

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

İBN SİNA'DA AŞK KAVRAMI

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Hüseyin KÖKSAL

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU

Ankara - 2007

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

İBN SİNA'DA AŞK KAVRAMI

MASTER TEZİ

Hazırlayan
Hüseyin KÖKSAL

Tez Danışmanı
Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU

Ankara - 2007

Hüseyin KÖKSAL tarafından hazırlanan “*İbn Sina’da Aşk Kavramı*” başlıklı bu çalışma, 04.05.2007 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *oybirliği* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından *Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim/İslam Felsefesi Bilim* dalında *Yüksek Lisans Tezi* olarak kabul edilmiştir.

Başkan
Doç. Dr. Mevlüt UYANIK

Üye.....
Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU (Danışman)

Üye.....
Doç. Dr. Muhit MERT

ÖNSÖZ

İbn Sina'da Aşk Kavramını incelediğimiz bu çalışmamızda, İbn Sina'nın Aşk kavramından ne anladığını ve bu kavramın kapsamını, sınırlarını ortaya koymak düşüncesinde olduk. Araştırmamızda dikkati çeken en önemli şeylerden biri aşk kavramının neredeyse tüm felsefî disiplinlerle ilişkili olduğunu görmemizdir. Gerek İbn Sina, gerekse kendisinden önceki İslam filozofları ve İlkçağ yunan filozofları aşk kavramını birçok felsefî disiplin içerisinde değerlendirmiş ve kendi felsefî sistemleri içinde aşk kavramına bu çerçeveden bakmışlardır.

Her ne kadar amacımız İbn Sina ve diğer filozofların aşk kavramına yüklediği anlamlardan hareketle bir karşılaştırma yapmak olmasa da, İbn Sina'nın dâhil olduğu Meşşâî felsefî geleneği dikkate alındığında filozofların birbirleriyle fikrî manada iletişimde bulunduğunu düşündüğümüzden, gerek ilkçağ yunan filozoflarının gerekse bazı İslam filozoflarının aşk anlayışlarından da bahsetmenin gerekli olduğunu düşündük. Bu yüzden İbn Sina'da kendisine yakın bulduğu Aristotelesçi geleneğinin içinde olmuş, bununla birlikte bu geleneğe İslamî kimliğinin mührünü de vurmuştur. Ancak bunu yaparken İbn Sina bir kelamcı bakış açısıyla hareket etmemiş, Aristoteles, Platon ve Plotinos'tan etkilenererek felsefî düşünüş tarzını şekillendirmiştir. Bu etki İbn Sina'nın Tanrı, âlem ve insan ilişkisinin çerçevesini oluşturması açısından önemlidir. Bu yüzden İbn Sina'yı anlamak, İslam felsefesini anlamaktır. İslam felsefesini anlamak ise geçmiş ilkçağ filozoflarından beri süregelen düşünceleri daha iyi anlamak demektir. Ancak İbn Sina'daki bu etki taklidî değil, özgün ve farklı yorumlarla zenginleştirilerek sistemli bir felsefe haline getirilmiştir. Bu yüzden İbn Sina'nın felsefî sistemi, hem batılılar hem de doğulular tarafından günümüze gelinceye kadar incelenen gelmiştir.

Biz bu çalışmamıza İbn Sina felsefesini dolayısıyla İslam felsefesini anlama gayretiyle başladık ve aşk kavramının hem İbn Sina'da hem de İslam felsefesinde son derece merkezî bir rol oynadığına şahit olduk. İbn Sina felsefesinde aşk kavramının konumunu inceleyen bu çalışmanın İbn Sina felsefesini dolayısıyla İslam felsefesini daha geniş bir çerçevede anlama ve değerlendirmeye katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Bu amaca ulaşmada, tezin başlangıcında ve ilerleyen safhalarda maddî-manevî yardımlarını esirgemeyen ve sabırla beni destekleyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ferit USLU'ya teşekkür ederim. Ayrıca gerek derslerde ve gerekse ders dışında felsefî birikimlerinden ve yaklaşımlarından faydalandığım hocalarım Doç. Dr. Mevlüt UYANIK ve kaynaklar konusunda beni yönlendiren hocam Yrd. Doç. Dr. şaban HAKLI'ya teşekkür ederim.

Hüseyin KÖKSAL

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	iii
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ.....	1

AŞKIN DOĞASI: AŞKLA İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

a) Hubb, Muhabbet:.....	3
b) Vüdd:.....	3
c) Şevk:.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

A- İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK.....	4
1- EMPEDOKLES.....	5
2- PLATON.....	7
a) Aşk-Güzellik ilişkisi.....	9
b) Haz ve Acının Aşkla ilişkisi.....	10
c) Aşkın Kaynağı ve Tanrı Aşk.....	12
3- ARİSTOTELES.....	16
a) Ontolojik Bakış Açısına göre Aşk.....	16
b) Ahlaki ve Psikolojik anlamda Aşk.....	19
4- PLOTİNOS.....	22
B- İSLAM FİLOZOFLARINDA AŞK.....	25
1- KİNDÎ.....	26
2- FARABÎ.....	27
3- İHVAN-I SAFA.....	29
4- İBN MİSKEVEYH.....	31

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'DA AŞK KAVRAMI

1- AŞKIN MAHİYETİ.....	33
a) Ontolojik Manada Aşk.....	33
b) Psikolojik Manada Aşk.....	38
2. İBN SİNA'DA TANRI-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ VE BU İLİŞKİ BAĞLAMINDA.....	45
a) AŞKIN KAYNAĞI VE ZORUNLU VARLIK.....	47
b) AŞKIN SEBEBİ VE SUDÛR TEORİSİ.....	51
c) AŞKIN SONUCU VE GAYESİ.....	55
d) GÜZELLİK VE İNSAN NEFİSLERİNDE AŞK.....	58
SONUÇ.....	62
KAYNAKÇA.....	65
ÖZET.....	70
ABSTRACT.....	71

KISALTMALAR

A.B.D	: Ana Bilim Dalı
a.g.e	: Adı geçen eser
a.g.m	: Adı geçen makale
AÜİF Der.	: Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren, Çeviri
Der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
E.Ü	: Ege Üniversitesi
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
KTB	: Kültür ve Turizm Bakanlığı
MÜİFV	: Marmara Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
M.E.B	: Milli Eğitim Bakanlığı
Tah.	: Tahkik
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

İbn Sina'da Aşk Kavramını incelediğimiz bu araştırmamızda, İbn Sina' nın felsefi sisteminde aşk kavramına yüklediği anlamları çıkararak bu kavramın onun ontolojisi, ahlak felsefesi ve epistemolojisi açısından, özellikle de Tanrı-insan ve Tanrı-âlem ilişkisi açısından ne ifade ettiğini incelemeye çalıştık.

Öncelikle İbn Sina, felsefesinde ve bu felsefi sistemini tüm açıklığı ile gözler önüne serdiği eserleri *eş-Şifa İlahiyat*, *en-Necat*, *el-İşarat ve't-Tenbihat* ve aşka dair olan müstakil eseri *Risale fi Mahiyet el İşk*'da aşk kavramının temel ve önemli bir kavram olarak ele alındığını görüyoruz. İkinci olarak, İbn Sina'nın, aşkla Tanrı-âlem arasında olan/olması gereken zorunlu bir ilişki kurduğunu düşünüyoruz. Ayrıca bu ilişkinin boyutlarının insan-insan arasında gelişen sevgi/aşk ilişkisinden farklı olduğunu gördük.

Bu araştırmamızda kendi metinlerinden hareketle İbn Sina'nın Aşk konusundaki fikirlerinin tahlil ve değerlendirilmesi tezimizin öncelikli hedefleri arasında olacaktır. Bu çalışmanın kapsamı İbn Sina'nın aşkla ilgili görüşleri, aşkın doğası/mahiyeti, sebep ve sonuçları, bu görüşlerinde etkilendiği felsefi alanlar ve filozoflar, onlardan ayırım noktaları ve benzer noktaları, özellikle altını çizdiği ayırım noktalarına dair yaklaşımları ve bunların değerlendirilmesiyle sınırlıdır. Bununla birlikte, özellikle değerlendirme kısmında İbn Sina felsefesinde aşk üzerine incelenen, tartışılan fikirleri, antik yunan felsefesindeki aşk tartışmalarının araştırmamızla ilgisini kurarak, İbn Sina felsefesinde aşkın yeri ve değeri noktasında belirginleştirmeye çalıştık.

Özellikle I.Bölümde aşkın tarihsel/felsefi arka planı hakkında fikir sahibi olmak ve bu fikirleri İbn Sina'nın aşk kavramında yeri ve değerini görmek için İlkçağ Yunan felsefesinde aşk anlayışı incelenmiştir. I.Bölümün ikinci kısmında ise İslam filozoflarının aşk görüşleri incelenmiştir. II. Bölümde ise İbn Sina'nın felsefi sistemini daha yakın planda görme imkânı bulabileceğimiz aşk kavramı etrafındaki değerlendirmelere ayrılmıştır.

Bu sistemde aşkın yeri ve mahiyetinin incelenmesinden sonra Tanrı-âlem ve insan ilişkisi bağlamında aşk kavramı değerlendirilecek, aşkın sudûr teorisi ile Zorunlu Varlık kavramıyla ilişkisi ayrıntılandırılacaktır.

AŞKIN DOĞASI: AŞKLA İLGİLİ KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arapça aslı ‘İşk’ olan aşk kelimesi, özlükte ‘şiddetli ve aşırı sevgi’, insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan yoğun ve aşırı sevgi¹ manalarına gelir. Aşk ve âşık olunan, seven kişinin sevgilisiyle gurur duyması veya sevgide aşırıya kaçması ya da algı (his) eksikliklerini (ayıplarını) idrak etmede kör olması, mâşukun bazı tasavvurlarını ona güzel göstermek suretiyle düşüncelerini kontrol altına almasıdır.²

Lügat kitaplarında³ aşkın kelime olarak çok çeşitli köklerine ve türevlerine dair betimlemeler yapılmıştır. Bunlardan birinde de aynı kökten gelen *aşeka*⁴ kelimesinin sarmaşık manasında olduğunun altı çizilerek, bu kökün aşk kelimesiyle kurduğu bağlantıya atıf yapılmıştır. Âşık da sarmaşık nasıl kuşattığı ağaç veya bitkinin besininden faydalanıp onu kurutuyorsa, sevgiliyi diğer şeylerden bağlantısını koparıp kendine ram ettiği için bu noktadaki benzerliğe atfen bu duyguya da aşk denilmiştir.⁵ Aşk, candan bir samimiyet, sevenin sevdiğinden başka kimseyi gözünün görmemesi, sevgiliye dair her şeyin kendisini kuşatması, âlemdeki her nesnenin sadece sevgiliyi hatırlatmasıdır.⁶

Aşkla ilgili pek çok kavram vardır. Bunlardan en önemli gördüklerimizi burada ele alacağız. Bu kavramlar özellikle İbn Sina’nın aşka dair farklı çerçevelerden bakmasının sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Ahmet CEVİZCİ: Felsefe Ansiklopedisi (İstanbul, 2003), 80

² El-FİRUZABADİ: “Aşk” El-Kamusü’l-Muhit, c.2 (Mısır, 1952), 493

³ El-FİRUZABADİ: a.g.e., 493

⁴ Aşeka: (Çoğulu: Aşakun) bkz. Mevlüt SARI: El’Mevarid Arapça-Türkçe Lügat, “Aşk” (İstanbul,1982), 1007

⁵ Süleyman ULUDAĞ: Diyanet İslam Ansiklopedisi, “Aşk”, c.IV, (İstanbul, 1991), 11

⁶ El-FİRUZABADİ: a.g.e., 493

a-Hubb, Muhabbet: Türkçe’de karşılığı sevgi olan bu kelime ‘hibab, hıbb, hubb, hubab’ kelimeleriyle de ifade edilip, sevginin olduğu kadar, sevgide çabanın ulaşabileceği son nokta⁷, bağlılık, dostluk⁸, Yunanca *Philia*⁹ kelimesine benzer anlamlar içeren bu kelime İbn Sina’daki maddi aşk, insana duyulan sevgi ve dostluğu andıran anlamlara bürünmüştür.

b- Vüdd: çoğulu vıdad olup, vüdad, meveddet kelimenin diğer kökleridir. Sevginin anlamlarından bir tanesidir. Arzu, tutku, dostluk, temenni, istek, şefkat göstermek aşığa mertebeler kazandırarak kalbin heyecan ve sevgiye gark olması manalarına gelmektedir.¹⁰

c-Şevk: Nefsin çekişmesi, tutkuların hareketidir. Çoğulu eşvak, iştıyak ise aynı kökten türemiş, manaya kuvvet katarak, sevgiliyi özlemek, hasret çekmek manalarına gelir. Kalbin bir şeye mücadelesi, temayülü, kalbin sevgiliye ulaşmak için mücadelesi, meyli anlamlarına gelen şevk¹¹, İbn Sina’da özel bir anlam kazanarak ileride göreceğimiz üzere göksel akılların devri/dairesel hareketlerine verdiği isim olmuştur. İslam felsefesi sudûr teorisinde varlıklar sıralamasında alttaki bir varlığın üstteki varlık veya varlıklara duyduğu arzu (şevk, sevgi) da çoğu zaman aşk kelimesiyle ifade edilmiştir.¹²

⁷ El-FİRUZABADİ: a.g.e., c.1, 44

⁸ HEYET: Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, “Aşk”, (İstanbul,1985), 386

⁹ Philia: Eros’un arzulayan ve tutkulu özleminin aksine, philia öteki için beslenen düşkünlüğü ifade eder. Yunanlılar için philia sadece dostluğu değil, fakat aileye ve polis –kişinin politik cemaatine, mesleğine ya da işine duyduğu- sadakati de içine almaktaydı. Başkasına beslenen philia, Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik kitabında açıkladığı üzere (Nikomakhos’a Etik VIII. Kitap s. 155-175), âşık olunan kişinin bizzat kendisi için veya öteki için hissedilen bir şey olabilir. Burada philia için belirleyici olan motiflerle ilgili ayrımlar öteki için duyulan aşktan türetilir. Çünkü dostluk, iş anlaşmaları örneğinde olduğu gibi, bir bütün olarak yararlıdır veya onların karakterleri hoş gider ve menfaate dayalı olmaktan çıkıp bir anlamda ötekinde kendisi olur. Bu açıdan bakıldığında İngilizce dostluk ve arkadaşlık kavramı (friendship) Aristoteles’in Philia kavramını aşağı yukarı karşılar. Sonuç olarak Philia, Aristoteles’te tüm beşeri aşk, sevgi, dostluk ve şefkatleri kapsayan bir terimdir. Bu anlamda cinsel sevgi, arkadaş sevgisi, annenin çocuğunu sevmesi, politik dostluklar, iş arkadaşlıkları, dini kardeşlik hepsi Philia kapsamına giriyor. (Alex MOSLEY: Felsefe Sözlüğü, “Aşk”, (Ankara,2002), 664)

¹⁰ Ethem CEBECİOĞLU: Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, “Vüdd”, (Ankara,1997), 762, El-FİRUZABADİ: a.g.e., c.1, 329; Serdar MUTÇALI: Arapça-Türkçe Sözlük, (İstanbul,1995), 971

¹¹ El-FİRUZABADİ: a.g.e., c.2, 481

¹² ULUDAĞ: a.g.m., 11.

