

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBNİ SÎNÂ VE MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

(Yüksek Lisans Tezi)

DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

HAZIRLAYAN
Hilal ARSLAN

ELAZIĞ-2006

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBNİ SÎNÂ VE MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

(Yüksek Lisans Tezi)

Bu tez...../.....2006 tarihinde jüri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Danışman : Yrd. Doç. Dr. Cevdet KILIÇ

Üye

Üye

Yukarıdaki jüri üyelerinin imzaları tasdik olunur.

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ahmet AKSİN

...../...../2006

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBNİ SÎNÂ VE MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Yüksek Lisans Tezi

Hilal ARSLAN

ÖZET

2006; Sayfa: VII+120

Mevlânâ ve İbn Sînâ, İslam felsefesinin duayenleri olarak, yeni fikir ve akımlar getiren dünyaca ünlü fikir şahsiyetleridir. Onların âlem hakkındaki düşüncelerinin yanında aşka dair düşünceleri de çok büyük önem taşımaktadır. Çünkü aşk, İbn Sînâ ve Mevlânâ için varlığın özü ve yaratılış gayesidir. İbn Sînâ ve Mevlânâ İslam Felsefesi açısından, Allah'a ve aşka farklı bir bakış açısı kazandırmakla beraber, varlıkların ve düzenin kemali için aşk felsefelerini ortaya koymuşlardır. Biz ise İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın aşk felsefesi anlayışlarından yola çıkarak hazırladığımız karşılaştırma ile aşk felsefesinin önemi üzerinde durmaya çalışacağız.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Mevlânâ, Aşk, Aşık, Maşuk, Varlık, Kemal

T.C.
Universty Of Firat
Graduote School of Sociol Sciences
Department of Philosophy And Religion
Discipline of Islam Philosophy

**THE COMPARISON OF THE LOVE PHILOSOPHY OF MEVLÂNÂ AND IBN
SÎNA**

(Masters Thesis)

Hilal ARSLAN

ABSTRACT

2006, Page: VII+120

Melânâ and İbn Sînâ are famous thinkers and respectable bringing new opiuous and trends. Their thoughts on love have great significance beside their thoughts on the universe. Because love is the aim of creation and the essential of being existence. According to the Islamic philosophy they brought of the love philosophy for the perfection of the creatures and the system. Together with a different wiev on the love on and the God. We are going to study on the importance of the love philosophy by comparing İbn Sînâ and Mevlânâ's thoughts.

Key words: İbn Sînâ, Mevlânâ, The love, Lover, Beloved (God as the sole object of love), Creature, Perfection.

İÇİNDEKİLER

ÖZET

ABSTRACT

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	1
AŞKIN TANIMI VE İLGİLİ KAVRAMLAR	1
1. KURAN, HADİS VE TASAVVUFTA AŞK KAVRAMLARI	2
2- AŞK MANASINI <small>-Geçerli Belge Bağlantı için CTRL + tıklatın</small> AMLAR	5
a. Hubb- Muhabbet:	5
b. Hevâ:	5
c. Alâkâ:	6
d. Vecd:	6
e. Vüdd:	7

BİRİNCİ BÖLÜM

AŞKIN MAHİYETİ	8
a) Aşkın Alametleri	19
b) Aşkın Mertebeleri	25

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ'DA AŞK FELSEFESİ	30
A. İBN SİNÂ'NIN HAYATI	30
B. İBN SİNÂ'NIN AŞK FELSEFESİ	31
1. AŞK KAVRAMI VE HÜVİYETİ	31
2. AŞKIN KAYNAĞI VE VARLIĞIN SEBEBİ OLARAK AŞK	37
3. GÜZELLİK İLE AŞK İLİŞKİSİ	44
4. AŞIĞIN MAŞUKA BENZEMESİ	49
5. AŞKIN MUTLAK İYİYE ULAŞTIRMASI	52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA AŞK FELSEFESİ	58
A. MEVLÂNÂ'NIN HAYATI	58
B. MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFESİ	59
1. AŞK KAVRAMI VE HÜVİYETİ	59
2. AŞK VE GÜZELLİK İLİŞKİSİ	67
3. AŞKIN KAYNAĞI	75
4. İLAHİ AŞK	83
5. AŞKIN NETİCESİ	89

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ VE İBN SÎNÂ'NİN AŞK FELSEFELERİNİN

KARŞILAŞTIRILMASI.....	96
1. AŞK KAVRAMI VE MAHİYETİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	96
2. AŞK VE GÜZELLİK İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	102
3. AŞKIN KAYNAĞININ KARŞILAŞTIRILMASI	105
4. AŞKTA İLAHİ MOTİFLERİN KARŞILAŞTIRILMASI	110
5. AŞKIN NETİCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	112
SONUÇ	115
BİBLİYOGRAFYA.....	117
ÖZ GEÇMİŞ.....	121

ÖNSÖZ

Aşk, akla gelen ilk manası ile kişinin hissi boyutunda yaşadığı derin sevgi halidir. Ancak, aşkın taşıdığı değerler düşünüldüğünde sadece manevi boyutta hissedilmesine rağmen, toplumsal ve bireysel yaptırımları düşünüldüğünde, bir güç ve karşı konulmaz bir potansiyele sahip olduğu görülmektedir.

Ey aşk, ey kainat ayetinin geç kavranır meali!
Senin peşindedir renk ve koku kabileleri..

Hayat telindeki melodi aşk mızrabıyladır o
Aşk, hayatın hareketi, hayatın ışığıdır o.

Senin fezan ferahlatır; benim melodim yakar,
Sen gönle huzur veren; ben gönlü engin eden..

Aklın son durağıdır o, aşkın hasılıdır o,
Gökyüzü âleminde, dünyanın ışığıdır o..¹

Özellikle felsefecilerin aşk üzerine yapmış oldukları değerlendirmeler, aşkın öneminin ne boyutta olduğunu gözler önüne sermektedir. Biz tezimizi bu amaç doğrultusunda hazırlamaya gayret ettik ve aşkın geniş perspektiften incelenmesi amacıyla İslam Felsefesi için çok önemli olan iki büyük düşünürümüzün fikirlerini takdim ettik. İbn Sina ve Mevlânâ'nın aşk için dile getirmiş oldukları eserleri inceleyerek, aşkın âlem ve varlık üzerindeki etkisini koymuş oldukları delillerle ifade etmeye çalıştık.

Nitekim, aşk felsefesi, ister kişisel boyutta olsun, ister Tanrı'nın nizamında olsun çok farklı boyutlarda kapılar açmakta olduğunu gördük. İbn Sina'nın Allah'ı Aşk, Aşık ve Maşuk olarak addetmesi, felsefenin her konusunu ilgilendiren bir önceliğe sahip olduğunu göstermektedir. Mevlânâ'nın âlem-Allah ilişkisi açısından ortaya koymuş olduğu fikirleri, günümüze değin birçok felsefeci ve bilim adamını etkilemeye devam etmektedir. Mevlânâ, görünen âlemdeki varlıkların gerçekliğini tıpkı bir aynaya yansıyan nur gibi görerek, gerçeklerin sadece maddesel varlıktan sıyrılmakla mümkün

¹ Soydan, Celal, **Muhammed İkbâl-Aşk ve Tutku**, Akçağ Yay., Ankara 2000, s. 110

olduğunu ifade ederek, bunun ilk amili olarak da aşkın varlığını göstermektedir. Çünkü, âlemin merkezinde olan insan hakikatleri sadece akıl yolu ile çözümleyememekte, metafizik alanına da gerçeğin ortaya konması açısından sıkça başvurulmaktadır.

Sadece Mêvlânâ ve İbn Sina'nın değil, batı felsefesinin de bu konuya yönelerek açmış oldukları âlem anlayışı ile, varlık felsefesinin ne denli aynı kaynağa bağlı oldukları anlaşılmaktadır. Biz hazırlamış olduğumuz bu akademik çalışmamızla, aslında aşk üzerine daha çok felsefe yapılması gerektiğini vurgulamaya çalışarak Mevlânâ ve İbn Sina'nın aşk hakkındaki düşüncelerini karşılaştırdık.

Tezimizin giriş bölümünde, aşkın tanımını ve nasıllığını anlattık. İlk bölümünde, aşkın Batı Felsefesi, İslam Felsefesi ve aşk üzerine biraz daha yoğunlaşan tasavvuf açısından incelemeye çalıştık. İkinci bölümünde, İbn Sina'nın aşk felsefesini, üçüncü bölümde ise, Mêvlânâ'nın aşk üzerine ortaya koymuş olduğu fikirleri aktarmaya çalıştık. Tezimizin son bölümü olan dördüncü bölümde, Mevlânâ ve İbn Sina'nın aşk felsefelerinin karşılaştırmasını yaparak, farklılık ve benzerliklerini ortaya koyduk.

Tezimi hazırlamamda aşk üzerine kaynak olabilecek kişilerden de istifade ettim. Bu amaçla aşk konusundaki katkılarından dolayı saygıdeğer hocalarım Yrd. Doç. Dr. İsmail Erdoğan Bey'e, Dr. Enver Demirpolat Bey'e, Yrd. Doç. Dr. Sami Kılıç Bey'e, maddi-manevi olgunluğunu istifademe sunan ve tezimi hazırlamamda fedakarlıkta bulunan hocam Yrd. Doç. Dr. Cevdet Kılıç Bey'e teşekkürlerimi borç bilirim.

Hilal ARSLAN / 28.02.2006

KISALTMALAR

AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜİFYay.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
Age.	: Adı geçen eser.
agm.	: Adı geçen makale.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
Çev.	: Çeviren.
Dön.	: Dönem.
Haz.	: Hazırlayan.
H.	: Hicri.
Hz.	: Hazreti.
İFAV	:
M.	: Milâdi.
s.	: Sayfa.
Sa.	: Sayı.
Sad.	: Sadeleştiren.
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
Vs.	: Vesaire
Tah.	: Tahkik.
Yay.	: Yayımları

GİRİŞ

AŞKIN TANIMI VE İLGİLİ KAVRAMLAR

Aşk terimi Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte; “*şiddetli ve aşırı sevgi*”², çok ziyade sevgi, şiddetli muhabbet, sevdâ, candan sevmeye, ittiba, alâkâ³, insanı belli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliklere duyulan aşırı ve yoğun sevgi⁴, sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebi⁵ manalarına gelmektedir.

Lügatlerde aşk kelimesinin sarmaşıkla yakından manası olduğu ifade edilerek, sarmaşık kelime kökü olan “*aşeka*”nın aşktan türediği ifade edilmektedir. Aşık da tıpkı sarmaşık misali sevgiliyi kuşatması, onun besininden yani canından ve ruhundan istifade ederek sevgiliyi zayıflatıp kurutması yönünden sarmaşık ile benzerlik arz etmektedir. Ayrıca hem tatlı hem ekşi olan bir çeşit meyveye de “*uşuk*” denerek aşkın hem sevgiliyle muhabbet sonucu yaşanan mutluluk sarhoşluğu, hem de ayrılık sonucu yaşanan hoşnutsuzluğu ifadesiyle benzerlik göstermektedir⁶. Aşkın, aşike isimli yeşillendikten sonra ufalanıp sararan bir ağaç isminden alındığı da ifade edilmektedir.

Aşk; sevenin, sevilenden başka bir şeyi gözünün görmemesi, sevgiye dair her şeyin sevgiliyi hatırlatıp güzel ve yaratılmış tüm varlıkların sadece sevgiliyi hatırlatmasıdır. Sevgi hali çok yoğun bir his kapısı açtığından bedendeki tüm azaların, kana karışır derecede, her hücreye ilişmesi hatta ruha da sûdur ederek her dem sevgiliyle hoş olma halidir. Sarhoşluk hali sevenin her şeyde sevgiliyi görmesine sebep olduğu için aşık her gördüğüne “*Bu Odur*” diye bakarak her şeyi sevmeye başlar ve aşk giderek bir tek kişiden çıkarak her varlıkta teselli bulmaya başlar⁷.

Öyle ki; aşık, konuştuğu her kişiyi, her hayvan ve bitkiyi ve hatta âlemi oluşturan dört unsuru dahi sevgilinin birer muhabbet lafzı olarak görme haline girer. İşte bu hal aşkın çokluktan yine Bir’e gitmesine hissi bir yol bulur. Aşık, severken akli ile

² Cebecioğlu, Ethem, “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s.120; Develioğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1995, s. 47; Heyet, “Aşk”, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul 1985, s. 73; Kindi, “İşk”, *Felsefi Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 69

³ *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, “Aşk”, İstanbul 1985, s. 73

⁴ Cevizci, Ahmet, “Aşk”, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay. İstanbul 2002, s. 99

⁵ Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. İstanbul 1991, s. 58

⁶ Uludağ, Süleyman, “Aşk”, TDVİA., İstanbul 1991, C. IV, s. 11

⁷ İbn Arabî, *İlahi Aşk*, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 78

değil insan fitratında mevcut olan bir kapasite ile sevginin bu aşamalarından geçerek ilerleme kaydetmektedir.

Aşk fiil olup, faili Aşık, mef'ulü Maşuk olarak kullanılmaktadır. Sufiler sevgiyi çeşitli kısımlara ayırarak, aşkı en son mertebeye koyarlar. Çünkü aşkı sevmenin en mükemmel hali olarak görürler.

Tasavvufi eserlerde sekiz çeşit sevgiden bahsedilmektedir. Sevginin bu dereceleri;

1- *Meveddet*: Sevgi sebebiyle kalbin özlem içinde bulunması;

2- *Hevâ*: Sürekli olarak salike gözyaşı döktüren seveda;

3- *Hillet*: Sevgilinin sevgisiyle serbest olmak, tam dostluk;

4- *Muhabbet*: Kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma suretiyle sevgiliye layık olmak ve yaklaşmak;

5- *Sağaf*: Kalbi parçalayan ve yakan ateşli sevgi;

6- *Hüyam*: Sevdalıyı çıldırtan sevgi, sevgi çılgınlığı, çılgınca sevme, sevgilinin kulu, kölesi olma;

7- *Valeh*: Dostun ve yarin güzelliğini seyrederken sevgi şarabıyla kendinden geçme. Sevgi şarabını kana kana içme;

8- *Aşk*: Sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi, aşkın yok, sadece maşukun var olması, her şeyin ondan ibaret olma hali⁸.

Aşk ile aynı manayı ifade eden diğer kelimeler ise; hub, alâkâ, sabve ve siba, sebâbe, sağaf, şe'af, mika, vecd, kelef, teheyyüm, ceva, denev, şecv, şefk, hilabe, belabil, tebarih, sedem, ğamarat, vehel, şecen, lâic, iktiab, veseb, hüzn, kemed, lez, hurek, suhd, arak, lehf, hanin, istikane, tebale, lev'a, futûn, cunûn, lemem, habl, resis, daun muhamir, vüdd, hulle, hilm, ğarâm, huyam, tedlih, veleh ve taabbüddür⁹. Bu kelimelerin bazılarını ileride inceleyeceğiz.

1. KURAN, HADİS VE TASAVVUFTA AŞK KAVRAMLARI

Terim olarak aşk kelimesi, Kur'an ve sahih hadislerde geçmemektedir. Ancak, aşk kelimesine yakın anlamlara gelen kavramlara rastlamaktayız. Sadece Suveyd b. Said'in rivayet ettiği hadiste geçen aşk kelimesi elimizde bulunmaktadır¹⁰. Bu hadisi de ileride inceleyeceğiz. Aşk manasına gelen diğer kelimelerin kullanılması İslam'ın ilk

⁸ Uludağ, a.g.e., s. 58

⁹ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Aşklar Kitabı*, Çev: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, Şule Yay., İstanbul 2002, s. 23

¹⁰ el-Cevziyye, a.g.e., s.35

dönemlerinde daha çok tercih edilmiştir. Aşk kelimesinin yerine “*hub-muhabbet*” kelimelerinin kullanılma sebebini açıklamak pek de zor bir durum değildir. Bu durum İslam’ın ilk dönemleri göz önüne alındığında imanın sağlam temellere oturtulma çabasının bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemdeki alimler ve zahitler putperestlik inancının hakim olduğu ortamda Tanrı ile aralarındaki münasebeti daha saygılı ve Tanrının insan vasıflarından münezzehe olduğunu inanç akidelerine yükleme çabası ile Allah’ın insan ile münasebetini “*Yaratıcı- Yaratılmış, Allah- Kul*” gibi sınıflandırma yaparak sistemli bir edep ve korku içine koymaya çalışmışlardır.

Kuran-ı Kerim’de aşk kelimesi geçmemektedir. Ancak, sufilerin “*İman edenlerin Allah’a olan sevgisi daha şiddetlidir*¹¹.” ayetini aşka yorumlamışlardır. Aşk, zatla ilgili tüm durumları ortaya koyarak, insanda bulunan “adem” unsurundan sıyrılarak, vücut unsurunun ardındaki gerçekleri fark ettirir¹².

İbnu’s-Serrac’ın rivayet ettiği; “*Onu öfke ve aşk arasında kaybetmedi.*” mealindeki hadise göre, aşk kelimesi Resulullah tarafından kullanılmış ve burada geçen aşk kelimesi “*aşak*” biçiminde yazılmıştır. İşşik, aşık olan adam anlamına gelip, taaşşuk ise, aşta kendini zorlama anlamına gelmektedir¹³.

İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren Allah sevgisini ifade etmek için genellikle hub-muhabbet kelimeleri kullanılmıştır. Günümüzde dahi Araplar aşk kelimesini kullanma konusunda tereddütlerini devam ettirmektedirler. Bu lafızların yerini aşk kelimesinin alması hicri II. asırda kendini gösterir. Bu lafızların kullandığına dair ilk rivayet Hasan-ı Basri’nin (Ö. 110/ 728) “*Kulum bana, bende ona aşık oldum.*” kudsî hadisinin Allah tarafından buyrulduğu rivayetidir. Yine aynı rivayetlerden bir diğeri de Abdulvahid b. Zeyd’in peygamberlerden birinin “*Allah bana, bende ona aşık oldum.*” ifadesidir. Baklî’nin naklettiğine göre Ebü’l-Hüseyin en-Nuri’nin (Ö. 295/908) “*Ben Allah’a, O da bana aşıktır.*” dediği için kafir ilan edilerek idam edilme cezasını aldığı rivayeti de mevcuttur. Mutasavvıflardan olan Rabia el-Adeviyye, Bayezid-i Bistami (Ö. 234/ 848), Cüneyd-i Bağdadi (Ö. 297/ 909), Hallac-ı Mansur (Ö. 309/ 922) gibi Allah sevgisini işleyen kişiler de, Allah aşkını işlerken, aşk yerine hu, muhabbet, habib, mahbub kelimelerini kullanmışlardır. İbn Hafif (Ö. 371/ 982), şer’î hükümlere

¹¹ Bakara; 2/165

¹² Bardakçı, Mehmet Necmettin, **Tasavvuf**, Fak. Yay., Isparta 2000, s. 99

¹³ el-Cevziyye, a.g.e., s.35

bağlılığıyla bilinen bir alim olmasına rağmen, o da Bağdadi'ye isnat edilen bir aşk risalesini okuduktan sonra, aşk kelimesinin kullanılmasını caiz görmüştür¹⁴.

Allah sevgisini ifade etmede aşk kelimesinin kullanılması çok tartışılan bir konu olmuştur. Mutasavvıfların bir kısmı aşkın kullanılmasında bir beis olmadığını ifade ederek, “*Şunu yaparsa bana aşık olur, bende ona aşık olurum.*” hadisini naklederler¹⁵. Süfîlerin dayandığı bazı ayet ve hadisler ise; “İman edenler Allah’ı daha şiddetle severler”¹⁶ ayetindeki “şiddetli sevgi”nin aşk olduğunu ifade etmişlerdir. Allah ve Resulüne beslenen sevginin aşk niteliğinde olması gerektiği sonucuna çıkararak bir hadiste de; Resulullah Hz. Ömer’e, “*Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olmazsın*” uyarısını dikkate almışlardır¹⁷.

Mutasavvıfların bir kısmı ise, bu durumu caiz görmeyerek üç farklı görüş öne sürerler. Birincisi; Kuran ve hadiste geçen muhabbet kelimesinde aşka yönelik bir ilginin söz konusu olmadığıdır. Yani açıkça aşk kelimesi mevcut değildir. İkincisi; aşk sevgide aşırılıktır. Oysa insan asla Allah’ı aşırı sevmez. Bu sevgi Allah indinde asla fazla olamaz. Çünkü Allah’ı layıkıyla sevmek insan kapasitesinin çok üstünde olan bir durumdur. Üçüncüsü; aşk değişiklik manasındadır. Bu durum Allah için asla söz konusu olamaz¹⁸.

Gazzalî, Allah’a karşı kuvvetli sevginin Allah’ı tanımak ve çokça ibadet etmekten kaynaklandığını savunmuştur. Bu konuda iki sebep öne sürerek, kalbin boş bir bardağa benzediğini ve buna ancak su doldurulabileceğini, su çıkmadan sirkenin bardağa dolamayacağını belirtmiştir. Çünkü Allah ayette, “*Allah insanın içine iki kalp koymamıştır.*”¹⁹ buyurarak, her tür sevginin Allah’a duyulan aşk olduğu açıklamasını yapmıştır. İkinci sebep ise, Allah’ı bilmenin kalbi ve aklı kaplaması ile büyük bir hayranlık duyan insanın, bilginin artma derecesiyle birlikte sevgide de aşırılığa, yani aşka ulaştırmasıdır²⁰.

Şimdi, ilk dönemden beri aşk kelimesi yerine kullanılan diğer bazı kelimeleri inceleyelim.

¹⁴ Uludağ, **a.g.m**, s. 11

¹⁵ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s.36

¹⁶ **Bakara**; 2/ 165

¹⁷ Uludağ, **a.g.e.**, s.12

¹⁸ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s.36

¹⁹ **Ahzap**; 33/ 4

²⁰ Gazzali, **Kimya-ı Saadet**, Çev. Abdurrahman Aydın, Aydın Yay. İstanbul, basım tar. yok, s. 871-872

2- AŞK MANASINI TAŞIYAN DİĞER KAVRAMLAR

a. *Hubb- Muhabbet:*

Muhabbet, “Hibab, hıbb” hubb kelimesinin kelime kökü olup, bağıllık, dostluk²¹, sevgi²² manalarına gelmektedir. Sevginin bu anlamında, seven sevgisini tüm her şeyden arındırarak, sadece Allah yoluna bağlanır. Seven sevgisini sadece Allah yoluna verme aşamasında, sevginin her çeşidinden yani sevilen her şeyden uzaklaşarak tüm sevgi çeşitlerini bir yola; Allah yoluna koyar, arındırır. Bu halis ve saf sevgi çeşidine “*hubb*” denmektedir²³. Sevgiliye kavuşurken aşğın yaşadığı duygu yoğunluğu ve kalpte yaşanan galeyan ve çalkalanmayı ifade eden muhabbet, sevgiliyi harekete geçiren durumu ifade etmektedir²⁴.

b. *Hevâ:*

Hevâ, “*heviye*” filinden türeyip, düşmek, düşkünlük manasındadır.²⁵ İstek, nefsin isteği, düşkünlük, gelip geçici olan heves, nefsin zararlı ve günah olan arzuları²⁶, aşırı istek, nefsin tabiatı gereği meyil vermesi, suflı cihete yönelip, ulvi cihetten yüz çevirmesi, şeri ölçülere bakmaksızın nefsin hoşuna giden şeylere yönelmesi²⁷, arzu sevgi, hoşlanma²⁸, istek, meyil, sevme anlamlarına da gelen bu kelime, terim olarak nefsin, akıl ve din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı gösterilen meyil, doğruluk, hak ve faziletten sıyrılıp, menfaat ve hazza yönelmek içinde kullanılmaktadır.²⁹ İbn Arabî, hevâ kelimesinin iki manasını ifade etmiştir. Birincisi; aşkın kalbe inerek veya düşerek insanın gayb âleminden inerek şehadet âlemine zuhur etmesidir. İkinci manası ise; tutkuya düşerek birden bire bir sevgiye yönelme manasındadır. “*Ey Davud! Biz seni yer yüzüne halife yaptık. Öyleyse insanlar arasında hakla hükmet ve sakın hevâya uyma; sonra bu seni Allah’ın yolundan saptırır.*”³⁰ Buradaki anlam; insanın meyli, sevgisi anidir, değişkendir. Oysa Allah’ın sevgisi, sana gösterdiği yol hep hakır.

²¹ Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, “Hubb”, s.386

²² Develioğlu, “Hubb”, a.g.e., s.377

²³ İbn Arabî, a.g.e., s. 77

²⁴ el-Cevziyye, a.g.e., s.27

²⁵ el-Cevziyye, a.g.e., s.31

²⁶ Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat “Hevâ”, s.366

²⁷ Uludağ, “Hevâ”, a.g.e., s. 219

²⁸ Develioğlu, “Hevâ”, a.g.e., s. 359

²⁹ Çağrıncı, Mustafa, “Hevâ”, TDVİA., İstanbul 1998, C. XVII, s. 274

³⁰ Sad; 38/ 26

“*Saptırır*” kelimesinin kullanılması ise Allah’ın emri olan davetçilikte insana engel olan sevgi manasını taşımaktadır³¹.

c. Alâkâ:

Alâkâ: kelimesi, ilişik, rabîta, merbutiyet, gönül bağlama, sevgi, münasebet, taalluk, irtibat, malikiyet³², ilgi, ilişki³³, bağ, engel, sebep, kulu bağlayıp hakka giden yola girmesini, bu yola girdikten sonrada doğru dürüst bir şekilde yürüyüp mesafe almasını engelleyen maddi ve nefsanî sebepler, her çeşit engeller, dünyevî bağlar³⁴, bir şeye gönül verme, ilgilenme, bağlanma ve düşkünlük anlamlarını ifade eder. Alâkâ, koparılması öngörülen dünya bağı, insanı maddeye ve nefsin arzularına bağlanma sebebi olarak da kullanılmaktadır. Tasavvufta alâkâ, kişiyi Allah’tan ayırdığı için bırakılması gereken bir duygu olarak geçmektedir³⁵. “*Alak*” olarak da geçen bu kelime, “*alika*” olarak da, kalbin mahbuba bağıını ifade ederken kullanılmaktadır³⁶.

d. Vecd:

Aşk, muhabbet, kendinden geçerek unutulacak kadar ilahî aşk hali, yüksek heyecan, iştîyakın galebesi³⁷, kendinden geçecek derecede dalgınlık, kendini kaybedecek ilahî aşka dalma, aşırı heyecan, kederlenme³⁸, bulma, varolma, hasıl olma, buluş, kulun herhangi kasdı ve çabası olmadan onun kalbine tesadüf eden şey³⁹, acı çeken sevgilinin hüznüyle karışık aşk yaşamasıdır⁴⁰. Aşka düşen kişinin Allah’a ulaştıktan sonra kalbinin ve ruhunun yaşadığı huşu, teselli durumudur. Kalbin Allah tarafından bir sebeple kendisinde sürur ve huzurun ortaya çıkmasıdır⁴¹.

Aşığın düştüğü sevgi sonucunda yaşanan vecd hali, âlemde gördüğümüz her şeyin yani çokluk şuurunu ortadan kaldırarak yaratıcıyı bir görmek, tüm bu güzellikler karşısında hayran kalmaktır. Kısacası her şeyin Tevhid (bir) olmasıdır⁴².

³¹ İbn Arabî, a.g.e., s. 75

³² Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat “Alâkâ”, s. 41

³³ Develioğlu, “Alâkâ”, a.g.e., s. 25

³⁴ Uludağ, “Alâkâ”, a.g.e., s. 38

³⁵ Uludağ, a.g.e., TDVİA, C. 2, s. 334

³⁶ el-Cevziyye, a.g.e., s.31

³⁷ Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat “Vecd”, s. 1040

³⁸ Develioğlu, “Vecd”, a.g.e., s. 1141

³⁹ Uludağ, “Vecd”, a.g.e., s. 514

⁴⁰ el-Cevziyye, a.g.e., s. 33

⁴¹ Cebecioğlu, a.g.e., “Vecd”, s.750

⁴² Can, Şefik, Mevlânâ, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri, Ötüken Yay., İstanbul 2003, s. 546

e. Vüdd:

Aşk anlamına gelen bu kelime, aşığa mertebeler kazandırarak kalbin heyecana ve sevgiye bitişmesi anlamına gelmektedir⁴³. Aşkın en katışıksız, saf halini ifade eden vüdd kelimesi, Buhari'ye göre habib anlamına gelmektedir⁴⁴. Allah'ın, bu kelimedenden türemiş "vedüd" diye güzel bir ismi bulunmaktadır. "*O gafur ve vedüdtür.*"⁴⁵, "*O rahim ve vedüdtür.*"⁴⁶ ayetlerinde de geçtiği üzere Allah, tövbe eden kullarını rahmetiyle beraber sevdiğini de buyurmak için bu ismini kullanmıştır.

⁴³ Cebecioğlu, **a.g.e.**, s.762

⁴⁴ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s.52

⁴⁵ **Buruç**; 85/ 14

⁴⁶ **Hud**; 11/ 90

BİRİNCİ BÖLÜM

AŞKIN MAHIYETİ

Aşk, felsefe literatüründe ahlak ve kozmolojik bir kavram olarak yer almaktadır. Hem İslam felsefesinde hem de Yunan felsefesinde akıl, nefis ve cisim hakkındaki görüşlerin âlemin ve ideal insan biçiminin açıklanması konusunda aşkın, ahlaki ve kozmolojik değerleri üzerinde durulmuş ve bu perspektifle incelenmiştir. Felsefi düşüncede aşk, Tanrı'ya karşı duyulan, saf iyiliğin mevcut olması için ortaya çıkan varlık olarak kabul edilmektedir⁴⁷.

Hıristiyan olan Etienne Gilson, “*Tanrıya karşı duyduğumuz muhabbetin nedenin de Tanrı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o bizi yaratmak suretiyle aşkımızı da icat etmiş oldu. Fakat bu doğru ise, daha da ileri gidebiliriz. Çünkü, eğer aşk matlubuna sahip olmaya yönelik bir talebi ifade ediyorsa, Tanrı olmadan Tanrıyı sevemeyiz. O halde Tanrı, insanın kendisini aşk yoluyla elde etmesini irade etmektedir.*”⁴⁸ ifadesiyle, aşkın sanki Hıristiyan dünyasında da ilahi bir emir olarak algılandığına dikkatleri çekmektedir.

Eski çağ filozoflarının çoğu aşkı, sadece bedeni bir istek olarak addetmelerine rağmen, Sokrates, Platon, Aristoteles, Stoacılar aşkı en yüce ve en üstün duygu olarak ele almış ve açıklamışlardır⁴⁹. Aşk, Yunan Felsefesinde, *philia*, *eros*, *agape* ve Latince *amor* ve *caritas* deyimleriyle dile getirilmiştir⁵⁰.

Aşk ve sevgi antik çağda ilk kez Empedokles tarafından ele alınmıştır. Empedokles'e göre; âlemin meydana gelişi, aşk ve nefret gibi iki zıt duygunun karşı karşıya gelerek mücadele vermesi ve bu unsurların birleştirip ayırdığı bir oluş ve bozuluş halinin devamı sonucu olmuştur. Empedokles'in “*devim*” diye açıkladığı kuramına göre, *sevgi* ve *nefret* (itme-çekme) daima hareket halindedir⁵¹. Bu oluş ve bozuluş süreci, dört unsuru etkisi altına aldığı gibi, insanların da daima bir savaş-barış

⁴⁷ Kılıç, Cevdet, **Muhammed İkbal ve Fikirleri**, MKVY, Ankara 1994, s. 176

⁴⁸ Etienne Gilson, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu**, Çev. Şamil Oçal, Açılım Kitapevi, İstanbul 2003, s. 321

⁴⁹ **Büyük Lügat Ve Ansiklopedi**, “**Aşk**”, Meydan Yay., İstanbul 1990, s. 786

⁵⁰ Hançerlioğlu, Orhan, “**Sevi**”, **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1993, C. IV, s. 71

⁵¹ Hançerlioğlu, “**Sevi**”, **a.g.e.**, s. 71

hali içinde olması, organik ve inorganik varlıklarda dahil her şeyi etkisi altına almaktadır⁵².

Evreni oluşturan dört unsuru hareket ettirici bir neden olmalı, dört ana öğeyi birbiriyle karıştıran, bunların karışımlarını yeniden çözen neden de sevgi ile nefrettir. Evrendeki bütün gelişmeler sevgi ile nefretin arasında gelişen savaşın neticesidir. Sevgi ile nefret, güç ve hakça eşit olan iki öğedir. Nefret üstün geldiğinde, öğeler birbiriyle ayrı düşer ve evrende dağılma olur⁵³. Bu iki zıt hareket ettirici sıra ile elemanlar üzerinde hüküm sürerler. Sevgi hakim olduğunda bu elementler birleşerek bir tek küresel cisim haline gelir. Nefret, yani anlaşmazlık sonucu toprak, okyanus, hava, göksel esir ve yıldızlar meydana gelir. Daha sonraki sevgi devrinde ise, bitki hayvan ve insanlar meydana gelir⁵⁴. Empedokles, dört unsurun ayrılması esnasında, en küçük ve en son bölümlerine ayrılmış olduklarını öne sürerek bir çeşit atom nazariyesini kendi sistemi içinde ifade etmiş olmaktadır⁵⁵.

Nefret, yani dağılma esnasında aşk, evrenin ortasına itilmiştir. Ancak sevgi yani aşk hakim olduğunda ise, nefret evrenin kenarına itilir⁵⁶. Bu savaşın sonunda sevgi üstün gelerek, ayrı olan âlemin dört unsuru tekrar birbirine kavuşacaktır⁵⁷. Bu ayrılma ve birleşme hareketinin önüne asla geçilemez, çünkü bu hareket ilahi bir harekettir⁵⁸. Empedokles, savaş ve barış ikileminin son bulması ancak aşk amilinin hakim olmasıyla gerçekleşeceğini, bu görevi Tanrıça Afrodit'in yapabileceğini ifade etmiştir⁵⁹.

Platon'a göre aşk, cinsiyetleri birleştiren tutku değil, bütün insanların mutluluğa olan özlemidir. Aşk, insanı iyi şeylere yönlendirerek ölümsüzlük arzusunu dışa vurmasını sağlar⁶⁰.

Platon'un Şölen adlı eserinde aşk terimi, güzelliğin doğurduğu bir çekicilik, gerçek ise akılla kavranan güzellikler olarak yer almaktadır. Yeryüzündeki güzellikler gerçek güzelliğin sadece birer solgun yansımasından ibarettir. Gerçek güzellik ise en mükemmeldir⁶¹. Güzel şeyleri görmek ise, nefsimizin önceden şahit olduğu

⁵² Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991, C. IV, s.17

⁵³ Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990, s. 35

⁵⁴ Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1991, s. 29

⁵⁵ Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1985, s. 59

⁵⁶ Gökberk, **a.g.e.**, s. 35

⁵⁷ Empedoklesin bu yaklaşımı; ilk yaratılıştta ayrılan unsurların tekrar birleşmesi, İslam inanışındaki kıyamet ile benzerliği göze çarpmaktadır.

⁵⁸ Alfred Weber, **a.g.e.**, s. 29

⁵⁹ Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991, C. IV, s.17

⁶⁰ Fernand Schwarz, **Kadim Bilgeliliğin Yeniden Doğuşu**, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. ...

⁶¹ **Büyük Lügat Ve Ansiklopedi**, "Aşk", C. I, s. 101

mükemmelliği⁶² hatırlayıp anımsaması ve güzelliğe kavuşma arzusunu uyandırır. Bu aşk arzusu ile ebediyen sürecek olan erdemleri meydana getiririz ve ölümsüzlüğe ulaşırız⁶³.

Eflatun'un, güzelliğin yeryüzüne yansımaları olarak ifade ettiği ideler, kişinin kamil insan boyutuna ulaşmasını sağlayan "erdem" niteliğini taşımaktadır. Eflatun, bilgi nazariyesini açıklarken ideler âleminde ve bu âlemin gördüğümüz âlemden daha soyut ve metafiziksel bir âlem olduğundan bahsetmektedir.

Şimdi Eflatun'un gerçek-iyi dediği bu sistemi ele alalım. Eflatun felsefesini "*insanın saadetinin sırlarını keşfetmek*" ilkesi üzerinde bina etmiştir.⁶⁴ Filozofa göre duyularımızla algıladığımız âlem gerçek değil, sadece gerçeğin yansıması, gölgesi niteliğindedir. Görülen ve hissedilen âlemdaki her şey gerçek varlığın kendisine işaret olmaktan öte değillerdir⁶⁵. Platon'a göre gerçek bilgi, kavramlı bilgi, yani kavramların bilgisidir; kavranılacak şey değildir. Bu kavramlı bilgi ise, idealar âlemdir⁶⁶. Biz insanlar doğuştan her bilgiye sahip olmamıza rağmen bu bilgileri hatırlamamaktayız, ancak iyi, güzel ve gerçek olan her şey bizim bilgimiz dahilindedir. Bu bilgiye vakıf olan ruhumuzdur, ruh ise iyiye yani Tanrıya yöneldiği andan itibaren görünüşler âleminde sınırlanıp, ideler âlemi denen ruh âlemine yönelecektir⁶⁷. Fakat burada dikkatimizi çekmesi gereken nokta "*gerçeğin yansıması, gölgesi*" ifadeleridir.

Yansıma veya gölge için muhakkak bir ışık veya aydınlık olması gerekir. O halde bu ışık, aydınlık nedir? Eflatun, güzel, iyi ve mutlu insanı ararken bunun Tanrısal bir duygu ve yöneliş ile mümkün olduğunu ima etmektedir. Şöyle ki, görünüşler âlemindeki her şey bir oluş ve bozulmuş halindedir; fakat gerçek, öz asla oluş ve bozulmuş kabul etmeyen, varlığın en mükemmel hali olmalıdır. Bu ışık ise ancak Tanrıdır. Tanrıya ulaşmanın yolu ise, ruhun kendine yönelerek özünde yani ilk yaratılışında kendisine ilham edilen bilgidedir. Bunu keşfetmek tamamen duygusal bir süreç gerçekleştirmekle mümkün olur. Çünkü, insan daima güzeli iyiyi arar ve ona benzeme, onlar gibi olmak arzusunu taşırlar. Bu yoğun istek ancak aşırı sevgi ve aşk ile yönlenebilir. "*Gönül gözü*" olarak da nitelendirdiği bu aşk kapısı, "*insan saadeti*"ne ulaştıran tek yol olarak karşımıza çıkar. Eflatun idelerinde, mutasavvıfların

⁶² Eflatun'un, "nefsimizin önceden şahit olduğu mükemmelliği" ifadesi bize, İslam Felsefesinde sıkça adı geçen ve İslam dininin temel inanışlarından biri olan Âlem-i Ervah'ı hatırlatmaktadır.

⁶³ Fernand Schwarz, **a.g.e.**, s. ...

⁶⁴ Olguner, Fahrettin, "**Eflatun**", TDVİA, İstanbul 1994, C. X, s. 470

⁶⁵ Kutluer, **a.g.m.**, "**Aşk**", İstanbul 1991, C. IV, s.17

⁶⁶ Taylan, **a.g.e.**, s. 73

⁶⁷ Kutluer, **a.g.m.**, s. 17

kullandığı süluk yolunun bir benzeri olarak ta nitelendirilebilir. Çünkü her ikisinde de bedensel bir arınma, ruha yöneliş ve aşk sonucu Tanrıdan kalbe gelen bilgi bulunmaktadır⁶⁸.

Görüldüğü üzere Eflatun, bilgi teorisinde, Tanrısal aşka büyük bir önem vermekte hatta tüm gerçeğin bu yolla elde edilebileceğini savunmaktadır. Filozof, Phaidros adlı eserinde aşkı bir tür sapıtma ve ruh hastalığı olarak da yorumlamaktadır. Bu hastalık veya deliliğin iki ayrı karakter içerebileceğini söyleyerek bunların cismani ve ilahi delilik diye ayırdığı görülmektedir⁶⁹.

Platon'a göre ilahi olan aşkı yukarda izah etmeye çalışmıştık. Bu aşk, gerçek aşktır. Fakat ikinci olarak bahsettiği cismani aşk, bozulmuş âlemine yönelen ve gölgelerin gerçekliğine inanılan his manasını ifade eder. Dünyevi ve bedeni istekler için gerçek olmayan ve sadece duyularımızla algıladığımız âleme yönelmek ve bu âleme aşk beslemek Eflatuna göre bir tür saplantı ve hastalıktan ibarettir. Çünkü gerçeğe asla ulaştırmayacak ve sadece iyiden uzaklaştırıp kötülükler götürülecektir. Bundan sıyrılmak ise ancak geçici şeylerden sıyrılıp ruhun Tanrı ile münasebet kurması ve ona aşık olması ile mümkün olur. Platon'a göre aşk, Eros'un bilgisine götürür.⁷⁰

Platon'un düşünce sistemini devam ettiren Plotinus ise, Tanrı sevgisine dönüşen ve her şeyin son nedeni olarak gördüğü aşkı, daha derinlemesine incelemiştir. Plotinus, aşkın sadece ruhta meydana gelen bir duygudan ibaret olmadığını, onun aynı zamanda Tinsel-Varlık olduğu kanaatindedir. Aşk, insanın ve diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatan sistemli bir kaynaktır.

Platon'a göre aşkın kaynağı, ruhta var olan iyi, güzel ve doğruya yönelişte gizlidir. Çünkü tüm iyi ve güzeller doğada mevcuttur ve doğa Tanrının taşmasından mevcuttur. Yani ilahi bir iyi ve güzel arayışının insanın özünde olması aslında Tanrının en iyi, en güzellerinin ilahi bir alanda, doğada kendini göstermesinden kaynaklanmaktadır. Aşk, sadece güzel olanı arar ve sadece onu sever. Çünkü aşk, verdiği his itibarıyla sonsuza dek sürmelidir. Güzel ile Sonsuz aynı kaynaktan gelmektedir. Bu sebeple güzele aşık olmak aynı zamanda sonsuza aşk demektir.

Aşkın sebebi, güzel bir nesneyle birleşmeyi arzulayan ruhtur. Kişi, Tanrıya yakınlığını, sadece onu severek değil, onun yarattığı tüm varlıkları da severek irtibat kurar ve böylelikle yakınlaşır. Plotinus'a göre tüm varlıklar canlıdır. Çünkü her varlık

⁶⁸ Kutluer, **a.g.m.**, s.17

⁶⁹ Kutluer, **a.g.m.**, s.17

⁷⁰ Hançerlioğlu, "**Sevi**", **a.g.e.**, s. 71

kendi kapasitesi dahilinde Tanrı'ya katılmaktadır. Tüm bunlara rağmen dünya, Tanrının Bir'liğinin farklı bir taşıyıcısıdır. Âlem, Tanrıdan uzaklaşmış İyi'dir, Tanrının ışığının sadece soluk yansımasıdır. Bu sebeple insan dünyada neyi severse sevsin gerçek iyiyi sevmiş olamaz. Gerçek iyi sadece Tanrıdır. Dünya sevgisinden tatmin olmayan insan tanrıya yönelir ve yaratılmıştaki eksikliğin aslını yani kökünün tanrıda olduğunu fark ederek tanrıya yönelir. Bu sebeple madde insanı Tanrıdan uzaklaştıran kötülük olmuştur. Dünya, ruh ve maddenin karışımından meydana gelmiştir. Madde kötüdür, ancak Plotinus, dünyayı tam kötü olarak görmez. Ona göre dünyanın Tanrısız bir iyilik taşıdığı gerçektir ve bu iki nedene bağlıdır. Birinci neden; İnsanın İyi'den ayrılarak dünyaya gelme sebebi güzel bir nedene bağlanmalıdır. Bu neden de Ruh'tur. İkinci neden ise; insanın maddeden kurtulup Tanrı'ya yönelmesi için uyarıcı nitelikleri de bulundurmasıdır. Bunları gören insan kendini dünyadan soyutlayarak saf iyiye yani Ruh'a yönelmelidir. Ancak Ruh'a yönelen insan asıl memleketine yani Tanrı'ya ulaşabilir.

İnsanın doğada gördüğü iyi ve güzeller, Tanrının habercisidir. Bunları duyumsamak için ise birleştirici bir güç olan Aşk, insanı harekete geçirici ve Tanrıya ulaşma isteğini uyandıran potansiyel olarak karşımıza çıkmaktadır. Plotinus, bu düşüncesiyle Aşkın evrenin tek aktif ilkesi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Bir yani Tanrı aşktır.

Tanrı'nın Bir'liğinin kendisinden aşağıya gidildikçe, varlığın her kademesinde kendisinden biraz daha farklılaşmış olarak mevcudiyet kazanmaktadır. Tüm var olan çokluğu yeniden Bir'liğe ulaştırma garantisini de varlıkların yapısına yerleştirmiştir. Bir'e ulaşma, ruhun doğasında olan dönme hareketi ile tikel bedensel varoluştan kurtulup ilahi olanla birleştirmeye olanak tanımaktadır. İşte bu hareket, kendisini yukarıya, yeniden Bir'e ulaştıracaktır. Ruhun bu hareketin yolunu bilmesi ise, önceden kendisine verilmiş olan ilahi "iyi"den kaynaklanmaktadır. Ruh önce kendine dönerek kendini tanıır, bilir. Sonra doğadan ilahi duyuları sezerek asıl vatanını hatırlar. Tüm bu hatırlama ve memlekete yöneliş Aşk'ın kılavuzluğunda, aşkın yoğunluğunda gerçekleşmektedir.⁷¹ Kısacası Plotinus aşkı, Tanrıya giden yol olarak nitelendirmektedir.

Aristo'nun naklettiğine göre Herakleitos aşk konusunda şöyle der; “*Birbirlerine benzemeyen şeyler birbirleriyle uyumsuz ve ahenkli bir varlık oluşturamaz.*

⁷¹ Kurtoğlu, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yay., Bursa 2000, s. 133-149

Birbirine benzeyen, birbiriyle kolayca uyuşan ve birbirlerinden hoşlanan şeylere gelince, bunlar hakkında şöyle diyebiliriz: Aynı türden olan yalın cevherler benzeşip birbirlerini çekince, onlar ahenkli bir şekilde birleşirler. Bu andan itibaren onlar tek bir şey olurlar ve onları birbirlerinden ayıran hiçbir şey bulunmaz. Çünkü ayrılık ancak ilk maddeden ileri gelir. Maddi olan şeyler ise cisimlerdir. Bunlar birleşmek için birtakım arzu gösterebilirler de birleşemezler ve bu onlarda mümkün değildir. Çünkü onların uçları ve yüzeyleri üst üste gelir, özleri birbirlerinin içine geçmez. Bu üst üste gelme çabucak sona erer, zira bunlarda birleşme imkânsızdır. Bunların meydana getirdiği birlik, yüzeylerinin bir araya gelmeleri nispetinde olur.”⁷² İfadesiyle aşkın birbiriyle aynileşme olduğunu ifade ederken, cisimlerdeki maddi boyutun buna engel olarak karşı çıktığına dikkati çekmiştir.

Romantizm akımıyla, Nietzsche, Schopenhauer ve Hartmann aşkın insan soyunun devamı için kurulan bir tür tuzak olarak değerlendirmişlerdir. Herbert Spencer’in aşk üzerine yazmış olduğu eserinde, aşkın meydana gelişi ve devamını içeren bazı çözümlenmeleri vardır. Ona göre; 1. duygulanma, 2. hayranlık, 3. beğenilme sevgisi, 4. kendine değer verme, 5. sahip olma zevk ve duygusu, 6. daha büyük bir eylem hürriyetinin verdiği zevk, 7. sempati coşkunluğu, gibi aşamalar içermektedir.⁷³

Yaşadığımız yüz yılın filozoflarından olan Schopenhauer, Aşk Metafiziği adlı eserinde aşk konusunu daha sosyal içerikli açıklamaya çalışmıştır. O, aşkın sosyal ve bireysel yaşamda gerekli olan toplumsal ilerleyiciliğin bir gereği olarak aşkı aşağılardan yukarıya, basitlikten değere, cinsellikten ruhsal arzuya dönüştürülmek istenen doğal bir ihtiyaç olarak görmektedir. Aşkın herhangi bir metafiziksel boyutunun olmadığını, tamamen bedensel bir ihtiyaç olarak çıkıp bu adı aldığını savunmuştur. Cinsel arzuların arkasına saklandığı aşk, tamamen cinsel bir içtepidir. Tüm aşklar, yani cinsel arzular tamamen gelecek kuşağın ortaya çıkması amacını gütmekten ileri gidemez. Bu amacın böyle bir adla saklanması nereden doğanın özüdür. Çünkü, cinsel içtepi ele alındığı zaman tamamiyle öznel bir ihtiyaç, gereksinim olduğu halde, nesnel bir yücelik kılıfına bürünmesi gerekir ki toplumu ve öznel kişiyi aldatması daha kolay olsun. Doğanın devamını, geleceğini temin altına almaktan başka bir şey değildir aşk. Belli bir şeyin ortaya çıkması, yaratılması ancak bu tarz bir aldatma ile mümkün olacaktır.⁷⁴

⁷² İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, KTB, Ankara 1983, s. 125

⁷³ *Büyük Lügat Ve Ansiklopedi*, “Aşk”, s. 101

⁷⁴ Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yay., İstanbul 1997, s. 13

Schopenhauer'in bu görüşleri, göstermektedir ki o, aşkı tamamiyle yok saymakta, hile kadar basit görmektedir. Maddenin temel varlık olarak en tepeye koyarak, doğanın kendi kendini yaratıcı bir güç olduğunu savunan Schopenhauer, maddesel hazın zevkenden ileriye gidememiş bir kalp ile ömrünü geçirmeye kendini mahkum etmiştir.

