

AŞK MİSTİSİZMİ: ŞEMS'İN TASAVVUFÎ MEŞREBİ

MUHAMMED BEDİRHAN

Mistisizm, insanın aşkın olanla doğrudan bir tecrübe aracılığıyla ilişki kurma arzusunu ifade eden, bu doğrultuda belli bir bilinç hâline erişmeyi amaçlayan düşünsel ve pratik sistemlerin üst kavramsal çerçevesi olarak tanımlanabilir. Bu çerçeve, tarih boyunca farklı coğrafyalarda, çeşitli dinî gelenekler ve bireysel rûhânî arayışlar içerisinde farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Söz konusu tezahür kimi zaman sessizlik ve içe yönelim, kimi zaman ritüel ve dinî-sosyal pratiklerin icrası; kimi zaman sezgisel bilgiye ulaşma çabası, kimi zaman da aşk, vecd ve kendinden geçiş gibi duygusal yoğunluklarla şekillenmiştir.

Mistisizmin çok-yönlü ve çok-biçimli doğası, onu yalnızca din psikolojisinin incelediği özel bir dinî tecrübe formu olmaktan çıkarak, felsefi, antropolojik ve tarihsel açılardan da incelenmeye açık kılar. Bu karmaşık yapı, mistik deneyimi belirli bir inanç sistemine özgü kapalı bir olgu değil; insanın anlam, hakikat ve bütünlük arayışını evrensel düzeyde ifade eden bir fenomen olarak ortaya koyar. Ancak mistik tecrübelerin yaşanışı, dile gelişi, yorumlanışı ve tarihsel süreç içinde kurumsallaşması, her zaman belirli kültürel, tarihsel ve bireysel koşulların etkisi altında şekillenmiştir. Bu

nedenle mistisizmi tekil bir öz etrafında yekpare bir sınıflandırmaya tâbi tutmak oldukça güçtür. Yine de bu çoğulcu ve heterojen yapıya rağmen, mistik tecrübelerin yönelimleri, yöntemleri, tematik eksenleri ve varlık anlayışları bakımından belirli tipolojik çerçeveler içinde incelenmesi mümkündür.

Bu çerçevede en temel ayrımlardan biri, mistisizmin dinî ve seküler biçimleri arasında yapılan ayrımdır. Dinî mistisizimler, vahiy, kutsal metin ve aşkın buyruklarla doğrudan ilişkili olup, belirli dinî geleneklerin içinden neşet eden yapılardır. Tasavvuf, Hristiyan mistisizmi, Yahudi Kabala'sı ve Hindu Bhakti hareketi bu kategoriye örnektir. Buna karşılık seküler mistisizimler, felsefi, estetik, psikolojik ya da doğa temelli yönelimlerle ortaya çıkan yapılardır. Romantik mistisizm, bazı doğa merkezli yaklaşımlar, şamanik pratikler ile Yeni Çağ hareketleri bünyesindeki teozofi, antropozofi ve masonluk gibi yapılar bu gruba dâhil edilebilir.

Mistik tecrübeler, merkezî referans noktalarına göre de sınıflandırılabilir. Deneyimin yöneldiği aşkın ilke Tanrı veya tanrılar olduğunda, bu tür mistisizimler teosentrik (Tanrı-merkezli) olarak



*Şehzâde Mescidi'nde
bir vaaz sahnesi.
Hâfiz-ı Şîrâzî, Hâfiz
Divânı, Harvard
Sanat Müzesi*

adlandırılır. Merkezde doğa olduğunda ise ekosantrik (doğa-merkezli) bir yapıdan söz edilebilir. Buna bağlı olarak, bazı mistisizmler süper-naturalist (doğaüstü) nitelik taşıyıp aşkın bir varlıkla doğrudan ilişki kurma iddiasında bulunurken, bazıları daha naturalistik olup fenomenolojik ya da içkin deneyimlere dayanır. Teosentrik mistisizmler kendi içlerinde katafatik (olumlayıcı) ve apofatik (olumsuzlayıcı) yaklaşımlar bakımından ayrılır. Benzer şekilde teistik (kişisel Tanrı'ya yönelen) ve nonteistik ya da monistik (bütüncül varlık anlayışına dayalı) eğilimler arasında da farklılıklar görülür. Ontolojik düzlemde ise mistisizmler monistik, dualistik, panenteistik, panteistik ya da pan-enhenik yaklaşımlar doğrultusunda farklı yönelimler sergiler.

Deneyimsel ve yöntemsel açıdan da mistik gelenekler arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Bazı mistik sistemler yoğun biçimde aşk ve ittihad temasını merkeze alırken, bazıları mârifet (sezgi ve bilgi) ya da amel (ahlâkî yaşantı ve pratik) eksenlidir. Benzer biçimde, bazı gelenekler kalbî sezgi ve vecdi öncelerken, kimileri zihnî tefekkür ve aklî kavrayışı önceleyen bir yol takip eder. Yöntemsel zemin açısından bakıldığında ise kimi gelenekler çilecilik, riyâzet ve nefis terbiyesi gibi zorlu disiplinlerle ilerlerken, kimileri daha içsel, yumuşak ve sezgi temelli sülûk biçimlerini benimser.

Ahlâkîlik ve eylem anlayışı bakımından da mistik gelenekler ayrışır. Bazı gelenekler erdem, adalet ve ahlâkî arınmayı mistik yolculuğun asli unsurları olarak vurgularken, bazıları için bu boyut tali niteliktedir. Keza bazı mistisizmler aksiyoner, mücâdeleci ya

da dönüştürücü bir karakter sergilerken, bazıları daha pasifist, içe dönük ve barışçıl eğilimler taşır. Bu farklılıklar mistik geleneğin içinde geliştiği kültürel ve tarihsel bağlamla da yakından ilişkilidir.

Kurumsallaşma derecesi de mistik geleneklerin sınıflandırılmasında dikkate alınması gereken bir başka eksendir. Bazı mistik sistemler kendine özgü bir kozmoloji, antropoloji ve epistemoloji geliştirerek sistemli bir dünya görüşü inşa etmişken; bazıları daha bireysel, deneyim merkezli ve teorik yapısı zayıf yönelimler olarak kalmıştır. Ayrıca mistik geleneklerin ne ölçüde inisiyatif yapılar sunduğu, yani bireyin bir ruhsal eğitim sürecine tabi tutulup tutulmadığı da bir diğer belirleyici faktördür. Bazı mistisizmler rehberlik ve aşamalı eğitim gerektirirken, bazıları spontane, ani ve kişisel tecellilere dayalı mistik tecrübeleri esas alır.

Literatürde ayrıca mesiyantik mistisizmler, ritüel merkezli yapılar ya da kolektif mistik tecrübeler dayanan topluluk merkezli mistisizmler gibi özel kategoriler de tanımlanmıştır. Bunların her biri, mistik tecrübenin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda sosyokültürel bir inşa olarak da ele alınabileceğini göstermektedir. Son olarak, mistisizmin temelde hangi psikospiritüel yetiye dayandığına göre yapılan üçlü bir ayırım da önemlidir. Buna göre entelektüel mistisizm, Tanrı'yı ya da mutlak olanı zihinsel sezgi ve idrakte kavramayı esas alır; Plotinos'un sistemi bu yaklaşımın örneklerindedir. İrade temelli mistisizmde ise benliğin arındırılması, nefsin terbiyesi ve ahlâkî eylem yoluyla mutlakla birleşme hedeflenir; Budist sekiz basamaklı yol ve

zühdi gelenekler bu gruba girer. Aşk temelli mistisizm ise aşkı hakikate ulaşmada en yetkin araç olarak görür; bu yaklaşımda aşk, bilişsel bir eylem değil, Mutlak Hakikat'le doğrudan temas ve varoluşsal bütünlük hâlidir.

