu da âlemde iyiliklerin yayılmasına ve insanın gücü ölçüsünde kötülüklerin giderilmesine vesile olacaktır. (Tusî, 2007: 112, 124, 242, 243).

Siyaset felsefesinin ortaya çıkmasında temel unsur bireylerin ve türün bekası için insanların birbirlerine muhtaç olmalarıdır (Tusî, 2007: 243; Aristoteles, 1999: 1242a). Bu nedenle de her bir bireyin yetkinliği ve tamlığı onun türünün diğer bireylerine bağlıdır. Burada insan varlığının devamı noktasında en önemli unsurlardan birisinin yardımlaşma olduğunu görüyoruz. Şayet bireyler bu yardımlaşma ilkesinden vazgeçecek olurlarsa, adalet ilkesinden uzaklaşmış ve zulüm derecesine meyletmış olacaklardır. Bu, düzenin oluş ve bozuluşunda etkili olan yönlerin nasıl olduğunu ve her bir türün devamlılığını nasıl sağladığının bilinmesiyle olacaktır ki bu da “siyaset felsefesi/medeni hikmet”in sahasına girmektedir (Tusî, 2007: 243).

Siyaset felsefesini tarif ederken ifade edildiği üzere, insanların sağlıklı bir düzen ve toplum oluşturabilmeleri için sevgi ve iş bölümünün egemen olduğu bir yapının kurulması gerekmektedir. Bunun gerçekleşmesi de toplumu oluşturan bireylerin ortak bir amaca yönelik çaba sarf etmelerine bağlıdır. Sorun da tam burada başlıyor, insanların yaklaşımlarının ve amaçlarının farklılık göstermesi bireylerin toplumsal rolleri benimsemelerine de etki etmektedir. Zira bazı insanların amacı *lezzet* elde etmekken, bazı insanların amacı ise, *üstünlük* olabilmektedir. İnsanlar kendi doğalarına bırakıldıkları takdirde Tusî’ye göre, birbirleriyle yardımlaşma imkânları da ortadan kalkar. Böyle bir durumda zorba olan herkesi köle yapar, hırslı olan her şeyi kendisine ister, tüm bunların sonucu olarak insanlar birbirlerine zarar verirler. Düşünürümüz ifade edilen amillerden hareketle tüm bu istek ve arzuların kontrol edilmesinin gereğini vurgular. Bu da zorunlu bir idarenin herkesi hak ettiği konuma ikna etmesiyle gerçekleşecek bir şeydir. Bu idarenin adı ise, Tusî tarafından “yönetim” olarak ifade edilir (Tusî, 2007: 240). Ancak toplumsal birlikteliğin sağlanması için gerekli olan “yönetim”in yönetme biçimi üzerinde düşünmemiz gerekmektedir. Bu noktada insanları bulundukları konuma “ikna” etme dediğimiz eylem, zorbalıkla olduğunda, yönetimin adil bir yönetim olduğu iddiası geçersiz kalacaktır.⁷ Biz de

7 Tusî, Aristoteles’in yönetimleri dört kısma ayırdığını belirtmektedir. Bunlar hükümlanlık (monarşi), zorbalık (tiranlık), asalet (aristokrasi) ve çoğunluk (demokrasi) olarak ifade edilmiştir. Tusî, hükümlanlık yönetiminin bir topluluğun kendileri için erdemler meydana gelecek şekilde idare edilmesi olduğunu bu nedenle de buna erdemliler yönetimi de denildiğini belirtir. Zorbalık yönetimi ise, aşağıların işlerine yarayan idare olarak tasvir edilir ve aşağılık yönetimi de denilir. Asalet yönetimi, asaletler elde etmekle mümeyyiz kişilerce oluşturulan idaredir. Çoğunluk yönetimi ise, çeşitli firkaların, ilahi kanunun vaz etmiş olduğu bir yasaya göre yönetimi olarak belirtilir. Aristoteles’in bu konudaki fikirlerine bakacak olursak, bütün yönetim biçimlerinin adaletin uygulanış şekline göre açıklandığını görürüz. Çünkü hepsi birer ortaklık, ilişki; her ortaklık da adalet aracılığıyla kurulur. Dolayısıyla nice dostluk türü varsa, o nicelikte

buradan hareketle bu “ikna”nın birlikte yaşama isteği ve sevgi erdemi merkezli olması imkânını Tusî'nin fikirlerinden hareketle inceleyelim. Burada karşımıza çıkan ilk husus yöneten ve yönetilen ilişkisidir.

