

Eros'tan Allah'a: İlahî Aşkın Yolculuğu

From Eros to God: The Journey of Divine Love

Sadık ARMUTLU 

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi,
Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı, Ağrı, Türkiye



ÖZ

Aşk, tanımlanmasında güçlük çekilen bir kavramdır. Çünkü kavramsal olarak geniş bir alanı ihata eder. Barındırdığı yorum ve taşıdığı anlam zenginliği, tanımlanmasını güçleştiren en önemli unsurların başında gelir. Aşkın ele alınmasının kökenleri antik Yunan'a dayanmakta ve aşk, felsefenin neredeyse bütün problem alanlarında değerlendirilmiş, temel konularından biri olmuştur. Bu disiplin konusu gereği evrenin yapısı, yaratılışı ve tüm varlıkların temeli gibi soruların sorulduğu ve dünyanın varoluşu Tanrı'nın yaratıcı eylemiyle açıklandığı ya da Yaratıcı, yarattığı varlığın bütününü ya da bir parçasını seven en yüce güç olarak düşünüldüğü zaman aşk, bir kavram olarak felsefeye konu olmuş ve onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Antik Yunancada "arzu, aşk, sevgi, şiddetli istek" anlamına gelen Eros, "Yunan söylencesinde 'Aşk Tanrısı'na karşılık gelir. Bu kavram Yunan felsefesinde her türlü yaratılışın ana ilkesi ve evrensel bir güç olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan aşk, kozmolojik ve ontolojik boyutuyla ele alındığında onun ilk tanrısal güç olması oldukça önemlidir. Yunan felsefesinde birçok filozof, kozmik oluşumu Eros ile başlatmışlardır. Eros, kadim kozmogonilerde ortaya çıkan bir tür ilk fail olarak yorumlanmıştır. Yunan felsefesinde aşka mistik bir değer, yorum getiren ilk filozof Platon'dur. Platon'un tanrısal güzellik ve güzele doğru ruhun kanatlanması olgusunun kimi mistik öğeler barındıran aşk yorumunu miras alan Plotinus, bu mirası daha ileri bir boyuta taşır ve onlar üzerinden büyük bir mistik yapı kurar. Plotinus'un felsefesi İslam dünyasına taşınırken daha çok Yeni Eflatunculuk olarak kabul görmüş, onun varlığın mutlak Bir'den çıkıp bir sıra düzeni içinde evrenin oluşumunu ifade eden görüşü Müslüman filozoflar tarafından sudur olarak benimsenmiş ve bu benimsenme ilahi aşkın oluşum sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Fetihlerden elde edilen ganimetlerle zenginleşen ve dünyevileşme olgusu ağır basan Müslüman toplumda gelişmelerle dolu bir toplumda bu lüks ve konfordan mahrum insanlar da 'dünya hayatı, zaten sadece aldatıcı bir geçirmeden ibarettir" (Sûre 2: 185) ayeti gereğince dünyadan uzaklaşıp zühd ve kanaate yöneldiler. Bu yöneliş, bir taraftan tasavvuf olgusunun oluşumunun diğer taraftan da ilahi aşkın ortaya çıkışının alt yapısını oluşturacaktır. Abbasiler döneminde büyük gelişme gösteren zahidane şiirlerin tematiğini oluşturan "تَخَوُّفُ اللَّهِ/Allah korkusu" zaman içerisinde "مُحِبَّةُ اللَّهِ/Allah sevgisi"ne evrilmiştir. Bunun ilk örneklerini de ilk zahidler vermiştir. İlk dönem zahidelerinden olan Râbi'a el-Adeviyye'nin (ö. 801) Allah sevgisini ilk kez dile getiren kişi olarak öne çıktıktan sonra itibaren de Eros'tan Allah'a uzanan yolda ilahi aşkın yolculuğu da tamamlanmış olur.

Anahtar Kelimeler: Eros, aşk, antik Yunan, ilahi aşk

ABSTRACT

Love is a difficult concept to define. Because it covers a wide area conceptually. The interpretation it contains and the richness of meaning it carries are among the most important elements that make it difficult to define. The origins of the handling of love are based on ancient Greece and love has been one of the main subjects of philosophy, which has been evaluated in almost all problem areas. As a matter of this discipline, when questions such as the structure of the universe, its creation and the basis of all beings are asked and the existence of the world is explained by the creative action of God, or when the Creator is considered as the supreme power that loves the whole or a part of the creature he created, love has become the subject of philosophy as a concept. and became an integral part of it. Eros, which means "desire, love, affection, craving" in ancient Greek, "corresponds to 'Cupid' in Greek myth. This concept appears in Greek philosophy as the main principle of all creation and as a universal power. In this respect, when love is considered with its cosmological and ontological dimensions, it is very important that it is the first divine power. Many philosophers in Greek philosophy started the cosmic formation with Eros. Eros has been interpreted as a kind of first agent to appear in ancient cosmogonies. Plato was the first philosopher to bring a mystical value and interpretation to love in Greek philosophy. Inheriting the love interpretation of Plato's phenomenon of divine beauty and the winging of the soul towards beauty, which contains some mystical elements, Plotinus carries this legacy to a further dimension and builds a great mystical structure over them. While the philosophy of Plotinus was

Geliş Tarihi/Received: 29.08.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 09.10.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.10.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Sadık ARMUTLU

E-mail: sadik.armutlu44@gmail.com

Atıf: Armutlu, S. (2023). Eros'tan Allah'a: İlahî Aşkın Yolculuğu. *A Journal of Iranology Studies*, 19, 40-58.

Cite this article as: Armutlu, S. (2023). From Eros to God: The journey of divine love. *A Journal of Iranology Studies*, 19, 40-58.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

transferred to the Islamic world, it was mostly accepted as Neoplatonism, his view expressing the formation of the universe from the absolute One and the formation of the universe in a row order was adopted by Muslim philosophers as water, and this adoption played an important role in the formation of divine love. In a society full of contradictions in the Muslim society, which was enriched by the spoils obtained from the conquests and the phenomenon of worldliness predominated, people who were deprived of this luxury and comfort also turned away from the world and turned to zuhd and contentment in accordance with the verse, “The worldly life consists of only a deceitful livelihood” (Sura 2:185). This orientation will form the basis of the formation of the phenomenon of mysticism on the one hand and the emergence of divine love on the other. “مَخَافَةُ اللَّهِ/Fear of Allah”, which constitutes the thematic of the ascetic poems that showed great development during the Abbasid period, has evolved into “مَحَبَّةُ اللَّهِ/love of Allah” over time. The first examples of this were given by the first ascetics. From the moment Rabi'a al-Adeviyya (d. 801), one of the early zahids, came to the fore as the first person to express the love of God, the journey of divine love from Eros to God was completed.

Keywords: Eros, love, ancient Greek, divine love

AŞK

Arapça aslı “العشيق/el-ışk” olup sözlükte; “عَشَقَهُ يَعْشَقُهُ عَشَقًا وَّعَشَقًا” mastarından “şiddetli ve aşırı sevgi” anlamına (İbn Manzur trs.: X/251) geldiği gibi “bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına da gelir (Uludağ, 1991, s. IV/11). Muhabbette/sevgide sınırı aşma “فِرط الخب” (İbn Manzur trs.: X/251) durumunu ifade etmek için kullanılan ışk/aşk, sözlüklerde “sarmaşık” anlamına gelen “العشقة” ile yakından ilgisi olduğu belirtilmektedir. Buna göre sarmaşık, ağacın suyunu emmesi, onu soldurup zayıflatması ve bazen kurutması gibi aşırı sevgide sevdiğinden başkasıyla ilgisini kestiği, onu sarartıp soldurduğu için bu duyguya aşk denilmiştir (Uludağ, 1991, s. IV/11). Çünkü “العشقة”, “bir nev’i şeceredir ki yeşerip giderek incelip sapsarı olur. Ağaca şarmaşıp çıkar ve sarıldığı ağacı kurutur” (Asım, 2014, s. V/4103). “شجرة تَحْضُرُ نَمَّ تَدِقُّ وَ تَضْفَرُ” (İbn Manzur trs.: X/252). “العشقة” adı verin sarmaşığın olukça fazla çeşidi varmış. Bu sarmaşığın bazı türleri bir ağacı bile kurutup sarartabilecek güçteymiş. Sarmaşığın bitkileri amansız bir biçimde kuşatıp onları kurutarak sarartmasıyla aşkın kalpleri kuşatıp âşığın renginin sararıp sarı renge bürünmesi arasında bir benzerlik bulunduğu söylenmiştir (Dihhoda, 1377, s. 15900).

1. Kavramsal Arka Plan

1.1. Aşkın Felsefî Boyutu/Antik Yunan Felsefesinde Aşk

Aşk, tanımlanmasında güçlük çekilen bir kavramdır. Çünkü kavramsal olarak geniş bir alanı ihata eder. Barındırdığı yorum ve taşıdığı anlam zenginliği, tanımlanmasını güçleştiren en önemli unsurların başında gelir. Yoğun çağrışımlar sebebiyle başta felsefe olmak üzere çeşitli bilimlerde yer edinen ama tanımlanmaya pek de yanaşmayan kelimelerin başında gelen aşk; “kimilerince insanın olmazsa olmaz ‘değer’lerinden, vazgeçilmez ‘erdem’lerinden biriyken kimilerine göre sakınılması gereken bir ‘tutku’ ya da sağaltılması gereken bir ‘hastalık’ır” (Ulaş, 2010, s. 119). Bunun yanında aşk ile ilgili; birine ya da bir nesneye önüne geçilmez bir bağımlılık, adanmışlık veya bu tarz duygulanım olmayıp birey veya Tanrı, sevgili ve benzerinin iyiliğini istemek ya da yalın bir biçimde karşılıklı bir iletişim ve ilişki olduğu yönünde değerlendirmeler de yapılmıştır (Ulaş, 2010, s. 119; Özden, 2016, s. 16).

Aşkın ele alınmasının kökenleri antik Yunan’a dayanmakta ve aşk, “felsefenin neredeyse bütün problem alanlarında değerlendirilmiş” (Özden, 2016, s. 16) temel konularından biri olmuştur. Dolayısıyla antik Yunan felsefesinde aşk, “epistemoloji, metafizik, din, insan doğası, politika ve etik başta olmak üzere, bir dizi alt disiplini yakından ilgilendirdiği gibi, onun doğası ve insan yaşamıyla ilgili

tümce ve argümanlar, felsefenin neredeyse bütün merkezi teorileriyle baş kurmuştur” (Mosley, 2003, s. I/663). Başka bir ifadeyle “bir aşk felsefesinin görevi, aşkla ilintili konuları, insanın doğası, arzu ve etik bağlamında, uygun teorilerden sonuç çıkarmak suretiyle ikna edici bir tarzda taktim etmektir” (Mosley, 2003: I/663).

Genel kaniya göre “daha ilk çağda, âlemi bir bütün olarak anlama gayretinden ‘metafizik’ denen felsefe disiplini doğmuştur” (Sunar, 2006: 9). Bu disiplin konusu gereği evrenin yapısı, yaratılışı ve tüm varlıkların temeli gibi soruların sorulduğu ve “dünyanın varoluşu Tanrı’nın yaratıcı eylemiyle açıklandığı ya da Yaratıcı, yarattığı varlığın bütününe ya da bir parçasını seven en yüce güç olarak düşüldüğü zaman” (Cevizci, 2000: 87) aşk, bir kavram olarak felsefeye konu olmuş ve onun ayrılmaz bir parçası olmuştur. Felsefenin ayrılmaz bir parçası olan aşk; yukarıda da belirtildiği gibi, felsefenin her alanında varlığını hissettirmiş, her bilimin ve disiplinin ana eksenini oluşturmuş, ‘mitos’tan ‘logos’a çok boyutlu ele alınmış, işlenmiş, çeşitli tez ve anti tezler şeklinde sunulmuştur. Bunları anlatmak ve bilgi vermek çok boyutlu ve farklı çalışmayı gerektirir. Biz, aşkın çalışmamızın konusu içerisinde bizi ilgilendiren yönüne eğileceğiz ve çalışmamızın daha iyi anlaşılması için aşkın bu yönü doğrultusunda gerekli bilgileri vereceğiz ve bu bilgiler üzerinde duracağız. Başka bir ifadeyle konumuz olan “İlahî Aşk” bağlamında, temelini antik Yunan felsefesinde gördüğümüz aşkın kozmolojik ve ontolojik boyutu ve mistik yorumu üzerinde duracağız. Bu da çalışmamızın daha iyi bir şekilde anlaşılacağını sağlayacaktır. Bu konulara geçmeden önce konumuzu temelden ilgilendiren ve antik Yunan felsefesinde aşkın doğası ile ilgili kavramlar hakkında bilgi vermede yarar vardır.

1.1.1. Eros

Eski Yunan felsefesinde aşk olgusunun yanında aşkın “ilk örneklerini ve arketiplerini görmek olasıdır” (Aydın, 2013, s. 43). Bu örnekler daha çok ‘mitos’ yoluyla aktarılmış ve mitolojinin temel konu ve kavramlarından biri olmuştur. Bu kavramlardan biri de “Eros”-tur. Antik Yunancada “arzu, aşk, sevgi, şiddetli istek” anlamına gelen (Gelgin, 2010, s. 276; Ulaş, 2010, s. 487) Eros, “Yunan söylencesinde ‘Aşk Tanrısı’na karşılık gelir” (Ulaş, 2010, s. 487). Bu kavram Yunan felsefesinde “her türlü yaratılışın ana ilkesi ve evrensel bir güç” (Erhat, 1984, s. 115; Ulaş, 2010, s. 487) olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan aşk, kozmolojik ve ontolojik boyutuyla ele alındığında onun ilk tanrısal güç olması oldukça önemlidir. Evren ve insan üzerinde etkin güç olarak aşkın bir varlık ögesi olduğu Sokrates öncesi felsefenin benimsediği bir olgudur. Bu olgunun kaynağı İlkçağ teologlarından Hesiodos’tur. Onun mitsel anlatımına göre; “kaos dışında hiçbir şey mevcut değilken ilk var olan, evren ve evrendeki her şeyi yaratan kozmik kuvvet, ‘ölümsüz tanrıların en güzeli olan Eros’tur” (Özden, 2016, s. 38).

Heisodes, Eros'u yaratıcı bir gücün yanında birleştirici bir güç olarak görmüş ve ölümsüzler olarak gördüğü Tanrıların soyunu birleştiren de o olmuştur (Hesiodos, 1958, s. 115). Buna göre; Eros, her şeyi birleştirmeden önce, ölümsüzler/Tanrılar soyu yoktu. Gök ve yer Tanrıların soyu birbiriyle birleştiklerinde meydana geldi (Kranz, 1984, s. 15; Aydın, 2013, s. 46; Grimal, 2012, s. 178). Heisodes'in mitsel anlatımına göre "Eros, aşktan ibaret olan ilk ve yaratıcı Tanrı'dır. Evreni de bu aşkla meydana getirmiştir" (Özden, 2016, s. 38). Bu bağlamda Heisodes'in mitos bağlamı evrenin yaratılması ve yaratıcının gücü ve bu gücün temelini oluşturan aşk olgusu söylemi, tasavvufi şiirde bu doğrultuda ortaya çıkacak olan düşüncelere yol gösteren duygulardan biri olacaktır.

Eros ile süflerin aşkları arasında kurulan başka bir bağlantı da hakiki/gerçek güzelliğin Eros'ta varoluşudur. Başka bir ifadeyle bireyin barındırdığı tikel güzelliğinin bütünü Eros'tur. Bu olguyu Platon ortaya atmıştır. Ona göre; "aşkın güzelliğini arayan bir bireyin tikel güzelliğinin bize Form'lar ya da İdea'lar dünyasında var olan hakiki güzelliği anımsatır" (Mosley, 2003, s. 1/663). Platon, *Şölen* adlı eserinde "Eros, güzele duyulan ilgiyi doğrudan güzelliğe yöneltmiş arzuyu betimler. Bu ilgi yalnızca haz duymak için değil, 'Güzellik İdeası'ndan pay almak, ona yaraşır şeyler yaratmak içindir. Ancak Eros'la 'aşk/sevgi' yoluyla salt güzele, güzelliğin özüne, hakikatin kendisine ulaşılabilir" (Platon, 2013, ss. 210-211; Ulaş, 2010, s. 487). Bundan dolayı "Platonik Eros teorisinin en önemli içerimi, tikel güzellik imgelerinden yansıtılan ideal güzelliğin insanlar için kullanılabilir hâle gelmesidir. Buna göre, âşık olmak Platonik 'Güzellik İdeası'na âşık olmaktır. Münferit bir bireyi değil de güzel diye nitelediğimiz dünyevî şeylerin hakikî veya da ideal güzellikten aldıkları şeyi sevmektir" (Mosley, 2003, s. 1/663). Diyebiliriz ki artık aşk, "güzelliğe ulaşmanın bir aracıdır. Tikelden kurtulup tümeli kavramada, bütünü görmede ya da Platoncu söyleme, tümel hakikati anımsamada etkindir" (Aydın, 2013, s. 329). Bize bu cümleler, ilahi aşka yer alan ve mutasavvıflarca beğenilen ve kabul gören; beşer güzelliğinin arkasında hakikî güzellik olan Tanrının güzelliği vardır olgusunu hatırlatır. Bu olgunun altında var olduğunu sandığımız beşerî güzelliğin kaynağı ilahi güzelliğindir ve sevdiğimiz güzel ise aslında bilerek veya bilmeyerek sevilen Tanrı'dır düşüncesi yatar.

Yunan mitolojisinde aşkın varlığın temel unsuru olduğu yukarıda ifade edilmişti. Yunan mitoslarında teogonik ve kozmogonik doğumlardan bahsedilir ve varlığın oluşumunda cinsel içerikli motifler karşımıza çıkar (Graves, 2010, s. 27). Bu durum aşk ve cinsellik arasında bir bağın varlığını gösterir. Bu konumda Eros, önemli bir figür olur ve aşkın, cinsin boyutuna ve cinsel üreme gücünün başlatıcısı konumunda (Guthrie, 2011, s. 1/43) karşımıza çıkar. Bu bağlamda Eros, "cinsel aşkı sembolize ettiği için de erotik aşk adlandırılmasında" (Özden, 2016, s. 110) kullanılan bir figür olup "aşkın tutkulu ve yoğun bir arzuyu oluşturan parçasını tanımlayan" (Mosley, 2003, s. 663) olarak da karşımıza çıkar. Bundan dolayı "Yunan mitolojisinde Eros, aşkın, hazzın ve cinselliğin kaynağı olarak görülür" (Aydın, 2013, s. 51). Dolayısıyla aşk Tanrısı olarak bilinen Eros, "çok değişken kişiliği, arkaik çağlardan İskenderiye ve Roma dönemine kadar büyük bir evrim geçirmiş" (Grimal, 2012, s. 178) ve "eski Yunan mitolojik yazınında paradoksal bir doğaya sahip" (Aydın, 2013, s. 52) biri olarak tanıma gelmiştir. Eros, yani aşk olarak nitelenen olgu, aşkın/sevginin her boyutunda yüzleştirdiğimiz ve karşı karşıya geldiğimiz için, beşerî aşk bağlamında da etkin bir rol üstlenmiş ve gerek karşı cinsler gerekse hem-cinsler arasında yaşanan aşkların doğasında güzele âşık olmanın yanında tensel boyutunun varlığında işlevsel bir rol oynamıştır. Bu konu beşerî

aşkın kapsama alanına girdiği ve konumuzun dışına taşıdığından burada bununla ilgili bilgiler verilmemiştir.

1.1.2. Agape

İlkçağ Yunan felsefesinde karşılık beklemezsiz duyulan, tinsel bir temeli olan aşk için kullanılan bir terimdir (Ulaş, 2010, s. 22). Agape; içerisinde bencilliği ve cinsel hazları da barındıran tutkuya, arzuya ve cazibeye gönderme yapan Eros'a karşı biçimde, menfaat ve çıkar ve cinsel dürtü gözetmeyen, dostça, kardeşçe beslenen, olağan üstü sevgi ya da derin bir gerçek aşk duygusunu ifade eder (Aydın, 2013, s. 16; Ulaş, 2010, s. 22). Ayrıca Agape, "temelde, Tanrı'yı insan için ve insanı da Tanrı için sevmeyi tanımlamakla birlikte, o bütün insanlık için duyulan kardeşçe aşkı kapsar" (Mosley, 2003, s. 664). Dolayısıyla "bu anlamıyla Orta Çağ Hristiyan felsefesinde Tanrı'ya duyulan 'yüce sevgi' için de kullanılmıştır" (Ulaş, 2010, s. 22). Bu anlamda bu kelime "İncil'de geçer ve Tanrı'ya yönelik çıkarsız, derin ve koşulsuz sevgiyi ifade eden" (Aydın, 2013, s. 37) bir anlam katmanına bürünür ve Hristiyan felsefesinin de kapsama alanına girer. Bundan dolayı kullanım alanı zaman içerisinde değişkenlik arz etmiştir. Agape ve onun kavramsal algılanışı, süflerin Tanrı'ya duydukları yoğun muhabbet ile örtüşecek boyuttadır.

2. Aşkın Beşerî Boyutu

Tanrıya sığmayan aşk kavramının değişik yorumlara neden olduğuna ve kişiler tarafından farklı kavrayışlar içerisinde ele alındığına yukarıda değinilmişti. Platon'un aşkı, "lir ve yayın oluşturduğu ahenk gibi karşıt cinslerin uyumundan, bir araya gelmesinden doğduğunu" söyler (Platon, 2013, s. 62/187b). Sokrat öncesi felsefenin önemli temsilcisi olan Empedokles de aşkı; haz ve arzuya dayalı bir araya gelme isteğinde aşırılık olarak gördükten sonra, bunun nedenini karşılıklı gereksinimlerin giderilmesine bağlar (Capelle, 1995, s. 1/178). Empedokles'in "tensel haz vurgusu oldukça anlamlıdır ve eski Yunan felsefesinde cinsel aşkla tensel haz arasında köklü bir bağ kurulduğu anlaşılmaktadır" (Aydın, 2013, s. 82). O bu hususta şöyle demiştir: "Bilindiği gibi aşktır, doğuştan yer alan insanın organlarında; çünkü aşk denen duyguyu insanlar onun sayesinde öğrenirler ve sevişme edimini yerine getirirler; sonra da ona sonsuz 'haz' ya da 'Aphrodite' derler" (Capelle, 1995, s. 1/172).