BİRİNCİ BÖLÜM

A-İLKÇAĞ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK

Aşk, İslam felsefe literatüründe kelimenin hem kozmolojik hem de ahlaki bağlantıları gözetilerek ele alınmıştır. Müslüman filozoflar yunan felsefesi geleneğini takip ederek akıl, nefis ve cisim hakkında fikirler beyan etmiş hem de insana dair ideal çerçeve çizme hususunda özenle durmuşlardır. Aşkın ahlaki ve kozmolojik değerlerini, öncülerinin görüşlerinden haberdar olarak kendilerine has yorumlarla şerh eden İslam filozofları, aşkın felsefi açılımlarını göstermişlerdir. Şu halde genelde İslam felsefesinin, özelde ise konumuz olan İbn Sina'da aşk kavramının etrafı bir şekilde çerçevesini çizmek için resmin ilk çağ yunan felsefesinde nasıl görüldüğünü yansıtmak yerinde olacaktır.

Aşk kavramı, bazı noktalarda dinden felsefeye geçer. Özellikle de dünyanın başlangıcının yaratılışıyla veya bir yaratıcıyla açıklandığı ve yaratıcının yarattıklarına olan sevgisinin düşünüldüğü noktalarda. Fakat aşk, aynı zamanda etik problemleri çözmede kullanılan felsefi bir düşünce aracıdır. En önemli insan dürtülerinden bir olan aşk ve sevgi özellikle ilk zamanlarda eğer rasyonel bir hayvan olarak (akıllı hayvan) insan, rasyonel kapasitesini kullanabilecek durumda ise kontrol edilmesi gereken bir şey olarak düşünülmüştür.¹

¹ George BOAS: "Love", Encyclopedia of Philosophy, c.5 ed. Paul EDWARDS (New York,1967), 89

1-EMPEDOKLES

İlkçağ yunan filozofları aşkın çok farklı boyutlarını vurgulamışlardır. Bunlar arasında hem heteroseksüel hem eşcinsel tutkular, ebeveyne ve hayvanlara bağlılık, arkadaşlık, sevgi ülkesi ve ilim aşkı vardır. Bunlar hep *eros*² veya *philia* ile bağlantılıdır. Sevginin insanları ortak bir bağla birbirine kenetleyecek bir güç olduğuna inanılır. Bu yüzden insanları değil hayvanları ve elementleri birleştirdiği için tüm kozmosu yöneten bir güç olarak tanımlanması daha uygundur.³ Empedokles bunu sevgi-nefret çatışması olarak görür. Empedokles'in yazılarında sevgi, kozmik tarihi açıklayan iki evrensel güçten biri olarak görülür. Bu iki güç basitçe birleşme ve ayrışma olarak adlandırılmaz ona göre. Çünkü sevgi ve nefret nesnelerin içinde bulunmayıp onlara dışardan etki eder. Filozofa göre kozmos bu birlik ve bozgun arasındaki gerilim üzerine tutunur.⁴

İlkçağ yunan filozoflarının çoğunda aşk, bedeni bir arzu olarak görünmesine rağmen kozmolojik bir unsur olarak düşünülmesi ilk kez Empedokles'in yazılarında görülür. Daha önce doğa filozoflarının *arkhe*⁵ sorununu çözmede ve tartışmada Hesiodos ve Parmenides'in konuya eğildiğini kabul etmekle beraber sadece şiirlerinde bu sorundan söz etmekle konunun üzerinin örtüldüğünden dem vuran Aristoteles Hesiodos'un şu dizesini aktarır:

² Eros, aşkın şey için duyulan, tutkulu ve yoğun bir arzuyu oluşturan aşkı tanımlar. Çoğunluk tarafından eros, cinsel bir arzu manasında da anlaşılmıştır. Bununla birlikte Platon'un eserlerinde aşkın, güzelliği arayan ortak ya da genel bir arzu olduğu, bir bireyin bireysel güzelliğinin bize formlar ya da idealar dünyasında var olan hakikî güzelliği yansıttığı savunulur. (Alex MOSLEY: Felsefe Sözlüğü, "Aşk", (Ankara,2002), 663)

³ Alfred WEBER: Felsefe Tarihi, Çev. H.Vehbi ERALP (İstanbul,1998), 29

⁴ BOAS: a.g.e.,90

⁵ Arkhe: Aristoteles'in fizikçiler adını verdiği Platon öncesi filozoflar da diyebileceğimiz ilkçağ yunan filozofları, tabiatı prensipler ve nedenlerle (arkhai kai aitia) açıklamak için, geleneksel tanrıları masal alanına sürdükleri gün, felsefe doğmuştur. Tabiat filozofları, teolojinin yaptığı gibi hareket ederek, mertebe ve süre bakımından ötekilerden önce gelen ve dolayısıyla ötekilerin doğuş sırasıyla kendisinden çıktıkları ilk elemanın hangisi olduğunu araştırmakla işe başlamışlardır. Teogoniler, kozmogoniler haline gelmiş ve ilk düşünürler arasında ayrılığı meydana getiren tek esaslı sorun, en tabii etkenin, en yüksek prensibin, ilkenin (arkhe) hangisi olduğunu bilmek sorunu baş göstermiştir. (A.WEBER: Felsefe Tarihi (İstanbul,1998), 12) İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri (arkhas) olarak sadece maddî yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar. Bununla birlikte hepsi bu ilkelerin sayısı ve yapısı ile ilgili olarak aynı görüşte değildiler. Bu tür felsefenin kurucusu olan Thales, suyun ilk ilke olduğunu dile getirir. Anaksimenes ve Diogenes havayı suyun önüne getirir, Hippiasos ve Herakleitos'a göre ise ateş ilk ilkedir. (ARİSTOTELES: Metafizik Çev. Ahmet ARSLAN (İstanbul,1996), 90-92)

'Her şeyden önce Kaos vardı

Sonra geniş göğüslü toprak ve

Bütün tanrılar arasında parlayan Aşk (*Eros*)⁶

'*Eros*' kelimesi Homeros'ta olduğu gibi bir tanrı adı değil, sevgi veya tutku anlamına gelen ortak bir kelimedir. Hesiodos'un *Teogeni*'sinde *eros*, üç *primordial* (başlangıçta var olan, etken) tanrıdan biridir. Diğer iki tanrı Kaos ve Yerküre (toprak) dir.⁷

Empedokles'e göre âlemin meydana gelişi, sevgi-nefret unsurlarının karşı karşıya gelerek, birleşip ayrışarak oluş ve bozuluş sürecinin bir devamı sonucuyla olmuştur. O'na göre sevgi, öğeleri birbiriyle birleştirirken, aynı öğenin parçalarını birbirinden ayırmaktadır. Bunun tersine nefret, benzemeyenleri birbirinden ayırırken aynı öğenin parçalarının kendi aralarında birleşmesine imkân vermektedir. Aristoteles Empedokles'i bu noktada eleştirmektedir, çünkü Empedokles sevgiyi ayırma ilkesi, nefreti ise birleştirme ilkesi olarak görmektedir.⁸ Şu halde bu oluş ve bozuluş süreci, dört unsuru yani su, hava, ateş ve toprağı (sonuncuyu Empedokles eklemiştir)⁹ etkisi altına aldığı gibi, insanların savaş ve barış gibi en uç kutuplaşmalarında da etkisini göstermektedir.¹⁰

Empedokles'in aşkla ilgili fikirleri Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilip, değiştirilerek daha derin bir felsefî çerçeveye oturtulmuştur. İslam filozoflarına ve özellikle Meşşâî geleneğinin takipçilerinden olan İbn Sina'ya aşk konusunda asıl ilham veren Platon ve Aristoteles'tir. Her iki filozof da Empedokles'ten farklı açılımlara sahip olmanın sonucu olarak aşk konusundaki görüşlerini bu doğrultuda temellendirmişlerdir. Şimdi bu doğrultuyu takip ederek Platon'un aşk görüşlerine geçiyoruz.

⁶ ARİSTOTELES: Metafizik, 96

⁷ BOAS: a.g.e., 90

⁸ ARİSTOTELES: a.g.e., 98 (bkz. dipnot 1) ayrıca bkz., ARİSTOTELES: Fizik, Çev. Saffet BABÜR (İstanbul, 1997), 31-33

⁹ ARİSTOTELES: a.g.e., 93

¹⁰ İlhan KUTLUER: Diyanet İslam Ansiklopedisi, "Aşk", c.IV. (İstanbul, 1991), 17

2-PLATON

Aşkın felsefî kavramının tam olarak, ilk kez etraflı bir şekilde Platon'un *Şölen* adlı eserinde ifade edildiğini söyleyebiliriz. Ancak bir aşk belgesi de diyebileceğimiz bu eserin yanı sıra Platon'un asıl fikirleri *Phaidros* adlı eserinde belirginleşmiştir. Bu eserin İslam filozofları üzerinde etkisi *Şölen*'e göre biraz daha fazladır.¹¹

Şölen'de Platon'un desteklemediği fakat söz edilmesini gerekli gördüğü bazı konuşmalar vardır. Bu diyaloglar, sevginin ahlak üzerindeki etkisinden, bilgi üzerindeki etkisine kadar çeşitlilik gösterir. Platon'un *Şölen*'de ifadesini bulan aşk (*eros*) kelimesinin en önemli noktası, tikel güzellik imgelerinde yansıtılan güzelliğin insanlar, düşünceler, sanat vs., her şey için kullanılabilir olmasıdır.¹² Bu bakış açısına göre, çok farklı görünüşleri olmakla beraber, yalnızca tek bir aşk vardır. Bize *İyi*'yi¹³ tanımlayabilme imkânı veren her tikel, insanın gereksinim duyup peşinden koştuğu tikel iyiler olmayıp, tüm iyi örneklerinde ortak olan öge olduğuna göre, aynı durum aşk için de geçerlidir. Her türden aşk için ortak olan, bir şeyin iyi bir şey olarak kabul edilmesidir ve bu kabul, aynı anda iyi olduğu saptanan şeyin eksikliğinin kabulüdür. Çünkü iyiye dair bu saptama, insanın öncelikle kendinden hareketle olur ve ötekine bakıp kendinde eksikliği görmekle gerçekleşir. Aşk, işte özünde bu olumsuz konumdur; bir şeyi, eksikliği duyulan bir şey olarak saptama ve öne sürmedir.¹⁴

Bir şeyin eksikliğinden hareketle en iyi ve en mükemmel olana (Tanrı'ya) yol bulma arzu ve isteği olarak tasvir edilen aşk, İbn Sina'daki yansımalarını hatırlatması açısından dikkat çekicidir. Çünkü özü gereği mümkün olanların ayrımlarını açıklarken İbn Sina, mümkün olanların yapısal olarak eksik olduğunu ve tamamlanmaya yönelik içkin bir arzu ve aşk duygusuyla hareket ettiğini belirtir. Bunun aksine Zorunlu Varlık

¹¹ KUTLUER: a.g.m., 17

¹² MOSLEY: Felsefe Sözlüğü, "Aşk", 663

¹³ İyi: Aristoteles, tabiat filozofları ve Platon'un görüşlerini tahlile ayırdığı *Metafizik*'in I.kitabında nedenlerin anlamlarını anlatırken, bu anlamlardan bir tanesini İyi ile ilişkilendirmiş ve İyi kavramına teleolojik bir mana katmıştır. İyi bir edildir ve dünya, ezeli-ebedi bir canlı, kendi kendine mutluluğa doğru hareket eden ezeli-ebedi bir töz ve İyi'nin nedeni olarak tasarlanan Tanrı'nın kendisidir. İyi olan Bir olandan hareketle meydana gelen idea-Sayılar, ideallerdir; o zaman ya ancak İyi olanların İdeaları kabul edilecektir veya her şeyin İdeaları kabul edilecektir. Birinci durumda İyi olan bir nitelik olduğundan, ancak niteliklerin ideaları var olacaktır ve İdealar kendilerinden pay alan şeylerle aynı anlamda olduklarından, yalnızca nitelikler olacaktır. İkinci durumda ilke olarak İyi olan-Bir olana sahip bütün idealar iyi olacaklar ve dolayısıyla onlardan pay alan her şey de iyi olacaktır. O halde Platoncu sisteme göre, Bir İyi olan İlke-Bir'e benzeyen her birin kendisi, Bir İyi olan olacaktır ve bu sistemde kendinde Bir olan ile kendinde İyi olan birbirine özdeş kılınmıştır. (Aristoteles: *Metafizik*, 86-89, 508, 598-599)

¹⁴ Laszlo VERSENYİ: *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev. Ahmet CEVİZCİ (Ankara,1988), 173

olan Tanrı'yı ise İbn Sina, kendisinde hiçbir şekilde eksiklik ve yetersizlik bulunmayan olarak anlamaktadır. Şu halde âlemin Tanrı'dan taşmasının sebebinin Tanrı'da bir eksiklik olmadığı açıklık kazanmaktadır. Çünkü varlığa çıkış zorunlu bir sonuçtur. Tanrı'nın mahiyet ve varlığının birliği söz konusu olduğu için yani O'nun mahiyeti demek varlığı demek olduğu için O'nun akletmesi varlıkların kendisinden taşmasının sebebidir.¹⁵ Tüm bu ayrımlar ve hatırlatmaları ise İbn Sina'da aşkın sebep ve kaynağını tartışırken göreceğiz. Şimdi bu hatırlatmaların Platon'daki temellerinin şekillenmesinin nasıl olduğunu gösteren güzellik-aşk ilişkisi, aşkın haz ve acıyla ilgisi ve tanrı aşkı boyutlarında nasıl ele alındığı görelim.