b. Yöneten Yönetilen İlişkisi ve Sevgi Erdemi

Toplunun birbiriyle uyumlu bir şekilde yaşama isteği sevgiye dayalı olarak gerçekleşmesi gereken bir durumdur. İlâhi sevginin dışındaki sevgilerde sevginin iki taraflı bir bağ şeklinde kurulduğunu belirten Tusî, bu bağ gerçekleştirilemezse, sevgi bağının çözüleceğini belirtir. Yönetici ve yönetilen, zengin ve fakir arasındaki sevgi, şikâyet ve siteme maruz kalabilir. Sitemin sebebi ise, kişiden olmayan bir şeyi beklemekten kaynaklanmaktadır. Yani kişilerin beklentilerinin artması neticesinde niyet bozukluğu, niyet bozukluğundan da gecikme ortaya çıktığı için en sonunda sitem ortaya çıkacaktır. Tusî ifade edilen bozuklukların ortadan kalkması için adalet şartının uygulanmasının gerektiğini belirtir (Tusî, 2007: 255).

Burada olması gereken sevgi ise, beklentilere dayalı sevgilerden ziyade, iyilerin sevgisi olmalıdır. Bu sevgi türünde yarar ve lezzet beklentisi olmadığı için bu sevgi türü düşünüre göre, insana yerleştirilmiş şehvet ve üstünlük duygularından bağımsız bir cevhere dayalıdır. Bu sevgide amaç, sırf iyilik ve erdem savası olduğundan uyuşmazlık ve çekişme lekesinden uzak kalacaktır. Karşılıklı çekişme ve uyuşmazlık olmadığı için de *danışma* ve *birleşim* gerçekleşeceğinden adalet ilkesi de doğal olarak ortaya çıkacaktır (Tusî, 2007: 255, 256).

Tusî, hükümdarın tebaasına karşı sevgisinin bir baba sevgisi gibi, tebaanın hükümdara sevgisinin evlat sevgisi gibi, tebaanın birbirine sevgisinin ise, kardeş sevgisi gibi olması gerektiğini belirtir. Eğer aradaki bağlar bu şekilde kurulursa, düzenin devamlılığı da sağlanmış olacaktır. Hükümdar tebaası ile şefkat, sevecenlik, himaye, incelik, yetiştirme, sevgi, menfaati isteme, hoşlanılmayan şeyleri giderme, iyiliği çekme ve kötülüğü önleme konusunda baba gibi olmalıdır. Tebaa ise hükümdara itaat, nasihat, saygı ve tazimde akıllı olmalıdır. Tebaa kendi arasında ise, birbirlerine ikram ve ihsanda uyumlu kardeş gibi olmalıdırlar. Toplumun unsurları ifade edildiği üzere birbirlerine karşı sorumluluklarını yerine getirdikleri takdirde gerçek anlamda adalet de sağlanmış olacaktır (Tusî, 2007: 257).

de adalet ve ortaklık, ilişki türü var, çünkü bütün bunlar birbirlerine kapı komşusudur ve aralarındaki ayırım çok azdır. Aristoteles bütün yönetim biçimlerinin ev yönetimi içinde bulunduğunu belirtir. Hem doğru yönetimler hem de bunların bozulmuş biçimleri hepsi bulunur. Babanın yönetimi krallık, erkek ile kadının Aristokrasi, kardeşlerinki Politeia, bunların bozuk biçimleri ise, tiranlık, oligarşi ve demokrasi olarak ifade edilir. Aristoteles'in yönetimlerle ilgili yaptığı ayrımda yönetimlerin üç kısma ayrıldığını ve bunlarında adil ve adil olmayan yönetimler şeklinde altı kısım üzere değerlendirildiğini görüyoruz. (Tusî, 2007: 241, 242; Aristoteles, 1975: 81, 82; 1999: 1241b, 1242b; Ağaoğulları, 1989: 249; Uyanık, 1998: 14, 15).

