

Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti

Lokman Çilingir¹

Özet

Birçok alanda olduğu gibi siyaset alanında da sıkça çıkmazlarla ve sorun yumaklarıyla karşı karşıya kalırız. Düğümü çözmeye yönelik her denemenin beraberinde konudan kopmalara ve yetersiz gerekçelendirmelere de yol açtığı bir vakıadır. Sevgi ya da dostluk kavramı İlkçağdan günümüze siyasete eşlik eden böylesi ana sorunsallardan biridir. Zamanla sevgi (philia), aşk (eros) ve ilâhî aşk (agabe) olarak üç ana kategoride gündeme gelen sevgi sözcüğünün kavramsal temellerinin Antik Grekte atıldığına ve Yeni Platonculuk üzerinden İslam dünyasına geçişte iki ana damar üzerinden yürüdüğüne şahit oluruz: ontolojik bir ilke olarak kavranılan aşk ve daha çok siyasi bir ilke olarak geliştirilen dostluk/sevgi. Bunlardan ilki Platon'daki idelere değin yüceltilen eros üzerinden hareket eden ve Plotinus'ta ontolojik ve mistik bir yapıya evrilerek İslam siyaset felsefecilerinde südurcu varlık anlayışına hayat veren ve akabinde bilhassa mistik düşünür ve şairlerde “ilahi aşka” vardıran koldur. İkincisi ise philia'nın (dostluk) Aristoteles'te siyasi bir kategori olarak tesis edilmesine binaen Farabi, İbn Miskeveyh ve Tusi üzerinden yürüyen “siyasi sevgi” koludur.

Bu yazıda amacımız, Grek dünyasında Platon ve Aristoteles tarafından biçimlendirilen ve İslam dünyasında Farabi sayesinde İslam siyaset felsefesi geleneğinin ayrılmaz bir parçası konumuna gelen sevgi kavramının siyasi boyutundan tam olarak ne anlaşıldığını, sevgiyle adalet ve siyaset arasında nasıl bir bağ kurulduğunu yani sevginin siyasi bir kategori olarak nasıl inşa edildiğini, diğer bir deyişle, “sevgi ve barış siyaseti” diye adlandırabileceğimiz girişimin ne denli tutarlı ve başarılı olduğunu çözümlenmeye çalışmaktır.

Anahtar Sözcükler: *Sevgi, Barış, Siyaset, Sevgi Siyaseti.*

¹ Prof. Dr. Lokman Çilingir, OMU Felsefe Bölümü Öğretim üyesi. lcingir@hotmail.com

Politics of Love From Plato to Tusi

Abstract

As it is the case in many areas, we frequently encounter many impasses and knots of problems in the area of politics as well. It is a fact that every attempt to untie the knots leads to breaks from the subject and insufficient justifications. The concept of love or friendship continues to be one of these main problematical subjects in politics from Antiquity till today. We observe that the term ‘love’ which come to the fore in three main categories, friendly love (*philia*), passionate love (*eros*) and divine love (*agape*) over time is founded conceptually in Ancient Greece at first. The concept’s path to Islamic world via Neo-platonism can be traced into two veins: the first one is love conceived as an ontological principle and the second one is friendly love or friendship elaborated as a political principle. In the former we can trace the concept of *eros* by starting from its sublimation to ideas of beauty-good and God in Plato, enter Islamic philosophers’ ontological theory of emanation through its transformation into an ontological and mystical structure in Plotinus and finally we can reach the “divine love” of mystics and poets particularly. The latter is the path of “political love” based on the Aristotle’s establishment of *philia* (friendship) as a political category and can be traced through Ibn Miskawayh and Tusi.

In this paper our aim is to analyze what exactly the political aspect of the concept of love which is formed by Plato and Aristotle and which is made an inseparable part of the tradition of Islamic political philosophy through the ideas Farabi means, how love, politics and justice is related; in other words, how the concept of love is established as a political category. Thus, we try to analyze to what extent the attempt called “politics of love and peace” can be considered to be successful and consistent.

Keywords: Friendly love (*philia*), Passionate love (*eros*), Divine love (*agape*), Peace, Politics of love

I.

Sevgi, Antikçağda kardinal erdemlerden sayılmasa da çoğu düşünürün etik-metafizik sisteminde önemli bir yer işgal eder. Herakleitos onu karşıtları birleştiren esas olarak görürken, Parmenides her şeyi güden ve idare eden *daimon* olarak değerlendirir.² Empedokles’te sevgi, itici ve ayırıcı nefrete karşıt olarak, her şeyin her şeyi çektiği metafizik bir ilkedir.³ Sokrates’te ise sevgi, tutkusallığı ve tenselliği öne

² Bkz. Platon, *Symposium* (Şölen), çev. E. Çoraklı, Alfa Yayınları, İstanbul 1995, 187 b.; ayrıca Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç Yayınları, Ankara 1998, VIII, 1155 b 5.

³ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar*, çev. S. Y. Baydur Sosyal Yayınevi, İstanbul, tarihsiz, s. 98.

çıkaran Sofistlerin aksine *tinsel* olanla ilgilidir. Platon, kendinden önce ortaya konulan tartışmaların ışığında sevgiyi *philia* ve ama özellikle *eros* kavramları üzerinden felsefenin konu ve yöntemleri arasına dâhil eder ve kendinden sonraki ayrımlara kaynaklık eder. Bu bağlamda o sevgiyi, tensel boyuttan toplumsal ve tinsel boyuta değin yüceltir. Aşk (*eros*) onda hem tinsel yaratıcılığın hem de ölümsüzlük ve hakikate erişmenin aracıdır. Siyasi bağlamında ise aşk onda toplumu bir arada tutan iksir, bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet gibi erdemlerin kaynağıdır. Platon'un son dönem eseri olan *Yasalar*'da kanunların din ve sevgi ile içselleştirilmesi düşüncesi öne çıkar.⁴ Aristoteles'e gelindiğinde, Platon'da metafizik ve bireysel bir ilke olan aşkın (*eros*) yerini sosyal ve siyasi bir kavram olarak konumlandırılan *dostluk* (*philia*) alır. Lakin hem Sokratik-Platon'da hem de Aristoteles'te, Antikçağın genel eğilimine uygun olarak, ahlak ile siyaset hala iç içedir, yani siyaset ya da siyasi iyi, yaratılış amacı olan mutluluğa bizi erdirmeye çalışacak olan ahlaki iyinin gerçekleştirilme sahasıdır. Bu yüzden toplumsal boyutu olmayan bir erdem ahlak ve siyasetin içiçeliğiyle çelişir, her ne kadar erdemın bireysel boyutu ahlak, sosyal boyutu siyaset olarak anlaşılıyor olsa da.

Antik seleflerine uygun felsefi bir siyaset anlayışından hareket eden rasyonalist İslam düşünürleri başta Farabi ve İbn Miskeveyh olmak üzere dostluğu siyasi bir erdem olarak kurma noktasında belirgin adımlar atarlar. Söz konusu girişimin felsefi sahadaki son halkası Tusi'dir. Bu sebeple biz yazımızda, sorunun gelişim sürecine paralel olarak, sevgi kavramının Platon ve Aristoteles'te ana hatlarını ortaya koyduktan sonra, İslam dünyasında Farabi ve İbn Miskeveyh'te yansımalarını kısaca belirtip, nihayetinde Tusi'de sorunun vardığı son noktayı ortaya koymaya çalışacağız.

II.

Platon (427-347) sevgi/aşk kavramını olgunluk dönemi diyalogları *Phaedros*, *Symposion* ve *Devlet*'te güzellik, yaratıcılık, ölümsüzlük temaları üzerinden hakikate erdirmeye çalışırken, gençlik dönemi diyaloglarından olan *Lysis*'te, günümüz anlayışına yabancı olan ancak eski Grek dünyasında normal karşılanan iki farklı yapıda kullanır. *Diyalog*, antik uygulamada daha çok oğlan çocuklarına yönelik sevgi (*Päderastie*) olarak algılanan "*philia*"yı konu edinir. Yine diyalogta *philia* üzerine yapılan tartışmalarda *philia* ve *eros* sözcüklerinin birlikte kullanıldığına şahit oluruz. Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından olan

⁴ Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe*, s. 86.

Symposion (Şölen) ise, o zamanlar varlıklı erkeklerin kadınlı ve şaraplı sohbetlerine gönderme yapan “eros” sözcüğünü merkezine yerleştirir. Yüksek bir değer atfedilen gerçek sevgi felsefi bir tartışmanın seviyesine yükseltir ve böyle bir sevgi de sırf kendi uğruna erişilmeye çalışılan bir son-amaç ile ilişkilendirilir. Sevgi, son-amaca yönelmiş olan bir arzudur ve onunla giderilmeye çalışılan şey insan doğasındaki eksiklidir. Sevginin güzel ve iyiye yönelik boyutu tartışma boyunca temel izleklerden biri olur. *Eros*, doğamızın eksikliğini gidermeye yönelik maksatlı, iradi bir çaba formunda ortaya konulur. Bu çabada sevgi, *daimonik* bir karakterle insani olan ile tanrısal olanın, ölümlü olan ile ölümsüz olanın aracısıdır. Yine o, geçici olan olan ile sonsuz olan, somut ve tikel olan ile tümel olan arasında bir köprü görevi görür.⁵ Keza Sokrates, ünlü mağara benzetmesinde tekrar gündeme getirilen, insanı ölümsüzlüğe ve sonsuzluğa eriştiren bilginin aşamaları düşüncesini ilkin burada dillendirir. Bu düşüncüler Platon’un daha sonra şekillendirdiği tikelden tümele ve duyusal üstü olana yönelik yürüyüşü içeren eğitim anlayışının da temelini oluşturur. Keza Platon’da ideaların bilgisine vardırıan yolun sürükleyici lokomotifini erotik bir coşkudur.