İslam filozoflarından olan Kindî, âlemin yaratılışından bahsederken aşkın (etki eden- etkilenen) amil olduğundan bahsetmektedir. Oluş ve bozuluş halinde olan âlemden her varlık bir sonrakinin varlığının sebebi olan hareket yeteneğine sahiptir. Bu hareket, bir sonrakini etkilemekte ve sebep olan sebepliden daha üstün niteliktedir. Fakat aşk, bazen hareket sonucu bazen de hareketsiz oluşmaktadır⁷⁵. Mutlak Bir olan Allah, ilk hareket verici, maddeye şekil verici, onu güçten eyleme geçirici olarak aşkı burada harekete geçirmektedir⁷⁶. Aşğın sevgilisine olan aşkı ya eylemsel, duyu aracılığı ile veya demirin yapısının mıknatısın özelliği ile ortak bir nokta bulup demirin mıknatıs tarafından çekim altına alınması gibidir. Demir hareket etmez, ancak yapı özelliği bakımından mıknatısla yan yana geldiklerinde arada etkileşim ortaya çıkar. Burada aşık ve maşuk hareketli değil, aşk hareketlidir. İşte cisimlerde de oluşum, hareket böyle meydana gelmektedir. Her cisim diğer cisme etki ederek birbirini, âlemin varlık zincirini tamamlamaktadırlar.⁷⁷

Farabi'nin aşka bakışı daha Tanrısal içeriklidir. Ona göre Allah'ın kendisi bir aşk ve sevgi objekti⁷⁸. Farabi, sûdur nazariyesini ortaya koyarken, Plotinustan etkilenmiştir. Plotinus, sûdur nazariyesini oluştururken, Aristo'nun nedenciliğini, Eflatun'un ise iyi idesini alarak harmanlamıştır⁷⁹. Sûdur nazariyesinin savunucusu olan Farabi, Allah'ın aşkın ve diğer varlıkların tezahüründe ilk sebep olduğunu ve her şeyin Allah'tan bu aşk neticesinde taşıdığını ifade ederek⁸⁰, Vacib-ul Vücut'tan sadır olan her şey, onun tarafından düşünülmesi yoluyla olur⁸¹. Allah'ın varlıkları yaratması, yoktan ona varlık vermesi anlamında değil, özü gereği var olmayan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlama anlamında bir güç ve sürekli tutkuyu vermesi anlamına gelmektedir⁸².

⁷⁵ Kaya, Mahmut, **Kindi- Felsefi Risaleler**, Klasik yay., İstanbul 2001, s. 232

⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 61

⁷⁷ Kaya, a.g.e., s. 232

⁷⁸ Aydınli, Yaşar, **Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi**, İz Yay., İstanbul 2000, s. 45

⁷⁹ Hüseyin Atay, **Fârâbi ve İbn Sînâya Göre Yaratma**, A.Ü.Y. Ankara 1974, s. 103

⁸⁰ Aydınli, a.g.e., s. 45

⁸¹ Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefesi**, İFAV, İstanbul 1994, s. 126

⁸² İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Akımları**, İstanbul 1997, s. 85

Allah, ilk seven ve ilk aşık olunandır. En yüksek derecedeki aşk, güzellik, ululuk, ve yüceliğe sahip olan Allah'tır⁸³. Allah'ın tıpkı akıl-âkıl-mâkul oluşu gibi, aşk-aşık-maşuk'tur da. Allah'ta seven ve sevilen aynıdır, beğenen ve beğenilen de aynıdır. Çünkü O'nun varlığı kendine yeter, başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu sebeple aşık, maşukun aynıdır, yani yine kendisi. Ve Alla, sevilsin-sevilmesin ilk sevgilidir, ona aşık olunsun veya olunmasın O, ilk ve tek maşuktur⁸⁴. Allah, bu özellikleriyle paralel olarak sevinç ve mutluluğun, aşkın en doruğunda olandır. Bu sebeple Allah kendi özüne aşk eylemiyle döner. Bunu insanın aşkında da görebilmek mümkündür çünkü aşk insanı önce kendi özüne, sonra yaratanın yani Bir'in özüne döndürür⁸⁵.

Farabi, Allah'ın bilgisine ulaşma yolu olarak tefekkür ve ilham yolunu göstermektedir. Ruh, kendi özüne, aşkına yöneldiği zaman, birtakım keşifler yapar ve Faal akılla irtibata geçebilir. Ruhun kapısını açan aşk, aşkın faal akılla irtibatını sağlayan ise kalp gözüdür. Faal aklın Cebrail olduğunu söyleyen Farabi, bu tarz bilginin filozoflarca da edinilebileceğini savunmuştur. Çünkü filozof demek, özüne dönen ve özünde özünü arayan demektir⁸⁶.

O, bilgiye ulaşma yolunda aşkı yol gösterici hatta Allah'a ulaştırıcı olarak addeder. Akıl, Fârâbî'ye göre üç kategoridedir.

Birincisi güç halinde olan, nefsin bir cüzü, gücü olan akıldır. Bu akıl, varlığa ait renk ve şekilleri algılamayıp, sadece kavram halinde varlıkları nitelendirebilir.

İkinci akıl ise; fiil halindeki akıldır. Güç halindeki aklın, aktif hale geçerek maddeden tam bağımsız halde bilgiye ulaşabilir.

Üçüncü ve birebir sezgiyle alâkâlı olan akıl ise; müstefad akıldır. Sezgi ve ilhama açık, faal akılla ilişki kurma yeteneğine sahiptir⁸⁷. Bu akıl Farabi'ye göre kalptir. Beyin kalbin yönetiminde olan ikincil bir organdır. Kalp, kendisine hiçbir organın emir veremediği, bilgi ve gerçeğe ulaştırma bakımından en üst kademedeki bulunan amirdir. Bilgi, ancak kalbin emri dahilinde beyne ulaşır ve fiiliyata geçer. Kalbin ilhamı, sezgisi, bilgisi olmadan beyin yani akıl bir şey bilemez⁸⁸. Daima doğruyu, iyiyi ve mutluluğu arayan insan, gündelik haz ve geçici tatminlere ihtiyaç duymaz. Gerçek mutluluk, insan aklının maddeden sıyrılarak, manevi varlık olan ve ilk varlık olan Allah'a yönelmesiyle

⁸³ Aydın, a.g.e., s. 45

⁸⁴ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, M.E.B., İstanbul 1990, s. 28

⁸⁵ Aydın, a.g.e., s. 45

⁸⁶ Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000, s.127

⁸⁷ Kaya, Mahmut, "Farabi", *TDVİA*, İstanbul 1995, C. XII, s. 152

⁸⁸ Farabi, a.g.e., s. 79

mümkün olur. Bu yöneliş ancak kalbin ilahi feyiz ve aşk ile Allah'a yakınlaşması neticesinde gerçekleşecek bir durumdur⁸⁹.

Fârâbî'nin ekolundan olan İbn Miskeveyh de hocası gibi düşünerek aşk hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir; aşık olanlar birbirlerini çekerler ve birbirlerini bu yakınlaşmalardan kaynaklanan benzeşme, aynileşme başlar. Bu derecedeki aşk, artık ilahi nitelik kazanarak Tanrıya yakınlaşma sebebi olur⁹⁰.

Mutasavvıflar, aşkı daha derinine inerek incelemişler ve aşkın kişisel bir kazanç olarak kemal sıfatının kazanılmasında önemli bir tecrübe olduğunu dile getirmişlerdir. Bu tecrübe, kişinin yaşayabileceği en zor ama aynı zamanda en güzel hisleri yaşattığı için ayrı bir âlemin, yani öz âleminin kapısını açmaktadır.

Mutasavvıflar, beşeri veya maddi aşkların tümünü ilahi aşkın bir uzantısı olarak görerek, aşka; “uzri aşk”, “afif aşk”, “zarif aşk”, “beşeri aşk” diye isimler vermişlerdir. Tüm bu aşk çeşitlerinin tek kaynağı olarak en tepeye Allah'ı yerleştiren mutasavvıflar, aşkın özünün Allah'tan kademe kademe aşağı inerek yine aşkın özünün, yani Allah'ın, birer görüntüsü olarak meydana geldiğini savunmuşlardır. Mutasavvıflar, tüm aşkların mayasında Allah aşkı olduğundan kadın ile erkeğin birbirine aşık olması şeklinde ortaya çıksa da, bu arzunun temelinde şehvet ve cinsellik bulunmadığı görüşündedirler.

Aşk kişiye sevgiliden daha güzel bir şey sunmaktadır, öyle ki aşıklar sevgiliye bu sebepten kavuşmak istemezler. Bilakis daha çok özlem ve ayrılık neticesinde aşkın peşine düşerler. Yani aşık için önemli olan maşuk değil, aşkın kendisidir⁹¹.

“*Bil ki, sevgi makamı çok şerefli bir makamdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır.*”⁹² düşüncesi İbn Arabî'ye aittir. O, yaratmanın ilk amili olarak aşkı görmektedir. “*Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım; onlarda beni tanıdılar*”⁹³ kutsî hadisinden bu anlamı çıkaran İbn Arabî, Allah'ın müstegrat halde bulunurken, bilinmeyi arzulayınca, bu arzu yaratmaya vesile olmuştur. Arabî, “*bilinmeyi arzuladım*” ayetindeki “*arzu*” kelimesinin

⁸⁹ Kaya, Mahmut, **a.g.m.**, s. 153

⁹⁰ İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma**, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, KTB, s. 125

⁹¹ Uludağ, Süleyman, **Sufi Gözüyle Kadın**, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 117

⁹² İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 43

⁹³ Hâzinî, s. 200, 212. ... *كنت كنزا لا أعرف فأحبيت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني*... Ya da meşhur lâfızla : ... *كنت كنزا مخفيا فأحبيت*... Tasavvuf kaynaklarında çokça zikredilen, mutasavvıfların dilinde, Kutsî Hadis olarak şöhret bulan bu rivâyetin, muhaddisler tarafından **Mevzû**' olduğu ittifakla ifade edilir.: ‘Aclûnî, II/ 132, nr. 2016.; İbn ‘Arrâk, Tenzîh, I/ 148, nr. 44. ; ‘Ali el- Kârî, s. 269, nr. 333.

aşk olduğunu ifade ederek her şeyin ilkinin, yani başlangıcının aşk olduğunu ifade etmiştir⁹⁴.

Bu arzunun neticesi olarak ta “*Ben Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”⁹⁵ ayeti kerimede de ifade buyurduğu gibi, yaratılanların Allah’a ibadet etmesi Rabbin isteğidir, arzusüdür. Tüm yaratılanları kendisi için yaratmıştır. Yaratılışın bu şekil bir beyanından anlaşılacağı üzere sevmek ve sevilmek, en yüce duygu, tek murattır. İşte bu sevgi belirtisi, bizim yaratılan her varlığın Allah’tan olduğunu bilmemiz ve onu düşünüp sevgiyle kulluk etmemizdir⁹⁶. Çünkü her varlık aşk ile onu tesbih etmektedir. “*Yedi gök, yeryüzü ve bunların içinde bulunanlar, O’nu tesbih ederler. O’nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız.*”⁹⁷

İbn Arabi’nin aşk konusunda ki açıklamalarını yaparken dile getirdiği diğer ayet ise; “*O, onları sever, onlarda O’nu sever*”⁹⁸. İbn Arabi, bu ayeti şöyle yorumlamaktadır; Allah daima sevme halindedir. Bu sevginin zamanı yoktur çünkü Allah’ta sonradan meydana gelecek bir değişiklik yoktur. O değişmez, çünkü O, Rab’dır. Demek ki, Allah’ın sevgisi varlıklara taşarak vücut kazanmakta ve dile gelmektedir. biz birer sevgi ürünü olduğumuz için bizim en büyük ve ilk görevimiz Rabbimizi sevmek ve O’na aşk ile gitmektir⁹⁹.

Aşk dendiği zaman Hallac-ı Mansur ilk akla gelen isimlerden biridir. Hallac’ın aşkı ilk dile getiren kişilerden olması ve bu uğurda canını cananına feda etmesine yol açabilecek derecede derin bir ilahi sevgiye bürünmesi uzun yıllar boyunca diğer mutasavvıfları etkisi altına almış, birçok tartışmalara sebep olduktan sonra kendini “*Aşık*” olarak kabul ettirmiştir. Ancak bu onun ölümünden çok sonra gerçekleşmiştir. Onun ölümü bir ceza olarak görmemesi aşkıdan gelen ilahi bir aşk ateşiyedir.

Hallac’ın “*enel hak*” sözü ile Tanrılık iddiasında bulunduğu ileri sürülerek, kafir ve zındık ilan edilmiş, idam cezasına mahkum edilmiştir. Ancak Hallac’ın “*enel hak*” sözündeki iddiası tanrılık iddiası değil, her şeyin, her yaratılmış eserin Allah’ın tecellisi olduğunu ifade etme çabasıdır. “*Eğer Allah’ı tanıyorsanız eserini tanıyınız, işte o eser benim, ben Hakkım, çünkü ebediyen Hak ile Hakkım.*” cümlesiyle kendisinde Rabbini bulduğunu, aşka ulaşan kalbin, kendini unutup sadece Allah’ın varlığını

⁹⁴ Kılıç, M. Erol, “**İbn Arabi**”, TDVİA, İstanbul 1999, C. XX, s. 500

⁹⁵ **Zariyat**, 51/ 56

⁹⁶ İbn Arabi, **a.g.e.**, s. 39

⁹⁷ **İsra**, 17/ 44

⁹⁸ **Maide**, 5/ 54

⁹⁹ İbn Arabi, **a.g.e.**, s.47

bulduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah aşkı bedeninin her yerine sirayet etmiş, akıl ve kalbin sınırlarını aşmıştır. Rivayetlere göre Hallac idam edildiğinde kanı yerde defalarca Allah yazısı şekline bürünmüştür¹⁰⁰. Bu durum aşıklığın bir neticesidir. Çünkü aşık, her şeyiyle maşuka tabidir. Onun maşuku yalnız Allah'tı. Fakat onu anlayan, anlayabilen bir başka kalp bulunamadığı için varlığının tüm gücünü, ilhamını Allah'tan aldığını ancak aşkın farklı kişilerce ve şekillerle anlatılması sonucunda açığa çıkabilmiştir. O bir aşk şehidiydi.

Hallac, aşkı bir zevk ve haz olarak değilde, dert ve azap olarak görmektedir. Aşığın, maşuku için her acıyı tereddüt etmeden göze alması gerekmektedir. İblis'in Adem'e secde etmemesini tevhid ve aşk açısından yorumlayan Hallac, İblis'in Allah'a aşık olduğunu, Allah'tan başkasına secde edilmemesi gerektiğini, secde emrinin bir imtihan ve önemli bir husus olduğunu belirterek, İblis'in Allah'a bağlılığını gösterdiğini bu davranışıyla gösterdiğini ifade etmiştir. Allah'ın "Eğer secde etmezsen, sana ebedi olarak azap edeceğim" buyruğuna karşılık; "Beni bu azap içinde göreceksin mi?" sorusuna "evet" yanıtını alan İblis, "Beni görmen bu azaba katlanmama değer" yanıtını vermiş, cehenneme bile Allah'a olan aşkıdan dolayı katlandığını belirtmiştir¹⁰¹.

Hallac'ın bu fikirleri birçok İslam alimi tarafından eleştirilmiş, onun Şeytanın esiri olduğu ithamında bulunulmuştur.

X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvan-ı Safa, dini, felsefi, siyasi ve ilmi çalışmalar yapan çalışmalarını gizli organize eden bir topluluktur¹⁰². İhvan'a göre aşk, Allah'ın yarattığı fazilet, lütuftur. Her sevginin bir gayesi vardır ve bu sevgi farklı tezahürleri açığa çıkarır. İnsandaki arzunun sebebi neslin devamı, çocuk sevgisinin gayesi aciz durumda ve bakıma muhtaç olan çocukların yetiştirilmesidir. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. İhvan'a göre sevginin objesi benzerlik ve türdeşlik esasına dayanmaktadır. Her varlık kendi mertebesindeki ve kendine benzeyen diğer varlığa yönelir ve sever¹⁰³.

Bayezid-i Bistami, bir aşk sufisidir. "Aşkın yağdığı bir sahraya açıldım, zemini islanmış; burada ayak kara batar gibi aşka batmaktadır." sözleriyle yaşadığı aşk halini ifade ederken, aşkın hayatın doğal akışının bir sonucu olarak aşkı gördüğünü ve tıpkı zemin gibi ona bulaşmadan geçilmeyeceğini söylemektedir. Aşk kişinin alinde

¹⁰⁰ Uludağ, Süleyman, "Hallac-ı Mansur", TDVİA, İstanbul 1997, C. XV, s. 379

¹⁰¹ Uludağ, Süleyman, "Hallac-ı Mansur", TDVİA, İstanbul 1997, C. XV, s. 379

¹⁰² Uysal, Enver, "İhvan-ı Safa", TDVİA, İstanbul 2000, C. 22, s. 1

¹⁰³ Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991, C. IV, s.17

olamadan, sadece Allah'ın lütfu ile bahşedilen bir nimet olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁰⁴.

Mutasavvıflardan olan Bakli, '*Abherü'l-aşikin*' adlı eserinde aşkı Allah'ın sıfatlarından biri olarak gördüğünü ifade ederek, aşkın, kadim ve ezeli olduğunu savunur. Ona göre aşk, aşık ve maşuk Allah'ın kendisini sevdiği için tek kavram haline gelir. Yani aşk, aşık ve maşuk aslında aynı olur. Her güzel şey Allah'ın tecellisinden ibarettir. Bu sebeple her güzelde Allah bulunabilir, varlığı idrak edilebilir¹⁰⁵. Bakli'nin bu görüşlerinden anlıyoruz ki, oda Allah'ın Aşk olduğu ve her şeyin aşktan meydana geldiği fikrindedir.

Gazzali'nin "*Ben aradım, o buldu.*" dediği kardeşi Ahmed el-Gazzali, ömrünü aşk ile geçiren derin hissiyat sahibi bir mutasavvıftır. O, abisinden daha farklı bir yol tutarak, Allah'a sadece aşk ile ulaşma çabasındadır. Sevanihu'l Uşşak adlı eseri, aşk açısından o dönemde çığır açmıştır. O, aşkın her halini beğenmiş, hatta İblis'i dahi haklı görmüştür. Çünkü ona göre İblis, Allah'a aşıktır ve Allah'tan başkasına secde etmeyerek tek aşkının Allah olduğunu vurgulamıştır. O, Allah'ın Adem'i kendisinden daha çok sevebileceği düşüncesiyle Rabb'ini Adem'den kıskanmıştır. İblis'i böyle savunan Gazali, bir çok mutasavvıf tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta onun bu aşk deliliğini, "*Şeytana kapıldı, şeytani oldu*" diyerek yanlış yolda olmakla itham edilmiştir¹⁰⁶.

a) Aşkın Alametleri

Seven ile sevilen kişinin birbirlerine duydukları aşk tesadüfi değildir. Aşkın ortaya çıkmasında birtakım illetler ve aşka yönelten nitelikler vardır. Bunu şu şekilde izah edebiliriz. Maşukun özellikleri ve cemali, aşığın bunu fark ederek münasebet kurmak istemesi ve her ikisi arasındaki uygunluk o kişiler arasında bir alâkânın olmasına sebep olmaktadır. Bu sebepler mevcut ise aşk kuvvetli ve daimi olur. Bu ilişkilerde eksiklik veya fark edilememe durumu varsa aşk zayıflar zamanla yok olur.

Ancak aşkın özelliklerinden olan cezb edicilik, aşığın maşukunu tüm çirkinliklerden ve kusurlardan arınmış görmesine sebep olmaktadır. Aşık için maşukunun suretinin güzelliği, sevgisinin şiddetiyle aynıdır. Aşk ile maşukuna bakan aşık, maşukundan başka hiç kimseyi onun kadar güzel ve mükemmel görmez, ona

¹⁰⁴ Uludağ, Süleyman, "**Bayezid-i Bistami**", TDVİA, İstanbul 1992, C V., s. 240

¹⁰⁵ Hoca, Nafiz, "**Bakli**", TDVİA, İstanbul 1991, C. IV, s. 546

¹⁰⁶ Uludağ, Süleyman, "**Ahmed el-Gazzali**", TDVİA, İstanbul 1989, C. II, s. 70

daima bağı ve sadık bir şekilde onu gönlünde yüceltmeye devam eder¹⁰⁷. Bu sebeptendir ki, evlenmeye niyetli olan kişilerin talip oldukları kişinin yüzüne bakmaları Resulullah tarafından buyrulmuştur. Evliliğin ve birlikteliğin temelini sağlam atılması için evlenecek kişilerin birbirlerine aşk duymaları şüphesiz ki onlar için daha hayırlıdır. Aksi halde, kişiler birbirlerine katlanamaz, zamanla nefret etmeye başlarlar. Bu nefret aile kurumunun ortadan kalkmasına ve böylece neslin devamının zamanla kesilmesine sebep olmaktadır. Aşkın kişiler arasında gerçekleşmesinin en önemli faydalarından ve sonuçlarından biride yeni hayatların oluşmasına imkan sağlamasıdır¹⁰⁸.

Her aşık, kendine en münasibi bularak ona meyleder. Kişilerin birbiri arasında münasipliği seçmeleri için iki neden vardır. Bu nedenlerin ilki, yaratılıştan, fitrattan gelen bir uygunluktur¹⁰⁹. Nitekim Resulullah'ın bu konuda nakledilen bir hadisinde; *“Ruhlar toplanmış ordular gibidir. Orda tanışan ruhlar kaynaşır. Tanışmayanlar zıtlaşırlar.”*¹¹⁰ beyanında bulunarak, ruhların birbirlerinin henüz bedene intikal etmeden öncede tanıştıklarını ve bunun dünya hayatında birbirini sevmeye çok etkili olduğunu vurgulamıştır.

Sevgi bu hadisten de anlaşılacağı üzere ruhta gerçekleşen bir duygudur. Aşıkların birbirlerine olan sevginin kuvvetine göre, zamanla ruhları birbirine benzer ve birinin halini diğeri de yaşamaya başlar. Aşk, iki ruhun birbirlerine uyum ve benzeşmeleri nedeniyle kaynaşır, birbirlerinden ayrılmaları imkansızlaşır. Bunun neticesinde de birinin duyduğu acı, diğeri de acı çekmesine ve onun hastalığını bilmeksizin hasta düşmesine sebep olacak kadar ilerler¹¹¹.

Kişiler arasında münasebetin olmasında ikinci bir neden ise, dünyada birbiri ile yapılan herhangi bir iletişim veya arkadaşlıktır. Aynı amaçlarla uyuşan kişilerin ruhları arasında tevafuk olur. Amaçlar birbiriyle çeliştiğinde ise ruhlar arasında zıtlaşma meydana gelir. Bu durumda gerçek aşk, ahlakların benzerliğinden, ruhların uyumu ve her nefsin kendi benzerine şevk duyması ile olmaktadır. İki kişi arasındaki benzerlik doğal bir cezp edicilik meydana getirir. İki ruh yaratılıştan benzerlik gösterirse, birinin diğeri çekmesi, çıkar amaçlı bir çekimden daha kuvvetli olarak aşka sebep olur¹¹².

Maşukun güzelliği, aşık için benliğini mahvedici bir cemaldir. Ancak bazen güzellik aşka etkili olmamaktadır. Güzelliğin kişide olmayışı, aşkın yokluğunu

¹⁰⁷ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 71

¹⁰⁸ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 72

¹⁰⁹ el-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 72

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned'dinde Hz. Aişe'den nakleder, bk. El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 78

¹¹¹ El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 79

¹¹² El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 73

gerektirmez. Aşk, gerçek manada kişilerin kendine uygun olanla benzeşmesi ve yaratılış huylarının katışmasıdır. Aşık maşukunda kendi özüne uygun ve benzer bir öze rastlayarak, maşukunda sanki kendini bulmuş gibi, ona yakınlık ve alâkâ ile kendinden bir parça olduğunu hisseder¹¹³.

Kişiler arasındaki uygunluk ve benzerlik, birbirlerine ihtiyaç duymalarına sebep olur. Buna sadece güzellik ihtiyacı veya güzellik cezbi demek yetersiz olacaktır. Ahlaki olgunluk, cesaret, iffet, cömertlik, sabır ve sebat gibi sıfatlar canlıya en sevimli gelen gıda, bedenın cevherine en uygun rızıktır. Ahlaki uygunluk arttıkça, aşkta artar, uygunluk azaldıkça, nefret artar. Bu sebeple, alçak ve kötü ahlakla ahlaklanmış insanlarda aşk belirtisi bulunmaz ve sevimlilikleri olmadığından sevilmezler¹¹⁴. Ancak, aşığın maşukunda gördüğü özün güzelliği, aşkın derinleşmesine ve daimi olmasına sebep olmaktadır. Kemal sıfatlarla bürünmüş öze yönelik olan aşk, aşkların en yücesidir. Kişinin özü yani ruhu aşık ise, bu aşk kişiye şeref ve olgunluk katacak kadar fayda sağlar. Bu sebeple, aşkın sabitleşmesi için kişiler arasındaki benzeşimin fazla olması veya sonradan benzerliklerin artması gerekmektedir¹¹⁵.

Aşkın kişi için özgür iradesiyle yapmış olduğu bir seçim mi yoksa kişinin iradesini aşan bir durum mu olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Ancak Ebu Muhammed b. Hazm'ın rivayetine göre, adamın biri Hz. Ömer'e, "*Ey müminlerin emiri, bir kadın gördüm ve ona aşık oldum*" der, Hz. Ömer ise cevaben, "Bu elinde olan bir şey değil ki!" karşılığını vermektedir. Nakledilen bu olaya göre ruhun kendi varlığında saklı olan aşk, o kişiyi veya şeyi görünce açığa çıkmasıdır. Yani maşukun durumuna bağlı olarak oluşan bir durum değildir¹¹⁶.

Aşk, kişide şiddetli ruhi şevk meydana getirdikten sonra, maşukun varlığında kendi varlığını unutmasına sebep olmaktadır. Maşuk öylesine sevilir ki, aşığın kendi varlığı sadece aşka dönüşür ve kendi varlığının haricinde her şeyi maşuk olarak görür. Aşk, aşığın gözüne her şeyi sevgili gibi göstererek, bir süre sonra sevgilisinin kim olduğunu dahi kestiremez, akledemez hale gelir. Bu hal, aşık için her şeyden daha lezzet vericidir. Bazen aşık bu hal üzerineyken, keşf ile tecelli görünmeye başlar. Böylece

¹¹³ El-Cevziyye, a.g.e., s. 73

¹¹⁴ El-Cevziyye, a.g.e., s. 74

¹¹⁵ El-Cevziyye, a.g.e., s. 75

¹¹⁶ El-Cevziyye, a.g.e., s. 151

kişide aşk belirtileri kendini göstermeye başlar. Aşık, maşukunu görünce vecd¹¹⁷ haline girer.

Aşığın maşukuna karşı hissettiği yoğun alâkâ, maşukun ruhunun kendi ruhuna dost olduğunu anlamasıyla meydana gelir. Bu durum aşığın gayb perdesinin ardından varlıkların özüne dair keşfi ile gerçekleşir. Bu keşfediş ile ruh kendi kapasitesini kullanarak maşuk hakkında en ince ayrıntıları dahi anlar ve onun özüne ulaşarak kendi özüyle bütünlüğünü hisseder. Bu durum aşkın ilk belirtilerindedir¹¹⁸. Bu durum Allah aşkı için de aynen görülmektedir. Zira, Allah'ı gözlerimizle görmediğimiz halde kalbi bir keşif ile varlığını bilerek, her yerde O'nun varlığından eserler gören ruh, bu hal ile vecde gelerek Allah'a aşık olur. *“Ey insanlar, siz Allah'a muhtaçsınız; Allah ise, O zengindir, O hamda layıktır”*¹¹⁹ ayeti ile, insanın varlığının daima O'nu arama ve O'na yakınlık duyma içinde olduğu belirtilmiştir. Bu durum sadece his ile idrak edilebilecek bir haldir. İnsanlık tarihi boyunca her kavim ve toplulukta ilahi bir zata yönelme, ondan isteme, ona güvenme ve sığınma, her şeyden önemlisi de onunla huzur bulma ihtiyacı ile tapma gerçekleşmektedir. Tüm bunlar kalbi bir yöneliştir. Nitekim, *“Göklere ve yerlere sığmadım, ancak mümin kululum gönlüne sığdım”* kudsi hadis ile kalbin muhtevasına dikkat çekilmektedir. En yüce varlık olan Rabb'in kalb ile şüphesiz ve emin bir şekilde bilinerek, O'nun varlığını her şeyin varlığından üstün tutma kalp ile (kalpten kasıt gönül denen manevi bir kavramdır) gerçekleşmektedir¹²⁰.

Kişide aşkın bu denli meydana gelişi, elbette aşığın sadece kendi hali üzerinde bulundurduğu sıfatlarından değildir. Aşık, maşukuna bağlılığını ona uyma ve ona benzeme yoluyla göstermektedir. Biz bu duruma aşığın maşukunun bekasında fena olması diyebiliriz. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi maşuk öylesine sevilmektedir ki kendi varlığından başka her şeyin varlığını reddedecek duruma getirmektedir. Aşık, maşukunun sıfatlarına gizlenir, kendi sıfatlarını ortadan kaldırmaya çalışarak maşukunu yüceltir.

*“Kulumu sevdiğim zaman, onun gözü, kulağı olurum. Benimle görür, benimle işitir”*¹²¹ kudsi hadisinin yaratılmışın, yaratanın sıfatları ile sıfatlanmasını

¹¹⁷ **Vecd:** Hakk'ın sırina ulaşıldığı zaman ruhun yoğun olarak hissettiği huşu, kalbin Allah tarafından bir varide tesadüf edip, o varid sebebiyle kendisinde huzur ve sürurun ortaya çıkmasıdır. (bkn. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Vecd” Mad., s. 750)

¹¹⁸ İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 27

¹¹⁹ **Fatır;** 35/15

¹²⁰ el-Makdisî, **a.g.e.**, s. 36

¹²¹ Hâzinî, s. 16. Bu rivâyet, kaynaklarda geçen... من عادى لي وليا فقد أذنته بالحرب. و ما تقرب إلي عبدي بشيء... Kutsî Hadîs'inden mülhemdir : Buhârî, Rikâk, 38 : *Ebû Hureyre*'den ; Ebû Ya'la, Müsned,

göstermektedir. Çünkü seven sevdiğinin dışında başka bir varlık göremez. Sıcak suya bakıldığında onun sadece su olduğu fark edilir. Ancak, dokunulduğunda anlaşılan şudur ki, suyun varlığına ateşin varlığı ilişmiştir ve su sıcak olmuştur. Su aslında ateşin yakıcılığını alarak bir yönden ateş olmuştur. Aslında ateş hem suyla birlikte, hem de sudan ayrıdır. Su ateşe yakın olmasından dolayı onun sıfatını alarak yakıcı olmuştur. Bu durum Allah ile sevdiği kulun arasındaki münasebete benzemektedir. Kul aşkı ile Rabb'ine yakınlık duyar ve O'nun kereminden nasiplenerek Allah tarafından sevilen mertebesine yükselmektedir¹²².

Hız. Peygamberimizin hadislerinde belirttiği gibi, insanın Allah'ın suretinde yaratılmış olması¹²³, insanın Allah'ın varlığını bütünüyle kendinde bulması ve kabul etmesiyle ortaya çıkmaktadır. Bu sıfatla yaratılan insana Allah kendini sığdırabilir. Bundan dolayı insanda Allah'ın tüm sıfatları zuhur eder. Kendisinde aşk alameti bulunmayan kişi bile bunu elde edebilir. Çünkü varlığının özünde yaratılışından dolayı bu kabiliyet ve aşk mevcuttur¹²⁴.

Aşktaki kavuşma, sevgilinin kavuşma lütfü ile aynı olunca vuku bulmaktadır. Sevgilinin aşığa olan sevgisi, aşığın ona olan sevgisine üstün gelir, aşığı sıfatlarından ve beşeri varlığından alır. Bu durum fana makamıdır. Aşkıyla fena olan aşık, sevgilinin sıfatı ile değişir ve beka bulur. Bu hal içinde olan aşık, artık “ben” denen şeyi yok eder ve maşuku ile aralarındaki ayrılığı, ikiliği ortadan kaldırır¹²⁵.

Kişinin aşkın alametleri ise belirli bir düzen ve aşkın derecesine paralel olarak tevazu içindedir. Şöyle ki, aşık maşukunu daima arar ve onu görmeyi, hissetmeyi diler. Çünkü göz ile idrak olunan direk olarak kalbe yansımakta ve böylece maşukun muhabbeti aşığın içinde canlılık kazanmaktadır¹²⁶. Yaratılmış her varlığın yaratandan eser taşıdığını elbette aşık hemen fark eder. Çünkü o âleme can gözüyle değil kalp gözüyle bakmaktadır ve varlıkların O'nun aşkıyla zikretmekte olduğunu keşfeder. Diğer bir alameti ise, aşığın sevgilisinin büyüklüğünü ve azizliğini bilmesi neticesinde edeple gözlerini aşağı indirmesidir. Nitekim bunu ifade etmek maksadıyla Resulullah, namazda Allah'ın huzurunda olan kulun gözlerini göğe kaldırmasını şiddetle nehyetmiştir. Çünkü, Allah'ın büyüklüğü ve azameti arşın üzerindedir. Hatta aşık edebinden boynu

XII/520, nr. 7087 : *Meymûne*'den ; Heysemî, Mecme'u'z-Zevâid, X/269 : '*Aişe*'den ; İbn Hacer, el-*Metâlib*, I/ 139, nr. 505 : *Meymûne*'den

¹²² el-Makdisi, **a.g.e.**, s. 33

¹²³ “Allah Adem'i kendi suretinde yarattı”, “Yüze küfretmeyiniz, çünkü Allah Adem'i Rahman suretinde yarattı”, “Rabb'imi en güzel surette gördüm” hadisleri buna örnektir.

¹²⁴ İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 32

¹²⁵ el-Makdisi, **a.g.e.**, s. 34

¹²⁶ El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 275

bükük bir hal ile maşukunun huzurunda bulunarak O'na muhtaç olduğunu, O'na aşık olduğunu ve O'nun aşkına da muhtaç olduğunu bilir¹²⁷.

Sevginin alametlerinden biri de, aşığın maşuktan bahsetmenin hazzı ile daima onu anması ve onu çok zikretmesidir. Bu sebeptir ki, Allah kullarının korku hallerinde dahi kendini anmalarını emretmiş ve bunun kendisini seven kulları için huzur ve emniyet verici olduğunu bildirmektedir¹²⁸. Aşık, maşukunu çok anar ve onun söylediği ve istediği her şeye tabi olarak, onun ahlakı üzere ahlaklanmaya riayet eder¹²⁹. Bu sebeple Allah'ı çok seven kişilerin en zevk aldığı şeylerden biride Kuran-ı Kerim'i dinlemektir. Zira o maşukunun kendisine hitabıdır ve onda aşık için müjdeli haberler vardır.

Sevginin alametlerinden biri de, aşık ile maşuk arasında farkında olmaksızın ve tesadüfi bir şekilde birliktelik ve benzerlik oluşmasıdır. Buna tabiatların uyuşması veya ruh birlikteliği de diyebiliriz. Çoğu zaman, aşık maşukunun hastalandığından dahi haberi olmadan hastalanır, o iyileşince iyileşir. Bir başka durumda konuşmalarda gerçekleşir ki, buda aşık ile maşukun birbirlerinin yanında olmadan aynı cümleleri harfi harfine söylemeleri ile gerçekleşmektedir¹³⁰.

Aşık, maşukunu kıskanarak aşkın alametlerinden birini daha göstermektedir. Çünkü kıskanmak nakledilen şu hadise binaen sevginin oranında zuhur etmektedir. *“Sa'd'ın kıskançlığına hayret mi ediyorsunuz? Oysa ben ondan kıskancım. Allah ise benden de kıskançtır”*¹³¹

Aşık, yalnızlık ile aslında daima sevdiğiyle olduğunu ve onunla baş başa kalmakla aşkını canlı ve dinamik tutmaktadır. Aşık için sevgiliyle halvet, başka her şeyden daha tatlıdır. Bu sebeple, Resulullah, Rabb'ine namaz kılan kişinin önünden geçen kişiyi azarlamayı, geçmemesi için itmeyi ve hatta onunla bunun için kavga etmeyi emrederek, seven ile sevilenin arasına bir yabancıнын girmesindeki huzursuzluğu dile getirmiştir¹³². Çünkü, aşık maşukuna ulaşmak için kendi varlığını dahi silerek ikiliği ortadan kaldırma çabasında iken bir başkasının daha varlığına tahammül edemez. Bu sebeple aşık hem sevgiliden uzaklaştıran şeyleri hem de halleri ortadan kaldırmak

¹²⁷ El-Cevziyye, a.g.e., s. 276

¹²⁸ **Enfal**, 8/ 45, “Ey inananlar! Bir toplulukla karşılaşırsanız dayanın; başarıya erişebilmeniz için Allah'ı çok anın.”

¹²⁹ **Ali İmran**, 3/31, "Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah affeder ve merhamet eder".

¹³⁰ El-Cevziyye, a.g.e., s. 301

¹³¹ Buhari, Müslim.

¹³² Buhari, Müslim, Ebu Davud, İbn Mace

için O'nun hoşnut olacağı her hali kendine hal edinir. Aşık için maşuktan uzak kalmaktan daha incitici ve sevimsiz bir durum daha yoktur¹³³.

b) Aşkın Mertebeleri

Aşk, her varlıkta belirli bir nispette bulunmaktadır. Bunu ilerleyen konularımızda detaylı şekilde işleyeceğiz. Her varlığın yapısında hem özce hem de cisim ve suret yönünden de bulunan aşk, her madde ve her mertebede o maddenin ahlakına göre şekillenmektedir. Varlıkların imkan sahasında ortaya çıkışları belirli bir mertebe ve mahiyet gerektirmektedir. Oysa mertebelerin dahi ortaya çıkışı, aşkın vücudundan zuhur eden bir illettedir. Her maddedeki değişiklik, başkalaşım, hareket ve hareketin sonucu aşk iledir¹³⁴.

Aşkın vücutta varolmasının ilk amili, ruhun varlık olarak kendini bilmesiyledir. Kendini bilen ruh, özünün nerden ve neyle olduğunu bilerek buna bağlı olan bir ahlak yapısına bürünür. Ancak, ruhun belirli bir suret ve cisim kazanması neticesinde, kendine verilmiş olan bedene de uygun ahlaki bir yapıyı da bünyesine almak zorundadır. Bu sebeple nefis, ruhun bedenle birleşmesi neticesinde ortaya çıkan iki ahlakın tek buluştuğu noktadır. Nefsin de aşkın ilintilerine nispetle sahip olduğu çeşitli yetenek ve mertebeleri vardır. İnsanın aşkı yaşadığı üç çeşit nefsi bulunmaktadır:

1.*Semavi ve Yüce Nefis*: Nefis, tamamen iyiliklere yönelerek, kendisine imkan dahilinde sunulan fazilet ve kemale yönelmesiyle ortaya çıkan iradedir. Bu nefis çeşidi, insanı kamil derecesine ulaştıracak bir aşkla Allah'a yönelmesine ve O'nu yüceltmeye yönelik bir tutku verir. Aşık için tüm güç, deva ve rızık Allah'ı sevmek olur.

2.*Yırtıcı Hayvani ve Gadabi Nefis*: Bu nefsin sevme şekli ise, zulmetme, ezme, gururlanma ve insanlara karşı haksız yere büyüklük taslama olarak görülmektedir. Bu nefisle aşkı yaşayan kişinin tüm haz ve tutkusu eza vermek olur.

3.*Hayvani ve Şehevi Nefis*: Bu nefsi ağır gelen kişilerin yeme, içme ve cinsel duygulara karşı aşırı tutkusu olur. Bu nefiste olan kişi bazen diğer nefisteki gibi böbürlenme ve fesada yönelme görülebilir¹³⁵.

Semavi nefisi doğasına uygun olan kişi, o şekle uygun bir sevgiyle karşılaşırsa ona meylederek aşkı yaşamaya başlar. Bu kişilerde, aşkıdan dolayı ne bir sıkıntı nede kendine aşkıdan dolayı kendine sıkıntı verecek şeyler o kişiyi etkilemez. Çünkü aşık neden aşık olduğunu bilir ve doğasından dolayı semavi nefis ve meleklerle daima bir

¹³³ El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 300

¹³⁴ Sunar Cavit, **Tasavvuf Felsefesi**, İSAM, İst. 1974, s. 213

¹³⁵ El-Cevziyye, **a.g.e.**, s. 271

dostluk içinde bulunur¹³⁶. Bu sebeple aşkın ahlakı aşkı arttıkça güzelleşir, aşkı hayatının her safhasına yansıyarak Allah'ın kendisine meylettiği kişilerden olur¹³⁷.

İkinci tür nefsin sahibi ise, aşkının kaynağını şeytandan alarak aşkı devam ettikçe kendini buhrana sürükler. Aşk sadece acı ve hayatın bitmesine sebep olabilecek nefret ile yüce değerlerden uzaklaşır. Ahlak olarak, değerlerin hepsinden sıyrılan aşık, kendine ve maşukuna hatta çevresinde güzel olan her şeye aykırı hareket etmesine sebep olur¹³⁸. Aşkını bu mertebede yaşayan aşık, şeytanı dost edinerek Allah'ın ahlakından uzaklaşır ve semavi nefisteki aşkın aksine derecelerin en aşağısına düşerek aşından dolayı kovulmuş olur¹³⁹.

Üçüncü tür nefis sahipleri ise, aşklarını şehvet ve arzularından ibaret yaşayarak, çıkara yönelik bir sevgi ile dünya hayatlarını devam ettirmeyi amaçlayanlardır. Maşukun bedensel güzelliği ve aşık ile maşuk arasındaki alış-veriş kolaylığından kaynaklanan bir uyum ile birbirlerini tamamlarlar¹⁴⁰.

Aşkın ve maşukun birbirleriyle irtibatı ve sevgileri muhteva olarak birbirlerinden farklılıklar içermektedir. Sevgi çeşidine bağlı olarak maşuk hüviyet belirlemektedir. Sevgi çeşitleri ise; ilahi sevgi, ruhani sevgi ve tabii sevgi olmak üzere üç çeşittir.

1- *Tabii Sevgi*: Bu sevgi çeşidinde aşk, suret yani vücut hali üzerine yaşanmaktadır. Suret (form), hangi nisbetle ve cismen hangi hal üzerine tezahür ederse etsin, o suret maşukun hayalindeki ibarettir. Varlığın algılanış şekli, cismen yani vücut olarak belirlediğinden cisimlerin birbirine çekimi ve aşkı varlıkların birbirlerine yakınlaşarak temas etmelerini gerektirmektedir.

Aşık ile maşuk, birbirleriyle sarılarak veya öpüşerek birbirlerine nefis olarak karışır ve nefesleri dahi birbirlerine benzeyerek, tükürüğün vermiş olduğu etki ile bedensel bir uyum ve aşk iki beden arasında aynı şekilde tezahür eder¹⁴¹.

Aşık ile maşukun bu şekilde yakınlaşmaları, iki kişinin ruhlarının ve nefeslerinin aynı olmasına sebep olur.

“Sevginin gayesi kavuşmaktır insanda

Bir teni bir tene bir canı bir canla”

¹³⁶ El-Cevziyye, a.g.e., s. 272

¹³⁷ **Fussilet**, 30-32

¹³⁸ El-Cevziyye, a.g.e., s. 274

¹³⁹ **Nisa**, 38; **Kehf**, 50; **Nahl**, 63; **Hacc**, 4; **Nisa**, 119-121

¹⁴⁰ El-Cevziyye, a.g.e., s. 275

¹⁴¹ İbn Arabi, a.g.e., s. 63

Aşkın bu şekilde yaşanması sevgililerin birbiri olmadan da onu yaşıyor onu hissedir gibi maşukun hayali ve ruhuna işlemiş olan lezzeti ile daima iki ruhun beraberliğini anımsatır. Bu aşk çeşidinin gayesinde ittihat bulunmaktadır¹⁴². İki sevgilinin birbirlerine olan ihtiyaç ve çekimi onların birbirlerine daima yakın olmasını gerektirmektedir. tabii sevgi bu açıdan kaynağını in'am ve ihsandan almaktadır. Çünkü, insanın varlığı diğer bir insanın varlığını tamamiyle sevmeyi ve istemeyi bilemez. Bu sevgide aşık maşukunu kendi nefsi ve arzusu olduğundandır. Bu halin sebebi ise insanda hayvani bir yönün olmasındandır. Ruh yani öz olarak birbirlerini isteyemeyecek olan kişilerin bunu takviye edebilecekleri yön de nefsanî arzudur¹⁴³.

2- *Ruhani Sevgi*: Bu sevginin tabii sevgiden ayrılma sebebi, aşığın hem kendisi hem de sevgilisi için aşık olmasıdır. Oysa tabii sevgide aşık maşukunu sadece kendi nefsi için sevmekteydi.

Ruhani aşk, kişinin hem akıl hem de ilim yönünden ilerlemesine sebep olmakta ve aşığı hikmetli yapmada aklının ve ruhani kabiliyetlerini keşfetmeye yönelmektedir. Aşık, maşukuyla ilgili bütün iş ve düzenini değiştirmeye kalkmadan, yaşadığı ve yaşayacağı şeyleri hikmeti ile bilir ve sevginin ve sevgilinin hakikatinin ne olduğunu anlar. Maşukun varlığının (vücudunun) içinde bulundurduğu mevcudu ve bu mevcudun neden o vücutta olduğunu da aşkıyla anlar. Bu sebeple aşık için maşukun varlığı (vücudu), sadece o mevcudu içerdiğinden önemlidir. Yoksa cisimsel bir birlikteliği arzulanmaz¹⁴⁴. Aşk sekri¹⁴⁵, düşünceyi aşan bilgi durumlarını simgesel olarak karşılar. Bu hal, Ehadiyyet'in ruhtaki tecellisi olan içsel güzelliği yansıttığı için parlaklık ve uyumun ruhta doğmasına sebep olur. Aşk nefsin ruh karşısındaki uyumsuzluğunu ortadan kaldırarak aşık ile maşukun ayrılığına sebep olan karışıklığı giderir¹⁴⁶.