Tusî, bu konularda fazlalık ve eksiklik ortaya çıkar ve adalet ortadan kalkarsa, düzenin bozulacağını hükümdarında yönetimini zorbalığa çevireceğini iddia eder. Bu durumda toplumsal yapıda olması gereken sevgi ve muhabbet duygusu ise, nefret ve kine, uyumluluk uyumsuzluğa, ülfet nefrete, dostlukta kine dönüşecektir. İnsan, fitratı gereği başkasının zararını içerse bile, kendi menfaatini düşünecektir, bu da arkadaşlıkların bozulmasının ve düzenin zıttı olan kargaşa ortamının doğmasının en temel sebebidir (Tusî, 2007: 258).

İnsanların toplanma biçimleri de bireysel yaşamdaki amaçlara benzer şekilde gerçekleşmektedir. Eğer insanlar *lezzet/haz* veya *yarar/menfaat* sevgisi etrafında toplanıyorlarsa, buradan ortaya çıkan birliktelik erdemlere ve hikmete yönelmeyecek, insanlar bu faydaları elde ettikten sonra dağılacaktır. Bundan dolayı da karışıklık böyle bir toplumdan eksik olmayacaktır. Bu tip bir toplum Fârâbî’de olduğu üzere Tusî tarafından da cahil şehir olarak nitelenmektedir. Sevgiden yoksun ve cahil olan bir topluluğun etrafında toplanacakları şeyler filozof tarafından zorunluluk, zenginlik, haz, asalet, zorbalık ve özgürlük olarak ifade edilir (Tusî, 2007: 287; Fârâbî, 2001: 91, 92; 1980: 53).

Mutlak iyiliğe yönelmiş ve hikmet sevgisini isteyenleri bir arada tutan şey ise, *iyiliktir*. Erdemli devlet, gayeleri iyilikleri edinme ve kötülükleri giderme olarak belirlenmiş bir topluluğun ortak hareketiyle ortaya çıkmaktadır. Bu toplulukta ortak yaşam isteği aynı olduğu için bu topluluğun ortaya koyduğu işlerde, amaç ve fiil birlikteliği vardır. Bunlar temelde ebedi mutluluğu amaçlamakta, fiillerinde ise, kemâl/olgunluk mertebesinin kazanılması noktasında eylemlerde bulunmaktadır (Tusî, 2007: 268, 269). Ancak böyle bir toplulukta herkesin idrakinin ve melekelerinin en üst düzeyde olmasını beklemek de doğru değildir. Zira herkesin bir idrak kabiliyeti vardır. Birey için önemli olan gücü ölçüsünde kemâl mertebeye doğru yönelmesidir. Hikmet sevgisinin merkeze alındığı bir toplumda kemâl mertebeye ulaşma noktasında istidat farklılıkları olsa da birbirleri arasında husumet olmayacaktır. Zira toplumu yöneten kişi, herkesi ikna edecektir (Tusî, 2007: 271, 272).

c. Toplumsal Hayatta Sevgi ve Dereceleri

Tusî, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde sevgi düzgün yönlendirilmediğinde bir takım toplumsal dengesizliklerin ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Bunu Allah için duyulan sevgiden evlat sevgisine kadar götüren düşünür, her birinin kendi içinde bir takım farklarının olması gerektiği kanaatini belirtir. Zira Allah için zorunlu olan bir sevgi de başkasını ortak koşma, yani şirk yoktur. Tusî, başkan için baba tazimi gösterme, sultan hakkında arkadaş saygısı duyma, akraba ve ana baba hakkında evlat sevgisi beslemenin bütünüyle bilgisizlik ve mutlak bir bunaklık nedeniyle olabileceğini belirtir. Bu durumların hepsi yetiş-

tirmedeki düzensizliğe işaret etmektedir. Herkesin bu sevgi türleri arasındaki ölçüyü doğru tuttuğu takdirde toplumdaki dengesizliklerin ve yanlışlıkların da azalacağını belirten düşünür, bu durumda dost ve arkadaşlar arasında karşılıklı ünsiyetin ortaya çıkacağını ve hak edenin hakkının da teslim edileceğini savunur (Tusî, 2007: 259).