Symposion’daki tartışmaya dönersek, Sokrates öncesi konuşmacılar sevginin beş farklı açıdan tanımını yaparlar. Bunlar: etik değerlere olan katkısı; dünyevi ve göksel yönleri; sağlık sanatı tabiplikle olan benzerliği; ayırık bedenleri birleştiren mitsel yönü ve erdem ile sanatların yaratıcısı olması açılarıdır.⁶ Sokrates, her zaman olduğu gibi ortaya konulan farklı iddiaları eleştirip eksiklerini göstermeye çalıştıktan sonra, beklenmedik şekilde yabancı bir kâhin olarak tanıttığı Diotima’nın kendisine anlattıkları üzerinden, kendi görüşlerini de yeniden şekillendirecek olan aşkın doğasına dair bir sorgulamaya girişir. Buna göre aşk bir şeyin aşkı olabilir ve âşık olmak kendinde olmayı istemektir. Bir yönüyle zenginliğin bir yönüyle de fakirliğin çocuğu olan aşk, soyutlanarak bilgelik ile bilgisizlik arasında felsefe yapmanın temel motifi olarak konumlanır. Sokrates ile Diotima arasında geçen diyalogda aşk şöyle çözümlenir:

“Öte yandan [aşk] bilgelik ile cehaletin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz; öyledir, çünkü isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de, ne felsefe yaparlar, ne de bilge olmayı arzulurlar. Tam da budur cehaletin kötülüğü, yani ne iyi, güzel ne de düşünceli olan bir adamın yeterli olduğunu sanması. O halde yoksun olduğunu düşünmeyen bir

⁵ Bkz. Hasan Aydın, *Mitos’tan Logos’a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2013, s. 117 vd.

⁶ Bkz. Platon, *Symposion*, 178 a-194 d.

adam yoksun olduğu aklının uçundan bile geçmeyen bir şeyi arzulayamaz. Bilgeler ve cahiller değilse, o zaman kimdir felsefe yapanlar, ey Diotima diye sordum. Artık çocuk bile anlar bunu. Bu ikisinin arasındakiler tabii. Aşk da bunlardan birisidir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla aşk da filozof olmak zorundadır; filozof olduğu için de, bilge ile cahil arasındadır. Bunlara neden olan kendi soyudur; bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan sefil bir anneden doğmuştur çünkü. İşte ey sevgili Sokrates, budur, bu tanrısal varlığın doğası.⁷

Tartışmanın devamında aşk Sokrates ile özdeşleştirilmeye çalışılarak âşık, aşk yardımıyla hakikati arayan kişi olur. Bütün olarak bakıldığında diyalog aşkın insanın iyiye, güzele ve doğruya yönelik daimi çabasının temel güdüsüdür. Aşk hayatın farklı aşamalarında daimi bir çabanın, sürekliliğin ya da ölümsüzlüğün ifadesidir.⁸ Bu çerçevede o, en alt seviyede bedene yönelerek çocuklar üzerinden türün ölümsüzlüğünü sağlar. Aşkın ölümsüzlüğü aradığı ikinci aşama toplumsal boyuttur. Burada insanlar şan, şöhret ve toplumsal ürünler vasıtasıyla ölümsüzlüğü gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Zanaatkârların, sanatçıların, yasa koyucu ve yöneticilerin ortaya koydukları eserler üzerinden bir tür toplumun hafızasında yaşamaya devam etmeleri de bu kategoriye dâhildir. Aşk en üstün hedefine tinsel boyutta erişir.⁹ Bedene değil de ruha gebe olanlar ruhsal ölümsüzlüğü erdemli bir yaşamla, akli başındalık ve bilgelik erdemiyle yakalarlar. Sonuçta Sokratik-Platon'a göre tümel güzele yani kendinde güzele bizi vardırان yürüyüş, tikelden, güzel bedenlerden başlar. Aşkla özdeşleştirilen felsefi yürüyüş güzel bedenlerden güzel ruhlara, ruhsal güzelliklere varır ve nihayet gözünü mutlak güzelliğe çevirir. Bu kendinde mutlak güzellik artık sırf güzel olmanın ötesinde hakiki varlıktır da. O, Güneş gibi bütün varlığı aydınlatır. Tüm varlıkların nihai hedefi olduğu için de, onu temaşa etmek gerçek ölümsüzlüğü doğurur.

Denilebilir ki sevgi Platon'da bir açıdan tümüyle bilgi kuramsal bir işleve sahipken bir yandan da iyi ve mutlu bir hayatın esasını oluşturur. *Daimonik* bir özden gelen eros, aklın kılavuzluğunda bizi iyiye, güzele ve doğruya vardırır. Aksi tarzda konumlanan bir sevginin ise bizi her tür kötüye ve tutkusal bağımlılığa vardırması kaçınılmazdır. Konumuz açısından bakıldığında sevginin *philia* ve eros olarak Platon'da daha ziyade ontolojik ve antropolojik temelden hareketle etik ve epistemik bir ilke olarak inşa edildiğini, doğrudan politik bir kategori statüsüne henüz taşınmadığını söyleyebiliriz. Lakin antik Grek düşüncesinde etik ile politakanın

⁷ Platon, *Symposion*, 203 e - 204 c.

⁸ Bkz. Hasan Aydın, *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk*, s. 118.

⁹ Bkz. Platon, *Symposion*, 184 cde, 185 abc; *Phaidros*, 249 d vd.; 249 e.

birbirinden ayrı düşünülmediğini, erdem ve mutluluğun ancak *Polis/Kent Devleti* dâhilinde ve toplumsal bir bağlamda gerçekleştirilebilir olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekir.

III.

Sevgi, Platon'da daha çok erdemli bir yaşamın mümkün hareket noktası olarak görülürken *Aristoteles*'te (384-322) farklı bir bağlamda gündeme getirilir. *Aristoteles*, sevginin/dostluğun (*philetes*), Sokratik-Platon'cu çerçevesini aşip onu siyasi bir kategori olarak inşa eder. *Nikomakhos'a Etik*'te sevgi daha çok dostluk sevgisi olarak göz önünde bulundurulur ve böyle bir sevgi de erdem ile zorunlu ilişkiye sokulur.

Aristoteles, dostluk erdeminin insani yaşam için mecburiyetinden, insanın diğer insanlarla kuracağı dostluklara ne denli ihtiyaç duyduğundan söz ettikten sonra, mutlu bir yaşam için dostluğun ne anlama geldiğini göstermeye çalışır. İlişkilerin niteliği bağlamında üç dostluk türünü birbirinden ayır eden *Aristoteles*, *ilk* olarak en aşağı düzeyde gördüğü ve *fayda* üzerine kurulan dostluğu ele alır.¹⁰ Ona göre bu dostluk, tarafların birbirlerinden yararlanmaları temelinde ortaya çıktığı için, genellikle yaşlılarda ve zengin-fakir, bilgili-bilgisiz gibi birbirine zıt özelliklere sahip insanlar arasında, ihtiyaçları karşılamak üzere kurulur. *Siyasi dostluk* olarak da adlandırılabilir bu dostluk türü, çıkarların sona ermesiyle anlamını yitirdiği için ortadan kalkar; keza bu gerçek dostluğa en uzak olan dostluk biçimidir.¹¹ *Aristoteles*'in söz ettiği *ikinci* dostluk türü, ilkinden daha içten ve derinlikli olan, bu yüzden de bir tür sevgiye aracılık yapan *hazza dayalı* dostluktur. Cinsellik boyutunun da dâhil olduğu bu dostluk kategorisi, insanın rasyonel yanından ziyade arzu ve tensel tatminleri üzerine kurulu bir ilişkiyi içerir. *Aristoteles*'in daha çok gençler arasında görüldüğünü belirttiği bu dostlukta ilişki duygular, arzular ve ortak haz üzerine tesis edildiği için dostluklar yaşamı keyifli kılarken, dostlar da bir ölçüde kendileri olduğu için sevilirler. Bununla birlikte, hızla değişen gençlik duyguları gibi bu türden dostluklar kendilerini zamanın akışına kapılmaktan kurtaramaz.¹² *Aristoteles*' göre karakter ve erdem ortaklığı esasına dayalı ölçülü aşk evliliğe vardırıır ve toplumun devamlılığını sağlamak gibi siyasi bir işlev görerek türsel ölümsüzlüğü teminat altına alır.¹³ *Üçüncüsü* yani erdeme dayalı, sürekli ve yaşam boyu sürebilen gerçek dostluk şöyle tasvir edilir:

¹⁰ *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a.

¹¹ *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a.

¹² *Aristoteles*, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a/b.

¹³ Bkz. *Aristoteles*, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi İstanbul, 1993, I, 2.