Doğa filozofu olarak şöhret bulan Demokritos da aşkı; güzele dönük istek, arzu ve güzelden alınan haz olarak algılamış (Capelle, 1995: 1/196) ve aşkın karşıt cinsler arasında yani kadın-erkek arasında yaşanması gereken bir ilişki olarak benimsemiştir (Capelle, 1995, s. 1/197). Benzer durumu yani aşkın karşıt cinslerin uyumundan bir araya geldiği düşüncesini Herakleitos'un da benimsediğini görürüz. O da yukarıda ifade edilen duyguların benzerlerine yakın ifadeler söyler ve karşıt cinslerin uyumunu: "Doğa da karşıtları bir araya getirmeye çalışır ve aynı olanlardan değil, karşıtlardan uyum yaratır. Örneğin erkeği dişi ile birleştirir" (Capelle, 1995, s. 1/118) ifadesiyle ortaya koyar. Sokrat önce felsefenin tanınmış filozofu Pythagoras da aşkın karşıtlar arası uyumdan doğduğu düşüncesini öne çıkarmış ve bu bağlamda erkek ve dişi karşıtlığını temel almıştır (Aydın, 2013, s. 77; Bayladı, 2005, s. 82).

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki, "karşıtların birleşmesi" olgusu beşerî aşk denilen bir duygunun varlığını gösterir. Başka bir ifadeyle kadın ile erkek arasında yaşanan duygunun adı aşktır ve bu aşk da beşerî özellikler taşır. Bu aşkın Yunan felsefesinde cinsellik ve üreme amaçlı olması, onun aynı zamanda tensel boyutunu da gösterir. Aşkın bu boyutu da onun beşerî vasfını gösterir. Dünya edebiyatlarında olduğu gibi beşerî aşk; Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında aşkın bir çeşidi olarak karşımıza çıkar. Beşerî

aşk, bu çalışmanın konusu dışında olduğu için, bu konu üzerinde durulmayacaktır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için (Armutlu, Gazel Felsefesi, İstanbul, 2020) adlı çalışmaya bakılabilir.

3. Aşkın Mistik Boyutu

Antik Yunan'da "aşka kozmik bir değer yüklendiğinde, doğal bir biçimde ona hakikate ulaştırıcı mistik bir değer yüklemeye de yol açabilecek niteliktedir" (Aydın, 2013, s. 295). Bedene düşen veya bedene yerleşen ruhun kurtuluşu bu niteliğin ilk izleridir. Başka bir ifadeyle eğer nesnel dünyasındaki her şey aşkla var oluyorsa, bedene düşmüş ruhun önceki konumuna çıkararak hakikati ulaşıp onu temaşa ederek kurtuluşa ulaşabileceği düşüncesinin temelinde de aşk vardır diyebiliriz. Yunan felsefesinde "aşka mistik bir değer, yorum getiren ilk filozof Platon'dur" (Aydın, 2013, s. 295). Platon'un *Şölen* isimli eserinde Phaidros diyalogunda bu duruma yer vermiştir.

Platon'a göre idealar dünyasında bulunan ruh, "bedene düşmeden önce idealar âleminde; orada tüm gerçekliği, hakiki güzelliği görmüştür" (Aydın, 2013, s. 296). Yine Platon'a göre bedene düşen ruh, tüm hakikati ve geldiği yeri unutmuştur. Başka bir ifadeyle ruh; bir zindana, bir hapisaneye düşmüştür. Ona göre bu zindandan, hapisaneden kurtulmayı herkes gerçekleştiremez. Çünkü herkes daha önce gördüğü idealar dünyasındaki hakikatleri hatırlayamaz. Ancak, bu dünyadaki "taklit/mimesis" olan güzelliklerden yola çıkarak ideaları hatırlayıp ve ruhu düştüğü bedenden kurtarabilir (Platon, 2012, s. 261, VII. 514; Arslan, 2006, s. II/308; Aydın, 2013, s. 296). Bu manada "Platon'un dilinde mimesis/taklit olan güzellik ve o güzellikten yola çıkan aşk, ölümsüzlüğe, mutlak güzele ve hakikate ulaşmak için bir araç işlevi görür" (Aydın, 2013, s. 296).

Platon ile ortaya atılan aşkın mistik yorumu Symposion/*Şölen* ve Phaidros diyalogunda yer alır. Symposion diyalogunun son konuşmacısı Sokrates, aşkı öven sunumlar yapar. Bunları Mantine rahibesi ve bilge kadın Diotima'nın mitolojik kaynağa dayanan dilinden anlatır (Platon, 2013, s. 200). Mitolojik söylem irdelendiği zaman, "ruhun beden hapisanesinden kurtuluşu yönünde yaptığı yolculuğun, içinden yaşadığımız zamansal-mekânsal dünyadan ebedilik, ölümsüzlük ya da Platoncu söylemle, idealar dünyasına mutlak güzele, iyiye ve hakikate, Platoncu benzetmeyle Güneş'e yükselişinin öyküsünün anlatıldığı görülür" (Aydın, 2013, s. 297).

Platon, benzer durumu Phaidros adlı eserde de ortaya koyar. Eserde, bedene düşen ruhun tekrar Tanrı'ya dönüş serüveni yer alır (Platon, 1997, s. 245). Adı geçen eserde, ruhların bedendeki ve bedene düşmeden önceki göksel konumları birinci bir süreç olarak ele alınır ve bedene düşen ruhun yükselişi de ikinci bir süreç olarak karşımıza çıkar. Platon, ilk aşamayı ruhun kanatlarını kaybetmesi, ikinci aşamayı da ruhun yeniden kanatlanması olarak algılamıştır (Platon, 1997, s. 248). Platon, iki güzellikten bahseder. İlk güzellik göksel/tanrısal, ikincisi yersel güzelliktir. Ona göre, yeryüzünde var olan güzel olan her şey göksel güzellikten pay almıştır. Dolayısıyla var sandığımız yeryüzü güzellikleri, göksel güzelliğin başarılı taklididir (Platon, 1997, s. 25). Bu konumda Platon, "unutma" olgusunu ortaya atar ve unutan, bakışını yukarılara doğru çevirdiğinde görmüş olduklarını anımsar, böylece ruhun unutkanlığı ortadan kalkar ve güzellikleri/güzeli hatırlar: Phaidros'taki konuşmayı yapan Sokrates, düşüncelerini şöyle ifade eder: "Bir insan yeryüzündeki güzellikleri görerek gerçek güzelliği tekrar hatırladığı zaman ruhunun kanatları yeniden çıkmaya başlar ve ruh, kanatlanmakta olduğunu görünce, havalanmak için sabırsızlanır" (Platon Phaidros, 1997, s. 249).

Platon, aşkın mistik boyutuna ait duygularını Phaidros'ta Sokrates üzerinden yeryüzündeki güzelliği gören ya da genç bir delikanlıda

tanrılık güzelliği temaşa eden insanın kanatlanma sürecini anlatır. Bu süreç özet olarak şöyledir: Bu süreçte aşkın, insandaki fizyolojik ve psikolojik belirtilerine ortaya çıkar. Bu noktada aşk, bir istek ve arzu olarak insana bazı duygular yaşatır. Hatırlama yetisi bulunan ruhlar, yeryüzünde taklit de olsa güzel bir yüzde tanrılık güzelliği ve bu güzelliğin belirtilerini görür. Bu aşamada önce bir ürperti duyar ve önceden duyduğu heyecana benzer bir şeyin içerisinde harekete geçtiğini hisseder. Daha sonra insan, gözlerini bu güzele yönlendirir. Ona Tanrı'ya gösterilen saygının bir benzerini gösterir. Sevdiğine baktığında, onun güzelliğinden kopan parçalar, ona doğru akar, içinde güçlü bir arzu ateşi uyanmaya başlar. Bu güzellikler ile dolup taşan ruh, sevince boğulur. Bu aşamada kanadı kırılan ruh, yeniden kanatlanmaya başlar (Platon, 1997, ss. 249-255; Aydın, 2013, s. 315).

3.1. Seven-Sevilen/Âşık-Maşûk

Platon'un aşkın mistik yorumunda yer alan "âşık-maşûk" ilişkisi oldukça önemli olup Diotima'nın söyleminde açıklığa kavuşur, başka bir ifadeyle Diotima, âşık olunan ile âşık olan üzerinde durur ve kendisinde önce konuşanların dile getirmediği bir söylem ortaya atar. "Bu aynı zamanda Yunan felsefesinde aşka bakışta Platon'un yaptığı özgün katkının bir dışavurumudur" (Aydın, 2013, s. 299). Diotima'nı söyleminde özetle şu duygular yer alır: "Âşık güzel olarak görenler, âşık olunana bakarak yargıda bulunmaktadırlar; çünkü âşık olunan, gerçekten güzeldir, mükemmeldir; oysa âşık olan, böyle değildir, eksiktir, kusurludur ve mutsuzdur" (Platon, 2013, s. 204).

Platon, aşkın mistik boyutunun temel dinamikleri olan âşık ve maşûk olgusunu *Şölen*'de Diotima üzerinden sürdürür. Bu diyalogun temel taşlarını şöyle özetleyebiliriz: Âşık olunan gerçek güzel olduğu için, âşık onun ardına takılarak bu güzelin peşinden koşar. Çünkü âşık eksiktir. Bazı insanlar, aşka başka başka yollara yönelip kendilerini kaptırırken, aşka bütün gücüyle sarılanlar, aşkın tek bir yolunun izinden gidenler ve her zaman bu yolda kalanlar için sadece aşk, âşık, âşık olmak kelimeleri kullanılır (Platon, 2013, ss. 204-205). Platon'un öğretilerini benimseyip sistemleştiren ünlü Helenistik filozofu Plotinus, "âşıkların eğilimlerinin kaynağı 'güzele kavuşma' isteğidir" der (Taşkent, 2012, s. 42).

3.1.2. Güzel

Platon, aşkın güzele yöneldiği ve aşkın yöneldiği ilk güzel de bedendeki güzellik olduğu (Platon, 2013, s. 210) savını benimser. Platon'a göre güzel/to kalon, Eros/aşk'ın objesidir; yani sevilen, kendisine yönelen bir şeydir. Bu Eros, özü gereğince güzele yönelir, onu kavramak ereğini güder. Ancak Eros'un kendisine yöneldiği güzel, bir çeşitten olan bir güzel değildir. Tersine çeşitli güzellikler vardır. Bu güzellikler arasında hiyerarşi vardır. Eros'un yöneldiği ilk güzel bedendir. (Platon, 2013, s. 210; Tunalı, 2011, s. 33). Diotima, diyalogunda bu hususu şöyle ifade eder: "Dinle beni şimdi; sırlara yolunca ermek isteyen daha genç yaşında güzel bedenleri araması gerek. Onu yola koyan koymuşsa, ilkin bir tek insanı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur" (Platon, 2013, s. 210). Platon, mükemmelliğe ulaşmak isteyen ruhun bedendeki güzellikle yetinmeyeceğini amacın gerçek güzele ulaşmak olduğunu benimsediği için ruhun bedensel güzelliklerden gerçek güzele ulaşmasının yollarını gösterir. O, bu olguyu Diotima üzerinden vurgular. Bu olgu özet olarak şöyledir:

Bedende görülen güzellik, her bedendekinin eşi, kardeşidir; görünüş güzelliğini arayanlar için bütün bedenlerdeki güzelliği bir tek şey saymamak deliliktir. İnsan bunu anladığında bütün güzel bedenleri sever, birisine olan düşkünlük zayıflar, gevşer ve böyle

bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bu düzeye gelen insan, beden güzelliğinin ötesine yükselir ve ruh/can güzelliğini sever, ruh güzelliğini beden güzelliğinden üstün sayar. Bu aşamadaki kişi güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görür, hep-sindeki güzelliğin aslında bir ve aynı güzellik olduğunu fark eder ve bedensel güzelliklere fazla kapılmamayı öğrenir. Aşk aracılığıyla bu noktaya gelen insan, artık tek bir güzelle yetinmez ve o güzelliğin kendisine yönelir, onu arar. Çünkü görelî güzellikler onu tatmin etmez, görelî güzellikleri küçümsemeye ve bütün güzelliklerin ötesinde, üstünde olan güzele karşı özlem duyacaktır. Bu aşamadaki kişi için artık ne beden güzelliği ne de ruh güzelliği söz konusu olmaz. Kişi, önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacaktır. İnsanın gördüğü güzellik, artık görelî bir güzellik değildir; o bütün varlığı çevreleyen kuşatan, varlığın özüyle ilgili bir güzellik, başka bir ifadeyle 'kendinden güzel' yani ontolojik bir varlığı olan güzeldir. Bu ontolojik varlık/güzel, salt güzellik değil ya da öz güzellik değil, aynı zamanda gerçek, hakiki var olandır. O, bütün varlığın tepesinde bulunur ve bütün varlığı güneş gibi aydınlatır. Bütün tek tek güzel olanlar, bu öz güzelden, bu mutlak güzelden doğar (Platon, 2013, s. 210; Tunalı, 2011, s. 33; Aydın, 2013, s. 3003).

İsmail Tunalı, Platon'un *Şölen*'de geçen ve Diotima'nın diyalogunda geçen "güzel/güzellik" olgusuyla ilgili görüşlerini şöyle ifade eder: "Bu mutlak güzellik veya öz güzelliği, uzay ve zaman sınırlamasının ötesinde bulunduğuna göre, onun bir gevher olması lazım. Salt güzellik, hakikatte 'oussia'dan başka bir şey değildir. O, bütün yetkinlikleri kuşatır ve eros/aşk aktının en son ereğidir. Böyle bir güzellik, artık ne tabii ne de insani bir güzelliktir; böyle bir güzellik, ancak tanrısal bir güzellik olabilir" (Tunalı, 2011, s. 35). Tam bu noktada Diotima'nın konuşmasından insanın dünyaya ait/dünyevî güzelliklere yüz çevireceğini görürüz. Çünkü ona göre salt güzellik, dünyevi güzellikleri gölgede bıraktığını görürüz (Platon, 2013, s. 211). Çünkü "aşkın ereği olan bu salt, mutlak güzellik, aynı zamanda hayattında ereğidir. Bu salt güzelliğe erişmiş olan kişi, ölümsüzlüğe ve mutluluğa da erişmiş olur" (Tunalı, 2011, s. 35). Bu doğrultuda Diotima şöyle der: "İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği an yok mu, sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer" (Platon, 2013, s. 211).

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda "Platon'un elde etmek istediği güzellik burada ontolojik bir özellik kazanır ve bir töz/cevher olmuştur. Güzel, burada artık hiçbir tanıma sığmayan, hiçbir mantık kategorisinin belirleyemediği bir 'hakiki varlık' haline yükselir. Bunun için Platon, onu sonunda Tanrı ile ilgi içine koyar. Güzel, artık bir estetik değer değil, bütün varlıkla, var olanlarla ilgili bir temel varlık, bir "ousia'dır O, bütün var olanları belirler; buna karşılık bütün var olanlar, bu mutlak güzelliğe karşı existential sevgi içindedirler" (Tunalı, 2011, s. 36) diyebiliriz. Başka bir ifadeyle Platon, güzele ontolojik bir özellik yüklemiş, aşkı ontolojik bir temel varlık olarak belirlemiştir (Tunalı, 2011, s. 36).

4. Aşkın Kozmolojik Boyutu

Yunan felsefesinde aşkın kozmolojik boyutu da ele alınmıştır. Öyle ki "eski Yunan'da aşk, varlık ve oluş sorununda kozmogonik bir vurguyla da karşımıza çıkar. Bu kozmogonik vurgu, yani aşkın kozmogonik yorumu önce mitolojilerde kendini gösterir, sonra felsefe içerisinde inceltilerek ve felsefi bir kılığa sokularak, yani kozmolojiye dönüştürülerek varlığını sürdürür. Bu anlamda eski Yunan düşüncesinde, mitos'tan logos'a olduğu kadar, kozmogoni'den kozmoloji'ye doğru bir evrimle karşılaşırız" (Aydın, 2013, s. 271). Yunan felsefesinde birçok filozof, kozmik oluşumu Eros ile başlatırlar. Bu olgunun kaynağı İlkçağ teologlarından Hesiodos'tur.

Onun mitsel anlatımına göre; "kaos dışında hiçbir şey mevcut değilken ilk var olan, evren ve evrendeki her şeyi yaratan kozmik kuvvet, 'ölümsüz tanrıların en güzeli olan Eros'tur" (Özden, 2016, s. 38). Başka bir ifadeyle "Eros, kadim kozmogonilerde ortaya çıkan bir tür ve ilk ettirici, ilk fail neden olarak yorumlanmaktadır" (Aydın, 2013, s. 271). Bu olguyu dillendiren filozoflardan biri de Aristoteles'tir. Adı geçen filozof, Hesiodos'un ilk kez ortaya attığı "her şeyden önce kaos vardı, sonra geniş göğüslü toprak/gaia ve bütün tanrılar arasında Eros/aşk vardı" (Aristoteles, 1996, ss. I, 985b 25-30) dedikten sonra, bu ifadeleri destekleyici yorum getirerek "var olan şeyleri hareket ettirecek ve birleştirecek bir nedenin olduğunu" (Aristoteles, 1996, s. I, 985b 30) ve "bu ilk nedeni mutlak anlamda içkin bir etkin olan, hiçbir madde içermeyip her türlü olumsuzluktan arınmış olan tanrısal töz" olarak tanımlar (Erkizan, 2003, s. 574).

Bu hareket ettirici güç olarak algılanan Eros, "bazı metinlerdeki ifadeyle 'Aphrodite', karşı güçleri bir araya getirip birleştirme ve kaynaştırma, kaostan kosmosu ortaya çıkarma rolünü sürdürür. Bu anlamda Eros, kadim kozmogonilerde gözlenen işlevini, kimi felsefecilerin oluşturduğu antropomorfit öğeler içeren kozmolojilerde de devam ettirir. Nitekim Anaksimandros, Parmenides, Empedokles, Platon, Aristoteles, Lucretius ve hatta Plotinus gibi düşünürlerin kozmolojilerinde Eros, bir şekilde işlevseldir" (Aydın, 2013, 272).

Kozmik unsurun aşk ile oluşumunu savunun ilk filozoflardan biri de Parmenides'tir. Aristo, Heseidos'tan sonra Parmenides'i de aşkı, "var olan şeylerin içine bir ilke olarak yerleştiren düşünürler arasında onu da sayar ve Parmenides için, tıpkı Hesiodos'ta olduğu gibi Eros'u/aşk'ı, hareket ettirici ve düzenleyici ilke konumunda" (Aydın, 2013, s. 273) sayar. Aristoteles'e göre Parmenides'in "Aphrodite, bütün tanrılar arasında aşkı/Eros'u yarattı" (Aristoteles, 1996, ss. I, 985b 25-30) sözü, aşkın kozmolojik boyutunu göstermesi açısından önemlidir. Eros, aşk tanrısı olarak Platon'un *Şölen* adlı eserinde her şeyi harekete geçiren güç yani Daimon olarak karşımıza çıkar (Platon, 2013, ss. 202-203). Bunun yanında Platon, Parmenides'ten *Şölen*'de bahsederken "ana tanrının ilk düşüncesi aşk oldu (Platon, 2013, s. 178) demiştir.

Kozmik unsurun aşk ile oluşumunu benimseyen bir başka filozof da Empedokles'tir. Onuna göre "aşk/Eros, oluşun ilk hareket noktasıdır. Empedokles, kozmik birer güç olan aşk ve nefretin egemen olduğu evrende, oluşan gerçek sebebi olan aşkın dokunmadığı hiçbir şey varlık kazanamadığını, başlangıçtaki kaos, dağınık ve yokluğun, nefretten dolayı olduğunu, buna mukabil nefretin zıddı olan aşkın, toprak, hava, ateş ve suyu/dört unsur belli oranlarda bir araya getirerek oluşu hazırladığını belirtmektedir, birleştiren ilkedir ve nefretle aralarında sürekli bir çatışma bulunmaktadır. Buna göre aşk, bir araya getiren" (Özden, 2016, s. 38; Kranz, 1984, s. 111; Capelle, 1995, s. I/171).

Aşkın kozmolojik boyutu, Platon'un *Şölen*'inde ele alınıp işlenmiştir. *Şölen*'deki konuşmacılardan biri olan Phaidros, Eros için övgüde bulunur ve onun için "aşk/Eros, büyük ve eski bir tanrıdır" (Platon, 2013, s. 178) diye söze başlar. Diğer bir konuşmacı Pausanias da aşk/Eros'tan bahseder ve aşkın yanında Aphrodite'den bahsederek "iki Aphrodite olduğuna göre iki aşk/Eros vardır" (Platon, 2013, s. 180) diyerek "Eros'un bir tanrı olarak kozmik gücünü göksel ve yersel arasında bir sınır çizer" (Aydın, 2013, s. 281). Aşkın kozmolojik yönünde konuşan bir diğer konuşmacı olan Eryksimakhos söz alır ve aşkın iki çeşidinin güzel, Aşk/Eros'un büyük bir Tanrı olduğunu, her şeyi kuşatıp içine aldığını, ona hayranlık duyulduğunu söyler (Platon, 2013, s. 186). Aşkın/Eros'un yüceliğinden, tüm

işlerde etkisinin sınırsızlığından bahseden, Aşkın tüm evreni kuşatan kozmik bir güç olduğunu, evrenin karşıtlarla dolu olduğunu ve onları bir arada tutan tek gücün Eros olduğunu söyleyen Eryksimakhos, aşkın kozmolojik boyutunu müzik, ahenk, ritm örneği ile açıklar (Platon, 2013, ss. 186-187). Konuşmacı Agathon söz alır ve aşkın kozmolojik boyutuyla; Aşk, en genç ve en narin tanrıdır. Aşk her zaman ölçülüdür, adalet ve cesaret onun vasıflarındandır (Platon, 2013, s. 196.) diyerek duygularını dile getirir. Kısaca Agathon, “Eros’un tüm canlıların ve insani yaratıcıların temelinde oturduğunu, hatta evrendeki düzenin ve toplumdaki barışın onun eser olduğunu söyler” (Platon, 2013, s. 196; Aydın, 2013, s. 282).

Platon, sadece Şölen’de değil Timaios adlı eserinde de aşkın kozmik yorumlarına yer vermiştir. O, kozmosun yaratılışının ipuçlarının en temel noktasını şöyle ifade etmiştir: “yaratan iyi olduğu, iyi olanda da hiçbir zaman hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur” (Platon, 1943, s. 29). Platon’a göre evrendeki unsurları bir arada tutan ve ahengi sağlayan aşktır (Platon, 1943, s. 69). Diyebiliriz ki Platon Timaios adlı yapıtında; “güzel ideasına göre yaratılan evreni, hava, toprak, su ve ateşten oluşan ve aşkla birleşen öğeleri, aşk ve zorunluluk yasasıyla insani meydana getiren tanrıları, açıkça aşka kozmik bir değer atfetmektedir. Bu değer, insanın, tene düşen ruhun, evrendeki ve hemcinslerindeki idea olan güzellikten pay olan unsurlarını görmesiyle, güzellik ideasına geri dönmesinde, onu temaşa etmesinde zirveye ulaşır. Öyle anlaşılıyor ki, Platon’un kozmolojisinde, aşk hem varoluştaki hem de tene düşen ruhun kurtuluşunda ve Tanrı’ya benzeyerek ölümsüzlüğe kavuşmasında köklü bir işlev yüklenmektedir” (Aydın, 2013, s. 284).