Bir insanın düzgün bir arkadaş olabilmesi de akıllı bir insan olmasının gereği olan iyi niyet sahibi olmasına ve bunun sınır ve mertebesini de düzgün bir şekilde ayarlamasına bağlıdır. Böyle biri, arkadaş olduğu kişileri kendi gibi bilir, onları kendi iyiliklerinde ortak sayar, tanışık olduğu kişileri de mümkün olduğunca arkadaş mertebesine taşımaya gayret gösterir. Bu da çevresindeki başkanlar, aile, akraba ve arkadaşlar konusunda iyi bir gidişat sunacaktır (Tusî, 2007: 260).

Tusî, iyi bir insanın, kuracağı dostlukların işaretlerini bu şekilde ifade ettikten sonra, tam tersi olan yani arkadaşlıktan, dostluktan ve düzgün bir yoldan uzak duranın durumuna da işaret eder. Dost ve arkadaş olunmayacak kişi, Tusî, tarafından aylıklık ve tembelliğe mağlup olan ve iyilikle kötülüğü ayırt edemeyen, kötülüğü seven bir kişilik olarak tasvir edilir. Bu zihniyetteki kişi, kendisi için iyilik olmayan şeyi iyilik kabul eder. Kendi karakterinin bozukluğu sebebiyle kendi nefsinden kaçır. Kendi nefsinden kaçtığı gibi kendi nefesine benzeyenden de kaçır. Bu nedenle de kendisini düzgün uğraşlardan alıkoyacak şeyler arar, eğlenceler ve arızı lezzet araçlarına tutku besler, bu ise, onun boşta kaldığında kendine gelmesi ve yaptıklarını sorgulamasına engel olmak içindir (Tusî, 2007: 260).

Tusî'ye göre bu şekilde bir şahıs kendi zatını sevmeyen/kendisiyle barışık olmayan bir karakterdir. Zira kendi zatını sevsen, kendinden kaçmaz. Bu karakter doğal olarak başkalarını da sevmeyecektir, kendini sevmeyen başkalarını da sevmez. Bunların birbiriyle bağlantılı olduğunu düşünen Tusî, diğer insanların da bu insanı sevmeyeceğini, ona nasihatle bulunmayacağını, iyiliğini istemeyeceğini, hatta kendisinin bile kendi iyiliğini istemeyeceğini belirtir. Tüm bunların neticesinde bu kişide yalnızca pişmanlık ve üzüntü kalacaktır (Tusî, 2007: 261).

Bu noktada günümüz insanını göz önünde bulunduracak olursak, Tusî'nin dediklerinin haklılığı da zihnimizde belirir. Günümüzde insanlar nefislerini yetkinleştirme, ebedi ve devamlı olan mutlak iyiliğe yönelmek yerine, günübürlük hazlara yönelmektedir. Bu insanların yukarıda da ifade ettiğimiz maddi zevk ve menfaate dayalı şeylerle mutluluğu elde etmeye çabalamalarına, onlara karşı şiddetli sevgi beslemelerine neden olmaktadır. Bunun sonucu olarak da gerçek sevgi ya da mutluluğu elde etmekten uzak kalmaktadırlar. İşte arkadaşlık ve dostluklarını da geçici menfaatler üzerine kuran insanlar bu ortak yararlar or-

tadan kaybolduğunda dostluk ve arkadaşlıklarını da kaybetmektedirler. Kalıcı dostlukların elde edilebilmesi için insanların arayacakları temel şeylerden bir tanesi, erdem ortaklığıdır.

