

Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Nasîrüddîn-i Tûsî’de İdeal Yönetim Ontolojisi*

Kamuran Gökdağ**

Bu çalışmadaki maksat Nasîrüddîn-i Tûsî’nin, alışılacağı üzere, erdemli devlet(ler) - erdemli olmayan devletler, başka bir ifadeyle ideal devlet(ler) - ideal olmayan devletler tasnifini bir defa daha aktarmak değildir. Şüphesiz Tûsî’nin bu konudaki tasnifleri en iyi biçimiyle yine kendi metinlerinden, özellikle *Ahlâk-ı Nâsırî*’den okunabilir. Aksine buradaki amaç, ister erdemli olsun ister erdemli olmasın, Tûsî’nin metinlerindeki bütün iktidar biçimlerini ortak kesen ontolojik ilkenin ne olduğunu tespit etmek, bu ilkenin hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemleriyle ya da salt bilgi ve salt eylem alanlarıyla aynı anda kesişen bir metafora nasıl dönüştüğünü ve Tûsî düşüncesinde bu metaforun normatif bir teleoloji bağlamında *ideal* olan işleyişini göstermektir. Kavramsal çerçevesi bakımından *insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır* şeklinde Aristo’ya referansla kullanılan bu ilkeye mahiyeti bakımından ise, Aristo’nun öncesi ve özellikle hocası Eflâtun da (Platon) dahil olmak üzere, hemen hemen bütün klasik siyaset düşünürleri müracaat ederler. Başvurulan bu mahiyet, en kaba haliyle, insanî varoluşun ancak toplumsal bir bedende mümkün olduğu düşüncesidir. Tûsî düşüncesinde ise bu ilkenin özellikle belirlediği şey, insana özgü siyasi eylemin bir toplum içinde ya da bütün bireyleri aşkın toplumsal bir bedende tahayyül edilebileceğidir. Ancak Tûsî literatüründe, bu bedenin organlarını veya bileşenlerini bütünlüklü bir birliğe kavuşturarak yetkinleştiren sürecin ne olduğu, bu sürecin siyaset felsefesinin Aristocu kurucu ilkesiyle ilişkisinin nasıl kurulduğu sorusu henüz açıklıkla sorulmuş değildir. Tûsî’nin anlaşılmasında oldukça önemli olan bu sorunun mümkün cevabı, onun, söz konusu kurucu ilke bağlamında her biri insan doğasında köklenen bazı ikilikler arasındaki gerilimleri nasıl aştığını ya daelediğini ve bütün bu ikilikleri veya çoklukları birbirini onaylayarak bütünlük veren bir birliğe nasıl kavuşturduğunu göstermekle bulunabilir.

Anahtar kelimeler: Nasîrüddîn-i Tûsî, toplumsal beden, içkinlik düzlemi, aşkınlık düzlemi, birlik/yetkinlik, ideal yönetim.

I. Giriş

Tarihsel olarak *ideal yönetimin* varoluşsal niteliklerine ilişkin birtakım arayışlar hep olmuştur. Bu arayışların genellikle ideal yönetimin kendinde, soyut,

* Bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi BAP Birimi tarafından desteklenen “İslâm Siyasetname Geleneğinde İktidarın Değişken Niteliği” isimli proje kapsamında hazırlanmıştır.

** Dr.Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.
ORCID 0000-0003-1753-6496 kamurangokdag@gmail.com

çeşitli koşullardan ve pratiklerden uzak birtakım formüller tespit etmekle yetindiği varsayılan ütöpik siyaset tasarılarında sıkışıp kaldığı düşüncesi, her ne kadar gittikçe güvenilirliğini yitirse de, hâlâ genel bir kabul olarak hâkimiyetini korumaktadır. Bu tür ideal yönetim arayışlarının, bütün pratikleri aşkın bir teoriyi sürekli yeniden ürettiği ve mutlak dolaysız bir bilinç tasarımı olarak çeşitli kavramları ya da yaşamları formüle ettiği; örnek olarak kendinde bir adalet kavramını her an yeniden tanımladığı düşünülür. Çoğunlukla realist-rasyonalizm adına Eflâtuncu idealizm ya da ütöpik-idealizm eleştirisi olarak öne sürülen bu düşünce, ancak biri realist-rasyonalizmden ütöpik-idealizme diğeri ütöpik-idealizmden realist-rasyonalizme olmak üzere çift yönlü bir bağıntıyı gizleyerek işleyebilir. Bu eleştirinin gizlediği ilk şey, “ütöpik” siyasetlerin aşkın tasavvurlarında başvurduğu maddî ve rasyonel nedensel bağıntılardır. Aynı eleştirinin gizlediği ikinci şey, realist-rasyonalizmde içkinleştirilen aşkınlık düşüncesidir. Çift yönlü olarak işleyen bu bağıntının üstünün örtülmesi, biri aşkınlık diğeri içkinlik olmak üzere iki düzlem arasında tam bir zıtlık oluşturarak her ikisini de, kendi kabulleriyle örtüşmeyecek bir biçimde, yeniden kurar.¹ Bu yeniden kurma pratiği, bir taraftan aşkınlık düzlemindeki devlet tasarılarını bütün maddî nedensel bağıntılardan arındırılmış bir alan olarak, diğerk taraftan içkinlik düzlemindeki devlet tasarılarını bütün aşkın bağıntılarından arındırılmış bir alan olarak radikalleştirerek birini diğerkinin lehine ortadan kaldırır. Bu perspektif ise söz konusu bağıntılar aracılığı ile her iki düzlemin çakıştığı ortak bir alanın ve dolayısıyla bu alanda iki düzlem arasında gerçekleşen değış-tokuşların üstünü örter. Ancak aşkınlıkla içkinliğin, tam da bu eşleşmez yanlarıyla, çakıştığı bu ortak alan hem söz konusu düzlemleri kendi ayırım ve farklılığı içinde hem de bu alanda gerçekleşen bütün siyasal pratiklerin iki boyutlu bağıntıları içinde kavranmasını mümkün kılabilir.

Her iki düzlemden aynı anda kopan ya da her iki düzlemlerle aynı anda ilişkilenen bu ortak alanda gerçekleşen değış-tokuşlar daha ilk zamanlarda, örnek olarak realist-rasyonalizm geleneğinin başlangıcında kabul edilen

1 İçkinlik ve aşkınlık düzlemlerini “nefis” ve “beden” ayırımında temellenen şu iki düzleme karşılık olarak kullanıyorum. İçkinlik düzlemi nefis-beden ayırımındaki *bedene* dayalı “zorunlu ihtiyaçlar” üzerine yoğunlaşırken, aşkınlık düzlemi aynı ayırımdaki *nefse* dayalı “yetkinlik ihtiyaçları” üzerine yoğunlaşmaktadır. Yoğunlaşma noktalarının farklı olması, onlar bağlamında geliştirilen toplum tasavvurlarının da farklı olmasına sebep olur. Örnek olarak ütöpik ideal toplum tasarıları yalnızca aşkınlık düzlemine yani nefsin bedene dair ihtiyaçlardan kurtularak yetkinleşmesine dayanmaktadır. Bu düzlemler şu şekilde de ifade edilebilir: Biri beden-zorunlu ihtiyaçlar-toplum şeklindeki içkinlik düzlemi, diğeri ruh/nefis-yetkinlik ihtiyaçları-ideal toplum şeklindeki aşkınlık düzlemi (bu konuda daha geniş bilgi için bk. Gökdag, “İbn Haldûn’un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet”, s. 103-104, 111-12, 205-206).

Aristo ile ütöpik-idealizm geleneğinin başlangıcında kabul edilen Eflâton arasındaki ilişkide bile hemen kendisini gösterir. Aristo'da içkinleştirilmiş bir aşkınlık kurma pratiği, paradoksal bir şekilde, eş zamanlı olarak onun Eflâtoncu aşkınlık düşüncesi eleştirisine eşlik eder. Başka bir ifadeyle Aristo Eflâton'un ütöpik-idealizmini eleştirirken, aynı zamanda ondan devraldığı içerikle kendi siyaset felsefesine içkinleştirilen aşkın bir boyut katarak onunla ortak bir alanda buluşur. Her iki düşünürün sisteminde de bütün siyasal eylemler bir *gayeyle*- ki bu gaye Eflâton için "mutlak iyi" Aristo için ise "ortak iyi"dir- ilişkili olarak kavranır ve bu eylemlerdeki ideallik düşüncesi bu ilişkinin bağlamına yerleşir. Eflâton'un maddeyi aşkın olarak tasavvur ettiği bu gayeyi Aristo maddeye içkinleştirir yani her iki filozof da bütün siyasal eylemleri teleolojik-normatif bir yöneme dayalı olarak açıklarlar. Böylece bu *gayeyi*, her iki düzlemin çakıştığı ortak alanda onunla ilişkilenen çeşitli yönetim şekillerinden yalnızca birine üstünlük veren, onu bazı ölçütlerle diğerlerinden ayırıştırarak belli bir yönde ya da normatif-teleolojik bir süreçte sistematik olarak düzenlemeye çalışan ideal siyasetin ideolojisi olarak görmek mümkündür.