Aristoteles de kozmik bir güç olarak aşkın ele alınışına yer vermiş, yorumlarda bulunmuştur. Onun evrenin oluşumunda Tanrı ile nesnelere arasında ilişki önem arz eder ve aşk, nesnelere hareket ettiren bir güç olarak benimsenir (Aristoteles, 1996, s. XII, 1072b 5). Başka bir ifadeyle evrenin oluşumunda “ilk hareket ettiricinin aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi (evrenin oluşumunu) bir aşk nesnesi haline getirir” (Aydın, 2013, s. 286). Bütün varoluşun temelinde oturan ilk hareket, ilk hareket ettiriciye duyulan bir aşk çekimidir ve bu çekim, varlık hiyerarşisinde aşağılara doğru indikçe bir üst ilkeye yönelmektedir. Böylelikle, bütün oluş zincirinde aşk bir biçimde tüm süreç için hale gelmektedir (Arslan, 1996, ss. 67-69; Aydın, 2013, s. 287).

Aşkın kozmolojik boyutu diyebiliriz ki Helenistik dönemin ünlü filozofu Plotinus tarafından şekillendirilmiştir. Bu şekillenmenin kaynağı Platon ve Aristoteles, mimarı da Plotinus’tur. Kozmik süreci bir hiyerarşi içerisinde açıklayan Plotinus, süreci “Bir” ile başlatır ve Bir’i en üst noktaya yerleştirir (Kurtoğlu, 1992, s. 21). “Bir’in taşınmasıyla akıl meydana gelir. Bir’e yönelen akıl ise taşarak Ruh’u meydana getirir. Buradan da bireysel ruhlar ve son olarak fiziksel dünyaya taşar” (Demirtaş, 2019, s. 16). Plotinus kozmolojisi “varlığın oluş sürecini iyi’nin taşması” (Taşkent, 2012, s. 37) esasına dayanır. Başka bir ifadeyle kozmik oluşum “Bir, Akıl/Nous ve Ruh’tan oluşan üçlü hipotezdir” (Kurtoğlu, 1992, s. 49) Plotinus, ilk hipostaza “Bir, İyi, Güzel, Tanrı isimlerini verir. Bir, her şeyin başı ve bütün varlığın kendisinden varlığa geldiği mutlak varlıktır. Bu mutlak varlık mutlak iyi’dir ve güzel’dir İyi olduğu içinde Tanrı’dır. Bir, mutlak olması nedeniyle yalnızca kendi kendine vardır ve kendi kendinin sebebidir” (Taşkent 2012, s. 35). Plotinus, Bir’i konumlandırırken, Bir’i aşk olarak da tanımlar (Kurtoğlu, 1992, s. 157) ve ona göre “Bir, aşkın mükemmel, sonsuz ve bölünmez bir ilkesidir” (Demirtaş, 2019, s. 17).

Plotinus, kozmik oluşumu aşk kuramı ile açıklar ve bunu “tüm evren Bir’den çıkar” ve taşma olarak gördüğü ‘zorunluluk’ ilkesiyle izah ederek, Tanrı olarak gördüğü Aşk’a bağlar. Çünkü ona göre aşk “var olan ve her şeyin mükemmelleşmeye doğru doğal eğiliminin itici gücüdür, her varlığı kendi iyiliğine doğru harekete geçiren evrensel ilkedir” (Kurtoğlu, 1992, s. 144). Plotinus, Bir’i mutlak ‘iyi’ olarak da tanımlar ve bu ‘iyi’yi de aşk olarak görür. Enneadlar’da şöyle der: “İyi’nin kendisi aşktır. O hem sevilendir hem aşktır hem de kendisinin aşkıdır” (Kurtoğlu, 1992, s. 154). İslam tasavvufunda ilahî aşk olgusunun kilometre taşlarının başında gelen bu olguyu Plotinus, “ışık” metaforu ile açıklar. Platonis’e göre “iyi, saf ışıktır ve kendisine âşıktır. Onun sevdiği şey yine kendisidir. Çünkü o ışığın ta kendisidir ve her türlü tasarımdan, nesneden soyunmuş saf aşktır” (Kurtoğlu, 1992, s. 154).

5. Aşkın Ontolojik Boyutu

Antik Yunan’da aşk, çeşitli boyutlarda ele alınmış ve yorumlamaya tabii tutulmuştur. Bunlardan biri de aşkın ontolojik yönüdür. Aşk, bu boyutta varlığı harekete geçiren etkin ve tek güçtür. Aşkın ontolojik boyutu; bir yönüyle varlık/vücüd kavramıyla diğer boyutu varlığı harekete geçiren güç ile ilintilidir. Birinci boyut bizim konumuzun az da olsa dışında olduğu için üzerinde fazla durmayacağız. Antik Yunan felsefesinde en çok tartışılan ve cevabı aranan konu “varlık nedir?” sorusudur. Varlık, “felsefenin olmazsa kavramlarından biri olarak, felsefenin ne tanımlanmaya ne de dillendirmeye gelen en çetrefil kavramlarından biri olarak, felsefenin tüm var olanları kapsayan en genel kavramı olarak, felsefenin değme demirbaşı olarak ‘olma-k’tır (Ulaş, 2012, s. 1512). Var olanları kapsayan içine alan, barındıran bir kavram olarak “var olan şey; var olduğu söylenen şey ve var olanın var oluşu” (Akarsu, 1994, s. 189) diye tanımlanabilir.

Antik felsefede varlık nedir, Varlığın ana maddesi nedir? sorusu, bir taraftan sorulurken, diğer taraftan ilk cevaplarda verilmeye başlanmıştır. Buna ilk yanıt veren Sokrat öncesi felsefecisi ve Millet Mektebi filozofu Thales olmuş, varlığın ana maddesinin “su” olduğunu söylemiş ve “her canlı gibi diğer varlıkları kendinden yaratma kudretine sahiptir” (Sunar, 2006, s. 14) demiştir. Thales’in söylemine yeni ve değişik görüşler ileri sürülmüştür. Anaximandros, her şeyin kendinden çıktığı asıl madde ilk prensip “aperion”, Anaximenes, “asıl madde, ilk prensip “hava”, Herakletios, varlığın ana maddesi “ateş” olduğunu ileri sürerek “Ateş, âlemdeki bütün oluşu ve değişiklikleri idare eden akıl/Logos’dur” demiştir (Sunar, 2006, ss. 24-34).

Platon felsefesinde varlığı belirleyen idea’lardır. Ona göre “idea varlıktır” (Sunar, 2006, s. 34). Onda idea kavramı daha fazla bir şeydir: “O, eşyanın aslı ve modelidir (Platon, 1943b, ss. 23-25). “O birçok şeylere verilen ortak addır” (Platon, 1963, s. 249). “O, görünmeyen bir kavramdır, fikirdir, logostur” (Platon, 1943, ss. 51-52). Aristoteles, varlığı metafizik ve fizik gerçekliği olarak düşünür. Ona göre metafizik bağlamında Tanrı’nın varlığı, fizik bağlamında da maddenin varlığı birer gerçektir. Fizik diliyle hareket etmeyen maddeye ilk hareketini kazandıran bir ilk hareket ettirici/“İlk Muharrik”tir (Sunar, 2006, s. 96; Bakış, 2013, s. 53). Plotinus’da varlığın kaynağı en üstte olan ve kendisi dışında bir şeye yönelmeyen “Bir”dir. Bir, aynı zamanda “iyi”dir. İyi olduğu içinde “Tanrı”dır (Kurtoğlu, 1992, ss. 154-158).

Aşkın ontolojik boyutunda varlık kadar, belki ondan daha önemli olan varoluşun sebebi, başka bir ifadeyle varoluşu harekete geçiren gücün ne olduğudur. Antik Yunan’da bu güç, “aşk” olarak benimsenmiştir. Her ne kadar varlık-aşk arasındaki ilişkinin temelleri, Yunan felsefesinde irdelenmiş olmasına rağmen genel

kani, varoluşun sebebi aşk'a dayandırılmıştır. Antik Yunan'da "Aşk'a, ilk ilah olarak tarif edip ona ontolojik bir mana kazandıran Parmenides olduğu" (Bayraktar, 1988, s. 299) söylene de Aşk'a ontolojik anlam yükleyen Empedokles'tir. Öyle ki Empedokles, varlığın oluşumu veya dört unsurun bir araya gelmesi ancak aşk ile mümkündür diyen ilk filozof olarak bilinir. Ona göre dört unsurun "birleşme ve dağılmalarını düzenleyen âmil ve kuvvet, manevi mahiyettedir ve o da aşk'tır" (Sunar, 2006, s. 46). Aşkın ontolojik bir olgu olarak ele alan ve yorumlayan, onu bir mana yükleyen filozof Platon'dur. Platon aşkı "yüceler yücesi bir Tanrı" görür (Platon, 2013, s. 186).

Platon gibi Aristoteles de aşk ile varoluş/ontoloji arasında yakın bir ilgi kurmuş ve "varoluşu açıklamak için, aşkı, buna sebep olarak düşünmüştür" (Bayraktar, 1991, s. 23). Buna göre "öncesiz yetkin Tanrı ile yine öncesiz olan fakat yetkin olmayan ilk madde/heyula göz göze gelince ilk madde, Tanrı'nın yetkinliği karşısında on un yetkinliğiyle yetkinleşebilmek gayesiyle ona âşık olur, duygulanır. Bu duyguyla ilk madde harekete geçer ve Tanrı, ona yetkinleşsin diye form/suretle verir; böylece de varoluş başlar" (Bayraktar, 1992, s. 23). Görüldüğü gibi varoluş, aşk ile harekete geçer, başka bir ifadeyle "aşk, varoluşu sağlayan bir araçtır ne Tanrı'nın ne de maddenin özüdür" (Bayraktar, 1992, s. 23). Böylece "Tanrı'nın yaratıcı aşkı varlıksal aşktır. Çünkü varlıklar özünü bu aşktan almaktadır; başka bir ifadeyle, varlıkların özü, Tanrı'nın yaratıcı aşkının ta kendisidir" (Bayraktar, 1992, s. 25).

Aristoteles'in evren ve evrendeki varlıkların meydana gelişinde aşkın yadsınamaz öncelliği, etkin bir rolü vardır: Bütün varoluşun temeline oturan ilk hareket, ilk hareket ettiriciye duyulan bir aşk çekimidir. Bu çekim varlık hiyerarşisinin tüm katmanlarında kendini gösterir. Bundan dolayı bu katmanlarda başka bir ifadeyle varoluş zincirinde aşk, içkin hale gelmektedir (Arslan, 1996b, s. 67; Aydın, 2013, s. 287). Aşkın ontolojik boyutunu Platon ve Aristoteles'in izinden giderek sistemleştiren Plotinus'tur. Ona göre "aşk, maddi dünyanın varoluşunun nedenidir" (Kurtoğlu, 1992, ss. 88-116) aynı zamanda "ruhun maddi dünyaya düşüşünün nedeni de maddeye duyduğu aşktır" (Kurtoğlu, 1992, s. 111). Plotinus'un felsefesini oluşturan temel yapıda hem göksel inişin/varoluşun eylemini tetikleyen tek güç aşkın gücüdür (Aydın, 2013, s. 292). Çünkü iyi/Bir'in kendisi aşktır. Bundan dolayı O hem sevilendir hem sevendir hem de aşktır (Kurtoğlu, 1992, s. 154). Bu olgu ileride hem İslam felsefecileri hem de mutasavvıflar tarafından benimsenecektir. Başka bir ifadeyle bu olgu, ilahi aşkın oluşumunun önemli kilometre taşlarından birisi olacaktır.

Platon (m.ö. 447-327), *Şölen* adlı eserinde "Aşk, yüceler yücesi bir Tanrı'dır" der (Platon, 2000, s. 186). Bu ifade, aşkın ontolojik boyutunu ve hangi düzeyde ele alındığını göstermesi açısından önemlidir. Bu düşünce İslam dünyasında karşılık bulmuş ve başta Farabî, İbn Sinâ olmak üzere birçok Müslüman felsefeciler tarafından benimsenmiştir. Platon'un "Aşk'a bir ilahîlik bularak onu yaratılmış ve aynı zamanda yaratıcı bulması" (Bayraktar, 1988, s. 300) düşüncesi, Farabî ve İbn Sina gibi bilginleri etkilemiştir. Adı geçen kişiler de Allah'ı hem İlk Âşık hem de İlk Maşûk ve hem de Aşk'ın bizzat kendisi kabul ederek (Bayraktar, 1988, s. 300), Aşka ontolojik bir anlam kazandırmışlardır (Farabî, 1991, ss. 54-68). Benzer durum İbn Sina için de geçerlidir. Adı geçen İslam filozofu *Risâle fi Mahiyeti'l-İşk* adlı eserinde bütünüyle aşkın ontolojik boyutu ele almıştır.

Aşkın ontolojik boyutu konumuzu ilgilendirdiği için bunun üzerinde az da olsa durmamızda fayda vardır. Çünkü İslam düşüncesi

içerisinde âlemin yaratılışı, varlıkların varoluş sebebi aşka dayalı olarak izah edilmeye çalışılmıştır (Bakış, 2013, s. 88). Bu ontolojik olguyu şöyle özetleyebiliriz: "İlk varlık, zorunlu varlıktır. Yani Tanrı/Allah'ın ta kendisidir. Dolayısıyla Allah; âşık, maşuk olduğu gibi aynı zamanda aşktır. Başka bir ifadeyle Allah, aşkın hem öznesi hem de süjesidir. Aşk demek varlık, varlık demek de aşktır. Öyleyse Allah'ın zâtı ve varlığı zâtı "aşk"tır. Tanrı, zâtındaki aşk ile kendine âşık olunca, kendi varlığını ve diğer varlıkları yarattı" (İbn Sina, 1938, s. 245; İbn Sina, s. 1953, s. 8; Fârâbî, 1376, s. 71; Farabî, 1991, s. 54). İbn Sina'ya göre bu yaratılış "tecelli" şeklindedir. Ona göre tecelli olmasaydı varlık da olmazdı. Varlıkların yegâne sebebi tecellidir (İbn Sina, 1953, s. 29). İbn Sina'nın tecelli teorisi, vahdet-i vücûd görüşünü savunan mutasavvıf filozoflar tarafından da benimsendiği görülmektedir (Bayraktar, 1988, s. 304).

5.1. Varlığın Birliği

Varlık dünyasında Tanrı'dan başka bir gerçek/realite bulunmadığı, varlığın bir/tek olduğu, Tanrı ile evren arasında bir ayırımın olmadığı ve evrenin Tanrı'nın bir açılımından başka bir şey olmadığı (Özden, 2007, s. 36) temeline dayanan vahdet-i vücûd öğretisi, ilk kez Eflatun/Platon tarafından ortaya konulmuştur. Bu anlayışın temeli, asıl olan Tanrı'nın varlığının bulunması ve Tanrı'dan başkasının sadece bir görünümünden ibaret olmasına dayanır. Platon'a göre, duyuusal varlığın ötesinde "aşkın/ideal" bir varlık vardır. Bu aşkın/ideal varlık, gerçekliğin ifadesi olan "idea"dır. Idea'lar birer gerçeklik olduğu gibi aynı zamanda aslî birer temel örnektir. Duyusal dünya ve içindekiler ise, idea'lardan aldıkları pay ölçüsünde, idea'ların birer yansımasından ve görüntüsünden ibarettir (Özden, 2007, s. 37; Vorlender, 2005, s. 123). Bu görüş, Helenistik dönem filozofu Plotinus (204-270) tarafından benimsenir ve "Bir'den yalnız bir çıkar" diye de ilkeleştirilir. Bu ilke; tüm evrenin Güneş'ten ışıkların taşındığı gibi, Bir olandan (Nus/Tanrı) taşma (emanation/sudur) yoluyla meydana geldiği düşüncesine dayanır (Birand, 1987, ss. 123-126; Gökberk, 1980, s. 133; Özden, 2007, s. 37). Bu anlayışta tek gerçek "Tanrı"dır. Bu açıdan Plotinus: "Bütün dünya, ilahî bir dünya ruhunun doğum yeri olması bakımından genellikle bir ahenk ve sevgi levhası sunar" demiştir (Vorlander, 2004, s. 217).

Eflatun ve Plotinus tarafından sistemleştirilen bu anlayış İslam filozofları tarafından da benimsendiği gibi tasavvuf erbaplarında da kanıksanmıştır. İbnu'l-Arabî de Platon gibi idea'ların gerçekliğini benimsemiş, bu idea'ların Tanrı tarafından yaratılmış ilahî birer örnek ve oluşunda bu örneklerin görüntüsünden ibaret olduğunu (Keklik, 1990, ss. 400-401) söylemiştir. İbnü'l-Arabî, Platon'un "idea" dediğine; "Tanrı'nın kelimeleri", "küllî ruh", "sabit misâller" adını vermiştir (Özden, 2007, s. 38). Bu anlayış: "Varlık'ta ancak Allah vardır. O'ndan başkası ise hayalî varlıktır" (Keklik, 1990, s. 405) olgusuyla sistematikleştirilmiştir. Bu olgu da tek gerçek Tanrı'dır. Bu gerçeğin dışında var olanların yani dış dünyanın (a'yan) sadece bir görüntüden/hayalden ibaret olduğu, anlayışına dayanır. Bu anlayışla vahdet-i vücûd, son şeklini alır ve felsefî bir renge boyanır.

6. Plotinus: Tanrısal Aşka Giden Yolu Başkanlığı

Platon'nun Tanrısal güzellik ve güzele doğru ruhun kanatlanması olgusunun "kimi mistik öğeler barındıran aşk yorumunu" (Aydın, 2013, s. 319) miras alan Plotinus, bu mirası daha ileri bir boyuta taşır ve "onlar üzerinden büyük bir mistik yapı kurar" (Tunalı, 2011, s. 37). Plotinus, mistik yapının temelini daha çok Dokuzluklar ve Enneadlar isimli eserinde işler. Platon'un ruhun bedene veya haphişaneye düşme motifini o da benimsemiştir. Bedene düşen ruhun "Bir'e nasıl döneceğini adı geçen eserlerde ortaya

koymuştur (Plotinus, 2011, s. 133). Bu dönüşü, aşkın ve güzelin niteliğinden hareketle yapar ve ruhun kendisine benzediği 'Bir'e aşk olgusuyla nasıl yükseleceğini anlatır (Plotinus, 1996, s. 141 vd.). Plotinus'un mistik metafiziği "Bir ile başlar ve nous, 'evren ruhu', 'bireysel ruhlar', 'tabiat' ve 'madde' dünyalarını geçtikten sonra 'Bir'e dönüş ve 'Bir'de son bulur" (Tunalı, 2011, s. 38). Öyleyse bu 'Bir' nedir? Bu sorunun cevabını özet olarak İsmail Tunalı'dan aktaralım:

Bir, her şeyin başı ve bütün varlığın temeli olan "Mutlak"tır. Bu mutlak olan "Bir", aynı zamanda 'iyi'dir ve iyi olduğu için de "Tanrı"dır. "Bir" mutlak olması sebebiyle yalnız kendi kendine vardır ve kendi kendine bağlıdır. İyi ve mutlak olan "Bir", varlığını ve düşüncenin ötesindedir ve eğer "Bir", varlık ve düşünce olsaydı, ona özellikler ve kategoriler yüklemek mümkün olurdu. Oysa "Bir", bütün özelliklerin yanında kategorilerden kurtulmuştur. Varlığın olduğu gibi düşüncenin de ötesindedir (Tunalı, 2011, s. 38). Böylece "Plotinus'un güzellik anlayışı, beden güzelliğinden başlayarak, ruh, nous ve Tanrı güzelliği katına doğru yükselen bir çizgi gösterir" (Tunalı, 2011, s. 55). Başka bir ifadeyle "tene düşmüş olan ruhun, adım adım maddedeki görce güzel olandan mutlak güzele, yani ruhtaki ve Nous'taki güzele ve güzeller güzeli "Bir'e doğru yükselişi temel alır" (Aydın, 2013, s. 320).

Plotinus'a göre bu yükseliş dört aşamadan oluşur. İlk aşama; "Bir'e karşı ihtiyacın oluşmasıdır. Bu ilk aşamada ruh, kendini dünyevi istek ve arzuların arındırılması ve nefis istekleri kontrol altına almalıdır (Kılıç, 2009, s. 52). Birinci aşamada ruhu harekete geçiren ilk ve esas güç, aşktır. Aşk, ruhun yükselmesinde etkindir (Aydın, 2013, s. 321). Başka bir ifadeyle "aşk, duysal varlıkların süresiz birliğini, sürekli bir birliğe dönüştürecek evrensel bir güçtür" (Kurtoğlu, 1992, s. 129). Bu aşamada "fiziksel güzele duyulan aşk, tanrısal ideaların aşkına yükselmede önemli rol oynar (Kılıç, 2009, s. 52). İkinci aşama ruh, kendini arıtır. Kendini arıtan ve duygusal algılardan uzaklaşan ruh, yüzünü "Nous'a çevirir. Artık ruh, gittikçe mutlak güzele yaklaşmada ve hakiki güzeli bulmaya daha yakındır (Kılıç, 2009, s. 53). Üçüncü aşamada ruh, Nous'taki ideaları temaşa etme özelliği kazanır. Bu özellikten büyük bir zevk ve haz alır. Dördüncü aşamada ruh, dünyada düşüncesinden arınmış, dünyevi isteklerden sıyrılmış ve tüm ideaları bırakmıştır (Kılıç, 2009, s. 53). Bu aşamalarda "aşk, biricik kılavuzdur" (Kurtoğlu, 1992, s. 137).