Aşk Mistisizminin Mâhiyeti

Mistisizmin farklı türleri arasında aşk merkezli olan gelenek, insan ruhunun Tanrı'ya yönelişinde en güçlü ve en derinlikli deneyim türünü temsil eder. Zira aşk mistisizmi, mârifet veya başka unsurları önceleyen mistik geleneklerden farklı olarak, Tanrı'yla aradaki tüm araçları, beklentileri ve maddî-mânevî hesapları dışlayarak doğrudan ve samimi bir ilişki yaklaşımı önerir. Bu yönüyle aşk mistisizmi, bireysel ruhun Tanrı ile arasındaki doğrudan ve saf bağa vurgu yapar. Bu bağlamda, aşkın doğasındaki saf ve koşulsuz yön, mistiklerin özellikle üzerinde durduğu bir husustur. Amacından arındırılmış aşk, yani herhangi bir fayda, mükâfat ya da kurtuluş beklentisinden bağımsız aşk, mistik deneyimin özünü oluşturur. Bu tür aşk, yalnızca aşk için aşkı ifade eder. İlk sûfilerden Rabia el-Adeviyye'nin cennet ve cehennemî aşkın saflığına engel olarak görmesi, bu prensibin zirvesini oluşturur. Hıristiyan mistisizminin agápē, caritas ve amor purus kavramları bu anlayışa denk düşer. Bu nedenle, aşk mistisizmi, çeşitli teistik mistik geleneklerde bireyin Tanrı ile kurduğu deneyimsel ilişkinin merkezine aşkı yerleştiren, farklı kültür ve dinlerde ortak paydada buluşan mistik yönelimlerin genel adıdır. Bu ortak tema, aşkın hem evrensel hem de kişisel boyutlarını birleştirerek

mistik deneyimin en derin boyutlarını açığa çıkarır.

Bu mistisizme göre aşk, ne yalnızca insanî bir duygulanım biçimi ne de alegorik bir metafordur. Bilakis, aşk ilahî hakikatin zâtıyla temasa geçmenin aslî, dönüştürücü ve en temel vasıtasıdır. Dolayısıyla bu mistisizme göre aşk, ruhun dönüşümünü sağlayan bir metafizik cevherdir. Varlığın kaynağına duyulan özlem, mistik yolculuğun hem itici gücü hem de nihai amacı hâline gelir. Aşk mistisizminde bireyin kendi benliğini aşk aracılığıyla tedricî olarak aşkın olana açması, varoluşsal sınırların ortadan kalkması ve öznenin mutlak hakikate içkin kılındığı bir tecrübenin elde edilmesi hedeflenir. Dolayısıyla aşk mistisizmini benimseyen mistiklerin tecrübelerinde aşk, yalnızca hissî yahut estetik bir deneyim olarak değil, aynı zamanda deneysel metafiziğin imkânını sağlayan bir epistemoloji biçimi olarak da işlerlik kazanır.

Öznenin ilahî olanla kurduğu bu aşk temelli ilişki, sadece bilişsel sınırların aşılmasıyla değil, ontolojik dönüşümle mümkün hâle gelir. Zira aşk, mistiği kendi varlığından arındırmak sûretiyle Tanrısal nura kabule uygun hâle getirir. Bu nedenle, mistisizm açısından aşk yalnızca etik değil aynı zamanda ontolojik bir tezkiye işlevine sahiptir. Benlik, aşk yoluyla çözülür; benliğe ait bütün negatif özellikler de öznel biçimden kozmik-ontolojik boyuttaki asli hâllerine yükseltilir. Bu durumun, tasavvuf geleneğindeki tezkiye-i nefis anlayışında çok açık şekilde izi sürülebilir.

Aşk, bu yönüyle sezgisel tecrübeyi rasyonel bilginin önüne yerleştiren bir bilgi türü olarak mistik doktrinlerde merkezi bir

öneme sahiptir. Aşk mistisizmde mistik, aşk vâsıtasıyla aklî-önermeli bilginin sınırlarını aşarak mutlak hakikati doğrudan keşf-sezgi yoluyla tecrübe eder. Bu aşk temelli biliş durumu, hem epistemik hem varoluşsal bir muhtevaya sahiptir. Dolayısıyla aşk mistisizmde aşk, yalnızca bir bilgi aracı değil, doğrudan bilgi halidir. Mistiklerin özellikle Tanrı'ya duydukları aşkı ifade eden vecd ifadeleri, mistik aşkın Tanrı tasavvuruyla nasıl iç içe geçtiğini ve Tanrı'nın özne tarafından yalnızca bilinmekle kalmayıp tecrübe edildiğini gösteren örneklerdir. Böylece aşk mistisizmi, Tanrı'nın bilfiil yaşanan bir hakikat olarak içkinleştiği, duyu ve düşüncenin ötesinde, dönüştürücü bir varlık ilişkisi önerir.

Bu bağlamda aşkın mistik epistemolojide etkin bir yerinin olması onun ontolojik bir zemine sahip olmasıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla aşk mistisizmini benimseyen mistikler açısından aşk, ontolojik boyutlara sahip temel bir ilkedir. Nitekim bunlara göre varlık aşk temellidir ve Tanrı-âlem-insan ilişkisi de aşk ile açıklanır. Bu çerçevede aşk, varlığın ilkesidir; varlıkların yaratılmasına sebep olur. Yani yaratılışın hem nedeni hem de hedefidir. Bu durum aşkı, varlıkta tecelli eden tek hakikate dönüştürür. Zira aşk, Tanrı'nın zatî bir sıfatı değil, Zât'ının bizzat kendisidir. Bu anlayışta Tanrı, "sevgi duyan" ya da "sevilen" bir varlık değil, doğrudan "aşkın kendisi" olarak kabul edilir. Augustinus'un Deus Caritas Est ilkesi ile sûfîlerin Mutlak Sevgili anlayışı bu çerçevede kesişir. Bu, aşkı salt psikolojik veya ahlâkî bir durumdan çıkarıp metafizik bir kategoriye taşır. Dolayısıyla aşkla özdeşleştirilen Tanrı her şeyin kaynağı durumuna gelir ve her şey Tanrı'nın isim ve sıfatlarının aşk ile

zuhurudur. Bu nedenle aşk, sadece insani bir hâl değil, ontolojik bir cevherdir. Bütün bir âlem "aşkın tecellisi"dir.

Aşk, hem varlıkların Tanrı'dan zuhûr ve sudûruna kaynaklık ettiği gibi hem de insan ruhunun Tanrı'ya dönüşünde de etkin rol oynar. Dolayısıyla aşk mistisizmde mistik yolculuk (seyr u sülûk), sevgilinin (Tanrı'nın) aşkına muhatap olma ve sonunda onunla birleşme sürecidir. Burada aşk, hem ateştir (nefsaniyeti yakar), hem de ışıktır (ruhu aydınlatır). Öte yandan mistik aşk, sadece kulun Tanrı'ya duyduğu özlem değildir; Tanrı da kuluna âşıktır. Bu karşılıklı aşk ilişkisi, özellikle Hıristiyan mistiklerinde ve Müslüman sûfîlerde açıkça görülür. Bunlar açısından bu aşk ilişkisi karşılıklı ilişki olsa da âşık ile mâşuk arasında ontolojik özdeşlikten dolayı aşk mistiği ontolojik bir vahdet müşâhedesine erdirir. Bu aşamada âşık ile mâşuk (kul ile Tanrı) ayırımı ortadan kalkar. Aşk, "ben"i eriterek "O" olur. Bu da mutlak birliğin kalbî ve varlıksal bir tecrübesidir.

Aşk mistisizmi, estetikle dolayısıyla da sanatsal üretimle derûnî bir bağ içindedir. Zira aşkın dönüştürücü tecrübesi, çoğu zaman kelimelerle ifade edilemeyen bir iç hakikatin duyular ve hayal gücü aracılığıyla görünür kılınmasını gerektirir. Bu nedenle aşk mistisizmini benimseyenler için sanat -özellikle şiir, musiki ve raks- yalnızca bir ifade biçimi değil, aynı zamanda insanın yetkinlik yolculuğu açısından bir ruh terbiyesi aracıdır. Nitekim mistik yetkinliğin kazanılmasında semâ, raks ve şiire önem veren Ebû Saîd Ebü'l-Hayr, Ahmed Gazzâlî, Şems, Mevlânâ, Fahreddîn-i Irâkî gibi sûfîler ile Augustinus, Boethius ve Hildegard von Bingen gibi Hıristiyan mistiklerin müzik