Ancak sevgilinin varlığı, aşık için vuslatın aslıdır. Çünkü onun varlığı, kendi varlığının özüdür. Ancak, yeryüzünde varlığın kolaylıkla iş görmesi yönünden verilmiş olan vücut, aşık için maşukun aracı, iş gören aletidir. Bu yönüyle aşık için maşukun vücudu, aslında özünü örten bir "adem" elbisesi olmaktan öteye gitmemektedir¹⁴⁷. Nitekim, tecelli bir surete bürünerek ilahi sevgiden sırlar taşıdığını belli etmektedir. Öz ise sadece ruhtur ve ruh Allah'ın nefesinden bir nefestir. Aşığın maşuku kimdir, maşuk

¹⁴² İbn Arabi, **a.g.e.**, s. 64

¹⁴³ İbn Arabi, **a.g.e.**, s. 66

¹⁴⁴ İbn Arabi, **a.g.e.**, s. 57

¹⁴⁵ **Sekr**: Sarhoş, sarhoşluk manasındadır. Kalbe gelen varidin etkisiyle, salikin ihsandan çıkıp, gaybete düşmesidir. Sekr tam olmayıp hisler tam kaybolmazsa bu salik mütesakirdir. (bkn. Cebecioğlu, **a.g.e.**, "Sekr", s. 626)

¹⁴⁶ Titus Burckhardt, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev: Fahrettin Arslan, İst., 1995, s. 38

¹⁴⁷ İbn Arabi, **a.g.e.**, s. 60

neden sevilmiştir ve her aşkın bu şekilde varlığını özümlediği neden sadece bir tane maşuk vardır? Bu soruların cevabı elbette hikmetleri kavrayan aşık için kolaydır. Çünkü aşkın aşkı, maşukun özünüdür¹⁴⁸.

3- *İlahi Sevgi*: Allah'ın yarattıklarını ve özellikle yarattıkları içerisinde eşref-i mahlukatı olan insanı sevmesi, sevdiklerinin de kendisini sevmesi olarak tanımlayabiliriz bu sevgi çeşidini. Allah'ın bize karşı duyduğu sevgiyi ve bizim Allah'a duymamız gereken sevgiyi ifade etme yönünden şu kudsî hadis tüm sevgilerin gayesini belirleme yönünden pek üstündür. “*Ben bir gizli hazine idim; bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım. Sonra onlara Kendimi tanıttım; onlar da Beni tanıdılar.*”¹⁴⁹

İnsan gibi akıl ve ruh kapasitesi olmayan mahlukatlarda Allah'ın kendinden rahmet olarak bahsettiği aşk, her varlıkta hareket, nicelik ve nitelik yönünden ortaya çıkmaktadır¹⁵⁰. Bunun kanıtı ise; “*O'nu, gök gürlemesi hamd ile, melekler de korkularından tesbih ederler. Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken, O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar.*”¹⁵¹, “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, bağışlayan'dır.*”¹⁵², “*Gece ve gündüz, bıkmadan tesbih ederler.*”¹⁵³, “*Göklerde ve yerde olan kimselerin, sıra sıra uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri kendi niyaz ve tesbihini bilir. Allah, onların yaptıklarını bilendir. Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Dönüş Allah'adır.*”¹⁵⁴, “*Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikindi vaktinde Allah'ı (ki göklerde ve yerde hamd O'na mahsustur) tesbih edin, namaz kılın.*”¹⁵⁵, “*Melekler şöyle derler: "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır. Şüphesiz biz sıra sıra durunuz, şüphesiz biz Allah'ı tesbih edenleriz."*”¹⁵⁶ Ayet-i kerimelerden de anlaşılacağı üzere Allah her varlığa kendi varlığını öğretmiş ve tecellisi ile belirli bir nizam sunmuştu. Allah'ın âlemi yaratmasına sebep insanlığın hayatıdır. Dolayısıyla insanların yaşayacağı aşk, yalnız kendinde bulunan akıl ve ruh ile daha da had safhaya

¹⁴⁸ İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 66

¹⁴⁹ Hâzinî, s. 200, 212. ... كُنْتَ كُنْزًا لَا أَعْرِفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ خَلْقًا فَعَرَفْتَهُمْ بِي فَعَرَفُونِي... Ya da meşhur lâfızla : ... كُنْتَ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ... şekliyle Tasavvuf kaynaklarında çokça zikredilen, mutasavvıfların dilinde, Kutsî Hadis olarak şöhret bulan bu rivâyetin, muhaddisler tarafından **Mevzû'** olduğu ittîfakla ifade edilir.: ‘Aclûnî, II/ 132, nr. 2016.; İbn ‘Arrâk, Tenzîh, I/ 148, nr. 44. ; ‘Ali el- Kârî, s. 269, nr. 333.

¹⁵⁰ İbn Arabî, **a.g.e.**, s. 39

¹⁵¹ **Rad**, 13/13.

¹⁵² **İsra**, 17/44.

¹⁵³ **Enbiya**, 21/20.

¹⁵⁴ **Nur**, 24/41-42.

¹⁵⁵ **Rum**, 30/17-8.

¹⁵⁶ **Saffat**, 37/164-6.

çıkarmakta ve Allah'ın muradının gerçekleşmesinde en üst gaye olarak biz insanları seçmiştir. Bu sebeple Allah'ın insanlara hitabı, üstün ahlak sahibi insan-ı kamil olan peygamberler ve kelamını göndererek varlıkların özünün yolunu çizmiştir. Tüm bunların gayesi ise, Allah'a üstün ve en doğru şekilde aşk ile yönelmedir.

*“İşte sana da buyruğumuzla Cebrail'i gönderdik; sen Kitap nedir, iman nedir önceleri bilmezdin, fakat Biz onu, kullarımızdan dilediğimizi onunla doğru yola erdirdiğimiz bir nur kıldık. Şüphesiz sen de insanlara göklerde olanlar, yerde olanlar kendisinin olan Allah'ın yolunu, doğru yolu göstermekteisin. İyi bilin ki işler sonunda Allah'a döner.”*¹⁵⁷ Ayetlerinde de anlaşılacağı üzere tüm bunlar Allah'ın insana olan sevgisinden ve rahmetinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple diyebiliriz ki, Allah'ın kullarını sevmesinin ne başı vardır nede sonu. Çünkü O, ne hadis olmayı ne de araz olmayı kabul eder. Allah'ın kulları için duyduğu sevginin özü, zamanı olmayan bir süreç içinde yaratılmışlardaki mebedinin özüdür. Allah'ın sevgisi böylece, ister varlık ister yokluk âleminde olsun her an ve durumda aynıdır. O, önceden ne ise her an odur. Allah'ın her an sevmesinin sebebi her varlığın her an varlık sahibi olmasıyla aynıdır. Çünkü varlık vardır ve Allah'ın varlığını bilmekle varlıklarını devam ettirmektedirler¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Şura, 42/ 52-3

¹⁵⁸ İbn Arabi, a.g.e., s. 44

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SÎNÂ'DA AŞK FELSEFESİ

A. İBN SÎNÂ'NIN HAYATI

İbn Sînâ, h. 370 / m. 980 yılına, Horosan'ın Belh şehrinin yakınındaki Afşana köyünde dünyaya geldi. On yaşında iken Kuran-ı Kerimi ezberledikten sonra, edebiyat alanında da kendini ilerletmiştir. Sonra Buhara'ya giderek felsefe eğitimini alır.

Hukuk, mantık, matematik, tıp, fizik alanında da kendini geliştirdikten sonra, asıl ilgi alanını oluşturacak olan metafiziğe yönelir. Küçük yaşta tüm ilimleri öğrenmiş olan İbn Sînâ, dönemin sultanı Nuh b. Mansur tarafından saraya hizmet etme amacıyla davet edilir.

Batıda, etkisi İslam Dünyasında olduğu kadar geniş ve etkilidir. “Avicenna” lakabıyla bilinen İbn Sînâ, eserlerinin tercümelemleri ile tıp, matematik fizik ve metafizik alanında yeni fikirlere kapı açmıştır¹⁵⁹.

Almış olduğu eğitim sırasında zor bir konuyla karşılaştığı zaman Allah'a dua ve ibadet ile problemlerin çözümlerini ilham etmesini istemiştir. Manevi açıdan olgun olmasına rağmen, bazı tutkularından dolayı “kulunç” hastalığına yakalanır ve kendini tedavi etmeye çalışır. Ancak rahatsızlığını tedavi edemeyerek h. 428/ m. 1037 yılında Hemedan'da vefat etmiştir¹⁶⁰.

İbn Sînâ'nın eserleri;

1. Eş-Şifa
2. En-Necat
3. El-İşarat ve't-Tenbihat
4. Danişname-i 'Ala'i
5. El-Mebde' ve'l-Me'ad
6. 'Uyunü'l-Hikme
7. Et-Ta'likat
8. El-Mübahaşat
9. Hay b. Yakzan
10. El-Hikmetü'l-Meşrikiyye
11. El-İnşaf
12. El-Hidaye

¹⁵⁹ Alper, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, T.D.V.İ.A., İst. 1999, s. 319

¹⁶⁰ Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1985, s. 10

13. El-Hikmetü'l-'Aruziyye
14. Ahvalü'n-Nefs
15. Lisanü'l-'Arab
16. El-kanun Fi't-Tıb
17. El-Urcuze Fi't-Tıb
18. Def'ul-Mazarri'l-Küllıyye 'Anı'l-Ebdanı'l-İnsaniyye¹⁶¹

B. İBN SİNÂ'NIN AŞK FELSEFESİ

1. AŞK KAVRAMI VE HÜVİYETİ

İbn Sînâ', aşkın tanımını şöyle yapmaktadır; “*Aşk, gerçeğin, iyi, güzel ve cidden uygun olanı bulup onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebdeidir.*”¹⁶² İbn Sînâ, aşk ve gerçek arasında bir ilişki kurmak amacıyla, *Risale Fi Mahiyat Al-İşk* adlı risalesini ortaya koymuştur.

Nedir bu “gerçek” ve bu gerçeğin “iyiyi”, “güzeli” ve “uygun olanı” bulması? O’nu “isteme” nasıl gerçekleşmektedir?

İbn Sînâ’ya göre gerçek, varlığın kendisidir¹⁶³. Her varlık bir vücut ve suret kazanarak kimlik elde eder. Ancak İbn Sînâ, varlığın özünün cisimde yani bedende değil, ruhta olduğunu söyler. Ona göre ruh, beden formundan değildir. Ruh bedene düzen veren, onun varlığını ve devamını sağlayan kemaldır¹⁶⁴. İbn Sînâ’nın aşkın açıklarken üzerinde durduğu metafizik kavramların başında ruh, nefis ve benlik kavramları gelmektedir.

İbn Sînâ’ya göre, ruh öyle bir kemaldır ki, beden sahip olduğu bilgiye ihtiyacı yoktur. Dış âleme ait bilgileri, kendi varlığına ait olan bilgileri, ruh tek başına kavrama yeteneğine ve imkanın sahiptir. Kolu veya bacağı kopuk bir insan, her ne kadar kolunun et ve kemiğinin olmadığını bilse de, kolunu yine olarak var olduğunu hissetmektedir. Çünkü bedene verilen mahiyet durmakta sadece vücut eksik bulunmaktadır. Mesela bir insanın her hangi bir organı alınsa, yani bedeninde eksiklik mevcut olsa, o kişi yine “ben varım” diyecektir. Demek ki, “ben”den herhangi bir şey eksilmemekte, sahip

¹⁶¹ Alper, **a.g.m.**, s. 337-340

¹⁶² İbn Sînâ, **Risale Fi Mahiyat Al-İşk**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953, s. 3

¹⁶³ Burhan Ulutan, **İbn Sînâ Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, s. 90

¹⁶⁴ Ulutan, **a.g.e.**, s. 91

olduğu potansiyelden bir şey kaybetmemektedir. Vücut ruhun sadece evidir, sahibi veya aslı değildir¹⁶⁵.

Beden ruha tabidir, her bilgi ve hissin kaynağı ruhtan gelmektedir. Bedenin ruhtaki bu duygu ve bilgiyi kendine aitmiş gibi yaşaması ise sadece onun bir aracı ve alet olma yeteneğinden gelmektedir. Tıpkı beyin ve el arasındaki bağ, komut sistemi gibi. El, bir şeye uzandığında bu onun kendi arzu ve fiili olamaz. Elin o şeye uzanma isteği beyinden gelmekte, beynin sahip olduğu birtakım bilgi ve hedefler doğrultusunda komut vermesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Mesela, hırsıza asla “*elin çaldı*” denmez ancak o kişiye “*sen çaldın*” denir. Yoksa her fiilin müsebbibi beden olsaydı, aynı bedeni özelliklere sahip herkes aynı fiili meydana getirirdi. Yapan daima “*ben*”dir. Demek ki en üst kademe neresiyse “*ben*” oradadır. İbn Sînâ, bedenin kemali olarak gördüğü ruhu işte bu “*ben*” olarak tanımlar ve “*gerçek*”in “*ben*”liğini hissetmesinden ibaret olarak görür¹⁶⁶. Gerçeğin algılanışı ise, başka bir varlığın durumuna göre idrak edilebilmesidir¹⁶⁷.

İbn Sînâ’ya göre, âlemdeki eşyalar, özü itibariyle mümkün, diğer bir yönü ile vaciptir. İşte bu mümkün olan tarafta iyilik bulunmamakta, vacip olan kısımda ise iyilik bulunmaktadır. Bizim iyiliği hissettiğimiz kısım vacip taraftan gelmektedir. Demek ki, iyilik eşyanın cevherinin aslı değil, ona ayrı (vacip taraf) bir prensipten katılmaktadır. Mümkün varlık eksiktir ve olgun değildir, dolayısıyla kötüdür. Çünkü onun özünde iyilik yoktur ve iyiliğe sahip olmayan yok olacaktır¹⁶⁸.

Var olmak, en başta iyinin neticesidir ve her varlık kendisinde var olan bu iyi nispetinde olgunluğa sahip olur. Her varlık kendisine bahşedilmiş bir iyiliğe sahiptir. Varlığın kötülüğü, kemalden uzaklık derecesine göredir. Her varlığa, lütfedilmiş bir iyilik potansiyeli vardır. Buna fitrat yani yaratılış özelliği de diyebiliriz. Varlığın yaratılış özelliği nasılsa, yani Tanrı’nın lütfettiği iyilik ne derecede ise, varlık da sahip olduğu bu potansiyel ile vardır ve varlığını sürdürmektedir.

Yokluk, yok olması itibariyle istenilen bir şey değildir. Varlık ise, saf iyilik ve saf olgunluktur. İyilik, her şeyin özde istediği ve varlığını onunla tamamlamayı arzuladığı şeydir¹⁶⁹. O halde, varlığı tamamlama isteği aşk, varlığı kendisi tarafından tamamlanmak istenen maşuk ve tamamlamak isteyen ise aşıktır.

¹⁶⁵ Uluhan, **a.g.e**, s. 91

¹⁶⁶ Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İFAV, İstanbul 1993, s. 46

¹⁶⁷ Cihan, A. Kamil, **İbn Sînâ ve Gazali’de Bilgi Problemi**, İnsan Yay., İst. 1998, s. 78

¹⁶⁸ Hayrani Altıntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997, s. 74

¹⁶⁹ Altıntaş, **a.g.e**, s. 75

Gerçeğin, sahip olduğumuz tek varlığın, “iyi”yi bulması, ilk yaratılıştan gelmektedir. Çünkü “*hayr*” veya “*iyi*” Allah’ın özünden, varlık tarafından bilinebilme şeklinin sonucu ve tabiatı gereği, belli bir sisteme göre dünya üzerine taşar. Taşma neticesinde iyi, varlık kazanır ve iyinin şekilleri dünyaya yayılır¹⁷⁰. Tanrı’nın özü saf iyiliktir. İyilik ise, özce yani Tanrı tarafından istenen, murad edilen şeydir.

Yaratılışın gagesini ve mümkün varlıkların âlemde zuhur etmesine sebep olan vacip bir durum vardır ki; bu da İbn Sînâ’ya göre ; “*Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım*” kudsî hadisindeki bilinmeyi isteme, iyiliğin bilinmesidir. Allah’ta var olan iyilik kendisinden taşarak, varlığa, Tanrı’yı arama ve Tanrı’ya yönelme isteği olarak bir güç ve arzu şeklini kazanmaktadır. Yaratılmış tüm varlıklarda, iyiliği arama, hayra erişme potansiyeli ve isteği zaruri olarak mevcuttur.

Allah’ın özü saf iyiliktir ve varlığın istediği bu iyiliğe ulaşmaktır. Kendi olgunluğunu tamamlamak isteyen her varlık, bu iyiye yönelmek ister. Çünkü olgunluğa (kemale) erme, bu iyiliğe yaklaşma nispetinde gerçekleşmektedir. Eksik olan ve olgun olmayan ise, kötülüktür yani iyiliğin karşısındadır. Eksik ve olgunluktan yoksun olmak kötülüğü, bu durumda Allah’tan uzak olmayı, O’ndan yoksun olmayı doğurmaktadır. Cismin varlığı, kemalden uzak olduğu için kötüdür. Cisimde bulunan eksiklik ve noksanlık sürekli tamamlanmak ister ve bu isteğini özlem ile dile getirir. Özlem ile kemali arayış Tanrı’ya giden yoldur. Tanrı bu yolu tüm varlıklara açmıştır, çünkü, Tanrı iyilik ve kemalin potansiyel olarak kalmasını değil, fiil olarak ortaya çıkmasını istemektedir. Çünkü, Tanrı bilinmeyi istemektedir. Aşık, maşukunu Tanrı (isteğiyle) tarafından verilen gücü kullanarak arar ve potansiyel olarak var olan aşk bu andan itibaren aşk fiili olarak ortaya çıkar.

İbn Sînâ’ya göre, Tanrı’nın iyilik ile muradı, varlıkların kendisine yönelmesidir. Varlıkların Tanrı’ya bu iyi ile yönelmesi ise, yine Tanrı’nın kainat hakkındaki bilgisinin, yarattığı bütün varlıkları kuşatması ve varlıkları en güzel ve ideal biçimde var etmesiyle olmaktadır¹⁷¹. Nitekim Kuran-ı Kerim’de “*Biz insanı en güzel şekilde yarattık*”¹⁷² buyrulmaktadır. Çünkü varlıkların yeryüzünde bundan daha mükemmel olması mümkün değildir ve iyiliğe ulaşmada en üstün donanıma sahiptir. Varlığın iyiliği

¹⁷⁰ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 74

¹⁷¹ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

¹⁷² **Tin**, 95/ 4

bulması için Tanrı'nın iyiliği yayması da yine Tanrı'nın iyiliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü O, iyiye ulaşılmasını murad etmektedir¹⁷³.

Tüm bu iyi tarifimizden sonra şunu açıkça söyleyebiliriz; gerçeğin (ben) iyiyi istemesi Vacip Varlıktan gelmekte, eksiklikten sıyrılıp, olgunluğa erişilmesi istenmektedir. Bu durumda “iyi”ye yönelme, “gerçek” için vaciptir. Aksi taktirde, “gerçek” mümkün varlığa yönelerek kötülüğü arzular ve yokluğa mahkum olur.

İbn Sînâ'ya göre varlık, Tanrı'nın niyet ve isteğinden uzak bir şekilde, en “güzel”e göre gerçekleşene karşılıktır¹⁷⁴. Güzellik, bir yön ve pırıltıdır. Âlemin varoluşu da bu pırıltı ve yöne göre şekilli bir düzen kazanmaktadır. Çünkü âlem, en mükemmel şekilde yaratılmıştır ve bu mükemmellik âlemin güzele yönünü çevirmesinden kaynaklanmaktadır.

Mümkün olan her varlık, imkan sahasına çıkabilmek için vacip olandan bir yönden ilham almak mecburiyetindedir. Kemale ulaşmış olan iyilik, suret kazanarak, cisimsel boyutta kendini göstereceği zaman, en mükemmel düşünüş şekline, yani “güzel”e yönelecek ve pırıltı kazanacaktır. Tanrı'nın en güzel şekle göre yaratması, güzelin de aslının iyi olmasındandır. Çünkü varlığında iyilik olmayandaki güzellik, varlığını olgunlaştıramaz ve dağılarak “birlik”ten uzaklaşır¹⁷⁵.

Biz güzeli, iyinin suret kazanması olarak da algılayabiliriz. Ancak şu da var ki, varlık, mümkündür ve imkan dahilinde gerçekleşmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi mümkün olanın özünde iyilik yoktur ve ona bu iyilik ancak dıştan yani Vacip Varlıktan gelmektedir. Özünde iyilik olmayan âlem, olağan, mümkün ve maddeyle birleşmiş olmasından dolayı, ancak “murad edilen en güzel şekil”¹⁷⁶ ile yaratılır. Mümkün varlıktaki güzellik gerçek güzellik değildir ve ancak iyilik derecesine göre pırıltı kazanmaktadır.

Tanrı, özüyle âlemde gerçekleşen iyilik ve olgunluğun müsebbibidir ve bu olgunluk ve iyiliğin bir şekil ile gerçekleşmesini murad etmektedir. Bu yayılış âlemde “güzel”i meydana getirmektedir. Yayılan güzelliğin, varlıklarda var olması, o şeyin suret olarak var olup, kendini gösterme imkanına sahip olmasıdır. Demek ki varlığın şeklinin “güzel” olması, o şeyin varlık olarak ortaya çıkmasına neden olma yönünden şeklin bir parçası oluyor.

¹⁷³ Dodurgalı, Abdurrahman, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, İFAV, İstanbul 1995, s. 115

¹⁷⁴ Altıntaş, a.g.e, s. 83

¹⁷⁵ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

¹⁷⁶ Altıntaş, a.g.e, s. 83

Şekilsel varlık, şekilsiz varlığa fiilen varlık verilmesine neden olan bitişik sebep olması yönünden şekilli, kendisine şekil verenin muradına benzediği açıkça bu şekli kazandığında ortaya çıkmaktadır. Şekil maddenin şeklidir, şekil verenin şekli değildir. Ancak Tanrıdaki hoşluk, iyilik ve güzellik ilhamını varlık âleminde şekilsel olarak göstermesinden ibarettir¹⁷⁷. Demek ki, varlık şekil verenden dolayı Tanrıya benzemekte, şekil kazandığından itibaren de maddeye benzemektedir.

İbn Sînâ, güzelliği iyilik ile alâkâlandırıdıktan sonra bu güzelliğin devirlere ve mizaçlara¹⁷⁸ göre tercihi bir durum olduğunu ifade ediyor. Güzellik, aşk ile alâkâlandırıldığında, yüz ve suret güzelliği olarak kendini göstermektedir. Aşkın güzelle ortaya çıkması ancak varlığın kendine uygun olan güzeli tercih etmesiyle mümkün olmaktadır. Çünkü her varlığın kendine özgü bir mizacı ve fitratı mevcuttur. Varlıklardaki eksiklik, kendini tamamlamak ve olgunlaştırmak amacıyla kendine en yakın ve benzer değerleri taşıyan şeye yönelerek onunla birleşmeyi ve bu şekilde varlığında mevcut olan gücü artırarak daha güçlü ve kemalle yani iyiyle yakınlık kurmaya çalışır.

Uygunu arama aynı zamanda güzelliği tamamlamadır. Nebati varlıklara en çok yeşil renk, semaya mavi renk, toprağa koyu renk ve suya da en çok şeffaflık yakışmaktadır. Suyun şeffaf olması varlığının temek unsuru olan duru ve katıksız olmasındadır. Şayet su sert ve daha katı bir yapıya sahip olursa rengi de buna uygun olarak değişecektir. Sema, özgürlük ifade ettiğinden ve özgürlüğe de en çok mavi renk yakıştığından kendini maviyle tamamlayacaktır. Toprağın koyu renk olmasından maksat, varlığında sağlamlık, güvenilirlik ve sadakatin olmasındandır. Çünkü koyu renk içine aldığı diğer tüm renkleri kapatır ve örter. Bitkilerdeki yeşillik ise içindeki canlılık ve hayat belirtisindedir. Yeşilin canlılığın rengi olması onun rahatlatma ve hayata bağlılığı arttıran bir his uyandırmasındandır. Âlemi oluşturan bu dört unsurun kendine uygun bir renk ve şekil alması ile, varlıkları olgunlaşmakta ve daha da güzel olmaktadır. Kısacası, uygunluktan kasıt güzelleşmektir.

Aşık, kendine uygun maşuku seçerken kendi özünde var olan kapasiteye en yakın ve kendi eksikliğini giderebilecek en güzel olanı ile güzelleşmek ve kemale ermek ister. Suretlerdeki şekil, mizaç ve Tanrı tarafından bahşedilmiş olan fitratı yapı eşini kendi varlığının bir benzerinde arar. Çünkü tam olmak, yani bir olmak ancak birbirini

¹⁷⁷ Atay, Hüseyin, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1974, s. 98

¹⁷⁸ İbn Sînâ, a.g.e., "Giriş" Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1953, s. IX

tamamlamaya münasip iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Aşık olan kişi de kendi suretine benzerini, mizaç ve huy olarak kendine denk gelebileni seçerek aşık olduğuna yine tercihi bir karar ile güzel demekte ve uygunluk iliştiirmektedir.

İbn Sînâ, aşkın tanımını yaparken “*uygun olanı güzel bulup*”¹⁷⁹ ifadesiyle uygun olanın güzel olduğunu ve güzelliğin göreceli yani her varlığın mahiyetine yakışanı güzel bulduğunu ifade etmektedir. Eğer her varlık sadece bir varlığı güzel bulsaydı, varlıkların hepsi o güzele yönelirdi. Toprak, hava, su ve ateşin beyazı ve sertliği güzel bulması âlemin tamamen katı ve beyaz bir şekle bürünmesine sebep olacağından diğer varlıkların hayatın mümkünlüğünü imkansız hale getiren bir durum olmaktan öteye gitmezdi. Bu sebeptir ki Allah: “*Biz insanı en güzel şekilde yarattık*”¹⁸⁰ buyurmaktadır. Yaratılmış tüm varlıklar birbiriyle ahenk ve bütünlük oluşturması aşkın varlıklara verdiği edep ve düzenden kaynaklanmaktadır. Her varlık diğer bir varlığa muhtaçtır ve bu ihtiyaçları giderdikleri müddetçe Tanrı aşkına gidebilirler. Çünkü her varlık, önce bir eşe yönelerek gücünü arttırmaya sonra da iyiye ulaşmaya çalıştığından varlıklar arasında bir “*sebep*” bağı kurulabilmektedir. Bu sebepler bağı kurulmadan yani her mümkün varlık kendine özel bir güzel bulmadan ve ona yönelmeden direk olarak vacip varlığa yönelirse varlıkların olması imkansız olur ve mümkün varlıkların imkan dahilinde vücut kazanmaları mümkün olamazdı.

Mümkün varlık eksiktir ve olgunlaşmaya ihtiyacı vardır. Mümkün varlığın vacip varlığa yönelmesi vacip bir durum olduğundan, mümkün varlıkların bu görevi en iyi şekilde yerine getirmesi amacıyla yine Tanrı’nın bir lütfu, yani iyiliği olan “*aşk*” yine bir iyilik olarak varlığın birbiriyle “*sebep*” ilişkisi içine girmesine ilk ve tek amil olmaktadır. Demek ki aşk, varlıklar arasındaki ilintiyi sağlayan, varlıkların kemale ulaşmasına en etkin sistem olan hareketi vermekte ve arzunun sebeplerden Tanrı’ya ulaşmasını sağlamaktadır¹⁸¹.

İbn Sînâ, aşkı, bir nevi mümkün varlığın vacip kuralı olarak Tanrı’nın varlık sistemine oturtmaktadır. Bu sistemde aşk, en tepededir ve tüm kendinden sonraki varlıklara ilişmiştir ve varlıkların “*sebebi*” olmaktadır.

Yaratılmışlar, kendinden önce tasdik edilmiş şeylerin tasdikine bağlıdır. Tasdik edilmiş şeylerin hatırlanması kendilerinden sonra yaratılmış olanların tanımlanmasında temel ilkeyi oluşturur. Her varlık, kendinden önce yaratılmışa göre daha bilinir

¹⁷⁹ İbn Sînâ, **a.g.e**, s. 3

¹⁸⁰ **Tin**, 95/4

¹⁸¹ Goichon, A.M., **İbn Sînâ Felsefe ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çev: İsmail Yakıt, Ötüken yay., İst. 1993, s. 72

haldedir¹⁸². Çünkü, ilk aşk Tanrıdır ve yaratılmış olan her varlık bu aşkın tecellisidir. Öyleyse varlıklar derece derece Tanrı'dan sûdur ederek vücut kazanmakta ve mertebelerine göre “iyilik” taşımaktadırlar. Yaratılmış varlık kendisinden bir önceki varlıktan daha çok kemalden uzak, kendinden sonrakinden daha fazla kemale yakındır. Bu sebeple bir sonraki daima bir öncekinden daha eksiktir ve ona olgunlaşma yönünden muhtaçtır.

Varlıkların bu sıralanışında bir sonrakinin bir öncekini hatırlatmasında muhakkak bir illet mevcuttur. Varlık zâtı gereği mümkün olanın illeti muhakkak vardır¹⁸³. Mümkün varlığın varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır. Varlık var olduğunda yokluktan bir illetle ayrılarak varlık kazanır, var olan ise yokluktan bir illet olarak yokluk kazanır¹⁸⁴. Her varlığın maddi boyutu yokluktan, iyilik ve güzelliği ise ilk varlıktan gelen bir illetle mümkünlük kazanmaktadır. İlk varlık yani Tanrı, her varlığa kendini hatırlatacak bir iyilik tarafı yaratarak aşkın vuku bulmasında ve varlığın yokluk kısmından sıyrılarak kendi özündeki iyiye ulaşmasında aşkı harekete geçirmektedir. İlet, daima bir netice meydana getirir ve yeni bir varlık meydana gelir. Bu durumda, Tanrı aşk ile sûdur ederek, aşkın temeli olan iyiliğin gerçeğe, gerçeğin güzele, güzelinde uygunluğa sebep olması yönünden varlıklara illet ilişirmiştir.

İlk aşk Tanrı, ilk aşık Tanrı, ilk maşuk yine Tanrı olduğu gerçeği İbn Sînâ'nın aşk felsefesini temeli olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı'nın her yarattığı varlık, Tanrının kendisinden olan aşkı varlıklara iliştirerek, daima hareket eden ve ettiren güç, arzu ve ilk düzenleyici sistem olmaktadır. Tanrı aşkı aşk için istiyor ve aşk için yaratıyor¹⁸⁵.

2. AŞKIN KAYNAĞI VE VARLIĞIN SEBEBİ OLARAK AŞK

Tanrı'nın yaratmış olduğu varlıkların hepsinde, eksiklik, kötülük ve yokluktan bir parça bulunmaktadır. İbn Sînâ, tüm varlıkların sanki birer canlı varlık olduğunu ima ederek, kendilerinde bulunan eksiklik ve yokluğa mahkumiyetten sıyrılma çabası içinde olduklarını ifade eder. Bu canlılık, varlıkların yapısında olan tabii birer arzu ve gîrizi bir aşktan gelmektedir. Çünkü, hareket aşktan kaynaklanmakta ve böylece canlılık alameti olan hareket de tüm varlıkları canlı mertebesine yükseltmektedir. Varlıklardaki eksiklik,

¹⁸² İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifâ, Metafizik**, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, s. 27

¹⁸³ İbn Sînâ, **a.g.e**, s. 35

¹⁸⁴ İbn Sînâ, **a.g.e**, s. 36

¹⁸⁵ İbn Sînâ, **en-Necat**, Tah. Muhiddin Sabri el-Kürdi, Mısır 1938, s. 245

kendisini olgunlaşmaya sevk edici bir etken olarak bu eksiklikten kaçmaya ve tamamlanmak istedikleri şeye, kendilerinden daha “iyi” olana, aşk ile yönelerek varlıklarını tanzim etmeyi arzular. Şeylerin meydana gelişleri, varlıklarının özünde bulunan ve varlıklarının sebebi olan zaruri aşktır¹⁸⁶.

Varlıkların her biri yaratılışından sonra üç halden birinde bulunurlar. Hallerin ilki; kemal derecesini kazanmış, aşığın maşukuna aşk ile bağlanarak “birlik” oluşturdukları mertebedir. Bu mertebede aşık, maşuk ve aşk birbirinin aynıdır ve kendilerinde artık bir eksiklik, tamamlanma ihtiyacı olmayan olgunluk derecesindedirler. İkinci mertebeye; eksikliğin son derecesinde olan, “iyilik”, “güzellik” ve bunlara ulaştırıcı herhangi bir “illet”in bulunmadığı mertebedir. Üçüncü mertebeye ise; bu her iki mertebeye arasında gelip giden, yani her iki mertebeden de kendisinde alamet bulunan varlıkların mertebesidir. Bu mertebeye, ilk mertebeye olan kemal mertebesinin hasılı yani bir mertebeye altıdır¹⁸⁷. Çünkü, kemallik, yaratılmışlar arasındaki “en iyi” manasını ifade ettiğinden, sûdur eden Tanrı’nın varlıklar arasındaki yaratılış derecesine mukabil olarak “iyi” derecelendirmesi de değişmektedir.

İbn Sînâ’ya göre, kemal derecesinin bir alt derecesi olan yarı yokluk yarı iyilik birliği de kendisinden sonraki derece olan yokluk halinin bir üst mertebesidir. Bu mertebeye mutlak yokluk mertebesi de denmesinin sebebi, yokluğa dair tüm illet ve alâkâları bünyesinde bulundurmasıdır¹⁸⁸. Onda iyilikten, güzellikten ne bir illet ne de bir alamet vardır. Yokluğa mahkum olan tüm mahiyetleri kendisinde toplayarak, sadece maddi bir surete bürünmüştür. Onda ne hareketlilik vardır, nede hareket ettirici illet olan aşktan eser vardır. Bu varlık zati bir varlık sayılmayacak, sadece araz ile varlıkların arasında var sayılacaktır¹⁸⁹.

Varlığında, ya kemallik derecesinden bir illet bulunan veya kemale ermiş bulunan varlıklar gerçek varlık sayılmakta, kemal derecesinden herhangi bir illet almayan varlık ise mutlak yokluk derecesine düşmüş bulunmaktadır. O halde İbn Sînâ, gerçek varlığın hüviyetinde “iyi”, “güzel” ve “kemal”e dair bir illet muhakkak bulunduğunu, şeylerin varlık sahasında hüviyet kazanmalarının aşka bağlı olduğu sonucuna ulaşmaktadır¹⁹⁰.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 1

¹⁸⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2

¹⁸⁸ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2

¹⁸⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2

¹⁹⁰ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 246

İbn Sînâ'ya göre her varlığın hüviyetinde kendisine mahsus bulunan kemal, ancak zatı ile kemal sahibi olandan feyizle bu kemallığe sahiptir ve bu kemal varlığın kendisine kafi gelmemektedir. Kendisinde kafi derecede kemallığın bulunmamasındaki durum ise şöyledir; Varlık, iyiliğin feyzinden nail olduğu kadarını koruyacak ve yok olduğu zaman da kendini kemalle birleşmeye meyledecek bir hale gelmesi için hüviyetlerin ya gîrizi yada külli aşk ile illetlendirilmesidir¹⁹¹.

İbn Sînâ'ya göre her varlıktaki illet (sebepe), kendisinden bir üst kademedeki varlıktan gelen ve fiil halindeki varlığını kendisinden aldığı, bir başka varlığın vücudunun zatıdır¹⁹². Sebepli ise fiil halindeki varlığın bir başkasından gelen zatıdır¹⁹³. Görüldüğü gibi varlıkların herhangi bir meyline sebep olan illet, meyil ise illet neticesinde ortaya çıkan sebepli olmaktadır.

İbn Sînâ neden illeti varlıkların bütünlüğünü ve mahiyetini tamamlayıcı bir özellik olarak görmektedir? Bunun nedenini şöyle açıklamak yerinde olacaktır. Âlem Allah'tan çıkmıştır ve Allah ilk zorunlu ve ilk sebeptir. Allah'tan bir varlık doğar ve bu ilk sebeplenmiş şeydir¹⁹⁴. Varlığın vücudu muhakkak bir sebebe bağlıdır ve bu sebep (illet) ortadan kalktığı zaman varlıkta kaybolacaktır. Çünkü sebep, sebepliden daha yüksek ve önemli bir yere sahiptir. Bütün illetlilerde mahiyet ve vücut ayrılığı kesindir. Bir mahiyetin ilk sebebi madde ve şekil, bu şekil ve maddenin de ilk sebebi fail ve gayedir¹⁹⁵. O halde, madde ve şekilde bir illet ile mahiyete varılır; ki mahiyet şekil ve maddeden öncedir ve onlara muhtaç değildir ancak madde ve şekil muhakkak bir mahiyete bağlanmak zorundadır; mahiyet bir gayeye ve gaye de faile muhtaçtır. Varlıklardaki illiyet statüleri İlk İlet'e kadar giden aşk potansiyeli ile birlik düzenini sağlayana kadar devam edip gitmektedir¹⁹⁶.

İlk illetin var olması, diğer illetlerin var olmasına ve bu illetlerin zatlari da ma'lûllerin¹⁹⁷ varlığına imkan sağlamaktadır. İlk sebeplenmiş, kendi varlığını ve zorunlu varlığı bilerek, kendi başına zorunsuz, fakat ilk varlığa göre zorunludur. Zorunsuz şeyler sonsuza giderek, kendisini zorunlu bir varlığa dayandırması zorunludur¹⁹⁸. İlk illet, gerçek varlıktır ve kendisinde mutlaka iyilik bulunmaktadır, yani

¹⁹¹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2

¹⁹² Altıntaş, **a.g.e.**, s. 111

¹⁹³ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 112

¹⁹⁴ Hilmi ziya Ülken, **İslam Felsefesi Kaynak ve Etkileri**, Cem Yay., İstanbul 1993, s. 121

¹⁹⁵ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 112

¹⁹⁶ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

¹⁹⁷ **Ma'lûl**: Bir varlık tarafından yaratılmış, illetli varlık.

¹⁹⁸ Ülken, **a.g.e.**, s. 121

zâtı ile mutlak ve iyidir. Kendisindeki bu iyilik zatındandır¹⁹⁹. İlk illetin kendi zatında bulunmayan bir iyilik alması veya kazanması imkansızdır, çünkü ilk illetin kemale ulaşmış ve kemalleşmiş olması gerekmektedir. Aksi halde, asla ilk illet olma derecesine ulaşması imkan sahasında gerçekleşmezdi²⁰⁰.

Varlık imkanı bulunan iyilerin hepsini birden bünyesinde bulundurmuş olmasaydı, o iyileri kendinden başka bir şeyden almış olurdu ki bu durumda kendinden üstün bir varlığın olmasına imkan sağlardı. Oysa tüm iyilerin kaynağı İlk İlet yani Tanrı'dır. İlk illetin bünyesinde diğer ma'lûllere taksim edilmiş iyilerin bulunması Tanrı'nın aşkının taşması ile gerçekleşmektedir. Demek ki tüm maluller, ilk illetten bir parça iyilik olarak mevcut olmaktadır. Fakat bu alınan iyiliği, ancak o iyilikten istifade etmede kullanabilirler²⁰¹. Çünkü bu küçük de olsa iyilik, gerçek ve en iyiye götürecektir ilk hareketidir.

İbn Sînâ'ya göre hiçbir şey sebepsiz değildir ve yoktan var olmadığını ifade ederek varlıkların illetlilik ilkesini şu şekilde açıklamıştır:

1- *Maddi İlet*: Bir şeyin neden yapıldığını ifade eder ve daha sonra eser çıkmadan o şeyin maddesinin mevcut olduğu belirtir²⁰². Bir şeyi var olarak tutan, bir şeyin şey olabilmesi için gerekli olan gücü ve kuvveti kendinde bulmayı sağlayan illettir²⁰³. Masa olmasa da ağacın olması, cam olmadan toprağın olması gibi. Yani her şey bir öncekine bağlıdır ve bir sonrakinin maddi sebebidir. Böylece her şey bir ilişki ve karşılıklı çekim halindedir²⁰⁴. Çünkü her varlığın kendisine uygun bir diğer varlıkla meydana gelmesi bu maddi ilke ile gerçekleşmektedir.

2- *Surî (şekil) İlet*: esere dışardan keyfiyet gibi ilave edilir, her madde kendisine amacına en uygun şekli alır, en yakışan şekle ve en estetik şekle bürünür²⁰⁵. Kısacası bir varlığın varlık olarak ortaya çıkmasına ön ayak olan bir parçadır²⁰⁶. Böyle olmasının sebebi ise “en güzel”in yaratmasıdır. Çünkü güzelden çıkan da güzel olmak zorundadır.

3- *Fail İlet*: Failini, yani eserin sahibini ifade eder. Eserin sahibinin kim olduğu, o eşyayı kimin murad ettiği ve nasıl murad ettiği hakkındadır. Marangozun masayı yaparken hangi iş için kullanılacağını bilmesi ve ona göre şekil vermesi gibi. Ancak

¹⁹⁹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 13

²⁰⁰ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 14

²⁰¹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 14

²⁰² Ulutan, **a.g.e.**, s. 49

²⁰³ Atay, **a.g.e.**, s. 95

²⁰⁴ Ulutan, **a.g.e.**, s. 49

²⁰⁵ Ulutan, **a.g.e.**, s. 50

²⁰⁶ Atay, **a.g.e.**, s. 96

burada Őu çok önem taŐıtmaktadır ki oda failin fiilden önce olmasındır²⁰⁷. Hiçbir Şey kendiliğinden olmadığına göre meydana gelen Şeyin bir yapıcısı ve yapma nedeni muhakkak vardır.

4- *Gai İllet*: varlığın niceliğini, neden murad edildiğini ifade eder. Varlık sırasına göre burada gaye, hedef olan Şey olur²⁰⁸. Her varlığın bir gayesi varsa bu gayenin yerine gelmesi için o gayeye ulaşması için mümkün varlığa gayenin imkanı verilmiştir.

Bu tasnifi yapan İbn Sınâ, bir Şeyin maddi ve Şekli illetini, onun mahiyeti olarak grmektedir²⁰⁹. Çünkü İbn Sınâ, yaratılmış olan varlığın unsurlarını madde ve suret olarak kabul etmektedir²¹⁰. Biz diğerk bölümde madde ve Şeklin, “*güzel*”in pırlıtısının maddeye en uygun oranda yansıması olarak görmüŐtük. Demek ki maddi ve Şekli sebep, varlıktaki gzelliğten kaynaklanmaktadır. Fail sebep ise Şeyin varlığı ve tanımının dıŐıardan gelen sebeptir²¹¹. DıŐıardan gelen sebep, Vacip Varlık’ın diğerk varlıklara imkan vermesidir. Bu ise Tanrı’nın muradı yani isteğidir. En önemli illet budur. Çünkü bu illet tüm varlıkların olmasının ana sebebidir ve her varlıkta bu illet mevcuttur. Varlıklardaki illet, Tanrı tarafından verilmiş aşkın bir tohum gibi her varlığın yapısına serpildiğini ve böylelikle her varlığın içinde en mükemmel Şekilde ilerleyerek, aşkta en son dereceye varabilecek kapasiteyle donatılması zorunlu bir haldir. Çünkü varlıklar, ya içinde bulunan aşk sebebi ile vardır veya onların varlıkları ile aşk birbirlerinin tamamıyla aynıdır²¹².

İbn Sınâ, varlıkların müsebbibi olarak aşkı görmekte ve bu gayenin yukarda sıralanan illetler sırasına göre meydana geldiğini ifade etmektedir²¹³. Aşkın yaratmaya amil olarak ortaya çıkmasını ise sdur nazariyesi ile açıklayan İbn Sınâ, Allah’ın hem Aşk, hem Aşık, hem de Maşuk²¹⁴ olduğunu ifade ederek bir nevi tüm varlıkların var olma sebebi ve aşkın kaynağının bu sebep olduğunu ifade etmektedir. İbn Sınâ’nın Allah’ı Aşk olarak görmesi, aşkın ilk hareket ettirici olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Sınâ, iyiyi açıklarken onun aşk ile idrak edilebilen Şey olduğunu ifade ederek, aşğın aşkı neticesinde ulaŐığı iyiye aşık olacağını, böylelikle her varlığın “*ilk iyi*”ye ulaşarak aşk ile varlıklarını tamamlayacaklarını ifade eder²¹⁵. İlk illet, iyilerin

²⁰⁷ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 114

²⁰⁸ Ulutan, **a.g.e.**, s. 50

²⁰⁹ Durusoy, **a.g.e.**, s. 70

²¹⁰ Fahri Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, ev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 134

²¹¹ Durusoy, **a.g.e.**, s. 70

²¹² İbn Sınâ, **a.g.e.**, s. 3

²¹³ İbn Sınâ, **en-Necat**, s. 245

²¹⁴ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 72

²¹⁵ İbn Sınâ, **a.g.e.**, s. 3

hepsini içine aldığından, içinde iyi olan her şeyin varlığına imkan sağlamaktadır. Varlıkların meydana gelişinde ve kemallerine doğru gidişlerinde ilk sebep olduğu için o, mutlak iyidir. Kemalini tamamlamak isteyen her varlık, bu kemalle karşılaşınca mutlak olarak ve tabiatları icabı ona aşık olur²¹⁶.

Âlemin düzeni, varlığını ilahi olan bu kemalden almaktadır. Kemalden alınması sebebiyle âlem, gerekli düzen, zaman ve belli bir sırayla akledilir şekilde Tanrı'dan taşmaktadır. Tanrı'dan ilk taşan, ilk akıldır. Çokluk yani âlem bu akılda başlar ve bu akıl kendi illetini, yani aşkı akletmesi ile üçüncü bir akıl daha meydana gelir²¹⁷. Böylece Tanrı'dan aşk taşar. İbn Sînâ, taşma olayını “*inayet*” olarak adlandırır ve inayetin tanımını da şu şekilde yapmaktadır: “*Bir olan Allah, özüyle iyilik sitemi içinde âlemin var oluşunu bilir, O özüyle, bu âlemde gerçekleşen kemalin ve iyiliğin sebebidir ve iyiliğin bu şekilde gerçekleşmesinden memnundur. Allah iyilik düzenini, imkanın en güzel yönüyle düşünür ve O'nun düşüncesinden en güzel düşünüş şekline uygun olarak, bir düzen ve iyilik yayılır. Bu yayılış, düzende sonuçlanacak en güzel şekilde olur.*”²¹⁸

İbn Sînâ'nın bu tanımı incelendiğinde yaratılmanın Allah'ın “*bilmesi*” ve bilginin iyilik ve kemal ile şekil kazanması, yani Allah'ın bilgisinin varlık kazanması olarak nitelendirdiği göze çarpmaktadır. Bu varlık kazanma şekli, Tanrı'nın istediği bir şekil ve düzen dahilinde gerçekleşmesi O'nun “*en iyi*” olmasındandır. Çünkü iyinin iyi olabilmesi için bir iyinin daha meydana gelmesi gerekmektedir ki iyilik vuku bulsun. Varlıklardaki iyiye yönelme, kemale erişme ve güzeli sevme, Tanrı'nın isteği ve bu isteğe göre kurulmuş düzenin tabiatında var olan bir fiildir. Allah'ın bir şeyi iyilik düzenine göre yaratması, kendisinden sonra gelecek olan diğer bir varlığa illetlik etmesine sebep olmaktadır. Çünkü yaratılan her varlıkta iyi bir taraf muhakkak mevcut olmakta ve bu iyi taraf da iyinin iyisi olabilmek için bir sonraki iyi varlığa illetlik etmektedir. Böylelikle varlık kendinden sonra gelen iyiye illetlik etmekte ve böylece varlık düzeni belli bir düzen ve mertebeler dahilinde var olmaktadır²¹⁹. Failden çıkan, fiili almak için mefulde bu fiile uygun bir kabiliyet olması gerekir. Bu ikisi, yani kabiliyet ve fiil, bulunduğu söz konusu olan eylem de Tanrı'nın muradına göre gerçekleşecektir²²⁰. Her kendine sebep olan varlığa, sebebi olduğu varlık muhtaç ve arzu duygusu içinde yönelerek, kademe kademe ilk iyiye aşk ile yönelmektedir. Çünkü

²¹⁶ İbn Sînâ, **a.g.e**, s. 15

²¹⁷ Taylan Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1985, s. 215

²¹⁸ Altıntaş, **a.g.e**, s. 83

²¹⁹ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

²²⁰ Fahri, **a.g.e**, s. 136

Allah, aşktır, aşkıdır, maşuktur, iyidir ve güzeldir²²¹. Yaratılmış her varlıkta bu üç sıfat muhakkak mevcuttur ve bu mevcudiyet varlıkların kendilerindeki bu hasletlerin en iyi, en güzel ve ilk aşık olanına gitmesine illetlik etmektedir.