Bu teleoloji her iki filozofun sisteminde de o kadar çok güçlüdür ki âdeta insanın "insan olma" süreciyle özdeşleşir. Burada Aristo'nun esas farklılığı, Eflâton'un kullandığı nedensel bağıntılar içinde kalmakla birlikte, bu teleolojiyi ya da insan olma sürecini tamamen toplumsal bir bedende içkinleştirmesidir. Böylece siyasî ideallik artık, Eflâton'da olduğu gibi yalnızca maddî nedensel bağıntıları tükettikten sonra koşullar üstü idealar ya da özlerin bilgisine ulaşan filozof-kral rehberliğindeki nesnel bir şehir-devletin varlığı ile değil, bir yönüyle koşullarla belli ölçüde sınırlandırılmış en iyi siyaseti araştıran nesnel-koşullu ideallik, diğer yönüyle toplumların hem doğal hem de edimsel nitelikleriyle ilişkili öznal-koşullu idealliklerdir. Aristo'ya göre aynı anda her iki ideallik türünü de araştırmak ya da kendi ifadesiyle, "Hem siyasetin en iyi formunun hangisi olduğunu hem de şu ya da bu halka uygun en iyi formun hangisi olduğunu incelemek aynı bilimin [siyasetin] görevidir."² Böylece Aristo hem normatif-teleoloji üzerinden Eflâton'un izinde kalarak ama onunla özdeş olmayacak bir biçimde aşkınlık düzlemiyle bağıntılı "en iyi siyaset" sorusunu sürdürür hem de onun izinden ayrılarak içkinlik düzlemiyle bağıntılı "koşullara göre en iyi" sorusunu sorar. Ancak bu soruların cevabında her iki filozofun da kullandığı nedensel bağıntılar insan doğasında köklenen bir ilkedен hareket etmektedir. Siyaset felsefesinin en başına, onun kurucu pozisyonuna yerleşen bu ilke, kavramsal çerçevesini Aristo'ya

2 Aristotle, *Politics*, 1288b15-25, s. 101.

borçludur: *İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır.*³ Ancak mahiyeti bakımından ise, Aristo'nun öncesi ve özellikle hocası Eflâtun da dahil olmak üzere,⁴ hemen hemen bütün klasik siyaset düşünürleri bu ilkeye müracaat etmiştir. Başvurulan bu mahiyet, en kaba haliyle, *insanî varoluşun ancak toplumsal bir bedende mümkün olabileceği* düşüncesidir. Bu ilkenin özellikle belirlediği şey, insana özgü siyasî eylemin ancak bir toplum içinde, başka bir ifadeyle bütün bireylerin toplamı ancak onları aşkın toplumsal bir bedende tahayyül edilebileceğidir.

Aristocu kuvve-fiil teorisinde örtülü normatif-teleolojik perspektife bağlı kalarak toplumsal bedende⁵ içkinleştirilen aşkınlık düşüncesinin, başka bir ifadeyle bedendeki içkin-aşkınlığın çerçevesini genişletip -bu en azından İslâm felsefesi tarihi için böyledir-toplum bilimi ya da ekonomi ve siyaset bileşenleriyle birlikte toplum adına kullanan ilk düşünürlerden biri filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'dir (ö. 1274). Nitekim Tûsî, amelî/pratik felsefenin, a) ahlâk b) ev yönetimi (ekonomi) c) şehir yönetimi (siyaset) şeklinde klasik üçlü tasnifini, birini diğeri lehine ortadan kaldırmadan, müstakil bölümler olarak inceleyen ilk düşünürlerin başında gelmektedir.⁶ Böylece Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, eğer söz konusu klasik tasnifi pratize eden ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilirse, kendisinden sonra gelen İslâm ahlâk felsefesi geleneğine ya da düşünürlerine kaynaklık ettiği ve bu konumun ise Tûsî'yi pratik bir başlangıç noktasına yerleştirdiği söylenebilir. Bu sebeple onun pratik olarak genişlettiği bu projenin toplumsal beden perspektifinden anlaşılması,

3 Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1097b10-15, s. 11; a.mlf., *Politics*, 1253a5-10, s. 4, 1278b15-20, s. 75-76.

4 Plato, *The Republic of Plato*, 369a-369b, s. 44-45; Plato, *The Laws of Plato*, T 678d, 679a-b, s. 61.

5 "Toplumsal beden" kavramını kullanmayı tercih etmemizin öncelikli sebebi bizzat Tûsî'nin toplumsal işleyişi ve düzeni beden-organ metaforu üzerinden açıklama çabasıdır. Beden-organ metaforu Tûsî'nin de dahil olduğu İslâm siyaset düşüncesinde sıkça kullanılan ve kökleri itibariyle Hint düşüncesine kadar yayılan bir tarihe sahiptir. Bununla birlikte "toplumsal beden" kavramı çağdaş bazı gönderimlere de sahiptir. Bu kavramın işlevselci yorumu, bir "beden/organizma" olarak tahayyül etmeye dayanır. Burada her toplum bütünsel bir beden olarak kendisini oluşturan organların toplamının bir üst düzlemdeki halidir. Bedenin/toplumun varoluşu, korunması ve sürdürülmesi her organın ya da alt birimin işlevini yerine getirmesine bağlıdır. Bu düşüncenin temelleri, her ne kadar Spencer ve Durkheim'e dayansa da, en yetkin versiyonu Talcot Parsons'ta bulunabilir. "Beden" in toplumsal olarak kuruluşunu, şekillenişini ve kullarımlarını düşüncel pratiklerin merkezine yerleştiren düşünürlerin başında ise Bourdieu, Baudrillard, Faucault ve Deleuze gibi düşünürler gelir.

6 Bu anlamda *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin söz konusu geleneksel tasnifi pratize eden ayırıcı karakteristiğinin Tûsî'den sonraki ahlâk literatürüne kaynaklık ettiği söylenebilir (bu konuda yapılan bir araştırma için bk. Demirkol, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, s. 25-103).

kendisinden sonra bu geleneğe katılan düşünürlerin de anlaşılmasında yardımcı olacaktır. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin klasik tasnifte yalnızca beden-nefis dikotomisinde ortaya çıkan ahlâkî içeriği değil, bununla birlikte ekonomik, toplumsal ve siyasal içeriği de öne çıkaran yaklaşımı kendisinden sonraki düşünürlere öncülük ettiğinden onun anlaşılması da kendisinden sonrakileri incelemektedir. Bu anlamda Tûsî'nin doğrudan aşkınlık ve içkinlik düzlemlerinin çakıştığı alandan konuştuğu ve ilk bakışta bu alanda oluşan klasik birikimi bütünüyle olumladığı söylenebilir. Ancak Tûsî'nin esas farklılığını ya da benzerliğini ortaya koyacak olan şey, onun, ilkesel olarak Yunan siyaset felsefesinde köklenen fakat metaforik gelişimi bakımında özellikle Hint ve Pers etkilerini de taşıyan bu ideal işleyişte ahlâkî ve siyasî fâiller olarak bireylerin doğa kavramı gereği çoğul potansiyellikler taşıyıp taşımadığına ilişkin tavrıdır. Onun bu tutumu, ister erdemli olsun ister erdemli olmasın bütün iktidar biçimlerini ortak kesen, hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemleriyle aynı anda kesişen beden-organ metaforunda sorunsallaştırdığı *ideal* işleyişi nasıl açımladığına yatmaktadır.

II. Denge ve Özdeşliklere Dayalı Mizaç ya da *Birlik* Olarak Beden Metaforu

Tûsî'nin siyaset felsefesinde insan doğası, toplum ya da siyaset sürekli özdeş soru(n)lar olarak ele alınır. Antik Yunan'dan Tûsî'ye, hatta çeşitli farklılıkları ve antitezleri ile birlikte günümüze kadar uzanan bir çizgiye yerleşen bu özdeşlik düşüncesinin en önemli kaynağı, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesinin nefse ve bedene ilişkin ihtiyaçlar üzerinden ele alınarak aynı anda hem aşkınlık hem de içkinlik düzlemiyle ilişkilendirilmesidir. Bu ilke üzerinden iki tür *beden* -insan ve toplum- aynı gayeye bağlı aynı nedensellik ilkesi ve aynı süreçlerle ilişkili olarak kavranır. Tûsî, bu düşüncesini hem beden organları hem de nefsin kuvveleri arasındaki birlik ve uyumun iç zorunluluğuna dayalı ihtiyaç teorisindeki mantıkla temellendirir. Bu anlamda onun düşüncesinde *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesi, aynı anda hem bedene dayalı içkinlik düzlemindeki ihtiyaçlar⁷ hem de nefse dayalı aşkınlık düzlemindeki ihtiyaçlar üzerinden açıklanır.⁸ Bu, Tûsî'nin Eflâtun'dan başlayarak Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ aracılığı ile kendisine kadar ulaşan ihtiyaç teorisinin ana çerçevesini sürdürdüğü anlamına gelir. İnsan doğasının toplumsal ve siyasal yaşam biçimleriyle ilişkisini soruşturan söz konusu klasik ihtiyaç teorisi, her ne kadar detaylarında her bir filozofu

7 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 239-40.

8 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 38-45.

özgün kılacak bir farklılığa sahip olsa da ana çerçevesi itibariyle aynı epistemolojik şemada söz konusu edilir. Beden ve nefis ayırımında köklenen bu şema, bedeninin beslenme ve barınma gibi kendisine özgü ihtiyaçları ile nefsin yetkinleşme gibi kendisine özgü ihtiyaçları üzerinden açıklanarak toplum ile ideal toplum arasındaki bir ayırma dönüşür.