Plotinus, ruhun yükselişini yani "Bir'e kavuşması tamamen öznel, kişisel, anlık ve ifade edilemez mistik bir kendinden geçme/vecd tecrübesidir; bu tecrübe Bir'den gelen bir ışıkla ani bir aydınlanma ile olasıdır. Ruhun Bir'e kavuşmasında aydınlanmanın işlevi bununla da kalmaz, aydınlanma aynı zamanda ruhun Bir ile ilişkiye girmesi, kendinden geçmesi, Bir ile birleşmesidir" (Aydın, 2013, s. 323). Böylece Bir'de çıkan/sudur eden maddeye inen ruh, aşk ile tinsel güzele yönelme sayesinde yeniden Bir'e doğru yolculuğa çıkarak (Kılıç, 2009, ss. 39-56), "tensel değil, tinsel aşkla gerçek kurtuluşa, hakikate, mutluluğa, ölümsüzlüğe ulaşır" (Aydın, 2013, s. 325). Diyebiliriz ki Plotinus, "Platon'u örnek alarak, varlıkları kendileri için iyi olanı aramaya yönelten evrensel güç olarak tanımladığı aşk, Ennedlar'da özellikle tinsel yükselme hareketi söz konusu olduğunda, önemli bir rol oynar. Aşk, Ruh'u İyi'nin görüşüne ulaştırabilecek, onunla 'birleşmesini sağlayabilecek yegâne güçtür" (Kurtoğlu, 1992, s. 137). Bu birleşmede "fiziksel güzellik aşkı, ilahî idelerin aşkına yükselmede meşru ilk aşama olarak önem kazanır. Güzelliği arayan Ruh, önce duyulur güzellikten başlayacak ve diyalektik adımlarla yükselirken, her aşamada güzele biraz daha yaklaşacak, sonunda bütün diğer güzelliklerin ilkesi olan 'gerçek

güzele' ulaşacaktır" (Taşkent, 2012, s. 43). Plotinus, *Ennedlar'da* bu gerçeği yalın bir şekilde şöyle dile getirir: "Aşk, bedensel güzelliklerle yetinmez. Oradan adım adım tırmanarak ruhun güzelliklerinin kaynağına ulaşır. Ulaştığı yer neresi olursa olsun daima daha yukarıya yükselir, ta ki en sonundakine yani 'Bir'e ulaşana kadar" (Plotinus, 1966). Plotinus'un *Ennedlar'ı* "İslam dünyasında gelişen sadece İslam felsefe geleneğini etkilemekle kalmadı; bunun yanında felsefi atmosferden başka diğer atmosfer taşıyarak, 'sufizm' yani İslam mistisizmine tesir etti" (Plotinus, 1996, s. 18).

6.1. Bir'den Bir Çıkar/Sudûr

Evrenin varoluşu, çeşitli yorumlara neden olmasına rağmen, bu yorumlarda Tanrı olgusu öne çıkar, başka bir ifade ile varoluş Tanrı'ya dayanır. Bundan dolayı Tanrı-âlem ilişkisi ilkçağlardan beri felsefenin kapsama alanına girmiş olur. Dolayısıyla antik Yunan'da varlıkla ilgili düşünceler ortaya atılıp yorumların başlamasıyla varlık felsefesi de felsefenin asli parçası olarak felsefede yerini almıştır. Varlık felsefesi en geniş anlamda varlıkla ilgili tüm bilgileri inceleyen bir felsefedir. Bu felsefenin temel konusu da varlığın kendini dışı vurmmasıdır. Felsefe diliyle "Emanasyon/Emanation", İslam felsefesi söylemiyle "Sudûr/Fez"dir. Sudûr, "bütün varlıkların bir düzen içinde Vâcibu'l-Vücûd'tan var olması, taşıyayılan" (Kılıç, 2009, s. 40). Bu yönüyle sudur; "İlk ve Tek/Bir olandan zorunlu bir taşma/emanation sonucu mükemmelden daha aza mükemmele doğru, ışık saçıp etrafını aydınlatan karanlığa doğru bir sıralamayla, en alttaki varlığa kadar inilen ve bu çizgide mükemmelliğini ve yetkinliğini, gittikçe azalan bir vaziyette kaybeden bir varlık düşüncesine denir" (Kılıç, 2009, s. 40). Başka bir ifadeyle sudur, varlığın mutlak Bir'den çıkıp bir sıra düzeni içinde evrenin oluşumunu ifade eder. Kısa ifadeyle "çokluğun Bir'den ne şekilde meydana geldiğidir." Sudûr teorisinin arka planı ağırlıklı olarak Yeni Platonculuğa dayanır. Bu görüşü sistemleştiren de Helenistik dönemin ünlü filozofu Plotinus'tur. Adı geçen filozofun görüşlerinin temelleri de Platon ve Aristoteles'e dayanır.

Sudûr teorisine göre bir "İlk sebep" vardır. Her şeyin oluşmasında olan "İlk Sebep" yani "İlk Varlık", aşkın bir varlıktır yani Tanrı'dır. Bundan dolayı bu teori, "sebeplilik anlayışına dayalı olarak ilk akıldan maddeye, ulvî âlemden süflî âleme değin bütün mevcudatın, İlk Sebep'ten varlığa gelişine ilişkin bütünlüklü bir resim sunar (Kılıç, 2017, s. 1059) diyebiliriz. Plotinus'a göre daha önce de bahsedildiği gibi varlığın temelini "Bir" oluşturur. Diğer varlıklar Bir'den taşan/fışkıran diğer ifadeyle sudûr eden varlıklardır (Plotinus, 1996, s. 39). Plotinus, İlk İlke'nin yani Bir'in mutlak olarak basit bir varlık olduğunu ve O'ndan sadece bir aklın meydana geldiğini savunur (Kılıç, 2017, s. 1060). Yeni Platoncu sudur teorisi, İlk İlke'den başlayarak varlığa gelişini hiyerarşik bir düzen içinde açıklar. Plotinus'tan itibaren Yeni Platoncu filozoflar, evreni belirli hiyerarşik düzen içerisinde düşünmüşler ve hiyerarşideki ontolojik tabakalar arasında sebeplige dayalı güçlü bir ilişki tesis etmişlerdir (Kılıç, 2017, s. 1061).

Üçlü hipotez ile ortaya konan sudur, varlığın üst birimlerden daha aşağıdaki birimlere aktarımına dayalı bir yapı içerir. Varlıksal bakımından dercelenen bu yapının en üstünde Mutlak Bir yani Tanrı vardır. Sonra Nous yani Akıl bulunur. Bir'den yani Tanrı'dan sonra gelen Nous/Akil, bir bakımdan Bir, bir bakımdan çok olandır. Başka bir ifadeyle çokluk içinde birlik ya da birliği olan çokluktur. Yani Bir-Çok'tur. Üçlü hipotezin en altında Ruh vardır (Aslan, 2006, ss. 79, 86). Plotinus'un ifadesiyle "İlk'ten sonra bir varlık varsa, bu basit bir varlık değildir; çokluk olan birliktir. Çokluk olan birlik nereden gelir? İlk olandan" Plotinus, 1996, s. 40). Sudur/Emanation, başka

deyişle “taşma” ilkesi bu üçlü yapıdan meydana gelir, sudur eder. Bu teorinin en önemli yönlerinden biri de “bir yandan fâil sebepliğin bir son ucu olan nüzûl’u ya da oluşu; diğer yandan gaye sebepliğin bir sonucu olarak ontolojik bakımdan aşağıdaki şeylerin yukarıdaki daha yetkin varlıklara urûc’unu ya da yönelmesini mümkün kılar” (Üçer, 2013, ss. 51-58) olmasıdır. Dolayısıyla Plotinus’un varlık bilgisinde biri inen diğeri çıkan/yükselen iki çeşit varlık mertebeleri yer almaktadır (Plotinus, 1996, s. 82).

Sudurdaki on akıl vardır. Bir, akl-ı evveldir. Farabi *İdeal Devlet* adlı eserinde yaratıcıyı Faal Akıl olarak tanımlamıştır, bu bize Aristoteles’in “kendi kendine düşünen düşünce” ifadesiyle yakından ilgilidir. Sudûr teorisi İbn Arabî’de “A’yan-ı Sabite” fikrinin oluşmasını sağlamıştır. Plotinus’ta görülen İlk Bir, İlk Neden de İbn Rüşd felsefesinde el-Vahid, el-Evveldir. Yeni Eflatunculara göre Bir’in dışındaki tüm varlıktan Bir’den taşmıştır. İslam filozofları da varlıklar onun tarafından yaratılmışlar veya onun varlığından taşmışlardır. Mutasavvıfların “Min haysu Huve Huve/varlık olması bakımından varlığı ifade eden sudur teorisinden mülhemdir.

Farabî’nin felsefesinde ilk kez ortaya atılan ve “kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlayıp sistemin âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünmesi” (Kaya, 2009, s. XXXVII/467) orjin olarak Platonis’in sudur teorisinden alınmıştır. Plotinus’un “Ruh, bitkiye geldiği zaman, orada kendinin bir parçası bulunur” (Plotinus, 1996, s. 22) ifadesi, tasavvufta ruhun bulunduğu kozmik âlemde o âlemin özellikleriyle donanması algısına oldukça çok benzer. Plotinus’un Ruh’un semavi kaynağına dönmek istemesi (Kılıç, 2009, s. 48; Schoun, 1997, s. 58), tasavvufun temel ve vazgeçilmez olgusu olan ruhun aslı vatana dönüşü oldukça örtüşmektedir. Plotinus’un ruhları ikiye ayırıp onlardan biri, tinselliği refere eden ve Nous’u temaşa etmeye yönelen yüksek ruh, diğeri bu dünyadaki şeylerle ilişkili olan ve irrasyonluğa refere eden aşağı ruh (Kılıç, 2009, s. 48) algısı, bizlere az da olsa nefis-i emmâre ve nefis-i mutmeineyi çağırıştırır.

“Âlem Tanrı’dır fakat Tanrı âlem değildir (Kılıç, 2009, s. 44) (Bu teorinin en önemli söylem ve anahtar kelimeler Bir ve akl’dır. Bir zorunlu varlıktır. Bu zorunlu varlık, sırf akıl’dır. Çünkü o, bütün yönlerden maddeden ayrı bir zat’tır. Zorunlu varlık Bir olduğu, cisim olmadığı, cisimde bulunmadığı ve herhangi bir şekilde de bölünmediği için, bütün varlıklar, O’ndan var olmuştur (Metafizik II, s. 146/fasıl 4). Bundan dolayı sudur teorisinin en güçlü söylemi ve bir kanun gibi benimsenen “Bir’den ancak Bir’ çıkar” olgusudur. Âlemin varoluşu Tanrı’ya dayandığından öyleyse âlem nasıl meydana geldi ifadesinin cevabı olarak Sudûr kavramı devreye giriyor ve Tanrı’nın varlığından varlık çıkıyor.

Buna göre Bir/İlk/İyi, Güneş’in saçtığı ışık gibi varlık üretiyor (Atay, 2001, s. 165). Güneşin bir özelliği parlamak, ışık saçmaktır ve bu “Feyz” veya “Sudûr”, Güneş’te herhangi bir eksiklik meydana getirmez. Aynı şekilde de âlem, Tanrı’dan yayılıyor. Işık, güneşin zorunlu bir sonucudur; yani güneşin ışığı yaymaması imkânsızdır. Bundan dolayı âlemin Tanrı’dan sudur etmemesi imkânsızdır. Âlem, zorunlu bir sonuçtur. Bir’den Bir çıkması mistik düşüncenin aksiyon kazanmasının ilk işaretidir.

6.1.1. Bir

Bir, “Plotinus felsefesinin varlık mertebelerini düşüncesinin ilk basamağını teşkil eder” (Kılıç, 2009, s. 42). Ona göre Bir; Tanrı, “her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için, her şey değildir. Bir, bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şey aramayan, hiçbir şeye sahip

olmayan bir varlıktır. Hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir” (Plotinus, 1996, s. 21). Burada Plotinus’un “yetkin olma” ifadesini kullanması Bir’in mükemmel olduğunu ifade etmek içindir. Çünkü “yetkin olma ise, her yönüyle kâmil olmayı ve kendisinden sudur eden varlıkların, kendisinden daha yetkin ve kâmil olamayacaklarını gösterir” (Kılıç, 2009, s. 42).

6.1.2. Nous

Plotinus felsefesinin temel taşlarından ve anahtar kelimelerinden bir olan Nous/akıl’dır. Daha önce de belirtildiği gibi Nous, birin ilk sudûrudur. Dolayısıyla “Tıpkı Bir gibi Nous’ta Bir olan En Yüce İlke’den, onun mutlak mükemmelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taşan İlk Varlık, İlk Doğa yani Nous’tur. O Bir’in suretidir ve evrende bulunan varlıkların en büyüğüdür” (Kılıç, 2009). Plotinus, varlığın sudur edişini Bir’e bağlamaz, başka bir ifadeyle Çokluk Bir’de değil, Nous’ta gerçekleşir. Ona göre “Bir’i temaşa eden Nous’tan bu temaşa esnasında bir başka varlığın sudur etmesi için herhangi bir çabası, isteği veya eğilimi olmaksızın zorunlu olarak bir sonraki varlık varlığa gelir” (Kılıç, 2009, s. 47).

6.1.3. Ruh

Plotinus’un sudur teorisinde Ruh, varoluşun üçüncü aşaması olup Nous’tan sudur etmiş yani ortaya çıkmıştır. Ruh, Nous ile Madde arasında bir varlıktır ve yaşam ve hareketin kaynağıdır. Ruh “birlik içinde çokluk veya çokluk içindeki birlik olarak tanımlanan Nous’tan Nous’un yaratıcı temaşa fiili sonucunda zorunlu olarak taşmıştır” (Kılıç, 2009, s. 48). Bu taşmadan evren içindeki her canlı varlık ondan pay alır, diğer ifadeyle varlık dünyasındaki canlılara can veren, canlandırandır (Birand, 1987, s. 123). Ruh, “kendi üstündeki Nous’u düşündüğünde gerçek ve üstün ruh yani aşkın ilke, kendinden aşağı seviyedeki maddeyi düşündüğünde, o zaman aşağı ruh olmuş olur. (Kendi ifadesiyle): ‘Biz onun (ruhun) kısmen daima yukarıda kaldığını, kısmen bu dünyaya ait şeylerle ilişkili olduğunu savunuruz” (Kılıç, 2009, s. 48).

7. Aşağılık Aşk ve Yüceltilen Aşk

Platon, *Şölen* adlı eseri “aşk” üzerine temellenmiştir. Platon, aşkı ilk kez “aşağılık aşk” ve “yüce aşk” olarak adlandırılan filozof Platon’dur (Platon, 1972, ss. 180-181; Saraçoğlu, 2007, s. 650). Birincisi, aşkın haz ve arzuya dayalı, ikincisi aşkın bir varlığa bağlı yönünü gösterir (Mosley, 2003, ss. 663-664). Yine birincisine daha çok “Yunan aşk tipi/Eros” denir. Eros, bir başka varlıkta kendini gerçekleştirme şeklidir. İkincisi ise, “agape” olarak adlandırılan aşk şeklidir ki, diğer varlığın uğruna kendini teslim etme iradesi olarak tezahür eder (Tillich, 2000, s. 102; Bakış, 2013, s. 88). Başka bir ifadeyle agape, Tanrı’yı insan için ve insanı da Tanrı için sevmektir. Zamanla bu kavram; “Bütün insanlık için duyulan kardeşçe aşkı ihtiva edecek şekilde genişlemiştir” (Mosley, 2003, s. 664). Bu aşk/agape, “Kişinin kendisini Tanrı’ya mutlak olarak adamasını gerektirdiği” (Mosley, 2003, s. 664) için, öğretisi olarak Tanrı aşkını yansıtır. Hristiyan Tanrıbilimciler, “Eros”u aşk, “agape”yi de muhib olarak algılamışlar ve Tanrı’nın sıfatlarında saymışlardır (Pürcevâdî, 1387, s. 67).

Yunan aşk tipi olarak benimsenen Eros, aslında Yunan mitolojisinde Aşk Tanrısı’na verilen isimdir. Yunan mitolojisinde Eros/Aşk; evrende varlıkları birleştiren, bir araya getiren, üremeyi ve neslin devamını sağlayan, kısaca “tüm varlıklar için hayatı yaşanır kılan doğal bir güç olarak karşımıza çıkar” ve “ilk Tanrısal güç olarak, evrenin oluşmasında etkin rol oynar” (Saraçoğlu, 2007, s. V/648). Bunun yanında Platon’un Symposium/*Şölen* adlı eserde Eros; güzelliğe duyulan aşk, iyiye ve güzele yönelik aşk biçiminde ele alınmış. *Şölen*’de Eros: “Kişileştirilmiş bir aşk Tanrısı olmanın öte, daha çok yüceleştirilen, iyiye, hakikate, güzele yönelik

aşk anlamını taşıyan bir kavram haline gelir” (Saraçoğlu, 2007, s. 650). Bu kavram *Şölen*'de; yüce aşk ve aşağılık aşk olmak üzere iki farklı aşk/sevgi türü yer alır. Ayrıca *Şölen*'de Aşk/Eros, Aphrodite/güzel'den ayrılmaz. Ancak Aphrodite Ourania ve Aphrodite Pandemos olmak üzere iki Aphrodite olduğuna göre, aşk da iki türdür. Birincisi yüceltilmiş/ilahî aşkı, diğeri insana özgü sıradan aşkı simgeler ve burada Eros, kendini karşı cinsten güzele duyulan tutku şeklinde gösterir (Saraçoğlu, 2007, s. 650). Bu aşk türleri, Yeni Platonculuk, özellikle de İslam tasavvufunda güçlü bir şekilde karşılık bulur.

Yukarıda bilgiler doğrultusunda diyebiliriz ki Eros, Tanrısal bir kişilik, yaratıcı ve tüm varlıklar için hayatın devamını sağlayan büyük bir güç olarak karşımıza çıkar (Saraçoğlu, 2007, s. 652). Eros yani aşk, Hristiyan mistisizmin oluşmasında da önemli bir yer oynamıştır. Tanrıbilimci Aziz Augustinus (356-430) ve Dionysius Areopagite (XI. yüzyıl), *Esmâ-i İlahî* adlı eserinde, ilahî aşkı, Eros yani aşk bağlamından ele almış ve Eros'u/aşkı, ilahî isimlerden biri olarak kabul etmiştir. Ona göre Tanrı, Eros'tur. Bundan dolayı Eros, “hayr-ı mahz/mutlak iyi”dir ve “tâleb-i hayr/iyiyi arzulayan”dır (Pürcevâdi, 1387, s. 67). İslâm dünyasında, Tanrı konusunun ele alındığı konularda “muhabbet” yerine “aşk” lafzını kullanma Hristiyanların yeni Eflatuncu fikirler geleneğine bağlı kalmalarındandır (Pürcevâdi, 1387, s. 67).

Platon'daki “bayağı aşk”, İslam düşüncesi ve şiirinde “mecâzî/beşerî aşk”, “yüce aşk”da “hakîkî/gerçek aşk” olarak karşılık bulmuştur. Mecâzî aşk, geçici güzele duyulan yani beşerî aşk olarak da bilinir. Hakîkî aşk kavramı, ilahî aşk ve tasavvufî aşk olarak da bilinir. İlahî/gerçek aşk, “insana Tanrı'yı bulduran ve bildiren aşk” (Bayraktar, 1991, s. 45) olduğunda tasavvufî şiirlerde ana unsur olarak varlığını etkin bir şekilde sürdürmüştür. Nasrullah Pürcevâdi; “Bâde-i Aşk-Pezûhişî Der-Ma'nâ-yı Bâde Der-Şi'r-i İrfânî-yi Fârsî” adlı ünlü eserinde mecâzî ve ilahî aşk hakkında ayrıntılı bilgi vermiştir (Pürcevâdi, 1387, ss. 183-214).

Seven ile sevilenin birbirine kavuşması ve sevenin sevgilide yok olarak ebedî bir yaşama kavuşması olarak bilinen ve kaynağını Eflatun/Platon'dan alan ve edebiyat literatüründe Platonik/Eflatunî aşk olarak biline bu anlayış, geçici güzelliklere değil, güzellik ide'sine, salt güzelliğe duyulan aşkın ifadesidir (Ayvazoğlu, 1996, s. 61). Bu aşkın oluşum süreci Platon'un *Şölen* adlı eserinde yer almıştır.

Platon'un *Şölen*'deki ifadelerinde yer bulan bu tür aşk, iki insan arasında hissedilen sevgiyle başlayıp, üç aşamalı bir düzen doğrultusunda devam ederek 'idealar dünyası'nda sona eren (Eflatun, 1972, s. 210) bir serüven olarak kabul edilir. Literatürde Platonik veya Eflatunî aşk adıyla geçen bu aşkın birinci aşaması farklı cinsten iki insanın birbirine duydukları ilgiyle başlar. Burada “ilk bir tek insanı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur.” Bu ilginin temelinde de güzellik vardır. Öyleyse Aşk, “yalnız güzelliğin sevgisidir” (Eflatun, 1972, s. 201). Güzelliğe duyulan ilgi, giderek bağlılığa ve tutkuya dönüşür. Sevenlerden her biri ayrılmayı göze alamaz. Âşık, deli gibidir. Geceleri uyumadığı gibi gündüzleri de yerinde duramaz. Gözünde hiç kimse sevdiğinden daha değerli değildir. Ona köle olmaya bile hazırdır. Âşık, sevgilisini en büyük acıları dindirecek hekim olarak görür. “İşte bu duyguya insanlar aşk dediler” İki insan arasındaki aşk, ilerleyen durumlarda ruhsal bozukluğa ve hastalığa dönüşür. Bu da aşkın ikinci aşamasıdır.

Platon, bu aşamada ortaya çıkan marazî durumu olumluya çevirmenin yollarını bulmaya çalışır. Ruhsal çöküntüye neden olan “tek kişiye duyulan aşkı”, tüm insan ve doğada görme şekline dönüştürmeyi gündemine alır. Böylece “tek güzele çılgınca duyulan

düşkünlük gevşer” ve beden güzelliği yerini ruh güzelliğine bırakır, başka bir ifadeyle “ruh güzelliği beden güzelliğinden üstün görülür.” Bu aşamanın sonunda “Önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacak, en güzel sözlerle, sonsuz bilgi özleminin yarattığı engin düşüncelerle bir tek bilgiye, güzelin bilgisine ulaşacaktır” Eflatunî aşkta üçüncü aşamada “idealizm” yer alır ve insana duyulan bu sevgi, yerini 'formların sevgisine' bırakır; ruhun bir zamanlar bilip de kaynaktan uzaklaştığı için unuttuğu gerçek varlığa ve gerçek aşka/sevgiye ulaşır. Çünkü “gerçek güzellik ve aşk, güzel idea'sının bulunduğu idea'lar dünyasındadır” Platon, bu konuyu şöyle bitirir: “İşte sevgili Sokrates, hayatta yaşamaya değer biricik an; insanın, salt güzellikle karşı karşıya geldiği andır” (Eflatun, 1972, ss. 210-211; Özden, 2016, ss. 92-94). Birinci aşamada yönelinen güzellik sevgisi, artıp eksilebilen ve gelip geçici olan bir sevgiyken, üçüncü aşamada ulaşılan güzellik artıp eksilmeyen, bütün güzelliklerin kaynağı olan bir öz olduğu için, ona duyulan sevgi de artıp eksilmez (Özden, 2007, s. 72; Cevizci, 2000, ss. 748-750).