“İyi kişilerin ve erdeme uygun olarak birbirine benzer kişilerin dostluğu mükemmeldir. Bunlar iyi olduklarından ötürü birbirleri için karşılıklı iyi şeyler isterler; kendi başına iyidirler. Dostlarına sırf onlar 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. Herbiri hem saltık anlamda hem de dostu için iyidir.”¹⁴

Aristoteles'in *hakiki* olarak tanımladığı bu dostlukta dikkati çeken ilk şey, örtük olmakla birlikte ilişkinin *iki tarafının benzer*, hatta *aynı* olmasına ilişkin vurgudur. “İnsanın dostu bir başka kendidir.”¹⁵ sözüyle kişinin karşısında daima bir başkasının var olduğunu ifade eden Aristoteles, başkasının başkalığından ziyade, ben ve başkası arasındaki benzerliği ilişkinin belirleyicisi kılar. Dostluk, iyiyi bir başkası için, bir başkası uğruna istemekte ortaya çıkar. Bu ilişkide adeta karşılıklı ben inşası söz konusudur. Ben ve başkası arasındaki bağı ise sevgi kurar. “İnsanlar dostu severken kendileri için iyi olanı sever, çünkü iyi kişi dost olduğunda dostu olduğu kişi için bir ‘iyi’ olur. Demek ki herkes kendisi için iyi olanı sever.”¹⁶ Böyle bir dostluk insanlar arası ilişkilerin, dolayısıyla toplumsal yapının kurucu formunu, siyasetin içsel ve ahlaki boyutunu oluşturur. İyilik ve bilgelik sevgisi temelinde başarılan bir dostluk sevgisi hakiki mutluluğa (*eudamonia*) bizi vardırarak olan erdemli bir hayat tarzının ana unsurlarından biridir.

IV.

Felsefede aşk deyince Platon ile birlikte akla gelen iki düşünürden biri olan Plotinus, varlığın ve bilginin kaynağı olarak gösterdiği aşkı südur/taşma kuramı dâhilinde felsefi sistemine dahil etmiştir. Plotinus, Platon'un aşkla güzel, sonsuz ve ölümsüz olana erişme gayreti olarak ortaya koyduğu felsefi yöntemini, Bir'den çokluğun taşması demek olan südur kuramıyla ontolojik, teolojik ve mistik buyutları da kapsayan bir yaratılış ve bireysel kurtuluş sistemine dönüştürmüştür. Bir, her şeyin kendisinden kaynaklandığı, her şeyin kendisine yöneldiği mutlak iyidir. Hem âşık olmaya değer olan hem de bizzat âşktır.¹⁷ Zaten südurun nedeni Bir'in sahip olduğu bu salt iyilik ve yetkinliktir. Ancak biz Bir'i doğrudan doğruya tanımlayamayız. Bir'den ilk taşan Nous'tur. Nous, Bir'i ilahi aşkla temaşa eder ve temaşadan zorunlu olarak Ruh doğar. Ruh saf düşünce yönüyle Nous'a yönelirken, form verici gücüyle duyusal âleme yönelir ve maddeyi biçimlendirir. Yukarıya ve aşağıya dönük her iki

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 b.

¹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.180.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.161.

¹⁷ Bkz. Zerrin Kurdoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992, s. 55 vd.

ediminde de Ruh hareket ettiren güdü aşktır. Plotinus bu durumu ayrıntılı bir şekilde şöyle izah eder:

“İnsan ruhunun tutkusu olarak kabul edilen aşk, güzel bir nesne ile birleşme arzusudur. Kimi zaman güzelliğe onun yalnızca kendisi için sahip olmak kimi zaman da ona hissedilir âlemde akılla kavranabilir âlemin ebedî özlerinin geçici bir imgesini oluşturmak suretiyle türü devam ettirme zevki katılmak istenir. Tanrı olarak kabul edilen aşk, Venüs Urania'nın yani semavî ruhun tözsel eylemidir. Tanrısal zekâyı temsil etmektedir. Demon olarak kabul edilen aşk, halka yönelik Venüs'ün yani dünyaya bağlanmış olan aşağı ruhun oğludur. Venüs'le beraber evlilikleri düzenleyip yönetir. O, akılla kavranabilir olanın arzusudur ve birleşmiş olduğu ruhları kendisiyle birlikte yükselir. Gerçekten de tıpkı evrensel ruh gibi her bireysel ruh kendinde özüne bağlı bir aşkı tanımaktadır. Bu aşk eğer ait olduğu ruh maddeye karışmış durumdaysa bir demondur, eğer ait olduğu ruh saf ise o zaman bir Tanrı'dır. Ancak aşkın, âlem olduğu kabul edilmez. Aşkların ve demonların ortak bir kökeni vardır. Bunlar Tanrılar ve insanlar arasında aracı bir seviyeyi işgal etmektedir. Bununla beraber demonların arasında yalnızca mevcudiyetlerini insan ruhunun İyi'ye duyduğu isteğe borçlu olanlar, aşkırlar.”¹⁸

Yeni-Platonculuk südur kuramı ve aşk felsefesi ile düşünce tarihinde çok yönlü etkiler doğurmuştur. İslam dünyasının Meşşai düşünürleri Farabi ve İbn Sina'dan İshraki ve mistik düşünürlerine kadar derin yansımalarını görmek mümkündür. Örneğin Farabi südur kuramını kozmolojisinden siyaset kuramına değin taşımıştır. Keza İbn Sina'da Plotinus'un etkisi aşk temelinde mistik bir kavrayışa öncülük etmiştir.¹⁹ Lakin Plotinus'un aşk kuramının asıl ilgi odağı varlığın oluşumu ve bireysel kurtuluşudur. Bir'den, Tanrıdan taşan her şeyin yine büyük bir aşkla Tanrıya varmasının ifadesidir. Her ne kadar Tanrıyı sevmek onun yaratıklarını sevmek anlamına gelse de buradan toplumsal ya da siyasi bir aşk/sevgi kuramı türetmek pek mümkün görülmemektedir. Benzer bir değerlendirme İbn Sina'nın aşk felsefesi için de geçerlidir. İbn Sina konuyu *Aşk Risalesi* adlı yazısında gündeme getirirse de, burada aşk daha ziyade mistik ve ferdi bir yönelimin nesnesidir. Bu risalede aşkla varlık arasında zorunlu bir ilişki tesis edilerek, aşk hem kozmik hem de insani bağlamda ele alınır.²⁰ Aşkın hakkiki nesnesi varlığın kendisinden türediği Tanrıdır. Bu yüzden O'ndan südur eden tüm varlıklar O'na âşıktır. Dolayısıyla aşk sadece insana değil

¹⁸ Plotinus, *Enneadlar*, çev. H. Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008, s.72-73.

¹⁹ Bkz. Mohammed Noor Nabi, “Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi”, çev. O. Elmalı/H. O. Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:33, Erzurum 2010, ss. 221-227; ayrıca bkz. Fatma Zehra Pattabanoğlu, “Yeni Platonculuğun Fârâbi'nin Aşk Anlayışına Etkileri”, *Evek Akademi Dergisi*, Sayı 65, ss. 211-238.

²⁰ Bkz. Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar, Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2017, s. 289 vd.

canlı cansız tüm varlıkların doğasında yer alan bir yatkınlıktır. Kısaca ne Plotinus ne de İbn Sina aşkı/sevgiyi, Farabi, İbn Miskevey ve Tusi'de görüldüğü gibi, siyasi bir kategori olarak çözümlenmeye tabi tutarlar.

V.

İslam dünyasında kuramsal felsefe ile siyaset felsefesinin kurucu öncüsü olan Farabi'de (870-950) sevgi kavramının hem ontolojik hem de siyasi anlamda işlendiğini görüyoruz. *İdeal Devlet*'in, Birinci Kısım'ın "İlk Neden Bir'dir ve Akıldır" başlığı altındaki, Birinci Bölüm'ünün son üç paragrafı bu konuya hasredilir. Burada Farabi'nin *İlk Neden*'i Aristotelesçi görüşlere Yeni-Platoncu unsurlar eklenerek İslamın evren anlayışıyla bağdaştırılmaya çalışılır. İlk Neden ya da Tanrı, tekliği, biricikliği, en yüceliği, aşkınlığı ile bütün varolanların kaynağı, dünyanın ezeli ve ebedi yaratıcısıdır. Bu yaratmada hem ezeli ve ebedi olan akılsal dünya (ay-üstü alem) hem de duyusal dünya (ay-altı alem) bir uyum içinde varlık kazanırlar. Dünyayı vareden İlk Neden'in cömertliğinin ve lütfukarlığının ürünü olan adalettir. Varlık derecelerine göre düzenlenen aşağı alemleri oluşturan ise sevgi ve aşktır. Farabi, sevginin metafizik boyutunu *İdeal Devlet*'in anılan bölümünde şu şekilde ortaya koyar:

"Bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve ondan o kadar guru duyar (i'câb). Şimdi durum bu olduğuna göre İlk Olan'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, onu sevmesi, ondan gurur duyması ile bizim kendimizin kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, onun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nispet gibidir. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. [...] Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır."²¹

Burada Farabi her ne kadar evrensel bağlamda tesis edilen adaletin unsurları olarak sevgi ve aşkı zikretse de bu aşamada onların toplumsal bağlamdaki siyasi işlevleri değil kozmolojik ve metafizik yönleri söz konusudur.