¹⁵ İBN SİNA: Metafizik II, 100-105, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 126-130

a) Aşk-Güzellik ilişkisi:

Platon nesnelerin eksikliği ön kabulüne dayanan ve felsefesinin temel unsurlarından olan idealar öğretisinde¹⁶ güzellik ve aşk ilişkisini şöyle kurmuştur. Sokrates'in ahlaki konularda tümeli arama çabası sonucu dünyayı bırakması, öğrencisi Platon'u duyusal şeylerin sürekli değişmesinden dolayı duyusal şeylerden ayrı bir gerçeklikler dünyası olması lazım geldiği fikrine götürdü. Değişmeyen diğer türden şeylere idealar adını verdi.¹⁷ Buna göre âşık olmak Platonik güzellik ideasına âşık olmaktır. Yani tek bir bireyi ya da nesneyi değil, güzel olarak nitelenen dünyevi şeylerin ideal güzellikten aldıkları şeyi sevmektir.¹⁸ "Güzel olarak neyi, neden nitelendiririz?" sorusu ise Plâtoncu idealar öğretisinin temelini ifade edecek şekilde nefsimizin önceden şahit olduğu mükemmelliği hatırlayıp, bu güzelliğe kavuşma arzusu duymamızın sürekli olması şeklinde cevaplandırılır. Buna göre Platon'da aşkın güzelliğe olan sevgi olduğu ve güzelliğin bir materyal değil bir ideal olduğu açıktır. O'na göre güzellik, materyal ve idealin yani formlar dünyası/idealar dünyası ile nesneler dünyası arasında köprü görevi görür. Cismani (cinsel) aşk/sevgi ise, sevgi ölçeğinin en düşük seviyesinde olduğu halde yine de ideal sevginin tohumudur. Çünkü insanı sevdiğine cezbeden şey güzelliktir.¹⁹ Ancak Sokratik-Platonik bu konum yeryüzünde güzelliğe duyduğumuz aşkın, bizler ölünceye kadar, hiçbir zaman tam olarak tatmin edilemeyeceğini öne sürer; biz, işte bu arada, önümüzdeki tikel uyarıcı imgenin ötesindeki kendinde güzelliğin temaşasını özleriz.²⁰ İşte tam burada Platon'un aşk görüşü için, karşılıklılığın zorunlu olmadığı sonucu ortaya çıkar. Zira arzu, bir başkasının dostluğu, paylaşılan değerlerden ziyade, güzellik nesnesi için duyulan arzu, hasret ve sevgiden ibarettir.

Her ne kadar cismani/cinsel aşk olmasa da İbn Sina da maddi aşkı, *Risale fi mahiyet el Işk*²¹ adlı eserinin *yiğit kimselerin aşkı* adlı bölümde tanımlamıştır. Bu bölümde zarif insanların güzel yüzlülere ve güzel terkiplere sevgi gözü ile baktığından

¹⁶ Platoncu idea, duyusalda mevcut olan akılsalın tümünü meydana getiren, mutlak olarak kendisiyle ve her türlü düşünceden bağımsız olarak var olan, akılsal, böyle olduğu için de duyumla kavranılamaz ve sadece akıl tarafından bilinebilir. Zaman-dışı bir öz anlamına gelir. (Aristoteles: Metafizik, 109, 987b. Ayrıca bkz. krş: Platon: Timaios, 52b)

¹⁷ ARİSTOTELES: a.g.e., 108-114

¹⁸ MOSLEY: a.g.e., "Aşk", 663

¹⁹ BOAS: a.g.m., 90

²⁰ MOSLEY: a.g.e., "Aşk", 663

²¹ İbn SİNA: Risale fi Mahiyet el'-Işk, Çev. Ahmet Ateş (İstanbul, 1953)

bahsederek Platon'un güzellik anlayışıyla benzerlik taşıyan yönlerinin olduğunu söylememiz mümkündür.²²

b) Haz ve acının Aşkla ilişkisi:

Haz kavramı Platon'un tanımına göre, bir ihtiya ın doyurulması ile ortaya çıkan duyumdur.²³ Haz, arzunun nesnesi her ne ise, onun artık elde edildiği bir tatmin halidir. Bu doyuma ulaşıncaya, başka bir deyişle yoksunluk geçince, artık ne arzu, ne haz, ne de acı kalır.²⁴ Platon, hazzı ve onun özünü anlamının, en u  ve en şiddetli hazların gözden geçirilmesiyle mümkün olduğunu söyler.²⁵ Hazların en  iddetlilerini, bedeninin    temel gereksinimin karşılanması verir. Bunlar vazgeçilmez olan yeme, içme ve a k hazlarıdır. Doğa, yaşamın ve soyun sürmesi için zorunlu bu    ihtiya ı öylesine güçlü bir arzuyuyla yerleştirmiş ve bu arzuyu öyle güçlü bir hazla beslemi tir ki, bu g   aklı sürekli olarak arzuların tehdidiyle karşı karşıya getirmiştir. İşte bu arzu/haz/acı devamlı dolaşım halindedir Platon'da ve biri diğerini sürükleyici ve tetikleyici role sahiptir.

Platon için hazlar varlıkla ilişkileri oranında ger ektirler. Değişmez,  lmez ve aldatmaz bir varlık olan ruh, değişen, ölen ve aldatan bedenden çok daha gerçek bir varlıktır. Bedenin kendisi varlığın özüne ruhtan ne kadar uzaksa, bedeninin ihtiyaçları da o kadar uzaktır. Dolayısıyla, bedenini doyumak insana aldatıcı bir haz verirken, ruhunu doyumak hazların en gerçeğini tattırır. Ruh  st nl ğ  kavrayamayıp, yalnız bedene ait hazların peşinde ko up bu hazları tatmış olanlar daima bir ikilem içinde yaşarlar.²⁶ Buna göre insanlar bir taraftan bedeninin ihtiyaçlarını tatmin yoluna giderken bedeninin değişen ve geçici hazların peşinde ko tuğunu bilmektedir. Diğer taraftan ise geçici olmayan ve aldatmayan sürekli bir doyuma ulaştıracak ruhunun lezzete kavuşmasını talep etmektedir. Bu yüzden iki arada bir derede kalma mecrasından kurtulamamaktadır.

²² İbn S NA: a.g.e., 10 vd.

²³ PLATON: Gorgias,  ev. Reyhan ERBEN (İstanbul,1997), 86, 496 d-e

²⁴ PLATON: a.g.e., 497 c

²⁵ PLATON: Philebos,  ev. Sabri Esat S YAVU     (İstanbul,1989), 44e-45a

²⁶ PLATON: Devlet,  ev. Sabahattin EYüBOğLU, M. Ali C      (İstanbul,1985), 585b-586a

Aşk anlayışında ideal formlarla ilişkiyi her daim canlı tutan Platon, İbn Sina'daki kötülük-iyilik ilişkisini, kötülük olmadan iyiliğin olmayacağını, ancak mutlak manada kötülüğün varlığını kabul etmeyi yadsımanın gerekliliğini hatırlatır tarzda, yoksunluk olmadan hazzın olmayacağını²⁷, aşkın ise haz ve acının karışımı olduğunun altını çizer.²⁸

Hazzın acıyla ilişkisi ve biri olmadan diğərinin varlığından söz edememek, ideal hazzın da saf bir biçimde Platonik düşüncenin, hazzın üzerinde bu denli yoğunlaşmasına yol açmıştır.²⁹ Bu anlamda haz-acı ilişkisinin yansımalarının bir başka nedeni de Platonun mutluluk ve erdem üzerine kurduğu hocası Sokrates'ten mülhem ahlak anlayışında hazların kullanımının çok etkin bir yere sahip olmasıdır.

Platon, mutluluk ve ahlak anlayışında aşka, dolaylı olarak da tüm yaşam evrelerinde bir ölçüt olarak haz-acı ilişkisine/çatışmasına merkezi bir rol vermiştir. Özellikle *Şölen* ve *Phaidros*'taki diyaloglarda yapılan karşılaştırmalarda haz ve acı, iyi ve kötü, güzel ve çirkin kavramları aşkın nesnesini de birbirine karşıt iki yüzüyle ortaya çıkardığı görülür. Aşkın nesnesini anlatırken bu karşıt değerleri sorgulayarak önce aşkın kendisini sorgulamış, sonra onun içinde nesnesinin aldığı yeri ve değeri belirtmiştir.

²⁷ PLATON: a.g.e., 31

²⁸ PLATON: *Timaios*, Çev. Erol GÜNEY, Lütfi AY (İstanbul, 1989), 42

²⁹ Filiz ÜNSAL: *Platon'da Aşk Kavramı* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. Sos.Bil.Ens., Ankara, 1997),

c) *Aşkın kaynağı ve Tanrı aşkı:*

Platon'a göre aşkın kaynağı ruhta var olan iyi, güzel ve doğruya yönelişte gizlidir. Çünkü tüm iyi ve güzeller doğada mevcuttur ve doğa, Tanrı'nın taşmasından dolaydır. Yani ilahi bir iyi ve güzel arayışının insanın özünde olması aslında Tanrının en iyi olması, bunun 'doğal sonucu olarak iyi ve güzellerin ise doğada kendisini göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlayış ise filozofun mağara benzetmesinde gizlidir. Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından *Devle'te*³⁰, görünen ve kavranan iki dünyanın varlığından söz edilir. Bir geriye dönüşler dizisinden oluşan mağara benzetmesi, bu görüşün simgesel bir anlatımını verir. Buna göre, idealar âleminden tekrar mağaraya dönüşte bir anlam kaybı ve yeni duruma uyum güçlüğü söz konusudur.³¹ İşte bu durumda Platon'a göre aşk, insanın öz varlığından uzaklaşmasıyla doğan içsel bir tepki, eski haline hasret çekmek, özüne kavuşmak için duyduğu şiddetli arzudur. Bu yüzden Platon'da aşk, insanı zincirlerinden kurtaran, onu harekete geçiren, tüm geriye dönüşler dizisini başlatan bir güç olarak ifade edilmiştir. Bu anlamda bir başlangıç noktası olan aşk ile ulaşılması hedeflenen son nokta mutluluktur³². O halde mutlak mutluluğa ulaşmak tanrıya, tanrısal bilince ulaşmakla eş anlamlıdır; bu ise insandaki en büyük eksikliktir. "İnsanın mutluluğu hiç kuşkusuz Tanrısal bilgiye yakın olmakla ilgilidir. ... Dahası, dünyada tanrısal işleyişi tanımayan hiçbir insan mutlu olamaz. Platon, böylece Tanrısal mutluluk, insanın mutluluğudur diyebilmektedir."³³

Tanrı aşkı, gerçekte bir ölümsüzlük isteğidir bu anlamda. Platon'da aşk bir başlangıç, mutlak mutluluk ise ulaşılmaya çalışılan son noktadır. Bu mutluluğa ulaşmada aşk amaç değil, araçtır. Mutlak mutluluğa sahip olan sadece Tanrı'dır. Dünyevi nesnelerin geçici ve değişime uğramasından hareketle iyiye, güzele ve gerçeğe bir süre için değil, sonsuz bir biçimde sahip olmak isteği de bu ölümsüzlük arzusunun göstergesidir. Diyaloglarda filozofun tanrısal boyutuna ve doğrudan

³⁰ PLATON: a.g.e., 514-517

³¹ PLATON: Timaios, 64-65

³² İbn Sina'da da şevk bu anlamda itici bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İslam filozoflarından bazıları -Plotinos'tan mülhem bir şekilde- bedeni, ruhun mutluluğa ve gerçek hazzı ulaşmasına engel olan bir mevki, bir hapis olarak addederler. İbn Sina da ileride göreceğimiz üzere, aşkı Platon benzeri bir başlangıç noktası alması, feleklerin mükemmele ulaşma yolunda devri/dairesel hareketlerinin çıkış noktası olarak görmesi ve ulaşılması hedeflenen son noktanın da aşk olduğunun ifade edilmesi anlamında aşkın bu yönüne dikkat çekmektedir.