8. Tasavvufta Aşk

Tasavvufta aşk konusu oldukça geniş ve ayrıntılı bir konu ve de bazım konumuzun dışında olduğu için burada bu konu ile ilgili bilgileri Süleyman Uludağ'ın yazdığı aşk maddesini özetleyerek vermede yarar vardır:

“Kur'an ve sahih hadislerde aşk kelimesi geçmez; “sevgi”, çoğunlukla hûb ve muhabbet, bazen de meveddet kelimeleri ve bunların müştaklarıyla ifade edilir. Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık veren ilk zahidler de aşktan söz etmemişlerdir. İlk defa VIII. yüzyılda Allah ile kul arasında sevgiyi anlatmak üzere nadiren de olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivayetler vardır. Nitekim söylendiğine göre Hasan-ı Basrî (ö. 728), Allah'ın “Kulum bana ben de ona âşık olurum” buyurduğunu belirtmiştir. Abdolvâhid b. Zeyd ise (ö. 793) peygamberlerden birinin “Allah bana ben de O'na âşık oldum” dediğini söyler. Buna benzer bir söz de Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî'ye (ö. 908) isnat edilmiş ve onun: “Ben Allah'a âşığım O da bana âşık” dediği rivayet edilmiştir. Böylece ilk dönem mutasavvıfların büyük çoğunluğu, Allah sevgisini ifade etmek üzere Kur'an ve Sünnet'te yer alan hûb, muhabbet yerine aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmışlar; Rabîa el-Adeviyye (ö. 801), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) gibi sevgi temasını işleyen ilk sufiler genellikle aşk, âşık ve maşuk yerine hub, muhabbet, habîb, mahbûb kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir.”

“Hâris el-Muhâsibî, Hâce Abdullah el-Herevî, Muhammed b. Hüseyn es-Sulemî, Ebû Talib el-Mekkî, Hâkim et-Tirmizî, Ebû Nasr es-Serrâc, Muhammed b. İbrahîm el-Kelâbâzî, Ebû Nuaym, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Hucvirî, İmam Gazzalî gib mutasavvıf yazarlar da eserlerinde aşk kelimesine ya hiç yer vermemişler veya nadiren kullanmışlar, bunun yerine büyük önem verdikleri Allah sevgisi konusunu hub ve muhabbet terimleriyle anlatmayı tercih etmişlerdir. Aşk kelimesinin dini bir terim olarak kullanılmasını caiz gören sufilerin dayandıkları bazı âyet ve hadisler vardır. Mesela onlara göre “İman edenler Allah'ı daha şiddetli severler” (Bakara 2/165) âyetindeki “şiddetli sevgi”den maksat “aşk”tır demişlerdir. Diğer bir âyette (Tevbe 9/249) müminlerin Allah'ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtilmiştir.”

“Başta Hallâc, Ebû Bekir eş-Şiblî ve Bâyezîd-i Bistâmî olmak üzere bazı mutasavvıflar da tam anlamıyla aşk hâli mevcuttur. Tasavvuf tarihinde ilk defa aşkı, ıstırap ve elem şeklinde anlayan ve bu tarzda tarif eden Hallâc olmuştur. Tasavvuf tarihinde aşk

kavramını ilk defa muhabbetten ayırarak ciddi bir şekilde inceleyen sufi, Ahmed el-Gazzâlî (ö. 1126) olmuştur. Onun *Sevâni-hu'l-Uşşâk* adlı Farsça eseri özel olarak aşk konusunun işlendiği ilk eserdir. Tasavvuf çevrelerinde kısa sürede benimsenen aşk kavramı, öğrencisi Aynulkudât Hemedânî (ö. 1131), tarafından da benimsenendi ve geliştirilerek devam ettirildi. Özellikle aşk konusunda tasavvufi eserlerin en geniş, Ruzbihân Baklî'nin (ö. 1209) *Abheru'l-Âşîkîn* adlı eseridir. Eserde kâinatın yaratılışı aşk unsuru ile açıklanmış ve bu yaratılıştaki "ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim ve bu yüzden âlemi yarattım" anlamındaki kuds-i hadise dayandırılmıştır. Tasavvufta aşk, unsuru İbnü'l-Arabî (ö. 1240) ile vahdet-i vücûd anlayışına bürünür, felsefe boyutuna taşınır; aşk ve muhabbet kavramları edebiyat, felsefe ve tasavvuf çevrelerinde gittikçe artan bir ilgiyle karşılanır" (Uludağ, 1991, s. IV/11-17).

9. İlahî Aşka Giden Yol: Zühd Şiirleri

Emevîler döneminde (661-750) başlayan fetih hareketleri sonucunda toplumun refah ve sosyal seviyesinin değişmiş, artan zenginlikle birlikte lüks ve israf yaygınlaşmış, dünyevileşme olgusu büyük oranda rağbet görmüştür. Fetihlerden elde edilen ganimetler, toplumun büyük bir kısmının zenginleşmesine neden olmuş, zevk ve eğlenceye dayalı bir hayat yaşanmaya başlanmış, eğlence bir yaşam biçimi haline gelmiştir. Arapların İslam'dan önce şahit olmadıkları bu zenginlik, lüks ve zevke dayalı yaşam, Şam'daki Emevî aristokrasisiyle Hicaz sınırları içerisinde Mekke ve Medine'deki Kureyş aristokrasisinin oluşumuna zemin hazırladı (Armutlu, 2020, s. 72).

Emevîler döneminde başlayan dünyevileşme ve eğlence kültürü Abbasiler döneminde (750-1258) de artarak devam etmiştir. Heterojen ve kozmopolit bir yapıya sahip olan Abbasî toplumunda sosyal yapıda büyük değişimler yaşanmıştır. Bu değişimin biri zevk ve eğlence yaşamında olmuştur. Abbasî halifeleri başta olmak üzere devlet yöneticileri, devletin ileri gelenleri ve aile üyelerinin çoğu eğlenceye yönelik bir yaşam tarzı sürmüşlerdir (Huleyf, 1388, ss. 205-206). Dolayısıyla "çelişkilerle dolu bir toplumda bu lüks ve konfordan mahrum insanlar da 'dünya hayatı, zaten sadece aldatıcı bir geçinmeden ibarettir" (Sûre 2, s. 185) ayeti gereğince dünyadan uzaklaşıp zühd ve kanaate yönelmişlerdir" (Demirayak, 2021, s. 308). Bu yöneliş, bir taraftan tasavvuf olgusunun oluşumunun diğer taraftan da ilahi aşkın ortaya çıkışının alt yapısını oluşturacaktır. Emevîler döneminde Irak'ta ortaya çıkan Basra ve Kûfe merkezli zühd hareketi Abbasiler döneminde büyük bir ivme kazanmıştır. Zühd hayatı yaşamak isteyen takva ehli olan insanlar, mescitlerde, özel mekânlarda bir araya gelip "takvaya dayalı ruh haletini yaşamaya ve canlı tutmaya büyük özen gösterdikleri gibi dönemin sosyal hayatına da reaksiyon gösteriyorlardı. Bu kişiler yünden yapılmış elbise/suf giydiklerinden kendilerine sûfi denilmektedir" (Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, 1986, s. III/446). Ahmed Emîn'e göre gerçek anlamda Zühd şiirleri, Abbasîler döneminde yazılmış ve "mücün, zındıklık ve ahlaksızlığa bir tepki olarak ortaya çıkmıştır" (Emîn, 1351, s. I/185).

Refah, mücün ve zındıklığın yaygın olduğu Abbasîler döneminde rağbet gören zühd şiirlerin tematiği daha çok tövbe, takva, ibadete yönelme, haram ve günahlardan kaçınma, ahirete yönelme, dünyaya rağbet etmeme gibi konulardan oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: (Yargıcı, 1996, ss. 130-133; Özsoy, s. 2020, ss. 81-98; Demirayak, 2021, ss. 305-319). Zühd şiirleri denildiğinde Abbasîler dönemi ünlü şairi Ebû'l Atâhiye gelir. Bu hususta kaynaklar hemfikir. Dünyevileşme olgusunun ağırlığı, zevk ve eğlencenin yoğun bir şekilde yaşandığı bir dönemde yaşayan şair, aşağıdaki şiirinde zühd şiirlerinin temel konularından biri olan dünya

hayatının geçiciliğinden bahsetmiş, dünyadan el etek çekmeyi dillendirmiş, ölümü hatırlatmıştır:

مَسْكِينٌ مِنْ غَرَبِ الدُّنْيَا بِأَمَلِهِ
كَمْ قَدْ تَلَاعَبَتِ الدُّنْيَا بِأَمْثَالِهِ
يُنْسَى أَلْ مَلْحَ عَلَى الدُّنْيَا مَنِيَّتَهُ
يَطُولُ إِشْدَابُهُ فِيهَا وَأَقْبَالَهُ

"Dünyanın, umutlarıyla aldattığı kimse zavallıdır. Dünya onun gibilerle ne kadar çok oynamıştır! Dünyayı ısrarla talep eden kişi, uzun süre kötü bir hayat yaşaması ve sonra da iyi bir hayat yaşamasıyla ölümü unuttu!" (Ebû'l-Atâhiye, 1406, s. 368; Parıldı 207, s. 175).

"Dünyaya kesinlikle bağlanıp övme, bilakis zemmet" (Ebû'l-Atâhiye, 1406, s. 128) diyen Ebû'l Atâhiye, züh-dün temeli olan: "زَغِيفَ حُبِّ يَابِسِ أَتَاكُلَهُ فِي زَاوِيَةِ الْوَكُورِ مَاءَ بَرْدٍ تَشْرِبُهُ مِنْ صَافِيَةٍ" (Ebû'l-Atâhiye, 1406, s. 488) bir kuru ekmeğe yeme, temizinden içilen bir bardak suya kanaat etme, içerisinde huzur bulunduğu küçük bir odada yaşama gibi duyguları sıkça ifade etmiştir.

10. İlahî Aşk: Allah Korkusundan Allah Sevgisine

Emevîler döneminde başlayıp Abbasiler döneminde büyük gelişme gösteren zahidane şiirlerin tematiğini oluşturan "مَخَافَةُ اللَّهِ/Allah korkusu" zaman içerisinde "مُحَبَّةُ اللَّهِ/Allah sevgisi"ne evrilmiştir. Bunun ilk örneklerini ilk zahidler vermiştir. Dolayısıyla Allah sevgisinden çok Allah korkusuna ağırlık veren ilk zahidler de aşktan söz etmişlerdir. İlk defa VIII. yüzyılda Allah ile kul arasındaki sevgiyi anlatmak için nadiren de olsa aşk kelimesinin kullanılmaya başlandığını gösteren rivayetler vardır (Uludağ, 1991, s. IV/11). İlk zahidler "Allah sevgisi ifade etmek üzere Kur'an ve Sünnet'te yer alan hub ve muhabbet yerine aşk kelimesinin kullanılmasına karşı çıkmışlardır" (Uludağ, 1991, s. IV/12). İlk dönem zahidelerinden olan Râbi'a el-Adeviyye'nin (ö. 801) Allah sevgisini ilk kez dile getiren kişi olduğu neredeyse tüm kaynaklarda ifade edilmiştir. Onun: "خداوند! اگر تو را از بیم خوز می پرستیم در دوزخم بسوز، و اگر به امید بهشت می پرستیم، بر من حرام گردان. و اگر برای تو تو را می پرستیم، جمال باقی فدایم! /İlahî! Eğer sana cehennem korkusuyla ibadet ediyorsam beni cehennemde yak! Eğer cennet ümidiyle ibadet ediyorsam cenneti bana haram kıl! Eğer sana (olan sevgimden) dolayı sana ibadet ediyorsam (o zaman) ezeli cemalini (benden) esirgemesin!" (Attâr, 1388, s. 86) diye yaptığı münacatı oldukça meşhurdur. Râbi'a el-Adeviyye, aşağıdaki beyitlerde Allah sevgisini açık bir şekilde dile getirmiştir:

أَحِبِّي جَنِّبِي حُبَّ الْهَوَى
وَ حُبِّي لِأَهْلِ لِيَاكَا
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَدَذَّرْتُ شَغَلْتُ بِهِ عَنْ سِوَاكَا
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلِي لَهُ
فَكَشَفْتُكَ لِلْحَبِّ حَتَّى أَرَاكَا

"(Rabbim!) Seni iki sevgi ile severim: (Biri) hevâ sevgisi, (diğeri) sana layık olan sevgidir/senin sevmeye layık olduğundandır. Hevâ sevgisi senden başkasından uzaklaşıp senin zikrin ile meşgul olmamdır. Sana layık olan sevgiye gelince, seni müşahede mertebesine beni yükseltmendir/seni görebilmem için senin perdeyi kaldırmamdır" (Bedevî, 1392, s. 80).

Râbi'a el-Adeviyye, Allah sevgisini ileri boyuta taşımıştır. Öyle ki Tanrı'yı kalplerin tabibi ve arzulanacak tek sevgili olarak görmüş, bundan dolayı insanlardan uzaklaşmış ve vuslat ümidiyle ona yönelmiştir. Aşağıdaki beyitler, bu doğrultuda söylenmiştir:

يَا طَيِّبَ الْقَلْبِ يَا كُلَّ الْمُنِيِّ
جَدُّ بَوَصَلٍ مِنْكَ يَشْفِي مَهْجَتِي
قَدْ هَجَرْتُ الْخَلْقَ جَمِيعًا أَرْتَجِي
مِنْكَ وَصَلًا فَهَوَّ أَقْصَى مُنِيِّتِي

“Ey kalplerin tabibi! Ey herkesin arzuladığı (sevgili!) Şifamı sana kavuşmakta buldum. Senden/senin katından ruhumu/gönlümü iyileştirecek vuslat ver, kendimi bütün insanlardan ayırdım, sana kavuşmaktır tüm umudum, tüm arzum!” (Bedevî, 1392, s. 196).

“يا طَرْدَتْنِي عَنْ بَابِكَ/beni kapından kovsan” yine de vazgeçmem diyen Râbi'a'nın kalbinde Tanrı sevgisi yer etmiştir: “كَلْبِي فِي مَنْحَتِكَ/kal-bimde senin sevgin var” (Bedevî, 1392, s. 194). Bu sevgiden dolayı o, Rabbine şöyle seslenir:

يَا سُرُورِي وَمُنِيِّتِي وَعِمَادِي
وَأُنْيَسِي وَعِدَّتِي وَمُرَادِي

“Ey neşem, arzum, sığınağım; dostum, tesellim ve amacım” (Bedevî, 1392, s. 194).

Zühd hareketinin Allah sevgisine evrilmesinde Râbi'a el-Adeviy-ye'nin oynadığı rolü Macîd Fahrî şöyle değerlendirmiştir: “Hasan-ı Basrî'nin gerçek sûfî davetle aynılaştırdığı fakr, bekârlık ve dünyadan yüz çevirme ideallerini geliştirdi. Bununla beraber Râbi'a el-Adeviyye, İslâm tasavvuf tarihine ilk kez ilahî sevgi/el-hûb fikrini taktim etti. Önceki mutasavvıflar Allah'la münasebette/eş-şevk yahut dostluktan/hulle söz ederlerdi, fakat Râbi'a, müminin Allah'a olan sevgisinden şevk dolu kelimelerle konuşmak suretiyle onları oldukça geride bıraktı. Bu hususta o, insanın Allah'a yaklaşmaya ancak kulluk ruhu, takva ve korkusuyla cesaret edebildiği İslâm'daki bütün dini geleneğe ters düştü” (Fahrî, 1992, s. 214).

İlk dönem zahid sufilere biri de Zünnûn el-Mısırî (ö. 859), Allah aşkını benimseyen sufilere dendir. Bu konuda sufi tabakât kitaplarında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. *Tabakâtü's-sûfiyye*'ye göre Zünnûn'a muhabbet hakkında düşünceleri sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: Muhabbet, Allah'ın sevdiğini sevme, sevmediğini de sevmemdir. Muhabbet, Allah'tan alı koyan her şeyi terk etmen-dir” (Sulemî, 1419, s. 29). *Tabakâtü's-sûfiyye*'de Mansûr b. Abdulla-h'ın nakline göre Sa'îd b. Osmân'ın “Zünnûn bana şu şiiri söyledi” dediği kayıtlıdır. Şiir, ölmek üzere olan Zünnûn'un Tanrı'ya duyduğu sevgi ve bu sevgiden dolayı kalbinde ortaya çıkan hastalık ve sıkıntıları dile getirmiştir. Tanrı'nın yardımıyla bunlara tahammül ettiğini, Tanrı'ya karşı duyduğu muhabbetin içinde sır gibi sallayıp bunları kimselerle paylaşmadığı ve benzeri duygulardan bahsetmiş-tir. Aşağıdaki beyitler bu şiirden alınmıştır:

أَمُوتُ وَمَا مَاتَ إِلَيْكَ صَبَابَتِي
وَلَا قَضَيْتُ مِنْ صِدْقِ حَبِّكَ أَوْطَرِي
مُنَى الْمُنَى كُلِّ الْمُنَى أَنْتَ لِي مَنِي
وَأَنْتَ الْغَنَى كُلِّ الْغَنَى عِنْدَ إِفْتَارِي
وَأَنْتَ مَدَى سَوْوَلِي وَغَايَةُ رَغْبَتِي
وَمَوْضِعُ أَمَالِي وَمَكْنُونُ إِضْمَارِي

“Ben ölsem de sana olan özlemim ölmez/bitmez, seni gerçekten sevdiğimden sana (olan) arzularım da bitmedi, sen arzularımsın, arzuların arzususun, sen (benim) yegâne arzumsun, sen, fakirlik/yokluk zamanımda tüm zenginliğimsin. Tüm isteyip arzuladığım sensin, umutlarımı bağlayıp sırlarımı gizlediğimsin!” (Sulemî, 1419, s. 31).

Allah sevgisini en samimi duygularla işelen erken dönem sufi ve zahidlerinden birisi de Ebû'l-Hasan en-Nûrî'dir (ö. 908). “İşin içinde sen yoksan, kalbime hiçbir duyguyu hissettirmemeye karar verdim, çünkü sen benim gönlümden yer etmiş yüceler yücesisin” (Sulemî, 1419, s. 139) diyen en-Nûrî, aşağıdaki beyitte Allah sevgisi

ve özleminin gönlünde yer ettiğini, Allah'tan gelen sıkıntıların kendisini yok ettiğini, bu durum karşılığında ya ağlayacağını ya da kavuşma tesellisini elde edeceğini vurgulamıştır:

كَمْ حَسْرَةٍ لِي قَدْ غَصَّتْ مَرَارَتُهَا
جَمَلَتْ قَلْبِي لَهَا وَقَفَا لَبْلُوكَا
وَحَقَّ مَا مِنْكَ يَبْلِيَنِي وَيَنْفَتِي
لَأَبْكِيَنَّكَ أَوْ أَحْضَى بَلْقِيَاكَ

“Benim nice özlemim vardır; onun verdiği acı boğazımda düğüm-lenmiştir, ben de gönlümü senin verdiğin/senden gelen acılar üzere-ne vakfettim, beni eritip perişan eden senden gelen şey hakkına ya sürekli ağlayacağım ya da sana kavuşmakla teselli bulacağım” (Sulemî, 1419, s. 137).

Allah sevgisini gönlüne nakşetmiş sufilere biri de Semnûn b. Hamza'dır (ö. 910). Onunla ilgili ahbar çeşitli sufi tabakâtlarında yer almıştır. Tanrı sevgisi yüreğine yerleşmeden önce beşerî aşk duygusunun kalbinde yer ettiğini söyleyen Semnûn b. Hamza, daha sonra da gönlünde Tanrı sevgisi oluşunca onun peşinde koştu-ğunu ifade etmiştir (İbnu'l-Cevzî, 1433, s. 470). Aşağıdaki beyitler onun Allah sevgisini dile getirdiği beyitlerindendir:

وَكَانَ فَوَادِي خَالِيًا قَبْلَ حَبِّكَ
وَكَانَ يَذْكُرُ الْخَلْقَ يَلْهُو
فَلَمَّا دَعَا هَوَاكَ أَجَابَهُ
فَلَسْتُ أَرَاهُ عَنْ فَنَاتِكَ يَبْرَحُ
رَمِيْتُ بَيْنَ مَنْكَ إِنْ كُنْتُ كَادِيًا
وَإِنْ كُنْتُ فِي الدُّنْيَا بَغِيرَكَ أَفْرَحُ

“Seni sevmeden önce kalbim boş idi, halkı anmakla eğlenip neşelenirdi. Senin sevgin kalbimi davet edince ona icabet etti, artık (senin) kapından ayrılacağını sanmıyorum. Eğer yalancı isem, eğer dünyada senden başkası ile neşelenirsem ayrılık ateşine düşeyim!” (Dayf, 1426, s. 477).

Erken dönem sufi ve zahidlerinden biri olan Abbâs el-Mecnun (ö. 805) da Allah sevgisine yer vermiştir. *Sıfatu's-Safve* adlı eserde onun; her ay ağaç ve yer bitkilerinden iki defa yediği ve altmış yıldır ibadet ettiği kayıtlıdır (İbnu'l-Cevzî, 1433, s. 886). Tanrı sevgisini dile getirdiği ve dört beyit olan aşağıdaki şiiri adı geçen eserde yer almıştır:

يَا حَبِيبَ الْقَلُوبِ مَلِي سَوَاكَ
إِرْحَمِ الْيَوْمَ مَدِينِيَا قَدْ أَتَاكَ
أَنْتَ سَوْوَلِي وَبَغِيَتِي وَسُرُورِي
قَدْ أَبَى الْقَلْبُ أَنْ يُجِبَهُ سَوَاكَ
يَا مَنَى وَسِيدِي وَأَعْتِمَادِي
طَالَ شَوْوَلِي مَتَى يَكُونُ لِقَاكَ
لَيْسَ سَوْوَلِي مِنَ الْجَنَانِ نَعِيمَا
غَيْرَ أَنِّي أُرِيدُهَا لِأَرَاكَ

“Ey kalplerin sevgilisi, benim senden başka kimim var? Bugün sana günahkâr geleni affet! Dileğim, arzum ve sevincimsin, kalp senden başkasını sevmeyi kabul etmedi! Ey muradım, efendim ve dayanacağım (olan), sana olan özlemim uzadı, (sana) ne zaman kavuşurum? Benim cennetlerden isteğim (içindeki) nimetler değildir, ancak ben cennetleri seni görmek için isterim” (İbnu'l-Cevzî, 1433, s. 886).

Abbâs el-Mecnun'un yukarıdaki dört beyitlik şiirinin ilk iki beytini Ravzu'l-Fâ'ik müellifi Hureyfiş, Râbi'a el-Adeviyye'ye nisbet etmiş ve onun yakarışlarından birisi olarak kaydetmiştir (Bedevî, 1392, s. 195).