ve şiir üzerine görüşlerinde bu durumu görebiliriz. Dolayısıyla aşk mistikleri için estetik formlar vecdle tecrübe edilen ilâhî hakikatin içsel tecrübesini dış dünyaya yansıtan sembolik sahneler durumundadır. Bu bağlamda sanat, aşk mistisizmi açısından, hem aşkın tecrübesini bireyin ruhunda derinleştiren hem de onun toplulukla paylaşılmasına imkân veren bir araçtır. Öte yandan aşkın estetikle ilişkisinin bir diğer yönü de mistiğin yaşadığı aşk tecrübesinin dilsel imkânsızlıklar nedeniyle ifade edilmezliğiyle bağlantılıdır. Çünkü mistik aşk tecrübesinin kavramsal-dilsel düzeyde temsil edilmesi imkânsızdır. Bu nedenle aşk, mecazlar, semboller, alegoriler, metaforlar yardımıyla anlatılır. Bu çerçevede şiir ve ona eşlik eden müzik, bu bağlamda aşkın sezgisel tasavvurunu ifade edebilecek bir “epistemik estetik” zemindir. Doğuda ve batıdaki birçok mistik şair-sanatkârın eserleri bu türden apofatik anlatımın en önemli örneklerini temsile derler. Söz gelimi İbnü'l-Fârız'ın *Kaşîdetü'l-Hamriyye*'si, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ı, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si, Aziz Jean de la Cruz'un *Karanlık Gece*'si veya Dante'nin *Vita Nuova*'sı bu türün önde gelen örneklerindedir. Bu eserlerde aşk, doğrudan tanımlanmak yerine, sembol ve arketipler aracılığıyla ima edilir. Okuyucu veya dinleyici, metnin yüzeyindeki hikâyenin ardında aslında son derece derin bir metafizik çağrı bulunduğunu fark eder. Böylece dil, aşk tecrübesini ifade etmenin aracı olmaktan ziyade, onu ima eden ve ruhu ona yönlendiren bir perdeye dönüşür. Bu yaklaşım, aşkın hem ontolojik hem de estetik boyutunu bir araya getirerek, tecrübenin aktarımında duygu, sezgi ve hayal gücünü asli unsurlar haline getirir.

Aşk mistisizminin bazı önemli temsilcilerine göre, acı hazdan daha yüksek bir değer taşır. Ayrılık, özlem ve yokluk gibi deneyimler, mistiğin ruhani tecrübesini derinleştiren temel hâller arasında yer alır. Bu anlayış, özellikle Sienalı Catherine ve Avilalı Teresa gibi Hristiyan mistiklerinde ya da el-Hallâc ve Ahmed el-Gazzâlî gibi sûfilerde belirgin şekilde görülür. Bu yolda ilerleyen mistikler, ağır aşk acılarını sabır ve teslimiyetle karşılarlar. Fırakın vuslattan üstün tutulduğu bu yaklaşım, aşkın insanı olumsuzluk ve eksiklik deneyimleri üzerinden kemâle erdirdiğini, yani “via negativa” olarak adlandırılan yolu takip ettiğini savunur. Diğer yandan, mistik aşkın dinamik yapısı da sonlu bir vuslata açık değildir. Aksine her vuslat, ardında yeni bir ayrılık ve daha derin bir yakınlık arzusu bırakır. Bazı mistikler bu durumu, susuzluğunu gidermek için deniz suyu içen kişinin durumuyla örnekler; deniz suyu, susuzluğu gidermez, tam aksine artırır. Bu nedenle susuz kişi deniz suyu içer ve içtikçe susuzluğu daha da artar. Susuzluğu arttıkça da daha fazla su içer. Bu metafor, aşkın lineer değil, dairesel ve kıvrımlı, yani spiral bir seyir izlediğini göstermektedir. Vuslatın yeni bir vuslatı doğurması ilkesiyle, mistik aşkın sürekli bir hareket, bitmeyen bir arayış ve sürekli yenilenme hali olduğu daha net anlaşılmaktadır.

Mistik aşk pratik boyutu olan bir tecrübedir. Bu bağlamda mistik aşk mistiği ilâhî hakikate erdirdiği gibi aynı zamanda onu ontolojik merhamet ve eylem ahlâkına da götüren bir vasıta. Çünkü mistik aşk, daha önce de dikkat çekildiği üzere salt içsel ve subjektif bir deneyime indirgenemez bir yapıdadır. O varoluşu şekillendiren bir yaşam tarzı ve etik yönelim olarak da ortaya çıkar.



*Neyzen, Fransa
Ulusal Kütüphanesi*

Bu aşk, bireyin kendi ruhsal yolculuğunu aşarak, ontolojik bir merhamet ve evrensel bir şefkat anlayışına dönüşür. Varlıkla kurulan bu merhamete dayalı ilişki, tüm yaratılmışlara karşı bir sorumluluk ve hizmet duygusunu beraberinde getirir. Sûfilerin öğretisinde bu anlayış, hoşgörü kavramıyla ifadesini bulur; mistik aşk, bütün kainata rahmet nazarıyla bakmayı, her varlığa karşı şefkat ve iyilik arzusu taşımaya gerektiren bir tutuma dönüşür. Benzer şekilde, Hıristiyan mistiklerinde bu pratik boyut, agapetik etik olarak adlandırılan ahlâkî tutumu temel alır. Burada Tanrı sevgisi, salt bireysel bir ibadet veya ruhsal bağlılık değil, aynı zamanda komşu sevgisi ve toplumsal sorumluluğa dönüşen zorunlu bir etik çağrıdır. Tanrı sevgisi, mistiği komşu sevgisine ve bütün bir beşeriyeti sevmeye zorlar. Bu husus mistik aşkın yalnızca ruhun derinliklerinde yaşanan bir hâl değil, aynı zamanda eylem ve ahlâk dünyasında somutlaşan bir zorunluluk olduğunu ortaya koyar. Bu çerçevede mistik aşk, bireysel tecrübenin sınırlarını aşarak ontolojik bir varoluş durumu haline gelir ve etik-pratik hayatta kendini gerçekleştirir. Böylece mistik, kendi iç dünyasındaki aşkı, dış dünyadaki varlıklara yönelik merhamet ve hizmetle tamamlar. Bu da mistik aşkın hem içsel bir yolculuk hem de toplumsal bir dönüşüm aracı olduğunu gösterir.

Aşk Mistisizminin Tarihine Kısa Bir Bakış

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere aşk mistisizmi, yalnızca belli bir geleneğe ait değildir. Dolayısıyla aşk mistisizmini Antik Yunan'dan Hint Bhakti hareketine, İslâm tasavvufundan Hıristiyan mistik

tecrübesine kadar pek çok inanç ve düşünce sisteminde mânevî hayatın en canlı ve etkili biçimlerinden biri olarak buluruz. Bundan dolayı Tanrı'ya bilgiyle değil, yanarak, özlem duyarak ve sevgiyle yaklaşma arzusu, aşk mistisizmini tarih boyunca hem bireysel tecrübede hem de mistik düşüncenin diğer sistematik yapıları arasında özel bir yere yerleştirmiştir.

Bu bağlamda aşk mistisizminin, ilk izlerini Antik Yunan'da buluruz. Özellikle Platon'un *Symposium* adlı eserinde aşk (eros), insan ruhunun güzellik aracılığıyla ilâhî hakikate ve "İyilik İdeası"na yükselmesini sağlayan bir güç olarak tanımlanır. Bu aşk, fiziksel olanı aşarak metafizik olanı kavramaya imkân tanır. Bu düşünce, daha sonra Plotinos'un Neoplatoncu sisteminde daha da geliştirilir. Buna göre nefis, gnosis/irfân adı verilen bir bilme yöntemiyle kendi iç hakikatini keşfederek Tanrı'ya yaklaşır. Ancak gnosisin işaret ettiği bilme değil teorik bir faaliyet değil aksine bir arınma ve saflaşma sürecidir. Dolayısıyla nefis, gnosis yöntemiyle bildikçe kendini artırır ve Tanrı'ya benzer. İşte bu irfân mistisizminde nefsin, mutlak güzel olarak kabul edilen Bir'i arzulaması ve Ona yönelmesini sağlayan şey aşktır. Bu yönelme, sadece entelektüel değil, aynı zamanda varoluşsal ve neredeyse vecdîdir. Dolayısıyla aşk, aşkın birliği hedefleyen bir ruhsal çekim kuvveti hâline gelir. Plotinos'a göre nefis, varoluşun kaynağı olan "Bir"e geri dönmeyi şiddetle arzular ve aşk, bu dönüşün itici gücüdür.