³³ Frederick COPLESTON: Felsefe Tarihi, c.1, Çev. Aziz YARDIMLI (İstanbul,1995), 84-85

doğruya Tanrı'nın kendisi olma isteğine ilişkin mitolojik motiflerle, süslü göndermeler vardır. Mesela Theages, aynı adlı diyalogda Tanrı'nın kendisi olmaya ilişkin derin arzusundan söz eder.³⁴ Platon'da geçici ve süreli nesnelerden sıyrılmış mükemmelliğe ulaşma arzusu öylesine çarpıcı bir şekilde ifade edilir ki, bu düşünce onu -Theages'teki kişilerinin tanrı motiflerinin aksine- tanrılarında üstünde Yaratıcı tek bir Tanrı'ya götürür.³⁵ Görüldüğü gibi Platon felsefesinde, tanrısal aşka büyük bir önem vermekte hatta tüm gerçekliğin bu yolu izleyerek elde edilebileceğini savunmaktadır.

Platon felsefesinde tanrısal aşka ilişkin, ölümsüzlüğe yapılan atıflar bir başka dikkat çekici noktadır. Öyle ki Platon, diyaloglarından aşkla ilgili *Şölen*'de sevgiyi, güzele, iyiye ve en önemlisi ölümsüzlüğe ulaşmakla eş değerde gördüğünü belirtir. Platon'a göre gerçek sevgiye ulaşmanın iki yolu vardır. Platon bu iki yolu "tene ve cana göre güzellik içinde doğurma" şeklinde özetler.³⁶ Bu doğurma insanların ölümsüzlüğe ilişkin arzularının birinci şekilde cinsel manada çocuk bırakarak, soylarının devamının ve emniyetinin sağlanması şeklinde gerçekleşir. Cana göre doğurma ise üretimi daha çok düşünce yapıtlarıyla ilişkilendirip, ölümsüzlüğe ve tanrısal olmaya bu yönden meyilli olmaktır. Ayrıca Platon bir noktada İbn Sina'dan ayrılmaktadır. Şöyle ki, her ne kadar kendinden sonra eser bırakma ve bu yolla ölümsüzlüğe ulaşma arzusu genel manada Platonun bu eserlerinde dile getirdiği düşünceler içinden çıkarılabilecek ise de, satır aralarında kadın aşkına pek değer vermediği görülmektedir ve eşcinselliğe yapılan³⁷ atıflar büyük bir yekûn tutmaktadır. İbn Sina'da ise detaylarda dahi olsa eşcinselliğe ilişkin tasvip edici herhangi bir iz olmadığı gibi, hatta bunu İbn Sina asla caiz görmez. Çünkü İbn Sina'ya göre insanlara ait aşkın bir gayesi de soyun devamıdır, bu ise eşcinsel eğilimler ile mümkün değildir. O halde bu çeşit aşk faydasız ve saçmadır.³⁸

Neslin devamı ve ölümsüzlüğe ilişkin "tür ruhunun düşünmesi" konusunda A.Schopenhauer'in felsefesinde de Platon'un bu görüşlerine benzer fikirler ortaya atılmıştır. Bu fikirler bir anlamda aşka ilişkin olumsuz tavırlar olarak da isimlendirilebilir. Schopenhauer tür tipinin elden geldiğince saf olarak korunması ve

³⁴ PLATON: Theages, Çev. Hamdi VAROĞLU (İstanbul,1997), 125-126

³⁵ PLATON: Timaios, 69-70

³⁶ PLATON: Şölen, Çev. Azra ERHAT, Sabahattin EYÜBOĞLU (İstanbul,1992), 208b-209e

³⁷ PLATON: a.g.e., 181d-182e, PLATON: Phaidros, Çev. Hamdi AKVERDİ (İstanbul,1943), 232a

³⁸ İBN SINA: Risale fi Mahiyet el Işk, XIII, 11

sürdürülmesinin en gizli ve derin amaç olduğunu dile getirerek³⁹, cismani tutku ve heyecanla peşinden koşulan şeyin ve tercihlerdeki (özellikle eş seçimi) dikkatli oluşun seçen kimseyle ilintisinin olmadığını savunur. O'na göre gerçek amaç, ortaya çıkarılabilecek varlığın, türün en saf ve doğru tipini elde etmekle ilgilidir.⁴⁰

Görüldüğü gibi, Platon'da aşkın özünü haz ve acı, yaşamın özünü ise aşk oluşturur. Platon, acıdan kaçınılamayan hazzın karşısına mutlak hazzı çıkarmakla, bu dünyanın kötülükle karışık iyiliğine, çirkinlikle karışık güzelliğine alternatif kendiliğinden iyi ve güzeli koymaktadır. Bu çıkış noktası aşkta başlar ve insan hayatını anlamlı kılan bir umut olduğu gibi, insanı gerçek mutluluk hedefine kadar ulaştırır. Böyle bir çıkış noktasına göre, insanlık için iyi bitecek her şeyin başlangıcı olan bir son yoksa yeryüzünde iyi yaşamaya, erdemli olmaya çalışmanın da bir anlamı olmayacaktır. İşte bu başlangıcı başlatan, insana yaşama arzusu ve ruhu veren umuttur aşk. İnsan bu umutla ve bu aşkla tüm değişmeyenin bilgisini içinde gizleyen göğe yükelebilecektir.

Bu manada Platon'un İbn Sina'ya etkisinin açıkça görüldüğü gözlenmektedir. Bu etki, Platon'un idealar öğretisinden hareketle, güzellik ve aşk ilişkisi, haz ve acının aşkla bağlantısı ve tanrısal aşkı anlattığımız son bölümde görülebilir. Özellikle idealar öğretisinin etkisi, geçici ve süreli/değişen olarak adlandırdığımız bu dünyada, değişmeyene, *öte dünyaya* olan özlem ve aşk duyulması olarak yankı bulmuştur. Platon'un eksikliklerden yüce olana varma, mükemmellik ve tanrısal olana benzeme isteği de İbn Sina'da yansımasını bulmaktadır. Zira Platon, iyi ve güzele bir süre için değil sonsuz bir biçimde sahip olma isteğinin ölümsüzlüğe yol açtığını ifade etmektedir. En mükemmel ve güzele yüklenen bu manaları İbn Sina'da Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Maşuk olduğunu temellendirirken göreceğiz. İbn Sina'ya göre âlem, - Platon'dan farklı ve fazla olarak- Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Maşuk olmasından dolayı var olmuştur ve Platon'daki gibi aşk; en güzele, mükemmele ulaşma, ona benzeme ve gerçek mutluluğa varmaktır.

Son tahlilde Platon aşkın kaynağının, ruhta var olan iyi, güzel ve doğruya yönelişte saklı olduğunu düşünmektedir. Çünkü tüm iyi ve güzeller doğada mevcuttur ve doğanın bu güzelliği ideal formların yansımalarından dolaydır. Bu bakış açısından hareketle, mutlak iyi ve güzelin insanın tabiatında mevcut olması ve bu iyi ve güzel

³⁹ Arthur SCHOPENHAUER, Aşkın Metafiziği Çev. Selahattin HİLAV (İstanbul,2002), 33

⁴⁰ .SCHOPENHAUER, a.g.e., 18-19

arayışı, Yeni-Plâtonculuğun kurucusu sayılan Plotinos'a ilham vermiş, bunun sonucunda ise sudur teorisinin başlangıç esasları ortaya çıkmıştır. Bu noktadan da bu teori İslam Meşşai felsefe geleneğine geçmiş, Farabi'den sonra İbn Sina'da da özgün motiflerle güncellenmiştir.

3-ARİSTOTELES

Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik* kitabının 8. ve 9. bölümlerinde, Platon'un aşk izahını ilerletmiştir. Fakat Aristoteles, genellikle konuya ahlaki ve psikolojik yönlerden yaklaşmıştır. Ayrıca sevginin çekici gücünün metaforunu gezegenlerin hareketlerinde kullanmıştır. Hareketsiz olan cismi sevilen, gezegenleri de sevenlere benzetmiştir.⁴¹ Bundan dolayı Aristoteles'in konuya farklı alanlardan bakmasını, çalışmamızda aşağıda görüldüğü üzere ikiye ayırarak inceleyeceğiz. Bunlar: a) Ontolojik anlamda aşk ve b) Ahlaki ve Psikolojik anlamda aşktır.

a) Ontolojik-metafizik bakış açısına göre aşk:

Aristoteles'in gezegenlerin hareketi ve oluşan çekim gücü sonucu, hareketsiz olan hareket ettiricinin sevilene, gezegenlerin de sevene benzetmesi dolayısıyla ortaya koyduğu aşk anlayışını serimlemeden önce özellikle filozofun Tanrı anlayışı, Varlık ve zorunluluk kavramı ve Ezeli-Ebedi İlk Hareket Ettiricinin çerçevesini çizmemiz yerinde olacaktır.

Aristoteles, her şeyden önce Ezeli-Ebedi bir hareket ettiricinin varlığını 'zorunlu'⁴² saymaktadır. Ona göre zorunlu kavramı, gündelik anlamlarından sıyrılıp yüksek metafizik anlama ulaşmış, "olduğundan başka türlü olamayan bir şeyle ilgili olarak onun öyle olmasının gerekli olduğu"⁴³ cümlesinden çıkmıştır. Buna göre hareket varsa hareket ettirici de olmalıdır, sonuçta bu bakış açısı ilk hareket ettiricinin varlığını kabul etmenin zorunlu olduğu anlamını gerektirmektedir. Bu varlık kendinde kuvve hali barındırmayan bilfiil varlık olmalıdır.⁴⁴ Çünkü kendinde kuvve hali barındırsaydı var olmaması da mümkün olacaktı. İlk Hareket Ettiricinin doğasının açıklandığı *Metafizik*'in bu bölümünde⁴⁵ İlk Hareket Ettiricinin maddeden de bağımsız

⁴¹ BOAS: a.g.e., "Aşk", 91

⁴² ARİSTOTELES: *Metafizik*, 243

⁴³ ARİSTOTELES: a.g.e., 244, 1015b

⁴⁴ ARİSTOTELES: a.g.e., 507

⁴⁵ ARİSTOTELES: a.g.e., 502-509

olması gerektiği dile getirilir. Ayrıca ortada süreklilik arz eden devri hareketler olduğuna göre ilk hareketi verenin de Ezeli-Ebedi olması zorunludur.⁴⁶

Aristoteles teolojisinde Tanrı aynı zamanda Gaye Sebeptir. Kozmik ilk hareket onun gaye sebep olması sebebiyle gerçekleşmekte; evrene ilk hareketi o vermektedir. Teselsül olmaması için böyle bir gaye sebebin gerçekten nihai olması ancak hareketsiz olmasıyla mümkündür.⁴⁷ Çünkü gaye “fiilin amacı olan şey”dir; ancak değişmeyen, hareket etmeyen varlık, fiilin kendine yöneldiği gaye olabilir ve “maşuk” olarak hareket doğurur. Öteki şeyler hareket ettirildiği için hareket ederler. Hareket eden, değişmeye tabi olan bir varlık ise başka türlü olması mümkün olmadığından nihai gaye olamaz. Oysa kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren, hareketin ilkesi olan bir varlığın olduğundan başka türlü olması mümkün değildir. Çünkü yer değiştirme hareketi, değişmelerin ilk türüdür ve ilk yer değiştirme hareketi de devri yer değiştirme hareketidir.⁴⁸ Böylelikle Aristoteles, devri hareketi meydana getirenin İlk Hareket Ettirici olduğunu, İlk Hareket Ettiricinin de doğal olarak zorunlu olduğundan bahisle, O’nun varlığının iyi olmasıyla ilk ilke olmasının bir ve aynı olduğunu belirtir.⁴⁹

Aristoteles’te gaye sebebin⁵⁰ varlığı, sadece ilk harekete meydan vermekle kalmayıp, etkisi tüm evren içinde var olan her şeyin kendisine bağlı olduğu ezeli-ebedi olarak canlılık gösteren şekilde tavsif edilmiştir. O, ‘İlk Küre’ yi doğrudan doğruya hareket ettirir; yani yıldızların (ya da gezegenlerin) etrafındaki günlük dönüşlerinin nedenidir. Aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi, ilk kürenin bir ruhu olduğu ve onun canlı olduğu izlenimine kapılmamıza yol açar.⁵¹ Arzu ve aşk uyandırarak hareketin oluşması güneşin, ayın ve yıldızların hareketlerinde de görülür. Onların hareketlerinde de ‘Akıllar’ın etkisi vardır. Bunların İlk Hareket Ettirici ile olan ilişkileri özel olarak belirtilmemiştir. Ancak İlk Hareket Ettirici, “göğün ve doğanın kendisine bağlı olduğu”⁵², evrenin tek hâkimi olduğuna göre⁵³, Onun bu akılların da arzu ve sevgilerinin nesnesi olduğunu farz etmek mümkündür. Sistemin genel planı

⁴⁶ ARİSTOTELES: Metafizik, 509

⁴⁷ ARİSTOTELES: a.g.e., 511, ayrıca bkz., ARİSTOTELES: Fizik, 379, 391

⁴⁸ ARİSTOTELES: Metafizik, 506

⁴⁹ ARİSTOTELES: Fizik, 367, 257a

⁵⁰ Gaye sebebin anlamları ve ayrımları için bkz. ARİSTOTELES: Metafizik, 505

⁵¹ ARİSTOTELES: a.g.e., 511-512

⁵² ARİSTOTELES: Metafizik, 507

⁵³ ARİSTOTELES: a.g.e., 517 vd.

biraz karanlık olmasına rağmen her gök küresini bir ruh ve bedenden meydana gelen ve kendisine tekabül eden aklını arzu ve seven olarak düşünmemiz yerinde olacaktır.