Tûsî'ye göre, uçlara çekildiğinde bu iki düzlem arasında tam bir zıtlık kurulabilse de, onların her zaman birbirinden ayrışması pek mümkün değildir. Çünkü ona göre her ikisi de insan doğasında köklenen bu düzlemler arasında her zaman bir bağıntı söz konusudur. Ayrışma yanılısaması ya da görüntüsü ise bu bağıntı aracılığı ile düzlemlerden birinin diğerini nesneleştirerek temellük etmesiyle veya onu mülksüzleştirilmesiyle meydana gelir. Örnek olarak aşkınlık düzleminde nefisle ilişkili yetkinliklerden aklın baskınlığı, içkinlik düzleminde bedenle ilişkili ihtiyaçlardan arzunun ve öfkenin tamamen yok edildiğini ifade etmez; aksine bedene dair arzunun ve öfkenin kendilerine özgü bir dengede tutularak onlara egemen olan üstün bir konumun ele geçirilmesiyle oluşur.⁹ Buna karşılık bedenle ilişkili arzuların bu konuma yerleşmesi de nefse ait yetkinlikleri sınırlar. Tûsî, klasik felsefesinin normatif-teleolojisine bağlı kalarak birinci durumu bir bütünün, bileşiğin ya da bedenin sağlığı olarak kabul ederken¹⁰ ikinci durumu ise onun hastalığı olarak değerlendirir.¹¹ Dolayısıyla ister sağlıklı olsun ister hastalıklı olsun, insanın *insan olma* sürecinde her iki düzlem de bu baskın konuma yerleşme isteğiyle birbirine eşlik ederek etkin olabilir. Başka bir ifadeyle, insanın toplumsallığını diğer hayvanların toplumsallığından ya da onların biraradılığından ayıran esas şey, söz konusu iki düzlemin -işlevsellik düzeylerindeki koşullu değişken farklılıklarla birlikte- aynı anda etkin olduğu bir toplumsallık türü olmasıyla açıklanabilir. Biri diğerine eşlik ederek ancak etkin olabilen bu düzlemler -işlevsellik düzeyleriyle orantılı bir şekilde- her bir bireyin beden ve organları arasındaki ilişkide sağlık ve hastalık yatkinliklerini kodladıkları gibi aynı şekilde toplumsal beden ve organları arasındaki ilişkide de benzer yatkinlikleri kodlarlar.¹² Tûsî, söz konusu düzlemlere geri dönen ya da onlarda köklenen bu yatkinlikler arasındaki ilişkiyi ise mizaç teorisindeki *denge* mantığı bağlamında beden-organ metaforuna dönüştürerek onu her iki bedeni ortak kesen bir alanda kullanır.

9 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 89.

10 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 292-93.

11 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 149-84, 190.

12 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 190, 292.

[1] Nasıl ki doktor organların bileşmesine (terekküb) göre bileşimin (terkip) bütününe ortaya çıkararak, vücut sağlığının gereği ve yetkin bir şekilde fiillerin kaynağı olan denge (i'tidal) yönünden insan vücudunun durumuna bakar (...), aynı şekilde evin idarecisinin de [dolayısıyla şehir yöneticisi de] tüm ev ehlinin [ve şehir halkının]¹³ yararını gözetmesi gerekir. Onun bakışı ilk amaç olan biraradalıkta (telif) varolan dengeye yönelik olmalıdır.¹⁴ (...) Dengeli (mutedil) mizaçların dört unsurun denklüğünde (tekâfi) ortaya çıktığı gibi, dengeli toplumlar da dört sınıfın denklüğünde (tekâfi) oluşur.¹⁵ (...) [dolayısıyla toplumsal anlamdaki denge] karşılıklı yardımlaşma (teâvün) ve dayanışma (tezâhür) hususunda bedenün uzuvları [organları] konumunda olan bir topluluğun görüş birliğinden doğar.¹⁶

Yukarıdaki pasajın arkaplanında Tûsî, Galenci mizaç teorisinin dört unsuruyla Eflâtuncu üçlü toplumsal sınıf ayırımını bir araya getirir. Tûsî, öncelikle dört unsurun tekil bedendeki ve toplumsal bedendeki karşılıklarını tespit eder, ardından ise bu unsurlar arasındaki dengeler bağlamında her iki bedendeki mizacın veya düzenin nasıl oluştuğunu soruşturur. İbn Miskeveyh'i takiben ona göre, su, ateş, hava ve toprak şeklindeki "dört unsur" sırasıyla önce bedenün organlarından beyin, kalp ve karaciğere¹⁷ sonra ise toplumsal sınıf ya da organlardan yöneticiler, koruyucular, tüccarlar ve ziraatçılara¹⁸ karşılık gelir. Bu organ ve sınıfların nasıl farklılaştığı sorusu ise hem tekil hem de toplumsal bedenlerdeki doğal karışımlar ve nitelikler ile ilişkilendirilerek oranlarından kaynaklı farklı baskınlık türleriyle açıklanır. Başka bir ifadeyle, ister tekil ister toplumsal olsun bu organların; kan, sarı safra, kara safra ve balgam şeklindeki "dört karışım" ya da "dört sıvı" ve onlara nispet edilen soğukluk,

13 Pasajlarda köşeli parantez içinde verilen ilâveler bizim metnin bütünlüğünü dikkate alarak söz konusu pasajı daha anlaşılır kılmak için yaptığımız ilâvelerdir.

14 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 190.

15 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 295.

16 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 293.

17 Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 32; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 35, 295. Tûsî her ne kadar dört unsurun toplumsal karşılığı olarak dört ayrı sınıf şeklinde bir tespit yapsa da bu unsurların tekil bedendeki karşılığı olarak, yukarıda geçtiği şekliyle, sadece üç organ tespit eder. Ancak onun, unsurların, organların ve sınıfların genel özelliklerine ve niteliklerine ilişkin açıklamaları dikkate alındığında, bedenün organlarından olan karaciğerin toplumsal sınıflardan hem *tüccarlar* hem de *ziraatçılara* karşılık geldiği anlaşılmaktadır.

18 Tûsî bu sınıfları sırasıyla, "kalem ehli", "kılıç ehli", "muamele ehli" ve "ziraat ehli" olarak ifade eder. Ancak Eflâtun'un aynı kategori ya da sınıf içinde değerlendirildiği *tüccarlar* ve *ziraatçılar* Tûsî iki ayrı sınıf olarak değerlendirir. Böylece Eflâtun'un üçlü tasnifi dörtlü bir tasnife dönüşür (Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 295).

sıcaklık, kuruluk ve yaşlılık şeklindeki “dört nitelik”le ilişkilendirme biçimleri onların herbirini işlevselliği bakımından diğerinden ayırıştırır. Örnek olarak kan, yaş ve sıcak nitelikleriyle, balgam yaş ve soğuk nitelikleriyle, kara safra kuru ve soğuk nitelikleriyle, sarı safra ise kuru ve sıcak nitelikleriyle diğerlerinden ayrışır.¹⁹ Buna göre mizaç teorisi, önce bedeni parçalar ve her bir parçayı işlevi bakımından bütünün içine yeniden yerleştirir. Meselâ tekil olarak insan bedenini, kendisini oluşturan parçalardaki işlevlerin tespit edilmesi ve bu işlevlerin olması gereken *denge* sınırlarında kalarak yeniden birliğe kavuşması için organlarına ayırıştırır. Ardından ise bu organlar, kendileri arasında pay edilen bedenin ortak ihtiyacı, sağlığı ya da yetkinliği için onların hizmetini değiş-tokuş eden bir *birlikte oluş* ya da *birlikte işleyişle* yeniden bir araya getirilir. Organlar arasındaki bu özgül ayırım, içkinlik düzlemiyle aşkınlık düzlemi arasındaki ayırımla, özellikle de bu düzlemlerin izdüşümleri olarak ahlâkta oluşan ayırımlarla desteklenir.²⁰ Yani iki düzlem arasındaki temel farklılık, bu organların işlevleri arasındaki farklılığın en önemli ölçütüdür. Tûsî, tekil bedenlerin ilkesini açıklayan mizaç teorisini bütün yüküyle birlikte toplumsal beden metaforuna da taşır. Böylece toplumsal beden de tıpkı tekil bir bedenin sağlık ya da hastalık yatkınlıklarıyla yaşama ilkesine göre organları arasındaki denge bağlamında düzenlenir.

Bu anlamıyla *denge*, her iki düzlemin de etkin olduğu bir tür kuvvetler ayrılığı ya da dengesine dayalı bir siyasal düzen arayışı olarak anlaşılmalıdır. Bu, her bir organın lâyük olduğu konuma yerleştiği, onun dışına taşmadığı; ancak bununla birlikte diğerleriyle karşılıklı ilişki içinde, onlarla birlikte işlevsel olduğu bir düzen fikridir. Başka bir ifadeyle burada denge, iki şeyi birlikte gösterir: a) İlk olarak, organların, sınıfların ya da toplumsal konumların olması gereken sınırları koruyan bir *dengede* durması; b) İkinci olarak ise bütün unsurların, ait oldukları bütünde aynı anda işlevsel olması yani eksiksiz olarak birlikte veya bir arada olmaları. Bu anlamıyla biraradalığın aslî koşulu olarak *denge* -Tûsî düşüncesinde oldukça önemli bir yer işgal eden *birliğin* nesnesine dönüşür. Böylece birliği siyasetin temel ilkesi haline getiren Tûsî'nin sürekli ısrar ettiği şey, toplumun ya da siyasetin bütün tekillikleri ya da bireysellikleri aşkın kendisine özgü bir tekillik, beden ya da *birlik* olduğudur.²¹ Ancak mizaç teorisinin her ne kadar toplumsal bedenin ardındaki kurucu ilke olarak dengeye dayalı birliği izah ettiği kabul edilse de, bu birliğin normatif teleolojisini tek başına açıkladığı söylenemez. Başka bir ifadeyle

19 Galenci mizaç teorisinin İslâm düşünürlerindeki görünümünü ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan bir araştırma için bk. Tiryaki - Tiryaki, *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*.