Haz ve menfaat merkezli kurulan toplumların birlik ve ortak amaçlar etrafında toplanması da zor olacaktır. Sağlıklı birey ve toplum, erdem ortaklığı ve birlik ruhunun oluşmasına bağlıdır. Farklı idealler peşinde koşan insanlardan oluşan topluluklardan ziyade birlik ruhunu kazanmış toplumlar daha güçlü olur. Münferit idealler peşinde koşanların başarılı olma olasılığı filozofa göre, daha azdır. Bu, insanların her birinin sınırlı gücünün olmasından kaynaklanır, fakat çok sayıda insan toplandığında gücü katlanır. İnsanlar birliktelik ve birleşim hususunda tek bir birey gibi olduklarında âlemdeki güçleri de artar. Zira insanlar arasındaki mücadelelere bakıldığı zaman bunun hakikati görülmektedir. Bir kişi birkaç kişiyle mücadele edemediği gibi farklı amaç ve gayeleri olan insanların da diğer gruplara üstünlük kurmaları mümkün değildir. Aynı şekilde bir topluluk galip geldiğinde onların bir düzeni varsa ve aralarındaki ilişkilerinde adalet hâkimse, düzenin devamı söz konusu olabilir, ancak güdüler ve istekleri farklı ise, bu onların kısa sürede dağılmalarını gerektirir (Tusî, 2007: 293).

Tusî'ye göre, toplumsal birlikteliğin sonucu oluşan devletin ahalisi sabit kararlı ve birlik şartlarını gözettiğinde, devlet gelişme kaydeder. Gelişmenin durması ve dağılmanın sebebi ise, insanların mallar ve asaletler gibi şeylere rağbet göstermesinden ortaya çıkar. Bu, toplum içinde yaygınlaşmaya başladıktan sonra zayıf akıllılar da buna rağbet gösterecektir. Bu nedenle de devletin içindeki insanlar, refah içinde olma, nimet arama ve tatlı bir yaşam derdine düşerler. Savaş ve savunma ağırlığını kaybeder, karşı koymada kazanmış oldukları melekeleri unuturlar ve rahata, huzura ve işsizliğe meylederler. Eğer bu rehabet halinde bir düşman bunlara saldırırsa, bütün topluluğu kökünden kazımaya malik olabilir. Başka bir topluluk bunlar üzerinde bir üstünlük kurmasa bile kendi aralarında anlaşmazlık ve uyuşmazlık belirir ve birbirlerine zarar verirler. Tusî'nin birlikte yaşamının kurumsal niteliğini oluşturan birey, toplum ve siyaset ile ilgili yaptığı kurgulama da kanaatimizce daha detaylı incelenmesi gereken önemli bir konudur (Tusî, 2007: 294).

Sonuç

İnsan düşünme ve irade etme melekesine sahip olması nedeniyle diğer canlılardan ayrılır. Ancak insanın bir insan olarak varlığını sağlıklı bir temel üzerine kurması için düşünme ve irade etme yeterliliğine ek olarak sevgi ve birlikte yaşama isteğine de sahip olması gerekir. Bu istek nedeniyle neslin devamı ve birlikte yaşama gerçekleşir. Eğer sevgi ve birlikte yaşama isteği kaybolursa,

insanların birbirleriyle çatışması, hak ve hukuk ihlalinin olması muhtemel sonuçlardandır. Bu nedenle insanlar kendi nefis cevherlerinin gereği olan sevgi ve bir arada yaşama isteğine odaklanmalı birbirlerini kırıp dökmeden varlıklarını devam ettirme yolunu tercih etmelidirler.

Tusî'ye göre, insan öncelikle kendisini sevmeli ve kendisiyle barışık olmalıdır. Buna göre, insan ilk olarak bireysel varlığını anlamlandıracak, daha sonra toplumsal yaşamda kendi varlığının gereğini yerine getirecektir. Eğer kendisini seven, sevgiyi öncelikle kendi nefsinden başlatan bir kişi değilse, diğer insanlara da verecek çok şeyi olmayacaktır. Günümüz insanların bireyselliği ben merkezli değerlendirerek, diğer insanlarla olan ilişkilerini sağlıklı bir hale getirmeleri, bireyselliği/individüalizmi, şahsiyetçiliği/personalizmi ve diğerkâmlık kavramlarını merkeze alarak yeniden okumamız gerektiğini bizlere hatırlatıyor. Bu noktada İslâm felsefe geleneğinde dikkat çeken nefis terbiyesi kavramını merkeze aldığımızda, günümüz insanların sorunlarına bir takım çözüm önerileri üretebileceği kanaatindeyiz.