Allah sevgisini ifade edenlerden birisi de Hüseyin b. Mansûr el-Hallâc'tır (ö. 922). Onun Tanrı sevgisi daha çok “Allah ile ayınl

aşma/identification duygusunu taşımaktadır ki o, Allah'la daha şahsi ülfete girmiştir. Ayne'l-cem adı verilen bu Ben-Sen arasındaki şahsi ünsiyet hâlinde suffinin bütün fiillerine, düşüncelerine ve emellerine Allah tamamen sirayet etmiştir" (Fahrî, 1992, s. 221). Hallâc'ın bu söylemi tasavvuf edebiyatı ve tasavvuf felsefesinde vahdet-i vücûd, el-hulûl veya el-ittihâd olarak ele alınmış ve üzerinde olumlu ve olumsuz çok konuşulmuştur. Onun aşağıdaki beyitleri bu durumu doğrular vaziyettedir:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رُوحَانٌ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ
وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

"Ben kimi arzuluyorsam arzuladığım da ben! Biz, bir bedene hulul etmiş/girmiş iki ruhuz! Bana bakarsan onu görürsün, ona bakarsan beni görürsün!" (Hallâc trs., s. 26).

Benzer durum aşağıdaki beyitlerde de görülmektedir. Tanrı ile aynılaştırma ve Ben-Sen arasındaki şahsi ünsiyet beyitlerin tümüne yayılmıştır:

أَنَا أَنْتَ يَا شَكَّ
فَسَبَّحْتَكَ سُبْحَانِي
فَتَوَحَّيْتُكَ تَوْحِيدِي
وَإِسْخَطْتُكَ إِسْخَاطِي
وَعَفَّرْتُكَ عَفْرَانِي

"Ben, Sen'im, şüphe yok! Sen'i tesbih (etmek) Ben'i tesbih (etmek-tir), Sen'i birlemek, Ben'i birlemektir. Sen'i öfkelen-dirmek, Ben'i öfkelen-dirmektir, Sen'in bağışlaman Ben'im bağışlamamdır!" (Hallâc trs., s. 36).

Hallâc'ın Tanrı ile kendini aynılaştırması aşağıdaki beyitlerde de görülmektedir. Hallâc, Tanrı ruhunun kendi ruhunda yoğrulmasını veya kendi ruhunun Tanrı ruhunda mevcut olduğunu "amber-misk" ilişkisi bağlamında ele almıştır:

جَبَلْتُ رُوحَهُ فِي رُوحِي كَمَا
يُجَبِّلُ الْعِنْبَرُ بِالْمِسْكِ الْعَبْقُ
فَإِذَا مَسَّ شَيْءٌ مَسَّنِي
وَإِذَا أَنْتَ أَنَا لَا تَفْتَرِقُ

"Amberin (kokmasını sağlayan) misk ile karılması gibi Sen'in ruhun da Ben'im ruhumla karılmıştır! Sana bir şey dokunsa, bana dokunur, zira Sen, Ben'sin, asla birbirimizden ayırlamayız!" (Hallâc trs., s. 23).

11. Muhabbetten Aşka: Aşkın Tasavvufa Girişi

Aşk lafzının sufiler arasında kullanımı önemli bir ayrıntıdır. Bu aşkın sufiler arasında kullanıldığına dair bilgiler vardır. Bâyezîd-i Bistâmî'den içerisinde aşk kelimesinin de geçtiği bir söz nakledildiği *Tezkiretü'l-Evliyâ'da* yer alır: "عشق او در آمد و هر چه دون او بود بر داشت" / "Onun aşkı zuhur etti ve ondan başka her şey silindi, 'Bir' kalıncaya kadar masivâdan eser bırakmadı. Öyle ki kendisi 'Bir' idi" (Attâr, 1388, s. 195). *Atfu'l-Elfi'l-Me'lûfAle'l-Lâmi'l-Ma'tûf* adlı eserde; Bâyezîd'e muhabbet hakkında soru sorular. Cevap olarak şöyle der "فَن مِنْهُ وَ هُوَ مِنْتَهُ وَ فَن مِنْكَ" / "Muhabbet dört hünerdir. Birincisi, ondan ki senin üzerine onun minneti/ihsanıdır. İkincisi, senden ki onun buyruğuna boyun eğmedir. Üçüncüsü, onun için bir zikirdir ki sen onu yapasın. Dördüncüsü, senin ile onun arasındadır ki o da "aşk"tır" (Deylemî, 1962, s. 42). Deylemî, aşk kelimesinin erken dönemlerde kullanıldığına dair başka bilgiler de vermiştir. O, Hallâc'ın "أَشَقُّ الْعَشَقِ نَارٌ، نُوْرٌ أَوَّلُ نَارٍ وَ كَانَتْ فِي الْأَزَلِ" / "Aşk, ateştir. İlk nur da ateştir ve ezelde mevcut idi" (Deylemî, 1962, s. 44) dediğini nakleder. Devamında yine o, Hallâc'ın aşka ait görüşlerini şöyle dile getirir:

"Aşk, her reнге giren bir bukalemona benzer. Her sıfat ile ortaya çıkar. Onun zâtı onun zatıyla mültehip/alevlenir ve onun sıfatı onun sıfatıyla müteşâşî/parlıtır. O, mütehakkiğ/doğruluğu ortaya çıkandır ki, ezelden ebede ölmez. Onun kaynağı Hakk'ın hüviyetindedir. 'أَشَقُّ الْعَشَقِ فِي الْأَزَلِ مِنْ قَدَمٍ' / "aşk, ezelden azâl, önceden vardı/ezeli olan (Allah)ta vardı" (Deylemî, 1962, s. 44).

Aşk kelimesinin erken dönem tasavvuf kitaplarında da yer aldığı görülmektedir. Tasavvufun en eski kaynaklarından biri olan Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin (ö. 988) *el-Lüma'*nda yer aldığı görülmektedir. Serrâc, Ebû'l-Hüseyn Nûrî'nin sözlerini aktardığı bölümde şöyle yazmıştır:

"Abbâsî Halifesi el-Muvaffak zamanında yaşayan Ebû'l-Hüseyn Nûrî'nin bazı sözlerine karşı çıkan Vezir Gulâm Halîl, halifenin meclisinde 'Bağdat'ta kanı helâl olan zenâdıkâ/zındıklardan bir adam baş göstermiştir. Halife, onu öldürürse, onun kanının (vebalı) benim boynuma. Vezir Gulâm Halîl, Ebû'l-Hüseyn'in 'Ben, Allah'a âşığım, Allah da bana âşık/أَنَا أَعْشَقُ اللَّهَ وَ هُوَ يَعْشَقُنِي/âşığındıydım, diye ithamda bulunur. Halife, onu huzuruna çağırır. Bu itham karşısında şöyle cevap verir: 'Evet, ben Allah'ım!': 'Allah onları, onlar Allah'ı sever (Mâide, 5/54) buyurduğunu duydum. Aşk, muhabbetten ziyade bir şey değildir. Aşk ile muhabbet arasındaki fark; âşık maşukta tutuklanmış, fakat muhib mahbûbta tutuklanmamıştır. Belki ondan yararlanır. Halife Muvaffak, bu sözlerden etkilenerek ağlar" (Serrâc, 1960, s. 493; Bâklî, 1360, s. 165).

Serrâc, Ebû'l-Hüseyn'in sözlerinden başka, Ebû Bekr-i Şiblî'nin bir beytini de nakleder ki onda aşkın sufiyâne anlamını görürüz:

صَحَّ عِنْدَ النَّاسِ أَنِّي عَاشِقٌ
غَيْرُ أَنْ لَمْ يَعْلَمُوا عِشْقِي لِمَنْ

"İnsanlar arasında benim âşık olduğum doğrulandı. Fakat başkaları benim aşkımin kime olduğunu bilmediler" (Serrâc, 1960, s. 252).

Abdurrahman Sulemî de aşktan bahseden erken dönem mutasavvıflardandır. Sulemî, "Derecâtü'l-Mu'âmelât" Risâlesi'nde hem aşktan bahsetmiş hem de aşkın tarifini yapmıştır. Buna göre: Aşk, muhabbet dalından bir daldır. Aşk onunla bâkî olur. Muhabbet onun hâl ve sıfatlarında fânî olur" (Sulemî, 1372, s. II/190)

Ünlü mutasavvıf Kelâbâzî'nin öğrencisi Ebû İbrâhîm İsmâ'il Müstemelî-i Buhârî, *Şerh-i Ta'arruf* adlı eserindeki "33. Bâb", muhabbet hakkında olup aşktan bahsetmiştir. Müstemelî-i Buhârî, muhabbeti Cüneyd-i Bâğdâdî'nin tarifini olan "meylü'l-kalb/kalbin yönelmesi" olarak adlandırmıştır (Müstemelî Buhârî, 1366: IV/1389). Müstemelî-i Buhârî, başlangıçta onu iki kısma ayırmıştır. Birine yaratılmışlar arasındaki muhabbet yani bir insanın diğer insanlar arasındaki muhabbet, diğerine Allah ile insan arasındaki muhabbet demiştir. Yaratılmışların muhabbetini yedi derece olarak görmüş ve bu son derecenin adına da aşk demiştir (Müstemelî-i Buhârî, 1366, s. IV/1389).

8. asırdan 11. Asra kadar Horasan mutasavvıfları aşk lafzını kullanmamışlar. Aşk lafzını Allah ile insanın muhabbeti konusunda ele almışlardır (Pürcevâdî, 1387, s. 59). Fakat bu, sufilerin kendi sözlerinde aşk lafzından yararlanmamışlar anlamına da gelmez. Sufi olmayan yazarlar, ilahî muhabbet konusunda aşk lafzından yararlanmalarına rağmen, tasavvufu meslek edinen yazarlar, ihtiyatlı davranarak aşk lafzını kullanmamışlardır (Pürcevâdî, 1387, s. 59). Ebû Hâmid Gazâlî de aşk lafzını, insan ile Allah arasında kurulan ilişkide kullanmıştır. *Gazâlî*, kendinden önce gelen mutasavvıflar gibi, Allah ile insan arasındaki dostluktan bahsederken muhabbetten yararlanmıştır.

11.1. Aşk-ı Zâtî

Tasavvuf felsefesine göre Allah vardı ve hiçbir şey yoktu. Allah'ın kendi kendine olan aşkı ve bu aşkın görünür kılınması âlemin yaratılışına sebep olmuştur. Bu yaratılışın en büyük nedeni de Allah'ın kendi zatına duyduğu muhabbet, kendi kendine olan aşkıdır. Bu aşka da aşk-ı zâtî denir. Mutasavvıflar; Allah, evreni yaratmadan önce kendi güzelliğinde hem aşkı hem âşıkı hem de maşuku olgusunu benimsedikleri için, kendi güzelliğini âşikâr etmek, kendini görmek ve göstermek istedi demişlerdir. Bu olguyu da: "Ben bir gizli hazine idim Bilinmeyi arzu ettim ve onun için mahlûkatı yarattım" (Aclunî, 1408, s. II/132). kudsî hadisine dayandırdılar. Bundan dolayıdır ki yaratılış hareketine geçiren güc de Allah'ın kendisine duyduğu aşktır yani aşk-ı zâtî'dir. Mevlânâ aşağıdaki beyti bunun bir göstergesidir:

دور گردونها ز موج عشق دان
گر نبود عشق بفسردی جهان

"Göklerin dönüşünü, aşkın dalgalarında bil. Eğer aşk olmasaydı bütün âlem donup kalırdı" (Mevlânâ trs.; s. 1033/V. Defter/b. 3854).

Ebû Tâlib Mekkî (ö.1006), birtasavvufklaşığı olan *Kutû'l-Kulûbisimli* eserine ismi bilinmeyen bir arifin sözlerini şöyle aktarır: "Makamların tümü Allah'ın sıfat ve fiillerinin nurundandır. Yani muhabbet, zâtın hakikatının nurundandır" (Mekkî, 1310, s. II/68). Deylemî de şöyle demiştir: "Yem Yezâl/Allah, sürekli/daima muhabbet sıfatıyla mevduftur ve sıfat onunla kâim/bakîdir. Kendi için kendine kendine âşık idi. Öyle ki, kendi için kendisiyle kendini buluyordu. Yine böylece kendi için kendisiyle kendini seviyordu. Muhib ve mahbûb ve muhabbet onda birdir ve onda hiç bölünüp parçalanma olmaz. O, ahadiyyetin/birliğin ta kendisi, tamamen aynıdır. Ahadiyyette ikilik ve kesret yoktur" (Deylemî, 1962, s. 7).

Mutasavvıflar, Allah'ın kendi zatına âşık olma fikrini benimsenmiştir. Aşk-ı Zâtî fikrini ilk kez Hallâc kullanmıştır. Hallâc'ın bu görüşü, sufler arasında benimsenmesine rağmen, tasavvufta izhar edilmiştir (Pürcevâdî, 1387, s. 74). Bu algının ilk kaynağı acaba Hallâc mıdır? Bu soruya cevap vermek kolay değil, oldukça zordur. Ancak, Hallâc'a atfedilen Aşk-ı Zâtî ve kaynağı hakkında elimizde az da olsa bazı ipuçları vardır. Bu ipuçlarını bize Deylemî veriyor. Öyle ki Deylemî, Kendisinin de hazır bulunduğu ilmî bir meclisten ve o mecliste bir filozofa sorulan ve cevabı verilen sorulardan bahseder:

"Benimde hazır bulunduğum bir mecliste filozoflardan birine aşkın başlangıcı hakkında sordular. O, şöyle cevap verdi: 'İlk âşık olan Tanrı'dır. O, kendine âşık oldu. Çünkü ondan başka bir kimse olmadı. O, kendi için kendi celâl ve cemâline âşık oldu. Kendi tüm sıfatlarıyla tecelli etti ve kendine âşık oldu'" (Deylemî, 1962, s. 28).

Deylemî'nin aktardığı anektod, Aşk-ı Zâtî görüşünün ta kendisidir. Bu filozofun Yeni Platoncu olma ihtimali büyüktür. Filozofun ifadesi tarihsel açıdan önem arz eder. Aynı zamanda Deylemî'nin yaşadığı çağda (XII. yüzyılın ikinci yarısı) Yeni Platoncu görüşün varlığını da göstermesi açısından önemlidir. Abbasîler döneminde 9. ve 10. yüzyıllarda bilginlerin ve seçkin insanların katıldığı ilmî, felsefî ve edebî meclislerinde çeşitli konular yanında aşkın mahiyeti hakkında bilimsel konuşmaların yapıldığı da bilinmektedir. Ayrıca Abbasîler döneminde *Beytû'l-Hikme*'de Yeni Platoncu görüşünü ifade eden Yunanca kitapların önce Süryaniceye oradan da Arapçaya tercüme edildiği de bilinen bir gerçektir (Pürcevâdî, 1387, s. 76). Yeni Platoncu görüş özet olarak şöyle ifade edilebilir:

"Milattan sonra 3. yüzyıldaki düşünce hareketi. Özellikle Plotinus'un ana ilkesi "türüm" olan felsefe öğretisiyle anılan

felsefe okulu. Yeni-Platonculukta genel amaç, nihâî ve en yüksek gerçekliğe ilişkin kişisel bir kavrayışa erişmektir. İlgi alanında salt teoloji, metafizik ve mantık olan Platoncu hareket; nihâî ve gerçeklik olan Tanrı hakkında, yalnızca O'nun bir, bölünmez, değişmez, ezeli-ebedî olduğunu, varlığın ötesinde bulunduğunu, kendi kendisiyle hep aynı kaldığını, O'nun için geçmiş ya da gelecekte söz edilemeyeceği anlayışını taşır. Bu öğretiyi Plotinus, içinde yaşadığımız dünyadaki şeylerin, nesnelere varoluşunu açıklamak amacıyla bir "türüm" öğretisi geliştirmiştir. Plotinus'a göre; şeyler Tanrı'dan ışık kaynağı olan güneşten nasıl çıkıp yayılıyorsa, öyle çıkıp yayılır, sudûr eder. Tanrı var olan her şeyin kaynağıdır. Plotinus, evrenin Platon'un tek, her zaman her yerde olan, aşkın bir İyî'nin ışığının yansıması olduğunu düşünmüştür. Bir, yani Tanrı, idea'lar dünyasını yaratmış, idea'lar dünyası da kimi bedeni kimi bedensiz ruhların oluşmasına yol açmıştır. Bir, Us, Ruh ya da Tin, her biri bir öncekinin yansıması ile oluşmuş bir görünümdür. Bu nedenle her şey kendi kendine düşünen ve var olan tek bir gerçek varlık Bir'e benzemekte, ondan gelmekte ve ona dönmektedir. Plotinus, ruhun kurtuluşu öğretisinde insan ruhunun Tanrı'yla birleşmeye yükselişinin güç ve zahmetli bir iş olduğunu söyler, ruh için kurtuluş; beden, maddenin kirinden kurtularak saflaşması, kendisinin ve tüm varlıkların yüce ve ilk kaynağına yükselmesi ve Tanrı'yla birleşmesidir" (Cevizci, 2000, ss. 1016-1017; Ulaş, 2010, ss. 1597-1598).

Plotinus'un şekil verdiği Yeni Platonculuk algısı hakkında İsmail Tunalı görüşlerini şöyle ifade etmiştir: "Plotinus'un felsefesi "Bir" ile başlar ve nous, "evren ruhu", "bireysel ruhlar", "tabiat" ve "madde" dünyalarını geçtikten sonra "Bir'e dönüş ve "Bir'de son bulur. Şu hâlde bu "Bir" nedir? "Bir", her şeyin başı ve bütün varlığın temeli olan "mutlak"tır. Bu mutlak olan "Bir", aynı zamanda "iyi"dir ve iyi olduğu için de Tanrı'dır. Bir, mutlak olması sebebiyle yalnız kendi kendine vardır ve kendi kendine bağlıdır. İyi ve mutlak olan "Bir", varlığın ve düşüncenin ötesindedir" (Tunalı, 2011, s. 38).

Abbasî döneminde yapılan meclislere katılan filozoflardan biri de Horasan'da bir şehir olan Nûjgân'da doğan, Ebû'l-Feth Nûşgânî/Nûşcânî, Pürcevâdî'nin bildirdiğine göre; Nûşgânî, bir mecliste içerisinde aşkın resmedildiği dostluk ve sadakat üzerine konuşur. Adı geçen filozof, hevâ, muhabbet ve aşk arasındaki farkı ortaya koyar ve onları akla, nefse ve tabiata göre tertip eder, aralarında bağlantı kurar. Ona göre; Hevâ, tabiatın arazlarındandır. Muhabbet, nefis ile alakalıdır. Aşk ise aklın güzelliklerindedir. Nûşgânî, akıl, nefis ve tabiat lafızlarını Yeni Eflatuncu görüş doğrultusunda izah etmiştir (Pürcevâdî, 1387, s. 77). Nûşgânî'nin akıldan muradı, ilk sadır eden ve Yunancada "nûs" olarak adlandırılır. Nefesten amaç da akıldan sadır eden temel/bir esastır ki ona da "پسوخه" denir. Ondandır tabiat ki nefisten ortaya çıkmıştır ve âlem-i maddî ile fark edilir. Akıl, nefis ve tabiat üstündür. Aşk da muhabbet ve hevâdan üstündür (Pürcevâdî, 1387, s. 77).

Nûşgânî'nin Yeni Platoncu görüşlerinin daha sonraki filozoflar ve mutasavvıflar tarafından da benimsendiği görülmektedir. Şehâbeddîn Suhreverdi (ö. 1191), *Fî Hakikat'i'l-Aşk* isimli risalesinde aşkı akıl ile irtibatlandırmıştır. Akıl, Sühreverdi'nin dilinde Yeni Eflatuncu anlamda kullanılmıştır. Bu akıl, yaratıcı Tanrı'dan bir cevherdir. Bu cevherin ışıklarından aşk ortaya çıkmıştır (Pürcevâdî, 1387, s. 78). Mutasavvıflar arasında çok tanınmış bir sufi olan Ahmed-i Gazzâlî (ö. 1126) de Nûşgânî'nin Yeni Eflatuncu görüşlerini benimsemiştir. *Sevânih* adlı eserin birinci faslında rûh ile aşkın seyahat arkadaşı ve hemrahi olduğu görülmektedir. Eserde ruhtan maksat ilk sadır olan "rûh-ı a'zam/en büyük ruh"dur. Yeni Eflatuncu görüşte benimsenen "akıl-ı küllî"dir. Bu "rûh", sufi

terminolojisinde “cân” olarak benimsenmiş ve ruh’un müteradifi olarak kullanılmıştır. Bu durumu Ahmed-i Gazzâlî, 33. Fasılda “بارگه عشق ايوان جان است که در ازل ارواح را داغ آسنت برتکم آنجا بار نهاده است can eyvanıdır. Ben sizin Rabbiniz değil miyim dağlanmış yara/mührü ruhlara orada/ezelde vurulmuştur” (Gazzâlî, 1314, s. 94) diyerek ifade etmiştir. Felsefede, “cân”, “nefs”in karşılığı olarak kullanılmıştır. “Cân-ı suhengü’yî/konuşan can” ise “nefs-i nâtika” ve “akl”ın muadili de Fars dilinde “hired”tir. Gazzâlî, hevâ ve muhabbet’i aşk manasında kullanmıştır (Pürcevâdî, 1387, s. 79).

Yeni Platoncu görüşleri benimseyen başka bir ünlü mutasavvıf, Ebû'l-Fazl Meybudî'dir (ö. 1126'dan sonra). *Keşfü'l-Ebrâr ve Uddetü'l-Ebrâr* isimli ünlü eserinde Nûjgânî'nin Hevâ, aşk ve muhabbet hakkındaki görüşlerini dostluk üzerinden kurduğu gibi benzer bir kurulumda Meybudî'de görülür. Meybudî, dostluk üzerine şöyle der:

“Dostluk üç menzildir. Hevâ, tenin sıfatıdır/sıfat-ı ten. Muhabbet, gönlün sıfatıdır/sıfat-ı dil. Aşk da canın sıfatıdır/sıfat-ı cân. Hevâ, nefis ile kaimdir. Muhabbet, gönül ile kaimdir. Aşk, can ile kaimdir” (Meybudî, 1357, s. II/94). Meybudî; hevâ, muhabbet ve aşkı, “âlem-i sağır/küçük âlem” olan insana ait özellikler olarak görmüştür.