20 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 37.

21 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, s. 190.

mizaç teorisi, toplumu oluşturan organlardan birinin doğasına *iyi* kavramı iliştilmediği sürece veya bu organlardan biri teolojik destek almadığı sürece, organlar arasındaki korelasyonun niteliğini açıklamakta yetersiz kalır. Mevcut içeriğiyle yalnızca erdemli, cahil, fâsık veya sapkın bütün toplumların ortak olduğu bir ilkeyi açıklar. Bunların birbirinden nasıl ayrıştığını görmek için toplumsallığın ilkesi olan *birlik* düşüncesinin kökenine daha yakından bakmak gerekir.

[2] Devletin ilkelerinin (mebâdî-i düvel) birlik (ittifak) olmasının sebebi şudur ki; insan bireylerinden her bir bireyin sınırlı bir gücü vardır, fakat çok sayıda birey toplandıkları zaman onları güçleri ister istemez her bir bireyin gücünün katı olur. Dolayısıyla o bireyler biraradalık (teellüf) ve birleşim (ittihâd) hususunda tek bir birey gibi oldukları zaman âlemde gücü onların gücü(nün toplamı gibi) olan bir birey doğmuş olur.²²

İster ideal olsun ister ideal olmasın Tûsî sistemindeki bütün siyaset biçimlerini ortak kesen bu gerekçe, biçimsel olarak birçok düşünüre ait gözükebilir ve ilk bakışta Tûsî'nin, ortak beden ya da toplumsal bedene ilişkin yukarıda yapılan tanımlamayı, herhangi aşkın bir norma başvurmaksızın salt içkinlik düzleminde kalarak başvurduğu bir gerekçe olarak da kabul edilebilir. Ancak bu pasaj esas anlamını, *birlik* (ittifak), *birleşim* (teellüf) ve *biraradalık* (ittihat) kavramlarının ahlâk ya da nefis teorisinin köklerinde bulmaktadır. *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin “medenî siyaset” adlı üçüncü bölümünde incelenen bu pasajdaki *birlik* düşüncesinin devletin ilkesi olarak değerlendirilmesi, sadece iki tür bedenin, birey ve toplum, birbirlerini içselleştirmesinin sonucunda oluşan kaba bir düzen fikriyle ya da salt kaba bir *güç* toplamıyla ilişkili değil, bununla birlikte bu birliğin ahlâkî yetkinliğin en üst aşaması olarak düşünülmesiyle de ilişkilidir:

[3] *Birlik*, yetkinlik ve şeref mertebeleri ve derecelerinin en son mertebesi ve en yüksek derecesi olmakla özel ve seçkin olduğu için, onun gerçek Bir olan *İlk İlke*'den gelen etkilerinin tüm sayılanlara sirayeti, gerçek Mevcut olan *İlk Neden*'den gelen varlık nurlarının tüm mevcudat üzerine feyazanı gibidir. Dolayısıyla birliğe daha yakın olan şeyin varlığı daha üstündür.²³

Burada İbn Miskeveyh'i takip ettiği²⁴ oldukça âşikâr olan Tûsî, her bir siyasî pratiği ahlâkî, kozmolojik ve metafizik yükü ya da karakteristiği ile

22 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 293.

23 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 112,

24 Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 129-30.

birlikte düşünür. Bu sebeple Tûsî'nin çoğu zaman ahlâk, kozmoloji ve metafizik arasındaki ilişkilere dair tartışmaları aynı zamanda siyasete dair bir tartışma ile de örtüşür. Dolayısıyla pasaj [2]'de devletin oluşumuna dair görünüşte sadece içkinlik düzleminde kalınarak yapılan tanımlama, aslında metafizikle önemli ölçüde kaynaştırılmış kozmoloji ve ahlâkın yani aşkınlık düzleminin bir uzantısıdır. Buna göre toplumsal veya siyasal birliğin en güçlü biçimde ortaya çıktığı aşama, onun, çokluktan hiçbir iz barındırmayan ve her yönden salt *birlik* olan *ilk ilkeye* ya da *ilk nedene* en çok benzediği aşamadır. Ancak daha önce de söylendiği gibi, her ne kadar bu aşamaya kadar Tûsî özellikle *ilk nedene* benzerliği bağlamında *birlik* durumuna açıkça bir yetkinlik atfetmek istese de, bu yetkinlik, kendinde bir yetkinlik olarak bütün siyaset biçimlerini ortak kesen bir alanda konumlanır. Çünkü buradaki temel problem, birliğin varolduğu bir alan ile varolmadığı bir alan arasındaki ayrımı göstermek değildir. Aksine *birlik*, insanın doğası gereği her durumda bütün toplumların maddesi yani aynı anda hepsinin ortak nesnesidir. O halde Tûsî'nin buradaki soruşturmasını birlik ile birlik olmayan arasındaki ayrışmanın değil; *birlik* ile *gerçek birlik* ya da ona en çok bezeyen *ideal birlik* arasındaki bir ayrışmanın; daha doğru bir ifadeyle herhangi bir toplumsal birliğin *gerçek birliğe* yakınlık-uzaklık bakımından beliren konumundaki yetkinlik derecesine ilişkin yapılmak istenen araştırmanın birer adımları olarak görmek gerekir. Ancak Tûsî'nin bu yakınlık ve uzaklığın ölçütlerine dair perspektifi burada belirsizdir. Örnek olarak bu birliğin, aşkınlık düzlemindeki birlik mi, içkinlik düzlemindeki birlik mi yoksa her iki düzlemin birliği mi olduğu sorusu cevapsız kalır. Bu soru cevabını, bir bileşik olarak bireyin ya da toplumsal bireyin aşkınlık düzleminin yetkinliğiyle içkinlik düzleminin yetkinliği arasında kurulan Aristocu madde-suret ilişkisinde bulur. Tûsî'ye göre bütün toplumsal birlikler *bileşiktir* ve her bir bileşik kendisini oluşturan parçalarından farklı bir şeydir.

[4] Her bir bileşiğin, kendisiyle özelleştiği ve tekil olduğu bir hükmü, bir özelliği ve bir yapısı olduğu ve onun parçalarının onunla bu hususta [herhangi] bir ortaklığı bulunmadığı için, bireylerin her birinde varolan şeylerin aksine insan bireylerinin toplanmasının da biraradalık ve bileşim sebebiyle bir hükmü, bir yapısı ve bir özelliği vardır.²⁵

Tûsî, birleşikle onun parçaları arasındaki farklılığı, birleşimin yetkinliği ile parçalarının yetkinliği arasındaki bir farka da dönüştürür. Ona göre, “Tüm birleşiklerin yetkinliği, parçalarının ve yalınlarının yetkinliğinden farklıdır.”²⁶

25 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 268.

26 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 49.

Bu fark hem beden ve nefis arasındaki çakışmayı hem de buna bağlı olarak içkinlik düzlemiyle aşkinlik düzlemi arasındaki çakışmayı kuran noktaya geri dönüş, başka bir ifadeyle bu çakışmaların sıfır noktasına yani insan doğasına yeniden dönüşle temellendirilir. Buna göre insanın İnsan olarak yetkinliği, onun doğasında biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki tür bileşenin yetkinliğinden farklıdır. Birinci yetkinlik ya da teorik yetkinlik, insanın gücü ölçüsünde varlık mertebelerini kuşatması ve onların gerçek bilgisine ulaşmasıyla ikincisi ya da pratik yetkinlik ise onun bu bilgiye göre eylemesidir.²⁷ Bu yetkinlik türlerinin toplumsal bedendeki uzantıları ise şu şekildedir: Birincisi bireyler arasında ya da toplumsal bedenin bütün organları arasında görüş bakımından bir *birlik*ken, ikincisi ise bu organlar arasında eylem bakımından bir *birliktir*.²⁸ Bu durumda birer bileşik olarak hem insanın hem de toplumun yetkinliği yalnız başına bu yetkinliklerden farklıdır. Ona göre onların yetkinliği ne kendisi de birer yetkinlik olan erdemlerin yalnızca teorik olarak bilinmesiyle ne de onların sadece pratik uygulamasıyla -ki uygulamanın bizatihi kendisi de bir yetkinliktir- ortaya çıkar.²⁹ Bütün erdemlerin toplamından ya da Tûsî'nin kendi ifadesiyle birliğinden ortaya çıkan bu yetkinlik, biri diğere eşlik eden iki birlik sürecinin birbirini onaylayan birliğine yani iki düzlem arasındaki madde-suret ilişkisine dayanır.