Neoplatoncu gnostik aşk mistisizmini Hıristiyan mistikler tevarüs etmişlerdir. Dolayısıyla Hıristiyan mistisizmi bu Platonik temeller üzerine bina edilir.

Bununla beraber Hıristiyan mistikler Tanrı ile karşılıklı aşk ilişkisini müşahhas Tanrı fikriyle uyumlu hâle getirirler ve Tanrısal aşkı eros yerine “agape” kavramıyla ifade ederler. Nitekim Plotinus’un hemşehrisi Clement, Stromata adlı eserinde, hakiki Hıristiyan’ı *gnostikos* olarak adlandırır. Bu şahıs Tanrı’ya irfân (gnosis) ve aşkla (agapē) birlikte eren kişidir. Ona göre bu kişi, Tanrı’ya sadece bilmekle kalmaz, Ona âşıktır da ve bu aşk, onu doğrudan Tanrı’yla birlik (henōsis) kurmaya erdirir. Burada aşk, sadece ahlâkî bir erdem değil, Tanrı’yla birleşmeye götüren mistik bir vasıtaadır.

Aziz Clement, Yunan felsefesinde özellikle Platon’da geçen eros kavramını eleştirerek, onun yerine agapē’yi koyar. Eros ona göre, nefsanî ve şehvî bir sevgidir, insanın kendine dönük çıkarlarını ifade eder. Agapē ise karşılık beklemeyen, Tanrı’dan gelen ve Tanrı’ya yönelen bir aşk türüdür. Böylece Aziz Clement, pagan aşk anlayışını dönüştürerek Hıristiyan mistisizmine özgü bir aşk doktrini inşa etmiştir.

Clement’e göre, mistik aşk saf ve erosun aksine şehvetten arınmış (apathēs) bir aşktır. Öte yandan bu aşk, Stoacı anlamdaki şehvet ve arzuların sönmesi durumunu değil, tutkuların Tanrı’ya yönelerek saflaşmasını ifade eder. Dolayısıyla Tanrı’ya seven kişi artık ne cehennem korkusuyla ne de cennet ümidiyle hareket eder; onun sevgisi “karşılıksız” bir yöneliş hâline gelir. Bu anlayış, ileride Râbia el-Adeviyye gibi sûfilerde de yankı bulacak bir mistik tavrın erken bir Hıristiyan örneğidir. Aziz Clement’e göre, Tanrı’ya gerçekten seven kişi, O’na benzemeye başlar (homoiosis theōi). Bu benzeşme sayesinde insan, Tanrı

ile birlik (unio mystica) hâline ulaşır. Burada mistik aşk, romantik bir duygulanım değil, Tanrı’nın ahlâkî niteliklerine katılmakla şekillenen bir ruhsal dönüşüm sürecidir.

Clement’in aşk mistisizminin ana kavramı olan agape kavramı Aziz Augustinus tarafından geliştirilmiştir. Augustinus’a göre aşk (*caritas* ya da *agape*), Tanrı’nın insan kalbine yerleştiği bir çekimdir. Bu aşk duygusal değil iradî bir durumdur. Dolayısıyla Tanrı’ya sevmek, duygusal bir şevkten çok, iradenin Tanrı’ya yönelmesi anlamına gelir. Augustinus bu insandaki Tanrı’ya yönelik bu aşkın kökeninin ilâhî olduğunu savunur. Zirâ önce Tanrı insanı sevmiştir. Eğer Tanrı önce insanı sevmeseydi insan Tanrı’ya sevemezdi. Augustinus’a göre Tanrı’ya yönelen bu aşk, ahlâkî olarak dönüştürücü etkiye sahiptir. Zirâ insanı günahlardan arındırır, nefsi Tanrı ile uyumlu hâle getirir. Ona göre insan nefsi, Tanrı’dan uzaklaştığı sürece dağılır, huzursuz olur.

Augustinus da İskenderiyeli dindaşı gibi aşk ile gnosis arasındaki irtibata dikkatimizi çeker. Bu bağlamda Augustinus’a göre bilmek ve sevmek birlikte mütalaa edilir. Tanrı’ya ulaşmak sadece entelektüel bilgiyle (gnosis) değil, aşk yoluyla içe dönüşle olur. Aşk, akli yüceltir. Dolayısıyla bilmek için sevmek gerekir. Gerçek bilgi, akıl ile aşkın evliğinden doğar. Aşkla kalp temizlenmeden Tanrı bilinemez. Augustinus tarafından geliştirilen bu anlayış, Plotinus’un gnosis ve eros birleşimi fikrine benzer. Ancak Augustinus bunu müşahhas Tanrı anlayışıyla yeniden yorumlar.

Plotinos gibi Neoplatoncu filozoflar için aşk (eros), bir birleşme arzusudur ama bu daha çok akli bir yükseliş, ruhun “Bir”e doğru

olan ontolojik ve epistemolojik çekimdir. Bu aşk, müşahhas bir “ilişki” değil; tıpkı bir nehrin denize akması gibi daha çok varlık hiyerarşisindeki bir yükselme hareketidir. Bu nedenle de bilinçsiz, doğal, zorunlu bir eğilimdir. Augustinus ise bu anlayışı Hıristiyanlıkla dönüştürür. Ona göre Tanrı sadece aşkın bir ilke değil, aynı zamanda müşahhas bir Varlıktır. Dolayısıyla kendisiyle ilişki kurulabilir bir kişisel zâttır. Bu bağlamda insan ruhu Tanrı’yla karşılıklı bir sevgi ilişkisi içine girebilir. Aşk, sadece bir metafizik çekim değil, aynı zamanda Tanrı ile bir irtibat yoludur: aş bir dua, itaat, sadakat ve bağlanma ilişkisidir. Dolayısıyla Augustinus’un dönüştürdüğü aşk anlayışı, kişisel Tanrı ile kurulan derin, bilinçli, iradî ve ahlâkî bir ilişki anlamına gelir. Bu yüzden Augustinus Tanrı ile kurulan aşk ilişkisini “aşkın bir ilişki olması” olarak tanımlar ve Tanrı ile kul arasında aşk dolayımında Martin Buber’in ifadesiyle gerçek bir ben-sen ilişkisi kurulabilir. Plotinos’ta bu tarz ben-ben ilişkisi tarzında bir aşk mistisizmi yoktur; orada aşk, bilinçli ilişki değil, metafizik yönelim ifade etmektedir.

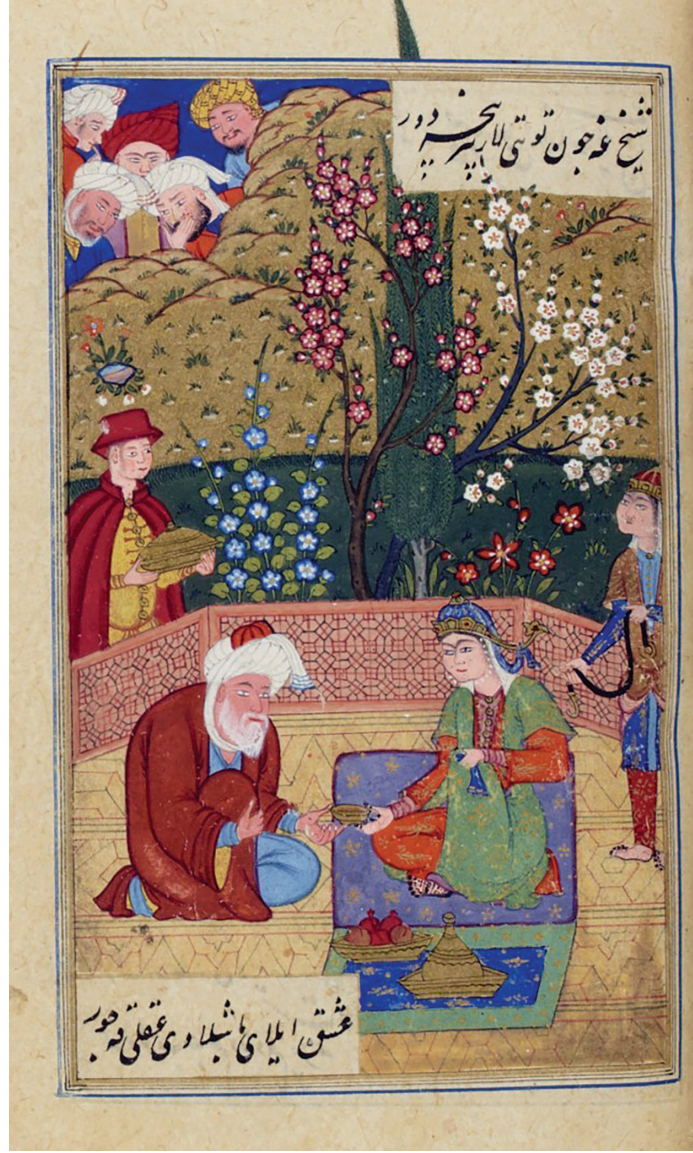
Augustinus’un aşk mistisizmi, onun içe dönüş (introversio) temasıyla yakından bağlantılıdır. Confessiones ve De Trinitate adlı eserlerinde bu süreci üç aşamalı olarak tasvir eder. İlk aşama, nefsin dış dünyadan içe dönmesidir; duyular aracılığıyla dışarıya yönelen nefis, derin bir huzursuzluk içindedir. İçe dönüşle birlikte nefis kendi özünü tanır; insan, Tanrı’nın suretinde yaratıldığı için, kendini tanıdıkça Tanrı’nın kendisindeki yansımasını bulur. Bu süreç, aşk aracılığıyla Tanrı’ya bağlanma ve nihayet onunla birleşme arzusu ile tamamlanır. Augustinus’un bu mistik öğretisi, Bernard de