Yeni Platoncu görüş Hallâc ile tarih sahnesine çıkmış, kısa süre içerisinde İslam düşüncesinde, tasavvuf tarihinde ve İrfanı şiirde benimsenerek kapsama alanını genişletmiştir. İbn Sina ve Farâbî, bu düşüncenin güçlü savunucuları olmuştur. Bu filozoflar, Yeni Platoncu aşk anlayışını benimsedikleri gibi aşkı da Tanrı'nın zatına veya “hayr-ı evvel”e nisbet etmiş; aşkı, âşığı ve maşuku bir olarak görmüş ve Deylemî, Ebû Tâlib Mekkî gibi (Pürcevâdî, 1387, s. 75, ss. 80-81) Plotinus'un yolundan gitmişlerdir. Mutasavvıf yazarlar ve Farâbî, “muhabbet” lafzından hareketle konuyu açıklarken, İbn Sinâ bizzat aşk üzerinden düşüncelerini yürütmüştür. Aşk-ı zâtî, kavramı daha sonra tasavvufta da yer bulmuş, Hak Tealâ, aşk-ı zâtî yani kendine duyduğu aşk ile cihani yaratmıştır. Bu oluşumu harekete geçiren kuvvet de ilahî zât'ın aynı olan aşk'tır. Deylemî, Ahmet Gazzâlî (ö. 1126), Rûzbihân Baklî (ö. 1209) gibi mutasavvıflar aşk-ı zâtî olgusunu enine boyuna ele alıp işlemişler (Pürcevâdî, 1387, s. 81).

Aslında Hallâc'ın aşk nazariyesi, başlangıçta Horasan'da sufi yazarlar tarafından kabul görmediği görülmektedir. Çünkü erken dönem klasik tasavvuf kitaplarında bu olguya rastlanmamıştır. Sulemî (ö.1021), *Tabakatü's-Sûfiyye*'sinde, Hallâc'ın hâlini nakletmiş, fakat onun aşk-ı zâtî ifadesine yer vermemiştir. Ebû Nasr Serrâc (ö. 988), Ebû Bekr Kelâbâzî (ö. 990), Ebû Sa'îd Hargûşî (ö. 1016), Ebû'l-Kâsım Kuşeyrî (ö. 1074), Alî b. Osmân Hucvirî (ö.1072) gibi yazarlar, kendi kitaplarının “muhabbet” bölümlerinde Hallâc'ın görüşünü zikretmemişlerdir. (Pürcevâdî, 1387, s. 81).

İleri bir tarih olmasına rağmen öyle ki Attâr (ö. 1221) ünlü eseri *Tezkiretü'l-Evliyâ'sında* Hallâc'ın öyküsüne yer verirken bile aşk-ı zâtî'den bahsetmemiştir. Buna rağmen Attâr, Hallâc'ın aşk anlayışına yer vermiştir. Attâr, ünlü eserinde şöyle der: “Hallâc, idam edilirken, Hak! Ene'l-hak! diyordu. Orada bulunan bir derviş, Hallâc'a: 'Aşk nedir? Diye sorar. Hallâc, şöyle cevap verir: 'bugün ve yarın ve sonra görürsün.' O gün öldürdüler, iğfer gün yaktılar, üçüncü günde onun küllünü rûzgâra verdiler. Yani aşk budur” (Attâr, 1388, s. 575). Bu cevap elbette aşk hakkında Hallâc'ın görüşlerini yansıtır, ama aşk konusu Hak Ta'âlâ'nın zât-ı sıfatı başlığıyla ilgisi yoktur (Pürcevâdî, 1387, s. 82).

Hallâc'ın aşk-ı zâtî görüşü 10. yüzyıl ve 11. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Horasan yazarların eserlerinde yer almamasına rağmen, 12. yüzyıldan itibaren benimsendiği görülür. Hallâc'ın aşk-ı zâtî

öğretisinin en büyük temsilcisi, Pürcevâdî'nin ifadesiyle “Yeni Platoncu” olan Ahmed Gazzâlî'dir” (Pürcevâdî, 1387, s. 829). Ahmed Gazzâlî'den önce Hallâc'ın görüşlerine yakın bir büyük sufi de Ebû'l-Hasan Harakânî'dir (ö. 1033). Ünlü musavvıfın sözlerinden seçilmiş olan *Nûru'l-Ulûm* adlı eserinde onun aşk hakkındaki görüşleri yer almamasına rağmen, Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ'sında* onun aşk hakkında söylemiş olan sözlerine yer vermiştir: “Aşk, halkın denizden geçemeyeceği bir nasiptir. Aşk, Canın geçemeyeceği bir ateştir. Aşk, getiriliş ve götürülüştür ki, kulun ondan haberi yoktur. Bu denizlere konulana o şeyden geriye iki şeyin kalır: Biri ıstırap, diğeri niyaz!” (Attâr, 1388, s. 688).

Harakânî, aşk-ı zâtî hakkında söz söylemese de Hallâc'ın kullandığı sûfiyâne tabirleri kullanmıştır. Aşkı, ateşe benzetmiştir. Öyle bir ateştir ki, onda Câna/ruha geçiş yok. Attâr, Harakânî'ye ait başka sözler de aktarmıştır: “Gayb âleminden gelen aşktan bir zerre, bütün muhiblerin sinelerini kokladı. Hiç kimseyi mahrem bulmadı da gayb âlemine açıldı/geri döndü!” (Attâr, 1388, s. 675). Harakânî'ye göre aşkın hakikati ezeldir ve dönüş ilahî yönedir. Yeni Platonculuğun ilk temsilcisi olan Hallâc'ın aşk-ı zâtî görüşünü etkili bir şekilde benimseyen asıl sufi, Ahmed-i Gazzâlî'dir (ö. 1126). O, ünlü eseri olan *Sevânih*'in 4. bölümünün sonunda “Tanrı'nın hem aşk hem âşık hem de maşuk (Gazzâlî, 1359, s. 10) olduğunu söylemesi, Hallâc'ın bir yansıması ve Yeni Platonculuğun izleridir.

12. Hakîkî Aşk ve Mecâzî Aşk

İslamî kültür ve edebiyatlarda aşkın ilahî ve beşerî olarak iki anlamda kullanıldığını ve ilahî aşka “hakîkî aşk/aşk-ı hakîkî”, beşerî aşka da “mecâzî aşk/aşk-ı mecâzî” denildiğini daha önce belirtmiştik. Bu iki kavram, mutasavvıflar tarafından ortaya atılmış ve kısa sürede benimsenmiştir. Mecâzî aşk, mutasavvıflar tarafından benimsenerek kullanılan bir kavramdır. Başka bir ifadeyle Mecnûn'un Leylâ'ya, Ferhâd'in Şîrîn'e aşkı gibi insanın kendi türüne olan aşkıdır. (Pürcevâdî, 1387, s. 189). Doğal aşk/aşk-ı tabîî, çeşitli dönemlerde ve çeşitli mutasavvıflar tarafından kullanılmamasına rağmen, hakîkî aşk ve mecâzî aşk, mutasavvıfların yeni kavramlarıdır. Âşıkâne tasavvufî eserlerde kullanılan bu kavram, klasik dönem mutasavvıfların eserlerinde yer almamıştır. Öyle ki X. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Ebû'l-Hasan Deylemî, ünlü eserinde mutasavvıfların, filozofların, tabiilerin kelamcılarının sevgi ve aşk hakkındaki görüşlerini yansıtırken, mecâzî ve hakîkî aşk kavramını kullanmamıştır. Fakat mutasavvıfların bu iki kavramı çağrıştıran sevgiyi/muhabbeti tabîî ve ilahî olarak sınıflandırıldığını söylemiştir (Deylemî, 1962, s. 68).

Tasavvufî aşkın ele alındığı ilk eserler olan Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânihu'l-Uşşâk* ve Aynu'l-Kudât Hemâdânî'nin *Temhîdât* adlı eserlerinde aşk-ı hakîkî ve aşk-mecâzî kavramları kullanılmayıp “aşk-ı hâlık” ve “aşk-ı mahlûk” ifadesini kullanmışlardır (Gazzâlî, 1359, s. 2; Hemedânî, 1370, s. 101). Bu iki mutasavvıfın aşk-ı hakîkî ve aşk-ı mecâzî kavramlarını kullanmamalarının en büyük nedeni, eserlerini yazdıkları dönemde bu iki kavramın daha benimsenmediği gösterir (Pürcevâdî, 1387, s. 191). Bu rağmen bu iki kavramın ortaya çıkması ve rağbet görülmeye başlaması Sevânih'in yazıldığı XI. yüzyılın başlarına denk gelir. Bu kavramların ortaya çıkmasında Ebû Hâmid Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinin etkisi vardır diyebiliriz. Gazzâlî eserinde; “Allah, göklerin ve yerin nurudur” ayetinde yer alan “nûr” kelimesini yorumlarken, onu mecâzî ve hakîkî olarak ikiye ayırmış ve sonuçta her ikisinin de nûr olduğunu ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle Gazzâlî, hakîkî nurda nûr, gerçek anlamda, mecâzî nurda da gerçek olmayan yani mecâz anlamında kullanmıştır (Gazzâlî, 1964, s. 41).

Aynu'l-Kudât Hemedânî, hakikat ve mecâz konusunu metafizik/ontolojik bağlamda ve öncelikle dilbilim yönünden "mecâz-hakikat" olarak ele almış ve konuya açıklık getirmiştir. Hemedânî, hakikî aşk kavramını tek bir yerde kullanmıştır: "درینا بیم آنست که عشق پوشیده در آید، و پوشیده بیرون رود، و کسی خبر ندارد. عشق حقیقی نمیبگویم آن عشق که از آن ذره ای در دنیا آمدن/میگویم که از آن ذره ای در دنیا آمدن، kapalı gelir ve gizlice de çıkıp gider. Bir kimsenin bundan haberi olmaz. Hakikî aşkı söyleyemiyorum. Söylediğim, ondan/hakikî aşktan dünyada (yalınız) bir zerrisi bulunan aşktır" (Hemedânî, 1370, s. 284). Hemedânî, mecâzi aşk kavramını kullanmamasına rağmen, bir yerde "بمجاز قَمَم در عشق نهد" (Hemedânî, 1370, s. 111) diyerek mecâzi aşk kavramını kullanır.

Hakikî aşk ve mecâzi aşk kavramlarını irfânî şiiirde kullanan ilk şair, Gazneli Senâî'dir (ö. 1126). Senâî, bu iki kavrama yer verdiği zaman bile çağdaşları arasında bu tabirler pek az kullanılmıştır. Hatta kendisi de çok kullanmamıştır. Buna rağmen ilk kez onunla kullanıma girmiştir (Pürcevâdî, 1387, s. 199). Adı geçen şairin Dîvânî'nda aşk-ı hakikî sadece bir beyitte geçer:

مستی و عشق حقیقی را به هشیاری شمر
نزد نادان مست و نزد زیرکان هشیار باش

"Hakikî aşk ve sarhoşluğu ayıklığa say! Cahilin yanında sarhoş ve akıllılar nezdinde ayık ol!" (Senâî-yi Gaznevî, 1375, s. 417).

Senâî, hakikî aşk gibi aşk-ı mecâzi ifadesini de bir kere kullanmıştır:

آن ناز تکلف بُد و آن مهر فسون بود
و آن عشق مجازی بُد و آن سود و زیان بود

"O naz, zahmete katlanmaydı/külfetdi. O sevgi de büyüydü. O, mecâzi aşk idi. Faydası ve zararı vardı" (Senâî-yi Gaznevî, 1375, s. 394).

Yukarıdaki beyitte görüleceği üzere aşk-ı mecâzi, aşkta olumsuz bir sıfattır. Mecâzi diye adlandırılan aşk ise, insana ait bir aşktır. Senâî, mecâzi aşkı, ilahî aşkın merdiveni konumunda düşünmüştür. Genel olarak Senâî döneminde aşk-ı mecâzi, mecâz yolu olarak ve hakikat yolunun karşılığı biçiminde algılanmıştır (Pürcevâdî, 1387, s. 200).

دبیا دانیم و بُردِ رازی دانیم
ما عشق حقیقی و مجازی دانیم

"Güzel yüzü de sırları bozup götüreni de biliyoruz. Biz, hakikî aşkı da mecâzi aşkı da biliyoruz" (Hemâdânî, 1350, s. II/441).

Böylece Senâî, aşk yoluna girenleri mecâz yolundan gitmemelerini ve hakikat yolundan ilerlemelerini salıklamıştır. Başka bir ifadeyle birinden sakındırıp diğerine davet etmiştir:

تا به معنی بگذری از منزل جان و خرد
گام در راه حقیقت نه، نه در راه مجاز

"Can ve akıl menziline manaya geçmen için, mecâz yoluna değil, hakikat yoluna ayak bas!" (Senâî-yi Gaznevî, 1375, s. 181).

Senâî, benzer ifadeleri aşağıdaki beyitte de ifade ederek, aşkın mecâzi sınırlardan sıyrılıp hakikat boyutuna ulaştığını dile getirmiştir:

کار دل باز ای نگارینا ز بازی در گذشت
شد حقیقت عشق و از حد مجازی در گذشت

"Ey sevgili! Gönül işi yine oyundan vazgeçti. Aşk, mecâzi sınırı aşti ve hakikat oldu" (Senâî-yi Gaznevî, 1375, s. 368).

Hakikî aşkı öne çıkaran Senâî; kaynağı, Yeni Platoncu görüş olan, aynı zamanda Farâbî ve İbn Sina gibi filozofların da benimsediği Tanrı'nın hem aşk hem âşık hem de maşuk oluşu anlayışını benimsettiğini görürüz:

عشق هم عاشقتست و هم معشوق
عشق دو رویه نیست یکروبیست

"Aşk hem âşiktir hem de maşuk. Aşkın iki yüzü yoktur o tek yüzlüdür" (Senâî-yi Gaznevî, 1375, s. 364).

Senâî ile başlayan mecaz yolunun ve aşk-ı mecâzi'nin olumsuz algılanması ve mecâzi aşkın ilahî aşka geçişte bir merdiven ya da köprü oluşu başta Attâr (ö. 1240), Mevlânâ (ö. 1273) olmak üzere diğer mutasavvif şairler tarafından da benimsenmiş, fakat çok yaygın bir şekilde kullanılmamıştır. Sufi şairler; mecâzi aşk tabirini hakikî aşkın merdiveni olarak algılamaları ve benimsemeleri XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kabul görmüştür (Pürcevâdî, 1387, s. 201). Bu algının oluşmasında Fahreddîn-i Irâkî'nin (ö. 1289) etkisi büyük olmuştur. O, aşağıdaki beyitte kendini mecâzi aşka kaptırılmış, aşkı en uç noktaya ulaştığında da mecâzi aşktan hakikî aşka yönelmiştir:

عشق روزی که درد من بغزود
شد حقیقی اگر مجازی بود

"Bir gün aşk, benim derdimi arttırınca, mecâzi idiye de hakikî oldu" (Irâkî, 1337, s. 361).

Hakikî aşkın merdiveni olarak mecâzi aşka olan inanç, Irâkî'den sonra tam anlamıyla yaygınlık kazanır ve irfânî aşk nazariyesinin bir bölümü hâline gelir. XV. yüzyılda Abdurrahman Câmî (ö. 1492), bu inancı hem felsefi ve tasavvufî bir tarzda hem de şairâne bir dille anlatır (Pürcevâdî, 1387, s. 203). "پاکبازی که نفسشان صافی شده اند درى". "از درها مشاهده به روی ایشان گشاده گردد و عشق مجازی عارض رنگ محبت اصلی حقیقی گیرد/nefisleri saf olan temiz yaratılışlı kimselerin yüzüne müşahede kapılarından bir kapı açılır ve ârızî-mecâzi aşk, aslî-hakikî muhabbetin rengini alır" (Câmî, 1360, s. 117).

Mecâzi aşk, sadece beyitlerin içerisinde yer alıp varlığını sürdürmedi. Çift kahramanlı aşk mesnevilerinin temel konusu da oldu. Bu mesnevilerin konusu beşerî yani insana ait duygularla donanmıştır. Pürcevâdî, beşerî/insanî duygularla örölmüş bu aşka "عشق" yani "evrensel aşk" demiş ve bu olgunu şöyle açıklamıştır: "Bu; sadece insanın değil, tüm yaratılanın evreni yaratana karşı duydukları aşktır. Bu aşk, bir taraftan yeryüzündeki insan ve hayvan başta olmak üzere tüm canlı varlıklarda bulunur, diğer taraftan da göklerde ve gök cisimlerinde hatta meleklerde vardır. Bundan dolayı biz buna "aşk-ı keyhânî/evrensel aşk" adını verdik" (Pürcevâdî, 1387, s. 206). Pürcevâdî, evrensel aşkı, "cosmic love" kavramına karşılık kullandığını fakat "aşk-ı keyhânî" ifadesinin Farsçada ilk kez kendisinin kullandığını da belirtmiştir. Pürcevâdî, bu aşkın kaynağının Yeni Platonculuk olduğunu başta İbn-i Sina gibi Müslüman filozoflar tarafından da içsellendiğini ifade ettikten sonra görüşlerini İbn Sina'nın ünlü eseri *Risâletu'l-Aşk* üzerinden şöyle değerlendirmiştir:

"Evrensel aşk, iki temele dayanır. Bunlardan birincisi, aşkın herkesi kapsamaması ve bunun çeşitli varlıklarda derece ve mertebelerinin olması. İkincisi, Tanrı'nın evrenin her yerinde tecellisi ve varlıkların bunu benimsemesi. Birinci yön, âşığa ve hâllerine yönelik olurken, diğer yön de maşukun/Tanrı'nın güzelliğinin veya cemaalinin âlemde tecellisine yöneliktir. İşte bu tecellî, varlıklarda aşkın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan dolayıdır ki bir şair, Tanrı'nın tecellisinden söz ederken ardından varlıkların aşkıdan bahseder" (Pürcevâdî, 1387, s. 246).

Pürcevâdî'ye göre; bununla beraber şair, varlıkların aşkından bahsettiği gibi, tecelli konusuna değinmeyebilir. Şair, bazen de aşktan bahsetmez ve güzelliğin/cemâlin tecellisinden bahseder veya bu iki mazmundan birine vurgu yaparken, diğerine sadece değinip geçebilir (Pürcevâdî, 1387, s. 247). Pürcevâdî, aşk-ı keyhânî konusunu X. yüzyılda yaşamış Ebû'l-Hasan Deylemî'ni eseri üzerinden de değerlendirir. Deylemî sevgi ve mahiyeti hakkında bilgi verirken önce Yunan filozoflarının bu konudaki görüşlerini aktarır ve filozofların şöyle dediklerini belirtir: "İster ulvî ister suffî olsun tüm eşya büyük bir arzuyla kendi yaratıcılarına ve Tanrı'ya ait olan küllî sevgiye doğru hareket halindedirler. Zira göklerin bütün hareketi, ilk hareketi verene ve tek yaratıcıya duydukları aşk ve iştiyaktan kaynaklanan bir harekettir" (Pürcevâdî, 1387, s. 242). Yunan felsefecilerinin görüşleri ve Hristiyan düşünürlerinin düşünceleri olan, bu görüşlerin temelinde aşkın ezeli oluş fikri vardır ve anlayış X. yüzyıldan itibaren İslam filozoflarınınca da benimsenmiştir. Geçmiş ezele kadar uzanan bu aşk, Tanrı ile insan arasında olup sevgili/maşûk Tanrı, seven/âşık da insandır. Bu aşk, büyük bir olasılıkla felsefe yoluyla tasavvufa girmiştir (Pürcevâdî, 1387, ss. 241-243).

Tasavvufta mecâzî aşk, XI. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazandıktan sonra mutasavvıflar, insanî aşkı, aşk-ı keyhânî'nin bir görünümü saydıklarından, beşerî aşka daha da bir değer yüklemişlerdir. Böylece aşk-ı keyhânî'nin bir görünümü olan aşk-ı mecâzî'nin değeri de kendiliğinden ortaya çıkmış olur. Mecâzî aşk, önceleri hakikate ulaşmada bir merdiven olarak değer taşıırken, evrensel aşk görüşünde mecâzî aşk, aşkın hakikatından bir görünüm veya hakikatın ta kendisi olması yönüyle daha da değerliydi. Bundan dolayı suffî şairler, aşkın ilahî boyutunu başka bir ifadeyle aşk-ı ilahî'yi anlatmak için, Mecnûn ile Leylâ, Ferhâd ile Şîrîn, Hüsrev ile Şîrîn, Vâmık ile Azrâ, Yûsuf ile Züleyhâ gibi aşk mesnevilerinden yararlandılar. Tasavvufî mesnevilerde bu tür hikâyelerden yararlanma geleneği Nizâmî'nin (ö. 1214) âşıkâne mesnevilerini yazdıktan sonra yaygınlık kazanmıştır (Pürcevâdî, 1387, ss. 206-207).

İlahî aşkı konu eden çift kahramanlı mesneviler ile Nizâmî'nin mesnevileri birbirlerine benzemekle ve temelinde aşk-ı keyhânî görüşü varsa da aralarında fark vardı. Nizâmî, kültürel olarak tasavvuftan haberdar olmasına rağmen, mutasavvıf değildi. Aşk hikâyelerinde felsefi bir algıyı, tasavvufî yorumu yakalamamız mümkün olmasına rağmen, kendisi beşerî aşk bağlamında aşkın dünyevi/evrensel boyutunun gerçekliğini dile getirmek arzusundaydı. Buna rağmen tasavvufî şairler, temelde aşkın ilahî boyutuyla ilgilendikleri için, beşerî aşk yoluyla ilahî aşkı, Tanrı âşiğının hâllerini anlatmak istiyorlardı. Hâlbuki ilahî/hakikî aşk, aşk-ı keyhânî/evrensel aşk ile aynı değildi. Onlara göre aşk-ı mecâzî, nasıl aşk-ı keyhânî'nin bir görünümüyse, hakikî aşk da evrensel aşkın bir başka görünümüydü (Pürcevâdî, 1387, ss. 206-207).

Aslında aşk-ı hakikî, aşk-ı keyhânî'nin tam bir tezahürüydü. Fakat bu aşkı yani evrensel aşkı anlatmak için bir başka tezahür olan mecâzî aşktan yararlanmaları gerekmekteydi. Çünkü mecâzî aşk, gözle görülen dünyada yer almaktaydı, yaşama ve gerçekleşme alanı dünya/yeryüzü idi. Kişi bu aşkı, bu aşkın özelliklerini, âşık-maşûk ilişkilerini, âşiğın bu aşka yaşadığı halleri, maşûkun özellik ve sıfatlarını açık bir şekilde gözlemleyebilmekteydi (Pürcevâdî, 1387, s. 207). Bundan dolayı ünlü mutasavvıf şair Câmî, Levâmî' adlı eserinde aşk-ı mecâzî'yi aşk-ı hakikî'nin gölgesi, onun bir parçası saymış ve mecâzî aşkı, hakikî aşka ulaşmada bir köprü olarak görmüştür (Câmî, 1360, s. 139).