[5] Dolayısıyla düşünmeyle (nazar) ilgili birinci yetkinlik sûret yerinde, ikinci yetkinlik ise madde yerindedir. Maddesiz sûret ve sûretsiz madde-nin sağlamlık ve değişmezliğinin olamadığı gibi eylemsiz ilim [bilgi] zayı, ilimsiz [bilgisiz] eylem de muhaldir. Bundan dolayı ilim başlangıç, eylem ise tamamlıktır. *Her ikisinden birleşmiş olan yetkinlik [ise], insanın varlığının amacı dediğimiz şeydir. Çünkü yetkinlik ile amaç (garaz) anlamca birbirine yakındır ve her ikisi arasındaki fark izafetle sabit olur; amaç henüz kuvve sınırında olandır, fiil sınırına geldiğinde yetkinlik olur.*³⁰

Yukarıdaki hemen her bir cümleyi Aristo'dan okumak mümkündür.³¹ Tûsî'nin burada iki düzlemin yetkinlikleri arasında kurduğu ilişki, Aristocu madde-suret teorisindeki mantıkla kuvve-fiil teorisindeki mantığın buluşma noktasında yani belirli bir gayeye doğru ilerleyen teleolojide, işler. İki mantığın buluştuğu bu teleolojiyi, pasaj [3]'te *ilk ilke* ya da *ilk nedenle birlik* arasında kurulan ilişki bağlamında düşündüğümüzde; birlik düşüncesinin aynı anda

27 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 49-50.

28 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 269.

29 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 266.

30 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 50.

31 Örnek olarak bk. Aristotle, *Politics*, 1252b25-30, s. 3-4.

hem düzlem-içi hem düzlemler-arası *birliklere* hem de onun bu birliklerin ilkesi ve sebebi olarak işlev gördüğü üçüncü bir aşamadaki durumuna işaret eder. Başka bir ifadeyle, iki mantığın buluştuğu bu yer *birlik* kavramının bir suret ya da bir bilfiillik olarak aynı anda a) Hem her bir düzlemi oluşturan parçalar arasındaki iç-birlik/bütünlük b) Hem iki düzlem arasındaki toplam-birlik/bütünlük olarak c) Hem de onun her iki birlik sürecinin ilk ilkesi ya da ilk sebebi olduğu *gerçek birlik* şeklinde tasavvur edilmesine imkân verir. Belli bir teleolojide bir araya gelen madde-suret ile kuvve-fiil mantıklarının izin verdiği bu üçlü tasavvur şekli, pasaj [4]'teki parça-bütün ve parçaların yetkinliği ile bütünün yetkinliği arasında kurulan mantıksal ilişkiyle desteklendiğinde ise, her bir noktada oluşan birliklerin birbirinden farklı olmasına bağlı olarak onların yetkinliklerinin de birbirinden farklı olduğu netleşir. Böylece yetkinlikler, iki düzlemdeki karşılıklı konumların birbirini onaylamasıyla ardı sıra oluşur. Buna göre Tûsî, bu ontolojik zemine bağlı kalarak toplumsal *birlik* kavramını belli bir teleolojide ardarda gelen aşamalar veya konumlar biçiminde düşünür. İdeal ve ideal olmayan bütün toplumlar bilfiilleşme derecelerine veya edindikleri suretin durumuna göre bu konumlara yerleşirler. İşte Tûsî'nin ideal *birlikle* kastettiği şey, sadece iki düzlemdeki karşılıklı konumların birbirini onaylaması değil; aynı zamanda her biri kendi iç-birliğini sağlayan bu düzlemlerin birer bütün olarak birbirinin içeriğini onayladığı bir *birliktir*. Böylelikle toplumsal birlikteki ideallik düşüncesi de, Tûsî tarafından formüle edildiği haliyle, hem düzlem-içi hem de düzlemler-arası bütün konumların birbirini onayladığı bir bilfiillik ya da suret olarak *ilk ilke* veya *ilk nedene* en çok benzeyen tam gerçekleşimiyle oluşabilir.

Tûsî'nin insan doğasındaki ve buna dayalı olarak gelişen süreçlerdeki bütün bileşenlerin birbirini onaylayan durumları üzerine inşa ettiği ideal toplumsal birliğe ilişkin ısrarı, onun, aynı zamanda bu bileşenlerin birbirini onaylamadığı süreçleri de mümkün görmesiyle yakından ilişkilidir. Çünkü insan doğası, onda köklenen bütün süreçlerdeki karşılıklı konumların -en genel haliyle ona dayalı olarak gelişen iki düzlemin- birbirini mülksüzleştirmesine izin veren bir zaafı da barındırır. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin düşünce-sinde, bu iki düzlemdeki yetkinliklerin biri diğerinin gereği olsa da ve aralarındaki bağıntının kopmasıyla iki tarafa da bir yozlaşma ilkesi³² gelip yerleşse de aralarındaki ilişki zorunlu değildir. Yani karşılıklı konumlar arasında bir boşluğun oluşma ihtimali ya da birinin diğerini bir kalıntıya dönüştürerek

32 Örnek olarak Tûsî'nin zâhitler hakkındaki yorumu aşkınlık düzleminde oluşan bir yozlaşma biçimi şeklinde okunabilir. Tûsî'ye göre zâhitler içkinlik düzlemini tamamen dışlamakla, en azından böyle görünmekle, dengeden sapmaktadırlar (Bk. Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, s. 52-53).

işlevsizleştirme ihtimali her zaman vardır. Karşılıklı konumlar ve dolayısıyla iki düzlem arasındaki bu *boşluk* ise, düzlemlerin birbirini mülksüzleştirme gücüne sahip olmasının sonucunda oluşur. Bir taraftan içkinlik düzlemi, zamanlaşımına uğramış kararsız bir bilfiillik ya da var olmayan bir içerik olarak zamana dahil olamamış salt bir bilkuvvelik şeklinde aşkınlık düzlemini yeniden kurarak onu mülksüzleştirme gücüne sahiptir. Diğer taraftan aşkınlık düzlemi de içkinlik düzlemini, yetkinlikte hiçbir paya sahip olmayan yanlış biçimler veya kendi onayından geçmemiş ve yalnızca gerçekliği gölgeleyerek gizleyen salt görünüşler ve eylemler şeklinde yeniden kurarak onu mülksüzleştirme gücüne sahiptir. Böylelikle Tûsî'nin *birlik* düşüncesindeki bu ısrarı, her bir konumun olması gereken denge sınırlarını aşmasıyla iki düzlem arasında oluşan boşluktaki mülk çatışmasını eleyen ortak bir mülke ulaşmanın çabasıdır. Buna göre Tûsî düşüncesinde son kertede ideal toplumsal *birlik*; nefis ile beden, teori ile pratik, bilgi ile eylem, birleşik ile parça, birey ile toplum, ahlâk ile siyaset ve aşkınlık düzlemi ile içkinlik düzlemi gibi ikilikler arasındaki mümkün boşlukta oluşan gerginliği eleyerek buradaki bütün ideal eklemlemeleri düzenleyen kavramsal bir bağlantıdır. Onun yetkinliği ise bütün bu ikiliklerin birbirini tam içselleştirmesiyle oluşan birliğin, hem bilme hem de eyleme tarzlarının en az artıkla veya artıksız bir şekilde işleyerek *gerçek bire* en çok benzeyen ideal uyumu ortaya çıkarmasıdır.³³ Bu ideal uyum bağlamında bilgi olmadan eylem, eylem olmadan bilgi; ya da aşkınlık olmadan içkinlik, içkinlik olmadan aşkınlık ölü gibidir.

O halde, eğer toplumsal *birlik* yukarıda söz konusu edilen denge ve özdeşlikler üzerine kuruluysa, bu birliğe tam-yetkinlik gücünü veren, onun sürekliliğini sağlayan *yasa* nedir? Bu sorunun cevabı, Tûsî'yi *birlik* düşüncesini başka bir sahneye taşımaya zorlar: Burada birliğin yasasını ve bu yasaya altgüdümlü toplumsal yaşamın bütün kurallarını teolojik gereklilikler haline getiren bir otoriteye alan açılır. Bu alan öncelikle bütün birliklerin kaynağının, gerçek *birin* yani Tanrı'nın yasa koyucu bir kişi olarak seçtiği peygamber ve onun otoritesini sürdüren mâsum imam tarafından doldurulur. Burada peygamber ve mâsum imam başından sonuna kadar toplumdaki bütün yasaları uyum içine sokmanın önceliğine sahiptirler. Böylece Tûsî, insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu ilkesi üzerinden açtığı bu ideal uyumu o kadar önemser ki, bu ilkeyi peygamberin varlığını hatta Tanrı'nın varlığını ispatlayan bir delile ya da ilkeye dönüştürmek ister.

33 Öyle anlaşılıyor ki Tûsî'nin *Evsâfü'l-eşrâf* adlı eserinde *tevhit*, *ittihat* ve *vahdet* vasıflarını diğer vasıflardan sonra incelemesinin sebebi de onun birlik düşüncesine verdiği bu önemden kaynaklanır. Bu aşamadan sonra ise *fenâ* aşaması gelmektedir (Bk. Tûsî, *Evsâfü'l-eşrâf*, s. 93-101).