Kendi varlığını anlamlandıran insan toplumsal yaşamada olumlu katkı sağlayacaktır. Ortaya koyacağı hizmetlerde diğer insanları da memnun edecektir. Bireyden başlayan ve topluma yansıyan bu sevgi anlayışı siyaset kurumunun bütünü de ortak yaşam isteği ve ikna yoluyla sorunları halletmeye yönlendirecektir.

Sevginin merkeze alınmasıyla ortaya çıkacak tüm bu olumlu sonuçların kaynağı, sevgi ve mutluluğun ne olduğunun insanlar tarafından kavranmasına dayanıyor. Tusî'nin sevgi ve mutluluk türleriyle ilgili yaptığı ayrım da dikkat çeken yön, bunlarda kalıcı olanın tercih edilmesidir. İnsanların hazza, faydaya ve iyiliğe yönelerek sevgi üzerinde yoğunlaşabildiğini belirten düşünür, burada tercih edilmesi gerekenin mutlak iyilik olduğunu belirtir. Mutlak iyilik, bizatihi kendisi iyi olduğu için tercih edilen iyiliktir. Ancak kişi iyiliğin bizatihi kendisini umarak faaliyetlerini gerçekleştirdiği takdirde, diğer iyilikler de kendisini gösterecektir. İnsanın sevgisinin gerçek olana yönelmesi durumunda, insanın mutlu olma imkânı da doğal olarak artacaktır.

Hülasa İslâm felsefesinde genel kabul gören nefsin ilahi bir cevher olduğu anlayışını göz önünde bulundurduğumuz takdirde bireysel varlığımızı anlamlandırarak, hayata bütüncül bakabilen bir benlik algısı geliştiren mutlu ve kendisiyle barışık bireyler yetiştirmenin imkânını da keşfetmiş oluruz. Tusî de bu noktada nefsin rolü üzerinde yoğunlaşmış, sevgi ve ortak yaşam isteğini merkeze alarak nasıl bir toplumsal yaşam oluşabileceği ile ilgili önerisini ortaya koymuştur. Günümüz insanların da bu gelenekten faydalanarak çatışmadan uzak, birbirini anlayan birliktelikler kurabileceğini düşünüyoruz.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da siyaset felsefesi*. Ankara: Vteori Yay.
- Akarsu, B. (1970). *Ahlâk öğretileri I-Mutluluk ahlâkı*. İstanbul: İÜEF Yay.
- Akyol, A. (2008/1). Şehrezûrî ve adalet anlayışı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(13).
- Akyol, A. (2010/2). Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre meâd meselesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(18).
- Akyol, A. (2011/2). İbn Haldun'un ilim anlayışında felsefe ve tarih tasavvuru. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(20).
- Aminrazavi, M. (2008). *Introduction*. Ismaili thought in the Classical Age içinde S. H. Nasr-Mehdi Aminrazavi (ed.), London: Oxford Universty Press.
- Aristoteles (1975). *Politika* (çev.: Mete Tuncay). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (çev.: Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yay.
- Aristoteles (1999). *Eudemos'a etik* (çev.: Saffet Babür). Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles (2007). *Nikomakhos'a etik* (çev.: Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yay.
- Bayrakdar, M. (1985). *İslâm'da bilim ve teknoloji tarihi*. Ankara: TDV. Yay.
- Bayrakdar, M. (1999). *İslâm felsefesine giriş*. Ankara, TDV. Yay.
- Black, A. (2011). *The history of Islamic political thought*. Edinburgh: Edinburgh Universty Press.
- Dabaşı, H. (2007). Filozof-Vezir Hâce Nasîruddîn et-Tusî ve dönemin entelektüel iklimi, *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, S.H. Nasr, Oliver Leaman (ed.), çev.: Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap.
- Daftary, F. (2004). *Ismaili history and its literary sources*. London: The Institute of Ismaili Studies.
- Daftary, F. (2005). *Ismailis in medieval Muslim societies*. The Institute of Ismaili Studies: London.
- Demirkol, M. (2011). *Nasîruddîn Tusî'nin ahlâk felsefesine etkisi*. Ankara: Fecr Yay.
- Fahri, M. (2004). *İslâm ahlâk teorileri* (çev.: Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan). İstanbul: Litera Yay.
- Fârâbî (1980). *es-Siyasetü'l-Medeniyye* (çev.: M. Aydın, A. Şener, R. Ayas). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Fârâbî (1987). *Fususü'l-Medenî* (neşr. D.M. Dunlop, çev.: Hanifi Özcan). İzmir: DEÜ. Yay.