Siyasi sahaya gelindiğinde, Farabi, öncülleri Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi, insanların topluluklar halinde yaşamasını doğaları itibariyle sosyal olmalarına, karşılıklı yardımlaşmanın ve işbölümünün gerekliliğine bağlar. Topluluklar tıpkı insan

²¹ Farabi, *İdeal Devlet. El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınevi, Ankara 2011, s. 44 vd.

organizmasına benzerler.²²İnsanların ortak bir yaratılışı vardır. “Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri kabul etmeye yatkındır. [...] Bundan sonra, artık, insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar.”²³Buradan toplumda dereceleri farklı insan ve gruplar meydana gelir. Bu ortaklaşa topluluğun yöneticisi (er-reis) ve ona tabi olanlar vardır. Yöneticilik vasfına sahip olanlar filozoflardan (hukema), yönetilenler ise hatipler, şairler, müzisyenler, din adamları, muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve müneccimler ile bekçiler, çiftçiler, çobanlar ve tüccarlardan oluşur.²⁴Erdemli bir toplumda tüm bu gruplar adil yasalar çerçevesinde sevgi bağıyla birbirlerine bağlıdır. Ancak “*adalet*, sevgiye tâbidir.”²⁵Sevgi de ya annenin çocuğuna olan sevgisi gibi doğaldır, ya da iradidir.İradeli sevgi ya hazza ya menfaate ya da erdeme dayanır.²⁶Adalet ise bir şehirde, güvenlik, servet, makam ve onur gibi ortak iyilerin paylaşılmasında veya paylaşılanların muhafazasında kendini gösterir. Buna göre olumlu anlamda “*adalet*, daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bakî kalmasını sağlayan şeydir; *adaletsizlik* ise, bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iade edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır.”²⁷Genel anlamda kullanıldığında ise adalet, bir insanın, “faziletli fiilleri, başkalarıyla ilgili olarak kullanmasıdır.”²⁸

Şehirler ilkin erdemli ve erdemsiz diye iki ana kategoriye ayrılır. Farabi, erdemli şehir halkının mutlak bilmesi gereken şeyler arasında varoluşsal ilkeleri belirttikten sonra bunlara siyasi unsurları, ilk yöneticiyi, erdemli şehri, şehir halkını, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehre zıt olan şehirler ve onların akıbetine dair konuları ekler. Buna göre erdemli şehir, İlk Yönetici tarafından uyum, sevgi ve adalet içerisinde inşa edilen şehirdir. Cahil, bozuk, karakteri değişmiş, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan kategorileri altında belirtilen erdemsiz şehirler ise sevgi ve barışın yerini çatışma ve düşmanlığın aldığı, kötülüğün hüküm sürdüğü topluluklar olarak tasvir edilir. Sonrasında da sevginin siyasette yokluğunun doğurduğu kötülükler ortaya konulur.Bu şekilde “Gerçek İyi’yi Bilmeyen Şehrin Görüşleri” başlığı altında sevgi ve barıştan uzak anlayışlar sıralanır. Bu görüş sahipleri sürekli değişmeyi, zıtlığı ve savaşı metafizik bir ilke olarak alıp,

²² Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 98 vd.

²³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 41.

²⁴ Bkz. Farabi, *Fusûlü’l-Medenî, Farabi’nin İki Eseri* içinde, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.

²⁵ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 93.

²⁶ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 93.

²⁷ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 96.

²⁸ Farabi, *Fusûlü’l-Medenî*, s. 97.

herkesin herkesi ortadan kaldırmaya çalıştığı bir düzeni kaçınılmazmış gibi göstermeye çalışır.²⁹Başta hayvanlar olmak üzere tüm canlı türlerine yaygınlaştırılan bu anlayışa göre, adeta her hayvan hiçbir yararı olmasa dahi tehdit olarak algılandığı diğer hayvanlara saldırıp onları yok etmek için yaratılmış gibi mütalaa edilir. Onlara göre, türler bile “aralarındaki ilişkiler bu şekilde olacak bir tarzda varlığa getirilmişlerdir.Onlar arasında başkalarını ezme konusunda en başarılı olan da en mükemmel varlığa sahip olur.Bu mücadelede galip gelen daima ya diğerini ortadan kaldırmaya çalışır –Çünkü diğerinin tabiatı kendi varlığı için zararlıdır veya kendi varlığında bir eksiklik meydana gelecek yapıdadır- veya onu kendi hizmetine koşmak ve kölesi yapmak ister.Çünkü diğerinin sadece kendisi için var olduğunu düşünür.”³⁰ Yine bazıları da, Farabi'ye göre, bu durumu doğal olarak kabul ederler. Burada kalmazlar, keza onlara göre, “insanlar arasında ne tabii ne de iradi herhangi bir karşılıklı sevgi ve bağlılık yoktur. ”Farabi'ye göre iyi ve erdemden bihaber toplumların “hayvani görüş”³¹ diye savundukları bunlardır.Görülebileceği gibi, Farabi daha o zamandan Yeniçağda, toplum sözleşmesinin ve siyasi otoritenin tesis edildiği bir devlet yapısına geçmenin nedeni sayılan “herkesin herkesle savaşı” durumunu açık bir şekilde betimler.

Farabi bu görüşler arasında varolan bir grubun karşılıklı sevgi ve bağlılığın olması gerektiğini savunduklarını ancak bu kabullerinin erdem ilkelerince belirlenen hakiki amaçlara değil de farklı amaçlara dayandığını söyler. Sonrasında da İbn Haldun'un asabiye kuramını önceleyen şu tespitte bulunur: “Bazılarına göre aynı atadan gelme ortaklık, böyle bir bağdır ve bir araya gelme, birlik, karşılıklı sevgi, başkalarını yenme, başkalarının kendilerini yenmesine engel olma konusunda yardımlaşma işte bu bağın sonucudur.”³² Eğer aralarındaki kan bağı uzaklaşırsa aralarında sevgi yok olur ve yerini hoşlanmamaya terk eder. Meğer ki, kendilerini birlikte savunmak zorunda kalacakları “dış bir tehlike onların üzerine musallat olmasın.”-³³Farabi söz konusu bağlar arasında evliliği, bir lider etrafında toplanmayı, karakter ve mizaç uyumu ile mekan birlikteliğini de sayar. Ancak doğal olarak kabul ettikleri çatışma ve galebe gelme isteğinin insanları bölük bölük birbirinden ayırdığını; şeref, zenginlik ve haz peşinde birbirlerini köleleştirmek için çabaladıklarını buradan da çarpık bir adalet anlayışını savunduklarını söyler: “O halde adalet, zorla elde edilen

²⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 121.

³⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 122.

³¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 123.

³² Farabi, *İdeal Devlet*, s. 124.

³³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 124.

hakimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir (kahr)”. Buna göre “ezen kişinin ezileni kendisine köle yapması adalete uygun olduğu gibi ezilen kişinin ezen kişi için en yararlı olan şeyi yapması da adalete uygundur.”³⁴ Sofistlerden beri dillendirilen olumsuz adalet anlayışını gündeme taşıyan Farabi, eleştirilerini, bir kısım insanların adaleti “korku ve zayıflıktan doğan fiiller hakkında ve dışarıdan bir tehlikenin ‘adil’ olmayı zorunlu kıldığı durumlar”³⁵ için kullandığını söyleyerek devam ettirir. Ona göre bu tarz bir adalet anlayışına uygun davranan kişi, “ya kendisinin başkasına yapmak istediği şeyi başkasının kendisine yapmasından korkan, zayıf bir insandır veya şeylerin gerçekten nasıl olup bittiğini bilmeyen aldanmış, aldatılmış bir insandır.”³⁶

Benzer yanılgıların dini konularda da devam ettiğini vurgulayan Farabi, bir kısım insanların şahsi menfaatlerini emek vererek ve savaşarak elde edemediklerinde, dünya nimetlerini tercih etmenin ahretteki cezayı davet edeceğini ileri sürerek dini inançları suistimal yolunu seçtiklerini savunur. Keza bunlar “bu nimetleri korkmadan, açıkça dövüşerek zorla elde etmekten aciz olan insanlar tarafından uydurulmuş hile ve desiseler” ve tuzaklardır. “Onların bu fikirleri ve tuzakları, diğerlerini korkutmak, onlara boyun eğdirmek içindir.”³⁷ Ancak bunu öylesine riyakar bir şekilde yaparlar ki, herkes onlar hakkında iyi düşünür. Bu yüzden onların asıl gayeleri gizli kalır ve hayat tarzları “ilahi bir hayat tarzı olarak nitelendirilir.”³⁸

Humanist bir yaklaşıma sahip olan diğer bir grup ise çatışma ve ayrılığın farklı türler arasında vuku bulduğunu, aynı türden olmanın insanları birbirine bağlamakta yeterli sebep olduğunu iddia eder. Bunlara göre barış doğal, savaş ise insan doğasına aykırı bir tavidir. Buna rağmen barış taraftarları, dış tehditlere karşı hazır durumda bekleyen bir ordu ve geçim işlerini düzene koyacak bir tacir ehlini sürekli barındırmaktan yanadırlar. Farabi’ye göre bu barış taraftarlarının önceden belirtilen savaş taraftarlarından farkı, bunların barışın iç faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığını ifade etmesine karşın, öncekilerin dış faktörlere bağlı olarak ortaya çıktığını savunmasıdır.³⁹ Farabi’nin ısrarla üzerinde durduğu argüman, ancak hakiki felsefeye dayalı görüş sahiplerinin en yüksek mutluluğa erişebilecekleridir. Yanlış metafiziklere dayalı yanlış anlayışlardan erdemli ve sevgiyle yoğrulmuş bir toplum oluşturma imkanı yoktur.

³⁴ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 126 vd.

³⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 127.

³⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 127.

³⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 129.

³⁸ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 129.

³⁹ Bkz. Farabi, *İdeal Devlet*, s. 132.

Şimdi bütün bu düşüncüler cahil şehirlerin halklarına ait olsa da Farabi barışçı şehirlere ve bilhassa demokratik şehire özel bir önem verir onu ötekilerden ayırt eder:

“Demokratik şehir müstesna, bütün bu şehirlerin halkının amacı yukarıda zikredilen amaçlardan birisidir. Demokratik şehir ise bütün şehirlerin amaçlarını içine alan birçok amaca sahiptir. Barışçı şehirlerin yapmak zorunda oldukları savaş ve savunma işini, ya bütün vatandaşlar veya özel bir grup üzerine alır. Bu durumda bu şehrin halkı biri savaş ve savunma kudretine sahip olan, diğeri olmayan iki gruptan meydana gelir.”⁴⁰

Farabi, cahil şehir insanlarının bir kısmı “temiz ruhludur” diyerek, demokratik şehirlerde yetişen iyi amaçlı insanlar ile barışçı şehrin, barışın tesisi için özel bir ordu oluşturmaya yeltenmeyen halkını över. Bütün bu anlatılanlardan hareketle diyebiliriz ki, Farabi İslam düşünce tarihinde hem klasik anlamda siyaset felsefesini sistemleştiren hem de sevgi ve barışa dayalı bir siyaset yapmanın imkanın koşullarını oluşturan ilk düşünürdür.