Clairvaux, Bonaventura ve Meister Eckhart gibi Orta Çağ Hıristiyan mistiklerinin doktrinleri üzerinde etkili olmuş, ayrıca daha sonraki dönemlerde gelişen Batı aşk mistisizmine teorik bir temel sağlamıştır. Nitekim Orta Çağ’da, Tanrı’yla birliğin esasını ilahi aşkın dönüştürücü gücünde gören birçok mistik yetişmiştir. Söz gelimi Brabantlı Hadewijch (13. yüzyıl), Flamanca yazar bir Beguine olarak “Minne” (ilahi aşk) şiirlerinde Tanrı’yı âşık ile mâşuk arasındaki gerilimde betimler. Nazarethli Beatrijs (1200-1268), Seven Manieren van Heiliger Minnen adlı risalesinde aşkın Tanrı’ya doğru ilerleyen yedi aşamasını aktarır. Mechthild von Magdeburg (1207-1294), Das fließende Licht der Gottheit adlı eserinde aşkı Tanrı ile birliğin yegâne hakiki yolu olarak sayar. Sienalı Catherine (1347-1380), ilahi aşkı “ruhun ateşi” metaforuyla ifade eder. Mektupları ve Il Dialogo della Divina Provvidenza’sı, acı ve özlemi aşkın arınma yolu olarak görmesiyle dikkat çeker. Avilalı Teresa (1515-1582), El Castillo Interior (İçsel Kale) ve Camino de Perfección (Mükemmeliyet Yolu) adlı eserlerinde Tanrı’ya yolculuğu tamamen aşkın dönüştürücü kudreti etrafında kurgular. San Juan de la Cruz (1542-1591) ise Noche Oscura (Karanlık Gece) şiirleri ve şerhlerinde ilahi aşkı hem yakıcı hem de tatlandırıcı bir ateş olarak tasvir eder.

Augustinus’un ilâhî aşk merkezli mistik öğretisi, Batı geleneğinde Tanrı’yla birliğin esasını dönüştürücü sevgiye dayandıran bir çizgi oluşturur ve bu anlayış Orta Çağ boyunca birçok Hıristiyan mistiğinde farklı şekillerde karşılık bulur. Ne var ki, aşk mistisizmi yalnızca Batı Hıristiyan geleneğine özgü bir fenomen değildir.

Doğuda özellikle de Hint havzasında da batı dünyasıyla benzer odakları olan bir aşk mistisizminin bulunduğunu söyleyebiliriz: Bahkti. Bhakti mistisizmi, özellikle Orta Çağ Hindistan'ında gelişmiş, Tanrı'ya derin sevgi ve kişisel bağlılık yoluyla mistik birleşmeyi hedefleyen bir mânevî gelenektir. Sanskritçe bhakti kelimesi, bağlılık ve adanmayı ifade eder. Bu bağlamda mistisizm, bilgi (jñāna) veya amel (karma) yerine yoğun duygusal bağlılık ve samimiyet üzerinden Tanrı'ya ulaşmayı öngörür. Tanrı, şahıslıktan soyut bir mutlak varlık olarak değil, sevgiyle ilişki kurulabilen müşahhas bir kimlik olarak tasavvur edilir ve bu ilişki anne-çocuk, sevgili-sevgili veya dost-dost gibi mecazlarla ifade edilir. İlahi, dua ve Tanrı'nın isimlerinin tekrarı (nāma japa) gibi pratikler, Tanrı'ya yönelik sürekli farkındalığı sağlamak ve mistik deneyimi derinleştirmek için kullanılan araçlardır. Bhakti'de epistemoloji, sevgi yoluyla bilgi kazanımı üzerine kuruludur; yani Tanrı'yı bilmek, onu sevmek ve ona bağlanmakla gerçekleşir.

Bhakti hareketi, sosyal açıdan da dönüştürücü bir niteliğe sahiptir. Kast sistemine ve ritüel merkezli Brahmanik anlayışa karşı çıkarak, Tanrı sevgisinin herkese açık olduğunu vurgular. Bu yönüyle özellikle kadınların, alt kastların ve kast dışı grupların mânevî yola girmesine kapı aralamıştır. Kabir, Mirabai ve Tulsidas gibi mistik şairler, hem derin duygusal deneyimleri hem de sosyal eleştirileriyle bu harekete öncülük etmişlerdir. Bhakti hareketi Brahmanik amele ve Vedik bilgeliğe tepki olarak doğmuş, Tanrı'ya doğrudan sevgi ve adanma yoluyla ulaşmayı vurgulamıştır. Hindistan'da İslam'ın yükselişi



sırasında, özellikle Kuzey Hindistan'da bazı sufilerle paralel bir rûhânî duyarlılık geliştirmiş ve bu iki gelenek arasında etkileşimler olmuştur; örneğin sufiler ve bhakti şairleri arasında sevgi, teslimiyet ve Tanrı'ya yakınlık temalarında benzerlikler görülür. Bhakti mistisizmi, Hristiyan mistisizminin agape kavramı ve İslam tasavvufundaki aşk temelli yaklaşımlarla paralellikler taşır. Ancak bhakti, İslami bir

*Şeyb-i San'ân. Alişir
Nevâî, Lisâmî't-
Tayr, Fransa Ulusal
Kütüphanesi*

gelişme değil, Hindu mistik geleneğinin bir reformist yorumu olarak ortaya çıkmış ve duygusal yoğunluğu, birebir Tanrı ilişkisi ve toplumsal kapsayıcılığı ile öne çıkmıştır. Bireysel sevgi ve adanma merkezli yaklaşımı, hem metafizik derinlik hem de toplumsal kapsayıcılık açısından özgün bir aşk mistisizimi hüviyetindedir. Bununla beraber aşırı duygusallık vurgusundan dolayıyla bhakti mistisizmi benzerlerine göre daha az derinlikli bir yapıdadır.

Batıda ve doğuda gelişen mistisizm hareketleriyle eş-zamanlı olarak İslâm dünyasında da, benzer şekilde, Tanrı'ya yaklaşmanın en yüce yolu olarak aşkı merkeze alan bir mistik gelenek yükselir: tasavvuf geleneği. Tasavvuf geleneğinde aşk mistisizmi, çok erken dönemlerden itibaren belirgin bir tema olarak şekillenir. Hatta tasavvuf hareketini diğer dindarlık modellerinden ayırtıran aslı unsur bu geleneğin mensuplarının ilâhî aşk eksenli bir dindarlık geliştirmeleridir. Bunun ilk örneği Tâbiîn döneminin önde gelen zâhidlerinden biri olan Âmir b. Abdikays'tır. Âmir kul ile Allah arasındaki ilişkiyi bir köle-efendi ilişkisi şeklinde tasvir etmez. Aksine ona göre bu ilişki bir sevgi ilişkisidir: Allah mü'minleri sever, mü'minler de Onu severler. Bu anlayışın zirvesi kuşkusuz ki, daha çok kadın mistikler arasında buluruz. İlk dönemde bu anlayışa mensuğ çok sayıda kadın sûfi karşımıza çıksa da bunlar içerisinde Râbia el-Adeviyye'nin bu açıdan büyük bir önemi vardır. Râbia dindarlığı yalnızca cennet arzusu ya da cehennem korkusu gibi ikincil saiklerden arındırarak, Allah için Allah'ı sevme mertebesine taşır. Onun "Ne cenneti için, ne de cehennemden kurtulmak için; yalnızca Sen olduğun için

Sana ibadet ederim" anlayışı, tasavvuf geleneğinde aşkın salt ilâhî Zât'a yönelmesi fikrini kökleştirmiştir.