III. Toplumsal Bedenin Yetkinliği: Peygamberin Yasa Koyuculuğu

Aynı anda hem insan doğasının Aristocu anlamını değiştirmeden kabul etmek hem bütün siyaset biçimlerinin onun görünümüleri olduğunu kabul etmek hem de peygamberliğin bu doğanın bir sonucu ve gereği olduğunu ileri sürmek kolay değildir. Tûsî bu sorunla doğrudan yüzleşmiş gibi görünür. Onun çözümü, yasa kavramının kendi içinde taşıdığı karşıt savları eriterek insan *doğasıyla* onun *telosunu* buluşturup kaynaştıran aşkın bir bağintıda saklıdır. Ona göre yasa, ayrıcalıklı ve aşkın bir kaynağa sahip olmadığı sürece, kendi kendisini yıkan bir iç-çatışmaya sahiptir. İnsan doğasının zayıflığından hareket eden bu çatışma tezine göre yasanın tümelleşerek genel bir kabule erişmesi, ancak onun mutlak ayrıcalıklı oluşuyla özelleşen üstün bir otorite tarafından düzenlenmesiyle mümkün olabilir. Aksi takdirde yasa, bir taraftan kendi karşıt yasasını oluşturan diğer taraftan kendi yönetimiyle ters düşebilen bir yapıya sahiptir. Bu sebeple Tûsî, bütün bireyler ve yönetimler için ortak olan zorunlu yasayı tespit etmeye çalışır. Bu ortak yasanın zorunluluğu fikri, peygamberliği insanın toplumsal doğasında ya da insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu ilkesinde temellenir. Böylece toplumsal beden için yasa koyucu olarak peygamber, insan doğasının *telosunun* bilfilliğiyle kaynaştırılıp bütünleştirilir:

[6] Filozoflar, peygamberin varlığının ispat yöntemlerinden biri olarak, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* (el-insânü medeniyyün bi't-tab') ilkesini kullanırlar. Onların bu ilkeyle kastettikleri şey, insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli olan şeyleri tek başına elde etmesinin mümkün olmadığı (dolayısıyla onun beslenme, giyinme, barınma ve korunma gibi durumlarda hemcinslerinin yardımına zorunlulukla ihtiyaç duyduğu)³⁴ düşüncesidir. Bu ihtiyaç ise zorunlu olarak insanlar arasında karşılıklı birtakım ilişkileri (mu'âmelât) ve değiş-tokuşları (mu'âvezât) gerekli kılmaktadır. İnsanların doğalarında, aynı zamanda, arzu ve öfke gücü de bulunduğu göre, onların birbirlerine zulmetmesini engellemek için aralarında adalete ve insafa dayalı bir yasanın varolması zorunludur. Bu yasanın, insanlara karşı herhangi bir ayrıcalığı olmayan bir [kişi ya da] grup tarafından konulması düşünülemez. Aksi takdirde diğerleri bunu kabul etmeyecektir. O halde bu ayrıcalığın Yaraticıdan gelmesi gerekir ki herkes buna uysun. İşte bu yasayla gelen kişi peygamberdir ve bu konumda peygamber, herhangi bir kimsenin ortak olamayacağı bir ayrıcalığa sahiptir.³⁵

34 Parantez içinde verdiğimiz bu cümle, Tûsî'nin bir önceki cümlenin devamı olarak uzunca anlattığı detayların tarafımızca ana kavramları korunarak yapılan bir özetidir.

35 Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 367-68.

Tûsî'nin bu pasajda “filozoflar”dan kastının iki sebepten dolayı özellikle İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî olduğu söylenebilir: a) İlk olarak, bu pasajın yer aldığı *Telhîsü'l-Muhassal*'ın, bu pasajın neredeyse aynısının tekrarlandığı *Risâle fi kavâidi'l-akâid*'in³⁶ ve onun geliştirilerek yeniden ifade edildiği *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'in³⁷ ya doğrudan İbn Sînâ ve Râzî ile ilişkili metinler olması ya da onların etkili olduğu bağlamlarda yazılmış olmalarıdır. b) İkinci olarak, tespit edebildiğimiz kadarıyla, söz konusu ilkeyi peygamberin varlığını ispat eden bir delil olarak bu açıklıkta inşa etme çabasının ilk defa İbn Sînâ'da ve onu takiben Fahreddin er-Râzî'de görülmesidir.³⁸ Râzî ve Tûsî'nin bulunduğu bir kavşak noktası olarak İbn Sînâ'nın konumu da dikkate alındığında özellikle onun bu bağlamın belirlenmesindeki merkezî rolü anlaşılabilir. İbn Sînâ kavramsal olarak, “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu” ilkesini doğrudan³⁹ ya da birtakım değişikliklerle dolaylı⁴⁰ olarak çeşitli eserlerinde kullanır. Ancak bu ilkeyi içerik bakımından her ne kadar özet bir şekilde *el-İşârât ve't-tenbîhât*,⁴¹ *Uyûnü'l-hikme*⁴² ve *en-Necât*⁴³ başta olmak üzere çeşitli eserlerinde tartışsa da, İbn Sînâ bu içeriği peygamberin varlığını ve gerekliliğini gösteren bir delil olarak inşa etme çabasını en açık bir şekilde *eş-Şifâ: Metafizik*'te ortaya koyar.⁴⁴ *Uyûnü'l-hikme* ve *el-İşârât* şârihi olan Râzî ise buradaki içerikleri hem “İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” şeklinde kavramsallaştırır hem de İbn Sînâ'nın bu içeriği peygamberin varlığını ispat eden bir delil olarak kullandığını kabul ederek onu açılar.⁴⁵ Râzî, *el-Muhassal*'da ise yine peygamberin varlığını ispat eden delillerden biri olarak, “insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu” ilkesine müracaat eder. Sonra bu ilkeyi insanların birbirine ihtiyacı bağlamında

36 Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, s. 77.

37 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 371-73.

38 İbn Sînâ'da peygamberin yasa koyuculuğunu tartışan ayrıntılı iki çalışma için bk. Kaya, “Peygamberin Yasa Koyuculuğu”, s. 57-91; bk. a.mlf., “In The Shadow of “Prophetic Legislation””, s. 269-96.

39 İbn Sînâ bu ilkeyi kavramsal olarak “el-insânü medeniyyün bi't-tab” şeklinde *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil* isimli eserinde kullanmaktadır. Ancak burada onun ilgisi, Birûnî tarafından sorulduğu var sayılan, “Hekimlere/tıpçılara göre tab/doğa kavramının tanımı ve anlamı nedir” sorusu üzerine yoğunlaşır. Burada İbn Sînâ sadece hekimlerin doğa kavramını kullandıkları anlamları örneklemek için söz konusu ilkeye gündeme getirir, ancak herhangi bir detay vermez (Bk. *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil*, II, 77).

40 İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabîyyât: el-Hayevân*, III, 5.

41 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 60-62.

42 İbn Sînâ, *Uyûnü'l-hikme*, s. 16.

43 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 338-39.

44 İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, II, 187.

45 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 595; a.mlf., *Şerhu Uyûnü'l-hikme*, II, 13.

sorunsallaştırarak peygamberliği, onlar arasındaki bütün ilişkileri düzenleyen âdil bir yasa ve siyaset ilkelerinin zorunlu zeminine yerleştirir.⁴⁶

Tûsî ise özellikle *Telhîsü'l-Muhassal* ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'la hem İbn Sinâ'nın hem de Râzî'nin problematiğiyle ilişkilenererek, bir taraftan bu ilkenin peygamberin varlığını gösteren bir ilke olduğu düşüncesini sürdürürken, diğer taraftan şîi siyaset teolojisinden hareketle buna imâmetin ispatını da ilâve eder. Yukarıda ifade edildiği gibi Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*'da söz konusu ettiği pasaj [5]'in hemen hemen aynısını *Risâle fi kavâidil-akâid*'de, biraz farklı bir biçimini ise İbn Sinâ'nın metnine bağlı kaldığı *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta da tartışır. İmâmet teolojisini incelediği en önemli eserlerinin başında gelen *Tecridül-î'tikâd*'da ise -Tûsî'nin daha özet bir ifade biçimini tercih edilmesinden kaynaklı olarak- her ne kadar doğrudan bu kavramsal içeriğe sahip bir pasaj yoksa da, söz konusu eserin şârihi Allame Hillî'nin, "peygamberliğin gerekliliği" kısmını tam da bu pasajdaki ilke, içerik ve kavramlara başvurarak şerhetmesi dikkat çekicidir.⁴⁷ *Telhîsü'l-Muhassal* ile *Risâle fi kavâidil-akâid* arasındaki en önemli farklılık ise birincisinde yer alan *yasa* kavramının ikincisinde *adalet* olarak değiştirilmesidir.⁴⁸ Bu değişimin önemi, yalnızca iki kavram arasındaki zorunlu ilişkinin gösterilmesinde değildir. Nitekim bu ilişki pasaj [5]'in yer aldığı *Telhîsü'l-Muhassal*'da da, "yasanın adalete dayalı olması gerektiği" şeklinde kurulur. Aksine bu değişimin önemi, Tûsî'nin ikinci metinde *yasa* ile *adalet* arasındaki zorunlu ilişkiyi ikisi arasındaki tam bir özdeşliğe dönüştürüp *adaleti* her iki anlama da aynı anda işaret eden bir kavram olarak kullanmayı sürdürme isteğine karşılık artık *yasa* kavramını kullanmaktan vazgeçmesidir. Burada *yasa* ile *adalet* simetrik bir biçimde birbirlerinin göstergesine dönüşürler ya da ikisi de karşılıklı olarak birbirlerini içkinleştirirler. Bu ise yukarıdaki kavramsal ikilikler arasındaki birlik düşüncesine başka bir *birlik* halkasını ekler: *Yasa* ile *adalet* arasındaki *birlik*. Ona göre bu anlamdaki bir *birlik*, sadece peygamberin *yasa* koyucu olduğu ya da onun yokluğunda oluşan konumsal boşluğu âdeta onun bir işleni olarak dolduran mâsum imamın *yasa* koyucu olduğu bir aşamada mümkündür.⁴⁹

46 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 516, 519.