Allah'ın taksim ettiği her malûlde iyi, güzel ve bunlara ulaşma isteği olan aşk ortaya çıkmaktadır. İlk malûl (akıl) kendini ve Tanrı'yı bilerek bu bilme durumundan ikilik meydana gelir. Böylece malûl kendisiyle mümkün, Tanrı'yla vacip olarak kendini bilir. Bu durumda üçlük meydana getirir²²². Bu üçlü meydana geldikten sonra çokluğa imkan verilmiş olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, aklın biri Tanrı'ya, diğeri kendine yönelik olmak üzere iki tür bilgisi mevcuttur. İlk aklında her çeşit bilgisine karşın bir varlık meydana gelir. Böylece; İlk aklın Tanrı'yı bilmesinden ikinci akıl, kendi varlığını Tanrı'nın yarattığı vacip (kendine verilen iyi, güzel ve aşk hasletleri dolayısıyla) durumu bilmesi ve Tanrı'nın Zorunlu Varlık olduğunu bilmesiyle Göğün Nefsi, kendi varlığını mümkün varlık olduğunu bilmesinden İlk Göğün maddesi meydana gelir. İşte bu oluş ve devamlı varlık kazanma sonsuza dek devam etmez²²³. İnsani nefsin, canlı-cansız bütün varlıkların ve türlerin meydana gelişleri yine kendisinden feyezana etmiş olan Faal Akıl'da son bulur²²⁴.

Buradaki son buluş, varlıkların aşka yönelişlerine olanak sağlama amacıyladır. Çünkü yaratılmış olanlar varlık safhasının en alt kademesine kadar inmiştir ve buradan tekrar Tanrı'ya gidiş başlamalıdır. Bu andan itibaren gök feleği dairevi bir hareketle doğruya hareket etmekte, bu hareket ile gök cisimlerinden Faal akıla feyezana eden etki sonucunda hava, su, toprak ve ateş meydana gelmektedir²²⁵. Meydana gelen cisimler, dört zıt durumu, yani sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık, halleriyle farklılaşmaya uğrayarak karışım oluştururlar. Bu karışımlar ise dört unsurun ana maddesini meydana getirmektedir²²⁶. Kötülüğün, iyiden uzaklaşma noktasının en had safhası olan Ay Feleğinde yani Faal Akılda, insan, hayvan, nebat ve madde böylece varlık kazanmaktadır. Türler, cinsler ve nitelikler varlıklarda sıfat kazanır ve insan bedeni de nefisle birleşerek dünyada yaşam başlar. Yaratılmış her şeyde aşk gîrizi bir şekilde olduğundan, varlıklardaki her hareket ve yöneliş, varlığın kendisinden daha iyi ve

²²¹ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

²²² Altıntaş, **a.g.e.**, s. 84

²²³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İst. 2005, s. 110

²²⁴ Durusoy, **a.g.e.**, s. 75

²²⁵ Durusoy, **a.g.e.**, s. 76

²²⁶ Fahri, **a.g.e.**, s. 126

güzele yönelişe sebep olur²²⁷. Çünkü her şeyi bir sebep dahilinde yaratan Tanrı, sebebi her varlığın kademesine göre, oranlı şekilde yerleştirerek uyumlu ve düzenli bir âlem meydana getirmiştir. Nefs ise, İbn Sînâ'ya göre cisimler âlemi ile akıllar âlemi arasında mutavassıt bir mertebedir²²⁸. Yani, madde Tanrı'dan sudur etmiş olamaz ve nefis ise maddenin mahiyeti olduğundan dolayı, öz olarak iyiye daha yakın olmaktadır²²⁹.

3. GÜZELLİK İLE AŞK İLİŞKİSİ

Güzellik denince her insanın zihninde farklı bir suret oluşur ve hepside kişinin kalbinde etki bırakacak tarzda bir yapıdadır. İbn Sînâ, güzelliği önce iyilikle sonra da iyinin suret kazanmış hali olan uygun bir yapıya bağlayarak açıklamıştır. Ancak İbn Sînâ *Risale fi Mahiyet al-Aşk* adlı eserinde, güzelliği yüz güzelliği olarak ele almış ve güzel yüze aşık olmanın yiğit ve zarif kimselerin bunun farkına varacağından bahsetmiştir²³⁰. Güzelliği açıklarken öncelikle, İbn Sînâ'nın iyinin güzele dönüşmesi fikrinden bahsetmek istiyoruz.

Mümkün varlıkların her birinin hüviyetinde, kendi kabiliyet ve kuvvetinden daha üstün olana yaklaşma ve onunla birleşme isteği Vacip Varlık tarafından verilmiş bir fiildir. Bunun böyle olmasından murad, her varlığın şeref bakımından kendisinden daha üstün olanla daha kuvvetli ve daha büyük bir parlaklığa erişme ve böylece, mümkün varlıkların her biri yaptıkları iyi iş bakımından ya sayıca, ya da daha güzel olma bakımından bir üst kademeye ulaşma imkanı doğurmaktır²³¹.

İyiye ulaşma tam gerçekleşmese dahi, böyle bir çaba içinde olmak bile, varlıkların iyiye olan sevgisinden ve onların bünyesinde bulunan aşktan kaynaklandığı için Tanrı'nın muradına uygun bir fiil olarak ortaya çıkar. Kendisinden kuvvet ve güzellik bakımından daha şerefli olanla birleşme, her varlığın zarardan ve bozulmadan uzaklaştırarak, kemal ve parlaklık kazanmasıyla mertebesini yükseltmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, kişinin güzele ulaşması doğruya ulaşmasıyla aynı yoldadır. Çünkü “*Güzel*” Tanrı'dır²³². Tanrı'nın yarattığı hiçbir şeyde yanlışlık yoktur, her doğru O'nun eseridir. Doğruyu aklıyla bulan Tanrı'yı bulmuş olur ve her doğru fiil, doğru olma yönünden Tanrı'dan aldığı “*güzellik*”le güzeldir²³³. İnsanların bir arada yaşaması

²²⁷ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

²²⁸ **İşaretler ve Tembihler**, s. 115

²²⁹ Taylan, Necip, **İslam Felsefesi**, İst 1985, s. 215

²³⁰ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 8

²³¹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 8

²³² İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

²³³ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 246

ve kendi içinde saadeti bulması işte bu güzellerin yaygınlaşmasına ve güzelliklerin çoğaltılmasına bağlıdır. Maddenin ve canlı varlıkların birer suretleri olduğu gibi, fiillerin de insanla ilişkili olması bakımından birer suretleri vardır diyebiliriz. Mesela yalan söylemek “çirkin” bir fiildir ve bu fiili yapanın sureti ne kadar güzel olursa olsun bu insana “çirkin biri” diyerek sıfatlandırmış olmakla varlık mertebesinin aşağıda olduğunu ifade etmiş oluruz²³⁴. Güzellik ve çirkinlik kavramlarının bu şekilde oluşturduğu zıtlık ortamında ahlaki önermelerin, din olgusunun ortaya çıkması elbette tabii bir sonuç olmaktadır. Çünkü İbn Sînâ’ya göre, en güzel ve en iyi Tanrı’dır²³⁵. Güzelliği, iyinin suret kazanması olarak açıkladığımızda, güzelin birincil ilişki halindeki muhatabı olan iyi, aslında Tanrı’nın ihsanından başka bir şey değildir. Her “doğru” “iyi”dir, her “iyi” “güzel”dir ve böylece güzel olana ulaşma ve güzeli yapma, her zaman “zarar”lıdan ve “kötü”den uzaklaştırmada etkin bir haldedir²³⁶. Çünkü, İbn Sînâ’ya göre “doğruluk, uygunluktur”²³⁷. Kemale ulaşma ancak güzele yönelmeyle ulaşılabilecek bir mertebedir. Her nefsin bilinci arttıkça hangi şeyin güzel, hangi şeyin çirkin ve hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğu o nefis sahibinin bilgisinde olur. Bu her insan için geçerlidir, çünkü her varlık aynı amaç için yaratılmıştır²³⁸. Yarıtlış düzenine göre, kötülük Allah’tan değil, eşyadan gelir. Zorunlu Varlıktan uzaklaştıkça da bu kötülük artar²³⁹.

İbn Sînâ Tanrı’nın, yücelik, kemallik ve güzellik niteliklerinden tüm varlıklara ihsanda bulunduğunu, bilgisiyle tüm evreni kuşattığını ve nefsinin yani özünü Tanrı’nın bu ihsanlarına yönlendiren her nefis sahibi, sahip olduğu bu bilgi ve aşk derecesine göre Tanrı’ya yakınlaşır veya uzaklaşır²⁴⁰. Tanrı’ya yakınlaşma mutluluğu, uzaklaşma ise mutsuzluğu doğurmaktadır²⁴¹. Şayet “güzel”e yakınlaşma mutluluğa sebep olmasaydı, hiçbir varlıkta “en güzel”e yakınlaşma isteği ve bu istek neticesinde ortaya çıkan aşk olmayacaktı. Tanrı’dan uzaklaşma ise hiçbir gerçeklik ifade etmeyen boşluk olacaktı. Oysa her varlık mutlak güzellik ve iyilik olan Vacip Varlık’a yakınlığı oranında gerçeklik derecesini tayin etmektedir²⁴².

²³⁴ Durusoy, a.g.e., s. 150

²³⁵ Altıntaş, a.g.e., s. 23

²³⁶ Durusoy, a.g.e., s. 149

²³⁷ Cihan, a.g.e., s. 78

²³⁸ Durusoy, a.g.e., s. 188

²³⁹ Taylan, a.g.e., s. 217

²⁴⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam’da Felsefe Akımları*, Kitapevi, İstanbul 1995, s. 153

²⁴¹ Dodurgalı, a.g.e., s. 195

²⁴² Bulaç, Ali, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi*, Beyan Yay., İstanbul 1994, s. 133

İbn Sînâ, güzellik ve iyiliği birbiriyle anlamdaş veya aynı kademedeki olan haller gibi ele almıştır. Çünkü ikisinin de kaynağı ve yeri aynıdır. Şöyle ki, kemale erişme isteği hem insani, hem hayvani, hem de feleki nefiste mevcuttur. Ve mutlak iyi ve mutlak güzel ile birleşme bu nefislerde gırizi bir aşk ile eyleme dönüşmektedir. Böylece “güzel”in aşık için ne derece önemli olduğu burada da açıkça görülmektedir²⁴³.

İbn Sînâ, güzelliğin her varlıkta mevcut olduğunu ve böylece her varlığın kendisine ulaşmada bu güzellikleri her varlığın kendine uygun olanında fark etmesini mümkün kıldığını ifade etmektedir. İbn Sînâ, suretteki güzellik kadar fiildeki güzelliğin de önemli bir statüye sahip olduğunu ifade ederek aşk kitabı *Risale fi Mahiyet al-Aşk*'ta kişilerin birbirine duydukları aşkı yüz güzelliğine bağlayarak, mizaçtaki güzelliğin de yine yüz güzelliği ile ilişkili olduğunu savunmaktadır. Sureti çirkin ancak yüzü güzel olan kimselere mizaçlarındaki güzellik sonradan ilişmiştir. Mizacı güzel ama sureti çirkine ise bu iyilik yine sonradan ilişmiş olmalıdır²⁴⁴. Çünkü varlıkların mizacı ne ise sureti de o şekle göre alarak yine bir “*uygunluk*” arz etmek zorundadırlar. Koyu renkli cisimlerde yumuşaklık olmayacağı gibi, güzel surette de bunun zıddı olan çirkin ahlak bulunamaz. Bu sebeptendir ki İbn Sînâ, her varlık kendine uygun bir “*güzel*” seçerek, kendi “*güzel*”liğini güçlendirme ve böylece daha güzel olma çabası içinde olduğunu söylemektedir.

Evrende hareket halinde olan her şey bilkuvve olanı fiil haline getirmek, mükemmelliğe doğru ilerlemek isteği ve arzusu taşıyarak, her varlıktan kendine uygun güzele aşk ile yönelir²⁴⁵. Her aşık, aşk ile yöneldiğini güzel bulur veya güzel olana aşık olur. Güzellik aşkın ya sebebi yada neticesidir.

İbn Sînâ, güzel olan her ne var ise ona sevgi gözüyle bakıldığını ifade ederek, güzelliği aşkın alameti, illeti olarak duyumsandığı görüşündedir²⁴⁶. Çünkü her güzel En Güzelden güzellik alarak güzel olmuştur ve her güzel Tanrı'yı hatırlatarak, doğuştan var olan aşk duygusunu harekete geçiren ilk etmen olmaktadır. Güzelliğin cezp edici ve his dünyasını hareket ettirici özelliği her varlıkta ortaya çıkan bir gerçektir. Bu etkileycilik, her varlığı hareket ettirerek canlılık ve o güzele ulaşma isteğiyle oluşan bir fiil meydana getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden yola çıkarak, hareket eden her varlık aşıktır ve her aşığın güzel bulduğu bir maşuk muhakkak vardır diyebiliriz. Bu durum cansız varlıklarda da mevcuttur.

²⁴³ İbn Sînâ, **en-Necat**, s. 245

²⁴⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 12

²⁴⁵ Bulaç, **a.g.e.**, s. 132

²⁴⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 11

Şöyle ki; katı olan her cisim yere meyillidir ve boşluğa bırakıldığında yerin çekimine yani cazibesine kapılarak oraya doğru hareket eder. Çünkü, yerin maddesi ile katı cisimlerin maddesi birbirine “uygun”dur ve birleşmeyi arzu ederek en güzel şekilde kavuşmayı isterler. Oysa cisimleri latif olan varlıklar; hava, buhar, duman; semaya yönelerek oraya doğru harekete geçerler. Çünkü varlıklarının özü itibari ile birbirlerine en uygun olanlardır. Uygunluk tamamlayıcı etken olduğundan güzelliğe bu şekilde ulaşmayı arzu etmektedirler. Mahiyet ve hüviyetin uyumu, güzelliği, güzellik ise doğruluğu ortaya koymaktadır²⁴⁷. Her varlık eksiktir ve bu eksikliği bezer olanlardan kendine uygun en güzelde tamamlamayı isterler.

İbn Sînâ'nın insandaki aşkı ele alırken en çok üzerinde durduğu güzellik ise kişideki yüz güzelliğidir. Ancak o, yüz güzelliğine aşık olmanın da bir edep ve akıl dairesi içinde olması gerektiğini söyleyerek, aşkın haram olan durumlar dışında güzelin Allah'ı hatırlatması açısından üstün bir duygu olduğunu söyleyerek, Tanrı'ya ulaşmada ancak böyle bir aşkın sebep olabileceğini savunmuştur²⁴⁸.

İbn Sînâ'ya göre insan, güzel suretli birini akli ile severse ve onda Tanrı'nın güzelliğinden eserler bulursa, yani eserden müessire ulaşırsa, bu aşk kişinin Tanrı'ya yaklaşmasına sebep olacaktır. Fakat bozuk ahlaklı insanlar gibi, güzeli sadece canlıya mahsus lezzet için severse ve zinaya sebep olan bir aşk doğarsa, Tanrı tarafından ayıplanmaya ve cezalandırılmaya sebep olacaktır. Çünkü insanın güzel yüzlü birine aşık olmasında ilk istek ve arzu cinsel beraberlik olacaktır. Her varlık kendine bahşedilmiş yeteneklere göre aşkını yaşayacak ve onunla bir olacaktır. İnsanların aşk neticesindeki birbirlerine olan duyguları da bu şekilde neticeleneceğinden, bunun en uygun olan “iyilik”e yakışır şekilde vuslat kazanması gerekmektedir²⁴⁹.

İbn Sînâ, burada güzele aşk yaşayan kişiyi yiğit olarak nitelendirerek²⁵⁰, yiğitliğin de ancak ahlak kurallarına yani Tanrı'nın kurallarına uygun şekilde gerçekleştireceğini savunarak bir nevi sûdur eden her varlığın kurallar neticesinde yakalamış olduğu düzen ve intizamın nasıl bir güzellik kazandığını ileterek, insanın da ancak bu kurallar neticesinde yaşayacağı aşkın güzel ve imrenilecek bir aşk olduğunu savunmaktadır. Hatta, her akli selim kişinin aşık olma yolunda olduğunu söyleyen İbn Sînâ, ancak ahmak olan kişilerin kalplerini güzel yüzle meşgul etmediğini, güzelliğin Tanrı'yı hatırlatmada bir vesile olmadığını belirtmektedir. Bunun sebebini ise söyle

²⁴⁷ Cihan, a.g.e., s. 78

²⁴⁸ İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

²⁴⁹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 12

²⁵⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 8

açıklamaktadır; akıllı kişi, kendinde var olan insanlık faziletinin fazlaşmasını, dünyada yaratılmış olan varlıkların doğruluk, düzen ve ilahi lütf olması yönünden hayranlık duyma gibi bir akıl yeteneğine sahip olmama ve ilahi lütuftan fazilet kazanmış birini görünce kalbi yeteneklerini öldürmüş olduğu için bu güzellikleri fark edememesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bunun tam tersi durumda kişi kalbi hislerinden en saklı olanları ortaya çıkararak, kalbini mutmain etme yoluna yani aşk yoluna girecektir²⁵¹. Bundan dolayıdır ki Resulullah Efendimiz: “İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz” buyurmaktadır. İbn Sînâ, bu hadise dayanarak, suret güzelliğinin yine ahlaki güzelliğin dışı yansıması olarak görmekte ve itidalli yaratılmışlığın huydaki iyilik ve tatlılığın bir göstergesi olarak hoşla gittiğini ve güzele yönelmenin aslında iyiye yönelmek olduğunu ifade etmektedir²⁵².

İbn Sînâ, güzel yüzlülere karşı duyulan aşkın neticesinde üç durumun gerçekleştiğini söyler. Bunlar sırası ile kucaklaşma, öpme ve birleşme isteğidir. Burada dikkatimizi çeken durum öpme ve sarılmanın İbn Sînâ tarafından aşkın mutlak olurları olmasıdır. Yani ona göre her aşık maşukuna dokunmak ve maşukuna temas ederek de sevmek ister. Çünkü aşık asla maşukundan ayrı duramaz ve onun yanında olma isteğiyle hareket eder. İbn Sînâ bu durumun cinsel arzuya sebebiyet vermeyecek kadar olmasını yadırgamaz ve bu duyguların cinsel duygulardan arındırılmış olmasının kişinin faydasına olacağını ifade ederek yine ahlak kurallarının önemi üzerinde durur. Çünkü ona göre ahlaki olmayan güzel ve iyi olamaz ve Tanrı'nın muradı da olamaz²⁵³. Ahlaki değerden uzak olan bir aşk İbn Sînâ'ya göre aşağılık bir durum olmaktan öteye gidemez, sadece kişiyi küçültür basitleştirir. Canlılık hislerinden arınmış olan, yani yaşama isteği ile dolu olan bir sevgi çıkarıcı ve nefsanî olarak görülmektedir.

Kucaklaşma ve öpme isteği ise İbn Sînâ'ya göre, aşığın maşukuna görme ve konuşma ile nail oluyorsa, aynı şekilde dokunma duyusu ile de nail olmak isteyecektir. Bu isteğin sebebi ise, aşığın maşukunda kendine benzer olan tarafına kalbinden hayat nefesi sunma ve böylece maşuk ile karışma olmasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunda şehvani bir duygu olduğunda bu durum da itici, kalbi aşktan uzaklaştırıcı ve nihayetinde Tanrı'nın sevmediği bir sevgi olmaktadır. Çünkü Tanrı, her şeyi yaratırken bir düzen ve bu düzeni kendiliğinden kuran aşkı tamamen “iyi”den yaratmıştır. Aşkta herhangi bir kötülüğün ve bozukluğun olması imkansızdır. İlk aşk Allah'tır, ilk aşık

²⁵¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

²⁵² İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

²⁵³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 12

Allah'tır ve ilk maşuk yine Allah'tır²⁵⁴. Öyleyse aşk mükemmel olmalıdır ve bu aşka sadece zarif ve yiğitler nail olmaktadır²⁵⁵.

İbn Sînâ'nın "güzel" hakkındaki düşüncesi için kısaca şunu diyebiliriz ki; Tanrı en güzeldir ve her güzel Tanrı'yı hatırlatır. Tanrı, güzeli saf iyiden yaratarak, sadece yüz güzelliği ile değil mizaç güzelliği ile de bunu yaratmıştır. Her akıl sahibi olan kişinin böyle bir güzele aşık olması, kalpte gizli olan yetenekleri meydana çıkararak Tanrı'ya yakınlaşmaya iletir.

4. AŞIĞIN MAŞUKA BENZEMESİ

Aşık, maşukunu severken onun her hali ve her yaptığı büyük önem taşır ve aşık için örnek taşıyan birçok misali bünyesinde barındırır. Çünkü aşığın en belirgin özelliği, maşukuna hayranlığı ve onun her halinin "iyi"yi hatırlatarak maşukun suret ve hallerinden lezzet almasıdır. İbn Sînâ'ya göre bu haller, aşık için Tanrı'dan lütuftur ve kemallik derecesine ulaştırma fiil ve muhtevası içermektedir. Bu sebeple aşık daima maşukunu önemseyerek kendini onunla bir olma çabası içine girer ve böylece aynileşme başlar.

Yaratıcıdan ve maşuktan etkilenme, ona en yakın olanda en yüksek derecededir. En yakın olana yaklaşma ise, aşık için en yüce ve yüksek olana benzemeye yönelme iledir²⁵⁶. İlk benzeyen, ilk yaratılmış olandır. Tanrı'ya en benzeyen ise İbn Sînâ'ya göre "iyi" ve "aşk"tır. Çünkü Tanrı, ilk iyi, ilk aşk, ilk güzeldir. Bu sebeple her varlıkta iyiden, güzelden ve aşktan muhakkak bir parça vardır ve bu sahip oldukları yönleriyle varlıkları devam etmektedir. Şayet varlıklarda Tanrı'dan herhangi bir eser olmasaydı, onlarda yokluk meydana gelirdi.

Her illet, kendinden sonra nail olanın kendinden önce nail olmuş olana benzemesine sebep olmak için şevk verir. Tüm canlı ve nebatlar kendilerine verilmiş olan işleri, benzemek için yaparlar ve bu da onların varlıklarının devamı ve kuvvetlerinin artması içindir. Bu durum beşer nefisleri için de geçerlidir. İyilik, adalet, güzellik gibi hallerin tümü beşer nefislere, Tanrı'ya benzeme yolunu açarak gayelerine ulaşmayı mümkün kılar. İlahi nefisler ile melek nefisleri de hareket ve işlerini kevn ve fesadın, soy ve sopun var olarak bırakılmasında yine Tanrı'ya benzemek için yaparlar²⁵⁷.

²⁵⁴ Altıntaş, a.g.e., s. 72

²⁵⁵ İbn Sînâ, a.g.e., s. 13

²⁵⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

²⁵⁷ İbn Sînâ, a.g.e., s. 18

Her mümkün varlıkta Vacip Varlığa dair delil ve illet olması, varlıkların hüviyetlerinde aşk olmasının sebebidir. Bu sebep her varlığın birbirine aşık olmasına ve aşk ile yönelmesine sebep olarak, birleşme ve neticesinde birbirlerine benzemeye başlarlar. İbn Sînâ'ya göre insan, özü itibariyle meleklerle, yani gök ehline benzemektedir. Bu sebeple onlar gibi sonsuz ve sürekli²⁵⁸. İnsani nefis, ölümle bedenden ayrıldıktan sonra kendisinde bulunan kötü taraf, yani beden, arındırılmış olduğundan saf iyi olan ruh, bütün akli hakikatleri kavraması mümkün olacaktır. Böylece insandaki ameli akıl gök nefislerine, nazari akıl ise gök akıllarına benzemektedir. Çünkü, gök nefisleri kendi varlıklarının sebebi olan gök akıllarına benzemek için dairevi bir hareketle daima dönmektedir²⁵⁹.

İbn Sînâ'ya göre her varlık, kendinden bir önceki varlığa benzeme yönünden illetlidirler. İnsanın kendi anne ve babasına benzemesi de bununla aynıdır. İlet var olmayınca malulün ortaya çıkmaması gibi²⁶⁰. Böylece “*ilk benzeyen*”e benzeme zinciri devam edip giderek, ilahi olana yakınlaşmaya çalışmaktadır. İlk illet ilahi nefislerin maşuku olduğundan, beşer ve melek nefisleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak harekete geçer. Bu benzemeye çalışma, hareketin sonu, fazilet ve kemale ulaşmadır²⁶¹. Aşkın sebep olduğu hareket, kendini cansız varlıklarda da göstermektedir. Madde ile şekil arasındaki çekicilik²⁶² birbirini hem tamamlayan hem olgunlaştıran hem de daha güzel yapan bir haldir. Madde âlemi, içten bir çekme gücü ile birbirlerini çekerek cezbederler ve böylece derece derece ruhların çekim merkezine girerek aşk ile Tanrı'ya yönelirler²⁶³.

İnsanda bulunan ameli akıl, yeryüzünde ve insan bedeni üzerinde ahlaki davranışlar olarak, kendi varlığının sebebi olan Faal Akıl'a benzemektedir. Bir önceki bölümde de bahsettiğimiz gibi İbn Sînâ, ahlaki değerlere çok önem vermekte ve ahlaka uygun olamayan aşkın basit yani Tanrı'nın düzeninden olmadığını ifade etmeye çalışmıştır²⁶⁴. Nitekim ahlak, hüviyeti yani yaratılış özelliklerini ifade etmektedir. Bu sebeple Tanrı'ya aşık olma ona benzemeyi, ona benzeme de onun yaratmış olduğu ahlaka uymayı gerektirmektedir.

²⁵⁸ İzmirli, **a.g.e.**, s. 152

²⁵⁹ Durusoy, **a.g.e.**, s. 188

²⁶⁰ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 13

²⁶¹ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 15

²⁶² Bulaç, **a.g.e.**, s. 132

²⁶³ Bulaç, **a.g.e.**, s. 133

²⁶⁴ Durusoy, **a.g.e.**, s. 188

İşte burada İbn Sînâ benzemenin varlıklardaki fazilet ve meziyetlerin fazlalaşmasına sebep olduğundan bahsetmektedir²⁶⁵. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlık eksiktir ve bu eksiklikleri ancak uygun olan diğer bir varlıkla birleşmesi neticesinde daha da güçlenerek kemale ulaşacaktır.

Tüm canlı, nebat, tabiat ve beşer nefislerinin gayesinde Tanrı'ya benzeme aşkı vardır. İlk illet mutlak kemal sıfatını taşıdığından dolayı, gayeye ancak fiili kemaller yapılarak ulaşabilmektedir. O halde gayeye ait kemallerde Tanrı'ya benzeme caiz ve mümkün bir durum olarak aşkın neticesidir²⁶⁶. Melek nefisleri ise, ilahi ebediyetten aldıkları kuvvet ile Tanrı'ya benzediklerinden dolayı, Tanrı'ya daima ebedi olarak aşkıtlar. Bu aşk onların Tanrı'ya daima benzemelerine sebep olmaktadır. Çünkü her zaman ve her şeyde idrak ve tasavvurları daima Tanrı'yı bilme ve bu bilgi neticesinde gerçekleşen aşkın varolmasından dolayı, artık kendilerini dahi fark edemezler ve kendi varlıklarını düşünemezler²⁶⁷.

İbn Sînâ'nın bu düşüncesi bize, aşkıta yok olma yani fena fi'llah²⁶⁸ makamını hatırlatmaktadır. Ancak İbn Sînâ, bunu açıklarken sadece dolaylı yollardan ifade etmeyi yeterli bulmuştur. Böyle bir yol izleyerek sanki fenanın varlığını kabul ederken, bunun nasıllığını açıklama yoluna gitmemiştir.

İbn Sînâ'ya göre, insani nefisler akli varlıkları tasavvur ederek ve ahlaki kurallara riayet ederek Tanrı'ya benzemeye çalışırlar. Gök nefisleri de akli varlıkları tasavvur edip, harekete geçer ve böylece Tanrı'ya yakınlaşmaya ve benzemeye çalışırlar. Çünkü Tanrı, hem insani nefisleri, hem de gök nefisleri için Mutlak Hayr ve Maşuk'tur. Tanrı'ya ulaşma ise sadece ona benzemeyle mümkün ve ameli akıl gücünü ancak ahlaki ilkelere uydurarak yaklaşımaya çalışırlar. Bu durumda nefsin kemal ve fazilete uygun şekil kazanması, Tanrı'nın hoşnutluğuna sebep olmakta ve böylece “erdemli yaşama” gerçekleşmektedir. Sünnetullah, nefislerin mutluluğu ilahi ahlak ile bürünmesi ve böylece Tanrı'nın muradının gerçekleşmesidir²⁶⁹. Aşkın açtığı emredilmiş olan bu yok mutluluğun kapısının anahtarıdır. Çünkü aşk, Tanrı'yı hissetme, arama, benzeme, bulma ve onda yok olmadır.

²⁶⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 13

²⁶⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 18

²⁶⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 19

²⁶⁸ **Fena Fi'llah:** Allah'ta fani olmak, kulun zat ve sıfatının, Allah'ın zat ve sıfatında fani olması anlamındadır. Dünya ilgilerini tam anlamıyla ortadan kaldırarak, Allah'a yönelerek istiğrak (bir şeyi baştan başa kaplamak) hali meydana gelir. Yani kişi, tüm varlığını Allah'a vererek ölü gibi olur. “Ölmeden ölmek.” Bu manada kullanılmaktadır. (bk. Cebecioğlu, “Fena Fi'llah” Mad., **a.g.e.**, s. 269)

²⁶⁹ Durusoy, **a.g.e.**, s. 189

İbn Sînâ, Tanrı'nın her tecellisi, her varlığın illeti olduğunu belirterek, Tanrı'nın, varlığı ile yaratılmışların varlığına aşık olduğundan kendi tecellisine nail olmasına aşık olduğunu söylemektedir²⁷⁰. Demek ki Tanrı, aşkı kendi sünneti olarak insanlara ilahi bir emir olarak buyurmuş ve aşk bu şekilde tüm varlıkların yine kendisine ulaştırmada fitrati bir hal olarak varlıkların bünyesine yerleştirmiştir.

İbn Sînâ eserinde, “Allah diyor ki; kul şöyle şöyle olursa, bana aşık olur ve ben de ona aşık olurum” hadisini zikrettikten sonra Allah'ın kendisine benzeyeni seveceğini ifade etmiştir²⁷¹. Âlemde her ne var ise O'nundur ve her şey O'ndan delildir. Çünkü her şey Tanrı'ya benzemekte ve en doğru, en güzel, en iyi ve en uygun düzenle, mümkün düzende en mükemmel şekilde yaratılmıştır²⁷². Her şey Tanrı'yı hatırlatmakta, çünkü her şey O'na benzemektedir. Öyleyse aşığın en belirgin özelliklerinden biri de maşukuna benzemesi, bu benzerliğin neticesinde aşık ile maşukun bir olmasıdır.

5. AŞKIN MUTLAK İYİYE ULAŞTIRMASI

İbn Sînâ felsefesinin temel niteliğini oluşturduğu Tanrı feyzinin esas çıkış noktası, Tanrı'daki iyiliğin “saf iyilik” olması ve iyiliğin mahiyetinde bulunan mükemmelliğin, taşma neticesinde varlık kazanması ve bu varlığın kendine ait yine mükemmel bir düzen bulmasıdır diyebiliriz. Hatta İbn Sînâ bu varlık düzenine “iyilik düzeni” diyerek, her varlığın iyilik olduğunu ifade etmeye çalışmıştır²⁷³. Çünkü, İbn Sînâ'ya göre Tanrı, “iyilik” ve “aşk”tır. İlk iyiden sûdur eden her varlık yine Tanrı gibi iyi niteliğinde olmak zorundadır. Tanrı, ilk iyi, ilk güzel, ilk aşk ve ilk illetir²⁷⁴.

İnayet kavramıyla da geniş bir şekilde bunu açıklayan İbn Sînâ, iyiliğin mahiyetine bilgi, istem ve gücü alarak, düzenin kuruluş ve işleyişini açıklamaya çalışmıştır²⁷⁵. Varlıklardaki eksiklik, kendisini olgunlaşmaya sevk edici bir etken olarak bu eksiklikten kaçmaya ve tamamlanmak istedikleri şeye, kendilerinden daha “iyi” olana, aşk ile yönelerek varlıklarını tanzim etmeyi arzulatır²⁷⁶. İyiliğin aşka veya aşığın iyiliğe, yada daha farklı olarak aşkın iyiye ulaştırdığını savunana filozofumuza göre, Tanrı'nın kainat hakkındaki bilgisi, iyiliğinin tüm varlıkları kuşatmasıdır. Bu öyle

²⁷⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 19

²⁷¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 19

²⁷² İbn Sînâ, en-Necat, s. 245

²⁷³ İzmirli, a.g.e., s. 137

²⁷⁴ Altıntaş, a.g.e., s. 23

²⁷⁵ İzmirli, a.g.e., s. 138

²⁷⁶ İbn Sînâ, a.g.e., s. 2

kuşatmadır ki, her varlık bu iyilik nazarıyla en ideal ve en güzel şekilde oluşmuştur. Bunun gerçekleştiği yer ise ayaltı âlemdir²⁷⁷.

Âlemde hem iyilik hem de kötülük mevcuttur. Çünkü Tanrı'nın sûdunun en son noktası yaşadığımız ayaltı âlemdir²⁷⁸ ve maddenin meydana çıktığı saha olması hasebiyle basitliğin bulunduğu varlıkların aşk akımı ile en üst kademeye yani kemale ve olgunluğa erişme çabasının yoğun olduğu “akıl” sahipleri, nebat, hayvan, cisim ve insan hayat kazanmıştır.

İbn Sînâ, iyiliği açıklarken zıddı olan kötülük üzerinde de durarak, kötülüğün Tanrı'dan uzaklaştırıcı, varlığa basitlik ve yokluk kazandırıcı olarak açıklamıştır. Varlık meydana gelirken kötülüğün olmasının imkanı yoktur; eğer olsaydı varlık, varlık kazanamaz ve düzen oluşmazdı. Bu sebeple âlemde kötülüğe yer yoktur²⁷⁹, ancak ayaltı âlemde kötülük²⁸⁰ varlık sahasında kendini gösterebilir. Makul varlıklarda ise kötülüğün bulunması imkansızdır. Kötülüğün olduğu yerde asla iyilik olamaz, kötülük iyilik ile sadece ilintili bir şekilde bulunabilir. Kötülüğün ne varlığı vardır, ne de varlığının özü. Bu sebeple kötülüğe “yokluk” demek yerinde bir tabirdir²⁸¹.

Tanrı, insan için uygun olmayanı murad etmemiş ve yaratmamıştır. Ancak âlemde iyiliğin noksansız olabilmesi için kötülüğün olmasına müsaade etmiştir. İyiliğin en güzel şekilde idrak edilebilmesi için verilen bu müsaade de aslında iyiliktir. Böylece İbn Sînâ'ya göre kötülük yoktur ve âlem tamamıyla iyilik ile kaplıdır²⁸².

Ayaltı âlemde kötülüğün zorunlu ve az olmasının sebebi âlemin düzenini sağlayan bilgiye ilişkin sebeptir. Biraz kötülüğün olması Tanrı'nın iyiliğindedir. Aksi takdirde, iyilik mümkün varlık tarafından idrak ve akledilme yönünden, hiç olmamasına nazaran eksik kalırdı. Âlemin en mükemmel yaratılma şekli budur ve Tanrı'nın murad ettiği nurun kendine aşk ile yaklaşan varlıklar üzerinde belirmesi bu şekilde gerçekleşebilecektir. İbn Sînâ'ya göre, kötülükten kaçma, kendini iyiye yaklaştırarak en iyiye benzeme, ancak ilintili olan kötülüğün de ayaltı âlemde olmasıyla mümkün olacaktır²⁸³. Kötülük olmalıdır ki, ondan bir kaçış ve kaçış neticesinde sürekli bir hareket meydana gelebilsin. Âlemde sadece iyilik varolmuş olsaydı, tüm varlıklar meleksi bir yapıda olurdu.

²⁷⁷ Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 115

²⁷⁸ Çağrı, **a.g.e.**, s. 101

²⁷⁹ Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 119

²⁸⁰ İbn Sînâ kötülüğü üçe ayırır: eksiklik, elem ve günah. (bk. Ülken, **a.g.e.**, s. 123)

²⁸¹ İzmirli, **a.g.e.**, s. 138

²⁸² Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 116

²⁸³ Durusoy, **a.g.e.**, s. 170

Tüm varlıklarda aşk olduğunu ve bu aşk neticesinde hareket ettiklerini belirten İbn Sînâ, felek nefsinin de bu gaye ile hareket ettiğini belirterek, bu hareketin yine “*ahlak*”i bir sebebinin olduğu görüşündedir. Bu ahlaki sebep ise, tıpkı diğer varlıklarda olduğu gibi “*iyi*”liği arama ve ona ulaşma çabasıdır. Her hareketin sonucu ve gayesi iyiliktir. Böylece nefs vücudunu iyiliğe doğru hareket ettirerek ona ulaşmaya çalışır. Ancak bu hareket nefis için iyiliğin ancak sınırındadır. Nefs sadece aşk ile iyiliğe hareket edebilir, ancak iyilik olamaz. Çünkü her aşık ulaşmak istediği maşukundan bir aşağı seviyededir ve sebep daima sonuçtan daha az olgundur²⁸⁴.

İyiliğin varolması neticesinde yokluk bir mahiyete sahip olabilir ve varlık kazanabilir. Çünkü iyiliğin yokluğu kötülükle neticelenir²⁸⁵. Ayaltı âlemde kötülüğün olması, aşk fiilinin harekete geçmesine, aşık ve maşukun varlık olarak her mahiyette illetle ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Âlemde bulunan iyi ve kötü karışımı, iyiliğin hüviyetinden kaynaklanan bir özellikten (saf iyilik olma, mükemmel iyiliğe benzeme) dolayı, yakınında veya içinde bulundurduğu kötülükten uzaklaşma hatta onu kendi bünyesinde yok etme fiili neticesinde aşkı doğurmaktadır. Çünkü Tanrı'nın muradı “*bilinmeyi istemek*” ve bunun içinde varlıkların hareket ederek kendisine ve kemale erişmesini sağlayıcı bir düzen oluşturmaktır. Bu sebeple varlıkların düzen içerisinde Tanrı'nın muradına dayalı bir yaşam sergileyebilmesi için güzel ahlaka, yani iyiliğe, kemale, güzelliğe ulaşma yolları yine Tanrı tarafından iyilik olarak buyrulmuştur. İyiliğin bulunduğu ay üstü âlemde ahlakilik söz konusu olmaz, çünkü ahlaka lüzum yoktur, her şey en güzel ahlak ile donanmış, kemallik derecesinde olan varlıklardır. Oysa ayaltı âlemde ahlâkîlik söz konusudur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ayaltı âlemde kötülük vardır ve bu kötülük varlığı kemalden uzaklaştıran ilk etmendir²⁸⁶.

İbn Sînâ, iyiliğin ilk illetten tüm varlıklara sûdur ettiğini belirterek, yaratılmış olan her varlığın ilk iyiye ulaşmasının kemallik derecesine ulaşmak olduğunu belirtmiştir. İlk iyiye ulaşmak ise aşk neticesinde gerçekleşen bir arzu ve tabiat icabı ortaya çıkan eksikliği tamamlama, olgunlaşmayı isteme olarak tüm varlıklarda hareket ve en iyiye benzeme aşkı meydana getirmektedir²⁸⁷. Allah'ın bir şeyi iyilik düzenine göre yaratması, kendisinden sonra gelecek olan diğer bir varlığa illetlik etmesine sebep olmaktadır. Çünkü yaratılan her varlıkta iyi bir taraf muhakkak mevcut olmakta ve bu

²⁸⁴ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 96

²⁸⁵ Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 120

²⁸⁶ Durusoy, **a.g.e.**, s. 81

²⁸⁷ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 14

iyi taraf da iyinin iyi olabilmek için bir sonraki iyi varlığa illetlik etmektedir²⁸⁸. Burada da açıkça ortaya çıkmaktadır ki âşık, iyiyi aşıktır ve maşuk ise iyiyi hatırlatan güzeldir.

Allah iyilik düzenini, imkânın en güzel yönüyle düşünür ve O'nun düşüncesinden en güzel düşünüş şekline uygun olarak, bir düzen ve iyilik yayılır²⁸⁹. Varlıkların kendinden daha olgun ve güzel olanına duyduğu bu aşkın sebebi, kendini, kendinden daha iyi olan ile tamamlayarak güçlenmek ve Tanrı'ya benzemektir. Varlığın aşk ile daha çok fazilet kazandığını belirten İbn Sînâ, beşer ve meleklerin aşk ile Tanrı'ya yönelerek kevn ve fesad yönlerinin ayrışması ile, kendilerinde var olan mümkün mertebesindeki kötülüğün; ki mümkünde yalnızca kötülük vardır; yok olması ve sadece iyiyeye yönelerek Tanrı ile beka bulma çabasıdır. Aşkta son varılacak nokta mutluluk ve mutluluk ise Tanrı'ya ulaşmadır²⁹⁰.

Tanrı'ya ulaşan mutluluk kapısına ulaşmış olur. Mutluluğa ulaşmak varlığın ikinci gayesidir. İlk gaye aşk, ikinci gaye ise aşk neticesinde varlıktaki iyiliğin artması ve böylece kemale ulaşmadır²⁹¹. Her varlıkta aşkın olması iki yönden burada ortaya çıkmaktadır. Aşkın oluşmasının yönlerinden biri aşığın makullere aşkı, diğeri ise aşığın mahz iyiyeye aşkıdır²⁹². Bundan kasıt yine mutluluktur. Çünkü mutluluğun gayesi olan Tanrı'ya benzeme, varlıkların önce birbirlerine aşık olması ile sonra da bu aşk neticesinde güçlenen bünyenin Tanrı'ya yani ilk iyiyeye aşık olmasıdır.

Aşık, maşukuna duyduğu aşk ile kalbi bir seyahat ve doyum elde eder. İbn Sînâ, Tanrı'nın nitelikleri arasında gördüğü iyiliği, Allah'ın özünden akledilir şekilde çıktığını ifade ederek kişideki aşkın Tanrı'nın iyilik niteliğinin bir lezzeti olarak yeryüzüne indiğini ifade etmektedir. Çünkü doyum aşktadır ve onun çabasının verilmesine sebep aşkın verdiği lezzettir.

İyilik eşyanın cevherinin aslı değil, ona ayrı (*vacip taraf*) bir prensipten katılmaktadır. Mümkün varlık eksiktir ve olgun değildir, dolayısıyla kötüdür. Çünkü onun özünde iyilik yoktur ve iyiliğe sahip olmayan yok olacaktır²⁹³. İlk illetin bünyesinde diğer ma'lûllere taksim edilmiş iyilerin bulunması Tanrı'nın aşkının taşması ile gerçekleşmektedir. Demek ki tüm maluller, ilk illetten bir parça iyilik alarak mevcut olmaktadır. Fakat bu alınan iyiliği, ancak o iyilikten istifade etmede kullanabilirler²⁹⁴.

²⁸⁸ Fahri, **a.g.e.**, s. 136

²⁸⁹ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 83

²⁹⁰ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 15

²⁹¹ Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 186

²⁹² İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 16

²⁹³ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 74

²⁹⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 14

İbn Sînâ, iyyinin ne olduğunu açıklarken şöyle bir açıklama yapmıştır; iyilik özce istenen şeydir. Bu ifade direk olarak Tanrı'nın muradının olduğunu bize göstermektedir. Ona göre, her yaratılmış, mümkün varlık da varlığını iyilik ile tamamlama isteğindedir. Var olmak iyiliğin neticesi, varoluşun olurluluğu da yani mümkün varlığın mümkün olmasının sebebi de yine iyiliktir²⁹⁵. Öyleyse aşk varlığın özünü bulmasını sağlayan illetir ve aşk iyiye ulaştırın sistemin temelidir.

İbn Sînâ'ya göre iyiliği kazanmak, bir aşığın olması ve aşığın birde maşukunun olmasıyla mümkündür. Eğer aşık iyiliği kazanmak istiyorsa kendinden daha da iyi olan maşukuna aşk ile yönelmesi mutlaka olmalıdır. Her iyyinin en iyisi olan Tanrı'dır. O halde Tanrı her şeyin maşukudur diyebiliriz. İlk iyi, varlıklara iyilik ile tecelli etmeseydi, bilinmezdi ve bir şey de var olmazdı²⁹⁶.

İbn Sînâ, kişideki iyiliğin nispetince Tanrı tarafından bir nura ve makul varlıkların bulunduğu ay üstü âleme muhatap olacağını ifade ederek “*Ey huzura eren nefis, hoşnut edici ve hoşnut edilmiş olarak Rabb'ine dön!*”²⁹⁷ Ayetini göstermektedir²⁹⁸. Demek ki İbn Sînâ hoşnutluğun da aşkın neticesi olan iyiliğin kazanılması ve böylece ilahi lütfâ ermiş olmanın mutluluk olduğunu bize göstermektedir. Varlığın iyiliği bulması için Tanrı'nın iyiliği yayması da yine Tanrı'nın iyiliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü O, iyiye, yani kendisine ulaşılmasını murad etmektedir²⁹⁹.

Özü saf iyilik olan Tanrı, insan nefsi için iyiliği güzel ahlak olarak yaratmıştır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre iyilik ancak güzel ahlak ile ahlaklanmayla mümkün olmaktadır. Tanrı'nın istediği ahlak ise beyanı olan Kuran-ı Kerim'dir. Hz. Aişe'nin, Peygamberin ahlakının Kuran olduğunu söylemesi ve Kuran-ı Kerim'de de “Şüphesiz sen büyük bir ahlaka sahipsin”³⁰⁰ ayetinin geçmesi Allah'ın murad etmiş olduğu aşk ve yaşam felsefesinin bu olduğu bunun bir delilidir. İbn Sînâ'ya göre bu ahlaka uymak insan için en uygun ve en güzel yaşama şekli olarak mutluluğun kapısının anahtarıdır. Kötülükten, yani mümkün varlık olan dünyadan uzaklaşmak insanın ilahi yönü olan ruhu pak ve temiz³⁰¹ yaparak erdemli olmanın yolunu açmaktadır. Tanrı'nın buyruğu olan “*iyi*”

²⁹⁵ Altıntaş, **a.g.e.**, s. 74

²⁹⁶ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 16

²⁹⁷ **Fecr**, 89/ 27-28

²⁹⁸ İzmirli, **a.g.e.**, s. 150

²⁹⁹ Dodurgalı, **a.g.e.**, s. 115

³⁰⁰ **Kâlem**, 68/ 4

³⁰¹ Taylan, **a.g.e.**, s. 217

amelleri yapmak ise kiŖiyi güzel ahlaklı yaparak Tanrı'ya yakınlaŖtırmakta ve tüm “iyi”lerin insan tarafından idrak edilebilmesine sebep olmaktadır³⁰².

³⁰² Durusoy, **a.g.e.**, s. 172

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ'DA AŞK FELSEFESİ

A. MEVLÂNÂ'NIN HAYATI

Mevlânâ Celaleddin-i Rumi, h. 606/ m. 1209 yılında Horosan'ın Belh şehinde dünyaya gelmiştir. Babası Bahaeddin Veled, Hz. Ebubekir'in soyundan gelmektedir. "efendimiz" manasındaki "Mevlânâ" ünvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiştir³⁰³.

Zahiri ilimleri öğrenen Mevlânâ, Batını ilimleri de öğrenme maksadıyla Seyyid Burhaneddin'e bağlanarak dokuz yıl hizmet eder. Ancak hocasının vefatı üzerine yalnızlığa çekilir ve Şems-i Tebrizi ile tanışmasına kadar beş yılını bu şekilde geçirir. Mevlânâ, tasavvufi şahsiyetini önce babası, sonra ise Şems-i Tebrizi'den kazanmıştır.

Mevlânâ ile hocası Şems-i Tebrizi arasında manevi birliktelik olmasından dolayı halk arasında çeşitli dedikodu ve çekememezlik sonucunda, Şems-i Tebrizi Konya'yı terk ederek izini kaybettirir. Ancak ölümü hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla beraber, h. 644/ m. 1246 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.

Mevlânâ, hocasının ani bir şekilde ortadan kalbolması ile kendini tasavvufun ve aşkın içinde bulur. Bu sebeple dile getirdiği Mesnevi'sinde "Hocam" hitabını kullanarak Şems-i Tebrizi ile manen birlikteliklerini ifşa etmiştir³⁰⁴.

Mevlânâ, h. 672/ m. 1273 yılında 66 yaşında vefat eder. Ölümü "Şebb-i Arus" olarak gören Mevlânâ, kavuşma gününde kimsenin üzülmesini istememiştir.