Gök küreleri ve gezegenler, bunların fiziksel hareketlerine sebep ve bir noktada sonuç olan aşk ve arzunun tesiri ne derecededir ve bu aşk neden ve hatta nasıl bu hareketleri meydana getirebilir? Bu sorulara cevap sistemin de gözler önüne serilmesine bir nebze de olsa imkân tanıyacaktır. Zira bu teoriye göre, kürelerin her biri mümkün olduğu ölçüde hareket ettirici ilkesinin hayatına yaklaşan bir hayatı arzu eder. Hareket Ettirici ilkesinin hayatı sürekli, değişmez bir hayattır. Gök küreleri bu hayatın aynını tekrarlama gücünden yoksundur. Ancak tam anlamıyla sürekli olan tek fiziksel hareketi, yani devri/dairesel hareketi gerçekleştirerek tabir caizse ellerinden geldiğince ona yaklaşırlar.⁵⁴ Buradan da anlaşılıyor ki gök küreleri arasında hiyerarşik bir yapı vardır. Bu hiyerarşi bir üsttekine benzeme ve doğal/dolaylı olarak da İlk Hareket Ettiriciye benzeme ve yaklaşmaya götürür. Bunun sebebi ve bir noktada sonucu da aşk ve arzudur.

Buraya kadar incelediğimiz Aristoteles'in evren, İlk Hareket Ettirici, zorunluluk kavramı, gök küreleri arasındaki hiyerarşi, her birinin üsttekine ve dolayısıyla İlk Hareket Ettiriciye duyduğu arzu ve aşk, İbn Sina'nın ileride inceleyeceğimiz aşk anlayışıyla benzerlik taşımaktadır. Ancak İbn Sina'nın her şeyin varlığa gelişinde sebep olarak gördüğü aşk, Aristoteles'te sadece sonuç olarak görülmüştür. Devri hareketlerin sonuç itibarıyla İlk Hareket Ettirici'ye yönelik aşk ve arzusu tabiidir. Aristoteles'te İlk Hareket Ettirici'nin ilk hareketi vermesi dolayısıyla aşkın çıkış noktası yani sebep olması remzen anlaşılabilir da İbn Sina'daki gibi etraflı ve ontolojik manada bir varlığa gelişten söz etmek mümkün değildir. Çünkü Aristoteles'in Tanrı'sı İlk Hareket Ettirici olmasına rağmen *hareketsiz* bir hareket ettiricidir ve öyle kalmak zorundadır.

İlk Hareket Ettiricinin hareketsiz olması ve bunun zorunlu olması, İslam felsefesinde ve doğal olarak İbn Sina'daki tenzihi Tanrı anlayışını hatırlatmaktadır. Sadece hatırlatmaktadır zira bu benzerlik İslam'ın Tanrı'sının zatında değişmeyi kabul etmemesi yönünden ele alınırsa bir anlam kazanır. Ayrıca bazı kelimeler tarafından (özellikle Gazali) eleştiri yağmuruna tutulan İbn Sina'nın Tanrı'nın tikel şeyleri bilmemesi ya da insanlar gibi bilmeyip tikelleri tümel manada bilmesi anlayışı da bir noktada, Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisinin değişmez yönüne atıf yapıldığı

⁵⁴ ARISTOTELES: Fizik, 407-409, 265b

izlenimi vermektedir. Bu anımsama ve benzerlikler hep bir yere kadardır. Çünkü madde de Aristoteles'te Tanrı kadar ezelidir. Doğanın bir dış ilkesi olan tanrı, onun hareketini açıklar, ama varlığını açıklamaz. O, gaye sebebin karşı konulmaz çekimi ile bizzat kendisinde varlık ve hayat ilkesine sahip olan dünyayı hareket ettirir. Bu problemin çerçevesini genişletmek ve bu problemi çözmeye teşebbüsün ürünleri aslında Yeni-Plâtonculuk okulunda kendini göstermiş, İbn Sina ise böylece sudûr teorisinin ana çizgilerini oluşturmuştur.

b) Ahlaki ve Psikolojik anlamda Aşk:

Aşkın ahlaki boyutu sevmenin ahlaki uygunluğunu ve onun alması veya almaması gereken şekilleri kapsar. Konu alanı, “Kişinin bir nesneyi ya da kişiyi sevmesi etik olarak kabul edilebilir mi?”, “Sevgi çıkar gözetir mi?”, “Aşkın sadece cinsel bir arzuyu mu yoksa cinsel arzudan arınmış ve fiziki görünüşleri aşmayı mı amaçlaması gerekir?” türünden soruları kapsar.⁵⁵

İşte bu türden soruların cevabı Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* kitabının 8. ve 9. bölümlerinde incelediği aşk/sevgi ayrımlarında bulunur. Esasen aşk bu bölümlerde *philia* (sevgi/dostluk) manasında ele alınmıştır. *philia*'ya uygun düşen ve layık olan iyi karakterin nasıl olacağı *Nikhomakhos'a Etik*'in konusunu oluşturur.⁵⁶ Zaten bu kitabın genel muhtevası göz önünde bulundurulduğunda, İslami literatürde akl-ı selîm, sırat-ı müstakîm şeklinde ifade edilen ifrat ve tefritten uzak olma ile arasında genel manada benzerlik görülecektir.

Tüm bunların akabinde Aristoteles'te *philia*, (sevgi/aşk) öteki için takdir ve başkasına beslenen düşkünlüğü ifade etmesinden dolayı bu sevginin ruhunda eşitlik vardır. Sevgi ve dostluğa yol açan ise öteki ile olan benzerliğin oranının yüksek olmasıdır.⁵⁷ Burada Aristoteles, bu manadaki sevginin kaynağına ve sebebine dair bir tartışma başlatır. Acaba insan, kendisine yakın ve benzer bulduğu kimseleri mi sever ve onlarla yakınlık kurar⁵⁸ yoksa ülfet sonucu insanın kendisinden kaçmak ister gibi, kendisinden belki de tamamen farklı ve eksikliklerini kapatabilecek ‘iyi’ kimseleri mi

⁵⁵ MOSLEY: a.g.e., 667

⁵⁶ MOSLEY: a.g.e., 666

⁵⁷ ARISTOTELES: *Nikhomakhos'a Etik*, Çev. Saffet BABÜR (Ankara,2005), 165

⁵⁸ ARISTOTELES: a.g.e., 156

sever ve onlarla yakınlık kurar? Sanki Aristoteles bu sorulardan ilkinin tarafındadır. Zira Aristotelesçi aşkın ilk koşulu, insanın kendisini sevmesidir. Bencil bir temel olmaksızın-insanın kendisinden hareket etmeden- o duygudaşlık ve duygulanımını ötekileri de kapsayacak şekilde genişletemez.⁵⁹

Aristoteles, bizim dostlukta aradığımız şeyleri sıralarken sevginin gerçek temelini ortaya koyacak şekilde, bizim eğilimlerimize yakınlık duyanlardan, ölçülü ve adil olanlardan, biz kendilerine (bencilce de olsa) hayranlık besledikçe bize takdir hisleri besleyenlerden ve kendimize yararlı bulduğumuz ortak paydada buluşanlardan söz eder.⁶⁰ O'na göre, tarzlarında ve kişiliklerinde kavgacı, dedikoducu ve saldırgan olanlarla dost olunmaz. Kötü kişilerin birbirleriyle ve iyi insanların kötü kişilerle dost olması ise ancak ortak bir paydada buluşmaları ve paylaşacakları bir 'iyi' çıkarın olması halinde gerçekleşebilir.⁶¹ Buradan en iyi karakterlerin en iyi dostluk türünü ve dolayısıyla aşkı meydana getirdikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Daha aşağı düzeyden veya nitelikçe düşük dostluklar ise yukarıda söylediğimiz gibi aynı zamanda bir başkasının arkadaşlığından alınan hazza dayanır. Bir iş arkadaşlığı yarara, işle ilgili benzer menfaatlerin karşılıklılığına dayanır; iş bir kez sona erince dostluk da biter. Aynı şekilde diğerinin yakınlığından alınan hazza dayanan dostluk/sevgi de, haz tükenince kaybolur.⁶²

Şu halde Aristoteles'in aşk/sevgi (*philia*) anlayışı, karşılıklı yarar ve hazza, seçkin bir mükemmelliğe ve anlamlı bir eşitliğe dayanır: "Eşitsizliği içeren bütün dostluklarda, aşk da orantılı olmalıdır, yani daha iyi olanın sevdiğinden daha çok sevilmesi gerekir."⁶³ Bu noktada karşılık beklenmeden 'iyi' ve 'güzel' ideasına 'güzellik'in kendisine duyulan 'Plâtoncu Aşk'tan farklı olarak Aristoteles'te karşılıklılık, Aristotelesçi aşk ve dostluluğun zorunlu bir ön koşuludur. Bu manadaki aşk-güzellik ilişkisinin İbn Sina'daki yansıması daha çok Plâtoncu idealar öğretisiyle paralellikler arz etse de İslamî motiflerin etkisinden uzak kalınmadığı görülmektedir. Ancak şunu ifade etmeliyiz ki İbn Sina'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 yakınlaşmasına sebep olacaktır. Fakat bozuk ahlaklı insanlar gibi, güzeli sadece canlıya mahsus lezzet için severse ve zinaya sebep olan bir aşk

⁵⁹ ARİSTOTELES: a.g.e., 182

⁶⁰ ARİSTOTELES: a.g.e., 157-158

⁶¹ ARİSTOTELES: a.g. e., 160

⁶² ARİSTOTELES: a.g.e., 162

⁶³ ARİSTOTELES: a.g.e., 164

doğarsa, Tanrı tarafından ayıplanmaya ve cezalandırılmaya maruz kalacaktır. Çünkü insanın güzel yüzlü birine âşık olmasında ilk istek ve arzu cinsel beraberlik olacaktır. Bu durum ise pek hoş karşılanmamış aksine ilk müessirden tesir alma yolunda olmak, yükseklığe bir vesile ve iyilikte sonuna kadar gitme sayılmıştır.⁶⁴

⁶⁴ İBN SİNA: Risale fi Mahiyet el Işk, 11

4-PLOTİNOS

Aristoteles'te aşkı, ahlaki-psikolojik ve ontolojik yönlerinden inceledikten sonra Yeni-Plâtonculuğun kurucusu olan Plotinos'ta aşkı incelemeye geçebiliriz. Plotinos'un yaşadığı dönem dikkate alındığında görülmektedir ki (M.S.203-270, Hıristiyanlığın mâruz kaldığı baskılarla karşılaşmıştır. Buna rağmen bu dinin etkide bulunduğu filozof-din adamlarının varlığı da göz önünde bulundurulursa) orijinal düşünceler eskiye nazaran daha az yetiştirilmiştir. Böyle olunca da yunan felsefesi şerh ve yorumlardan öteye gitmemiş, kendisinin de içinde bulunduğu bazı filozofları farklı arayışlara sevk etmiştir. Bu arayış ve yol, duyulur dünyadan söz eden, göksel akıllar doktrini ile düşünülür dünyadan söz eden idealar öğretisini yeni bir felsefi düzlemde birleştirmek olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu sistem içinde Aristoteles'in de etkisi görülse Plotinos'un tam bir Platon öğrencisi olduğu⁶⁵ ve kendi düşüncelerini hep Platon'un eserlerinden (özellikle *Şölen* ve *Phaidros*) bir yere dayanarak yorumlamayı seçtiği eseri *Enneadlar*'da açıkça görülmektedir. Bu yüzden de onun felsefesi Platon'un yeniden yorumlanması anlamında Yeni-Plâtonculuk olarak; Plotinos'un yaşadığı dönem itibarıyla Hıristiyanlığın etkisinin görülmesi ve bu etkinin onun eserlerinde yansımalarıyla da dini/mistik felsefe olarak adlandırılmıştır.

Bu felsefi sistemde biri 'Bir' den 'Çok'a doğru sudurcu ontik akış, diğeri ise 'Çok'tan 'Bir'e doğru mistik bir arınma ve yükseliş söz konusudur.⁶⁶ Bu anlayışın temelinde Kutsal Üçleme⁶⁷ de denilen 'Bir', 'Nous'⁶⁸ ve 'Ruh'tan oluşan hiyerarşik bir yapı vardır. Ancak bu hiyerarşik yapı da 'Bir', 'Nous' ve 'Ruh' bir ve aynı şeydir. Bu üçlemenin parçaları birbirine eşit değildir ve 'Bir' önce gelir, ikincisi 'Nous', en sonra da 'Ruh' gelecek şekilde sıralanmıştır.

Platon'un düşünce sistemini devam ettiren Plotinos, Tanrı sevgisine dönüşen ve her şeyin son nedeni olarak gördüğü aşkı, daha derinlemesine işlemiştir. Plotinos, aşkın sadece ruhta meydana gelen bir duygudan ibaret olmadığını, aynı zamanda insanın ve diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatan bir sistem olduğunu düşünmektedir.

⁶⁵ Macit GÖKBERK: Felsefe Tarihi (İstanbul, 1999), 117

⁶⁶ Zerrin KURTOĞLU: Plotinos'un Aşk Teorisi (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, E.Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Tarihi A.B.D, İzmir, 1989), 46-47

⁶⁷ Bertrand RUSSEL: Batı Felsefesi Tarihi, c.I, Çev. Muammer SENCER (İstanbul, 2004), 443

⁶⁸ Nous: Mutlak Bir olan En Yüce İlke'den, O'nun mutlak güzelliğinin ve iyiliğinin sonucu olarak taştan ilk varlık, ilk doğadır.