VI

İbn Miskeveyh (932-1030),⁴¹ *Tehzibu'l-Ahlak* adlı ünlü eserinde Platon'un, Aris-toteles'in, Yeni-Platonculuğun ve Farabi'nin etik-politik kuramlarını cem eder ve kendinden sonra gelen Tusi ve Kınalızade gibi düşünürlere önemli etkilerde bulunur. Eserinde o, felsefi seleflerinin kabul ettiği gibi, insanın sosyal bir varlık olmasını ve onun ihtiyaçları ile yeteneklerinin gerektirdiği karşılıklı yardımlaşma ve mesleki işbölümünü toplumsal hayatın varoluş şartları olarak belirtir. Ona göre insan kelimesinin çağrıştırdığı anlam olan “ünsiyet”, fitratımızdaki bu yakınlık duygusu, her türlü sevginin kaynağıdır.⁴² Ancak yine insanların sahip oldukları hırs, nefret, kıskançlık ve kibir gibi doğal meyiller topluluk hayatında her tür kavga haksızlığın da temelini oluşturur. Diğer bir deyişle insanların toplu yaşamdaki işbirliğinde farklı amaçlar peşinde koşması, kimilerinin zevklerini tatmine, kimilerinin ekonomik güç ve toplumsal itibara meyletmesi ve kimilerinin de iyilik ve dostluk arayışında olması tecavüz ve haksızlıkların yaşandığı bir çatışmayı kaçınılmaz kılar. İşte adalet ve sevgi erdemleri böylesi bir toplumsal hayat için zorunludur. Sevgi her tür sosyal birliktelik ve yardımlaşmanın kaynağıdır. Bu yüzden sevginin yüksek derecede

⁴⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 132 vd.

⁴¹ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.

⁴² Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 160.

egemen olduğu ortamlarda adalet ve yasalara ihtiyaç kalmaz. Sevgi başlı başına bir hükümdar olup adalet ise onun vekilidir. Bu hazza dayalı bir sevgi olmayıp gücünü yaratılıştan, erdem bilgisinden alır.

İnsanların ya zevklerini ya çıkarlarını ya iyiliği ya da her birini içeren amaçlarına bağlı olarak sevginin dört türü ortaya çıkar: hemen oluşan ve hızlıca kaybolan (zevke yönelik) ; hemen oluşan ve yavaşça kaybolan (iyiliğe yönelik); yavaşça oluşan ve çabucak kaybolan (çıkara yönelik); yavaşça oluşan ve yavaşça kaybolan (tümüne yönelik).⁴³ Sevginin diğer canlılardaki tezahürü “yakınlık” olarak vuku bulurken, cansız varlıklarda bu kendileirne ait merkezlere doğru doğal bir yönelim olarak kendini gösterir.

Dotluk, İbn Miskevey'e göre, sınırlı sayıda insanlar arasında vuku bulan sevginin özel bir çeşitidir (*meveddet*).⁴⁴ Buna karşın aşk, iki kişi arasında ortaya çıkan aşırı derecede bir sevgidir. Sınır durumlarada yaşana bir sevgi olan aşk ya aşırı zevk düşkünlerinde ya da aşırı derecede iyilik severlerde kendini gösterir. Aristoteles gibi İbn Miskeveyh de, gençler arasındaki dostluğun zevke dayalı olduğunu, karşılıklı güven ölçüsünde de süreklilik gösterdiğini söyler. Salt iyiliğe dayalı sevgi ise iyiliğin tabiatı gereği değişmez ve sürekli. Aristotelsçi dostluğun (*philia*) yanında, Platoncu aşkı (*eros*) da içeren sevgi, coşkulu bir tarzda kaynaşarak ilahi aşkı oluşturur. İbn Miskeveyh diğer tutkularla mukayeseli bir şekilde ilâhi sevgiyi ve gerçek arınmayı şöyle tasvir eder:

“İnsanda bulunan ilâhî cevher, tabiatla temasından doğan, kirlerinden temizlenince ve çeşitli bedenî zevklerle türlü şeref tutkunluklarının çekimlerinden kurtulunca, kendi benzerine doğru yönelmek ister ve akıl gözüyle hiçbir maddenin lekelemediği mutlak ‘ilk iyiliği’ temaşa eder, ona doğru koşar ve o zaman ilk iyilikten kendisine doğru gelen nurdan feyiz alır. Böylece bundan eşi benzeri bulunmayan bir zevk doğar ve bedenini kullansın veya kullanmasın yukarıda anlattığımız birliğe varır. Ancak tabiattan tamamıyla ayrıldıktan sonar, bu yüksek mertebeye layık olur. Çünkü tam arınma, ancak dünya hayatından ayrıldıktan sonar gerçekleşir.”⁴⁵

Sevgi derecelerinin başına Tanrı sevgisini yerleştiren İbn Miskeveyh, anne baya karşı duyulan sevginin bunu takip ettiğini ancak hakikat öğreticisi filozoflara

⁴³ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi*, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, 2013 İstanbul, s. 155 vd.

⁴⁴ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 157.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 159.

karşı öğrencilerin duydukları sevginin bunlar arasında bir yerde bulunduğunu ifade eder.⁴⁶

Yukarıda da belirtildiği gibi, insanda doğuştan gelen bu yakınlaşma hissi bütün sevgilerin kaynağıdır. Toplumsal sevginin sebebi “yakınlıktır”. Dinler, gelenekler ve çeşitli sosyal kurumlar insandaki bu yakınlık duygusunu yerleştirmeye ve güçlendirmeye yardımcı olurlar. Buna göre cemaatle kılınan beş vakit namaz, şehirlilerin hepsini belli bir vakitte bir araya toplayan Cuma namazı, yeryüzündeki bütün mü'minleri bir araya getiren hac ibadeti Müslümanlar arasındaki sevgiyi tazeleme amacına hizmet eder.⁴⁷İbn Miskeveyh'e göre hükümdarın aslı görevlerinden biri, her türlü tedbiri alarak insanlar (tebaa) arasında sevgiyi yerleştirmek ve korumaktır.“Din, ilâhî bir kanundur, insanları kendi iradeleriyle yüce mutluluğa götürür.Hükümdar da bu ilâhî kanunun bekçisi ve insanlara açıkça bildirilen kuralların koruyucusudur.”⁴⁸diyerek İbn Miskeveyh, dine sevgiyi tesis eden bir sistem işlevi yükler. Buna rağmen o, Farabi'nin Hükümdarın (İlk Yönetici) “halkı mutluluğa sevk etmek için getirdiği tedbir ve uygulamalar” diye tanımladığı dini tekrar şerî sınırlar içerisine çeker.

İbn Miskeveyh'e göre babanın çocuğa sevgisi, kendisi için istediğini çocuğu için de istemek, onun eğitimi ve geçimi için bütün ömrü boyunca çalışmak, çocuğun kendisinden üstün olmasından memnun olmak, çocuğu büyüdükçe sevinci artmak gibi, emek ve çabası ölçüsünde üstün bir sevgidir.Çocuğun babaya karşı sevgisi ise daha azdır.Hükümdarın halkına karşı sevgisi, babanın çocuğuna duyduğu sevgi gibi, halkın hükümdara duyduğu sevgi ise, çocuğun babasına duyduğu sevgi gibidir.⁴⁹Hükümdar ile halk arasındaki ilişkide iki taraf da birbirine karşı bazı hak ve sorumluluklar taşımaktadır.Mevzubahis hak ve sorumlulukların doğru şekilde yerine getirilmesini düzenleyen de *adalettir*.⁵⁰Bu yüzden adaletin korunması sevgi düzeninin tesisi ve devamlılığı için şarttır.Sevginin yokluğu ise zulümdür.Yukarıda aktarılanlardan hareketle denilebilir ki İbn Miskeveyh adalet kavramını sevgiye nazaran öncelemektedir.Oysa aşağıda göreceğimiz Tûsî, adaletin önceliği konusunda bu denli emin değildir.

⁴⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 158.

⁴⁷ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 161.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 161.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 165 vd.

⁵⁰ Bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, s. 167.

VII.