Mevlânâ'nın eserleri:

1. Mesnevi
2. Divan-ı Kebir
3. Fihi Ma Fih
4. Mecalis-i Seb'a
5. Mektubat

³⁰³ Öngören, Reşat, "Mevlânâ Celaleddin-i Rumi", TDVİA, Ankara 2004, C. 29, s. 444

³⁰⁴ Altıntaş, Hayrani, **Tasavvuf Tarihi**, AÜİFY., Ankara 1991, s. 110

B. MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFESİ

1. AŞK KAVRAMI VE HÜVİYETİ

Mevlânâ, âlemin varlığının sebebi olarak aşkı görmüş ve hatta hayatı, yaşamayı, lezzet almayı, ahlak ve ibadeti, kısacası insana ait her ne fiil ve fikir varsa hepsinin aşk felsefesinden kaynaklandığı düşüncesindedir. Mevlânâ'nın evrensel bir dil ile insanlarla diyalogu “aşk dini” ileidir. Onun yaşam felsefesinin temeli aşkın gerekleri ve verdiği lezzet neticesinde yaşanabilecek en mukaddes hayat tarzını oluşturmaktadır.

Mevlânâ'nın en büyük ve en önemli eseri olan Mesnevî, birçok dile tercüme edilerek her din ve kültürden millete hitap etmesinin nedeni, tüm varlıkların ve özellikle de insanın odak noktası olan aşk üzerinde yoğunlaşmasıdır. Mesnevî’inde baştan sona aşkı anlatarak, hayatı en güzel ve pratik yaşamının ve mutluluğa ulaşmanın yollarından bahsetmektedir.

“Aşk, Allah’ın sırlarını belli eden bir üstürlâb³⁰⁵, bir vasıttır.

Aşıklık ister nefسانی, ister ruhani olsun

Sonunda bizi ötelere götürecek bir rehber, bir kılavuzdur.”³⁰⁶

Mevlânâ'nın bu beytinden de açıkça anlaşıldığı gibi aşk, Allah'ın elçisi gibi bir görev üstlenerek kendi zatından haber vermekte ve O'na ulaşmada en büyük kaynak olarak addedilmektedir. Aşka uyan Allah'a uymuş gibi aşık ve kolayca ulaştığı bu kılavuzla hareket eder, düşünür ve yaşar.

Mevlânâ, aşkın tanımını yapmaya çalışmış, binlerce beyit yazmış olmasına rağmen yazdığı ve söylediği şeylerin hiç birinin gerçek aşkı ifade edemediğini söylemektedir.

“Her ne söylediyse, ne duyduysan, onların hepside kabuk gibidir, manasız sözlerdir. Çünkü aşkın içi, özü açıklanacak anlatılacak bir şey değildir.

Hakikati hissedemeyen, tecellilere mahzar olan özlü kişi deriyi, kabuğa bakar mı?”³⁰⁷

Mevlânâ için aşkın temsili olarak en çok anlatıldığı öge “ney”dir. Ona göre ney, yeryüzünde *Âlem-i Ervah*'tan³⁰⁸ çıkarılarak yeryüzüne çile için gönderilen insanın

³⁰⁵ **Üstürlâb:** Üstüne gök kubbesinin haritası çizilmiş yarım daire şeklinde bir âlettir. Bununla, gökteki yıldızların bulunduğu yerler, güneşin doğup batışı ile zeval vaktinin saati bilinir.

³⁰⁶ Mevlânâ, **Mesnevî**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay, İstanbul 2002, C. I, s. 16

³⁰⁷ Mevlânâ, **Divan-ı Kebir**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000, C. I, s. 143

³⁰⁸ **Âlem-i Ervah:** Ruhlar âlemi anlamındadır. Vücut, “taayyün-i sani” ve “vahidiyyet” mertebelerinden sonra “suver-i ilmiye” bakımından “ruhlar” mertebesine iner. Bu mertebeye suver-i

temsilidir. İnsan asıl vatanı olan *Âlem-i Ervah*'ı özlediği gibi, ney de koparılıp alındığı göl kenarındaki kamışlığı özlemekte ve bu özlem ile aşkını çıkardığı yanık sesiyle duyurmaktadır. Onun sesini ise her kişi anlayamaz. Çünkü bu Hak sırrına ermek çile gerektirmekte ve asıl memlekete özlemin kalbi yakması gerekmektedir.

“Ney kendine has bir dille, hal dili ile diyor ki: “Beni kamışlıktan kestiklerinden beri, feryadımdan, duygulu olan erkek de, kadın da inlemekte, ağlamaktadır. Şu var ki beni dinleyen her insan, benim neler dediğimi anlayamaz,

Benim feryadımı duyamaz. Beni anlamak, beni duymak için, ayrılık acısı çekmiş, gönlü yaralanmış, içli bir insan isterim ki, acılarımı, dertlerimi ona anlatayım. `

Aslından, vatanından ayrı düşmüş, oradan uzaklaşmış kişi, orada geçirmiş olduğu mutlu zamanı arar, o zamanı tekrar yaşamak ister, ayrıldığı sevgiliye tekrar kavuşmak arzu eder.

Halbuki benim sırrım, feryadımdan uzak değildir. Fakat her gözde onu görecek nûr, her kulakta, onu işitecek, duyacak güç yoktur.

Ten candan, can da tenden gizli değildir. Fakat kimseye canı görmek izni verilmemiştir.

Ney'in şu sesi, gönlü yakan bir ayrılık, bir aşk ateşidir. Kimde bu ateş yoksa, o, maddî varlığından kurtulsun, yok olsun.”³⁰⁹

İnsanın ney gibi inleyerek Allah'a yani sevgilisine kavuşma isteği ancak arif kişilerin işidir. Bu ise çok zor ve meşakkatli bir durumdur, çünkü aşka düşmek ve aşk ile yanan bir kalbe sahip olmak bunun neticesine varma yoludur. Mevlânâ, aşğın kendi varlığından geçip, Allah aşkı ile yanması ile, neyin yanık sesinin çağlaması yönünden insan-ı kamil arasında bir ilişki kurmaktadır³¹⁰. İnsan ney ile aynı durumdadır. İnsanı kamil hale getiren ilahi nefestir, neyin de yanık sesinin duyulması yine başkasının nefesiyledir. Kendindeki bu ilahi nefesi, yani ruhu fark eden kişi kemal mertebesine erme yolunda Allah aşkı ile yanmalıdır. Eğer böyle değilse kişi, bir an önce yok olarak, yani bedeninin arkasındaki “can”ının fark ederek bu mertebeye ermelidir. Görüldüğü gibi aşk Mevlânâ için kutsal bir durum, her kişinin erişemeyeceği ve ulaşmanın da güç istediği bir durum olarak geçmektedir.

aliye, cevher-i basit olarak ortaya çıkar. Burada renk ve şekil olmadığı gibi, zaman ve mekanla da alâkaları yoktur. Bu mertebede her ruh, kendisini ve kendi mebdei olan Hakk'ı idrak eder. (bk. Cebecioğlu Ethem, “Âlem-i Ervah”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara 1997, s. 101)

³⁰⁹ **Mesnevî**, s. 13-14

³¹⁰ Kırkkılıç, Ahmet, **Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf**, Timaş, İstanbul 1996, s. 306

Mevlânâ, ney için yazdığı bu beyitlerin devamında “*Ney'in sesindeki tesir, yakıcılık, onun içine düşen aşk ateşindedir demektir. Hakikat şarabında bulunan, insanı mest eden hal de, aşk coşkuluğundandır.*” Diyerek hakikatin yani gerçeğin aşığın yaşadığı hallerin³¹¹ neticesinde ulaşılabileceğini belirtmiştir. Çünkü aşk gerçeğe hal vasıtası ile pencere açmakta, aşığı hakikat bilgisine ulaştırmaktadır.

“*Aşk insanı yok eder, var eder. Gönülsüz bırakır, elsiz ayaksız bir hale sokar.*”³¹²

Mevlânâ aşkın yaşatmış olduğu duygudan ötürü, var olduğumuz âlemden uzaklaşarak sırlar âlemine ulaştırdığını ve bu yüzdende sırlara eden insanın varlık kisvesinin kendine ait olmayıp her şeyin Hakk'tan ibaret olduğunu fark etmesi neticesinde yokluk mertebesine ulaştırdığını ifade etmektedir. Çünkü, dünya yokluk ve zıtlıkla dolu ve insan bu diyara bedeni ile mahkum haldedir. Bu halden kurtulma ancak benliğin aşk ile ezilerek eritilmesi durumunda gerçekleşir³¹³. Bu öyle bir haldir ki aşık ne kolunu ne elini, ne de aşkı yaşadığı gönlünü fark eder. Ona göre aşk, apayrı bir varlığa kapı açmaktadır. Âlemdeki zıtlıklar dahi Birlik karşısında kaybolarak, varlıklarından sıyrılırlar. Yaratılmış her şey aşk ile suret ve varlıktan sıyrılarak zıttı olan yokluğa vararak, zıtlıkların ortadan kalkmasına sebep olur³¹⁴.

“*Topraktan yaratılmış olan bedenimiz, aşk yüzünden göklere yükseldi. Dağ bile çevikleşti, oynamaya başladı.*”³¹⁵

Burada Mevlânâ, aşkın Allah ile muhatap olan insanı nasıl yücelttiğini göstermek için Musa Peygamber'in kıssasından bahsetmektedir. Allah, Musa'nın isteği üzerine kendini dağa tecelli ederek Allah aşkının ne derece ulvi ve yakıcı olduğunu göstererek Tur Dağı'nın yanıp kül haline gelişini Musa Peygamber'e gösterince aşkın sınırının ve derinliğinin olmadığı bu olayla anlatmıştır.

Mevlânâ'nın bu kıssadan anlatmak istediği aşkın Allah katından olduğu ve buna her yüreğin ve aklın kaldıramayacağı gerçeğidir. Çünkü aşk, Allah'a ulaşma sırrıdır.

³¹¹ **Hal:** Kişinin zikir, hüznün, sevinç gibi durumlarda kalbine gelen durum manasındadır. Hali yaşayan kişi gerçeği bulup marifete ererler ve neticede tevhibi yaşarlar. (bk. Cebecioğlu, “Hal”, a.g.e., s. 314)

³¹² **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 32

³¹³ Öztürk, Yaşar Nuri, **Mevlânâ ve İnsan**, İstanbul 1993, s. 125

³¹⁴ Yılmaz, Burhan, **Bilinmeyen Mevlânâ**, Kozmik Yay., İst. 2005, s. 180

³¹⁵ **Mesnevî**, C. I, s. 15

*“Dünya bağıını kopar, maddeye olan bağlılıktan kendini kurtar da, hür ol.
Halbuki, ilâhî aşk yüzünden, nefsanîyetten kurtulan, benlik elbisesi yırtılan
kimse, hırstan da, ayıptan da, kötülüklerden de tamamiyle temizlenir.”³¹⁶*

Mevlânâ, dünyaya bağlılığın, yani nefsanî arzu ve isteklerin kişiyi esir gibi hapsedtiğini ancak aşk ile bu esaretten manevî âlemler ülkesine yükselerek gerçek özgürlüğün elde edilebileceğini vurgulamaktadır. Aşkın kişiyi özgür kılan en önemli gerçek olduğu buradan anlaşılmaktadır.

*“Akıl, aşkın şerhinde, açıklamasında, merkep gibi çamura battı kaldı. Aşkın da
âşıklığın da ne olduğunu yine aşk açıkladı.”³¹⁷*

Mevlânâ bu beytinde de aklın aşk karşısında tıpkı bir merkep gibi boş ve faydasız laflardan ibaret bir yığın ses çıkardığını ancak bu bilgilerin merkebin çamura saplanması gibi kişiyi gerçeğe, hedefe ulaştırmayıp sadece kısıtladığını ifade ederek aşkın akıldan üstün olduğunu ifade etmek istemiştir. Aşk, sadece aşk ile yani aşık ile açıklanabilir bir mertebede olduğundan akıl ile değil de kalbi aşk ile dolu olanların bunu anlayabileceğinden bahsetmektedir.

*“Sadece dış güzelliğe dayanan mecâzî aşklar, gerçek aşk değildir. Hevesten
ibarettir. Böyle aşkların sonu utanç verici olur.*

*O, ölümsüz olan, bâkî olan Allah aşkını seç ki, o canına can katan mânâ
şarabını sana lütfetsin, seni yaşatsın.”³¹⁸*

Mevlânâ, dış güzellik ile kastettiği dünyada var olan güzellikler ve maddedir. Ona göre varlığı fanilikten gelen şeylere aşık olma tıpkı aşık olunan gibi fani ve geçicidir. Sonu ise hüsrân ile neticelenmektedir. Çünkü ne bir kârı, ne bir faydası vardır insana. Bu aşk sadece heves, yani aşkın en alt derecesi olan nefsi bir duygudan ibarettir. Oysa gerçek aşk, kişiyi sonsuzluğun kapısını açarak yine aşk gibi sonsuz bir özgürlüğü sunmaktadır. Bu aşk ise tek sonsuz olan Allah aşkı ile mümkündür.

Mevlânâ’ya göre aşık maşukuna benzer ve aşkı ne ise kendisinde tıpkı onun gibi varlık kazanır. Yani, ya ölüm, yada sonsuz hayat.

*“Su ve toprak içinde mahpus bulunan, yâni balçığa saplanmış kalmış olan
canlarımız da balçıktan kurtulunca neşeli bir halde,*

³¹⁶ Mesnevî, C. I, s. 15

³¹⁷ Mesnevî, C. I, s. 17

³¹⁸ Mesnevî, C. I, s. 17

Hakk'ın aşk ve muhabbet havası içinde, neşeli neşeli oynarlar, ayın ondördü gibi noksansız ve tastamam bir hale gelirler.”³¹⁹

Ruhun zindanı olan cesedin, aslında esaretinden kurtulmanın imkansız olmadığını belirten Mevlânâ, ruhun aşk ile bedenden sıyrılarak, ilm-i ledünni³²⁰ ile Allah katından bilgi edinen Hakk aşığı, kamillik derecesinde pür neşe ve mutluluk sahibi olduğunu ifade etmiştir. Aşk insanın kamillik derecesine ulaşmasına ve dünyaya gönderiliştten kaynaklanan eksikliğin tamamlanmasına sebep olduğunu ifade ederek aşkın ilmi arttırdığını vurgulamaktadır. Bu ilim dünya tahsillerinin de üstünde, fen ilminin de üstündedir.

Mevlânâ'ya göre, bu bilgiye ne okuyarak ne de düşünerek ulaşılabilir. Sadece aşk ile elde edilen bir bilgidir ve aşğın tek zevki ilim ile aşkı artırmak ve Allah'a yakınlaşmaktır. Varlık erir, Mutlak Varlık tek varlık olarak kalır. Artık aşık için ikilik, aşık-maşuk yoktur. Bir vardır. Her şey O'dur aşık için. Öyle ki kendi varlığı dahi yok olarak “*Bir*” ile bütünlük başlar bu mertebeden sonra. Aşıklara ne mutlu, aşık olmayan kalp ne yazıktır.

“Kimi âşık görürsen, bil ki o, mâşûktur. Yani seven kişi aynı zamanda sevgilidir. Çünkü seven kişi, bir bakımdan âşık ise, bir bakımdan da ma'suktur.”³²¹

Aşğın maşuk ile aynileştiğini bu beyitlerle ifade eden Mevlânâ, “*Bir*”liğin gerçekleşme yolunun aşk ile olduğunu, sevginin yaratılmış bütün mertebe ve halleri aşarak son noktaya kadar ulaştırdığını ve böylece âlemin, dünyanın sonunun olmadığını, aldaticı ve boş olduğunu vurgulamaktadır. Mevlânâ'ya göre aşk, varlığı yok edip, yoklukta gerçek varlığı buldurandır.

“Allah, kendisinden başkasına gönül verenleri, bilhassa dünya sevgisine kapılanları kıskanır. Kıskançlık O'nun şânındandır. Bu sebeple kıskançlıkların aslı Allah'tandır. Bütün insanların kıskançlığı Allah'ın kıskançlığının bir cüz'üdür.”³²²

Mevlânâ, aşkın kıskançlığa sebep olduğunu, ancak bu kıskanmanın yine aşktan kaynaklandığını belirtmektedir. Çünkü, aşk tek olmayı, maşuk için de tek aşkın kendisi olmasını istemektedir. Ancak bu şekilde “*birlik*” gerçekleşme imkanını bulur. “*Allah insanın içine iki kalp koymamıştır.”³²³* Ayeti de kalbin bir tane yaratılma sebebini

³¹⁹ **Mesnevî**, C. I, s. 100

³²⁰ **İlm-i Ledünni**: Gayb ilmi, sırlara vakıf olma anlamlarına gelmektedir. Tahsil yapmadan, çaba sarf etmeden, Allah tarafından vasita olmaksızın kula öğretilen ilim masıdadır. “... ona katımızdan bir ilim öğrettik...” (Kehf 65) (bk. Cebecioğlu, “İlm-i Ledünni” Mad., **a.g.e.**, s.471)

³²¹ **Mesnevî**, C. I, s. 124

³²² **Mesnevî**, C. I, s. 125

³²³ **Ahzap** 33/ 4

açıklamaktadır. Bu ayete göre insan neyi severse sevsin her aşk aslında Allah'ı sevmeye aynıdır. Ancak Allah, kendini ve ilahi aşkı unutup dünya zevk ve güzelliklerine yaklaşan insanların bu sevgisini boşa gitmemesi için yine tatlı bir üslup ile kendine döndürmektedir. Mevlânâ'nın bu beytinden de maksat budur. Aşk, maşukundan da karşılık bekler. Çünkü aşkın maksadı ilahi yöne yönelerek tek vücut olmaktır. Aşık ile maşuk birbirine aşk ile yaklaşırken aynı zamanda birbirlerini tamamlama yolundadırlar. Bu sebeple aşık Maşukuna benzemeye başlar ve insan-ı kamil mertebesine erişir. Bu mertebede ise aşık için *Fena Fi'llah* makamına kavuşmuştur³²⁴.

"Aşk da, can da, her ikisi de gizlidir, örtülüdür. Ona "gelin" dediğim için beni ayıplamayın.

*Fakat kendi, haydi söyle diyor, ayıp değil; bu gizli olan kaza ve kaderin bir isteğidir."*³²⁵

Mevlânâ, aşkın gizli olduğunu ancak açıklanması ve dışa yansıtılmasının aşkın potansiyel yapısında var olan bir durum olduğunu belirterek, aşkın da maşukun da ötelardan belirlenmiş bir kader ve kaza neticesinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Aşkın sahibi, yaratıcısı, aşkı böyle murad etmiştir ve aşk yeryüzünde de insan kalbinde de bu şekilde yansıma mecburiyetindedir. Tıpkı cesetten ruhun görünmemesi gibi, aşkta kalpte öylece gizlidir. Ruhun cesetten ölüm vuku bulunca ayrılması nasıl vacip bir durum ise Mevlânâ'ya göre aşkında kalpten dışa yansımaları öyle vacip ve kaçınılmaz bir durumdur. Aşık her zaman bellidir ve daima aşk halindedir.

*"Tevhid, Allah'ı bilmek nedir? Kendini Vahid'in, Bir'in önünde yakıp yok etmektir."*³²⁶

"Kim bizim zatımızda, hakikatimizde yok olursa, "yok olmak"tan kurtulur, beka bulur.

*Çünkü o "illa"dadır; "la"dan geçmiştir. Makamı "illa"da olanlar ise yok olup gitmez, yani Hakk'ta fani olamaz."*³²⁷

Mevlânâ, bu beytinde dinin temeli olan tevhidin dahi aşk neticesinde yanan bir kalp ve yok olan bir nefis ile ortaya çıkacağını, kendi yokluğunda Allah'ın varlığını bulmak olduğunu kesin bir dil ile ifade etmektedir. Bir şeyin içinde ufalanıp yok olmayı gerektiren fena makamından sonra, kendi varlığına yeniden ulaşmadan içinde ufalanıp

³²⁴ Özköse, Kadir, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (233-250), s. 243

³²⁵ **Mesnevî**, C. I, s. 144

³²⁶ **Mesnevî**, C. I, s. 192

³²⁷ **Mesnevî**, C.I, s. 196

yok olduğu şeyde yeniden var olmaya sebep olan beka makamı, benliğin eritilip, Allah huzurunda saf bir varoluşa kaynak olan aşktır³²⁸. Bu sebeple Mevlânâ'ya göre aşk, dinin, imanın ve ihlasın özüdür ve aslıdır. Aşk olmadan dilin tevhid getirmesi imanda iki yüzlülüktür. Çünkü hakikat zahirde değil batındadır. Görünen âlem toprak, su ve nebattan meydana geldiği halde insan akıl ile bu varlıklar arasında aşkla pek az rastlar. Çünkü Mevlânâ'ya göre akıl aşkı inkar eder. Oysa kalp her yerin aşk neticesinde tecelli olduğunu, Allah'ın tevhidinin yeryüzünde tecelli olduğuna kalp ile, aşk ile ulaşır. Dil, zahiri yani dünyayı, kalp ise batını yani ceset gözü ile görünmeyen âlemi ifade ettiğinden ancak aşık tevhid inancını gerçek olarak aşma kapasitesine sahiptir.

“(Birisi, âşıklık nedir? diye sordu. Ona dedim ki: Benim gibi olursan bilirsin.) Aşk, sevgi sayıya gelmez, ölçüye sığmaz. Bundan ötürü aşk, gerçekte, hakîkatte Hakk sıfatıdır. Kula nisbet edilmesi mecazîdir. "Allah, onları sever", sözü kafi. "Onlar da Allah'ı severler." sözü nerede kaldı?”³²⁹

Mevlânâ, aşkın tanımını burada yaparken dikkatimizi çeken husus, aşkın Allah'ın sıfatları arasında kabul etmiş olmasıdır. Aşkı veren Allah'tan taşan her ne ise insanın içinde de varlık bulan onun tecellisidir. Allah yarattığı her varlığı rahmeti ile kuşatır sever. En sevimlisi ise insan ve insanlar içinde Allah'ın sıfatlarına en uygun hareket edendir. Yani Allah'a en çok uyan ve kul olan Allah katında en sevgilidir. Allah Mevlânâ'ya göre aşkın kapısını açmış, kulunun ve kendisinin muhabbetinin sınırsızlığını yaratmıştır. Aşk, kuralları olmayan ve belli bir sınırı yahut karakteristik özellikler taşıyan cinste değildir. Mevlânâ'ya göre aşk, tamamen kul ile Allah arasında yani aşık ile maşuk arasında özel bir irtibat ve metafiziksel durumdur.

“Allâh'ın hikmeti, kazâ ve kaderi ile bizi birbirimize âşik kalmıştır. Biz suyu sevmekteyiz, su da bizi sevmektedir.

Cihânın bütün zerrelere, o ezeli hüküm dolayısıyla çift çifttir. Her çift birbirine âşıktır.

Kehribarın saman çöpünü dilemesi, çekmesi gibi, âlemde her cüz' de kendi çiftini, eşini dilemektedir.

Gökyüzü, yeryüzüne “Merhaba!” der. “Seninle ben kehribarla saman çöpü gibiyiz. Birbirimizi sevmekteyiz.” diye söylenir.”³³⁰

³²⁸ Coleman Barks, “Fena ve Beka Rumi'nin Şiirlerinin Eşiğinden Geçen İki Yol”, **Mevlânâ- Bilgi Söleni**, Ankara 2000, (553-564), s. 555

³²⁹ **Mesnevî**, C. II, s. 255

³³⁰ **Mesnevî**, C. II., s. 349

*“Rüzgar aşık olmasaydı, böyle esip durmazdı. Bir yerde sebat kılardı.”*³³¹

Mevlânâ'nın bu beyitlerinden anlaşıldığı üzere, Allah'ın yaratmış olduğu tüm varlıkların özünde vacip nitelikte aşk vardır ve her varlıkta Allah'tan taşan aşk tecelli etmektedir. Her şey aşıktır ve aşık maşuk olmasını gerektirdiğinden her şey çift yaratılmıştır.

Her şeyin çift yaratılmasının sebebi de Mevlânâ'ya göre aşktır. Çiftini seven aşık kendiliğinden âlemdeki düzeni sağlamış olur, çünkü aşk bu beyitlere göre, düzenleyici ve yaratıcıya uygun hareket ettiricidir.

*“Aşk bir denizdir. Gökler bu denizde ancak bir köpük gibidir.”*³³²

Mevlânâ bu beytinde aşkı denize benzeterek, aşkın hırçınlığını, engin ve dalgalı oluşunu, derinliğini ve gerekirse karaları bile kaplayacağını vurgulayarak aşkın sınır tanımazlığını ifade etmek istemiştir. Ancak denizde yüzmeyi bilmeyen, boğulmaya, yok olup gitmeye mahkumdur. Aşk deniz gibi, karaları bile tek bir parça ıslanmamış bırakacağı gibi, yeryüzüne sığmayarak yedi kat göğe ulaşır. Bu durum denizin üzerindeki kabarmalara benzemektedir. Denizdeki dalgalar aşkın hareketinden kaynaklandığı gibi, dünyanın ve âlemin içindekilerinin de hareketi tıpkı bu deniz gibi varlığının devamını sağlamaktadır.

*“Gökler de, yeryüzü de onun gözünde Allâh'ı tesbîh ederek hızlı hızlı hareket halinde dönmede...”*³³³

Mevlânâ, yer ve göğün hareketinin sebebi olarak aşkı göstererek, âlemin düzeninin aşkın sağladığını belirterek, yeryüzünde var olan tüm cisimlerinde yine yer ve gök gibi Allah'ı devamlı tesbih ile kendi düzenlerini kurduklarını ifade etmektedir. Mevlânâ'ya göre, aşkın yokluğu durgunluk ve hareketsizliktir. Bu sebeple aşk olmasaydı ne dünya dönerdi, nede âlem şuan ki haline dönüşebilirdi. Âlemdeki bu sınırsızlığı ve korkusuzluğu veren tek bir güç vardır, oda aşktır.

“Allah'ım, bizi hareket ettiren güç de, bizim var oluşumuz da, senin lûtfun, ihsanıdır. Varlığımızın hepsi de sendendir. Senin eserindir, senin icâdındır.

*Yok olan bizlere, varlık lezzetini sen tattırdın, sonra tuttun, var gibi görünen bizleri kendine âşık ettin.”*³³⁴

Sonuç olarak Mevlânâ, Allah'ın insanları ve âlemi yaratmasına sebep olarak aşkı göstererek, Allah'ın muradının insanda gerçekleştiğine dikkati çekmektedir. Çünkü

³³¹ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 146

³³² **Mesnevî**, C. V., s. 310

³³³ **Mesnevî**, C. IV, s. 640

³³⁴ **Mesnevî**, C. I, s. 48

insan aşkıdır ve aşk Allah'ın muradının yerine gelmesini sağlayan güçtür. Aşk öyle yollar açar ki insanlara, kul bu yolda Rabbi için fena olarak Allah'ın gizemine doğru harekete geçer³³⁵. Nitekim kudsi hadiste de buyrulduğu gibi, “Allah Teala yere göğe sığmamış, müminin gönlüne sığmıştır.” Mevlânâ bu kudsi hadisi vurgulayarak, kulunun Allah'a aşık olmasıyla kendisine varılabileceği, bunun da ne akıl ile nede bilgi ile olabileceği, ancak kalbin yaşadığı lezzetlerle mümkün olacağını ifade etmiştir. Allah aşkı, her sınır ve hududu aşar, ancak akıl aşkın önünde hizmetkar olabilir³³⁶.

2. AŞK VE GÜZELLİK İLİŞKİSİ

“Cenab-ı Hakk; elsiz olarak nice hünerli eller, nice büyük san'atkârlar yaratır; nice şaşırtıcı eserler meydana koydurur! O canların canı, insan suretini, elsiz olarak topraktan yaratır durur!

*Duman nasıl ateşten doğmuş ise, sûret de, sûreti olmayandan, yani her şeyden münezzehten olan, doğmamış, doğurmamış bulunandan, Allâh'tan varlık sahasına çıkar!”*³³⁷

Yaratılmış varlıkların, âleminin ortaya çıkması, Mevlânâ'nın bu beytinden de anlaşılacağı üzere Allah'ın yoktan var etmesiyledir. Bu varoluş, Allah'ın dilemesi üzerine her şeyin kendi güzelliğinden birer işaretle yaratması, ortaya çıkmanın ise suret ve şekil kazanma neticesinde gerçekleşmesidir. Ancak, yaratılan, yaratıcıya benzememekte, O'nun varlığının delili gibi kendini ispat ederken aslında bir yandan da kendi yokluğunun ifadesiymiş gibi “doğan ölü” gerçeğini ortaya koymaktadır.

Allah, bir defa “Ol!”³³⁸ emrini verdikten sonra, gerisi Allah'ın dileği ne ise o şekle varana dek yaratılır durur. Mevlânâ'nın âlem anlayışında “ayna” benzetmesi oldukça sık geçmektedir. Bunu sebebi olarak da; “Ben bir gizli hazine idim, bilinmeyi murad ettim de halkı yarattım” kudsi hadisine binaen âlemin Allah'ın esma ve sıfatlarının görüldüğü bir ayna olarak nitelemektedir³³⁹. Bu sebeple her ne görünürse bilmek gerekir ki Hakkın tecellisidir ve bu sebeple varlığında güzellik muhakkak ilintili olarak bulunur.

³³⁵ Barks, a.g.m, s. 553

³³⁶ Yılmaz, H. Kamil, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (13-24), s. 15

³³⁷ **Mesnevî**, C. III, s. 619-623

³³⁸ **Yasin**, 36/82, “Bir şeyi dilediği zaman, O'nun buyruğu sadece, o şeye "Ol" demektir hemen olur.”

³³⁹ Kara, Kerim, “Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül” **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (483-524), s. 485

Görülen suret ve şekil her ne ise Allah'ın taktiri odur. İnsanın da, eşyanın da şekli Allah'ın muradıdır ki toprak bile Allah'tan bir can taşıyabilecek şekilde yaratılmıştır. Kan, canın (*ruhun*) yuvasıdır, orda yaşar ve bedenle birlik sağlar. İlk insan Adem'in canına öyle bir canlılık sistemi yerleştirmiştir ki, diğer insanların ondan çoğalarak vücut kazanmalarına imkan sağlamıştır. İşte Mevlânâ'nın bahsettiği suret, aslında ilk insandan beri tayin edilen surettir. Tıpkı insan gibi eşyada Allah'ın yarattığı sanatkarların ortaya koyduğu eserler aslında yine Allah'ın dilemesi ve ilhamı üzerine varlık kazanmaktadır. Dolayısıyla her ne şekil ve suret var ise hepsi Allah'ın vermiş olduğu şekildir. Her şekil kaynağının Allah'tan almaktadır.

Görünen güzelliklerin mahiyetlerinde bulunan hususlar, sadece kendi güzellikleri yönünden değil, daha yüksek ve mükemmel bir güzellikten işaret taşıması yönünden Mevlânâ için güzellik, Allah'ın güzelliğine giden yolun hediyeleri niteliğindedir³⁴⁰.

“Hakk'ın ektiği, güzeller sûretinden görünürse zevk eder, neşelenir;

gayb sûretinden görünürse halveti sever, ibadete düşer!

İhtiyaç sûreti, insanı çalışıp çabalamaya, kazanmaya zorlar. Güçlü kuvvetli oluşu, kişiyi, onun bunun malını gasbetmeye zorlar, çalıp çırpmaya atar!

Sonsuz gidişler, sonsuz hüner ve san'atlar hep düşünce sûretlerinin gölgeleridir!

Bir ziyafet, bir kadehten içilen içkinin sûretlerinin neticesi, insanın kendinden geçmesi, aklının başından gitmesidir!”³⁴¹

Mevlânâ'nın bu beytinde bahsettiği güzeller sureti, görünen âlemin suretidir. Her varlık, varlık sahasında belli bir şekil ve renk ile yaratılmış olduğundan, onların güzellikleri, insan kalbine heyecan ve huzur vermekte, görünenlerin varlıklarına, her şey çift yaratıldığı için (aşık-maşuk) bir neşe kazandırmaktadır. Gayb sureti ise, görünen şeylerin asıllarının suretidir. Bu suret, Mevlânâ'ya göre, henüz toprak ve su ile varlığın tanışmadığı safhadır ve bu safha şeklin bir üst kademesidir. Bu sebeptendir ki, gayb

³⁴⁰ Begüm, Nurcihan, “Mevlânâ Celaleddin Rumi ve Kebir’de Özel Felsefenin Estetiği”, **Mevlânâ-Bilgi Şöleni**, (271-290), s. 273

³⁴¹ **Mesnevî**, C. III, s. 619-623

sureti, aşığın halvete³⁴² yönelerek, bir üst mertebeye ulaşması için Allah'a çokça ibadet etmeye sebep olmaktadır. Her surete bakan bir göz muhakkak vardır.

Mevlânâ'nın burada bahsettiği suret çeşitlerinden biri de, karakterin surette şekillenmiş olmasıdır. Kişinin şekli, her yaptığı fiil ve davranış, kişinin hayat tarzını belirlemektedir. İhtiyaç ve arzuların suret kazanması kişi karakterinden uygun şekilde ortaya çıkar ve o kişinin iyi veya kötü ahlaklı olup olmadığı bu suretten anlaşılmaktadır. Mevlânâ burada şunu ifade etmek istemektedir. Beden yokluktan çıkmıştır ve oraya dönecektir. Oysa can Allah'tan yani sonsuzluktan gelmiştir. Bu sebeple Mevlânâ insanı kadehe, kadeh içindeki içkiyi ise Allah Aşkını olarak nitelendirmiştir. İnsan, aşık olurken görünen şekle değil de, kadehin içindeki manayı fark ederek, sonsuz güzelliğe aşık olmalıdır. Gerçek ve sonsuz olan, suretten ve bozukluktan uzak olan sonradan kazanılmış olan güzellik değildir.

“Bütün bu görünen sûretler, bütün bu varlıklar, sûretten münezzeh olan, sûretsiz olan ve kendini gizleyen o üstün varlığın bendesi, kulu iken, neden nimet sahibini inkar ediyorlar?”

Gerçekten de Faili Mutlak olan, her şeyi yoktan var eden, dilediği gibi eserler yaratan Hakk; sûretsizdir, sûretten münezzehdir! Sûret , O'nun elindeki alete benzer!

O sûretten münezzeh olan yüce varlık; dilediği zaman, yokluk gizliliğinden kerem eder de, sûretlere yüz gösterir!

Böylece de O, her sûretin kemal, güzellik, kudret, kuvvet bakımından O'ndan yardım elde etmesini sağlar!”³⁴³

Âlem, Allah'ın esma ve sıfatlarına bir ayna ise, gönlün temiz olması lazım gelir ki, suretler daha temiz ve güzel görünsün. Çünkü kemallik derecesinde daha üstün olanlar varlıkların ardındaki güzelliğin nasıl olduğunu idrak edebilir ve o güzelliklerden Hakkın güzelliğine hayran kalırlar³⁴⁴. Allah'ın sureti yaratmasındaki maksat Mevlânâ'ya göre tıpkı bir vasıta gibi, insanın Allah'a ulaştırmasıdır. Her suretin bir kaynağı ve her kaynaktan gelen işin de bir maskadır vardır. Her şey aslına döneceğinden, suretten

³⁴² **Halvet:** Kişinin yalnız başına, zihinsel konsantrasyon ve bazı özel zikirler çektiği, karanlık bir ortamda ve dış dünyayla ilişkisinin kesildiği manevi terbiyedir. Allah ile gizli konuşmak, kendini her şeyden soyutlayarak sadece Allah'la olmak. (bk. Cebecioğlu, “Halvet”, a.g.e., s.321)

³⁴³ **Mesnevî,** C. VI, s. 619-623

³⁴⁴ **Kara, a.g.m.,** s. 486

Allah'ın muradı insanın suret ardındaki gerçeği düşünerek müşahede etmesi ve böylece ona aşık olarak gizliden Allah'a ulaşmasıdır.

“Madem suretler kuldur, artık Cenab-ı Hakk'a suret deme; onu suret sayma, bir şeye benzetmeye kalkışma!

Bir şehre gidersin; gittiğin, gördüğün o şehir, şehrin suretidir, dış yüzüdür! Ey yolcu! Seni o şehre çekip götüren, sureti olmayan görme zevkidir; yeni bir şehri tanıma merakıdır!

O gittiğin şehirden duyduğun görme zevki ile mana bakımından hoş bir âleme, mekansızlık âlemine gidersin!

Aslında sen, dostunu görmeye gitmedin; mana bakımından yine sûretsizlik âlemine, sonsuzluk âlemine gittin!”³⁴⁵

Mevlânâ burada, suretin Allah'ın kulu olduğunu belirtmesindeki maksadı her suretin bir manasının olduğudur. Oysa bizim zihnimiz ve kalbimizdeki zevkler candan gelmekte ve bu suretlere karşı ilgi de yine Allah'tan ilahi bir lütuf neticesinde hissedilerek gerçeğe ulaştırmadadır. Ulaşılan güzellik ise hiçbir zaman Allah'ın sureti değil, sadece Allah'ın lütfunun kırıntılarıdır. Çünkü her yaratılmış varlıkta Allah'ın sıfatlarından neticeler vardır. “*Muhakkak ki Allâh, Âdem'i, dolayısıyla kâmil insanı kendi sûretinde yarattı!*” hadis-i şerifi bu konuya dikkat çekerek, insanda bulunan görme, işitme, idrak etme ve düşünme gibi suretlerin Allah'tan geldiğini ifade etmektedir. Aksi, yani insanın suret olarak Allah'ın suretinde yaratılmış olmasının yüz, sima gibi bir anlamının olmadığı bu beyitte vurgulanmak istenmiştir.

“Şekil, suret, görünen her şey gölgeden ibarettir; mana ise güneştir!”³⁴⁶

Mevlânâ'nın bu beytinde açıkça görüldüğü gibi, suret sahibi olan her şey aslında Allah'ın inayeti neticesinde gerçekleşmiş, aslı olmayan ancak asıldan gelen bir nurla vuku bulmuş varlıklardır. Kişi her neye baksa suretin ardındaki nuru fark etmeye çalışmalıdır. Suret ve görüntüler, kişinin özünden uzak kalmasına ve hakikatten uzaklaşmasına sebep olan, sadece dış dünyaya ait bir haldir³⁴⁷.

“Âşık olmak demek, nur gelen tarafa pencere açmaktır! Çünkü gönül, gerçek dostun yüzü ile aydınlanır, nurlanır!

³⁴⁵ Mesnevî, C. VI, s. 619-623

³⁴⁶ Mesnevî, C. III, s. 667

³⁴⁷ Karaismailoğlu, Adnan, **Mevlânâ ve Mesnevî**, Akçağ yay., Ankara 2001, s. 87

Şu halde, daima, sevgilinin yüzüne bak; bu, senin elindedir! Beni iyi dinle babacığım; bu, senin elindedir!

Kötü huylardan kurtulunca, güzelleşince, güzeller güzeline ulaşırsın; gönlünde onun varlığını hissedersin de, kimsesizlikten kurtulursun!

Onun nemi, yani güzelliğin nemi, can bahçelerini besler, geliştirir; nefesi, gamdan kasavetten ölmüş kişiyi diriltir!”³⁴⁸

Sevgilinin güzel yüzüne bakmak Mevlânâ’ya göre daima Allah’a bakmak ile aynıdır. Çünkü sevgilinin yüz güzelliği, Allah’tan gelen nur neticesindedir. Aşık, maşukunun yüzüne bakarken, Hakk’ın nurunun tecellisine mahzar olarak ilahi bir lütuf gibi görür. Bu ilahi lütfâ bakan ise kötülüklerden nefisini arındırır. Çünkü güzele güzellik ile bakılır ve böylece ahlaki olgunluğa erişme gerçekleşerek (ahlak güzelliği ve manevi temizlik, tevekkül, takva, günah işlememek, tevbe, zikir ve ibadet, hevâ ve arzuları terk, ilahi aşk acısı çekmek, zorluklara katlanma), asıl güzele ulaşmaya hak kazanılır. En güzele bakana ise ne gamdan ne de kasavetten eser kalmaz. Çünkü Allah’ın yanı aşığın memleketidir.

“Ay, nasıl suya akseder, suda görülürse, âşıklar da güzellerin yüzlerinde Hakk’ın güzelliğini görürler!

Hakk’ın kendi güzelliğini kıskanması, kendisinden başkasını göstermemesi; âşıklara, kendisini candan seven sâdıklara karşıdır! Yoksa, O’nun kıskançlığı; insan şeklindeki şeytanlara, hayvanlara karşı değildir!”³⁴⁹

Mevlânâ, Allah’ın güzelliğinin yeryüzüne ve insanlara tıpkı ayın suya aksettiği gibi aksettiğini söyleyerek, aslında maşukun aşık için Allah’ın güzelliğinin sadece bir katresi olduğunu düşünmesini istediğinden aşık maşuka hayrandır ve onu güzel bulur. Nitekim Allah aşığının yüzü de gönlü gibi daima Allah’tan gelen bir nur ile nurlanır. Bu nur öylesine parlaktır ki kendindeki tüm benlik duvarını yıkmış, kendinden herhangi bir tasavvur dahi bırakmamıştır³⁵⁰. Arif kişilerin aşkı, yüzü güzel olan bir huriyi dahi gördüğü zaman Allah’ı hatırlayıp O’nun aşkından divane olmasa idi, mana âleminden nimetlenemez ve böylece Allah’a ulaşma mertebelerinden geri kalarak Allah’ın

³⁴⁸ Mesnevî, C. III, s. 564

³⁴⁹ Mesnevî, C. III, s. 617

³⁵⁰ Kara, a.g.m., s. 486

muradından ve sevgisinden uzaklaşırdı. Sadece güzel yüzlü olduğu için huriye aşık olunursa, Allah arifin huriye olan aşkını kıskanırdı.

“Velîleri yoldan çıkaran, onlara tuzak olan o hayaller ise, Allah bahçelerindeki güzellerin, ay yüzlülerin akisleridir.”³⁵¹

“Sanat nasıl olur da sanatkardan ayrılır? Surette var, hakikatte hiç olan, yok olan "Vucûd-ı Mümkün" (bir yaratıcı tarafından meydana getirilen varlık), "Vucûd-ı Vacib" (başka biri tarafından var edilmiş olmayan varlık) yani Allah'ın gayrisinden nasıl feyz alır?”³⁵²

Mevlânâ'ya göre Allah, sonradan yaratılmış varlıklara kendi güzelliğinden feyiz vererek, yaratılmış olan varlıklara güzellik kazandırmaktadır. Eser, daima müessirinden eser taşır. Âlemdaki her şey sadece Allah'ın nurunun yansımasıdır. Güzelliklerin fark edilme derecesi, Allah'a yaklaşmanın derecesiyle aynıdır. Her şeyi güzel yaratan, her şeyde kendisine ulaşılmasını istemektedir.

“Allâh'ın lütuf güneşi, güzellik güneşi ışığını nereye düşürürse, orası nurlanır, güzelleşir; ister köpek olsun, ister at olsun yücelir, değer kazanır; Ashabı Kehf'in köpeğine döner!”

Hakk'ın lütuf ışığını da, aynı ışık olarak görme! O ışık; taşa da düşer, la'le de düşer; yani, ezeldeki istidada göre herkes o ışıktan ilahî feyze, tevfiğe mazhar olur!”³⁵³

Mevlânâ'ya göre Allah'ın bu nuru her ne üzerinde olursa onun varlığı kemal derecesine ulaşarak sahip olduğu değerden daha da üst dereceye çıkar ve güzelleşir. Her neredende nur kesilirse, nurun kesilmeden önceki sureti ne olursa olsun çirkinleşerek kötüleşir. Tıpkı İblis'in Allah'ın emrine uyduğu zamanda en sevimli mertebede iken yani kemal derecesinde iken, isyan ve kibir neticesinde üzerinde bulunan nur ışığını kesilmesine sebep olarak, Allah tarafından lanetlenmiş bir halde çirkin suratlı Şeytan'a dönüşmesi gibi. Allah'ın nuru her nerede çok ise güzel o derece parlaktır.

“Allâh'ım, ariflerin, velîlerin Mansûr gibi yüce kişilerin içtikleri o gizli kadehten, o ilahî aşk şarabından bir yudumcuk yeryüzüne serptin.

O bir yudumcuk şarap, yeryüzünde bulunan bütün güzellerin saçlarına, yüzlerine sıçradı. Hâlâ onların yüzlerinde, saçlarında, bakışlarında o aşk şarabının

³⁵¹ Mesnevî, C. I, s. 26

³⁵² Mesnevî, C. II, s. 345

³⁵³ Mesnevî, C. III, s. 564

belirtisi, mahmurluğu var. Padişahlar bile bu yüzden, o topraktan yaratılmış olan güzelleri, güzellikleri severler, öper ve koklarlar.

Toprağa karışmış bir yudumcuk ilahî aşk şarabı seni velîye döndürürse, onun karışmamış olanı sana neler etmez.

O bir yudumcuk güzelliği, o güzellik şarabını, balçıktan yaratılmış bedenlerde, çamurla karışmış olduğu halde, sen onları hırsla, çok şiddetli arzu duyarak dilinle yalayıp duruyorsun. O şarabı, çamura karışmamış, saf bir halde görünce ne hale geleceksin.

*Ölüm vaktinde, o temizlik, o güzellik yurdunu, ölümlü bu bedenden, bu beden kerpicinden ayrılınca...*³⁵⁴

Mevlânâ bu beytinde, Allah'ın rahmetinin yüzde sadece birinin yeryüzüne inmesi neticesinde, çamurdan yaratılmış olan bir bedende hapis haldeki canın aşk ile eriyip ölümlere yürüyen Hallac-ı Mansur'u örnek göstermiştir. Rahmetin sadece yüzde biri bizde böyle tesir yapmakta ise güzellikler yurdu olan ahirette mahzar olacağımız rahmet acaba nasıl bir aşk doğuracaktır. İşte burada Mevlânâ görülen güzelliklerin aslında Allah'ın rahmetinden çok küçük birer parça olduğunu söyleyerek gerçek ve hakikat lezzet ve güzelliğin kendi katında ve aşıkların aşkları neticesinde ulaşacakları en üst merteye olduğunu belirterek, yeryüzü ve hakiki âlem arasında kıyas yapmaktadır.

*“Küll ve Cüz Dünyaya âşık olan kişi, üstüne güneş ışığı vurmuş bir duvara âşık olmuş kişiye benzer. O duvar âşığı, duvardaki ışığın güneşten geldiğini anlamaya çalışmaz ve duvara gönül verir. Güneşin ışığı güneşe geri dönünce, duvar âşığı ebedi olarak mahrum kalır.”*³⁵⁵

Manevi lezzetler ve mana güzellikleri aramayan insanlar Mevlânâ'ya göre kime âşık olurlarsa olsunlar taşa âşık olmuş gibidirler. Çünkü yaratılmış olanların hepsi topraktır ve toprağa döneceklerdir. Bu sebeple âşkta maşuk gibi sadece toprak olarak yokluğa mahkum olacaktır.

“Görülen bir güzel, bizim gerçek sevgilimiz olsaydı, duygulu olan herkes sevgilisine âşık olur, onu bırakmazdı. Ona vefalı olurdu.

Vefalı olmak, sevgiyi artırdığı halde, nasıl oluyor da suret, şekil vefayı vefasızlığa çeviriyor?

Güneşin ışığı duvara vurur. Onu iğreti olarak aydınlatır.

³⁵⁴ Mesnevî, C. III, s. 444-456

³⁵⁵ Mesnevî, C. II, s. 181

Ey temiz yürekli saf kişi! Ne diye bir kerpice gönül verdin? Sen hiç sönmeyen, nûru ebedî olan güzelliği, aslı ara.

O sevgili, bir vakit melek gibi güzel iken, şeytan gibi çirkinleşmiştir. Çünkü o güzellik, onda iğreti olarak bulunuyordu.

Ondaki güzelliği, azar azar, yavaş yavaş aldılar. Nitekim bir fidan da, azar azar, yavaş yavaş kurur, gider.”³⁵⁶

Mevlânâ, burada sevgiyi arttıran şeyin görülen güzellik olmadığını ifade ederek, görünmenin aşkta aslında nankörlüğe sebep olduğunu belirtmiştir. “Gözden irak olan gönülden irak olur” sözü bir nevi gerçeğin tersi durumundadır. Çünkü, görünenler, gerçeğin sadece bir yansıması. Aşık yansımaya maşuku zannederse, asıl maşuktan yani ışığı vererek yansımanın oluşmasına sebep olan Allah’tan uzaklaşır, gerçek güzelliğin görünenden ibaret olduğunu düşünmesine sebep olur. Güneşsiz bir aydınlık insan zihninde gerçekmiş gibi algılanarak, yalanın (yansıma) gerçeğe perde olmasına sebep olur. Bu sebeple Mevlânâ, şekil ve surete sitem ederek, Allah’ın güzelliğinin suret güzelliğinden ilham olunamamasının insan için yokluk denen mertebeye aynı olduğunu belirtmiştir.