O'na göre aşkın sebebi, güzel olan ile birleşmeyi arzulayan ruhtur. Kişi, Tanrı'ya yakınlığını, sadece onu severek değil, onun eliyle meydana gelen tüm varlıkları da severek onlarla irtibat kurar ve böylelikle onlara yakınlaşır. Plotinos'a göre bütün varlıklar canlıdır.⁶⁹ Çünkü her varlık kendi kapasitesi dâhilinde Tanrı'ya katılmaktadır. Âlem ise Tanrı'dan uzaklaşmış İyî'dir, Tanrı'nın ışığının sadece soluk yansımasıdır.⁷⁰ Bu sebeple insan dünyada neyi severse sevsin gerçek iyiyi sevmiş olamaz. Gerçek İyî sadece Tanrı'dır.⁷¹ Dünya sevgisinden tatmin olmayan insan Tanrı'ya yönelir. Bu sebeple insanı Tanrı'dan uzaklaştıran madde olmuştur. Dünya, ruh ve maddenin karışımından meydana gelmiştir. Madde kötüdür,⁷² ancak Plotinos, dünyayı esasen ve tam olarak kötü görmez. O'na göre dünyanın tanrısal bir iyilik taşıdığı gerçektir ve bu iki nedene bağlıdır. Birinci neden; insanın İyî'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 içinde bulundurmasıdır. Bunları gören insan, kendini dünyadan soyutlayarak saf İyî'ye yani Ruh'a yönelmelidir. Ancak Ruh'a yönelen insan asıl memleketine yani tanrıya ulaşabilir. Bu yüzden "bedenle bu ilişki bir kötülüktür ve ondan kurtulmak gerekir"⁷³ sözünün bu manada dikkat çekiciliği vardır.

Plotinos'a göre insanın doğada gördüğü iyi ve güzeller, Tanrı'nın habercisidir. Bunları duyumsamak için ise birleştirici bir güç olan aşk, insanı harekete geçirici ve Tanrı'ya ulaşma isteğini uyandıran potansiyel bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıkı bir Platon takipçiliğini iyi ve güzelin temasında da gösteren Plotinos, cisimler dünyasının üzerine, görünmeyen ruhsal dünyadan parıltı vurursa ancak güzel olacağını, güzellik ideasından pay aldıkça değer kazanacağını belirterek cismin özce güzel olmadığını, cismin güzelliğini kendi dışından edindiğini vurgular.⁷⁴ Böylelikle Plotinos'ta duyusal nesnedeki güzelliğe duyulan aşk, hakiki güzelliğin, kendinde güzelin aşkına yükseltilebilme potansiyeli taşır. Çünkü duyusal dünyadaki güzellikler Nous'daki güzelliğin yansımalarıdır. Bu dünyadaki güzelliğin yalnızca imaj olduğunu fark eden âşık, tedrici olarak her adımda gördüğü güzelliği olumsuzlayarak Kendinde

⁶⁹ PLOTİNOS: Enneadlar, V., IX., Çev. Zeki ÖZCAN (Bursa, 1996), 34

⁷⁰ PLOTİNOS: a.g.e., V., IV., 39-41

⁷¹ PLOTİNOS: a.g.e., 47

⁷² PLOTİNOS: a.g.e., I., II., 141

⁷³ PLOTİNOS: a.g.e., 122

⁷⁴ PLOTİNOS: a.g.e., 26

Güzel'e yükselecektir.⁷⁵ Böylece Platon'un güzel idesine yüklediği anlam, Plotinos'ta Nous'a yüklenir.

Plotinos'a göre aşk gerçekliğin bütün düzeylerinde mevcuttur. Tanrı'nın birliğinin kendisinden aşağıya gidildikçe, varlığın her kademesinde kendisinden biraz daha farklılaşmış olarak mevcudiyet kazanmaktadır. Aşk, her varlığı kendisi için iyi ve güzel olanı aramak için harekete geçiren bir güçtür. Buradaki hayat, "düşme, sürgün ve kanatların kaybedilmesidir."⁷⁶ Böyle olmak bakımından eksiklik söz konusudur, tamamlanmak için iyiyi arzular ve İyinin yukarıda olduğunu gösteren şey ise ruhla aynı cevherden olan aşktır. Bir'e ulaşma, ruhun doğasında olan dönme hareketi ile tikel bedensel var oluştan kurtulup ilahi olanla birleşmektir. İşte bu hareket, kendisini yukarıya doğru yeniden Bir'e ulaştıracaktır. Ruhun bu hareketin yolunu bilmesi ise, önceden kendisine verilmiş olan (idea olarak, Platon'daki güzel, iyi idesinden pay almayı hatırlatır tarzda) ilahi 'İyi'den kaynaklanmaktadır. Şu halde Ruh önce kendine dönerek kendini tanır, bilir. Sonra doğadan ilahi duyumları sezerek asıl vatanını hatırlar. Tüm bu hatırlama ve aslına yöneliş aşkın kılavuzluğunda, aşkın yoğunluğunda gerçekleşmektedir. Plotinos için aşk, Platon ve Aristoteles'ten tevarüs ettiği fikirlerin ışığında bina ettiği öncülerini yorumlama ve hocalarından aldığı bayrağı bir nokta daha ileri götürme tarzındadır. Platon'dan esinlendiği idealar öğretisi ve rasyonalizm, Aristoteles'ten esinlendiği göksel akıllar doktrini, Plotinos'un aşk anlayışını olgunlaştırmıştır.

Böylece tezimizin başından beri aşk kavramının uğradığı kavşakları belirtmiş bulunmaktayız. İbn Sina Plotinos'un kaldığı noktadan -Farabi'nin katkısını göz önünde bulundurarak- konuyu devralmış; sudûr teorisi, Zorunlu Varlık aşk ilişkisi bağlamından, Platon'un idealar öğretisine varıncaya kadar aşkın çerçevesini çizerken, Platon'dan ayrıldığı ve onun fikirlerinden katılmadığı yerleri belirtmekten de çekinmemiştir. Yukarıda belirttiğimiz filozofların aşk kavramına bakış açılarının İbn Sina'daki fark ve benzerlerinin ayrıntılarını ise ilerideki İbn Sina'ya ayıracığımız bölümde tartışmaya çalışacağız.

⁷⁵ PLOTİNOS: a.g.e., 26-28, ayrıca bkz. KURTOĞLU: a.g.e. 87

⁷⁶ PLOTİNOS: a.g.e., 94

B- İSLAM FİLOZOFLARINDA AŞK

İslam filozoflarında aşkın incelenmesine ayrılan bu bölümde İslam filozoflarının görüşlerini inceleyerek, onlarla ilkçağ yunan felsefesinde aşka bakış açılarının ayırım ve benzeri noktalarını göstermeye çalışacağız. Bu bağlamda, İslam filozoflarından ilki sayılan Kindî ile başlayacağımız cümlelerimize Fârâbî ile devam edeceğiz ki Fârâbî birçok noktada olduğu gibi aşk konusunda da İbn Sina'nın yolunu aydınlatmış ve her ikisinin de tabi olduğu Meşşâî felsefe geleneğinde aşkın uğrak yerleri çoğu zaman çakışmıştır. Bu yüzden Fârâbî'yi anlamak demek kanaatimizce –özellikle aşka ilişkin görüşleri göz önünde bulundurulursa- büyük ölçüde İbn Sina'yı anlamak demektir. Fârâbî'den sonra ise her ne kadar üslûpta eklektik bir tarz takip ettiği iddia edilirse de İslam felsefesinde önemli bir yeri olduğunu düşündüğümüz İhvan-ı Safa'daki aşk kavramının çerçevesini çizmeye çalışacağız. Bunun akabinde İbn Miskeveyh'in aşk/sevgi/dostluk kavramına –Aristoteles'ten etkilendiği yerlerin varlığından da haberdar olarak- ilişkin görüşlerini göstermeye çalışacağız.

1- el-KİNDİ:

Ebû İshak Yakup İbn Zekerîya el-Kindî, Bağdat'ta yaşamış ilk Arap filozofudur. Kindî'ye göre felsefenin usûlü, burhandır ve gayesi Tanrı'ya yaklaşımdır. Felsefenin pratik yönünü dikkate alan eylemlerle burhanî ilim artar; ruh maddeden münezzehe manevî şekilleri tasavvur için kuvvetlenir. Onları temsil eder, kendisi kuvve halinde manevî sûret olur.⁷⁷ Bu fikirlerde Yeni-Platonculuk'un izlerini görmek mümkündür ancak konumuz bu değildir. Çünkü Yeni-Platonculuk'un aksine Kindî, âlemin yaratılışında⁷⁸ aşkın âmil (etki eden-etki edilen) olduğundan bahsetmektedir. O'na göre oluş ve bozuluş halinde olan âlemden her varlık bir sonrakinin varlığının sebebi olan hareket yeteneğine sahiptir. Bu hareket bir sonraki hareketi etkilemekte ve hareket etmesine sebep olan sebepliden daha üstün niteliğe sahip bir konumdur. Fakat aşk, bazen hareket sonucu bazen de hareketsiz oluşmaktadır.⁷⁹ Mutlak bir olan Tanrı, ilk hareket verici, maddeye şekil verici, onu güç halinde olmaktan eyleme geçişin sebebi olarak aşkı harekete geçirmektedir.⁸⁰ Yani bilfiil aşkın varlığa geçişte öncü olmasından bahsedilmektedir. Aşkın sevgilisine olan aşkı ya eylemsel, duyu aracılığıyla 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 âşık ve mâşuk hareketli değil, aşk hareketlidir. İşte cisimlerde oluşum, hareket böyle meydana gelmektedir. Her cisim diğer cisme etki ederek birbirini, âlemin varlık zincirini tamamlamaktadır. Böylece etki eden-etki edilen düzleminde bir etkileşim sonucunda aşkın kendisi ortaya çıkmaktadır.⁸¹

⁷⁷ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Düşüncesi (İstanbul, 1995), 172

⁷⁸ İlk İslam filozofu sayılan Kindî, İbn Sina ile aşkın varlıkların Tanrı'dan çıkışında etkisinden söz ederken aynı görüşleri paylaşır. Yalnız İbn Sina bu etkinin ortaya çıkışını Sudûr Teorisi ile açıklarken Kindî aynı zamanda kelamcı olduğu izlenimi edinmemize yol açarak bu etkiyi Yaratma ile açıklar.

⁷⁹ Mahmut KAYA: Kindî-Felsefî Risaleler (İstanbul, 2001), 232

⁸⁰ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Felsefesi (İstanbul, 1993), 61

⁸¹ KAYA: a.g.e., 232 Ayrıca Bkz. Kindî'nin aşka dair bir başka risalesi vardır ve İbn Nedim bunu belirtmiştir; *Risale fi haberi içtimai'l-felasifeti ale'r-rumûzi'l-aşkiyyeti* adıyla geçmektedir. (İbn NEDİM: Fihrist, 320)

2- FÂRÂBÎ:

Ebû Nasr Muhammed bin Tarhan el- Fârâbî, İslam ve Türk düşünce tarihinin en büyük simalarından biri olup, Aristoteles'ten sonra yetişmiş en önemli bir filozof sayıldığı için Müslümanlar tarafından ve özellikle İbn Sina'nın eserlerinde sıkça rastlandığı üzere Muallim-i Sâni unvanıyla anıla gelmiştir.

Aristoteles, "kendisi hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici" nin felekleri harekete geçişi, sevilenin seveni harekete geçirmesine benzetir. Metafizik'in XII. kitabında⁸² yer alan bu benzetme, İslam filozoflarında esaslı bir sistemin oluşmasına yol açmıştır. İhvan-ı Safa'dan önce Fârâbî, Tanrı'nın tıpkı akıl-mâkul-âkil oluşu gibi aşk, âşık ve mâşuk olduğunu ileri sürmüştü ve aşk kavramını sudûr teorisinin temeline yerleştirmiştir.⁸³

Fârâbî, sudûr teorisini ortaya koyarken Plotinos'tan etkilenmiştir. Plotinos'ta bu teorisinin köklerini ise, Aristoteles'in nedenciliğinde ve Platon'un idealar öğretisinde görmek mümkündür. Sudûr teorisinin savunucusu olan Fârâbî, Tanrı'nın aşkın ve diğer varlıkların ortaya çıkışında ilk sebep olduğunu, her şeyin Tanrı'dan bu aşk nedeniyle taşıdığını ifade ederek,⁸⁴ Zorunlu Varlık'tan taşan her şeyin onun tarafından düşünülmesi neticesinde meydana geldiğini ortaya koymuştur.⁸⁵ Bu noktada sudûr teorisinin içeriğini şöyle anlamak yerindedir: Tanrı, kendi özüne duyduğu sevgiden dolayı varlık ondan sudûr etmiştir. Varlığın özünde ise Tanrı'dan dolayı varlığa çıkmasının doğal/dolaylı olarak Tanrı'ya karşı bir temayül ve aşk vardır. Şu halde Tanrı'nın varlıkları yaratması, yoktan ona varlık vermesi anlamında değil; özü gereği var olmayan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlaması anlamında bir güç ve sürekli tutkuyu vermesi (onların özüne yerleştirmesi) manasına gelmektedir.⁸⁶

Fârâbî'nin etik ve estetiğine göre "aşk", "daha mükemmel" veya "en mükemmel" in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem ve bir bilgi ve imandır. Ona göre mükemmellik veya yetkinlik (*el-fâzıla*) aşkla aynı şeydir.⁸⁷ Tanrı'da seven ve sevilen aynıdır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu sebeple Tanrı, sevilsin-sevilmesin ilk

⁸² ARİSTOTELES: Metafizik, 502-509

⁸³ FÂRÂBÎ: Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla (Beyrut,1992), 54; FÂRÂBÎ: Fusûlü'l-Medenî, Çev. Hanifi ÖZCAN (İzmir:1987), 15

⁸⁴ Yaşar AYDINLI: Fârâbî'de Tanrı-İnsan ilişkisi (İstanbul,2000), 45

⁸⁵ Necip TAYLAN: İslam Düşüncesinde Din Felsefesi (İstanbul,1994), 126

⁸⁶ İsmail Hakkı İZMİRLİ: İslam Felsefesi Akımları (İstanbul, 1997), 85

⁸⁷ FÂRÂBÎ: El-Medînetü'l Fâzıla, Çev. Ahmet ARSLAN (Ankara,1997), 53-55; Mehmet BAYRAKTAR: "Farabi ve İbn Sina'da Ontolojik Delil Üzerine"(İbn Sina'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde), (Ankara,1980), 467

sevgilidir, ona âşık olunsun veya olunmasın O, ilk ve tek mâşuktur.⁸⁸ Tanrı şu halde, mutluluğun ve kemalin, aşkın en doruğunda olandır. Bundan dolayı kendi özüne O, aşk vasıtasıyla döner.⁸⁹ Bunu insanın aşkında da görmek mümkündür. Zira aşk, insanı kemale ulaşma arzusuyla önce kendi özüne, sonra ilk aşk, âşık ve mâşuk olana ulaşma yoluna döndürür.