İslam felsefesinde sevgi siyaseti anlayışının son tekmil temsilcisi ve aynı zamanda kendinden önceki filozofların sadık bir takipçisi olan NasıruddinTusi (1200-1274), İslam dünyasının bilim ve felsefe bakımından aydınlanmanın olgun dönemini yaşadığı ama buna karşın siyasi bakımdan çöküş ve kargaşanın hâkim olduğu bir dönemde yaşar. Tusi, *Ahlak-ı Nasırî*'sinde ilkin toplum halinde yaşamanın neden zorunlu olduğunu, sonra da toplulukların oluşumunu kanıtlarıyla ortaya koymaya çalışır. İnsan doğası itibariyle muhtaç bir varlıktır. O, ne biyolojik ne ekonomik ne de sosyal olarak tek başına varlığını idame ettirecek durumdadır.⁵¹ İhtiyaç ve yeteneklerin gereği karşılıklı yardımlaşmayla oluşan işbölümü medeni hayatın temelini oluşturur. İnsanın doğası itibariyle sosyal olmasından bunu anlamamız lazım gelir diyor Tusi. İnsan teriminin kökünü oluşturan 'üns' sözcüğünün, kendinden önce İbn Miskevehy'in de belirttiği gibi, başka insanlarla ilişkiyi ve toplumsallaşmayı imlediğini söyler. Ancak insan ihtiyaçlarının çeşitliliği ve arzu ve isteklerin sonsuz olması insanları karşı karşıya getirir. Herkes kendi çıkarını gerçekleştirmeye yönelince aralarında, Gazali'nin tabiriyle 'husumet', düşmanlık oluşur ve içlerinden çıkan bazı zorbarlar diğerlerine galebe gelmeye çalışır. Bu sebeple "her birini hak ettiği konuma razı etmesi ve kendi hakkına ulaştırması, her birinin elini, (hukuku) çığnemekten (*taaddî*) ve başkalarının haklarında tasarruftan kesmesi ve sorumlusu olduğu yardımlaşma işlerinden bir işle meşgul etmesi gerekir. İşte bu idare 'yönetim' (siyaset)" diye adlandırılır.⁵² Yönetimin doğasını, insanların bir araya gelmesinden kaynaklanan sosyal yapıyı inceleyen böylesi bir bilime de "siyaset felsefesi (*medeni hikmet*)"⁵³ denir. Devlet veya yönetimin oluşması ve varlığını devam ettirmesi için üç koşul ileri sürer Tusi: kanun (*namus*), yönetici (*hâkim*) ve para.⁵⁴ Her şeyin yetkinliği kendi türünden kuracağı ilişkiler neticesinde gerçekleşebileceğinden insanın sosyalleşmesi ve medenileşmesi kaçınılmazdır, ancak bu şekilde insan yaratılışının amacı olan mutluluğa erişebilir. Bu yüzden münzevilerin, zâhidlerin ve dilencilerin erdemli ve mutlu bir yaşam sürmesi söz konusu olamaz.⁵⁵

Tusi, Platon-Aristoteles ve Farabi geleneğine uygun olarak toplumları etik-siyasi açıdan sınıflandırmaya tabi tutar. Buna göre iradi eylemlerin iyi ve kötü olarak ikiye ayrılması gibi toplumlar da erdemli ve erdemsiz diye ikiye ayrılır. İyilik veya

⁵¹ Bkz. Nasıruddin Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev.A. Gafarov/ Z. Şükürov, Litera Yayınevi, İstanbul 2007, s. 239.

⁵² Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240.

⁵³ Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 243.

⁵⁴ Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 240.

⁵⁵ Bkz. Tusi, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 245.

erdem birden fazla olamayacağına göre erdemli toplumlar da birden fazla olamaz. Buna karşın erdemsiz toplumlar üç ana kategoride değerlendirilebilir: cahil toplumlar, bozulmuş toplumlar ve zillet içinde yaşayan toplumlar. Erdemsiz şehir ve devletlerden ilkinin, cahil devleti oluşturan bireylerin farklı amaçlarla bir araya gelmeleri açısından altı gruba ayırır. Bunlar sırasıyla zaruri, aşağılık, bayağılık, asalet, zorbalık ve demokratik toplumlardır. İyilikleri edinme ve kötülükleri giderme üzerine belirlenmiş bir halkın toplanması ise *erdemli şehri* oluşturur. Şehrin ya da devletin erdemli ve erdemsiz olması gibi devlet başkanının siyaseti de *erdemli (siyâset-i fâdıla)* ve *erdemsiz (siyâset-i nâkîsa)* olmak üzere iki tarzdır. Bu siyaset tarzlarından *birincisi* güvenlik, huzur, karşılıklı sevecenlik, adâlet, iffet, lütuf, vefa, yetkinlik ve mutluluğu içerirken; *ikincisi* yani erdemsiz siyaset ise sevginin yokluğu, korku, ızdırab, çekişme, zulüm, hırs, şiddet, vefasızlık, ihanet, maskaralık vb. kötülükleri içerir. Erdemli bir devlet başkanı soylu, yüce amaçlar peşinde koşan, görüş ve düşüncede isabetli ve azimli olmalıdır. Devlet başkanının toplumda adaleti gözetmesi için devleti oluşturan farklı sınıfları dengede tutması şarttır. Yönetici, “saf iyi ve dinî emirler adına” silahlı çatışmayı başlatmaya zorlanmadığı müddetçe, savaştan uzak durmalıdır.⁵⁶Tusi, İslam dünyasında Aristoteles'ten beri gelen ve Farabi ile İbn Miskeveyh'te ayrıntılı şekilde işlenen sevgi ve dostluk kavramını etik-siyasi anlayışına dâhil eder. Ancak Tusi, sevgi kavramına seleflerinde olmadığı kadar siyasi bir anlam yükler ve onu siyasi bir erdem olarak yeniden konumlandırmayı dener.

Tusi'ye göre sevgi ve dostluğun iki varlık gerekçesi vardır. Birincisi onların *doğal bir ihtiyaç* olması; ikincisi ise *ahlâken gerekli* olmasıdır. Doğal bir ihtiyaç olmaları insanın yaratılışı gereği sosyal bir varlık olması gerçeğine dayanmaktadır. İnsanlar birtakım eksikliklerle yaratılmışlardır; bu eksikliklerini tamamlamak için birbirlerine muhtaçtırlar. Diğer bir deyişle, kendi başlarına yetkinliğe ulaşamadıkları için yardımlaşmaya ve kaynaşmaya ihtiyaçduyarlar. Böylece sevgi ve dostluk yaratılışımızın yegâne gayesi olan hakiki mutluluğa bizi eriştirecek olan yetkinleşme yolunda kılavuzluk işlevi görürler. Sevginin ilk aşamasını insanın nefsinin ya da bireysel varlığını sevmesi oluşturur.⁵⁷ Bunun sonucu olarak kişi sevdiği şeylere iyilik etme arzusuyla dolar. Bu güdü evvela kendi nefesine sonra da sevdiği kişilere iyilik olarak yansır. Hakiki mutluluk ancak erdemli bir toplum içerisinde gerçekleşebilir olduğundan bu temel ahlaki erdemler bireysel olmaktan çok toplumsal bir niteliğe sahiptirler. Üstelik sevgi yalnızca insan ve toplumların değil tüm varlıkların düzen ve iyiliklerinin esasıdır. Bu noktada çözümlememiz gereken sorun, böyle bir işleve

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 302.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 261.

sahip olan sevginin, birincil ve başat erdem olan adalet karşısındaki konumudur.

Tusi konuya dair ilk ayrımını, adaletin *yapay* sevginin ise *doğal* bir ihtiyaç olduğunu söyleyerek yapar.⁵⁸Burada kalmayıp Platon'dan beri en üstün toplumsal erdem olarak gösterilen adaleti sevgi erdemine tabi kılar.Çünkü, yapay olan doğal olana nispetle *zorlamalı* (kasrî) gibidir; bu yüzden yapay olan doğal olana tabidir. Çok daha önemlisi, insanlar arası ilişkilerin adâlete olan ihtiyaç sevginin eksikliğinden kaynaklanır:

“Böylece bilinmiş oldu ki, türün düzenini koruma hususunda onun (insanın) erdemlerinin en yetkini olan adalete ihtiyaç, sevgi yoksunluğu yüzündendir; çünkü eğer bireyler arasında sevgi hasıl olsaydı, hakkını verme (insâf) ve hakkını almaya (intisâf) ihtiyaç olmazdı.”⁵⁹

Dolayısıyla, ne zaman sevgi işlev görmez hale gelir, ne zaman sevgi sıradanlaşır, ahlaki özünden uzaklaşır o zaman adâlete ihtiyaç kaçınılmaz olur. Yani sözü edilen sevgi, yukarıda da belirtildiği gibi gibi, ahlaki olarak övülen, iyiden kanaklanan sevgidir; bencil motifleri barındıran ve hazzı elde etmeye yönelik sevgi değil.

Tusi'nin sevgi ve adalet arasından yaptığı karşılatırmayı genelleştirip ahlak ile hukuk arasında da yapılabilir. Yani insanlar arasındaki ilişkilerde ahlaki düsturlara yeterince riayet edilmiş olsa hukuk kurallarına gerek kalmazdı. Bu sebeple, İbn Miskeveyh'i takip eden Tusi'ye göre, eğer toplumda sevginin varlığı söz konusuysa toplumu oluşturan bireyler arasındaki anlaşmazlıklar kolayca çözüme kavuşur, çatışmalar ortaya çıkmazdı. Güven, yardımlaşma ve dayanışma ancak sevgiyle varlık kazanır. Sonrasında Tusi, seleflerine gönderme yaparak, sevginin ontolojik bir temellendirmesini gündeme taşır:

“Bütün varolanların ayakta duruşu, sevgi sebebiyledir ve hiçbir var olan bir varlıktan ve bir birlikten (vahdet) yoksun olmadığı gibi bir sevgiden de yoksun olmaz.”⁶⁰

Sevginin *doğal* ve *irâdî* olması yönünde İlkçağ düşünürlerinden beri yapıla gelen ayrımTûsî tarafından da benimsenir. Bunlardan doğal (tabîi) olanına annenin evladına olan sevgisini örnek gösterir. Irâdî sevgiyi ise (a) çabuk oluşup, çabuk çözülen; (b) çabuk oluşup, geç çözülen (c) geç oluşup, çabuk çözülen; son olarak da (d) geç

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 247.