“Bu güzellikler, onlara belirli bir zaman için iğreti olarak verildi. O ay yüzlüler, zamanla sararıp solarlar; yüzleri sonbahar yapraklarına döner. Hırsızların, bizden güzellik çalanların hali budur!”³⁵⁷

Bu beytinde de Mevlânâ, yine güzelliğin, güzele ait olmadığını, emanet olarak kendisine ihsan edilmiş, bir müddet sonra kendinden geri alınacak vasıf olarak nitelendirerek, güzelliği bahşeden Allah’ın tüm güzelliklerin sahibi olduğunu vurgulamaktadır.

Güzellik Allah’ın ise neden belirli bir müddet için insana ve âleme bahşedilmiştir? Güzellik olmadan da varlık mevcut olamaz mıydı? Soruları akla gelmektedir. Buna cevap olarak ta Mevlânâ’nın şu beyitleri çok yerinde olacaktır.

“Suret, şekil bir çok kişileri yoldan çıkarmıştır. O gibiler velîlere saldırdıklarından, farkında olmadan haşa Allah’a sataşmışlardır.

Bu can da bedenle birleşmiştir. Fakat hiç can bedene benzer mi?

Göz nûru, göz oyuğunda bir yağ tabakası ile beraber bulunur. Gönül nûru da bir damla kanda gizlidir.”³⁵⁸

³⁵⁶ Mesnevî, C. II, s. 310

³⁵⁷ Divan-ı Kebir, C. II, s. 412

³⁵⁸ Mesnevî, C. II, s. 350

Mevlânâ, güzelliğın Allah'ı hatırlatması ve Onunu güzelliğının ve yüceliğinin algılanması muradı ile âleme suret ve şekil yönünden ilintili bir şekilde verildiğini, ancak bunun yanında insan ruhunun Allah katından bir güzellik olduğunu, bedenlerinde bu güzelliklere perde gibi, Hakk'ın güzelliğini örttüğünü belirtmektedir. Ruh nuru öylesine gizlenmiştir ki, beden ile ruh birbirinden çok farklıdır. Aralarında ne şekilsel nede mahiyet bakımından hiçbir denklik bulunmamaktadır. Arif kişiler ise suret ve şekil güzelliğinden hemence Allah'ın güzelliğine ulaşarak, Allah'ın da aşkına mahzar olmaktadır. Bedensel bir sevgi yaşayan acaba gerçek güzellik ile karşılaşsaydı nasıl bir aşk yaşardı?

3. AŞKIN KAYNAĞI

“Rebab³⁵⁹ aşk kaynağıdır. Arkadaşların dostudur, en yakındır. Araplarda faydalı olduğu için buluta rebab adını vermişlerdir.

Bulut nasıl gülü, gül bahçesini sularsa, rebab da gönüller gıdasıdır, ruhlar sakisidir.

Aşk, kavuşma, buluşma saadeti olup, Hakk'la aramızdaki perdeleri kaldırarak gönül evinin içine girmek için bir can elbisesi gibidir. “Ademoğullarını üstün kıldık”³⁶⁰ gerdanlığıdır.”³⁶¹

Mevlânâ, aşkın ruhta var olduğunu ve yerinin gönül olduğunu belirterek, ruha ve gönle hitap edebilecek her şeyin yine aşık olması gerektiğini onun bu beytinden anlamaktayız. Gönülün yani aşkın gıdası Allah'tan olması hasebiyle, O'nu hatırlatan her şey kolayca kalbe girer ve güzelliğiyle aşkı artırarak tıpkı bulut gibi aşkı sular ve büyütür. Aşkın kazandırdığı bu büyüklük öylesine yüceltir ki insanı, Allah'ın varlık âlemindeki en değerli kulu haline getirir.

Mevlânâ aşkı, Allah'tan gelerek yine kendisine en yakın varlık haline getirmesi yönünden, tamamiyle beşer üstü ve akıl almaz bir hal ile cansız bedeni canlandırıp, sonsuzluk kapısını açtığını ve böylece insanın ilk geliş noktası olan *Âlem-i Ervah'a* (*Feyz-i mukaddesin tecelli ettiği âlem*) yükselterek, aşkın memleketinin orası olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın, Gayb-ı Mutlak'ın meydana çıkmayan, belirmeyen ilk zuhur mertebesine, Ehadiyyet Mertebesi denir. Bu mertebeye gaybü'l-gayb, kenz-i mahfî (*gizli hazine*) denmektedir. Allah'ın muradının kalpte zuhur ve tecellisi olan feyz de feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes diye ikiye ayrılır. Allah'ın Ehadiyyet sıfatının tecellisi olan

³⁵⁹ **Rebab:** Hindistancevizi kabuğu ve deriden yapılmış uzun saplı saz.

³⁶⁰ **İsra**, 17/ 70, “Ademoğullarını bütün varlıklara üstün kıldık.”

³⁶¹ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 156

feyz-i akdes, Allah'ın kendi kendine tecellî etmesi ve a'yan-ı sâbiteyi³⁶² var kılmasıdır. Feyz-i mukaddes ise varlıkların vücuda gelmesine sebep olan Allah'ın isimlerinin tecellîsidir.

“Biz bütün kâinata, tek bir cevher halinde yayılmıştık, orada hepimiz de başsızdık, ayaksızdık.

Bu âlemde görülen bölünmeler, tefrikalar, imtiyazlar o âlemde yoktu. Biz o âlemde Ehâdiyyet Mertebesi'nde, güneş gibi her tarafa nûr saçan bir cevher idik. Su gibi berrak ve saf bir halde bulunuyorduk.

O güzel ve latîf nûr sûrete gelince, şekle bürününce, kal'a³⁶³ burçlarının gölgeleri gibi sayılar meydana geldi.

Burçları mancınıklarla yıkın da, birbirinden bölünenlerin, ayrılanların arasındaki fark kalksın.”³⁶⁴

Ezde, bütün ruhların bir kaynaktan geldiklerini anlatmak için Mevlâna'nın; *“Tek bir cevher halinde yayılmıştık.”* diye söylemesi, Peygamber Efendimizin şu hadisinden kaynaklanmaktadır: *“Allah'ın ilk yarattığı beyaz bir inci idi.”* Bu beyaz inciye Hakikat-i Muhammediye³⁶⁵, denilmektedir. Ruhların ruhu, nurların nuru, akl-ı küll, kâlem-i küll, kâlem-i a'lâ da ta'bir ediliyor. Bu cevher, bileşik olmayan bir cevherdir. Varlıkların hepsi bu cevherden yaratılmadan önce elsiz ayaksız ve birbirinden farksız bir halde bulunuyordu. *“Sen olmasaydın ben kainatı yaratmazdım!”* (Acluni, Hakim) kutsi hadisi, âlemin yaratılışının ilk noktasını belirtmektedir. Yaratılışın sevgi ile olmasından dolayı Hakikat-ı Muhammediyye'ye *“taayyini hubbi”* olarak da nitelendirilerek, Allah'ın yaratıklarına olan sevgisinin Peygamber Efendimize olan sevgisinden kaynaklandığını belirtmektedir³⁶⁶.

³⁶² **A'yan-ı Sâbite:** Varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan ezeli hakikatleri demektir. Varlık âlemine çıkmadan önce bunlar hakkındaki ilmi. (bk. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Ayan-ı Sabite” Mad., s. 125) Varlıkların Allah'ın ilminde sabit olan ezeli hakikatleri. Var olmadan evvel varlıklar hakkında Allah'ın ilmi. İlâhi tecellinin zuhur mahalli. Bu âlemde çeşitli suretler ile tanıdığımız varlıkların, Allah'ın ilminde gerçek halleri. Allah, eşyayı, varlıkları ve kainatı yaratmadan önce olmuş olan ve olacak olan her şeyi, her olayı, her varlığı biliyordu. Her varlığın O'nun ezeli ilminde değişmez bir sureti vardır. Eşya ve olaylar bu surete göre meydana gelir. (Bk. Şefik Can, **Mevlânâ- Hayatı, Şahsiyeti, Fikirleri**, Ötüken Yay, İst 2003, s. 486)

³⁶³ **Kal'a Burçları:** İnsanların maddî varlığı, benliği ve gururudur.

³⁶⁴ **Mesnevî**, C. I., s. 47

³⁶⁵ **Hakikat-ı Muhammediyye:** Muhammedi hakikat demektir. Kaşani'ye göre ilk belirme (te'ayyün-i evvel) ile beraber zattan ibaret olup, Esmâ-i Hüsnâ'nın tamamı Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Bu hakikate İsm-i Azam da denir. (bk. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Hakikat-ı Muhammediyye” Mad., s. 312)

³⁶⁶ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye” mad., **TDVİA.**, C. 15, s. 180

“Aşığa, onun sırlar âleminden şöyle bir ses geldi: “Aşk Allah’ın Burak’ıdır”³⁶⁷.
Onu yukarılara doğru koştur.”³⁶⁸

Mevlânâ’ya göre aşk, insanı bu derece yüceltecek bir hal ise, akıllı bir insanın yapması gereken ise kendinden daha üstün bir varlığa aşık olmasıdır. Burak atı, Allah’ın Peygamberleri için bir vasıtası ise, bu en büyük bir aşktır ki, tıpkı Burak gibi insanı kanatlandırır ve hiç kimsenin güç getiremeyeceği bir işi kişiye yaptırır. Aşkın verdiği güç, Mevlânâ’nın bu beytinden anlaşılacağı üzere, Allah’ın Peygamberleri için seçtiği vasıtanın görünmez bir türü olan aşkı da her insan için mümkün kılmıştır. Aşık kişi, aşkıyla yeryüzünde kötülüklerle birlikte durmak istemez, her an Burak’a binmiş gibi, güzellikler ve gerçekler âlemine seyahat eder. Çünkü aşk saftır ve ancak saf olan yerde varlığını bulur.

“Kendi gücünü, kudretini gör, çünkü güç de, kudret de ondandır. Kendindeki yapma gücünü Allah’ın bir ni’meti bil.”³⁶⁹

Mevlânâ, Allah’ın insanı yaratma sebebinin aşk olduğunu vurguladıktan sonra, şuna dikkatimizi çekmektedir ki; aşk ile ulaşılabilecek her ne yer ve mertebe varsa hepsi Allah’ın izni ve isteği ile insanlara sunulmuştur. İnsanın yaratılışı üzerinde derinlemesine duran Mevlânâ, neticede yaratıkların bütün parçalarında ortak bulunan atomu bulmuş, gücün ve gelişmenin bu küçük parçacıktan yayıldığı bilgisine ulaşmıştır. Çünkü atom, madensel maddelerden bitkiye, hayvana ve oradan da insana intikal ederek yaşamın devamını sağlamaktadır. Bundan dolayı evrenin karşılıklı etkileşim ve varoluşun devamı olarak aşkın bu aktif gücü ortadadır. İnsan şayet kendi yaratılışını araştırırsa kendini kolaylıkla bulur. Kendi şekli ve mahiyetinden âlemin ilişkili olduğu ve daima bir oluş ve bozuluş halinde Allah’ın yaratma sıfatının vuku bulunduğu açığa çıkmaktadır. Mevlânâ bu sebeple aşığın ve maşukun, yani etkileşim halinde olan her hayatının aşktan meydana geldiğini savunur³⁷⁰. İnsan şayet kalbini dünya ve meşakkatinden sıyrarak Allah’a aşk ile yaklaşıp çalışırsa kendindeki bu cevherleri fark eder ve böylece gerçekler âleme, yani kaynağına ulaşmış olur.

İnsanın kendindeki ve yaşadığı âlemdeki potansiyelden Allah’ı hatırlamasının nedeni, her varlığın her zerresinde Allah’tan bir güç ve kuvvetin olmasıdır. Bu güç ve

³⁶⁷ **Burak**: İki kanatlı cennet hayvanıdır. Hz. Peygamber (s.a.s.) onunla miraca çıkmıştır. Parıltılı ve şimşek gibi hızlı olduğu için, tasavvufta aşkı ifade ederek, kulu Allah’a götüren en hızlı vasıta olarak nitelendirilmektedir. (bk. Cebecioğlu, a.g.e., “Burak” Mad., s. 163)

³⁶⁸ **Divan-ı Kebir**, C. II, s. 140

³⁶⁹ **Mesnevî**, C. I., s. 37

³⁷⁰ A. Reza Arasteh, **Mevlânâ Celaleddin Rumi’nin Kişilik Çözümlemesi- Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, Kitabiyat Yay., Ankara 2000, s. 61

kuvvet ise aşktır. Her varlığın aşık olmasının bize göstermektedir ki, hareket eden her şey bir amaç için hareket ederek kamillîğe ulaşmaya çalışmaktadır. Bu ise hangi varlık olursa olsun, o varlığın kaynağına doğru hareket etmesine sebep olmaktadır. İşte aşkta insanı nereye götürüyorsa, aşkın kaynağı orasının olduğu bir gerçektir. *Kur'ân-ı Kerîm'de* bir çok ayetlerde, göklerde ve yerlerde bulunan her şeyin Allah'ı tesbih ettiği bildirilmektedir. Tesbih için bütün varlıkların diri olması gerekir. Bu günün müsbet ilmi de her maddenin atomunun bir çekirdek etrafında hızla döndüğünü ortaya koymuştur. Atom canlı olmasaydı Allah aşkı ile sarhoş olmasaydı ne dönebilir nede hareket haline geçebilirdi.

*“Zaten güneş de gökyüzü de O'nun aşkıyla dönmede, O'nun aşkıyla yanıp yakılmada, hem de her an, O'nun aşkına layığım diye şükürler etmede.”*³⁷¹

“O kâmil insan olduğu ve tam mânâsıyla Hakk'ta yok olduğu için, bütün rûhlar onun dileğine uyarlar, bütün bedenler onun buyruğuna girerler.”

*Cenâb-ı Hakk buyuruyor ki: “Bizim lutfumuzun mağlubu olan, irâdesiz, ihtiyarsız ve âciz kalmış değildir. Belki sevgimizle daha güçlenmiş, dilediğini yapar hale gelmiştir.”*³⁷²

Mevlânâ bu beytinde, aşkın âlemin vücuda gelişini ve varlığının devamı için güneş ve diğer gök cisimlerinin dönüşünün aşk kaynaklı olduğunu belirterek, her varlıkta aşkın tecelli etmesinin nişanesi olarak göstermektedir. Mevlânâ, Allah'ın buyruğunun, ilahi murada uygun olarak, varlıkların Allah'a uyması aşktan aldığı ilahi güç ile gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Mümkün varlık, Vacip varlığa muhtaç olduğunu ve her an O'nu anmanın kendi varlığına imkan sağladığını bilir ve kendine tanınmış imkanların mümkün olarak varlık sahasına çıkmasını aşk gücü ile sağlar. *“Görmedin mi ki, gerçekten, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu Allah'a secde etmektedirler...”*³⁷³

*“Sen Rabbim, sırlarımızı açığa vuran bir sırsın. Duygularımızın ırmaklarını besleyen mübarek, manevî bir kaynaksın.”*³⁷⁴

Mevlânâ'nın aşk için yaptığı bu tanım, aşkın özünün Allah'ta olduğunu ve Allah'ın katından bir nur ile nurlandığını, aşkı ve aşığı besleyen Allah olduğunu söylemektedir. Kuran-ı Kerim'de de buyrulduğu gibi her varlıkta aşk mevcuttur. Aşk ile

³⁷¹ **Divan-ı Kebir**, C. II, s. 352

³⁷² **Mesnevî**, C. IV., s. 407

³⁷³ **Hac**, 22/ 18

³⁷⁴ **Mesnevî**, C. IV., s. 268

her varlık daima Hakkı zikretmektedir³⁷⁵. Bu sebeptendir ki, varlıkların özünde aşk olduğu, hatta her varlığın aşktan meydana geldiği Mevlânâ'nın şiirlerinde ifade ettiği bir gerçektir. Aşkın gücü burada ortaya çıkmaktadır. Aşk hem varlığın esası³⁷⁶, hem de varlıkların mümkün sahada var olmasına sebep olabilecek kadar derin ve etki sahibi bir güçtür.

“Canların gıdası aşk, bu yüzdendir ki, açlık, ayrılık, şiddetli arzu ve şevk, rûhu canlandırır, güçlendirir onu besler.

Hız. Yâkub da Yûsuf'a acıkmıştı. Yâni onu çok şiddetle arzu ediyordu. Ekmek kokusu, yâni Yûsufun gömleğinin kokusu. Mısır gibi uzak bir memleketten ona gelip ulaşıyordu.

Halbuki gömleği alıp, koşarak götüren kardeşi Yehuda, gömlek yanında olduğu halde o kokuyu alamıyordu.

Gömleğin bulunduğu yerden yüzlerce fersah uzakta olan Yâkub ise o kokuyu alıp durmada idi.

Nice irfânsız bilginler vardır ki, bilgiyi ezberlemişlerdir, ama o bilgidен yararlanamazlar. Çünkü onlarda aşk yoktur, Allâh sevgisi yoktur.”³⁷⁷

Mevlânâ aşkın, ilahi hikmeti ile görünen şeylerin ardındaki, gözle görülmeyen şeyleri göstererek, maşukun ardındaki gerçek maşuku buldurması, Allah'ın aşığa kendisine daha çabuk ulaşmasının için bahsettiği gizli ilimler olduğunu belirtmektedir. Bu gizli ilimler ise diğer ilimler gibi akıl ile değil ancak kalp ile elde edilen bilgilerdir. Bu durum sadece Allah aşıkları için geçerli olan ilm-i ledundur. Aşk ile ilm-i ledunna ulaşan aşık, buradaki sırlara ulaşınca aşkın kendisini ulaştırdığı makamı fark ederek, aşkın kaçınılmaz bir çekim ile ruhu gayb âlemine çekme sebebini anlar. Çünkü aşkın kaynağı Allah'tadır ve varılacak son nokta da bu hal neticesinde, orası olacaktır.

³⁷⁵ **Rad**, 13/13. “O’nu, gök gürlemesi hamd ile, melekler de korkularından tesbih ederler. Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken, O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar.”, **İsra**, 17/44. “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, bağışlayan’dır.”, **Enbiya**, 21/20. “Gece ve gündüz, bıkmadan tesbih ederler.”, **Nur**, 24/41-42. “Göklerde ve yerde olan kimselerin, sıra sıra uçan kuşların Allah’ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri kendi niyaz ve tesbihini bilir. Allah, onların yaptıklarını bilendir. Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dönüş Allah’adır.”, **Rum**, 30/17-8. “Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikinci vaktinde Allah’ı (ki göklerde ve yerde hamd O’na mahsustur) tesbih edin, namaz kılın.”, **Saffat**, 37/164-6. “Melekler şöyle derler: “Bizim herbirimizin bilinen bir makamı vardır. Şüphesiz biz sıra sıra duranlarız, şüphesiz biz Allah’ı tesbih edenleriz.””

³⁷⁶ Öztürk, a.g.e., s. 130

³⁷⁷ **Mesnevî**, C. III., s. 239-240

“Görünen, ortada olan maddî âlem acze düşmüştür, bağıdır, zayıftır. Halbuki görünmeyen mânâ âlemi pek güçlüdür. Pek üstündür.”³⁷⁸

“Ateşin kendisi ve aslı, havadan da üstündür. O esirdedir. Yâni yeryüzünde görülen ateş, gökyüzünden de ötelede bulunan ateş küresinin gölgesi ışığıdır.

Bu yüzdendir ki; yeryüzündeki ateşler, ışıklar olduğu gibi durmazlar. Hep oynarlar, titrerler. Aslına gitmek için çırpınır dururlar. Sonunda tezce, yukarılara yükselirler, madenlerine giderler, asıllarına kavuşurlar.

Ey insan! Senin boyun hep olduğu gibidir ama, gölgen bazen kısılır, bazen uzar.

İşığın bir yerde durduğunu kaldığını kimse görmemiştir. Kaynaktan gelen ışınlar, akisler ve vuruşlar, düştükleri yerde kalmazlar; çabucak dönerler, analarına giderler.”³⁷⁹

Mevlânâ, her hadiseden ledünni neticeler çıkararak bizi uyandırmaya çalışıyor. Sular nasıl asılları olan denize doğru akıyorlarsa, önlerine çıkan engelleri aşarak denize doğru koşuyorlarsa, ateş de aslı olan ve bilginlere göre ayın bulunduğu yerden çok ötelede, havadan da hafif esirin üstünde ateş küresi mevcuttur. Yeryüzünde bulunan yanan veya yanmayan bütün ateşlerin aslı, kaynağı, o ateş küresidir. Her ağacın içinde ateş gizlidir. Ağaçta mahpus bulunan ateş, yanmaya başlayınca titreyerek, sesler çıkararak aslına gitmek için alev alev yanmaktadır.

Su, aslına doğru köpürerek, ağlayarak, coşarak, başını taştan taşta çarparak koşarken, ateş alevlerini yukarılara doğru yükseltirken, insan asıl vatanını neden aramasın, neden geldiği yere gitmek için çırpınmasın? İnsandan daha aşağı mertebede olan o varlıklar dahi kendi asıllarını bu derece müşahede edebiliyorlarsa, fark etme ve aşk derecesi insan için kat kat daha üst derecede mümkündür.

Ateşin, ışığın asılları gökte ise, insanın aslı nerede ve nasıldır? Beden, topraktan halk olmuş ise onun aslı yine yeryüzüdür ve orada eriyecektir. Ancak Mevlânâ'nın sürekli bahsettiği ve muhatap olarak aldığı ruh yani insanın canıdır. Ruh ise Allah'ın feyzi neticesinde üflenerek bahşedildiğine göre, ruhta aslı olan ilahi feyizde erimeyi arzulamaktadır. Mevlânâ'ya göre beden ruhun sadece kıyafetidir, asla gerçeği olamayacaktır. İnsan kemale gelince boyu artık uzamaz. Ama gölgesi, yani tabiatının gereği yaptığı iyi ve kötü işlerle şereflenir, arif olur. Yahut kötülüklerle küçülür, şerefini zedeler, bedeni gibi yokluğa mahkum olur.

³⁷⁸ **Mesnevî**, C. II., s. 360

³⁷⁹ **Mesnevî**, C. III., s. 336-337

“Rûhumuzdaki yücelikten, şereften bedenın nasibi yoktur; beden, can deryasına nisbetle bir damla gibidir!

Beden, rûhun feyzi ile gündend güne gelişir, artar ama, rûh onu bırakıp gidince bedene bir bak bakalım ne hale gelir?

Bedeninin, ancak bir-iki arşın boyu vardır, fakat rûhun ta göklere yükselir, gökleri dolaşır!

Ey yüce kişi; rûhun tasavvurunda, düşünmesinde Bağdat'tan Semerkant'a kadar yol, yarım adımdan ibârettir!

Gözlerinin yağı iki dirhem ağırlığında olduğu halde, onun rûhumun nûru, yâni görme kuvveti, göklere kadar her tarafı kaplar!

Gözdeki o nûr, göz olmadan da uykuda rüya görür. Fakat göz, o nûr olmayınca bir harabeden, bir yıkıntıdan başka ne olabilir?

Rûh, bedende saçına sakalına, bıyığına aldırış bile etmez! Fakat beden, rûh olmayınca pis pis kokan bir leştir!

Bu bedenimiz, hayvânî rûhun iş-güç görmesine verilmiş bir izin belgesidir; sen, mânen ilerle de insanî rûhu gör!

Sonra insanlık sûretinden de geç, bir takım gereksiz dedikoduları bırak da, ta Cebrail'in can deryasının kıyısına kadar git!

Buraya ulaşınca, Ahmed(s.a.v.)'in rûhu; “Sus; sakın sırları açığa vurma!” diye dudağını ısırarak sana işarette bulunur; Cebrail de senin bu mertebede Hakk'a yakınlığını anlar da edeben geri geri gider.

Ve sana der ki: “Bir yay boyu ilerlersem, o karcık sana gelirse hemen yanarım!”³⁸⁰

Miraç gecesinde Peygamber Efendimiz, Sidre-i Münteha'dan³⁸¹ ileriye gitmiş ve Cebrail orada kalmıştı. Mevlânâ, bu ilahi mucizeden bahsederken aslında şunu belirtmektedir: ilk yaratılmış varlık Hakikat-ı Muhammediyye, varlığının kaynağına ulaşırken, kendi kulluğunda kusur bulunmayan Cebrail melek dahi o mertebeye ulaşamamıştır. Onun varlığı, Peygamber Efendimizin aşkının kıyısında ancak yanar ve bu yanma ile lezzet alabilir. Allah'ın en sevdiği kulu olan Peygamber Efendimizin aşkı, yine kendisinin murad ettiği derecede ve kendisiyle muhatap olabilecek mertebededir.

³⁸⁰ **Mesnevî**, C. IV., s. 522-523

³⁸¹ **Sidretü'l-Münteha**: Mahlukun Allah'a doğru giderken ulaşabileceği son nokta. Bundan sonrası sadece Allah'a mahsustur. Sidreden sonrasına ulaşmak mümkün değildir, çünkü varlık burada mahv olmuş, toz haline gelmiş, silinmiştir. Sırf yokluğa bitişiktir. (bk. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Sidretü'l-Münteha” Mad., s. 643)

“De ki: "Rabbim adaleti emretti ; her secde yerinde yüzünüzü O'na doğrultun; dinde samimi olarak O'na yalvarın. Sizi yarattığı gibi yine O'na döneceksiniz."³⁸² ayetinde Allah açıkça buyurmaktadır ki, “ilk”te nasıldıysanız yine “ilk” gibi olacaksınız. Yani içinde aşk zerresi bulunan her varlık, vücut, parça ve sayıların olmadığı bir saha olan Hakikat-ı Muhammediyye’ye dönecektir. Aşkta, aşık-maşuk diye ikilik, yani sayıların ve çokluğun olduğu âlem mevcudiyetini yitirir. Çünkü aşkın aslı “bir”liktir. Varlık, Allah’tandır ve Allah’a yine “bir” olacak şekilde döndürülecektir. Mevlânâ, vahdet-i vücütçü olmasına rağmen, bu düşüncesini daima “bir” kelimesini kullanmış, yaratılmış her şeyin “bir”den doğduğunu, Allah’ın birliğinden yaratılmış olduğunu ifade etmektedir³⁸³.

“Aşk, ab-ı hayattır; seni ölümden kurtarır!”³⁸⁴

“Bu hayaller, bu düşünceler hep bir kaynaktan, bir yerden gelmeselerdi, nasıl olurdu da hepsi gönüle yol bulup erişirdi?”

*Bu hayallerimizin, düşüncelerimizin orduları, bölük bölük susamış bir halde gönül kaynağına doğru koşuyorlar.*³⁸⁵

Aşk Mevlânâ’ya göre ab-ı hayattır. Çünkü, aşkın kaynağı ebedi ve ezeli olan kaynaktan gelmektedir. Varlıkların canlı kalmasının en büyük sırrı gaybi oluşumlardır. Bu oluşumların sebebi ise her varlığın daima Allah’ı tesbih halinde olmasıdır³⁸⁶. Bu sebeple her aşık, aşkı derecesinde sonsuzluktan pay alarak Hakk’ta teselli bulacaktır. Aşık daima maşukunu özler. Bu özlem Mevlânâ’nın deyimiyle susamış bir halde suya yönelmeye, hatta özlemin artması derecesinde giderek kaynağına ulaşmak için çabalamaya sebeptir. Allah, aşık, aşkı artsın, güzelliklerde kendisini bulsun diye gönül halleri sunar ve böylece aşık bu haller ile Hakk’tan güç, feyiz alarak ilahi nimetlerle nurlanır.

³⁸² **Araf**, 7/29

³⁸³ Emin Işık, “Hazreti Mevlânâ’da Vahdet-i Vücut Meselesi”, **Mevlânâ- Bilgi Şöleni**, Ankara 2000, (45-58), s. 51

³⁸⁴ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 430

³⁸⁵ **Mesnevî**, C. V., s. 537

³⁸⁶ **Rad**, 13/13. “O’nu, gök gürelemesi hamd ile, melekler de korkularından tesbih ederler. Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken, O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar.”, **İsra**, 17/44. “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiç bir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, bağışlayan’dır.”, **Enbiya**, 21/20. “Gece ve gündüz, bıkmadan tesbih ederler.”, **Nur**, 24/41-42. “Göklerde ve yerde olan kimselerin, sıra sıra uçan kuşların Allah’ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri kendi niyaz ve tesbihini bilir. Allah, onların yaptıklarını bilir. Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’ındır. Dönüş Allah’adır.”, **Rum**, 30/17-8. “Akşamlarken ve sabahlarken, öğle ve ikindi vaktinde Allah’ı (ki göklerde ve yerde hamd O’na mahsustur) tesbih edin, namaz kılın.”, **Saffat**, 37/164-6. “Melekler şöyle derler: "Bizim herbirimizin bilinen bir makamı vardır. Şüphesiz biz sıra sıra duranlarız, şüphesiz biz Allah’ı tesbih edenleriz.””

“Marifet güneşinin ışıkları içinde titreyip duran her zerre Gayb Âlemi’ni biliyor.

Aşk, kimya yapan, bakırı altın eden bir kimyadır. Hatta şu toprağı bile manalar hazinesi haline getiriyor.

Aşk, bazen gökyüzünde kapılar açıyor, bazen akli merdiven ediyor”³⁸⁷

Yeryüzünün her zerresinde gelişen teknoloji ile Allah’ın yaratmasının mükemmelliğine ulaşıldığı hepimizce bilinen bir gerçektir. Her ne kadar aynı hücreler bir araya gelse de, canlılar Allah’ın yaratmış olduğu canlıya benzeyememektedir. Aşkın yeryüzüne inmesi, burada hayatın başlamasına sebep olan tek amildir. Mevlânâ’nın bu beytinde de ifade ettiği gibi, her zerrenin Allah’ın feyzinden nasiplenmesi, varlıkların mümkün dairede yeniden gerçekleşen bir oluşum ile daha da güzelleşerek, değer kazanmasına sebep yine bir aşık ile, kendine uygun olan diğer bir varlık ile birleşmesi neticesinde gerçekleşmektedir. Bakır, kendi bünyesine bazı elementler daha alarak, çok daha değerli bir hale, yani altın görünümüne kavuşması, yer ile göğün birbirlerine olan aşkı neticesinde gerçekleşen çekim ve gökten yere nasiplerinin, yani yağmur denen aşk ve özlem gözyaşının dökülmesi neticesinde, yerin de sevgilisinden aldığı bu hediyeler neticesinde ölü gibi görünmeyi bırakarak, cins cins hayvanlar, renk renk çiçekler, çeşit çeşit madenler çıkarması ve hayat kazanması Mevlânâ’nın gördüğü ve belirttiği aşk sisteminin bir parçası olarak beytinde vurgulanmaktadır. Tüm bu sistemin böylesine mükemmel işleminin sebebi, her varlığın ilahi güzellikten beslenerek gerçek kaynağa yönelmesindedir. Tüm bu güzellikler arasında en nasiplisi insandır. “Biz insanı en güzel şekilde yarattık”³⁸⁸ ayetiyle de bu durum ifade edilerek âlemdeki en güzel şeyin insan olduğu vurgulanmıştır. Ancak insandaki güzellik suret veya fiziki güzellik değildir. Allah için en değerli insan aşk ve taat açısından en üst mertebede olandır³⁸⁹. Bu sebeple Mevlânâ’ya göre aşık, âlemin güzelidir³⁹⁰.

4. İLAHİ AŞK

“Gerçek sevgili; tek olan, benzeri olmayan sevgilidir. Senin bu dünyaya gelişin de O’ndandır, gidişin de O’nadır. Sen, O’ndan geldin, O’na gideceksin.

³⁸⁷ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 327

³⁸⁸ **Tin**, 95/4.

³⁸⁹ **Hucurat**, 49/13. “Ey insanlar! Doğrusu Biz sizleri bir erkekle bir dişi den yaratmıştık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Şüphesiz, Allah katında en değerliniz, O’na karşı gelmekten en çok sakınanızdır. Allah bilendir, haberdardır.”

³⁹⁰ M. Halistin Kukul, “Mevlânâ Celalendini Rumi’nin Mesnevîsin’de İnsan”, **Mevlânâ- Bilgi Şöleni**, (519-534), s. 523

O'nu bulunca, artık başkasını beklemezsin. O hem apaçık meydandadır, hem de gizlidir, görünmez.

Gerçek âşık, hâllerin emîridir; hâllere hakimdir. O; hâle kapılıp kalmaz, hâle mahkum olmaz. Aylarda, yıllarda o ay gibi nûrlu, parlak olan üstün varlığa kul, köle olmuşlardır.”³⁹¹

Bu beyitte, hakiki aşığın, maşuktan ayrı olmadığına işaret var. Hakiki aşık hallerin emiri olan kişidir. Hal, uğraşmakla, çalışmakla elde edilemeyen, ancak Allah tarafından sevdiği kuluna bir armağan olarak verilen bir keyfiyyet (*bir oluş, bulunuş hali*), has kulun kalbine ötelere gelen hal, kabz-bast, zevk ve şevk gibi nefsanî sıfatlar meydana çıkınca kaybolur. Gerçek aşık kalbe gelen hallerin hepsine hakimdir. Aşık, maşukuna öylesine derin bir aşk ile bağlıdır ki, bu uğurda nice çileler çeker de gönlü ateş narı gibi yanar.

İlahî aşıkta ayrılık, imkansız ve vuslat kesin sonuçtur. Çünkü, kişi aşık ise Allah da maşuktur ve kavuşma isteği karşılıklı gerçekleşen aşktır³⁹². Allah, kendisine böyle divane olan aşığına lütuflarda bulunarak onu sevdiğini, kendisinden gelen bu aşkın, aşığı yine kendine döndüreceğini bildirir. Allah, hal lütfu ile kendi katına ulaşması için türlü türlü lezzetler sunarak bulunduğu âlemin ne kadar sahte olduğunu açıklar.

O, ilahî ismin mazharı, Mutlak Varlık'ın aynası olup hale bağlı değildir. Çünkü kendisi Hakk'ta fani olmuştur. Bu mertebeye erişmiş kişi; ayların, yılların esiri değildir. Çünkü zaman kaydından kurtulmuş, Allah'ın izni ile zamanı hükmü altına almıştır. Hakk aşığı Hakk'ta fani olmadan önce “*mestlik*” ve “*ayıklık*” hâlleri arasında gider ve gelir. “*Mahv*”³⁹³ ve “*sahv*”³⁹⁴ gibi birbirini tamamlayan bu hallerin biri birini takip etmesi, nefsinin yok olması son bulur. Yani, sufînin benliği (enaniyeti) tamamen yok olduğu zaman ki, bu halde Hakk aşığı zaman ve mekandan münezzehe olan Allah ile manen bir olur, vahdete erer.

“Gerçek sevgili, Hakk'tır. Bir de Hakk'ın; “Sen benimsin, ben de senim.” dediği kişi, yâni; “Bir kimse Allâh'ın olursa, Allâh da onun olur.” hadisinde buyrulan kişi.

³⁹¹ **Mesnevî**, C. II., s. 114

³⁹² Begüm, **a.g.m.**, s. 280

³⁹³ **Mahv**: Bir şeyin eserini, izini tamamen silmek, yok etmek anlamındadır. Kulun aşk ile kendi varlığını yok edecek derecede silmesi, varlığını kaldırması anlamındadır. (bk. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Mahv” Mad., s. 483)

³⁹⁴ **Sahv**: Kulun yitirdiği hislerini tekrar kazanması anlamındadır. Aşk ile eseri silinen benliğin ve varlığın geri gelmesi, varlığını tekrar hissetmesi manasındadır. (bk. Cebecioğlu, **a.g.e.**, “Sahv” Mad., s. 613)

Ey sâlik! Sen Hakk âşıkısın, fakat Hakk da odur ki, gelince, yâni tecellî edince, sende kıl kadar bile varlık kalmaz.

O bakışa, o tecellîye karşı, senin gibi yüzlercesi yok olup gitti. Hocam meğer sen kendini yok etmeye âşıkmışsın.

*Sen bir gölge varlıksın, fakat güneşe âşıkısın; güneş gelince, gölge yok olur, gider.*³⁹⁵

Mevlânâ, Allah'a aşık olan kişiyi mertebelerin en güzeline ulaşmış olarak överek, o kişinin aslında gerçek varlığa ulaştığını belirtmektedir. Ne mutlu o kişiye ki, ölmeden ölmüş gibi Hakk'a ulaşmış, aşkıyla Allah'ın varlığında yok olmuştur. Ezel olan Allah, sonradan yaratılmış varlıkların ilk yaratılışlarında onları aşk ile meydana getirmiş ise, dönüş yine aşk ile olacak ve Hakk âşıkları aşklarının her deminde bu bilgiye ulaşacaklardır. Çünkü âşıklara Hakk'tan sırların açıldığı haller vardır.

Mevlânâ'ya göre aşık için âlem Allah'a ulaşmanın ve O'nunla irtibat halinde olmanın imkanını sağlamaktadır. Can gözü ile âleme bakan aşık, her neye baksa onda Allah'ın güzel mahzarını görür. Allah âlemde bir sır olarak değil, irfan³⁹⁶ olarak kendini bildirmektedir³⁹⁷.

“Onun buyruklarını candan kabul edince, o sana, nice sırların işâretlerini verir, yükünü kaldırır, seni senden alır. Sana başka işler, rûhânî güçler ihsan eder.

*Ey Hakk âşığı, Allah'ın buyruklarını kabul eder ve o buyruklara göre yaşarsan, zaman gelir, o buyrukları sen söylersin. Şimdi ona ulaşma yollarını aramada ve istemedesin. Bir gün lûtfeder, ona ulaşırsın.*³⁹⁸

Mevlânâ için Allah'ın kurallarına uymak çok büyük önem arz ettiği gibi, aynı zamanda bu buyrukların her varlığın özünde olan bir bilgiyle mevcut olduğunu ifade etmek istemiştir. Çünkü, öz Allah'tandır ve Allah'ın muradı ne ise özünde muradı, yani akli ve kalbi, o olacaktır. Her varlıkta Allah'tan ilham alma ve ona ulaşma kabiliyeti mevcut ise bunun bir sebebi olmalıdır. Bu sebep Mevlânâ'ya göre Allah'ın aşkına ulaşma, her varlığın özünü daha iyi tanıyarak özü gerçek varış noktasına ulaştırmaktır. Bu ise Allah'ın merhametinin en güzel ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır. O, sadece iyilik yapılması ve kendi buyruklarına uyulması neticesinde sonsuz olan aşkla insanları kendine ulaştırmaktadır. Bu yol ise sadece ilahi aşkla gerçekleşmektedir.

³⁹⁵ Mesnevî, C. II., s.363

³⁹⁶ İrfan: Sezgi, tecrübe ve manevi yolla elde edilen bilgi. (bk. Cebecioğlu, a.g.e., “İrfan” Mad., s.

399

³⁹⁷ Topçu, a.g.e., s. 141

³⁹⁸ Mesnevî, C. I., s. 81

“Hakk aşkıyla mest olan kişi, nefsanî duyguların tesiri ile nasıl ayılır? Yâni duyduğu mânevî zevki nasıl bırakabilir? Hakk mesti, sur üfürülünceye kadar kendine gelmez.”³⁹⁹

Aşk, kişiyi öylesine yüksek mertebelere ulaştırır ki, artık benliğinden eser kalmaz da, tüm varlığı Rabb’de var olur, varlığı sadece Rabb olur. Aşk ile mest olan varlık, gerçek varlığına yani özüne İsrâfil’in sura üflemesiyle ulaşır. Bu da Rabb’e tam dönüş olan ikici dirilişle mümkündür. Çünkü, dünya aşığın Rabb’inden ayrı kaldığı sürgün yeridir ve aşkın hiçbir hali ikinci yaratılıştaki ulaşılan mutluluğu tattıramaz. İnsan eşya ve kesretten kurtularak aşk ile ruh birliğine ve bütünlüğüne ulaştıran bir istigrak halindedir⁴⁰⁰. Bu sebeple ikici diriliş Mevlânâ’ya göre gerçek diriliştir ve kavuşma anıdır. Allah aşkı ile dolu olan kul bu anı sabırsızlıkla bekler, çünkü o an her andan ve halden daha üst mertebedir.

“Hakk yolcusunun bir gün kendi evine ulaşabilmesi için, bir çok konakları bırakıp gitmesi gerek.

Kardeşim, Hakk'a yakınlık, sonu olmayan bir dergahtır. Böyle olduğu için hangi makarna, hangi mertebeye varırsan, sakın durma, Allah aşkı ile ilerle...”⁴⁰¹

Mevlânâ’nın, aşkın yeryüzünde kulun yaşadığı aşkın derecesinin sonu olmadığını belirtmesi aslında gerçek varlığın yani kemallik mertebesinin yeryüzünde tamamlanamayacağını belirtmesinden kaynaklanmaktadır. Aşık, Allah aşkı ile yaşadığı hallere takılmadan daima daha üst derecelere ulaşma çabası içinde olmalıdır. Allah aşığı, aşkı ile bir an dahi durmaya veya beklemeye tahammül edemez, dünya hayatından sıyrılarak ebedi hayatta aşkının yaşamak ve aşkta yok olmak ister. Yeryüzünde sahip olduğu her neyi varsa hepsinden nefsi arınmış ve onlara karşı herhangi bir istek ve arzusu kalmamıştır.

“Baştan başa gönül kesilen, gerçekten aşık olan kişi pervane olurda aşk mumlarının etrafında döner durur.

Çünkü onun maddi varlığı, bedeni balçıktan yaratılmıştır ama gönül ateştedir, alevdendir. Her cins kendi cinsine meyleder.

Her yıldız göğün etrafında döner. Çünkü cins cinsi ile anlaşır, onunla safa bulur huzura kavuşur.

³⁹⁹ Mesnevî, C. II., s. 60

⁴⁰⁰ Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul 1933, C. II, s. 211

⁴⁰¹ Mesnevî, C. II., s. 108

Mıknatıs nasıl demiri çekerse, benlikten kurtulan, yok olan kişide yokluğa kapılır, yokluğun çevresinde döner, dolaşır."⁴⁰²

Aşık, aşk ile yeryüzünde Allah'ı hatırlatan her ne varsa ona Rabb'ine duyduğu aşktan dolayı yaklaşarak pervane gibi etrafından ayrılmaz, Allah'a duyduğu özlemi bu şekilde hem dile getiri hem de özlemi dindirmeye çalışır. Aşkın hareketi Mevlânâ'ya göre dairesel harekettir ve bu hareket hemen hemen tüm varlıklarda gizli veya aşık bulunmaktadır. Bu sebeple aşık olan varlık Rabbine kavuşma isteğini bu hareketle dile getirir. Beden topraktandır ve yeryüzüne mahkumdur. Bu sebeple bedensel arzularla aşk mertebelerine ulaşmak imkansız iken ruhun aşk ateşinden bir kıvılcım almasıyla gerçekleşen aşk ateşi daima yukarılara yani varlığının geldiği mertebeye ulaşma çabası ile yukarı ilerler. Çünkü ruhun kaynağı Allah'tandır ve ancak onunla safâ bulur, huzura kavuşur. Mevlânâ'ya göre Allah aşkı, ruhun özünü bulmasının kaynağıdır.

"Aşk ayrılık vaktinde insanı hayale kaptırır, şekillere sûretlere sokar. Fakat seven gerçek sevgili ile buluşunca, o hayaller, o şekiller, o sûretler yok olurlar da, tasavvur bile edilemeyen, anlatılamayan hakikat meydana çıkar.

*Bu hâle düşen insan der ki: "Aklın da, fikrin de, ilâhî mestliğin de aslı, temeli benim. O şekillerde, resimlerde, hayallerde gördüğüm güzellik meğer bizim güzelliğimizin aksi imiş."*⁴⁰³

Mevlânâ, yeryüzünü ve âlemi Allah'tan ayrı olduğu için birer hayale benzeterek, aldatıcı ama gerçeğin aksi olarak nitelendirmektedir. Bu beyitten Mevlânâ, varlığın şekil ve suret kazanmasının sebebinin ayrılık olduğunu ifade ederek, mümkün varlığın imkanının kaynağının aşk olduğunu vurgulamak istemiştir. Hayaller yani mümkün varlıklar ancak Vacip Varlık'a ulaşıncaya kadar yok olacak, hakikat olan varlık var olan tek varlık olarak müşahede edilecektir. Ancak bir diğer husus, Mevlânâ'nın bu yok olma mertebesinde "biz-ben" kelimelerini kullanmasıdır. Hem kendi varlığından söz ederek, hem de diğer varlıkların beraber olması, Mevlânâ'nın varlığın Hakikat-i Muhammediyye mertebesinde olduğunu belirtmesindedir. Çünkü bu mertebede tüm insanlar aşk bütünlüğü ile Allah'ı anmada, Rabbin varlığını müşahede etmededir. Bu aşk hali varlığın yok olmadan önceki en güzel halidir.

"Cenâb-ı Hakk, insan-ı kâmile der ki: "Ben senin dilinim, gözünüm, ben senin duygularımın, ben senin rızanım, ben senin öfkenim."

⁴⁰² **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 130

⁴⁰³ **Mesnevî**, C. II., s. 264

"Yürü, ey has kulum. Sen benimle duyarsın, benimle görürsün. Sen gizli şeylere sahipsin, hayır, gizli şeyler sensin."

Madem ki sen, hayret âlemine daldın da kendinden geçtin, kendini Hakk'a verenlerden oldun; ben de senin olurum, hadisinin sırrına erdin. Bu bir gerçektir ki: Varlığı Hakk'a verene, Hakk, kendi lûtfunu, keremini ihsân eder.

Cenâb-ı Hakk, has kuluna; "Ey kâmil insan! Kulluğun yüzünden bazen sana 'sen' diye hitap ederim. Bazen de, senin yaratıcın olduğum, sende ilâhî nefha⁴⁰⁴ bulduğum için, sana 'ben' diye seslenirim. Her ne dersem diyeyim, ben, bütün kâinâtı aydınlatan vahdet güneşiyim." diye buyurdu.

Her nerede benden bir nûr parlarsa, orada cümle âlemin zorlukları çözüdür, hallolur.

Güneşin bile gideremediği, aydınlatamadığı karanlık, bizim nefsimizden kuşluk vakti gibi aydınlanır.

*Cenâb-ı Hakk, Hz. Âdem'e, kendi esmâ ve sıfatını bizzat gösterdi ve bildirdi. Başkalarına ise, o esmâyı Âdem vasıtasıyla açığa vurdu.*⁴⁰⁵

Mevlânâ'nın bu beytinde Kurb-ı nevâfil hadisine işaret var. Bir kul farz namazları kıldıktan sonra nafîle namazlarına devam ederse, Babb'ine manen yaklaşacağı kudsî bir hadisle müjdelenmiştir. Bu hadiste Allah'ın, nafîlelere devam eden kulunun görür gözü, işitir kulağı, tutar eli olacağı haber verilmiştir. Başka bir hadiste de, bir mümin, Allah'ın olursa, yani Allah'ın emirlerine, yasaklarına tamamıyla uyarsa, Allah'ın da onun olacağı beyan edilmiştir. İlahi aşkın açtığı sonsuz müjdelere ve güzellikler âlemi Allah'tan kuluna ikram ve ilahi tecellidir.