İlk sûfiler içerisinde aşk mistisizminin karakteristik bazı unsurlarını şahsında temsil etmesiyle öne çıkan isimlerden biri de Bâyezîd-i Bistâmî'dir. Bâyezîd, mistik aşkı mânevî sarhoşluk (sekr), vecd, cezb ve fenâ kavramlarıyla zenginleştirmiş, "benlikten arınma"nın en radikal tasvirlerini ortaya koymuştur. Bu bağlamda, ilâhî aşk sarhoşluğundan ileri gelen şuur durumları sırasında dile getirdiği bazı şathiyât (vecd sözleri), aşk mistisizminin önemli tezahürleri olarak kabul edilir. Onun "Sübhânî mâ a'zame şânî" (Kendimi tesbîh ederim, şanımlı ne büyüktür!) veya "Cübbemin içinde Allah'tan başka kimse yoktur." gibi ifadeleri, mistik âşığın benliğinin tamamen eriyerek Zât-ı İlâhî ile özdeşleştiği hâli ifade eden örneklerdir. Bu sözler, tasavvuf geleneği içinde, aşkın insan idrakini ve benlik sınırlarını silikleştiren, nihayetinde onları tamamen ortadan kaldıran dönüştürücü gücünün en iyi örnekleridir.

Cüneyd-i Bağdâdî ile çağdaş Bağdat sûfilerinden olan Ebû Hüseyin en-Nûrî de tasavvuf geleneğinde aşk yolunu temsil eden ilk isimlerden biridir. en-Nûrî, Bâyezîd gibi şathiyâtı bulunan ve Allah sevgisi ile ilgili ilk defa "aşk" kelimesini kullanan sûfilerdendir. Cüneyd'in ashâbından olmakla birlikte, sekri sahvına egemen olan sûfilerden Şiblî ise tasavvuf geleneği içindeki aşk mistisizmini hem vecd tecrübesi hem de mârifet boyutuyla birleştirenlerdendir. Onun söz ve menkıbelerinde aşk, ilâhî yakınlıkla gelen yanıcı bir özlem ve aynı zamanda

kalbi mâsivâdan arındıran bir ateş olarak tasvir edilir. Şiblî, vecd hâlinde sergilediği taşkın tavırlarıyla aşkın coşkulu yönünü, Cüneyd'den aldığı disiplinli yaklaşımla aşkın ölçülü ve bilinçli tarafını birleştirmeyi hedefler. Her ne kadar tam olarak bu sentezi uygulamakta başarılı olmasa da sonraki sûfîlerin aşkın dengeli yaşanması konusundaki gayretlerinin ilk örneği olması cihetinden Şiblî'nin ismi önem arz etmektedir.

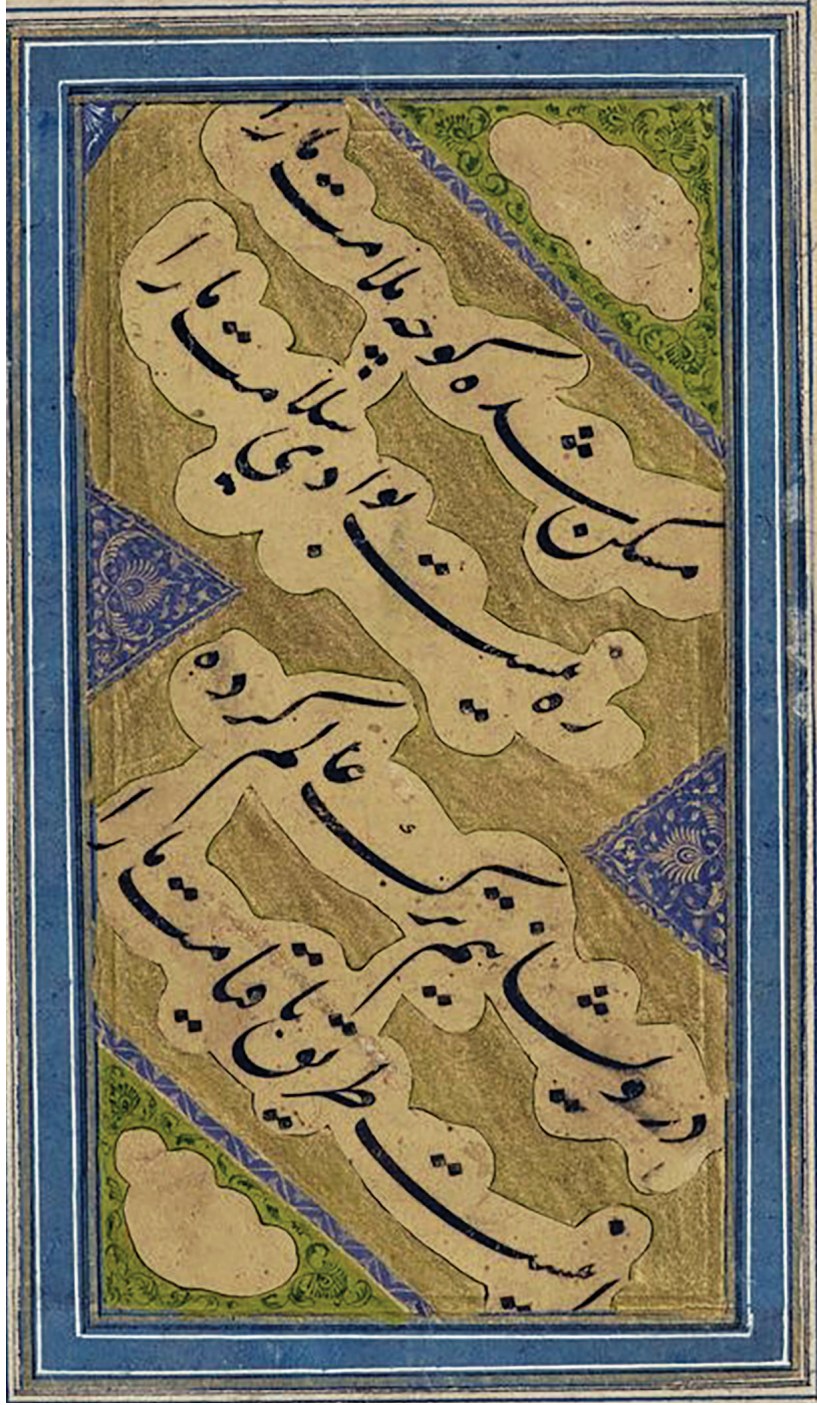
Şiblî'nin yakın bir dostu olan Ebû Mansûr el-Hallâc ise tasavvuf geleneği tarafından ilk aşk şehidi sayılan isimdir. el-Hallâc tartışmalı kimliğine rağmen irfânî ciheti kadar aşk mistisizminin birçok kavramını tecrübe ederek tasavvuf kültürüne miras bırakması bakımından bu tavrın sembolleşen isimleri arasında yerini almıştır.

İlk sûfîlerin ardından gelen bazı müellif sûfîler, tasavvuf geleneğindeki mistik aşk tecrübesini sistemli bir şekilde tahlil etmeye yönelmişlerdir. İbn Hafif eş-Şîrâzî'nin müridi Deylemî'nin 'Atfu'l-Elif adlı eseri, bu alanda kaleme alınmış ilk klasik tasavvuf metni olarak kabul edilir. Her ne kadar tasavvufun el kitaplarını kaleme alan sûfîler, daha çok sahvî esas alan mârifet mistisizmine veya amele dayalı yola yakın durmuş olsalar da, eserlerinde aşk konusunu ele alarak bu alana önemli katkılar sağlamışlardır.