47 Bk. Tûsî, *Tecridül-î'tikâd*, s. 211-13; ayrıca bk. Hillî, *Keşfü'l-mûrâd*, s. 324. Allame el-Hillî Tûsî'nin metnini yorumlarken peygamberin varlığını, "akıl, bir *yasa* koyucu talebi"nin gereği olarak değerlendirmekte ve bu talebi diğer hususlarla birlikte "insanın doğası gereği toplumsal bir varlık" olduğu ilkesine müracaat ederek pasaj [5]'teki içerikle serimlemektedir.

48 Tûsî, *Risâle fi kavâidil-akâid*, s. 77.

49 Mâsum imamın yöneticiliği hakkında Tûsî'nin görüşleri için bk. Tûsî, *Tecridül-î'tikâd*, s. 219-97; ayrıca bk. Tûsî, *Risâle fi kavâidil-akâid*, s. 69-95; a.mlf., *Telhîsü'l-Muhassal*, s. 406-23; a.mlf., *Risâletül-imâme*, s. 424-35.

Bu aşamada adalette içerilmiş olarak yasa, artık tek bağıntılı biçiminden çıkıp çift bağıntılı bir kavrama dönüşerek idealleşir. Başka bir ifadeyle, bu aşamada yalnızca içkinlik düzlemiyle bağıntılı olarak aynı zamanda ideal olmayan toplumların da temelinde bulunan yasa, artık aşkınlık düzleminin onayladığı bir yasaya dönüşerek ideal toplumun temelini yerleşir.

İnsanlar arasındaki uyumu artıksız olarak gerçekleştirmek için herkesin ortak katıldığı ve içselleştirerek kabul ettiği bir yasanın egemenliğini gerektiren peygamberin varlığını ideal görmekte herhangi bir zorluk yoktur. Buradaki esas zorluk, söz konusu sürecin yalnızca gereklilik olarak değil, aynı zamanda insan doğası ile bağıntılı bir zorunluluk olarak görülmesinden kaynaklanır ki Tûsî bu zorunluluk fikrinde oldukça net ve ısrarcıdır. Eğer insan doğası zorunlu olarak peygamber fikrini içeriyorsa, bunun sebebi onun doğasındaki arzu ve öfke gibi çatışmacı unsurların bütün tekil bireylerde ortak bir şekilde bulunması ve bunun da toplumsal yaşamın ortak bir güçsüzlüğü olarak gerçekleşmesidir. Burada özellikle İbn Sînâ'nın ve Fahreddin er-Râzî'nin çalışmalarından etkilenen Tûsî'nin çözümü teolojik aşkınlık çerçevesinde anlamını bulur: Evrendeki her varlıkta kendisini gösteren Tanrısal düzen -çünkü her şey belli bir ölçüde ve varoluşsal bir amaç gözeterek hareket etmektedir- toplumsal yaşamda da kendisini gösterir. Buna göre peygamberin insan doğasından kaynaklı toplumsal yaşamdaki kaosu ya da düzensizliği herkes için ortak bir biçimde gideren düzen ve adalet ilkeleriyle gidermesi, yine bu doğada zorunlu olarak içerilir. Tûsî'nin bu fikri bir delil olarak inşa etmesi en açık bir şekilde kendisini *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ta gösterir:

[7] [i] İnsan doğası gereği toplum halinde yaşamaya muhtaçtır. Bu ise, filozofların “insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır” sözünden kastedilen anlamdır. İşte onların literatüründeki “temeddün”ün anlamı bu biraradalığın bizzat kendisidir. *Bu, birinci prensiptir* (kâ'ide). [ii] Sonra biz deriz ki, insanların yardımlaşmaya dayalı biraradalığı, aralarında karşılıklı bir ilişki ve bu ilişkide adalet olmaksızın bir düzene kavuşamaz. Çünkü her bir birey ihtiyaç duyduğu şeyi arzular ve istemediği şeyi ise öfkeyle karşılar. Kişinin arzu ve öfkesi ise onu başkasına haksızlık etmeye yöneltir. Böylece toplumun çözülmesine sebep olan bir kargaşa ortaya çıkar. Ancak, eğer sözkonusu ilişki ve adalet üzerinde ittifak dilen bir şey ise durum bu şekilde olmaz. Bu ilişki ve adalet ise tümel (külli) yasalar olmaksızın kusursuz bir şekilde tikelleri (cüziyyât) düzenleyemez. Bu tümel yasalar ise şeriatıdır, o halde bir şeriatın var olması gerekir. (...) *Bu da ikinci prensiptir*. [iii] Şeriatın ise bu yasalara kesinlik veren, onların olması gerektiği biçimde uygulanmasını sağlayan bir yasa koyucuya ihtiyacı vardır ki bu da şeriatı bilen bir yasa koyucudur (şâri'). İnsanlar yasa

koyuculuk hakkında anlaşmazlığa düştüklerinde sakıncalı olan kargaşa yine ortaya çıkar. O halde bu yasa koyucunun, herkesin yasalara uymasını, bu yasaların Allah'tan geldiğini gösteren ayetlerle destekleme gücüne sahip bir kişi olmalıdır. (...) O halde bu yasa koyucu mucize sahibi olan peygamberdir. *Bu da üçüncü prensiptir. [iv]* (...) Peygamberin de insanların Allah'ın varlığını doğrulamaya çağırması, (...) insanların birbirleriyle ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu şeriat yasalarına uymaya yöneltmesi gerekir ki insan yaşamı sürekli olabilsin. *Bu da dördüncü prensiptir.*⁵⁰

Tûsî'nin, dört öncül ya da prensip üzerinden peygamberin varlığının bir ispatı olarak ortaya koyduğu bu delil, *insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu* ilkesinin açılma sürecine karşılık gelir. Böylece söz konusu ilkenin zorunlu bir gereği olarak var sayılan ideallik, peygamberliği de insan doğasına içkin bir sebep gibi düşünür. Peygamberliğin bu şekilde insan doğasında ispatı ise yasa ile adaletin özdeşliği fikriyle doğrudan ilişkilidir. Bu süreç önce -mizaç teorisindeki mantıkta ifade edildiği üzere -bir birleşen ya da bir beden olarak toplumu oluşturan unsurlardan birinin diğerleri ya da bir tarafın başka taraflar üzerindeki egemenliği anlamında yasanın adaletle ilişkisini kuşkulu hale getirir, ardından ise peygamberin yasa koyucu olduğu bir toplumda yasayı bütün bu kuşkulu boyutlarından arındırarak onu adaletle tam olarak özdeşleştirir. Başka bir ifadeyle, Tûsî'nin yukarıdaki delillendirme tarzında bir taraftan peygamberin yasa koyucu olmadığı toplumlardaki yasaların egemenliği sorunsallaştırılırken, diğer taraftan onun yasa koyucu olduğu toplumlarda ise bu sorunlar kökten düşürülür. Böylece peygamber toplumsal yaşama her biri adalette içerilen ölçü ve ilkelerle ortak iyiliği gözeterek insanların yaşamlarına ve fiillerine bir yön verir ve bedenin bütün organlarını bütünlüklü bir birliğe kavuşturur. Bu, gerçek *bire* en çok benzeyen birliktir. Çünkü bu birliği yöneten yasalar sürekli bir biçimde ilâhî yasadan pay alırlar. Tûsî bu tespitle iki zorluğu birlikte aşmış olur: Toplumsal yaşamı yöneten yasaların aşkınlık düzlemiyle tamamen irtibatsız salt içkinlik düzlemi bağıntılarıyla oluştuğunu varsayan zorluk, diğeri ise toplumu içkinlik düzlemi bağıntılarından arındırarak onu salt bir aşkınlık düzlemi olarak düşünen zorluk. Burada artık bireylerin arzuları ve öfkeleri yasanın egemenliğinin potansiyel engelleri olarak değil, ona katılarak onun gücünün etkin unsurları olarak görünmeye başlar. Bireyler adaletle özdeşleşen bu tür bir yasayı itaat edilebilecek en avantajlı tercih olarak içselleştirirler.

⁵⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 372-73.

Sonuç

Tûsî'nin ahlâk ilmine dayalı siyaset felsefesindeki genel tutumunun, farklı türden koşulları ve onlarla içsel olarak derinden bağıntılı siyasal varoluş tarzlarını açıklamak için klasik epistemolojiden farklı kavramlar önermediği rahatlıkla söylenebilir. Ancak miras aldığı bu kavramsal haritada, mâsum imam ve peygamberin konumuna felsefi bir açıklama getirme çabasında olduğu gibi, kavramların birbirleriyle ilişkilendirme tarzlarını değiştirdiği ve hatta genişleterek başka alanlara yaydığı kabul edilebilir. Bu yüzden ahlâki ve siyasî fâiller olarak bireylerin koşullarla ilişkili çoğul potansiyellikleri hem özel bir potansiyelle yani *doğa-telos* bağıntısındaki normatif bir varoluş tarzıyla domine edilerek idealleştirilir hem de bu ideal sürece katılan bütün unsurlara uygun görülen konumlar doğallaştırılır. Başka bir ifadeyle Tûsî, hem beden-organ metaforuna hem de mizaç teorisine içkin mantıkların gereği olarak bir taraftan aşkınlık düzlemiyle olan ideal bir irtibat tarzının baskınlığını savunur, diğer taraftan ise sanıldığı aksine içkinlik düzlemiyle olan irtibat tarzlarını aşkınlığın baskın olduğu sürecin dışına atmaz, aksine onları işlevi bakımında doğallaştırılmış belli konumlara yerleştirerek söz konusu sürece dahil eder. Aşkınlık düzlemiyle içkinlik düzleminin çakıştığı bu alanın altı çizilmeden Tûsî'nin ne siyasî ideallik tarifini ne de bu ideallığın tahrifini anlamak mümkün gözükmemektedir.