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 248.

oluşup, geç çözülen sevgi olmak üzere dört kısma ayırır. Bu dörtlü ayırım insanların amaçlarının *haz, iyilik, fayda* ve *bunların birleşimi* şeklindeki dörtlü sınıflandırılmasına karşılık gelir.⁶¹Çıkara ya da hazza dayalı sevgi insanın içinde bulunan karşıt özellikler ve güçlerin sebep olduğu çatışan eğilimler nedeniyle sürekli hızlı ve düzensiz değişimlere tabidirler. Buna karşın iyi insanların dostluğu “sırf iyilik olduğu için ve iyilik sâbit, değişmez bir şey olduğundan, onun (iyilik) sahiplerinin sevecenlikleri (mevedât) değişim ve zevalden korunmuştur.”⁶²Bu sevgi ve dostluk erdemden kaynaklandığından mutluluğun kazanılması için de vazgeçilmezdir.

Diğer canlılardan farklı olarak ilahi bir cevhere sahip olan insan, sırf kendisine özgü bir zevke sahiptir. Bu zevki doğuran sevgi aşırı bir bağlanmaya yol açtığından ‘cılgın’ olarak nitlenirilir. Bu yüzden ona “tam aşk” ve “ilahi sevgi” denir ve bu aynı zamanda dolaylı bir toplumsal işleve sahiptir. Keza toplumsallaşmanın nedeni de sevgidir. Diğer bir deyişle insanların bir araya gelmesini sağlayan, “insanın doğasında kök salmış olan karşılıklı ünsiyet (hisi)dir.”⁶³Doğal ünsiyet insanın doğal özelliği olduğu ve insanın yetkinliği, kendi özelliğini açığa çıkarmada gerçekleştirdiğinden, insan türünün yetkinliği de kendi türünden olanlara ünsiyet özelliğini göstermede gerçekleşir.İşte bu özellik toplumsallaşmayı ve bir arada yaşamayı mümkün kılan sevgi ilkesidir.Camilerde kılınan namaz ve Kabe'deki hac ibadeti gibi, dinde buyurulan pek çok uygulama da sevgi ve karşılıklı ünsiyeti teşvik amaçlıdır. Bayramlarımız, törenlerimiz, hem din hem de örf tarafından bu ünsiyetlerimizi geliştirmek için yapılandırılmıştır. Tusi, bu noktada sevgi türleri arasında bir derecelendirme yapar.Ona göre sevgi mertebelerinin en üstünde bulunan ilâhî sevginin dışındaki tüm sevgiler, o sevgiyi paylaşanlar arasında ortak olduğu için, “her iki taraftan bir halde bağlanıp başka bir halde çözülebilir veya da birisi kalıcı olup öteki çözülebilir.”⁶⁴Örneğin karı koca arasındaki ortak sevgi hazza veya faydaya dayalı bir sevgi olduğundan, taraflardan birinin diğerinin beklentilerini karşılama başarısız olması sonucunda sevgi yok olmaya yüz tutar. Benzer bir durum, sevenin sevdiğine, zengin fakire, yöneticinin halka, halkın yöneticiye, babanın evladına, evladın babaya ve kardeşlerin birbirlerine karşı olan sevgilerinde de söz konusudur. Örneğin evladın babasına olan sevgisinin temelinde evladın babadan göreceği fayda yatmaktadır. Oysa babanın evladına sevgisi özsevidir; çünkü baba evladını gerçekten kendi nefsi ve devamı olduğunu bilir.Bu noktada siyasi bir boyut arzeden hükümdar ve tebaası arasındaki sevgide mutlaka ölçünün gözetilmesi gerekir, aksi

⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 249.

⁶² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 251.

⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 253.

⁶⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 254.

takdirde ilişkinin adalet esasına göre yürüme şansı kalmayacağı gibi, sonuçta otoriter ve zorba bir hükümdara boyun eğilmek zorunda kalınır. Buna karşın Tusi, iyilik üzerine dayanan iyilerin sevgisini şöyle tasvir eder:

“İyilerin (ahyâr) sevgisiyse, yarar ve lezzet beklentisinden meydana gelmediği için; bilakis bunun sebebi cevher ilişkisi olduğundan ve onların maksadı da ‘sırf iyilik’ ve erdem arayışı olduğundan, uyuşmazlık ve çekişme lekesinden temiz kalır; karşılıklı danışma ve birleşimin gereği olan karşılıklı ilişkide adalet, buna tabi olarak meydana gelir.”⁶⁵

Dostluk dediğimiz erdem de bu kategoride düşünülmelidir. Keza, yukarıda Aristoteles’ten aktardığımız gibi, “Senin arkadaşın, kişi olarak senden başkası olduğu halde gerçekte sen olan kişidir”.Tûsî, selefi İbn Miskeveyh gibi, gerçek bir dostluğun insanın kendi zatına yönelik sevgisi üzerine bina edileceğini söyler. Ancak buradaki ben sevgisi, çıkarıcı, bencil olmaktan ziyade iyilik temellidir. Dolayısıyla burada kişinin kendini sevmesi, kendi nefesine iyilik yapmak istemesinden başka bir anlam taşımaz:

“Kendi zatından zevk duyan ve hoşnut olan erdemli iyiliksever ise kuşkusuz kendi zatını sever, bir başkası da onun zatını sever, çünkü üstün (kimse) sevilendir; başkası onu sevdiğine göre onun ile arkadaşlık ve ilişki kurmayı tercih eder; dolayısıyla hem o, kendisinin hem de başkaları onun arkadaşı olur.”⁶⁶

Sevgi, dostluk ve aşk arasında bir takım farklılıklar olduğuna dikkat çeker Tusi. Ona göre sevgi birden fazla insanı kapsamaması sebebiyle dostluktan daha genel, dostluk ise daha özeldir. Sevginin aşırısı olan aşk ise daha da özeldir. Aşkın ya çok fazla hazza ulaşma isteğinden ya da çok iyilik elde etme isteğinden doğabileceğini savunan Tûsî, bu aşk türlerinden birincisininin yerilmesine karşın, ikincisinin övgüyle karşılandığını söyler. Böylece yukarıda sevginin nedenleri arasında zikredilen haz, fayda ve iyilikten sadece haz ve iyiliğin aşırısı derecede istenmesi sonucunda aşkın meydana geleceğini, bunlardan ancak sebebi iyilik olan aşkın övgüye layık olduğunu savunur. İyiliğin değişmeyen bir özelliğe sahip olması, nedeni olduğu sevgi gibi aşkın da değişmeyeceği anlamına gelir. Nedeni haz olan aşk ise yine sevgide olduğu gibi değişime mahkumdur ve maddî hazları acının takip etmesi ise kaçınılmazdır. Ancak insânî nefsin yalın ve soyut bir cevher olması sebebiyle maddî hazzı değil manevî hazzı arzular. Bu manevi veya akli haz aynı zamanda ilâhî sevginin de ilkesidir. Tûsî, ilâhî sevginin diğer sevgi türlerine üstünlüğünü manevi hazdan hareketle

⁶⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 256-7.

⁶⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 261.

gerekelendirir.Çünkü, ona göre yalnızca böyle bir hazzın doğuracağı sevgi gerçek aşka ve ilahi sevgiye insanı vardırabilir.Ancak insanın ilâhî sevgiye erişmesi için kendindeki ilâhî cevherin (nefsinin) yabancı, dünyevi arzu ve sevgilerden arındırılması gerekir.Bir tek bu şekilde insan benzerini arzulamaya başlar ve gönül gözüyle iyiliklerin kaynağı olan İlk Neden'i (İlk İyi'yi) idrak eder. Bu aşamaya varan insana İlk İyi kendi nurunu vererek eşsiz bir hazza iştirak etmesini ve böylece O'nunla birleşme derecesine erişmesini mümkün kılar. Fakat Tûsî, selefi İbn Miskeveyh gibi, insanın bu mertebeye tam olarak ancak bütünüyle dünyevi doğasından ayrıldıktan, yani öldükten sonra erişebileceği inancındadır.⁶⁷ Hakiki mutluluk veya ilahi sevginin kazanılması her ne kadar ilahi lütfü öngörüyor gibi olsa da, böyle bir hazza kavuşmanın önkoşulu kişinin teorik erdemlerle birlikte pratik erdemlere de sahip olmasıdır. Bu ise kişi için esaslı bir çaba, ciddi bir nefis mücadelesi anlamına gelir.

VII.

Bilgelik-sevgisi olarak felsefe için sevgi, her tür felsefi etkinliğin esasını teşkil eder. Antik Grek'te sevginin kavramsal bir çözümlemesi yapılırken, insani eksiklik ve yoksunluğun bizi güzeli, iyiyi, bilgiyi arayışa yönelttiğine vurgu yapılır. “*Philo*” (sevgi) sözcüğünün “*Sophos*” ile birlikte kullanılmasında ısrarcı olan ilk filozof diye kabul ettiğimiz Sokrates'in, yalın ayak Atina sokaklarında bilgelik uğruna düştüğüsefil durum, sevgi ve aşkın somutlaşmış tezahürü olarak kabul edilir. Ancak ne Sokrates'te ne de onun sadık öğrencisi Platon'da sevginin (aşkın) antropolojik ve metafizik boyuttan siyasi boyuta açılması henüz sözkonusu değildir.Aristoteles'e gelindiğinde ise sevginin dostluk şeklindeki siyasi yönü ön plana çıkar. Yani sevgi Aristoteles'te siyasi bir anlama da taşınan bir erdem olmak bir yana, doğrudan siyasi bir kategori olarak inşa edilir. Sevginin Platon ve Aristotles'te fazlaca vurgulanmayan ilahi boyutu (*agape*) Yeni-Platonculuğun felsefi sisteminin merkezine yerleşir. Plotinus aşkı, Bir'den gelen insan ruhunun tekrar Bir'e dönmesi şeklinde aşkın kılavuzluğunda gerçekleşen bir kurtuluş öğretisinin unsuru olarak görür ve siyasi cephesiyle meşgul olmaz. Ortaçağın ilk dönem Hıristiyan düşünürlerinden *Augustinus*, Hıristiyanlıktaki Tanrı sevgisi (*agape*) ile Antik-felsefi sevgi kavamını birleştirmeye çalışır ve bu haliyle Batı dünyası üzerinde asırlarca süren bir etkiye sahip olur. Ancak Ortaçağ Hıristiyan felsefesinde sevgi kavramı Kutsal Kitaptaki *agape*'ye yoğunlaştığından, hem Antik dönemdeki bağlamından hem de siyasi boyutundan uzak durur.