O halde, mademki bizde aşk var veya bazı şeyleri seviyoruz; sebebi şeylerdeki mükemmelliklerdir. Bu mükemmellikler de “en mükemmel”e varıncaya kadar ve O’na kıyasla her insanın zihnî kapasitesince derece derecedir. Sevmek ve sevilme mükemmelliklerdendir. Tanrı da en mükemmel olduğuna göre O, en büyük sevilen, seven ve âşktır; O’nda hepsi bir ve aynı şeydir.

Fârâbî, Tanrı’nın bilgisine ulaşmada aşkı bir rehber ve hatta Tanrı’ya ulaştırıcı olarak görmektedir. Akıl Fârâbî’ye göre üç kategori dâhilinde incelenir.

Birincisi güç halinde olan, nefsin bir cüzü olan akıldır. Bu akıl, varlığa ait renk ve şekilleri algılamayıp sadece kavram halinde onları tavsif eder.

İkincisi, fiil halinde olan akıldır. Güç halindeki aklın, faal hale geçerek maddeden tam bağımsız halde bilgiye ulaşması durumudur.

Üçüncüsü ise, sezgiyle de ilgili olan müstefad akıldır. Sezgi ve ilhama açık, faal akılla alaka kurmaya ilişkin yetenekleri haiz olan akıldır.⁹⁰ Bu akıl Fârâbî’ye göre kalptir. Akıl, kalbin yönetiminde ikincil bir öneme sahip olmasına rağmen kalp bilgi ve gerçeğe ulaştırma bakımından ilkinin göre daha üst kademededir. Bilgi, ancak kalbin emri dâhilinde akla ulaşır ve amaçlanan şey fiiliyata çıkar. Kalbin ilhamı, sezgisi, bilgisi olmadan akıl bir şey bilmez.⁹¹ Daima iyiliği, doğruyu ve mutluluğu arayan insan, gündelik haz ve geçici lezzetlerin peşinden ilke olarak koşmama taraftarıdır. Gerçek mutluluk, insan aklının maddeden sıyrılarak, manevî varlık olan ve ilk olan Tanrı’ya yönelmesiyle mümkündür. Bu yöneliş ise ancak kalbin ilahi feyiz ve aşk ile Tanrı’ya yaklaşması sonucunda gerçekleşecek bir durumdur.⁹²

⁸⁸ FÂRÂBÎ: El-Medinetü’l Fâzıla, Çev. Nafiz DANIŞMAN (İstanbul, 1990), 28

⁸⁹ Yaşar AYDINLI: a.g.e., 45

⁹⁰ Mahmut KAYA: “Fârâbî”, DİA c.12 (İstanbul, 1995), 152

⁹¹ FÂRÂBÎ: a.g.e., 79

⁹² KAYA: a.g.m., 153

3- İHVANI-SAFA:

X. yüzyılda Basra'da ortaya çıkmış olan İhvan-ı Safa, dînî, felsefî, siyasî, ilmî çalışmalar yapan, çalışmalarını gizli bir şekilde organize eden bir topluluktur.⁹³

İhvan-ı Safa'ya göre aşk, "mâşuk düşüncesinden başka bütün düşünceleri, gam ve kederleri bırakmak, sadece onun tasasıyla tasalanmak, onu çokça anmak ve işinde-gücünde onu düşünmektir."⁹⁴ Şüphesiz bu düşüncelerle işaret edilen aşk anlayışında insanların akıl seviyeleri ve hayat anlayışlarındaki farklılıkları da göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Zira her insan, diğer objelerden farklı ve özgün bir parıltısı olan bir şeye veya sanat eserine baktığı zaman nefsinde diğerlerinden kesin bir şekilde farklı yansımaları bulacaktır. Bu yansımalarda sıradan insanların gözleri, ancak o şeyin kendisine yakınlaşmak ve ona benzemek noktasından ileri gitmez. İlimde derinleşmiş ve erdem sahibi kimseler ise, o sanat eserinden sıyrılıp sanat sahibi (Tanrı) ne ulaşıp, O'na benzemek ve O'na yaklaşmak isterler. Bu benzeme ise şüphesiz İhvan'ın Metafizik görüşlerinde sudûr ve urûç teorisinin büyük yeri olmasındandır. Onlara göre Tanrı, "mutlak yükseklik" olup varlığın en aşağı derecesine kadar nur saçar. Bu hale tecellî, sudûr ve inkişaf derler. İhvan'a göre her şey Tanrı'dan gelir ve Tanrı'ya gider. Kâinat, sudûr ve nüzûlden ibarettir. Kâinat, ezelden Tanrı'da gizlidir. Görünebilmek için O'ndan sudûr eder ve tekrar O'na döner.⁹⁵

Bu düşünce, Yeni-Platonculuk'taki idealar âlemi ve nesneler âlemi anlayışını çağrıştırmaktadır. Aristoteles'te incelendiği üzere, İlk Hareket Ettirici'nin hareket verme sebebi olan sevgi, İhvan-ı Safa'da "aşk" adıyla Küllî Nefsin faaliyetlerinde tek etken olarak kendini gösterir. Zira kâinat, Tanrı'dan çıkan sudûr ve yine O'na dönen yükselmenin toplamıdır. Aşk, kâinatın tüm tabakalarında mevcuttur. Alt tabakalardaki varlıklardan Tanrı'ya doğru yükselmekte ve O'nda son bulmaktadır. Bu sebeple İhvan-ı Safa metafiziğinde "bütün dünya Yaratıcı'yı arar ve O'na âşıktır. Aşk, her şeyin var olmasının nedeni ve evreni yöneten yegâne kuraldır."⁹⁶

Bir başka boyutta İhvan'a göre aşk, bir fazilettir ve Allah'ın yaratıklara bir lütfudur. Her sevginin bir gayesi vardır ve bu sevgi farklı tezahürleri ortaya çıkarır. İnsandaki

⁹³ Enver UYSAL: "İhvan-ı Safa", DİA c.22 (İstanbul,2000), 1

⁹⁴ İHVAN-I SAFA: Resail, c.3 (Mısır,1928), 270; Enver UYSAL: İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem (İstanbul,1998), 104

⁹⁵ Hilmi Ziya ÜLKEN: *İslam Düşüncesi* (İstanbul, 1995), 171

⁹⁶ S.Hüseyin NASR: *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, Çev. Nazife ŞİŞMAN (İstanbul,1985), 63

arzunun sebebi, - Schopenhauer'i müjdelar tarzda- neslin devamı; çocuk sevgisinin gayesi, aciz durumda ve bakıma muhtaç olan çocukların yetiştirilmesi (gizli) niyetidir. Bunun gibi örnekler çoğaltılabilir. İhvan'a göre sevginin objesi benzerlik ve türdeşlik esasına dayanmaktadır. Her varlık kendi mertebesindeki ve kendine benzeyen diğer varlığa yönelir ve onu sever.⁹⁷

İhvan-ı Safa'ya göre Tanrı, "İlk Mâşuktur". Bütün varlıklar O'na âşıktır. Her şey O'na yönelir ve bütün işler O'na döner. Tüm İslam filozoflarında ve özellikle de İbn Sina'daki Tanrı anlayışının kemal ile irtibatlandırılması İhvan-ı Safa'da da görülür. Bu düşüncenin köklerini Yeni-Platonculuk'ta da görmek mümkündür, şöyle ki: İdeal formlara duyulan arzudan dolayı varlıklar eksiklik hissetmektedirler bundan dolayı da bir arayış içinde olmakla beraber, me'yûs bir üzüntü duymaktadırlar. Çünkü ne kadar uğraşırlarsa uğraşınsınlar tam bir yetkinliğe ulaşmak mümkün değildir. Buna rağmen yetkinliğe arzu duymaktan da geri durmazlar. Ancak İslam filozoflarının Tanrı ve dolayısıyla aşk anlayışı bir noktada Yeni-Platonculuk'tan yön değiştirir. Çünkü mevcudatın varlık alanına çıkışları ve varlıklarını sürdürmeleri, kemale ermeleri hep ilk mâşuk nedeniyledir. Görünüşte Yeni-Platoncu görüşlerle İslam filozoflarının bu yöndeki düşünceleri paralellik arz etmektedir. Ancak özellikle İbn Sina her şeyin varlığa çıkışında ilke olarak Tanrı'yı açıkça göstermesi ve göksel dönüşlerin sebebinin Tanrı'ya benzeme amaçlı olması yönünden seleflerinden farklı düşünmektedir. Çünkü O'na Göre bu dönüşler Tanrı'ya aşkla ve O'na benzeme isteğiyle olmasıyla beraber nihaî amaç, Tanrı'ya ibadet etmektir.⁹⁸ Süreklilik ve ebedilik O'na mahsustur. Bu âlemi kuşatan feleğin de dönüş sebebi, O'na olan aşkı ve en mükemmel duruma gelip, böylece bu mükemmellikte devam etme arzusudur. Göksel felekler bu dönüşlerini Tanrı'ya benzeme isteği ve O'na duydukları aşk ile sürdürürler.⁹⁹ Göksel feleklerin devri hareketlerinde İlk Hareket Ettirici ya da Tanrı'ya benzeme isteği ve O'na yönelme arzusunun izleri ilk olarak Aristoteles'in Metafizik'inde de görülmektedir. Buradan Yeni-Platonculuk yoluyla bu düşünce İslam filozoflarına geçmiş ve ilerideki bölümde işleneceği üzere İbn Sina'da sistem geniş kapsam kazanmıştır.

⁹⁷ İlhan KUTLUER: "Aşk", DİA c.4 (İstanbul, 1991), 17

⁹⁸ İBN SİNA: Metafizik II, 134

⁹⁹ İHVAN-I SAFA: a.g.e., 285-286; Enver UYSAL: a.g.e., 106; İlhan KUTLUER: a.g.m., 17 vd.

4- İBN MİSKEVEYH:

Yeni-Platonculuk'un alışılmış izahlarından farklı bir tarzda ele alınan *Tehzîb el-Ahlak*¹⁰⁰ eserinin 5. bölümünü oluşturan sevgi konusunda İbn Miskeveyh, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabının 8. bölümünde sevgi/aşk/dostluk konularını ele aldığı tarzda incelemiştir. Bu eserin gayesi, girişte Miskeveyh'in ifade ettiği üzere, bizdeki ahlakî özellikleri geliştirip olgunlaştırarak onları kendiliğinden erdemli davranışlar haline getirmektir.¹⁰¹

İbn Miskeveyh, birlikte yaşamanın, dolayısıyla sevginin insanlar için ne kadar önemli olduğunun altını çizerek sevginin çeşitleri üzerinde durmuştur. Buna göre a) menfaate dayalı, b) hazza dayalı, c) hayra dayalı, d) bunların üçüne bağlı ve merkezî bir konuma sahip dört türlü sevgi ve dostluk vardır. Aristoteles gibi İbn Miskeveyh de yaşlılarda menfaate, çocuklarda hazza dayalı dostluğun daha yaygın olduğunu, dostluklar içinde hayra dayalı dostluğun uzun ömürlü olacağını düşünmektedir. Çünkü sadece hayr/iyilik sabit karakterlidir¹⁰²

Felsefede Fârâbî'nin ekolünden olan¹⁰³ İbn Miskeveyh de hocası gibi düşünerek aşk hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir; âşık olanlar birbirlerini çekerler ve birbirlerine bu yakınlaşmalardan kaynaklanan benzeşme, aynîleşme başlar. Bu derecedeki aşk, artık ilahî bir nitelik kazanarak Tanrı'ya yakınlaşma sebebi olur.¹⁰⁴

Felsefî disiplinler içinde gelişen İslam ahlak ilmindeki ortak kabulü *itidal* kavramı olarak görmemiz mümkündür. *İtidal* kavramı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında *philia* (sevgi/dostluk) kavramıyla da ilişkilendirilip etraflıca işlenmiş ve genel muhtevasından uzaklaşmadan, sırat-ı müstakîm, akl-ı selîm kavramı şeklinde İslam ahlak felsefesinde merkezî bir rol üstlenmiştir. Çünkü İslam ahlak felsefesinde genel olarak Platoncu akıl-tutku veya Aristotelesçi fazîlet-rezîlet doktrinlerinin sınırlarını sarsan bir aşk kavramı söz konusu olduğunda itidal ve denge arayışına gidilmektedir. Bu anlayışı benimseyen İbn Miskeveyh de aşkı, Aristoteles gibi yorumlayarak sevgide aşırılık olarak ifade etmiş, aşkın haz düşkünlüğü şeklinin kötü, iyilik tutkusu

¹⁰⁰ İBN MİSKEVEYH: *Tehzîb el-Ahlak* (Mısır, 1299)

¹⁰¹ İBN MİSKEVEYH: a.g.e., 1

¹⁰² İBN MİSKEVEYH: a.g.e., 125-127; ayrıca krş, ARİSTOTELES: *Nikomakhos'a Etik*, 157-159; ayrıca bkz. İBN MİSKEVEYH: *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir ŞENER, İsmet KAYAOĞLU, Cavit TUNÇ (Ankara, 1983)

¹⁰³ Hilmi Ziya ÜLKEN: *İslam Düşüncesi* (İstanbul, 1995), 188

¹⁰⁴ İBN MİSKEVEYH: *Ahlakî Olgunlaştırma*, Çev. Abdulkadir ŞENER, İsmet KAYAOĞLU, Cavit TUNÇ (Ankara, 1983), 125

şeklinin ise iyi olduğunu ifade eden bir ayrıma gitmiştir.¹⁰⁵ Hem tutkuların dengelenmesi hem de *philia* kavramının İbn Miskeveyh'in anladığı tarzda incelenmesi İbn Sina tarafından da tercih edilmektedir. Bu konuda İslam dininin emir ve tavsiyelerinin büyük etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Kesin uzak durulması gereken çirkinlik ve günahlar da bahis mevzuu dahi edilmemiştir. Bunlar eşcinsel eğilimler, süflî ve behimî istekler, zinaya yol açan fiillerdir ki bu konularda (bazı ilkçağ yunan filozoflarında açık bir tarzda ele alınmıştır) İslam filozofları dinî hassasiyetlerini gözeterek bu konuları ele almaktan sakınmışlardır. Böylece İlkçağ Yunan filozoflarında aşkın boyutlarının incelendiği ilk kısımdan sonra bazı İslam filozoflarının da aşka bakış açılarını bir noktada görmüş bulunmaktayız. Bundan sonra İbn Sina'da aşk kavramının boyutlarını ve detaylarını serimlemeye geçebiliriz.