- Fârâbî (1990). *İhsâu'l-Ulûm* (çev.: Ahmet Ateş). İstanbul: MEB. Yay.
- Fârâbî (1999). *Mutluluğun Kazanılması/Tahsîlu's-Sa'âda* (çev.: Ahmet Arslan). Ankara: Vadi Yay.
- Fârâbî (2001). *el-Medinetü'l-Fazıla* (çev.: Nafiz Danışman), Ankara: MEB Yay.
- Fârâbî (2002/1). Kitabu'l-mille/Din kitabı. *Divan Dergisi* (çev.: Fatih Toktaş), 7(12).
- Fromm, E. (1991). *Kendini savunan insan* (çev.: Necla Arat). İstanbul: Say Yay.
- Gafarov, A. (2005). Nasîreddîn Tusî hayatı ilmi hüvviyeti ahlâk eserleri ve İslâm ahlâk düşüncesindeki yeri. *Ahlâk-ı Nâsirî içinde*. Ankara: Fecr Yay.
- Gazâlî, (trs.). *İhyâu ulumid'd-dîn* (çev.: Ahmed Serdaroğlu). İstanbul: Bedir Yay.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- İbn Miskeveyh (1983). *Ahlâkı olgunlaştırma* (çev.: A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- İbn Sînâ (1298). Fî aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye. *Tis'a Resâil içinde*. İstanbul.
- İbn Sînâ (1953). Risale fî Mahiyeti'l-İşk/Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale. *İbn Sînâ Risaleler III içinde* (çev.: Ahmed Ateş). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Katip Çelebi (1971). *Keşfu'z-zunun*. İstanbul: MEB. Yay.
- Kindî (1994). Aristoteles'in kitaplarının sayısı üzerine. *Felsefî Risaleler içinde* (çev.: Mahmut Kaya). İstanbul: İz Yay.
- Kindi, (2012). *Üzüntüden kurtulma yolları / Risâle fî'l-hile li-def'i'l-ahzân* (met.: ve çev.: Mustafa Çağrırcı). Ankara: TDV Yay.
- Kutluer, İ. (2002). *İbn Sînâ ontolojisinde zorunlu varlık*. İstanbul İz Yay.
- Kutluer, İ. (2005). Muhabbet. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yay.
- Platon (2012). *Devlet* (çev.: Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Razi, Ebu Bekir (2004). *et-Tıbbu'r-ruhani/Ruh sağlığı* (çev.: Hüseyin Karaman). İstanbul: İz Yay.
- Strothmann, R. (1988). Tusî. *İslâm Ansiklopedisi*, 12/2. İstanbul: MEB. Yay.
- Sultanov, R. (200 5). Sunuş. *Ahlâk-ı Nâsirî içinde*, Ankara: Fecr Yay.
- Şehrezurî (2004). *Resâilü's-eş-şecereti'l-Îlâhiyye fî ulumi'l-hakâiki'r-Rabbâniyye* (thk. Necip Görgün). İstanbul: Elif Yay.
- Şehristânî (2008). *Milel ve Nihal* (çev.: Mustafa Öztürk). İstanbul: Litera Yay.
- Şeref, A. (2012). *Ahlâk ilmi* (Günümüz Türkçesine Aktaranlar: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol). Ankara: Elis Yay.
- Taştan, V. (2001/1). Nasreddin Tusî hayatı eserleri din ve toplum görüşü. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 11.
- Tillich, P. (2006). *Ahlâk ve ötesi* (çev.: Aliye Çınar). Ankara: Elis Yay.