Aşk mistisizminin bu çerçevedeki en nitelikli müelliflerden biri ise İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed el-Gazzâlî'dir. Ahmed el-Gazzâlî, tasavvuf tarihinde aşk mistisizminin en sistematik ve etkili yorumlarından birini ortaya koyar. Onun Savânih adlı eseri, bu anlayışın hem teorik

hem de sembolik boyutunu gösteren bir eser hüviyetindedir. Ahmed el-Gazzâlî'ye göre aşk ('ışık), ezeli ve ontolojik bir hakikattir. Âşık, maşuk ve aşk üçlüsünden oluşan bu hakikat, yaratılışın asli sebebidir ve bütün varoluşa sirayet etmektedir. *Sevânih*, aşk ve ruh'un imkân âlemine girişini ve aralarındaki birleşmeyi, bunun sonucunda âşığın ortaya çıkışını anlatmakla başlar; bu âşık aracılığıyla aşk, kendi aslı yalnızlığına ve birliğine dönmeyi arzu eder. Bu dönüş süreci ve beraberindeki zorluklar, mecazi bir dille anlatılarak kitabın ana temasını oluşturur. Aşk, kısa bir süre için dünyaya konuk olan ve ardından yuvasına dönen bir kuş olarak tasvir edilir. Özünde insan bilgisini ve kavrayışını aşan aşk, sevgilide tezahür eden güzelliği gören ve onunla vuslat arayışına giren âşık için deneyim yoluyla erişilebilir durumdadır. Ancak bu birlik, süreci sona erdirmez; çünkü âşık ve mâşuk arasındaki ikilik hâlâ devam etmektedir. Sadece âşık, mâşuku tamamen aşarak tam bir yok oluşa ulaştığında, aşkın kendi kaynağına dönüş yolculuğu tamamlanmış olur; o zaman mutlak birlik ve kutsallık içinde yalnızca aşk kalır.

Bu çerçevede Gazzâlî aşkı, yalnızca kul ile Allah arasındaki bir bağ olarak değerlendirmez. Aşk ilâhî hakikatin kendi iç tecellisinin zâtı olması dolayısıyla bütün âleme yayılmasından dolayı her nesne bu aşkın bir izdüşümüdür. Bu nedenle Gazzâlî mecazî aşkı, ilâhî aşkın gölgesi olarak görür ve sûfî için hakikate ulaşmanın meşrû bir eşiği sayar. Bu bağlamda Ahmed el-Gazzâlî, özellikle ilâhî cemâlin maddî suretlerdeki yansımalarının temasını, kalpte aşk ateşini tutuşturacak ve sûfiyi hakikî maşuka yöneltecek bir vesile olarak



İlâhî aşkı anlatan şiir, Fransa Ulusal Kütüphanesi

değerlendirir. Onun nazarında ister mecâzî nitelikte olsun ister hakîkî nitelikte olsun aşk, insanı cezbe ve vecd içinde Hakk'a yönelten bir seyr u sülûk vasıtasıdır. Bu yaklaşım, İran ve Horasan coğrafyasında aşk merkezli tasavvuf şiirinin sembolik dilinin oluşmasına doğrudan zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede, Savânîh tasavvufî aşk edebiyatının mazmunlarını kurucu nitelikte şekillendiren en temel eserlerdendir. Ahmed el-Gazzâlî'nin mazmun kalıpları, sonraki asırlar boyunca başta Ferüdüddîn-i Attâr gibi büyük sûfî şairler olmak üzere Fars-Türk-Hint tasavvuf edebiyatı geleneğinin önde gelen temsilcileri tarafından benimsenmiş ve zenginleştirilerek sürdürülmüştür. Ahmed el-Gazzâlî'nin aşk mistisizmi sadece estetik alanda ve tasavvufî edebiyat üzerinde değil aynı zamanda doktrin alanında da yankı bulur. Onun bu husustaki en önemli takipçisi müridi Aynulkudât-ı Hemedânî'dir. Hemedânî'nin mistik aşkı felsefî dille ifadesi ve özellikle Hallâc'ın aşk doktrini bağlamındaki fikirleri kendisinden sonraki dönemlerde onu Ruzbihân Baklı gibi isimler üzerinde etkili bir aşk mistiği hâline getirmiştir. Fahreddin-i Irâkî de Baklı gibi Gazzâlî eksenli aşk anlayışını benimseyen ve onun etkisinde kalan isimlerden biridir. Öte yandan bu tür aşk mistisizmi özellikle her şeyi aşkın bir yansıması olarak yorumlamaktan dolayı bir süre sonra Şeyh Adî b. Müsâfir'in takipçilerinde İblîs'in olumlanması gibi tuhafıkların ortaya çıkmasına da yol açmıştır.

Ahmed el-Gazzâlî'nin Fars ve Türk tasavvuf şiirine ilham veren sembolizm dünyasına benzer bir harita, tasavvufî mârifet geleneğinin şeyh-i ekberi İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olan ve sultânü'l-âşîkîn lakabıyla

anılan İbnü'l-Fârız için de söz konusudur. İlâhî aşkı konu edinen uzun bir kaside olan Hamriyye, mistik aşk tecrübesinin en parlak örneklerinden biri olarak öne çıkar. Bu kaside, hem aşk hem de mârifet merkezli mistisizm eğilimlerine sahip sûfilerce şerh edilmiş yahut anlam dünyasından yoğun biçimde istifade edilmiştir.

Tasavvuf içinde gelişen aşk mistisizminde yeni bir çığır açarak, etkisi yüzyıllar boyu sürecek büyük bir aşk mistiğinin tekâmülünü mümkün kılacak kıvılcımı çakan kişi, İbnü'l-Fârız'ın genç çağdaşı Şems-i Tebrizî'dir. Şems'in temsil ettiği aşk mistisizmi, tasavvufun sekr ve cezbe boyutunu daha soyut ve derûnî bir biçimde tasavvur eder. Bu sebeple, devrinde özellikle aşk mistisizmini benimseyen ve aralarında sanata, musikiye, güzel yüzlü gençlere ve maddî estetik formlara karşı duyarlılığıyla bilinen bir sûfi olan Evhadüddîn-i Kirmânî gibi isimlerin de bulunduğu, ilâhî cemâlin maddesel estetik formlarına yönelen eğilimlere karşı son derece dikkatli ve mesafelidir. Makâlât'taki ifadelerinden hareketle Şems'in aşk mistisizminin Ahmed el-Gazzâlî ve takipçilerinin ilâhî cemâlin maddî formlar üzerinden temaşasına büyük önem atfeden aşk telakkisini kabul etmediğini söyleyebiliriz. Gazzâlî'nin aşk anlayışında, güzel yüzlü insanlara, tabiata veya sanatsal ifadelere duyulan estetik hayranlık, mecazî aşktan hakikî aşka geçişte meşrû ve verimli bir imkândı. Şems ise bu yaklaşımı aşkın özünü zayıflatan bir sapma olarak değerlendirmiştir. Ona göre mecaz, hakikatin eşiği olabilir; ancak burada uzun süre oyalanmak, âşığı hakikî tecelliden uzaklaştırır. İlâhî aşk, estetik hazza yaslanmayan, aracısız ve mutlak bir

tecrübe olup, sûfiyi bütün varlığıyla Hakk'a yönelten yakıcı bir ateştir. Bu nedenle Şems, aşkı maddî güzelliklerin sürekli temaşası üzerinden tanımlayan eğilime mesafeli durmuş ve aşkı, tüm aracılığını yakan, doğrudan Hakk'a yönelten bir hâl olarak tasavvur etmiştir. Bu yaklaşım, Mevlânâ'nın aşk anlayışında mecazdan hakikate hızlı bir sıçramaya ve daha yoğun bir sekr, cezbe ve yanış vurgusuna zemin hazırlamış; böylece aşk mistisizmi, mecazî duraklardan arındırılmış, daha mutlak bir yöneliş olarak tasavvuf tarihinde yeni bir zirveye taşınmıştır.