Bu zemin ahlâk ilminin olduğu kadar siyasetin de zemini. Dolayısıyla burada döngüsel bir nedensellikte iki süreç birbirine eşlik etmektedir: Biri tekil olarak insanın potansiyellikleri arasındaki birlik, ki bu potansiyelliklerin görünümleri hem nefiste hem de bedende ortaya çıkar, diğeri ise toplumsal bir beden olarak siyasetin organları arasındaki birlik. Böylece Tûsî'nin ideal yönetim tasarısı ahlâk ile siyaset ya da aşkınlık düzlemiyle içkinlik düzlemi arasındaki belirsizlik mıntikasına yerleşir. Başka bir ifadeyle ideal yönetim, aynı anda hem ahlâk hem de siyaset alanına temas eden, ancak tam olarak ne ahlâk alanına ne de siyaset alanına ait olan bir ilk adımdır. Ahlâktan siyasete doğru atılan bu adım bütün yükünü ve ilkelerini ahlâk alanından alır, bu yükü siyaset alanına boşaltarak orada konuşurmak ister. Çünkü ideal olanın konuşulması ancak ideallığın olmadığı bir alanda ya da düzlemde mümkündür. Tûsî düşüncesinde bu adım siyaset alanına tam olarak yerleştiğinde takip eden adımların yükü ve ilkeleri de giderek değişmeye ve dönüşmeye başlar. Bu dönüşüm süreci, siyasî tahrifat süreci veya ideal olandan uzaklaşma süreciyle özdeşdir. Bu süreç, son kertede hem yükünü hem de ilkesini tamamen siyasetten alarak yine siyasete boşalttığı noktada ideal yönetimin tam karşısı olarak belirginleşir.

Bibliyografya

- Aristotle, *Politics*, trc. ve ed. C. D. C. Reeve, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trc. David Ross, ed. Lesley Brown, New York: Oxford University Press, 2009.
- Demirkol, Murat, *Nasîreddin Tûsî'nin Ahlâk Felsefesine Etkisi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 1411.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdık, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384hş.
- Gökdağ, Kamuran, *İbn Haldûn'un Toplum ve Siyaset Teorisinde Asabiyet* (doktora tezi), İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1408/1988.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, trc. Abdulkadir Şener v.dğr., İstanbul: Büyüyen Ay, 2003.
- İbn Sînâ, *Risâletü ecvibeti an aşere mesâil, Resâilü İbn Sînâ* içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1953, II, 76-83.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire: Dârü'l-maârif bi-Mısır, 1968.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabîyyât: el-Hayevân*, nşr. Saîd Zâyed, Kum: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ el-Mar'âşi en-Necefî, 1984.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedide, 1982.
- İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, I-II, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.
- İbn Sînâ, *Uyûni'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-kalem, 1980.
- Kaya, M. Cüneyt, "In The Shadow of "Prophetic Legislation": The Venture of Practical Philosophy After Avicenna", *Arabic Sciences and Philosophy*, 24/2 (2014): 269-296.
- Kaya, M. Cüneyt, "Peygamberin Yasa Koyuculuğu": İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuru-na Bir Giriş Denemesi", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 57-91.
- Plato, *The Laws of Plato*, trc. ve ed. Thomas L. Pangle, London: The University of Chicago Press, 1988.
- Plato, *The Republic of Plato*, trc. ve ed. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968.
- Tiryaki, M. Zahit - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Risâletü'l-imâme, Telhîsü'l-Muhassal* içinde, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müessesese-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Ahlâk-ı Nâsiri*, trc. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Evsâfü'l-eşrâf*, nşr. M. Mehdî Şemseddin, Tahran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât, Vizâret-i Ferheng ve İrşâd-ı İslâmî, 1373.

- Tüsî, Nasîruddin, *Risâle fî kavâidî'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hâzîm, Beyrut: Dârü'l-gurbe, 1413/1992.
- Tüsî, Nasîruddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Kum: Neşrül-belâga, 1375.
- Tüsî, Nasîruddin, *Tecridü'l-i'tikâd*, nşr. M. Cevâd el-Hüseynî, Kum: Mektebü'l-'âlami'l-İslâmî, 1407.
- Tüsî, Nasîruddin, *Telhîsü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran: Müesses-e-i Mütâlaât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahrân, 1359hş./1980.

The Perfection of the Social Body: Naşîr al-Dîn al-Tüsî's Ontology of Ideal Political Power

The objective of this study is not to reproduce once again Tüsî's usual classification of virtuous cities and non-virtuous cities or ideal and non-ideal cities. One can learn about these classifications through his own works, particularly from *Nasire-an Ethics (Akhlâq-i Naşîrî)*. Rather, the objective here is to specify the ontological principle that serves as the common denominator to all forms of power in Tüsî's works, be it virtuous or non-virtuous, and to show how this principle becomes a metaphor through its transcendental and immanent levels or by its grounds of pure knowledge and pure action as well as how he processes this metaphor in a normative teleology. For its conceptual vocabulary, almost all classical political thinkers refer to this principle as formulated by Aristotle in the phrase, "Man is by nature a social animal." The similarities and differences in philosophers' perspectives on the identity of power depend on their definition of the social/political content of this principle in relation to "human nature." Therefore, they discuss the social life and the ideal form or management of this social life directly in relation to human nature. One can argue, however, that although all thinkers, principally classical philosophers, have their own vocabularies and conceptual preferences on the subject, they theorize within a similar epistemological framework. They discuss the premise, "Man is by nature a social animal," on two grounds. In other words, this premise that finds its base in the separation of body and soul reaches to the distinction of society and ideal society by analyzing essential human needs and human needs for perfection. These needs can be placed onto immanent ground as corporal needs-society and onto transcendental ground as soul-perfective needs-ideal society. However, a tension in theoretical discussions of the subject always exists. This tension between grounds exists in parallel to the search for ideal politics and the secondary expositions on this search whose focal point moves toward extremes. Sometimes this tension increases to the level that it creates an opposition between two grounds, and reproduces both of them in a contradictory way to their own premises. This practice of reproduction covers the shared field of these two grounds and the exchanges between these grounds through these correlations.

Tüsî's conception of social body enables us to understand all political practices occurring within the shared space where immanence and transcendence meet in two-dimensional correlations. The particular thing that this principle determines in Tüsî's thought is that the political action specific to the human being can be imagined in a society or a social body transcendent of all its individuals. The

literature on Tūsī, however, has not openly questioned the process of perfection of this body's organs or components by turning them into a whole union. Also, the question of how the political philosophy of this process is related to Aristotelian constitutive premise has not been addressed yet. A possible answer to this question can be found by showing how one overcomes or eliminates the dualisms taking root in human nature within the context of this premise and how she or he arrives to a complete union by approving of each element in dualisms or multitudes. Human nature, society or politics are taken as identical issues in Tūsī's political philosophy. The most important source of this idea of identicalness, which has its roots in Ancient Greece, for Tūsī and even in the present day with various differences and antitheses is to relate the premise that *man is by nature a social animal* with spiritual and corporal needs and at the same time with immanent and transcendent grounds. Two kinds of body — man and society — are conceived of as connected to the same causal principle and to the same processes. Tūsī grounds this thought in the theory of needs based on the union and harmony between corporal organs and spiritual powers. In this sense, the premise that *man is by nature a social animal* is explained in his thought both through immanent needs based on body and through transcendental needs based on soul.

According to Tūsī, even though a complete opposition can be created by pulling two grounds to the extremes, they cannot be separated completely, because a connection between grounds taking root within human nature always exists. The illusion or image of separation occurs when one ground seizes the other in possession or dispossession of the other through this connection. For example, the domination of reason in soul-related perfections in the transcendental ground occurs not by destroying the corporal needs in the immanent ground, such as desire and anger, but, on the contrary, by bringing that desire and anger into a balance and controlling it through a superior position. On the other hand, placing the corporal needs to this position limits soul-related perfections. Staying within the normative teleology of the classical philosophy, Tūsī treats the first status as the health of the whole, composition or body and the second status as its illness. Therefore, in both health and illness, grounds can play actively to place itself into this dominant position during the human process of being *human*. In other words, the principal thing that distinguishes human association from other animal associations or commonalities is an association in which both grounds can be active at the same time despite their variable conditioned differences. Just as encoding health and illness tendencies in relations between body and organs, these grounds that can be active only by encoding similar tendencies in the social body and organs proportional to their levels of functionalities. Tūsī transforms the relationship between the tendencies returning to or rooting in these grounds to the body-organ metaphor in the logic of *balance* in the theory of disposition and treats it as a common denominator for both bodies.

Keywords: Naşir al-Din al-Tūsī, social body, ground of immanence, ground of transcendence, unity/perfection, perfect political power.