Aşık olan Rabb'ine tam manası ile yöneldiğinde ve varlığını aşk mertebelerinden geçirip hayret mertebesine eriştiğinde beyan buyrulan kudsî hadisteki gibi, kulun gören gözü, işiten kulağı olur. Yani fena fi'llah makamına erişir. Artık, Allah kuluna bazen "sen" diye hitab eder bazen de "ben" diye. Aşk, bu mertebede varlığından hayret⁴⁰⁶ makamına doğru ilerleme kaydeder. Mevlânâ'nın bahsettiği gibi bu mertebede, kul varlığından Rabb'ine sığınarak, O'nun büyüklüğüne ve güzelliğine hayran kalır, rahmetiyle varlığını anlar ve bu anlama neticesinde tekrar hayretle aşık olur. Allah'ın

⁴⁰⁴ **Nefh:** Üfleme manasındadır. Allah'ın Hz. Adem'e kendi ruhundan üflemesi. Rahmani nefes, ilim manasındadır. (bk. Cebecioğlu, a.g.e., "Nefh" Mad., s. 544)

⁴⁰⁵ **Mesnevî,** C. I, s. 141

⁴⁰⁶ **Hayret:** Derin düşünce ve Allah huzurunda hakikat ehlinin ve ariflerin kalplerine gelen bir haldir. Arif bu durumda, hayret ve kavuşma ile sürekli muhtaçlık halindedir. Hayrette olan kişi, Allah'ın gücüne, sun'una, hikmetine karşı aşırı bir arzu duyar. Yaşadıkça bilinmez hale gelir. (bk. Cebecioğlu, a.g.e., "Hayret" Mad., s. 338)

sıfatları bu mertebede kula tecelli eder ve kul Allah'ın bu sıfatları karşısında hayretten erimeye, mahvolmaya ve yok olmaya doğru merite kazanmış olur. Allah'ı en seven aynı zamanda Allah tarafından da en sevilen olur. Kul aşkının bu hayret derecesinden sonra, Allah'ın bütün sıfatlarından teker teker ilim alarak, Allah'a imanı kemale ulaşır, varlıkların yokluğunun sırrını Allah'ta bulur.

Mevlânâ'nın, Adem olarak bu beyitte bahsettiği açığa vurucu, aslında ruhtur. Çünkü ruh, nefh ile Hz. Adem'e, dolayısıyla tüm insanlara öğretilen ilahi sıfatları aşk ile kavrama, ulaşma kabiliyeti ve yetisidir. Allah'ın kendi sıfatlarını insanlara tecelli etmesi Adem'dendir, yani ruhtandır. Her ruh bu ilme ve aşka sahip olma imkanı içindedir. Çünkü Allah'ın sıfatlarının tecellisi, her varlığı kuşatacak ve merhametiyle yükseltecek sıfatlardır.

5. AŞKIN NETİCESİ

“Kul, sevilen varlık, Hakk'ın "Gel" emrine uyar, ölür gider. Aşık da sevdiğini kaybettiği için ağlar, inler. Gül kokuşu, gül bahçesine gitti. Aşık da diken ile kaldı.

O, fanî bir varlığa gönül verdiği için, isteğinden uzak düştü. Çalışması boşa gitti, çok zahmet çekti. Ayağı da yaralandı.

Eğer, cüz' küll'e bağlıdır, ondan ayrılmaz dersin, diken ye, diken de güle bağlıdır, beraberdir.

Cüz', küll'e her bakımdan bağlı olsaydı, peygamberler boş yere gönderilmiş olurdu. Çünkü, peygamberler, insanları Hakk'a ulaştırmak, yani, cüz'ü küll'e kavuşturmak için gelmişlerdir. Kul, Hakk ile bir vücut halinde olsaydı, peygamberler kimi kime ulaştıracaktı?”⁴⁰⁷

Mevlânâ gül kokusunu, Allah'ın kulunu davetine benzeterek, kokuyu gülden sananın, yani görünen güzelliklere aşık olanların gerçek güzel olarak görünenlere aşık olmasını, gülün dikeniyi kalanlara benzeterek, gerçek Hakk aşığının gül kokusunun aslının Allah'tan olduğunu bildiğini belirtmektedir. Aşık, ruhunun Allah'tan geldiğini bilir ve ruhun bedene ilk geliş halindeki gibi safiyane kalması için Allah ile aşk vasıtasıyla irtibat kurarak ruhunda mevcut olan erdemleri kaybetmemeye çabalar⁴⁰⁸. Her varlık bir sebeple Allah'a bağlıdır ve aşıklar bu ilintileri fark ederek onların görüşlerine, yani cüzi varlıklara aldanmadan külle varmaktadırlar. İnsanın özünde bulunan gizler, aşığın önce kendini tanımasına sebep olduğundan kendindeki bu gizleri

⁴⁰⁷ Mesnevî, C. I, s. 182

⁴⁰⁸ Özköse, Kadir, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (233-250), s. 235

fark etmesine sebep olmaktadır⁴⁰⁹. Kendini tanıyan ise, özünde var olan aşkın götürdüğü yöne doğru ilahi bir lütufla yönelmeye başlar. Allah, kullarına olan sevgisini pekiştirmek ve kendilerine ulaşmalarını çabuklaştırmak maksadıyla Peygamberler göndermiştir. Mevlânâ'ya göre, Peygamberlerin gelme sebebi de, Allah'ın rahmetinin tecellisidir. Bütün peygamberle aynı surettendir. Çünkü Allah'ın nurundan aldıkları bir nur ile Hak'tan halka yönelirler. Tıpkı güneşe tutulan aynanın karanlığı aydınlatması gibi. Bu yüzden Mevlânâ'ya göre Peygamber Allah'ın en büyük lütufudur⁴¹⁰.

Allah, kullarını ayrılık diyarına, dünyaya göndererek türlü eza ve sıkıntılar vermesinde ki maksadı Mevlânâ'nın bu beytinde de anlaşılacağı üzere, kulun aşık olmasını ve bu aşk neticesinde kendine tevekkül ederek Hakka yönelmesiyle yaşanacak muştu ve merhametin gerçekleşmesidir. Allah bu muradına vekil olarak da Peygamberleri rehber ve örnek olarak en büyük aşıklar olarak yeryüzüne göndermiştir. böylece aşkın neticelenmesinde son söz ve alamet Peygamberlerde olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

“Allah'ın bize peşin ihsanı, bağıışı, lûtfu hayat cevheridir. O'nun kahrı da bize lûtfettiği çok kıymetli hayat cevherinin üstüne konmuş bir tuza benzer.

Allah âlemi kullarına iyilik, lûtufl ve ihsanda bulunmak için yarattı. Bütün varlıkları, bütün zerreleri O'nun cömertlik ve kerem güneşi okşamaktadır.

Ayrılık O'nun kahrından doğmakla beraber, buluşmanın, kavuşmanın kadrini kıymetini bilmemiz içindir.

O; ayrılığı, can buluşma günlerinin değerini bilsin diye ister. Böylece canı terbiye eder, kulağını çeker.

Hz. Peygamber Efendimiz bir hadislerinde demişlerdir ki: "Allah; 'Halkı yaratmaktan maksadım, onlara iyilikte ve ihsanda bulunmaktır.' diye buyurmuşlardır.”⁴¹¹

Bu beyitte Mevlânâ, varlığın daha ilk yaratılışından bahsederek, aşkın neticesi hakkında yine ilk çıkış noktasına varılacağını ima etmektedir. Hatta âlemin yaratılışının dahi yine Allah'ın sonsuz rahmet ve merhametinden yani kullarına olan sevgisinden kaynaklandığını ifade ederek Hakka aşık olanların en güzel nimetlere kavuşacağını, en üst mertebelere ulaşacağını müjdelemektedir. Aşık için ayrılık, ateş gibi yakıcı ve bu

⁴⁰⁹ Çubukçu, İbrahim Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1991, s. 127

⁴¹⁰ Güner, Dilaver, “Mesnevî’de “Peygamber” Kavramı ve Peygamberler” **Tasavvuf Dergisi-Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (103-120), s. 119

⁴¹¹ **Mesnevî**, C. II, s. 455

ateş karşısında buz gibi eriyerek önce su ve sonra buhar olup yokluğa ererek çeşitli merhalelerden geçme sebebiyle Allah tarafından ihsan edilmiş nimettir.

"Ben, halkı benden faydalansınlar, kar elde etsinler diye yarattım. Ben onlardan yararlanayım, kar elde edeyim diye değil!" Bu kudsî hadis, Mevlânâ'nın bu beytinde işaret edilen durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla yeryüzünde ihsan edilen güzelliklerin insana sadece Allah'tan ayrılığı hatırlatmaktan başka maksadının olmadığı açığa çıkmaktadır. Dünya Mevlânâ'ya göre aşkın neticesine ulaşma yolu olarak sadece kat edilmesi gereken yerdir, asla güzelliklerine dalmacak bir diyar değildir. Sebep olmalıdır ki, Allah'ın muradının neticesi gerçekleşsin.

"Aşk bir tek candır, ama yüzlerce şekle girmiştir. Onun bu haline, bu kurnazlıklarına, oyunlarına batkımda şaşırımdı, deli divane oldum.

*Görülmemiş güzellikler, işitilmemiş edalar, aşk şekline girmiş de, geçmiş canın karşısına çıkmış. Böylece aşk, canın gerçek ve ölümsüz güzelliğine kavuşmasını, anlatılmaz manevi zevkler duymasını sağlamıştır."*⁴¹²

Mevlânâ'nın bu beytinden de anlaşılacağı üzere, aşk tek bir parça ve vücuttur. Ancak her varlıkta hayat belirtisi olan canlılık gibi, aşkında belirtisi mevcuttur. Aşkın her varlıktaki mevcudiyeti onlardan ayrılmaz bir parça gibi hatta canlıların canı olarak hayat mekanizması oluşturmaktadır. Hayatın, canlılığın işareti varlıklardaki büyüme ve hareket özellikleridir. Mevlânâ'ya göre, aşkın varlıklarda var olduğunu en belirgin özelliği ise onlarda bulunan hareket halidir⁴¹³. Aşkın olmadığı varlıklar maddelerini oluşturan parçalarının ayrılmasına sebep olduğu gibi, o varlığın çürümeye sebep olmaktadır. İnsandaki aşk ruhundan kaynaklanan bir "sebep"lidir. Çünkü, ruh bedenden ayrıldığı vakit, bedende hayat belirtisi sona ererek, zamanla çürümeye sonrada toprakla birleşerek aynileşmesine sebep olmaktadır. Bedenin özü toprak olduğundan, nihayeti de toprak, ruhun özü aşk olduğu için de nihayeti Allah olacaktır.

Birlik mertebesinde benliğin yok olduğunu göre bilmek için aşkın içine dalmak ve seven ile sevilenin aynı olduğunu görmekle gerçekleşecektir. Mevlânâ, aşkın vahdete ulaştırmasının aşkın sen-ben ikiliğini kaldırması yönünden varlık âlemini büyük bir huzur ve huşuya kavuşturduktan sonra, ruhun vahdet-i vücut mertebesini müşahede ederek yaşadığını söylemektedir⁴¹⁴.

⁴¹² **Divan-ı Kebir**, C. II, s. 120

⁴¹³ Arasteh, **a.g.e.**, s. 26

⁴¹⁴ Topçu, Nurettin, **İslam ve İnsan- Mevlânâ ve Tasavvuf**, Dergah Yay., İstanbul 2002, s. 132

“O vuslat, o kavuşma, ölümsüzlük içinde ölümsüzlük, varlık içinde varlıktır. Fakat önceden o varlık, yokluk içinde tecellî eder.

Nûr arayan gölgeler, nûr zuhur edince yok olurlar.

Âşık başını verince, akıl kalır mı? Her şey helak olur, gider, ancak onun hakîkati, zâtı kalır.

Hakk'ın zâtı huzûrunda, var da yok olur, yok da.. Yokluk da varlık. Zaten şaşılacak şey de bu ya!

Huzûrda akıllar elden gider, kâlem de bu bahse gelince kırılır kalır.”⁴¹⁵

Hakk'ın varlığına nispetle. eşyada gerçek varlık yoktur. Çünkü Allah ezelden de, ebetten de vardır. Eşyanın varlığı, Hakk'ın varlığı ile, Hakk'ın yaratmasıyla mevhum varlıklarını bulmuşlardır. Bu sebeple onlar yok demektir. Yokluk içinde iken, varlıkların varmış gibi görünmesi aşıkları şaşırtmaz ama akıllıları şaşırtır. Çünkü Mevlânâ, aşkı bedensel her türlü özelliklerden sıyrılması ve ruhun faal olarak hareket etmesi neticesinde vahdete ulaşılacağını savunmaktadır. Akıl ile aşk birbiriyle arkadaştır. Ancak akıl aşka karşı gelirse, yani tevhid mertebesine uymak için akıl terk edilir, aşkın peşinden gidilir⁴¹⁶. Aşk ile benliğini yok edilerek Allah ile bir olmayı arzulayan ve bu aşk ile vecd⁴¹⁷ hali varlığını ortadan kaldıran kulun buradaki makamı fena⁴¹⁸ makamıdır. Fena makamına ulaşan aşık, bu merhaleden sonra beka bularak sonsuz aşk mertebesine ulaşır⁴¹⁹.

“Gaflet içinde bulunan, Allah'ın zatından mahcub, yani perdeli olan kişi, sadece Allah'ın san'atını, yarattıklarını görür. Böylece; yarattıklarına, sıfatlarına takılıp kaldığı için de Allah'ın zatından mahrum kalır.

Ey oğul! Hakk'a vasıl olanlar, ona manen ulaşanlar zatın tecellîsine dalmış olduklarından, artık onun yarattıklarına, sıfatlarının mazhariyetine nasıl bakabilirler?

Başın ırmağın suyuna dalınca, suyun rengini nasıl görebilirsin?”

“Hulâsa, candan arzu ettiği sevgilisine kavuşunca, kılavuz olan, yâni vasıta olan kadın, âşıkın gözüne soğuk görünmeye başlar.

⁴¹⁵ Mesnevî, C. II., s. 366

⁴¹⁶ Öztürk, a.g.e., s. 131

⁴¹⁷ Vecd: Kul, Hakk'ın sırrına muttali olduğu zaman, ruhun ulaştığı huşuya denir. Aynı zamanda, zikrin tatlılığı hissedildiğinde ruhun şevkin galebesine tahammülden aciz kalmasına denir.(bk. Cebecioğlu, a.g.e., “Vecd” Mad., s. 750)

⁴¹⁸ Fena: Fani olmak, yok olmak manasına gelir. Nesnelerin aşığın gözünden silinmesi demektir. (bk. Cebecioğlu, a.g.e., “Fena” Mad., s. 338)

⁴¹⁹ Arasteh, a.g.e., s. 26

Ey güzel varlık; dileğine eriştin ya, seni gâyene ulaştırın bilgi artık senin işine yaramaz; bu hususta bilgi istemek âşıkta çirkindir!

Mâdem ki gökyüzünün damlarına çıktın, oralarda geziniyorsun, artık merdiven aramak mânâsızdır, soğuktur."⁴²⁰

Hakk'ın zatı birdir, ancak sıfatları saymakla bitmez. Allah'ın doksan dokuz isminden bir tanesi zat, ötekiler de sıfatlarıdır. Fakat sıfatları doksan sekiz isminden ibaret değil, sonsuzdur. Yarattıklarının her biri o sıfatların mazharıdır. Mesela Allah "*Halik*"tır. Bundan, yaratılmışlar, onun "*Halik*" isminin yani şifalının mahall-i zuhurudur. Mahlûkatı görenler; onlarda "*Halik*" sıfatının zuhurunu görürler, fakat bunlar şifalının eserlerini gördükleri için zattan habersizdirler. Ancak zatı sıfat ile, sıfatı zat ile görenler gerçeğe ulaşmışlardır. Kişi, gördüğü güzelle Hakkın güzelliğinin haberini alır, ancak sadece bu haberle kalmaz. Bu güzellikten daha da güzel olanların delillerine ulaşır ve haberciden, yani gönlünü verdiği sevgiliden sıyrılarak en sevgiliye Rabbe ulaşma yolunda kat ettiği yollarda artık beşer sevgiliyi bırakır, gerçek sevgiliye yönelir. Mevlânâ burada sebebin, sadece sebep olarak kalması gerektiğini, gaye olarak aşkın neticesi olamayacağını söylemektedir. Aşkta netice Hakta gerçekleşir.

Hakk yolunda yürüyenler, Hakk'ı idrak etmeye gayret sarf edenler dört nevidir: Bunlardan ilki, yalnız ilahî sıfatların eserlerini ve müzahirini görür, yani mahluku görüp Halik'ı; sanatı görüp sanatkarı hatırlar. Bunlara "*mahcub*" (perdeli) denir. İkincisi de; sıfatı zâtiyle kâim ve zâtı sıfatı ile zâhir müşahade ederler. Bunlara da "*arif*" denir. Üçüncüsü ise; ehadiyyet makamında, mahv-ü müstağraktırlar. Bunlar Allah'ın sıfatlarını da, eserlerini de görmezler. Hakk'ın zatından başka şeylerde varlık görmezler. Bunlara da "*müstağrikin*" (dalmış, Allah'tan başka hiç bir şeyi düşünmeyenler) denir. Dördüncüye gelince; bunlar "kamil" ve mükemmel olanlardır ki, bunlar sıfatları zatı ile ve zatı da sıfatları ile görürler. Bunlar kesrette, vahdeti, vahdette de kesreti müşahade ederler. Ancak Mevlânâ'nın vahdet-i vücud inancında şunu belirtmemiz gerekmektedir ki, var olan şeylerin hepsinin Allah'tan olduğu, ancak bunların hiçbirinin Allah ile aynı olmadığı için, aşkın ve maşukun aslında vahdet güneşinin nuruyla sarhoş olabileceğidir⁴²¹.

Irmağın içine giren ve başını suya daldıran kişi sudan başka bir şey görmediği gibi, suyun rengini bile ayırt edemez. Bunun gibi Allah'ın zatında müstağrak olanlar da, Allah'tan başka bir varlık müşahade etmezler. "La mevcude illallah" (Allah'tan ve O'nun

⁴²⁰ Mesnevî, C. III., s. 112

⁴²¹ Işık, a.g.m., s. 56

zatından başka mevcut yoktur.) derler. Aşık, hakiki sevgilisi olan Allah'ı daha ölmeden önce manen bulur, onda fani olursa Hakk'ı bulmaya yardımcı olan, vasıta olan bilgi, ona soğuk görünmeye başlar.

Mevlânâ'ya göre varlık, mümkün âlemde meydana geldiğinde sayılar ortaya çıkar, kesretin vahdetten çıktığını ifade etmektedir. Çünkü, kesretin aslı vahdettir⁴²².

“Ey Hakk aşığı! Kesret (çokluk) âleminden kurtul, mekansızlık âlemine git, vahdete ulaş! Böylece iki görmekten halas ol ve ikilik inancını taşıyan başı kes, imansız kişinin boynuna tak!

Hz. Adem'in medresesinde Hakk'a mahrem olunca, gökyüzünün en üst kürsüsüne otur, ilahi isimlerden ders al!”⁴²³

Yeryüzü, Allah'ın lütfunun tecellisi olarak var olmuştur. Oysaki Mevlânâ'ya göre her şey sadece Allah'ın nurunun belirtisi, her suret ve şekil sadece Allah'ın varlığının birer delili olarak imkan sahasında mevcuttur. Bu sebeple eserden müessire, sebepliden sebebe ulaşma aşkın açtığı sırlar dünyasının açığa vurduğu bir gerçektir. Aşkı olan kişi, varlık âleminin bu yönünü gayet iyi bilir ve gerçeğe, yani Allah'a varmanın çokluk âleminden sıyrılmakla mümkün olabileceğini imkan dahilinde yaşar, buna şahit olur. Şahit olunan bu âlem, Sidretü'l-Müntehâ âlemidir ki, bu âlemde aşık, vücut olarak, yani beden-ruh ikiliği olarak mevcut değildir. Allah'ın sıfatlarıyla teker teker karşılaşan aşık, aşkıta yaşadığı hal üzere kalmamakta ve daima ilerleyerek “Bir”lik makamına ulaşmaktadır. Hayret ile Allah'a aşık olan kişi Allah'ın sıfatlarına bu âlemde nail olduktan sonra, aşktan ve hayranlıktan tüm ruhlar mahvolur, toz zerresi halinde gelir, birbiriyle birleşir ve Allah'ın varlığında silinir.

Mevlânâ'nın bahsetmekte olduğu bu âlem, aşğın varabileceği son noktadır ve yaratılmış olan tüm varlıkların silindiği, vahdet birliğinin yaşandığı âlemidir. Mevlânâ'ya göre, tek var olan Allah'tır. Bilinen ve görünen her varlık Allah'ın nurunun bir yansıması, gölgesi nisbetinde gerçek, Allah'ın nurunun ortaya çıkmasıyla yok olması yönünden ise yoktur. Bundan da anlaşılacağı üzere Mevlânâ Vahdet-i vücut inancına aşk ve muhabbet yönünden yaklaşmaktadır⁴²⁴.

“Küll'e doğru varan, külle ulaşan cüz'ün bütün dikenleri birer gül olur.

Cenab-ı Hakkı yüceltmek, ta'zim etmek nasıl olur? Kendini hor, hakir bilmek ki, kendini toprak gibi ayak altında çiğnetmeye layık görmekle olur.

⁴²² Eraydın, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İFAV Yay., İstanbul 1997, s. 356

⁴²³ **Divan-ı Kebir**, C. III, s. 42

⁴²⁴ Işık, **a.g.m.**, s. 54

Tevhid, Allah'ı bilmek nedir? Kendini Vahid'in, Bir'in önünde yakıp yok etmektir.

Eğer gündüz gibi aydınlanmak, parlamak istiyorsan, geceye benzeyen, gece gibi karanlık olan varlığını, benliğini yak.

Bakın kimyada eritir gibi, varlığını, sana o varlığı verenin varlığında erit, yok et.

Sen sıkı sıkıya, "Ben"e ve "Biz"e yapışmışsın. Yokluğa ve birliğe ulaşamamışsın, karşılaştığın bütün bu bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, bu yıkıntılar hep bu ikilikten meydana gelmededir.”⁴²⁵

Mevlânâ, bu beyitlerinde aşkın maşukuna yani Rabbine yaklaşmasıyla kendisinde mevcut olan kötü ahlak ve nefsanî duyguların değişime uğrayıp, daha da güzel bir şekilde Allah'ın katında olacağını vurgulamaktadır. Ahlakî yönden nefse uyarak yapılan fiil ve duygular neticesinde ruhun kanatları günahlarla, yani Allah'ın güzel ahlakından uzak olan hallerle alçalmaya, dünyaya bağlı kalarak ruhun yükselmesine, insan-ı kamil mertebesine ulaşmasına engel olmaktadır⁴²⁶. “Allah ile insan arasında yetmiş bin perde vardır.” hadis-i şerifinde de beyan buyrulduğu gibi, kişinin bu ayrılık ve firak durumundan sıyrılması ahlakî güzellikleri kendinde çoğaltması ve benliğinden sıyrılmasıyla mümkün olacaktır.

İç âleminin beş duyusu olan “akıl, kalp, sır, ruh, hafâ” ile manevî olgunluk, yani kemal elde edilecektir⁴²⁷. Kendinden sıyrılma, aşkın Allah'ın varlığını kalb ile idraki ve bu idrak neticesinde yaşanan hayranlıkla gerçekleşmektedir. Öyle ki Hakkın güzelliği her güzelliği aşarak her güzelliği kendi nurunda yok ederek Tevhid birliğine ulaşır. Aşık kendindeki bu hallerin güzelliğine dahi kapılmadan makamların en güzelinin Allah katında olduğunu bilir ve kendine takılıp kalmaz. Daima en güzele yönelerek her güzelliğin Hakkın güzelliğinde fani olduğuna şahit olarak tüm varlıkların Rabbin huzurunda Allah'ı birlemesine şahit olur. Böylece eşyanın da, âlemin ve ruhunda gerçek varlık sahasına yani memleketine dönüşü arzular. Bu dönüşte aşık da yoktur maşukta. Sadece Bir Allah vardır. Bu makam önceki beyitte de bahsettiğimiz sidretü'l-münteha mertebesidir.

⁴²⁵ Mesnevî, C. II., s. 192

⁴²⁶ Özköse, a.g.m., s. 234

⁴²⁷ Kocatürk, Saadettin, “Mevlânâ'nın Manevî Şahsiyetinin Oluşumu ve Mevlânâ'nın Şiirinde Aşk, Maneviyat ve Yeniden Doğuş”, **Mevlânâ- Bilgi Şöleni**, (477-498), s. 478

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MEVLÂNÂ VE İBN SÎNÂ'NIN AŞK FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

1. AŞK KAVRAMI VE MAHİYETİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mevlânâ ve İbn Sînâ'nın aşk için ortaya koyduğu düşünceler her iki filozof için de yeteri derecede açık ve farkları görülebilecek kadar ayrıntılıdır. Mevlânâ, eserlerinin hiç birinde aşkı tam açıklama yoluna gitmemiş, onun her zaman bir sır olduğunu ve bunun ancak aşıklar tarafından anlaşılabilceğini savunmuştur. Ne bir tanım ne herhangi bir şekil ve his ile açıklamaya çalışmamıştır. Ancak İbn Sînâ'da bunun tam tersini görmekteyiz. Aşk için yazmış olduğu *Risale Fi Mahiyat Al-İşk* adlı eserinin ilk paragrafında aşka bir tanım ve değer yükleyerek sınırlarını ve nasıllığını ifade etmeye çalışmıştır. Anlamları bakımından her iki filozofunda aşk hakkındaki düşünceleri aynı gibi görünebilir; ancak daha yakın perspektiften olaya bakıldığında birbirlerinden farklı yaklaşımlar da gösterdikleri anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ aşkın insanın özünde olan bir potansiyel, aşık olma yeteneği, sevme derecesi olarak kişinin kendi içinde ezelde mevcut olduğunu belirtir. Burada İbn Sînâ'nın belirtmek istediği aşkın Allah'ın muradı olduğudur⁴²⁸. Bu konuda hem İbn Sînâ hem de Mevlânâ hemfikirdir. Ancak Mevlânâ aşkın insandaki potansiyelde olmadığını, aşkın Allah'tan ayrı bir vasıta ile verildiğini savunmaktadır. Kişinin özünde aşk yoktur. Aşk kişinin benliğinden ayrı olan bir duygu, Allah'a ulaşmada basamak ve kılavuz görevini yerine getirmektedir⁴²⁹. Oysa İbn Sînâ, aşkın kişinin içinde bulunan enerjinin iyi ve güzele yönelmesiyle ortaya çıkan isteme, arzulama potansiyeli olarak kişinin varlığından ayrı bir varlık olarak görmemektedir⁴³⁰.

Mevlânâ ve İbn Sînâ arasındaki en belirgin farklılık bize göre aşkın mevcut olduğu ve varlığının devamını sağladığı alan olmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Sînâ aşkın kişinin içinde gizli mahiyet olarak var olduğunu savunurken, Mevlânâ aşkın kişinin sonradan kazanmasıyla oluştuğunu söylemektedir. İbn Sînâ, aşka vasıta olanları iyi, güzel ve uygun olan diye adlandırarak, bunların Allah'ın muradı olduğunu ve aşkın da bu vasıtalara duyulan sevgi ve istekten kaynaklandığını savunur. Yani vasıtalar Allah'ın

⁴²⁸ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 2

⁴²⁹ **Mesnevi**, C. I, s. 16

⁴³⁰ **en-Necat**, s. 245

muradıyken Mevlânâ'da aşkın kendisi murattır. Çünkü Mevlânâ aşkın kendisinin vasıta olduğunu, aşkın kendisine vasıta gerekmediğini savunur.

İbn Sînâ, aşğın aşk duygusunu hissetmesine vesile olarak “iyi”yi göstermekte ve istenen iyiye ulaşmakla sahip olunan aşk potansiyelinin daha da artacağını savunmaktadır. Ancak Mevlânâ, aşğın ne iyiye, ne de herhangi bir başka şeye gereksinim duymadan “kamillik” derecesine ulaşabileceğini, hatta kendi öz varlığının dahi aşk ile yok olacağını savunmaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, İbn Sînâ'nın aşkı somut varlıklarla pekiştirmeye çalıştığıdır⁴³¹. Oysa Mevlânâ'da bunun tam tersi olan somut varlıktan soyuta, metafizik âleme geçiş açıkça görülmektedir.

İbn Sînâ'nın “iyi, güzel ve uygun olan”ın vesile olduğu isteme, aşık olma durumu, aşğın kendi varlığına kendinden daha “iyi, güzel ve uygun olan” bir maşukla “bir”leşme neticesinde kemal derecesine ulaştırmaktadır. Bu seviyeye ulaşmış olan *İnsan-ı Kamil*, bu seviden itibaren dünyevi arzularından ve aşklardan uzaklaşır, ilahi aşkı yaşamaya başlar.

Mevlânâ'nın aşığı, İbn Sînâ'daki gibi herhangi bir iyiye ihtiyaç duymaz. Allah'a ulaşmak için gerekli olan tüm iyi ve güzellikler zaten insana en güzel şekilde verilmiş, bu sistem ve kapasiteyle donatılmıştır. Bu sebeple Mevlânâ'nın maşuku insan olarak geçmemektedir. Kişi kalbi boyutlara nefsanî istekleri terk ederek ulaştıkça kemal derecesine ulaşmaktadır. Bu sebeple aşık her zaman Allah'a aşıktır. Mevlânâ'da Allah'a ulaşmada vasıta iyi veya güzel değildir; vasıta aşkın kendisidir⁴³².

Bu açıklama aslında her iki filozofun düşüncelerinin, aşk ve Allah arasındaki ilişkinin irdelenmesiyle daha iyi açıklanacağını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İbn Sînâ varlık felsefesini oluştururken aşkı ilk amil yani Tanrı olarak addetmektedir. Ona göre Allah aşkın, aşğın ve maşukun ilkidir. Varlığın sebebi olarak ortaya çıkan aşk, aynı zamanda sonuçtur. “Bir”den aşk ile taşın varlığın her biri birer maşuk bularak kemallik kazanır ve böylece birleşerek kendi varlıklarını yeniden “bir”lerler. Birlikte yine aşk yaşanmaktadır, çünkü Allah aynı zamanda aşkıdır⁴³³. Aşık için varılacak son derecede yine aşk olacaktır. Oysa Mevlânâ aşkın içine girilmesiyle bünyenin tazelenip içersinde bulunan dünyevi istek ve arzuların bittiğini, böylece Sidre-i Münteha'ya kadar gidilebileceğini savunmaktadır⁴³⁴. Aşk duygusu insanı kemal dercesine ulaştırmada Allah'tan sırlar ve sebepler sunarak bu ilerleyişi hızlandırmaktan öte bir duygu değildir.

⁴³¹İbn Sînâ, a.g.e, s. 6

⁴³²Mesnevi, C. I, s. 15

⁴³³İbn Sînâ, a.g.e, s. 19

⁴³⁴Mesnevi, C. I, s. 48

Çünkü Sidre-i Munteha makamında ne varlık vardır ne de o varlığın herhangi bir aşkı vardır.

Yukarıda açıklandığı üzere aşk, İbn Sînâ'ya göre bir eş vasıtasıyla ulaşılan son nokta ve amaçken, Mevlânâ'da ise vasitasız vasıta olan araç durumundadır. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre aşka yaklaşmak iyiye yaklaşmakla mümkünken, kötülükle uğraşmakta aşktan uzaklaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesinde aşkın karşıt durumu olan kötülük, âlemlerin yaratılış düzeneğinde en alt kademe olan ayaltı âlemde, yani yaşadığımız âlemde mevcuttur⁴³⁵. Kötü olan şeyler ahlaki yönden insana ve topluma zarar veren, yapılması yasaklanan şeylerdir. Haram olan ahlaki ve fiili bu durumların işlenmesi kişiyi kemallik derecesinden uzaklaştırarak, aşktan uzak kişinin dahi kötü olmasına sebep olur. Dolayısıyla aşka yaklaşma olduğu gibi aşktan uzaklaşmak da mümkündür. Oysa Mevlânâ, aşkı her varlığın özünde gördüğünden, yaratılmış olan hiçbir varlıkta kötülükten zerre olmadığını, hatta tüm varlığın Allah'ı aşık olarak tesbih ettiğini bildiren ayeti de bu duruma delil olarak göstermektedir. Kötülük ne herhangi bir varlığın özünde ne de âlemedir. Her şeyde aşk vardır diye düşünerek her şeyin bir anlamda aşk olduğunu savunmaktadır⁴³⁶.

Aşk, İbn Sînâ'nın felsefesinde bir mücadele ürünüymiş gibi görünmektedir. İnsan daima iyiye, güzele, doğruya ulaşma çabası içerisinde ve arzusundayken, aslında kendini gerçekleştirme, benlik bütünlüğüne ulaşma çabasıdır. Bu sebeple iyi ile kötü arasında keskin bir çizgi koyarak, en iyi, en güzel olmak için Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak ister. Bu istek, aşkı doğurur ve nerde bir iyi bulursa ona aşık olunur. Buna aşkın basiti olan beşeri aşka girmektedir. İbn Sînâ, beşeri aşkı ilahi aşka bir hazırlık, takviye görevi yüklemektedir. Beşeri güzelliğe ulaşma isteği neticesinde oluşan aşk, İbn Sînâ için bir fiil bir eylem boyutundadır⁴³⁷.

Mevlânâ aşkı herhangi bir çaba veya yönelmeye bağlamadan sadece yaşanan bir hal olarak görmektedir. Çünkü var olan her şey iyi ve güzeldir, âlemdeki varlıkların hepsi birbiriyle zaten uyum içindedir. Dolayısıyla ne bir kaçış ne de bir iyileşme durumu yoktur. Mümkün olan varlıklar zaten mümkünlük derecesinin en üst kademesindedirler. Her şey sadece Allah'a muhtaç olacak şekilde yaratılmıştır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'de sık sık sadece Allah'tan isteme, O'na tevekkül edilmesi

⁴³⁵ Çağrı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, İst. 1989, s. 101

⁴³⁶ **Mesnevi**, C. II., s. 349

⁴³⁷ Fahri, a.g.e, s. 136

istenmektedir⁴³⁸. İnsanın başka bir beşere ihtiyaç duyarak ve onunla tamamlanarak kemale ermesini gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü insan ruhu Allah'tan ilahi bir nefestir ve sadece Rabbine aşık olarak kemale ermektedir.

Mevlânâ'nın bu düşüncelerinin paralelinde doğal olarak beşeri aşk basit hatta sahte olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevlânâ'ya göre aşığın aşık olduğu maşukun varlığı ne cinsten ise aşk o cinsin mertebesinde olur. Toprakta yaratılmışın yine topraktan yaratılmış insana aşık olması o bedeninin ölümü ve toprakta çürümesiyle aşkta son bulacaktır. Bu sebeple sonsuz olan âlemde tek baki olan Allah, aşık olunacak tek gerçektir.

İbn Sînâ Allah'a aşık olan kişinin varılabilecek en üst mertebeye ulaştığını savunarak, bu aşıklığın kemallik demek olduğunu savunmaktadır. Çünkü aşık olan kişi âlemin özünü anlamış olur, varlıkların birbiri ile ilintilerini ve sebeplerini çözümlenmesiyle hayatta en mutlu nasıl yaşanır ve bu mutluluğun devamı için sahip olunması gereken ahlaki olgunluğun genelleştirilerek yaşanması neticesinde mükemmelliğin ortaya çıktığını düşünmektedir⁴³⁹.

Mevlânâ'nın daha önce de bahsettiğimiz gibi aşkın ulaştırabileceği son varış yerinin aşk mertebesinden de üstte olan mertebeler olduğunu, aşktan sonra da insanın ulaşabileceği mertebelerin olduğunu savunmaktadır. Aşığın çıktığı yolun sonunda ancak yokluk mertebesi vardır⁴⁴⁰. Dolayısıyla Mevlânâ, İbn Sînâ gibi aşka fazla değer vermeden, aşkı bu yolculuğun başlangıcı olarak görmekte, sonraki mertebeler hakkında aşığa gizli bilgiler veren hal olarak değerlendirmektedir.

Mevlânâ'nın aşka İbn Sînâ'dan daha fazla gizem katmasının sebebi, aşkın her iki filozof tarafından da aynı kaynaktan çıktığı, fakat Mevlânâ'nın aşkı Allah ile daha sıkı bir ilişki içerisinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Daha doğrusu İbn Sînâ Mevla'ya ulaşmak için Leyla(güzel, uygun, olgun ve iyi maşuk)'ya ihtiyaç duyarken, Mevlânâ Mevla'ya ulaşmak için Leyla'yı araya koymamıştır.

Aşk iki filozof için de vacip bir durumdur ve Allah'ın muradıdır. Mevlânâ'ya göre her varlıkta, İbn Sînâ'ya göre ise sadece iyilerde aşk mevcuttur. Her varlığın aşk içinde olması demek Mevlânâ'ya göre Vahdet-i Vücut, yani varlıkların birliği ile aynı

⁴³⁸ “Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakıным. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. Artık onlar da davetimi kabul edip Bana inansınlar ki doğru yolda yürüyenlerden olsunlar.” **Bakara**, 181; “Şeytan seni dürtecek olursa Allah'a sığın, doğrusu O işitir ve bilir.” **Araf**, 200

⁴³⁹ **en-Necat**, s. 245

⁴⁴⁰ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 143

nefesin ve aynı aşkın yaşanması demektir. Âlemin ve içindekilerin “bir”den çıkan ve sonradan oluşan “çok”luk âleminden ibaret olduğunu ve çokluk âlemini aslında gelip geçici yalandan ibret olduğunu savunan Mevlânâ, her yaratılmışın içinde aslında ilahi bir aşk olduğunu savunmaktadır. Her şey aslında bir şey ve bu bir şey de aslında aşık olduktan sonra yoktur.

İbn Sînâ, âlemdeki varlıkların eksik ve bazılarının da bu eksikliğin fazlalığından kaynaklanan “kötü” olduğunu savunurken, Vahdet-i Vücutçu anlayıştan uzak olduğunu anlamaktayız. Ona göre her şey zıddıyla vardır. İyi- kötü, güzel- çirkin, beyaz- siyah gibi birbirleriyle daima mücadele eden, birinin varlığı diğerinin yokluğunu gerektiren ve yer- gök gibi birbiriyle asla bir araya gelmemesi gereken elementler daima mevcuttur ve bunlar arasında daima mücadele olacaktır. Mücadeleyi daima iyi olan yani aşk kazanmalıdır. Bu Allah’ın muradıdır. Ancak sadece iyi Allah’ın muradı değil, aynı zamanda kötü de vardır ve var olmaya devam edecektir. Şayet kötü olmazsa ne mücadele olacaktır nede sonunda kazanılan aşk olacaktır.

Kötü olmadan iyiyi anlamak nefis sahibi insan için imkansızdır. Bu sebeple her varlıkta iyilik yani aşk tamamıyla vardır demek İbn Sînâ için imkansızdır. Çünkü bedenle var olan insan topraktan yani dünyadan parça almış ve bünyesine kötülüğü yerleştirmiştir. Bedensel ölüm, kötülüklerden kurtulmayı sağlar⁴⁴¹. Ancak gerçek varlığa ölüm ile ulaşılır. İbn Sînâ, ölümden sonra gerçek olan varlığımızın yani özümüzün birleşeceğini, “çok” olan insan ruhlarının tek ruh olacağını savunmaktadır. Çünkü aşk ayrılık kabul etmez, sürekli bir çekim ve cazibe ile her ayrılığı vuslata dönüştürücü bir güce sahiptir⁴⁴².

Mevlânâ’nın bu konudaki düşüncesi İbn Sînâ’ninkine göre daha uç noktadadır. Çünkü Mevlânâ dünyadaki varlığını gölge olarak nitelerken, aşık olan kişinin de gölge olan bu varlığını dahi yokluk kapısına çıkacağını düşünmektedir. Ölüm ile ayrılık diyarı olan dünyadan kurtularak Rabbine ulaşmakta ve böylece ilahi nefesin aşk ile sarhoş olup kendinden geçmesi neticesinde aldığı lezzetin içinde boğulmaktadır. Öyle ki artık aşık değil sadece lezzetin kendisi vardır. Aşık yok olmuş, Fenâ Fi’llah mertebesine ulaşmıştır.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, ölüm ile aşığın gerçek varlığa ulaştığını savunmakta, Mevlânâ ise bu felsefesinin tam tersi konumunda olan yokluk mertebesine ulaşıldığını savunmaktadır.

⁴⁴¹ **Metafizik II**, s. 170

⁴⁴² **en-Necat**, s. 245

Fenâ Fi'llah makamı, Mevlânâ için varlığın Allah'ın güzelliği karşısında yaşadığı hayrettir. Bu makam her insanın ulaşabileceği bir yurt olmamasından Allah aşık kullarına bu âlemden sırlarını aşk ile sunmakta, kendisine aşıkları davet etmektedir. Ancak bu bilgiler aklın alabileceği türden değildir. Bu sebeptendir ki aşıklara mecnun denir. Mesnevî'nin birçok yerinde aklın aşk karşısındaki konumunu sorgulayan Mevlânâ, akli aşkın merkebi gibi görmekte ve aşkı anlayamamakla suçlayarak aşkın hizmetkarı yerine koymaktadır.

İbn Sînâ'nın aşk felsefesi incelendiğinde Mevlânâ'nın akla vermiş olduğu değerden daha fazla bir değer görmekteyiz. Çünkü İbn Sînâ'nın *Risale Fi Mahiyat Al-İşk* adlı eserinin baştan sona akla uygunluğunu ifade etmek için ispat yollarına gittiği dikkatten kaçmamaktadır. Aşkı tanımlarken dahi her şeyin mantık çizgisinde ilerlediğini göstererek, aşığın niçin aşık olduğunu açıklamaktadır. Beşeri aşkın, cisimlerin, diğer canlı ve cansız varlıkların kendi bünyelerinden kaynaklanan illetlerle eşlerine yöneldiğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Varlıkların birbiriyle olan ilişki ve düzenini açıklarken aşkın varlıklar üzerindeki düzenleyiciliğini göz önüne koymaktadır. Mevlânâ, İbn Sînâ gibi aşkın sebebi olarak âlemin düzen ve intizamını devam ettirmesi ve insanlığın birlikteliğini savunur ve aşkın âlemin komut sistemi, düzenleyicisi olduğunu söyler⁴⁴³. Âleme etkisi konusunda aynı şeyleri düşünmektedirler.

İki filozofun aşk konusunda benzer yönleri ilk bakışta göze çarpan bir konu olan aşkın nedensellik yönüdür. Çünkü aşkın nedenini açıklamak, onun değerini açıklamakla aynıdır. Bu sebeple her iki filozof da aşkın nedenini ilahi bir murada bağlayarak, varlık felsefelerine giriş yapmaktadırlar. Bu felsefeye göre varlık, aşk ile var olmuş ve aşk ile varolmaya mecburdur. Aşkın olmadığı bir âlem mahvolur, karışır ve yaratılmasının da bir anlamı olmazdı. Çünkü, herhangi bir varlığın varlığını idame ettirebilmesi için daima hareket halinde olmaları gerekmektedir. Cansız varlıkları oluşturan atom dahi kendi etrafında dönerek canlılık, aşk belirtileri sunmakta ve bu hareket tüm âlemi oluşturan cisimleri de kendi hareketiyle aynı tarzda bir yönelmeye itmektedir. Bu hareket aşığın Allah'a ulaşmak için de hareket etmesine ve yönelmesine sebep olmaktadır. Hareketin olmadığı düşünüldüğünde, varlık sistemini oluşturan en önemli amilin ortadan kalktığı görülmektedir. Bundan anlaşılacağı üzere hem Mevlânâ

⁴⁴³ en-Necat, s. 245

hem de İbn Sînâ aşkı hareket ettiren, hareketi de varlığa dönüşen olarak düşündükleri ortaya çıkmaktadır.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Sînâ insanın bir diğer insana aşık olmasıyla Allah'a yönelebileceğini savunurken, Mevlânâ ise insanın sadece Allah'a yönelerek de aşkın yaşadığını savunmasıdır. Mevlânâ insan-ı kamilden bahsederken, İbn Sînâ'da kemallik derecesinden bahsederek aşk için çok önemli olan bu hususta benzer düşündükleri görülmektedir⁴⁴⁴. Buna göre, insan aşk ile yücelir, olgunlaşır ve kemale erer. İnsanın tamamlanması ve Allah'ın sevdiği konuma gelmesi sevdiğinin ahlakı ile ahlâklanmasıyla olduğundan, aşık Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmaya çalışır ve böylece Allah'a ulaşmaya yönelir. Aşka yönelmeyen geriler ve Allah'a uzak olanlardan olarak aşağılık ve sevilmeyen konumuna girerler. Burada bahsedile aşkın maşukuna benzemeye çalışması her iki filozof için de aynıdır.

2. AŞK VE GÜZELLİK İLİŞKİSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

"Cenâb-ı Hakk, has kuluna; "Ey kâmil insan! Kulluğun yüzünden bazen sana 'sen' diye hitap ederim. Bazen de, senin yaratıcın olduğum, sende ilâhî nefha bulduğum için, sana 'ben' diye seslenirim. Her ne dersem diyeyim, ben, bütün kâinâtı aydınlatan vahdet güneşiyim." diye buyurdu."⁴⁴⁵

Mevlânâ'nın âlemin varlık sahasına çıkmasını değerlendirirken, âlemi duvara benzediğini ve âlemde her ne var ise hepsinin Allah'ın tecellisinin, vahdet güneşinin yansımaları olarak açıkladığı dikkatimizi çekmektedir. Mevlânâ, varlık görüşünde vahdet-i vücutçu bir anlayışla, bütünlüğün yani birliğin her varlıktaki ilintisini Allah'tan gelen feyz ve nur olduğunu söyleyerek, varlıklarda ilintili bulunan güzelliğin yine Allah'ın güzelliğine delil olduğunu belirtmektedir. Güzellik, güzelin kendisi değil, asıl güzele götüren elçidir. Bunu idrak eden akıllı kişi güzele değil, güzelliğin diyarına aşık olarak, gördüğü her güzelde Allah'a kavuşmanın heyecan ve arzusu ile hayranlığı artar. Hak aşığı, hem kendi gönlünde, hem de baktığı her yerde, her şeyde, Allah'ın kudretini, büyüklüğünü, yaratma gücünü görür, hisseder. Ona hayran olur. Etrafını saran çoklukta vahdetin, birliğin güzelliğini müşahede eder.

Günahlardan arınmış, beşeri kirliliklerden temizlenmiş can aynası, Allah'ın lütfu ile içine akseden hakikatleri saklayamaz, açığa vurur, gösterir. Bu hakikatler, Allah'ın güzelliğine karşı duyulan hayranlıktır. Dolayısıyla Allah'a karşı duyulan aşktır. Hak

⁴⁴⁴ en-Necat, s. 245

⁴⁴⁵ Mesnevî, C. I, s. 141

aşığ, bu dünyada gördüğü güzellerde görünen fiziki güzelliğin değil, gördüğü güzellerde tecelli eden ilahi güzelliğin aşığıdır. Çünkü, maddi güzeller, gelip geçici bir aynadır. O aynalar ve tecelli eden güzellikler ise sonsuzdur. Aşık kendi varlığından, benliğinden kurtulursa, yalnız güzellerde değil, kendinde de Allah'ı bulur⁴⁴⁶.

Vahdet anlayışını bu şekilde yorumlamakla, Mevlânâ'nın güzele ayna tutmakla aynı mana taşıdığını görmekteyiz. Zira, âlem yoklukta, yani karanlıktayken aydınlığa kavuşarak varlık sahasına çıkmıştır.

“Yokluğa; yokluktan da öte yüzlerce yokluğa gitse, Allah'ım, Sen onu çağırınca, başını ayak yapar da yine koşar gelir.

Yüzbinlerce zıt, kendi zıddiyetini yok eder. Sonra Senin buyruğun yine onları varlık âlemine getirir...

Aman ya Rabbî! Her an yokluk âleminden, varlık âlemine katar katar yüzbinlerce kervanlar gelir durur.”⁴⁴⁷

Beytiyle yokluğun Allah'ın “Ol!” emrinin kulu olduğunu, varlığın zıddı olan yokluğun bu emir karşısında kendini yok ederek suretlerin varlık kazanmasının, aşığın da ilahi güzellik karşısında benliğinin zıddı olan yokluk hakikatine ulaşmasından bahsetmektedir. Nice yaratılmış suretler hakikat güneşi karşısında kendi varlıklarında mevcut olan ilahi feyizden, feyzin kaynağına hareket ederek benliklerini sadece feyz kalana dek yok eder dururlar. Güneşin ışığı nasıl olurda güneşe bakmayı engeller, varlıktaki güzellik güzelliğin diyarına nasıl ulaştırmaz? Mevlânâ, aşığın maşukunu ararken yöneldiği her şeyin ardında tek bir varlığın olduğunu bilmesi, suretlerin daima yokluktan varlığa çıktığını anımsamasına sebep olduğundan, güzellik Allah'ın kendi güzelliğine daveti misali her varlığa ilintili bir şekilde yerleşmesine sebep olmaktadır⁴⁴⁸.