Yukarıda bahsedildiği gibi mutasavvıf şairlerin mecâzî aşka yönelmeleri ilahî aşkı anlatmak amacıyla. Bu amaçlardan biri,

mecâzî aşkı ilahî aşka ulaşmada köprü olarak görmeleridir. Beşerî aşkı yaşadıkten sonra ilahî aşka geçiş X. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Bunun en güzel ve ilk örneklerinden birisi Attâr'ın (ö. 1240) ünlü eseri *Mantıku't-Tayr*'da yer verdiği "Şeyh San'ân" hikâyesidir. Attâr, "el-Hikâye ve't-Temsîl" başlığı altında zamanın tanınmış piri olan Şeyh San'ân'ın Rûm ülkesinde gördüğü Hristiyan güzeline âşık olmasını anlatır. Şeyh; aşkı uğruna kilise gider, şarap içer, zünnar kuşanır, puta tapar ve Hristiyan olur, domuz çobanlığı yapar. İleriki aşamalarda sonunda küfür kalkıp iman gelip yerleşir, Rûm ülkesindeki putperest, Hakperest olur, Şeyh de yeniden hırkasını giyer ve müridleri arasına katılarak Hicâz'a doğru yola koyulur. Hikâyenin sonunda Hristiyan güzeli Şeyh'in huzurunda Müslüman olur, gönlünde iman zevkini tadar ve bu hâl üzerinde Şeyh'in önünde canını teslim eder (Attâr, 1388a, ss. 286-302).

Attâr, Hristiyan güzelinin ölümü üzerine hikâyenin sonunda şöyle der:

قطره ای بود او درین بحر مجاز
بسوی دریای حقیقت رفت باز

"O, bu mecâz denizinde bir katre idi. Hakikat denizine geri döndü" (Attâr, 1388a, s. 302/b. 1595).

Böylece Attâr, Şeyh San'ân üzerinden eylemsel olarak beşerî aşkı tattırması, kalplerde yanan aşk ateşinin ilahî aşka evrilişini yansıtmıştır. Bunu yaşanması gereken bir aşk olarak görmüş ve bu aşkı tadıp yaşamadan ilahî aşka geçişin olmayacağını vurgulamıştır. Bu şu anlama da gelir: Mecâzî aşk veya insanî aşk, yaşanması şart olan bir aşktır. Buna rağmen beşerî/mecâzî aşk, her zaman ilahî aşka evrilmemiştir. Aslında bu aşkın ilahî aşka ile sonuçlandığı durumlar pek fazla değildi (Pürcevâdî, 1387, s. 186). Aşkın beşer kisvesinden sıyrılıp ilahî libasa bürünmesi daha çok mutasavvıf şairlerin eserlerinde görülmüştür. Başka bir ifadeyle aşkın evrilişini ağırlıklı olarak suffî şairlerin eserlerinde görürüz.

13. Aşkta Sembolik ve Mecâzî Söylemin Oluşumu

Tasavvufî şiirde/aşkta sembolik anlatım ve gerçek kelimelerden yola çıkarak mecâzî söylemin oluşumu da önemli ve bilinmesi gereken bir konudur. Aşkın dönüşümünde gözden kaçmayan bir husus da beşerî aşkın anlatımında "sembol"lere yer verilmesidir. Zaman içerisinde semboller, suffî şairler tarafından benimsendi. Bu benimseniş Nizâmî'nin âşıkâne mesnevilerinin ardından yaygınlık kazandı ve beşerî aşkı konu alan mesnevilerin yanında tasavvufî âşıkâne eserleri ortaya çıkışından, özellikle de XII. yüzyıldan itibaren oldukça rağbet görmeye başladı. Böylece çift kahramanlı aşk mesnevilerinde âşık ve maşûk, kahraman olarak insan hüviyeti yanında, başka bir unsur olarak da karşımıza çıkar. Karşımıza çıkan bu unsur veya unsurlar, ilahî aşkın anlatımında sembol olarak sunulur. Gülün bülbüle veya pervanenin muma olan aşkı semboller üzerinde anlatılan çift kahramanlı aşk mesnevilerinden bazılarıdır. Bunların ilk örneklerini Ahmed Gazzâlî'nin *Sevânihu'l-Uşşâk* adlı eserinde görürüz. Gazzâlî, *Sevânih*'te Mahmûd ile Ayaz, Leylâ ile Mecnûn arasındaki aşkı temsil yoluyla beşerî duygular içerisinde anlatmış, beşerî aşk bağlamında ele almış, aşkı ilahî aşk boyutuna ulaştırmamıştır. Aynı yazar pervâne ile mum/şem' arasındaki aşkı da şem' ve pervâne sembolü üzerinden anlatmış, ilahî aşkla sonuçlandırmamıştır (Pürcevâdî, 1387, s. 187).

Mutasavvıf şairler, şiir ve eserlerinde sembollerin yanında kendilerine özel bir tasavvuf eksenli şiir dili de geliştirdiler. Bu sürecin nasıl ve ne zaman başladığını ortaya koymak oldukça zordur.

Tasavvufun ve ilk büyük temsilcilerinin ortaya çıktığı ve ilk büyük eserlerin yazıldığı dönemde tasavvufun dili ve kullanılan kelimelerin taşıdığı anlam gerçek anlamdı. Öyle ki “sekr” ve benzeri sufi istilahlara ifadesi de gerçek yani sözlük anlamında kullanılıyordu. Ayrıca sufler “sema meclisleri”nde gerçek anlamda kullanılan Arapça ve Farsça âşıkâne şiirleri dinliyor ve bu şiirler ile kendilerinden geçip semâ’ ediyorlardı. Bu şiirlerde maşukun; yüzü, zülfü, dudağı, ağzı, dişi, gözü, kaşı gerçek anlamlar barındırıyordu. Bade, hamr, şarap, mey gibi unsurlar da bilinen anlamlarda kullanılıyordu.

Bu şiirler ve içerisinde barındırdığı kelimeler, mecâzî ve tasavvufi bir anlam içermiyordu. Fakat XI. yüzyıldan itibaren sema’ meclislerinde okunan beşerî aşkın mazmunlarıyla dolu olan şiirlerde bir anlam kayması görülür. Öyle ki Hucvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb* isimli ünlü eserinde: “Ben; göz yüz, yanak, zülûf ve bende Hakk’ı duyar onu talep ederim” (Hucvîrî, 1383, s. 519) ifadesi, bu tarz şiirlerin ve onun beşerî kavram ve istilahlara yorumlanmasında yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına neden olur. Artık mutasavvıflar, bu kelimelerin zâhir anlamına/dışsal anlamına değil, batını/içsel anlamına yönelerek, onlara ilahî hakikatleri işaret edecek/gösterecek farklı/başka anlamlar yüklemeye algısını oluşturdular. Böylece sufler, XI. yüzyıldan itibaren Fars dilinde gerçek kavramlara mecâzî anlamlar yükleyerek; ilahî aşkın anlatılmasında araç olarak gördükleri beşerî/âşıkâne şiirlerdeki tema ve istilahlardan yararlanıp tasavvufun şiir dilini oluşturma yoluna gittiler. Bu dilin oluşması, gerçek anlamlar taşıyan teşbihlerin istiareye yaklaştığı sırada, başka bir ifadeye teşbihten istiareye geçildiğinde kelimelerin mecâz anlam kazandığı zamana kadar uzanır veya dek gelir. XIII. yüzyılın sonları ve XIV. başlarında şair ve yazarlar, tasavvufî şiirin mecâz dünyasını yansıtan çeşitli tarif/özel söz-lükler kaleme almışlardır. Ayrıntılı bilgi için bakınız: (Pürcevâdî, 1387, s. 121).

Bu eserleri başında ve bu konu ile ilgili en önemli kaynak Mahmûd-ı Şebüsterî’nin (ö. 1320) Gülşeni Râz isimli eseridir. Eser, sufi aşkını ve bilhassa suflerin mecazlardan kastettikleri manaları anlamak bakımından en önemli kaynaktır. *Gülşen-i Râz* adlı eser, Emîr Hüseyin’in 1317 yılında kendisine gönderdiği manzum 15 soruya cevap olarak yazılmıştır. Bunlardan 13. soru şöyledir: “Mana eri, sözünde göze, dudağa işaret etmekle ne murat eder” (Şebüsterî trs: 93) ve 14. soru da şöyle sorulmuştur: “Şarabın, güzelin, mumun manası ne? Meyhaneye düşmek, sarhoş olmak de ne demek?” (Şebüsterî trs:102). Şebüsterî bu ve bunlar gibi sorulara cevap vermiş, gerçek kelimelerin mecâz anlamlarını açıklamış, sembol kelimeler ile kastedilenin ne olduğunu ifade etmiştir. Bu eserle birlikte sufi şiirinde kelimelerin mecâz anlam kazanmaları da büyük ölçüde tamamlanmıştır denilebilir.

SONUÇ

Aşk, kavramsal olarak geniş bir alanı ihata eder. Bir boyutu felsefeyi ilgilendirdiği gibi diğer boyutu tasavvufu ilgilendirir. Antik Yunan felsefesinde çeşitli boyutlarıyla ele alındığı gibi İslam düşüncesi içerisinde de ele alınmış, değişik düşünceler ortaya atılmıştır. Bizim konumuzu ilgilendiren aşkın ilahî boyutunun kaynakları antik Yunan düşüncesine kadar uzanır. Platon, *Şölen* adlı eserinde “Aşk, yüceler yücesi bir Tanrı’dır” der. Bu ifade, aşkın ontolojik boyutunu ve hangi düzeyde ele alındığını göstermesi açısından önemlidir. Bu düşünce İslam dünyasında karşılık bulmuş ve başta Farabî, İbn Sinâ olmak üzere birçok Müslüman felsefeciler tarafından benimsenmiştir. Platon’un “Aşk’a bir ilahîlik bularak onu yaratılmış ve aynı zamanda yaratıcı bulması düşüncesi, Plotinus’un yeniden yorumlamasıyla rağmet görmüş, Farabî ve İbn Sina gibi

bilginler bundan büyük oranda etkilenmiştir. Plotinus ve onun görüşünü benimseyen Müslüman bilginler de Allah’ı hem İlk Âşık hem de ilk Maşûk ve hem de Aşk’ın bizzat kendisi kabul ederek, Aşka ontolojik bir anlam kazandırmışlardır. Öyle ki İbn Sina, *Risâle fî Mahiyeti’l-İşk* adlı eserinde bütünüyle aşkın ontolojik boyutu ele alınmıştır. Yunan ve İslam felsefecileri; Aşk’ı bilgi açısından diyalektik bir metot olarak ele alıp oradan Allah’a yükselmesi ve Allah’ı hem Âşık hem Maşûk hem de Aşk olarak görmeleri ortak ve benzer görüş olarak kabul görmüştür. İslâm filozoflarının aşkı varlık ve yaratılışın/varoluşun sebebi saymaları da bundan dolayıdır. Platon, aşkın yüce ve son mertebesinin “Le Beau/güzel” olduğunu söylerken, Müslüman filozoflar, bu mertebenin mutlak iyi yani Allah olduğunu söylemişlerdir. Bütün bu olgular, bütün bu söylemler zaman içerisinde ilahî aşk olgusunun oluşumuna zemin hazırlamıştır. Diyebiliriz ki Plotinus’tan sonra adı geçen aşkın oluşumunda Abbasi dönemi yazılan zühd şiirlerinin etkisi büyük olmuştur. Başta Allah korkusu ve dünya hayatına rağbet edilmesinin düşünceleri ve benzeri duygular, zaman içerisinde Allah sevgisi düşüncesine evrilmiştir. Böylece Eros ile başlayan ilahî aşkın yolculuğu da tamamlanmış olur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author has no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İ. M. (1408), *Keşfu’l-Hafâ, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye*.
 Akarsu, B. (1994), *Felsefe terimleri sözlüğü*. İnkılâp Kitabevi.
 Aristoteles (1996), *Metafizik* (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınları. İstanbul.
 Armutlu, S. (2020), *Gazel felsefesi*. Kesit Yayınları.
 Arslan, A. (1996), “Aristoteles’in metafiziği”, *Metafizik*, Sosyal Yayınları.
 Arslan, A. (2006), *İlkçağ Felsefe Tarihi 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları*.
 Atay, H. (2001), *Farabi ve İbn Sina’ya göre yaratma*. KBY, Ankara.
 Attâr, F. (1388 hş.), *Tezkiretü’l-Evlîyâ* (neş. nşr. R. Nicholson/Küşîş, Tevekkülü), İntişârât-ı Behzâd.
 Attâr, F. (1388a hş.), *Mantıku’t-Tayr* (nşr. Muhammed Rızâ Şefîî Kedkenî), İntişârât-ı Suhen.
 Aydın, H. (2013), *Mitos’tan logos’a eski Yunan felsefesinde aşk. Bilim ve Gelecek Kitaplığı Yayınları*.
 Ayvazoğlu, B. (1996), *Aşk estetiği*. Ötügen Yayınları.
 Bakış, R. (2013), *Âşığın Tevhidi: Hallâc’a Göre Varlık ve Dini Tecrübe*, İnsan yayınları, İstanbul.
 Baklî, R. (1360 hş.), *Şerh-i Şathiyât* (nşr. Henri Corbin), Tahran.
 Bayladı, D. (2005), *Klasik mitologyada tanrılar, olaylar, kahramanlar*. Say Yayınları, İstanbul.
 Bayraktar, M. (1991), *Yunus Emre ve aşk felsefesi*. İş Bankası Yayınları, Ankara.
 Bayraktar, M. (1988), İbn Sina’da varlık ve varoluşun sebebi olarak aşk. *AÜİF Dergisi*, 27.
 Bedevî, A. (1392 hş.), *Şehîd-i Aşk-ı İlahî* (ter. Muhammed Tahrîrcî), İntişârât-ı Mevlâ, Tahran.
 Birand, K. (1987), *İlkçağ felsefesi tarihi*. AÜİF Yayınları, Ankara.

- Câmî, A. (1360 hş.), *Levâmî; Kitâb-furûşî-yi Menûçihri*, Tahran.
- Capella, W. (1995), *Sokrat'tan önce felsefe*. (çev. Oğuz Özügül), Kabalıcı Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2000), *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, A. (2006), *Paradigma felsefe sözlüğü*. Paradigma Yayınları.
- Dayf, Ş. (1426), *Târîhu'l-Edebi Arâbi (el-Asru'l-Abbâsi el-Evvel)*, Menşûrâtü Zevî'l-Kurbâ.
- Demirayak, K. (2021), *Abbasi edebiyatı Tarihi IV*, Fenomen Yayınları.
- Demirtaş, Ş. (2019), *Plotinus'ta ruh ve ölümsüzlük düşüncesi*. Ankara Üniversitesi SBE Yayınlanmamış YL Tezi.
- Deylemî, E. H. (1962), *Atfu'l-Elf el-Me'lûf Ale'l-Lâmi'l-Ma'tûf*.
- Dihhodâ, Alî Ekber (1377 hş.), *Lugâtnâme*, İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi (1986) "Heyet", (İlmi müşavir ve redaktör Hakkı Dursun Yıldız), Çağ Yayınları.
- Ebû'l-Atâhiye 1406: 368/Dîvânü Ebî'l-Atâhiye (neş. Kerem el-Bustânî), Dâr Beyrut.
- Eflatun, (1972), *Şölen* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüpoğlu), Remzi Kitabevi.
- Erhat, A. (1984), *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Emîn, A. (1351), *Duha'l-İslâm*.
- Fahrî M. (1992), *İslâm Felsefe Tarihi* (ter. Kasım Turhan), İklim Yayınları.
- Farâbî, E. N. (1991), *Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîne'l-Fadla* (neş. Albert Nasrî Nâdir).
- Fârâbî, E. N. (1376 hş.), *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* (ter. Hasan Melikşâhî).
- Gazzâlî, A. (1359 hş.), *Sevânih* (nşr. Nasrullah Pürcevâdî), Bünyâd-i Ferheng-i İrân.
- Gazzâlî, A. (1314 hş.), *Şurûh-i Sevânihu'l-Uşşâk* (tah. Ahmed Mucâhid), İntişârât-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Gazzâlî, E. H. (1964), *Mişkatu'l-Envâr* (nşr. Ebû'l-Ulâ Afîfî).
- Gökberk, M. (1980), *Felsefe tarihi*. Remzi Kitabevi.
- Gelgin, G. (2010), *Eski Yunanca-Türkçe sözlük*. Kabalıcı Yayınları.
- Graves, R. (2010), *Yunan mitleri: Tanrılar, kahramanlar, söylenceler*. Çev. Uğur Akbur, Say Yayınları.
- Grimal, P. (2012), *Mitoloji sözlüğü: Yunan ve Roma* (çev. Sevgi Tamgüç), Sosyal Yayınları.
- Hallâc, H. (trs.), *Hüseyn b. Mansûr; Dîvânü'l-Hallâc* (neş. Lois Massignon).
- Hemedânî, Aynu'l kudât (1370 hş.), *Temhîdâd* (neş. Afîf Useyrân), İntişârât-ı Menûçihri.
- Hesiodos (1958), *Tanrıların doğuşu "Theogonia"* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat).
- Hucvirî, Alî b. Osmân (1383 hş.), *Keşfu'l-Mahcûb* (nşr. Mahmûd Âbidî), İntişârât-ı Surûş.
- Huleyf, Yûsuf, *Hayâtü's-Şî'rî'l-Kûfe ilâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî li'l-Hicre*.
- İrâkî, F. (1337 hş.), *Dîvân-ı İrâkî* (nşr. Sa'îd-i Nefîsî), İntişârât-ı Senâî.
- İbnu'l-Cevzî 1433: 470/Cemâluddîn Ebû'l-Ferec, *Sıfatu's-Saffe* (neş. Şeyh Hâlid Tartûsî).
- İbn Manzur, Celâleddün Ebû'l-Fazl (trs.), *Lisânü'l-Arab* (neş. Abdullah Ali el-Kebir), Dâru'l-Ma'ârif.
- İbn Sina (1938), *en-Necât*.
- İbn Sînâ (1953), *Risâle fî Mahiyeti'l-İşk* (ter. Ahmet Ateş), İÜ, Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kaya, M. (2009), "Sudûr" maddesi, DİA.
- Keklik N. (1990), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî-el-Fütühât el-Mekkiyye*, KB Yayınları.
- Kılıç, C. (2009), "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7: 1 (Ocak 2009).
- Kılıç 2017.
- Kranz, W. (1984), *Antik felsefe: Metinler ve açıklamalar*. (çev. Suad Baydur), Sosyal Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (1992), *Plotinos'un aşk kuramı*. Gündoğdu Yayınları.
- Mekkî, E. T. (1310), *Kutû'l-Kulûb*.
- Mevlânâ, C. (trs.), *Mesnevî-yi Ma'nevî* (neş. Reynold Nicholson), İntişârât-ı Zerrîn.
- Meybudî, E. F. (1357 hş.), *Keşfü'l-Ebrâr ve Uddetü'l-Ebrâr* (nşr. Alî Asgar Hikmet).
- Mosley, A. (2003), "Aşk", *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör, Ahmet Cevizci), Babil/Etik Yayınları.
- Mütercim A. (2014), *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi* (haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları.
- Müstemeli-i Buhârî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl (1336 hş.), *Şerh-i Ta'arruf* (nşr. Muhammed Rüşen), *İntişârât-ı Esâtir*.
- Parıldı 207: 175/Metin, *Ebû'l-Atâhiye ve şiiri*. Selçuk Üniversitesi, Yayınlanmamış YL Tezi.
- Platon (1943), *Timaios* (çev. Erol Güneş-Lütfi Ay), Maarif Matbaası.
- Platon (1943), *Philebos* (çev. Sabri Esat Siyavuşgil), Maarif Matbaası.
- Platon (1963), *Phaidon* (çev. Suut Kemal Yetkin-H. R. Atademir).
- Platon (1972), *Şölen* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüpoğlu), Remzi Kitabevi.
- Platon (1997), *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), MEB Yayınları.
- Platon (2000), *Symposium* (çev. Cenap Karakaya), sosyal Yayınları.
- Platon (2012), *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüpoğlu-Mehmet Ali. Cingöz), İş Bankası Yayınları.
- Platon (2013), *Şölen* (çev. Furkan Akdeniz), Say Yayınları.
- Platon (2020), *Phaidros* (çev. Furkan Kaya), Say Yayınları.
- Plotinus (1996), *Enneadlar* (ter. Zeki Özcan), Asa Yayınları.
- Pürcevâdî, N. (1387 hş.), *Bâde-i Aşk-Pezûhişî Der-Ma'nâ-yı Bâde Der-Şî'r-i İrfânî-yi Fârsî*, Neşr-i Kârname.
- Özden, Ö. (2016), *Yaratıcı aşk*. Döner Yayınları.
- Özden, Ö. (2007), *Aşk felsefesi*. Arı Sanat Yayınları.
- Özsoy, N. (2021), *Emeviler Döneminde Zühhd Şiiri*, Gece Kitaplığı Yayınları.
- Saraçoğlu, A. (2007), "Eros", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci), Eba-bil Yayınları.
- Schoun, F. (1997), *Varlık, bilgi ve din*. (çev. Şehabettin Yalçın), İnsan Yayınları.
- Senâî-yi Gaznevî (1375 hş.), *Dîvân-ı Hekîm Senâî-yi Gaznevî* (neş. Pervîz Bâbâyî), İntişârât-ı Nigâh.
- Serrâc, E. N. (1960), *Kitâbu'l-Lüma'* (nşr. Abdulhâfîm Mahmûd-Taha Abdalbâkî).
- Sunar, C. (2006), *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları.
- Sulemî, E. A. (1419), *Tabakâtu's-Süfiyye* (neş. Mahmûd eş-Şîrbâsî).
- Sulemî, E. A. (1372 hş.), *Mecmû'a-yi Âsâr-ı Ebû Abdurrahman Sulemî* (nşr. Nasrullah Pür Cevâdî), Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Şebüsterî, M. (trs.), *Şerh-i Gülşen-i Râz* (neş. Muhammed Nakî Teskîn Dost).
- Taşkent, A. (2012), *Güzelin peşinde*. Klasik Yayınları.
- Tillich, P. (2000), *İmanın dinamikleri*. (ter. Salih Özer), Ankara Okulu Yayınları.
- Tunalı, İ. (2011), *Grek Estetik'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Uludağ, S. (1991), "Aşk", maddesi, DİA.
- Ulaş, S. E. (2010), *Felsefe sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları.
- Vorlenda, K. (2004), *Felsefe tarihi* (ter. Yüksel Kanar), İz Yayıncılık.
- Yargıcı, A. (1996), *Abbasi döneminde Zühhd şairleri*. Harran Üniversitesi Yayınlanmamış YL Tezi.