Şems, Makalat'ında aşkı sistematik tasniflerden ziyade vecd tecrübesine dayalı olarak, coşkun ve dönüştürücü bir tarzda ele alır. Dolayısıyla onun dünyasında aşk teorik bir durum değildir. Aksine maddesel sınırları aşarak tecrübe edilen yakıcı bir hâldir. Hakikati bilmenin ön koşulu da aşktır. Akıl, ancak aşkın tutuşturduğu ışıkla hakikate ulaşabilir. Gazzâlî'de olduğu gibi mecazî aşk Şems'te de bir hakikate götüren bir kapı işlevi görür, fakat bu kapıdan geçiş zorlu bir iç dönüşümü, kişisel ve toplumsal birtakım norm ve alışkanlıkların ötesine geçmeyi ve benliğin fenâ mertebesinde silinişini gerektirir. Bu nedenle Şems'in aşk tasavvuru çarpıcı, şok edici ve deyim yerindeyse provokatif karakterlidir. Nitekim Mevlânâ ile ilk karşılaşmalarında bu yönüyle Mevlânâ'nın dikkatini çekmesi ve tasavvufî anlayışının yer yer Kalenderî-Melâmetî bir görünüme sahip olması onun bu çarpıcı yönüyle doğrudan irtibatlıdır. Böylece Şems aşkı, Ahmed el-Gazzâlî'nin mecazî aşka büyük önem atfeden ontolojik zemininden hakikî aşkın sezgisel-vecdî bir düzlemde deneyimlenmesinin daha ağır bastığı bir

zemine taşırken, aşkı hem epistemolojik (hakikate götüren bir yol) hem de ontolojik (varlığın özünü açıklayan ilke) bir çerçevede ele alır. Bu hakikî aşk eksenli deneyime dayalı çizgi, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ruhunda derin bir dönüşüm yaratarak, tasavvuf tarihinin en etkili aşk merkezli yorumlarından biri olan Mevlevî aşk anlayışının doğuşuna zemin hazırlamıştır.

Mevlânâ'nın aşk mistisizmi üzerinde Şems'in etkisi büyüktür. İkisinin karşılaşmalarından önce Mevlânâ, tasavvuf yolunda büyük mesafeler kat etmiş olmakla beraber meşreb itibariyle daha çok amel yolunu esas alan bir mistisizm anlayışını benimsemişti. Şems ile karşılaşması onun aşk mistisizmine yönelmesine yol açmış ve artık bu meşreb Mevlânâ'nın tasavvuf öğretisinin karakteristik özelliği hâline gelmiştir. Bununla beraber her iki sûfi de aşkı ilâhî hakikate ulaşmanın merkezî vasıtası olarak görse de onu ifade etme biçimleri ve vurgu noktaları farklılık arz eder. Mevlânâ, Şems'ten farklı olarak önceki tasavvufî meşrebini yani amel mistisizmini ve hatta mârifet yolunu aşkla yeniden yorumlar. Böylece onun elinde aşk mistisizmi metafizik, ahlâkî ve psikolojik boyutlarıyla bütüncül bir yapıya dönüşür. Mevlânâ selefî olan diğer aşk mistikleri gibi aşkı yaratılışın kaynağı olarak konumlandırır ve mecazî sevgiyi hakiki aşka geçişte bir basamak sayar. Şems ise aşkı sistemli bir çerçevede açıklamaktan çok, bireyin benliğini yıkan ve onu sonsuz biçimde teslim olmaya zorlayan yakıcı bir güç olarak görmektedir. Aklın konumu iki sûfinin anlayışında belirgin bir farklılık gösterir. Mevlânâ, akli hakikate giden yolda gerekli fakat sınırlı bir araç olarak kabul eder; aşk ise aklın erişemediği

eşiği aşar. Şems ise akli çoğu zaman hakikate engel bir perde olarak görür ve aşkı, aklın bütün hesaplarını bozacak bir tecrübe olarak över. Bu bakış açısı, Mevlânâ'nın dönüştürücü ve inşa edici; Şems'in ise yıkıcı ve sarsıcı bir yaklaşımını ortaya koyar. Üslup bakımından da farklılık dikkat çeker. Mevlânâ, aşkı şiirsel, mecazlarla bezeli ve ruhu adım adım olgunlaştıran bir dil ile aktarırken; Şems, sert, provoke edici ve doğrudan bir üslup kullanarak muhatabını zihinsel konfor alanından çıkarır. Sonuçta her iki sûfi de aynı hakikate yönelmiş olsa da Mevlânâ aşkın sistemli ve öğretici yönünü, Şems ise anlık, çarpıcı ve sarsıcı yönünü ön plana çıkararak kendi tasavvuf anlayışlarını ortaya koymuşlardır.

Aşk mistisizmi, modernite öncesi dönemlerden kalan ve çoğunlukla da Orta Çağ'a ait nostaljik bir hatıra olarak değerlendirilmemelidir; bilakis, tarihsel sürekliliği içerisinde, modern zamanlarda da yeni anlam katmanları kazanarak etkisini muhafaza etmiştir. Orta Çağ'da ilâhî olanla varoluşsal bir bütünleşmenin yolu olarak telakki edilen aşk mistisizmi, modern dönemde Batı düşüncesi ve edebiyatında bireyselleşmiş, psikolojik ve zaman zaman seküler boyutlarda yeniden inşa edilmiştir. Bu süreçte, aşkın duygusal ve öznel yönleri ön plana çıkmış, dolayısıyla doktrinel derinliğinden ziyade hissî ve estetik yönü ağır basan, yer yer naif bir görünüm arz eden formlara bürünmüştür. Romantik dönem şairleri ve düşünürleri —örneğin Novalis ve William Blake— aşkı Tanrı'ya yönelen bir mistik bağlanma değil, kendi başına mutlaklaştırılan ve mistik bir tecrübe kaynağı olarak yüceltilen bir olgu şeklinde yorumlamışlardır. 20. ve 21. yüzyıllarda ise

bu yaklaşım, “kozmik bilinç” ve “evrensel sevgi” gibi söylemlerle ifade edilmiş; özellikle Mevlânâ’nın eserlerinin Batı’da yoğun bir duygusal vurgu ile yeniden yorumlanması neticesinde, aşk mistisizmi popüler kültürde ruhsal iyileşme, kendini gerçekleştirme ve bireysel arayışların bir aracı olarak konumlandırılmıştır. Böylelikle günümüz dünyasında aşk mistisizmi, tarihsel ve metafizik temellerinden kısmen kopmuş, ancak modern çağın kültürel ve toplumsal kalıplarına uyarlanmış, daha hafifletilmiş (light) bir versiyonuyla varlığını sürdürmektedir.

Kaynakça

- Anmemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975*
- Augustine, *The City of God*, çev. *Henry Bettenson, London: Penguin Classics, 2003*
- Bernard McGinn, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism, 7 cilt, New York: Crossroad Publishing, 1991–2021*
- Bernard of Clairvaux, On Loving God*, çev. *Robert Walton, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1995*
- Evelyn Underhill, Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man’s Spiritual Consciousness, New York: Dutton, 1911*
- Franklin Lewis, Rumi: The Past and Present, Boston: 2000.*
- Graham M. Schweig, Bhakti and Love: A New Translation of the Bhagavata Purana, Princeton: Princeton University Press, 2012*
- Joseph E. B. Lumbard, Ahmad Al-Ghazali, Remembrance, and the Metaphysics of Love, Albany: State University of New York Press, 2017*
- Margaret Smith, Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East, London: The Sheldon Press, 1931*
- Marsilio Ficino, Commentary on Plato’s Symposium on Love*, çev. *Sears Jayne, Dallas: Spring Publications, 1985*
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, Mesnevî-i Şerif*, çev. *Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yay., 1991*
- Pierre Hadot, Plotinus or the Simplicity of Vision*, çev. *Michael Chase, Chicago: University of Chicago Press, 1993*
- Platon, Şölen (Symposion)*, çev. *Sabahattin Eyüboğlu – Azra Erbat, İstanbul: İş Bankası Kültür Yay., 2017*
- Plotinus, Enneadlar*, çev. *Zeki Özcan, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006*
- Semih Ceyban, “Şems-i Tebrizî,” TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sems-i-tebrizi>*
- Şems-i Tebrizi, Konuşmalar: Makalât*, çev. *M. Nuri Gencosman, İstanbul: 2006.*
- Şems-i Tebrizi, Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, çev. *William C. Chittick, New York: Fons Vitae, 2004.*
- William C. Chittick, Divine Love: Islamic Literature and the Path to God, New Haven: Yale University Press, 2013*



Tebriz'de Mescid-i Kebûd. Ressam: Jules Laurens