Mevlânâ'nın güzelliği Hakk'ın dışındaki diğer varlıklarda sadece ilintili bir şekilde bulunduğunu söylemesi, yani mümkün varlıkların imkan sahasında varlık kazanmasının akabinde geçici bir vuku buluş olarak nitelemektedir. Varlıkların sıfatlarında her ne var ise hepsini Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellisi olarak gören Mevlânâ, her varlıkta bulunan güzelliğin kendinden daha güzel ve mükemmelden işaret taşımaktadır. Aşık, güzellikler ardındaki gerçek güzelliği fark edince, görünen güzellere uzaklaşır ve Hakk'a yönelir. Görünen güzellere aşık olmayı geçici ve

⁴⁴⁶ Mesnevî, C. I, s. 16

⁴⁴⁷ Mesnevî, C. I, s. 132

⁴⁴⁸ Mesnevî C. VI, s. 621

yalancı bir heves olarak nitelendirmektedir. Bu var oluş, güzelliğin verildiği noktada tekrar Rabb'e götürmesi yönünden geçici bir haldir.

İbn Sînâ, Mevlânâ'nın da varlık zincirine ilişmiş bulunan güzelliğinden çok farklı olmakla birlikte, güzelliğin Allah'tan sûdur etmiş olduğunu düşünmektedir. Çünkü “*en güzel*” Allah'tır⁴⁴⁹ der. Dolayısıyla âlem de güzel olmak zorundadır. Her varlıkta güzellik vücut bulurken, sahip oldukları iyilik derecesine göre güzellik elde etmektedirler. Yani iyinin olmadığı yerde güzelliğin azalması ve dolayısıyla çirkinliğin meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak Mevlânâ ile en belirgin ayrılık noktaları olan “*çirkin-kötü*” varlıkların birer hal olmadan öte varlık olarak yer almalarını gösterebiliriz. Çünkü Mevlânâ, Vahdet-i Vücut görüşüyle her şeyin birbiriyle bütünlük arz ettiğini öne sürerken, aslında âlemde her şeyin iyi ve güzel olduğunu zaten kabul etmektedir. İbn Sînâ, “*güzel*”in ahlakıyla süslenmeyi güzellik olarak görmekte, varlık mertebelerini de kemal dereceden “*çirkin-kötü*”ye kadar bu mantıkla devam ettirmektedir⁴⁵⁰.

“*En Güzel*” Allah olduğuna göre, iyinin ve uygunluğun olduğu her şeyde güzellik suret olarak ilişmektedir⁴⁵¹. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ, “*güzel iyidir*” sonucuna gitmektedir. İyiden haz alan daima güzeli arar ve en güzele ulaşmayı isteyerek Allah'a aşk ile yönelir. Ancak iyinin “*saf iyi*”ye ulaşması için kendine uygun olan güzele yönelerek “*en güzel*”e ulaşma çabası içine girerek kendi varlığını daha da güzelleştirir. Güzellik derecesi aşğın kemale ulaşma derecesiyle aynıdır⁴⁵².

İbn Sînâ, güzeli bu şekilde yorumlarken güzelin, Zorunlu Varlık'ın tecellisi olarak Mümkün Varlık sahasında cisim olarak da varlığını kabul etmektedir. Çünkü, *Risale Fi Mahiyat Al-İşk* adlı eserinde güzelden bahsederken aşkın iliştiği güzelliği suret güzelliğine bağlayarak, güzelin belirli bir tanım ve şeklini vermektedir. Ona göre aşk güzel suretlere karşı duyulan istek olarak yorumlamaktadır. Hatta, “İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz” hadis-i şerifine dayanarak, güzelliğin madde ve cisimlerde şekilsel boyutunun önemli olduğunu belirtmektedir⁴⁵³. Oysa Mevlânâ'nın güzelden bahsederken surete karşı kullandığı sitem ve bir nevi suretin geçicilinden kaynaklanan önemsememe dikkatimizi çekmektedir. O, İbn Sînâ gibi güzelliği ön planda tutmadan,

⁴⁴⁹ Altıntaş, a.g.e, s. 23

⁴⁵⁰ Durusoy, a.g.e., s. 150

⁴⁵¹ İbn Sînâ, **Metafizik**, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. I, s. 69

⁴⁵² Durusoy, a.g.e., s. 149

⁴⁵³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

gerçek güzele yönlendirilmesinin gereğini savunarak, İbn Sînâ'nın düşüncesinin tam tersi bir durum olan güzelliğin “*yok-yalan*” oluşunu ispat etmektedir⁴⁵⁴.

Mevlânâ'nın güzelliği, Allah'ın “*nur*”u olarak varlıklarda sadece ilintili olarak gösterirken, yansıyan nurun ve bu nur ile beliren suretlerin Allah'ın kulu olduğunu belirterek, ilâhi maksada ulaştırmada güzelliğin de zevk ve neşe verici yönden aşıkların kalbine belirdiğini söylemektedir⁴⁵⁵.

Hem İbn Sînâ hem de Mevlânâ'nın, görünen güzeli insan suretinde görünürken aynı şekilde ele aldıkları, ahlaki güzelliğin suret, yüz güzelliğine aksettiği düşüncesidir⁴⁵⁶. Bu noktada hemfikir olan düşünürlerimiz, yaratılmış olan güzellerin, ilahi bir feyiz, Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellisinin neticesi olduğunu savunurlar.

İbn Sînâ, güzelliğin varlığını kabul ederek, aşka hem sebep olarak görmekte hem de aşkın neticesi olarak belirtmektedir. Çünkü aşık maşukunun önce suretine aşık olmaktadır. Ona göre her suret mahiyetine uygun bir şekle büründüğünden, maşukun güzelliği, aşık ile maşuk arasında bir uyum olmasına sebep olmaktadır. Kendine uygun güzele aşık olan, daha da güzelleşir.

3. AŞKIN KAYNAĞININ KARŞILAŞTIRMASI

Aşkın tanımını yaparken, İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın farklılıklar olmasına rağmen ilahi bir lütuf olarak gördüklerini belirtmiştik. Düşünürlerimize göre aşk, sadece kendi arzularımız değil aynı zamanda yaratıcının da muradı olarak yaratılmış ve her varlığa iliştilmiştir. Aynı ortak nokta bu kısımda da karşımıza çıkmaktadır. Çünkü İbn Sînâ ve Mevlânâ, aşkın Allah'ın nurundan, feyzinden ilhamla doğduğu ve hayat sunduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Ancak her iki felsefecinin de birbirlerinden farklı yaklaşımları aşkın kaynak olarak geliş ve yayılış şekillerinde kendini göstermektedir. Sûdur (inayet) nazariyesiyle Varlık'ın yaratılışını ve Allah'ın Aşk, Aşık ve Maşuk olduğunu ontolojik delillerle⁴⁵⁷ ortaya koymaya çalışan İbn Sînâ, Mevlânâ'nın “*feyiz*” anlayışından ayrılarak, aşkın tecelli olduğunu savunmaları yönünden ortak bir noktada buluşmuşlardır.

İbn Sînâ'nın Allah'ın varlığının ontolojik delillerini ortaya koyarken savunduğu görüşlerin başında Allah'ın Zorunlu Varlık olduğu ve Zorunlu Varlık'ın saf iyi, kötü ve mükemmelsizliğin dışında olduğu, mutlak güzellik ve cömertlik ile Zat'ının Aşık,

⁴⁵⁴ Mesnevî, C. VI, s. 620

⁴⁵⁵ Mesnevî, C. VI, s. 623

⁴⁵⁶ Metafizik I, s. 68

⁴⁵⁷ Bayraktar, a.g.e., s. 196

Maşuk ve Aşkın kendisi olduğunu savunmaktadır⁴⁵⁸. Buradan hareketle mümkün varlığın algısıyla karşı karşıya olan bizlerin, Zorunlu Varlık'ın zatından olan aşk ile taşması neticesinde mümkün varlıkların hepsine aşkın iliştilirilmesini Allah'ın sıfatlarının tecellisinden kaynaklandığını savunmaktadır.

Ontolojik yönden aşka böyle bir delil getiren İbn Sînâ, aşka hem psikolojik hem de biyolojik yönden değer vererek, her varlığın eksiklik ile yaratılmışlığını ileri sürmektedir. Burada varlıklar arasındaki ilişkilerde eş olma ve varlıklar arasında uyumu göstermeye çalışarak aşkın hayat için bir ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışmaktadır⁴⁵⁹. Mevlânâ'nın İbn Sînâ'daki bu delillendirmesine karşılık olarak, "feyiz" ve "nur" olarak gördüğü aşkın her varlıkta var olduğunu savunması, her iki düşünürün de Allah'ın Aşık ve yaratılmış varlıkları da Maşuk veya yaratılmışların Aşık, Allah'ın Maşuk olduğunu ve böylece Aşk'ın yaşandığını göstermeye çalışmaktadırlar.

Mevlânâ, aşkın Allah'ın varlığının feyzi ile olduğunu savunmasından kastı şudur; Allah, rahmetiyle varlığı yoktan yarattı ve her varlığa kendi sıfatlarından tecelli ile nur verdi. Bu nur her varlıkta Allah'ı tesbih ve aşk ile anmalarına sebep olarak varlıkların hayatlarının devamını sağlamaktadır. Allah'ın nurunun ilk yansıdığı yer Hakikat-ı Muhammediyye'dir. Ve bu merteye Ehadiyyet mertebesidir. Her varlık burada birlik halinde ve her varlığın özü bu mertebede bütün halindedir. Tek ruh olan bu ruhtan çokluk, kesret meydana gelerek âlem ve diğer varlıklar oluşmuştur. Mevlânâ, Allah'tan yayılan bu feyz ile aslında her varlığın özünün tek-bir olduğunu belirterek vahdeti vücutçu bir anlayışla aşkın varlıkların meydana gelişlerinde ilk amil olduğunu söylemektedir. Bu sebeple "Sen olmasaydın ben kainatı yaratmazdım." kutsi hadisine binaen varlığın sebebinin aşk olduğunu ve yaratılışın aşktan kaynaklandığını savunmaktadır.

İbn Sînâ'nın, yaratılmış her varlığın eksiklik içinde olduğunu savunması, Mevlânâ gibi vahdet-i vücutçu bir görüşten uzak olduğunu göstermektedir. Ancak burada belirtmeliyiz ki, İbn Sînâ'nın sûdur nazariyesi ile Mevlânâ'nın feyz anlayışı birbirinden farklılıklarla doludur.

Mevlânâ'nın feyz ile âlemin yaratılışında kastettiği mana, âlemin Allah'ın sıfatlarının her birinin tecelli etmesi ile kendi zatına göre belirmesidir. Bu tecelli ile âlemin Allah'tan derece derece, fakat devamlı bir surette iniş tarzı ile ve başka bir mevcudu meydana getirme özelliğindedir. Feyz devamlı bir oluş halidir. Varlıkların

⁴⁵⁸ Bayraktar, a.g.e., s. 196

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 8

devamlı bir oluş halinde olması ise feyzin kesilmesi ile son bulur. Bu sebeple feyz yaratıcı ile devamlı irtibatı sağlayan aşk manasındadır. İbn Sînâ Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücûd) dedikleri yaratıcının, kendi kendini düşünmesinden (akletmesinden) meydana gelen ilk akla, mutasavvıflar Hakikat-ı Muhammedi veya Nûr-ı Muhammedî derler. Allah "gizli bir hazine" iken bilinmeyi istemiş ve bu irade neticesinde evreni var etmiştir. Bu varoluş süreci tedrici bir iniş (tenezzül) sistemini ifade eder. Bu anlayışın ilk sistemleştiricisi ise Muhyiddin el-Arabî'dir. Ona göre varoluş Tenezzülât-ı Seb'a dediği bir iniş sırası (meretebe) takip eder. O'nun bu anlayışı Yeni-Eflâtuncu sûdur nazariyesine bir çok yönden benzer. Şu farkla ki, sitemin ikinci mertebesinde Hakikat-ı Muhammediye bulunur ve son meretebe de ise insan bulunur.

İbn Sînâ'nın öğretileri arasında, yaratılış öğretisi özellikle önem taşır. O, bu konuda, çokça tartışılmış olan şu teoriyi ileri sürmüştür: "feyiz teorisi", "kozmetik akıllar teorisi" "on akıl teorisi" gibi adlarla anılan sûdur teorisiyle ezeli olanla sonradan olan ; değişmeyenle değişikliğe uğrayan ; bir, mutlak ve zorunlu olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek ve bütün kainatı hiyerarşik bir sistem dahilinde yorumlamak istemişlerdir. Buna göre ilk varlık olan Allah , her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amacı da yoktur. Zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirler. Yüce ve aşkın olan varlık , süfli ve bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kamil olan Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan bu kainat tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından bir zorunluluk olmayıp, Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunluluktur. Yani O'nun zorunlu, yetkin ve inayetinin bol oluşu iradesine gerek kalmadan varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah, aynı zamanda salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O hem akıl, hem akleden (akil) hem de akledilendir (ma'kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zâtını bilmesi, bu varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuştur. Bir başka söyleyişle bilgi ve düşünce bir eyleme neden olmuştur. Bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir⁴⁶⁰.

Varlığa gelen her şeyin bir nedeni olması gerekir. Varlığa gelmek için bir nedene gerek duyan varlıklara, o mümkün varlıklar adını verir. Kendisi de mümkün bir

⁴⁶⁰ www.felsefeekibi.com (12.05.2004)

varlık olan bir nedene, ondan önce gelen bir neden yol açmış olmalıdır. Bununla birlikte, bu nedenler dizisi sonsuz bir dizi meydana getirmez. Bundan dolayı, varlığı mümkün değil de, zorunlu olan, var oluşunu bir nedenden değil de, kendisinden alan bir ilk neden var olmalıdır. Bu ilk neden, Vacibü'l Vücut, yani Zorunlu Varlık olan Tanrı'dır. Tanrı'nın zaman içinde bir başlangıcı yoktur; O, Ezelî-Ebedîdir. Tanrı tam ve gerçek varlığını her zaman sergiler. O, her zaman fiil halinde olduğu için, hep yaratmıştır. Yaratılış, İbn Sînâ'ya göre, hem zorunlu ve hem de Ezelî-Ebedîdir⁴⁶¹. Çünkü, hareket aşktan kaynaklanmakta ve sabitliği, durağanlığı ve ölümü-yokluğu ortadan kaldırmaktadır⁴⁶². Yoktan yaratmayı anlama bilmemiz için öncelikle yokluğun ne demek olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Yokluğu iki kategoride incelemek mümkündür. Biri varlık bakımından yokluk, diğeri mantık bakımından yokluk. Varlık bakımından somut mutlak yokluk diye bir alt başlıkla incelemek mümkündür. Bu mutlak varlığın karşıtı olan yokluktur. İbn Sînâ yokluğun kendi kendine anlaşılacak kapasitede olmadığını, ancak varlık ile kıyastan yapılacak bir anlaşılabilceğini savunmuştur. Mesela şeker yoktur dediğimizde buradaki yokun anlamını biliriz, çünkü her zaman varolan, varlığını bildiğimiz şeyin geçmişte olup içinde bulunduğumuz anda olmamasıdır. Bu yokluğa olurlulukla aynı manadadır diyebiliriz. Çünkü varlığı beklenen umulan şeydir şu anda yok olan⁴⁶³.

İbn Sînâ, varlığın temel sebebinin Aşk olduğunu belirterek, varlığın sebebinin tabii, zaruri bir sonuç olduğunu belirtmektedir. Ona göre a) Varlığın Mümkün ve Zorunlu Oluşu ayrımından faydalanarak, b) Hareketin delilinden, c) Sebeplilik delilinden, d) Bizzat Varlık fikrinden hareketle elde edilen bu sınıflamasına İbn Sînâ'nın "Allah'ın Estetik Delili" denmektedir⁴⁶⁴. Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, mutlak olarak birdir. Bir olandan ise yalnızca bir çıkar. Bu durumda evrendeki varlıkları açıklamak nasıl mümkün olabilir diye düşünen İbn Sînâ, burada sûdur nazariyesini ortaya koyarak, Tanrı'dan çıkan ilk birliğin, ilk Akıl olduğunu söyler. Allah için düşünmek ile yaratmak bir ve aynı şeydir. Onun sisteminde Tanrı'dan başlayan sûdur ya da türüm sürecinde, yukarı düzeyden varlıkların düşünülmesi daha aşağı düzeyden varlıkların yaratılması anlamına gelir. Buna göre, tüm varlıkların en tepesinde bulunan Tanrı'nın kendisi kendisini düşünmesi, Tanrı'dan İlk Akıl'ın sûdur etmesine yol açar. İlk

⁴⁶¹ www.mesopotamianews.com

⁴⁶² İbn Sînâ, a.g.e., s. 1

⁴⁶³ Hüseyin Atay, **Farabi ve İbn. Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara 1974, s

⁴⁶⁴ Bayraktar, a.g.e., s. 203

Akıl'ın kendi nedenini, yani Tanrı'yı düşünmesi İlk Akıl'dan sonra gelen Akıl'ın doğuşuna neden olur.

Buna karşın, İlk Akıl'ın kendi kendisini düşünmesi hem ikinci nefis'e ve hem de o nefis'in canlandığı bir kürenin (feleğin) sudûruna yol açar⁴⁶⁵. Bu sûdur süreci on akıl ve dokuz nefis ile dokuz feleğin doğuşuna kadar devam eder. Son akıl Etkin Akıl'dır. Etkin Akıl bu dünyadaki varlıkların maddi öğelerini ve insanların ruhlarını yaratan varlıktır. Etkin Akıl aynı zamanda insanların ruhlarına yada zihinlerine bilgi için gerekli olan form ve kategorileri aktarır.⁴⁶⁶

İlk zorunlu varlık sabittir olunca kendisinden diğer varlıkların çıkması zorunlu olmuştur. Bu varlıkların nedenidir. Diğer varlıkların zorunlu varlıktan meydana gelişi feyz yoluylaadır. Zorunlu varlık diğer varlıkların varlığı için var olmadığından kendinden meydana gelen varlıklar kendisinin de nedeni olamazlar. Çünkü kendisi başka varlıklar için olmuş olsaydı onun yetkin varlık olması, ilk varlık ve gaye olmaktan çıkarak vasıta olmuş olurdu. Zorunlu varlık özünden başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu ister kendisinde oluşan bir olay, bir hareket, isterse özünden başka bir alet olsun.⁴⁶⁷

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, Allah'ın feyzini taşma ve coşma olarak görmekte iken, Mevlânâ feyz ile, kendi zatından yansıyan nur olarak nitelendirmektedir. Mevlânâ, varlıkların özünün, yani ayan-ı sabitedeki hallerinin aşk olduğunu savunarak her varlığın sevgi neticesinde bir bütünlük ve “birlik” halinde olduğunu belirtmektedir. Her varlığın ilk hali aşktır ve ilahi feyz ile aşk her varlıkta zuhur etmektedir. Ancak İbn Sînâ Mevlânâ'nın bu varlık teorisinden daha farklı olarak ilk yaratılmış (çıkış) olan şeyin akıl olduğunu savunarak aşkı varlıklara sadece ilintili ve gizli bir parça olarak yerleştirmektedir. Oysa akıl ve aşk üstünlük mücadelesi veren iki lider gibi birbiriyle tezatlaşmaktadırlar.

*“Akıl, aşkın şerhinde, açıklamasında, merkep gibi çamura battı kaldı. Aşkın da âşıklığın da ne olduğunu yine aşk açıkladı.”*⁴⁶⁸

Mevlânâ, aklın aşk karşısında bir köle gibi olduğunu savunarak, aşkın varlıkların bizzat kendisi olduğunu söylemektedir.

⁴⁶⁵ **İşaretler ve Tembihler**, s. 120

⁴⁶⁶ www.mesopotamianews.com/

⁴⁶⁷ Atay, **a.g.e.**, s.107

⁴⁶⁸ **Mesnevî**, C. I, s. 17

4. AŞKTA İLAHİ MOTİFLERİN KARŞILAŞTIRMASI

Aşk, aşık ile maşukun birbirlerine olan istek ve çekiminden dolayı her ikisinin de daima beraber olmalarını sağlamaktadır. Bu hem İbn Sînâ hem Mevlânâ için aşıkların halleri üzerindeki ortak düşünceleridir. Çünkü aşık maşukuna hayrandır ve ona ulaşma çabası içindedir. Bu istek aşığın maşukuna yakınlaşmasına ve onun güzel yönlerini kendine nakletmesine sebep olmaktadır.

Mevlânâ, bu yakınlaşmayı “*hal*” ile ifade ederek, aşığın yaşadığı lezzetler ile Rabbi’ne yakınlaştığını ve böylece aşkını arttırarak aşkta bir üst merhaleye ulaştığını söylemektedir. Aşık, aşkı ile Allah ile irtibat kurar ve gerçek varlıklar âleminden bilgiler alarak erdemli olur. Âlem Allah’ın aynası olup aşık için her zerrede kendinden alametler bulundurmaktadır⁴⁶⁹. İbn Sînâ’da âlemde Allah’ın yaratmış olduğu ve kendinden olan iyi, güzel ve aşk alametleri ile yaratılmış varlıklara aşk sunmakta ve varlıklarını tazim yolunu açmaktadır diye düşünmektedir⁴⁷⁰.

Her varlıkta Allah’tan illetlerin olması varlıkların devamı ve kuvvetleri için kendilerine aşk yolu ile verilmiştir. Âlemin devamı ise adalet, iyilik ve güzellik ile mümkün kılınmıştır. Bu haslet ise Mutlak Varlık olan Allah’ın ahlakındadır. Bu sebeple her varlıkta bulunan vacip aşk, varlıklara düzenleyici olarak hayat yolunu açmaktadır⁴⁷¹. İbn Sînâ’nın bu düşüncesinin ardından ise, her varlığın yaratılış gayesine uygun hareket neticesinde Tanrı’ya benzeme yolunu açmaktadır. Aşkın bir alameti olarak da aşığın maşukuna benzemesini gösteren İbn Sînâ, aşkın gayesine bu şekilde ulaşacağını savunmaktadır. Çünkü her aşık maşukuyla birleşecek ve bu birleşme neticesinde benzerlikler meydana çıkacaktır. İnsanın nefsinin meleklerin nefsinin benzediğini belirterek insanın sonsuzlukla beraber yol alacağını söylemektedir⁴⁷².

Mevlânâ, İbn Sînâ’nın sıkça üzerinde durduğu “*aşığın maşuka benzemesi*” tabiri yerine, “*aşığın maşukun ahlakıyla ahlâklanması*” olarak görmektedir. Ancak Mevlânâ’nın ahlak ile kastettiği mana yine İbn Sînâ’nın da kabul ettiği ve aşkın neticesi olarak gördüğü “*Birlik*” tir. Çünkü Mevlânâ, aşığın Allah ile aradaki perdeleri kaldırarak Hakk’ta fani olması ile gerçek aşkı Allah’ın Varlığında hissetmesi neticesinde beka bulacağını savunmaktadır. Böylece aşık, maşukunun hali üzerine hallenecektir⁴⁷³.

⁴⁶⁹ Mesnevî, C. II, s. 114

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, a.g.e., s. 11

⁴⁷¹ İbn Sînâ, a.g.e., s. 18

⁴⁷² İzmirli, a.g.e., s. 152

⁴⁷³ Mesnevî, C. I, s. 81

İbn Sînâ'ya göre her varlık, kendinden bir önceki varlığa benzeme yönünden illetlidirler. İnsanın kendi anne ve babasına benzemesi de bununla aynıdır. İlet var olmadıkça, malulün ortaya çıkmaması gibi her varlık bir öncekinin etkisi altında, ve ondan bir parça taşımaktadır⁴⁷⁴. Böylece “*ilk benzeyen*”e benzeme zinciri devam edip giderek, ilahi olana yakınlaşmaya çalışmaktadır. İlk illet ilahi nefislerin maşuku olduğundan, beşer ve melek nefisleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak harekete geçer. Bu benzemeye çalışma, hareketin sonu, fazilet ve kemalle ulaşmadır⁴⁷⁵. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi onun benzerliğe maddi bir yön de katarak cisimler arasındaki çekimi aşka dahil etmesinden kaynaklanmaktadır⁴⁷⁶. Ancak Mevlânâ, cismi araz olarak görmekte, arazı da Allah'ın varlığını aynası olarak görmektedir⁴⁷⁷. Cisimleri gerçek varlık olarak kabul etmeyen Mevlânâ, her varlığın ilahi bir lütuf ile var olduğunu ancak gerçek aşğın bunlara yönelmeyeceğini söylemektedir. Dünyaya ve içindekilere İbn Sînâ kadar anlam yüklemeyen Mevlânâ, görünen varlıkların kesretin ürünü olduğunu ve kesretten “*birlik*”e ulaşmada aldatıcı olduğunu söylemektedir⁴⁷⁸.

Mevlânâ'nın âlemin varlık olarak meydana gelişini İbn Sînâ gibi aşka dayandırdığı, varlıkların Allah'ın sıfatlarının birer yansıması olarak gördüğünü belirtmiştik. Onun bu düşüncesi İbn Sînâ'ninkine paralellik arz etmektedir.

“Çünkü onun maddi varlığı, bedeni balçıktan yaratılmıştır ama gönül ateşendir, alevdendir. Her cins kendi cinsine meyleder.

Her yıldız göğün etrafında döner. Çünkü cins cinsi ile anlaşır, onunla safa bulur huzura kavuşur.

*Mıknatıs nasıl demiri çekerse, benlikten kurtulan, yok olan kişide yokluğa kapılır, yokluğun çevresinde döner, dolaşır.”*⁴⁷⁹

Beyitlerinden de anlaşılacağı gibi uygun olan cinslerin birbirine meyli olduğu gibi, ruhun öz itibarıyla Allah'tan olması da insanın maddi varlığından sıyrıldıktan sonra Allah'ta huzur bulacağı sonucunu çıkarmaktadır. İbn Sînâ ile Mevlânâ'nın aşkın hareketi olarak gördüğü dairevi hareketi benimsemekte ve gök cisimlerinin dönüşünü aşka bağlamaktadır. Gök nefislerinin varlık sebebi olan gök akıllarına ulaşmak ve onlara benzemek için bu hareketin tabii bir sonuç olduğunu söylemektedir⁴⁸⁰.

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 13

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, **a.g.e.**, s. 15

⁴⁷⁶ Bulaç, **a.g.e.**, s. 133

⁴⁷⁷ **Mesnevî**, C. IV, s. 443

⁴⁷⁸ Ülken, **a.g.e.**, C. II, s. 211

⁴⁷⁹ **Divan-ı Kebir**, C. I, s. 130

⁴⁸⁰ Durusoy, **a.g.e.**, s. 188

Mevlânâ ve İbn Sînâ'nın aşğın maşukuna benzemesi yönünden ortak oldukları bir diğer nokta ikisinin de Allah'ın ihlaslı kullarının kendi emir ve yasaklarına uyması neticesinde Allah'ın kuluna, kulunun da Allah'a aşık olacağını beyan ettiği hadisine dayanmalarındır⁴⁸¹. Kul, Rabb'ine aşk ile yöneldiği zaman kendi benliğini Allah'ın sıfatlarının kulluğuna ulaştırarak insan-ı kamil derecesine yükselmektedir.

Yaratılmış her şeyin özünü fark eden insan, varlığını özünü Allah'ta bulur ve her neye baksa Allah'ın ihsanı olduğunu fark ederek Rabb'ine hayranlık duymaya başlar. Bu hayranlık kendi varlığının aslında bir hiçten ibaret olduğu gerçeğini ortaya koyar. Aşık bu halin Allah'ın murad ettiği yaşama biçimi olduğunu bilir ve Allah'ın varlığını daima bulma, bilme, aşık olma, benzeme ve O'na ulaşma neticesinde yaşanacak mutluluğu kazandırmaktadır⁴⁸².

Bu durum ise her iki düşünürümüz içinde aşık için kolaylıkla elde edilecek bir durumdur. Çünkü her varlık Allah'ın iyiliği, ihsanı, feyzi, nuru ve güzelliği ile donatılmıştır. Hayatın devamı ve varlıkların düzenini sağlayan aşk, Allah'ın merhameti, inayeti olarak belirmektedir.

5. AŞKIN NETİCESİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Mevlânâ ve İbn Sînâ'nın aşka bakış açıları aşkın yaratılışından başlayan kaynakta ortaya çıkmıştı. Bunun doğal sonucu olarak da aşkın tüm varlıklara nüfuzu iki filozofumuz içinde farklı yollarla olmaktadır. Çünkü aşk varlıkların her birinde mevcut olduğu şekliyle mümkün âlemde mevcudiyetlerini korumaktadırlar. Ancak varlıkların bünyelerinde olan bu aşkın da gaye ve doğal neticesinin olması mutlaklıdır. Çünkü aşk malullerin aslı gibi görülmekte ve her iki düşünürümüz tarafından bunun ispat ve delilleri ortaya konmaktadır.

İbn Sînâ'nın aşk üzerine yazdığı risalesinde, aşkın tanımını yaptıktan sonra "*Aşk, ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebde'idir. Sonra, varlıkların her biri, kendine uygun olanı güzel bulmakta ve bu yok olunca ona temayül etmektedir.*" der⁴⁸³.

İbn Sînâ'nın sûdur nazariyesi ile açıkladığı varlıkların ilk meydana gelişi ve son olarak ayaltı âleminde hayatın varolması, varlıkların bünyelerinden saf iyilik ve güzellikten illetler bulundurarak olmaktadır. Kendi varlıklarında kemalden eksiklik olması hasebiyle, kendine en uygun olan bir başka varlığa meyleden aşık varlık,

⁴⁸¹ Mesnevî, C. I, s. 141, İbn Sînâ, a.g.e., s. 19

⁴⁸² İşaretler ve Tembihler, s. 175

⁴⁸³ İbn Sînâ, a.g.e., s. 3

olgunluğa ve kemalliğe erişme çabasıyla bünyesine sonradan ilişmiş ve gerçeklik yönü zayıf olan kötülükten uzaklaşmaya, diğer felsefecilerinde üzerinde durdukları, aşk-nefret çatışması yaşayarak maşukuyla bir olmaya çalışır. İbn Sînâ, aşkın maşukuna ulaşma çabasını aşk olarak görmektedir. Ancak, aşık maşukuna ulaştınca aşk hissini mahiyetinin ne olduğu konusunda pek açıklama yapmamıştır. Risalenin başından sonuna dek aşkın varlıkların hüviyetinde nasıl meydana geldiği ve bünyeye vacip bir yönden ilişmiş olan aşkın, kemalata ulaşmak için varlıklardaki halleri anlatılmaktadır.

İbn Sînâ, yukarıda da naklettiğimiz gibi, çok kısa ve geçiştirilmiş bir şekilde “*bir olmanın mebde’i*” olarak ifade ettiği maşuka ulaşma şekli hakkında aydınlatıcı bir bilgi vermemektedir. Ancak sık sık vurguladığı “*ilahi murad*” ile Allah’ın “*bilinmeyi isteme*”sidir. İbn Sînâ bu konuda Tanrı’nın bilinmesi ile, varlığın ilk kastini bilmek olduğunu ve her varlığı O’na bağlı olarak görmeye aynı olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ’ya göre Allah, malulleri vasıtasıyla kendi tecellisine nail olunmasına aşıktır. Bu gaye ile yaratılan her varlık, içinde bulunan aşk ile daima Allah’ı bilme, anma, sevme, arama ve uygunlarla olgunlaşma ile neticelenir. Çünkü her zaman ve her şeyde idrak ve tasavvurları daima Tanrı’yı bilme ve bu bilgi neticesinde gerçekleşen aşkın varolmasından dolayı, artık kendilerini dahi fark edemezler ve kendi varlıklarını düşünemezler⁴⁸⁴. İbn Sînâ’nın en açık şekilde kastettiği aşkta yok olma yani Fena Fi’llah makamıdır.

Mevlânâ’nın bu konuda söyledikleri şüphesiz ki İbn Sînâ’ninkine nazaran oldukça fazladır. Çünkü İbn Sînâ aşkı ayaltı âleminde en yoğun yaşanan yer olarak görmektedir. Oysa Mevlânâ, dünya hayatının aşık için ayrılık yeri olarak görerek, aşkın maşukundan uzaklaştığı en son nokta olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla âlemin, Allah’ın feyzinin yansıması, nurunun aynaya aksi olarak gerçek olmadığını savunmaktadır. Çünkü, aşık ve maşuk birbirinden ayrıdır. Aşık Allah’a ulaşmak için kendisine dünyadan bir şeye yönelmemelidir. İlahi murad, insanın kesretteki vahdet ışığını fark ederek cüzi varlıktan külli varlığa varmalarıdır. Bu şekilde düşünen Mevlânâ, aşkın son noktası olarak *Fena Fi’llah* makamının ardından gelecek olan ehadiyyet mertebesinde bahsetmektedir.

“*Zeyd dedi ki: "Günlerce aç, susuz bulundum, geceleri de Allah aşkı Ve ayrılık ateşi ile yanıp yakıldığım için uyuyamadım.*”

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, a.g.e., s. 19

Mızrağın ucu kalkanı nasıl deler geçerse, ben de gündüzlerden gecelerden öyle geçtim, onlara ve onlarda geçen hadiselerle bağlanıp kalmadım.

Bu yüzden gecesi, gündüzü olmayan öyle bir âleme (ehâdiyyet âlemine) ulaştım ki, orada bütün şeriatler, bütün dinler birdir. Bir saat ile yüzbinlerce yıllar birdir.

O ehadiyyet âleminde, ezel ile ebed birleşmiştir. Fakat, anlayışsızlığı yüzünden akıl oraya yol bulamaz."⁴⁸⁵

Aşığın varlığı, Allah'ın esma ve sıfatlarının âlemde fark etmesi ve O'nun varlığını her varlıkta hissetmesi neticesinde Allah'a varmanın çokluk âleminden sıyrılmakla mümkün olabileceğini fark eder. Şahit olunan bu âlem, sidretü'l-münteha âlemidir. Bu noktadan sonra aşık, vücut olarak, yani beden-ruh ikiliği olarak varlığını devam ettiremez. Allah'ın sıfatlarıyla teker teker karşılaşan aşık, aşkıta yaşadığı hal üzere kalmamakta ve daima ilerlemektedir.

SONUÇ

Aşk, filozoflar tarafından mahiyet olarak âlemin içinde veya dışında mevcut bir sistem gibi işlemekte ve âlemin varlığının devamını sağlamada ilk amil olarak görülmektedir. Bunun en belirgin kanıtı ise, şüphesiz ki felsefenin başladığı zamandan günümüze değin süregelen varlık sisteminde kendini göstermektedir. İster batı felsefesinde olsun, ister İslam felsefesinde olsun bu düşünce kabul görmektedir.

İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın aşk hakkında ortaya koydukları düşünceler ne onlar için ilktir, nede son olacaktır. Hatta, aşkın mahiyeti incelendiğinde, aşk, felsefenin tüm konularını içine alacak kadar geniş bir etkiye sahip olduğunu gördük. Öyle ki, İbn Sînâ, Aşk, Aşık ve Maşuk olarak Allah'ın bu düzeni kurduğunu ispat etme amacıyla, her varlıkta aşkın gırizi bir şekilde mevcut olduğunu öne sürmektedir. Ancak İbn Sînâ, bu düşüncesini ortaya koyarken Aristo'nun "hareketsiz neden" ilkesinden yola çıkmış, hareketsizliği, aşkın kazandırmış olduğu hayat ile bütünleştirerek, bir anlamda "yok"luk ile aynı manada olan hareketsizliği kaldırmıştır. Çünkü, hayat hareket demektir ve hareket aşkın alametlerinin ilkidir. Bu sebeple Tanrı ne hareketsiz olacaktır ne de müdahale etmeyen bir varlık.

Aşkın çıkış noktasını Tanrı olarak addeden İbn Sînâ, Tanrıdan sudur eden her varlıkta Allah'ın tecellisi ile aşktan bir parça olduğunu ve bu parçalar sayesinde âlemin düzeninin sağlandığını düşünmektedir. Böylece, her parça bütün olabilmek, kemale ulaşabilmek gayesi ile birbirlerine aşık olma ve aşk neticesinde birleşmeyi arzularak, Tanrı'nı muradını yerine getirmeyi amaç edinmektedirler, diye düşünür.

Mêvlânâ ise, İbn Sînâ'ya nazaran aşk hakkında daha fazla çözümlene yapmasına rağmen, aşka İbn Sînâ kadar değer yüklememiş, aşkın sadece gerçeğe ulaşmada vasıta görevi olarak addetmiştir. Aşk, Allah için hissedildiğinde hakikata açılan kapıya kadar varlığı taşımakta, sonrasında ise yine aşk hakikat karşısında varlığını yok saymaktadır.

Biz yapmış olduğumuz bu karşılaştırma ile, felsefenin her kademesinde daha da değer kazanacağına inandığımız aşk felsefesinin önemine değinme maksadıyla İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın düşüncelerini en açık ifadelerle ortaya koyduk. Ve gördük ki, sadece aşk mevzusunda değil, aşkın, felsefenin her konusunu kapsayacak derecede Mevlânâ ve İbn Sînâ'nın felsefeleri içinde olduğu görülür. Ancak Mevlânâ ile İbn Sînâ'nın âleme ve varlığın meydana gelişine bakış açıları farklı olduğundan, aşka, amil olarak farklı kategorilerde değer verdikleri görülmektedir. İbn Sînâ, ayaltı âleminde kötülüğün

mevcudiyetini savunarak, kemale ermede kötülüklerden kaçma ve mutluluğa ulaşarak en mükemmel düzenin meydana gelmesinde çok önemli bir etken olduğunu ileri süre. Ancak Mevlânâ, âlemde kötülüğün olmadığını, her şeyin ezelde mükemmel bir düzen içinde yaratılmış olduğundan Vahdet-i Vücutçu bir düzen ile aşkı ortaya koyar. Her varlık, aşk ile rabbine bağlıdır ve bu bağlılık sayesinde âleme hayat sunulmuştur. İbn Sînâ'nın bu konuda düşünceleri Vahdet-i Vücut anlayışından uzak olduğu, yukarıda ifade ettiğimiz nazariyelerden anlaşılmaktadır.

Yapmış olduğumuz bu karşılaştırma çalışmamız için diyebiliriz ki, İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın buldukları ortak nokta, aşkın Allah'ın muradı olduğudur. Aşk kaynak olarak Allah'tan gelmekte ve aşkın yaşanması için, âleme, varlıklara ve insana her türlü imkânı sunmaktadır. Çünkü, âlemin ve insanın varlığının gayesi, Allah'ın istemesi üzerine ve O'nun istediği şekle göre varolmaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- ALFRED, Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1991.
- ALPER, Ömer Mahir, “İbn Sînâ”, **TDVİA**, İst. 1999.
- ALTINTAŞ, Hayrani, **İbn Sînâ Metafiziği**, AÜİFY, Ankara 1985.
- _____, _____ **İbn Sînâ Metafiziği**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1997.
- _____, _____ **Tasavvuf Tarihi**, AÜİFY, Ankara 1991.
- ARASTEH, A. Reza, **Mevlânâ Celaleddin Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi- Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş**, Kitabiyat Yay., Ankara 2000.
- ATAY, Hüseyin, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1974.
- AYDINLI, Yaşar, **Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi**, İz Yay., İstanbul 2000.
- BARDAKÇI, Mehmet Necmettin, **Tasavvuf**, Fak. Yay., Isparta 2000.
- BEGÜM, Nurcihan, “Mevlânâ Celaleddin Rumi ve Kebir'de Özel Felsefenin Estetiği”, **Mevlânâ-Bilgi Şoleni**, (271-290).
- BULAÇ, Ali, **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Vahiy-Akıl İlişkisi**, İz Yay., İstanbul 2000.
- _____, _____ **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe/ Vahiy-Akıl İlişkisi**, Beyan Yay., İstanbul 1994.
- Büyük Lügat Ve Ansiklopedi**, “Aşk”, Meydan Yay., İstanbul 1990.
- CAN, Şefik, **Mevlânâ, Hayatı-Şahsiyeti-Fikirleri**, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- CEBECİOĞLU, Ethem, “Âlem-i Ervah”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara 1997.
- CEBECİOĞLU, Ethem, “Aşk”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara 1997.
- CEVİZCİ, Ahmet, “Aşk”, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay. İstanbul 2002.
- CİHAN, A. Kamil, **İbn Sînâ ve Gazali'de Bilgi Problemi**, İnsan Yay., İst. 1998.
- COLEMAN, Barks, “Fena ve Beka Rumi'nin Şiirlerinin Eşiğinden Geçen İki Yol”, **Mevlânâ- Bilgi Şoleni**, Ankara 2000, (553-564).
- ÇAĞRICI, Mustafa, “Hevâ”, **TDVİA**, İstanbul 1998, C. XVII.
- _____, _____ **İslam Düşüncesinde Ahlak**, İst. 1989.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara 1991.

- DEMİRCİ, Mehmet, “Hakikat-i Muhammediyye” mad., **TDVİA**, C. 15.
- DEVELİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara 1995.
- DODURGALI, Abdurrahman, **İbn Sînâ Felsefesinde Eğitim**, İFAV, İstanbul 1995.
- DURUSOY, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İFAV, İstanbul 1993.
- EL-CEVZİYYE, İbnu'l-Kayyim, **Aşıklar Kitabı**, Şule Yay., İstanbul 2002.
- ERAYDIN, Selçuk, **Tasavvuf ve Tarikatlar**, İFAV Yay., İstanbul 1997.
- FARABİ, **El-Medinetü'l Fazıla**, Çev. Nafiz Danışman, M.E.B., İstanbul 1990.
- GAZZALİ, **Kimya-ı Saadet**, çev. Abdurrahman Aydın, Aydın Yay. İstanbul, basım tar. Yok.
- GILSON, Etienne, **Ortaçağ Felsefesinin Ruhu**, Çev. Şamil Öçal, Açılım Kitapevi, İstanbul 2003.
- GOICHON, A.M., **İbn Sînâ Felsefe ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çev: İsmail Yakıt, Ötüken yay., İst. 1993.
- GÜRER, Dilaver, “Mesnevî’de “Peygamber” Kavramı ve Peygamberler” **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (103-120).
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, “Sevi”, **Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1993, C. IV.
- HAZİNİ, Sultan Ahmed Bin Mahmud el-Kuraşi, **Cevahiru'l-Ebrar**, (nşr. Cihan OKUYUCU), Kayseri, 1995
- HEYET, “Aşk”, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat**, İstanbul 1985.
- HOCA, Nafiz, “Bakli”, **TDVİA**, İstanbul 1991, C. IV.
- IŞIK, Emin, “Hazreti Mevlânâ’da Vahdet-i Vücut Meselesi”, **Mevlânâ- Bilgi Şöleni**, Ankara 2000, (45-58).
- İBN ARABÎ, **İlahi Aşk**, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- İBN MİSKEVEYH, **Ahlakı Olgunlaştırma**, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, KTB.
- İBN SİNA, **en-Necat**, Tah. Muhiddin Sabri el-Kürdi, Mısır 1938.
- _____, _____ **İşaretler ve Tembihler**, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İst. 2005.
- _____, _____ **Kitabu’s-Şifâ, Metafizik**, çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004.
- _____, _____ **Metafizik**, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. I.
- _____, _____ **Risale Fi Mahiyat Al-İşk**, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953.

- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslam Felsefesi Akımları**, İstanbul 1997.
- _____, _____ **İslam'da Felsefe Akımları**, Kitapevi, İstanbul 1995.
- KARA, Kerim, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Kalp-Gönül" **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (483-524).
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, **Mevlânâ ve Mesnevî**, Akçağ yay., Ankara 2001.
- KAYA, Mahmut, "Farabi", **TDVİA**, İstanbul 1995, C. XII.
- _____, _____ **Kindi- Felsefi Risaleler**, Klasik yay., İstanbul 2001.
- KILIÇ, Cevdet, **Muhammed İkbâl ve Fikirleri**, MKVY, Ankara 1994.
- KILIÇ, M. Erol, "İbn Arabî", **TDVİA**, İstanbul 1999, C. XX.
- KIRKILIÇ, Ahmet, **Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf**, Timaş, İstanbul 1996.
- KİNDİ, "İşk", **Felsefi Risaleler**, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994.
- KOCATÜRK, Saadettin, "Mevlânâ'nın Manevî Şahsiyetinin Oluşumu ve Mevlânâ'nın Şiirinde Aşk, Maneviyat ve Yeniden Doğuş", **Mevlânâ-Bilgi Şöleni**, (477-498).
- KUKUL, M. Halistin, "Mevlânâ Celalendin-i Rumi'nin Mesnevîsin'de İnsan", **Mevlânâ- Bilgi Şöleni**, (519-534).
- KURTOĞLU, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yay., Bursa 2000, s. 133-149
- KUTLUER, İlhan, "Aşk", **TDVİA**, İstanbul 1991, C. IV.
- MACİT, Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992.
- MACİT, Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul 1990.
- MEVLÂNÂ, **Divan-ı Kebir**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000, C. I.
- _____, _____ **Mesnevî**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay, İstanbul 2002, C. I.
- OLGUNER, Fahrettin, "Eflatun", **TDVİA**, İstanbul 1994, C. X.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat "Alâkâ"**, İstanbul 1985.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat "Hevâ"**, İstanbul 1985.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat "Vecd"**, İstanbul 1985.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, "Aşk "**, İstanbul 1985.
- Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, "Hubb"**, İstanbul 1985.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Mevlânâ Celaleddin-i Rumi", **TDVİA**, Ankara 2004, C. 29.
- ÖZKÖSE, Kadir, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (233-250).
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Mevlânâ ve İnsan**, İstanbul 1993.
- SCHOPENHAUER, **Aşkın Metafiziği**, Çev. Selahattin Hilav, Sosyal Yay., İstanbul 1997.
- SCHWARZ, Fernand, **Kadim Bilgelğin Yeniden Doğuşu**, İnsan Yay., İstanbul 1997.

- SOYDAN, Celal, **Muhammed İkbâl-Aşk ve Tutku**, Akçağ Yay., Ankara 2000.
- SUNAR Cavit, **Tasavvuf Felsefesi**, İSAM, İst. 1974.
- TAYLAN Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1985.
- _____, _____ **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul 1985.
- _____, _____ **İslam Düşüncesinde Din Felsefesi**, İFAV, İstanbul 1994.
- _____, _____ **İslam Felsefesi**, İst. 1985.
- TİTUS Burckhardt, **İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş**, Çev: Fahrettin Arslan, İst., 1995.
- TOPÇU, Nurettin, **İslam ve İnsan- Mevlânâ ve Tasavvuf**, Dergah Yay., İstanbul 2002.
- ULUDAĞ, Süleyman, “Ahmed el-Gazzali”, **TDVİA**, İstanbul 1989, C. II.
- _____, _____ “Aşk”, **TDVİA**, İstanbul 1991, C. IV.
- _____, _____ “Aşk”, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yay. İstanbul 1991.
- _____, _____ “Bayezid-i Bistami”, **TDVİA**, İstanbul 1992, C V.
- _____, _____ “Hallac-ı Mansur”, **TDVİA**, İstanbul 1997, C. XV.
- _____, _____ **Sufi Gözüyle Kadın**, İnsan Yay., İstanbul 1998.
- ULUTAN, Burhan, **İbn Sînâ Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- UYSAL, Enver, “İhvan-ı Safa”, **TDVİA**, İstanbul 2000, C. 22.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi Kaynak ve Etkileri**, Cem Yay., İstanbul 1993.
- _____, _____ **İslam Felsefesi**, Cem Yay., İstanbul 1993.
- _____, _____ **Türk Tefekkür Tarihi**, İstanbul 1933, C. II.
- YILMAZ, Burhan, **Bilinmeyen Mevlânâ**, Kozmik Yay., İst. 2005.
- YILMAZ, H. Kamil, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, **Tasavvuf Dergisi- Mevlânâ Özel Sayısı**, Sayı 14, Ankara 2005, (13-24).

www.felsefeekibi.com (12.05.2004)

www.mesopotamianews.com (12.05.2004)

ÖZGEÇMİŞ

1979 Bingöl'de doğdum. İlk ve orta öğrenimimi Elazığ'da tamamladım. 1997 yılında F.Ü. İlahiyat Fakültesine başladım. 2002'de mezun oldum. 2003 yılında F.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans Eğitimime başladım. Elazığ'da yaşamaktayım.