- Tusî, Nasîruddîn (1981). *Ahlâk-ı muhteşemî*. Beyrut: ed-Dârû'sh-Âlemîyye.
- Tusî, Nasîruddîn (2005). *Ahlâk-ı Nâsırî* (Farsça'dan Azerbaycan Türkçesi'ne çeviren Rahim Sultanov, Türkiye Türkçesi'ne Aktaranlar, çev.: A. Vahap Taştan-Habil Nazlıgül). Ankara: Fecr Yay.
- Tusî, Nasîruddîn (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî*, (ed.: Tahir Özakkaş, çev.: Anar Gafarov, Zaur Şükürov). İstanbul: Litera Yay.
- Tusî, Nasîruddîn (2009). *Seçkinlerin ahlâkî* (çev.: Anar Gafarov). İstanbul: İz Yay.
- Uyanık, M. (1998). *İslâm siyaset felsefesinde "sivil itaatsizlik"*. Ankara: Seba Yay.
- Uyanık, M. (1999). *Bilginin İslâmileştirilmesi ve çağdaş İslâm düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yay.
- Uyanık, M. (2005). *İslâm bilgi felsefesinde kalbin anlaması -Gazali Örneği-*, Ankara: Araştırma Yay.
- Uyanık, M. (2007). Bireysel ahlâk. *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlâk* içinde R. Kaymakcan, M. Uyanık (ed.), İstanbul: Dem Yay.
- Uyanık, M. (2008). *Gençlerimizin din-kültür ve kimlik ilişkisini kurgulamasında Peygamberimizin bir sosyal model olarak sunumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Derneği Yay.
- Uyanık, M. (2012). *Felsefi düşünceye çağrı*. Ankara: Elis Yay.
- Weber, A. (1993). *Felsefe tarihi* (çev.: H. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yay.

Relationship Between Ethics and Politics in Ahlâk-ı Nâsirî -A Reading on Virtue of Affection-

Aygün AKYOL*

Abstract- Human behavior in individual and social life is related to ethics and political philosophy. The preferences of people when they are under pressure, prevent individuals and society from being able to achieve a healthy state. A healthy society is one based on the desire to live together. As a result of affection and discretionary action, a person will be healthy and at peace with themselves. This is also true in social life. Through these actions a person is able to interact with other people in the social life. The concept of affection is associated with morality and politics in the writings of Nasiruddin Tusî. Nasiruddin Tusî was an original thinker in Islamic philosophy; and his book Ahlâk-ı Nâsirî -Nasirean Ethics- has a very important place in Islamic Moral Philosophy.

In this study the individual and the social structure based on the virtue of affection is evaluated. This conception requires that the individual and the social structure of human being must be based on affection. For this to happen, the person must recognize themselves. Healthy individuals are not egocentric, but on the contrary they are compatible with themselves and with other members of the society. To accomplish this, they must move towards the virtues and wisdoms. This understanding based on affection, will ward off temporary happiness and will refer to eternal happiness.

The difference of humans from other existences is the ability to think and choose their actions. They also require responsibility due to the actions they take. The virtue of affection will appear at this point. This virtue is necessary to create a structure that provides a healthy personal and social life.

* Assist. Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology.

Address for correspondence: Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 19100 Çorum.

E-mail: aygunakyol@yahoo.com

In human, there are two kinds of affection. One of them is obtained by nature; it is called natural love. The other is achieved later; this affection is obtained voluntarily. The basic element of development of a person is affection of wisdom. These people know their souls. Because of this, they love themselves, as well as love other people. This affection directs them to goodness. The reason which brings people together is expressed as pleasure, benefit, and virtue. If a person cannot see what is most superior among them, they will not be able to obtain true happiness.

Another reflection of the virtue of affection is its effect on social life. Social life is also based on the virtue of affection. People live together because of affection. This socialization must be based on virtue. There is justice and prosperity in this society. The citizens perform duties willingly and happily in this society. If the main purposes of society are pleasure and utility, this society is not a virtuous society. This society cannot attain virtues and wisdom. Therefore after obtaining these benefits will be perish the society. Something that unites them is tyranny, wealth, pleasure, dignity and freedom. An affection centred society is gathered around the virtues. Tusi's suggestion on this issue is important to us.

Key Words- Ethics, Politics, Affection, Wisdom, Tusi.