⁶⁷ Krş. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 252.

Farabi'nin yaşadığı onuncu asrın sonlarından on üçüncü asrın başlarına değin İslam coğrafyasında, özellikle Bağdat merkezli doğu İslam dünyasında içte asırlar boyunca devam eden iktidar ve mezhep kavgalarının, dışta tüm şiddetiyle kendini hissettiren Moğol istilalarının doğurduğu tam bir çöküş hali hâkimdir. Şiddet, savaş ve ölümlerin yol açtığı umutsuzluk, sevgiye ve barışa olan ihtiyacı her zamankinden daha fazla hissettirir. Kültürel ve siyasi sahada sevgiyi hâkim kılmadan barış ve huzurun sağlanamayacağı anlayışı yaygınlaşır. Buna paralel olarak dini/teolojik sahada kudret ve kuvvet sahibi, cezalandırıcı bir Tanrı anlayışı yerini, bağışlayıcı bir Tanrı anlayışının terk eder. Felsefi, kelami ve tasavvufi sahalarda sevgi esaslı arayışlar hızlanır.

İslam dünyasında, genel olarak siyasette Platon'un *Devlet*'inin berilreyici olmasına karşın; sevgi-siyaseti sözkonusu olduğunda daha ziyade Sokratik-Platon'dan mülhem ama Aristoteles merkezli bir dostluk anlayışının hakim olduğunu söyleyebiliriz. İslam filozofları arasında tensel aşk (*eros*) gündeme pek gelmezken, tuhaf bir şekilde mutsavvıflar ve kelamcılar arasında tinsel aşk (*agape*) ile birlikte tensel aşk da inceleme konusu olur. Sözgelimi İbn'ül-Kayyum El-cevziyye'nin *Sevenlerin Bahçesi* ve İbni Hazm'ın *Güvercin Gerdanlığı* bu bağlamda kaleme alınmış önemli eserlerdir. Ünlü mistik düşünür İbn Arabi'nin sevgi türlerini Antik geleneğe uygun olarak, "*hubb*" (*eros*), "*vedd*" (*philia*) ve "*işk*" (*agape*) olarak sınıflaması, bedensel aşktan ilahi aşka yönelmesi manidardır.⁶⁸ Ancak baştan beri belirttiğimiz gibi, bizi sevginin siyasi sahadaki kavramsal, kategorik kullanımı ilgilendirmektedir. Bu manada İslam felsefesinde sevgiyi siyasi bir kategori olarak dönüştüren ilk sistemci düşünür Farabi'dir. Farabi, adalet temelinde sevgi ve barışın hükmettiği erdemli bir toplumun taslağını sunar bize.

Tusi, Farabi ile başlayan felsefi-etik siyasi anlayışın İbn Sina ve İbn Miskeveyh üzerinden yürüyen zincirinde yer alır. Bu çerçevede Tusi, dostluk ve sevgisin siyasallaştırılması sürecinin felsefi sahadaki son halkasıdır diyebiliriz. Hakikaten Tusi'den sonra, Devvânî, Kınalızâde Ali ve Gülşenî gibi ahlakçıları bir kenara koyarsak, İslam dünyasında felsefi siyaset yapan düşünürler arasında benzer bir deneme ciddi bir şekilde gündeme gelmez. Felsefi siyaset ve felsefi ahlak alanında Farabi, İbn Sina, İbn Miskevy geleneğini devam ettiren Endülüslü düşünürlerden İbn Bacce'de dostluk ve siyaset birlikte kurgulansa da, tümüyle farklı bir istikamette gelişir. Bilindiği gibi İbn Bacce, Farabi'den esinlenerek ortaya koyduğu "*tedbirü-l mütevahhid*" (yal-

⁶⁸ Bkz. Mustafa Said Kurşunoğlu, *Aşkın Neliği*, Etüt Yayınları, samsun 2014, s. 24; ayrıca bkz. Josef Norment Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru. Hanbelilik Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

nız kişinin yönetimi) kuramıyla siyaseti toplumsal sahadan bireysel sahaya çekerek, sevginin toplumsal boyuttaki etkisini geliştirme arayışından vazgeçer.⁶⁹ İbn Tufeyl'i de bu çerçevede konumlandırmak gerekir. Son büyük İslam filozofu İbn Rüşd, Aristoteles-Platon-Farabi geleneğine bağlı kalmayı yeğler. İbn Haldun'a geldiğinde ise siyasi-tarihsel olguları açıklamakta felsefi, etik/dini faktörler tamamıyla bir kenara konulur. Onun bu sosyal pozitivist tavrından sevgi de nasibini alır. Nihayet, Doğu İslam dünyasında "sevgi" erdeminin, toplumsal sahada siyasi bir erdem olarak inşa etme girişimlerinin başarısız olmasının ardından, adeta başlangıçtaki edebi/mitsel sahaya dönülür. Yüceltilen bir insani aşk, Mevlana ve Yunus Emre'de olduğu gibi, ilahi aşkın, mistik ve teosofik evren algılamasının bir unsuru olur. Sözelimi, Yunus'un "Yaratılanı severim, Yaradan'dan ötürü" ya da "Ben gelmedim dava için, benim işim sevi için. Dost'un evi gönüllerdir, gönüller yapmağa geldim."⁷⁰ deyişlerinde ya da Mevlana'nın, "Topluma dost ol; putçu gibi taştan arkadaş yont. Çünkü kervanın kalabalıklığı ve çokluğu, yol kesicilerin belini ve mızrağını kırar."⁷¹ ifadelerinde birincil hedef mistik bir birlik anlayışının, ahlaki bir arınmanın mesajları okunabilir ancak. Mevlana'dan aktardığımız son örnekte, sosyal bir içerik göze çarpsa yahut insanlara toplumsal bir ödev yükleniyor gibi görülse de, verilen mesajın daha çok bireysel kurtuluşun toplum dahilinde yolunu gösteren, erdemli bir hayat tarzını özendiren öğütsel bir reçete niteliğinde olduğu aşikârdır. Kaldı ki, *Seyahatnameler* örneğinde olduğu gibi, nedensel bağlantıları ortaya koyulmayan, mantıksal bir gerekçelendirmeyi içermeyen yaklaşımların siyasi bir sistem taslağı oluşturmada esas teşkil etmesi düşünülemez.

Kaynakça:

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Ayraç yayınları, Ankara 1998.
- Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi Kitabevi İstanbul, 1993.
- Aydın, Hasan, *Mitos'tan Logos'a. Eski Yunan Felsefesinde Aşk, Bilim ve Gelecek* Yayınevi, İstanbul 2013.
- Dağ, Mehmet/Aydın, Hasan, *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: Akımlar, Filozoflar, Temel Sorunlar*, Bilim ve Gelecek Yayınevi, İstanbul 2017.
- Farabi, *İdeal Devlet. El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. A. Arslan, Divan Yayınevi, Ankara 2011.

⁶⁹ Bkz. Mustafa Yıldız, "İbn Bacce: Siyasetin Bireyselleşmesi", *İslamın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset* içinde, derl. L. Çilingir, Elis Yayınevi, Ankara 2017, ss. 111-152.

⁷⁰ Bkz. Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Külliyyâtı*, (c. 1-6), H Yayınları, İstanbul 2009.

⁷¹ Mevlana, *Mesnevi*, haz. A. Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları Ankara 2004, II, 2139-2144.

- Farabi, Fusûlü'l-Medenî, Farabi'nin İki Eseri içinde, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.
- Fârâbî, Es-Siyâseti'l-Medeniyye, çev. M. Aydın/A. Şener/M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- Gafarov, Anar, Nasirüddin Tûsî'nin Ahlak Felsefesi, Ankara 2009 (yayınlanmamış doktora tezi).
- İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlak. Ahlak Eğitimi, çev. A. Şener/İ. Kayaoğlu/C. Tunç, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kranz, Walter, Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar, çev. S. Y. Baydur, Sosyal Yayınevi, İstanbul, tarihsiz.
- Kurdoğlu, Kurdoğlu, Plotinus'un Aşk Kuramı, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said, Aşkın Neliği, Etüt Yayınları, samsun 2014.
- Mevlana, Mesnevi, haz. A. Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Nabi, Mohammed Noor, "Plotinus ve İbni Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", çev. O. Elmalı/H. O. Özden, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:33, Erzurum 2010, ss. 221-227.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, "Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin Aşk Anlayışına Etkileri, Evrek Akademi Dergisi, Sayı 65, ss. 211-238.
- Platon, Symposion (Şölen), çev. E. Çoraklı, Alfa yayınları, İstanbul 1995.
- Plotinus, Enneadlar, çev. H. Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul, 2008.
- Tatçı, Mustafa, Yûnus Emre Külliyyâtı, (c. 1-6), H Yayınları, İstanbul 2009.
- Tusi, Nasiruddin, Ahlâk-ı Nâsiri, çev. A. Gafarov/ Z. Şükürov, Litera Yayınevi, İstanbul 2007.
- Yıldız, Mustafa, "İbn Bacce: Siyasetin Bireyselleşmesi", İslamın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset, derl. L. Çilingir, Elis Yayınevi, Ankara 2017.