¹⁰⁵ KUTLUER: a.g.e., 18

İKİNCİ BÖLÜM

İBN SİNA'DA AŞK KAVRAMI

1. AŞKIN MAHİYETİ

M. Bayraktar, İbn Sina da aşk kavramını psikolojik ve ontolojik şeklinde ikiye ayırır.¹ Burada İbn Sina'da aşk kavramını bu tasnifi esas alarak inceleyeceğiz.

a) Ontolojik anlamda aşk:

İbn Sina'ya göre İlk Aşk Tanrı, İlk Âşık Tanrı, İlk Mâşuk Tanrı'dır. Bu yüzden Tanrı'nın mahiyet ve vücudunun ayniyeti, ontolojik bir bakış açısıyla incelenmiş ve aşka ontolojik bir anlam katılmıştır. Böylelikle aşk, âşık ve mâşuk kavramlarının Tanrı ile birleştirilmesi, İbn Sina'nın aşk felsefesinin temelini oluşturan dinamiklerden olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Tanrı'dan çıkan her varlık, daima hareket eden ve ettiren güç, arzu ve ilk düzenleyici sistemin içinde olmaktadır. Böylece tüm varlıklar ister âşık olsun, ister olmasın Zorunlu Varlık olan Tanrı âşık olunandır.²

Diğer taraftan varlıklarda içkin bir şekilde var olan aşk sebebiyle varlıklardan her biri, Mutlak İyi'ye yaklaşmak ve O'na benzemek gayesiyle hareket etmesi, Zorunlu Varlık'ın onlara tecelli etmesinden dolayıdır. İbn Sina'ya göre tecelli olmasaydı varlıklar da olmazdı ve bu tecelli varlıkların

¹ Mehmet BAYRAKTAR: “ İbn Sina'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk” AÜİF Der. XXVII (Ankara,1985), 299,302

² İBN SİNA: Metafizik II, 115

sebebidir. Çünkü Mutlak İyi ve cömert³ aynı zamanda kendi tecellisine, diğer varlıkların yani sebeplenmişlerin nail olmasına âşıktır.⁴

Şu halde İbn Sina'da bütün varlıkların özleri bizzat aşktır. Aşkın sebebi ise Mutlak İyi olan Zorunlu Varlık'tır. O, sebepsiz ve zamansız bir aşktır. Onun aşkı sonradan değildir. Kısaca ifade edersek İlahî zat ve aşk aynı şeydirler ve birdirler. Tanrı'dan başka varlıkların aşkının sebebi ise Tanrı'nın onlara mâşuk oluşudur.⁵ Mutlak İyi olan her yönde aşktır; hem kendi yönünden hem de diğer varlıklar açısından aşkın hem sujesi hem objesidir.⁶ İbn Sina'da aşk demek, varlık demektir; varlık demek aşk demektir. O halde, İbn Sina'ya göre Tanrı'nın zatı ve varlığı bizzat aşktır.

İbn Sina'ya göre Tanrı, zorunlu varlıktır ve âlemdeki her şey, özü itibarıyla mümkün diğer bir yönü ile zorunludur. İşte bu mümkün olan tarafta iyilik bulunmamakta, zorunlu olan tarafta ise iyilik bulunmaktadır. Bizim iyiliği hissettiğimiz kısım zorunlu taraftan gelmektedir. Demek ki iyilik, eşyanın aslı değil, ona ayrı bir prensipten katılmaktadır. Mümkün varlık eksiktir ve yetkin değildir, dolayısıyla kötüdür. Çünkü onun özünde iyilik yoktur ve iyiliğe sahip olmayan yok olacaktır. Buna karşılık kötülük⁷, her şeyde o şeye ait yetkinliğin yokluğuna; iyilik ise, varlığına bir yönden delalet eder. Aralarında varlık-yokluk farklılığı vardır.⁸

³ Cömertlik ve iyilik arasında bir sınır çizen İbn Sina bu ikisi arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: “Bir şeyin bir onunla yetkinleşen kabul ediciye kıyası vardır ve bir de kendisinden (meydana) çıktığı faile kıyası vardır. Onun kıyası, failin onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen (münfail) olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı faile olduğunda, onun faile kıyası cömertlik olur. Etkilenenin kıyası ise iyilik olur. Şu halde cömertlik, bütün yönlerden bir yetkinlik vermekten müstağnilik demektir. İşte bu anlam, kabul ediciye kıyasla iyiliktir ve faile kıyasla cömertliktir. Her yetkinlik verme, ister karşılıklı olsun ister karşılıksız olsun, (o yetkinliği) kabul edene kıyasla iyiliktir fakat faile kıyasla cömertlik olması için karşılıksız olması gerekir.” (İBN SİNA: Metafizik II, 42, 45)

⁴ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 17

⁵ İBN SİNA: a.g.e., 16-17

⁶ BAYRAKTAR: a.g.m., 299-302

⁷ Kötülük probleminde İbn Sina Plotinos'un görüşlerine benzer düşünmektedir. Plotinos'a göre kötülük: gerçekte bir eksiklikten, bir yoksunluktan, bir hatadan gelir. Kötülük, bir maddeye sahip olma biçimi veya forma ulaşma çabasında başarısızlığa uğrayan maddeye benzer bir şeye sahip olma tarzıdır. (PLOTİNOS: Enneadlar, V, II, 35)

⁸ İBN SİNA: Şifa Metafizik II, Çev. Ekrem DEMİRLİ, Ömer TÜRKER (İstanbul,2005), 51,101

İbn Sina'ya göre varlık, en güzel ve mümkün olan en mükemmel bir düzen ve iyiliğe göre sudûr etmiştir.⁹ Güzellik, bir yön ve parıltıdır. Âlemin var oluşu da bu parıltı ve yöne göre şekillenerek bir düzen kazanmaktadır. Çünkü âlem, en mükemmel bir şekilde meydana getirilmiştir ve bu mükemmellik âlemin güzele yönünü çevirmesinden kaynaklanmaktadır. Biz güzeli, iynin sûret kazanması olarak da anlayabiliriz. Ancak şu da var ki, varlık mümkündür ve ayrıca mümkün âlemin özünde iyilik yoktur, ona iyilik ancak dıştan yani Zorunlu Varlık'tan gelmektedir. Özünde iyilik olmayan âlem, olağan mümkün ve maddeyle birleşmiş olmasından dolayı ancak "olabilen en güzel şekil"¹⁰ de varlığa çıkmıştır. Bu anlayış, İbn Sina düşüncesindeki 'inayet' kavramı olarak ifade edilir. Dünya sistemi içinde belli bir düzen olduğu düşüncesinden hareketle, rastlantıya yer vermeyen İbn Sina 'inayet'i şöyle açıklar: " İnayet, İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesidir. Mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği sebebi olması belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel bir şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel bir şekilde aklettiği şeyin, mümkün olan en mükemmel düzene götürecektar tarzda bir taşma ile taşmasıdır. İşte inayetin anlamı budur."¹¹

Böylece inayet, ontolojik bir gereklilik haline gelmekte ve Tanrı'nın kendisini bilmesinden ileri gelmektedir. Bu bilgi gerçekleşebilecek en güzel şekle dayanmaktadır. Tanrı kendisini düşünerek dünyayı olabilecek en güzel şekle göre yaratır. İbn Sina "murat edilen en güzel şekil"¹² ile âlemin varlığa çıkışının altını çizmesi âlemin mümkün ve maddeyle birleşmiş olmasından ileri gelmektedir ve bu yüzden âlem mutlak manada yetkin değildir. Buna rağmen Tanrı, âlemde gerçekleşen iyilik ve yetkinliğin müsebbibidir. Bu yetkinlik ve iyiliğin bir şekil ile gerçekleşmesini istemektedir. Bu yayılış âlemde 'güzel'i meydana getirmektedir. Yayılan güzelliğin varlıklarda var

⁹ İBN SİNA: Metafizik II, 160

¹⁰ ALTINTAŞ: a.g.e., 83

¹¹ İBN SİNA: Metafizik II, 160

¹² ALTINTAŞ: a.g.e., 83

olması, o şeyin varlık olarak ortaya çıkmasına neden olma yönünden şeklin bir parçası olmaktadır.

İbn Sina bilgi felsefesinde rasyonalist bir anlayışa sahiptir. O'na göre varlık, şey ve zorunlu, anlamları *a priori* olarak bilinen şeylerdir. Şüphesiz bu anlayışı aşk görüşlerine de yansımıştır. Bu sistemde aşk, en tepededir ve varlıklara ilişmiştir. Yaratılmışlar, kendinden önce tasdik edilmiş şeylerin tasdikine bağlıdır. Tasdik edilmiş şeylerin hatırlanması kendilerinden sonra yaratılmış olanların tanımlanmasında temel ilkeyi oluşturur. Zira her varlık, bir diğerinin tasdikinde kendinden öncekine bağlıdır ve bu şekilde bilinir.¹³

O halde, ilk aşk Tanrı'dır ve ilk ilkenin zâtı ve yetkinliği zâtı gereği âşık olunandır.¹⁴ Ayrıca yetkinliğe karşı içkin bir arzu duyan varlıkların, yetkinliğinin iyiliğini meydana getiren bir şeyin iyiliği kazanan için mâşuk olması lazımdır. Tüm meydana gelen her varlık bu aşkın tecellisidir.¹⁵ Öyleyse varlıklar derece derece Tanrı'dan sudûr ederek vücut kazanmakta ve mertebelerine göre iyilik taşımaktadırlar. Her varlık kendisinden bir önceki varlıktan daha çok yetkinlikten uzak, kendisinden sonrakinden ise daha fazla yetkinliğe yakındır. Bu bakımdan bir sonraki daima bir öncekinden daha eksiktir ve ona yetkinleşme yönünden muhtaçtır.¹⁶

Varlıkların bu sıralanışında bir sonrakinin bir öncekini hatırlatmasında muhakkak bir illet mevcuttur. Varlığı zâtı gereği mümkün olanın illeti de olması gerekir.¹⁷ Mümkün varlığın varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır. Varlık var olduğundan yokluktan bir illetle ayrılarak illet kazanır, var olan ise yokluktan bir illet kazanarak illet kazanır.¹⁸ Her varlığın maddî boyutu yokluktan, iyilik ve güzelliği ise İlk Varlık'tan gelen bir illetle varlık kazanmaktadır. İşte İbn Sina'da aşkın konusu ise güzellikle ilgisini kuran bu iyyinin, yetkinliği bulması ve bu yetkinliği muhafaza etmesidir; yani varlığın var olup, var olmakta kalmasıdır. O halde iyi, Mutlak İyi olan Tanrı'ya âşıktır

¹³ İBN SİNA: Metafizik I, 27

¹⁴ İBN SİNA: Metafizik II, 112

¹⁵ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 16

¹⁶ ALTINTAŞ: a.g.e., 86

¹⁷ İBN SİNA: Metafizik II, 22-23

¹⁸ İBN SİNA: Metafizik II, 23

denilebilir. İlk illet olan Mutlak İyi ise, tabii olarak kendisine âşıktır. Böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik düzeni, dolaylı olarak O'nun mâşuku olmaktadır.¹⁹

Şu halde İlk Varlık yani Tanrı, her varlığa kendini hatırlatacak bir iyilik tarafı bahşederek aşkın vuku bulmasında ve varlığın yokluk kısmından sıyrılarak kendi özündeki iyiye ulaşmasında aşkı harekete geçirmektedir. İllet, daima bir netice meydana getirir ve yeni bir varlık meydana gelir. Son tahlilde şuna varırız ki Tanrı, aşk ile sudûr ederek, aşkın temeli olan iyiliğin gerçeğe, gerçeğin güzele, güzelin de uygunluğa sebep olması yönünden varlıklara illet iliştirmiştir.

İbn Sina işte böyle bir epistemolojik ve ontolojik temel üzerine kozmolojik bir aşk görüşü bina etmeyi başarmıştır. Bu görüşü dile getirdiği *Risale fi mahiyeti'l-Işk* adlı eserinde âlemdeki bütün varlıkların var oluş sınırlarının gerektirdiği bir yetkinliğe yönelişini Tanrı'nın sırf iyilik oluşuna bağlamaktadır.²⁰ Tabii veya iradî bu yönelişleri ise 'aşk' olarak isimlendirmektedir.²¹ Buradan çıkan anlam ise şudur: Kozmik plan olan bu dünyada insan yok oluşa, eksikliğe ve çirkinliğe götüren maddî tutkularından arınıp kendi insanî yetkinliğine aşk ile yönelmeli ve ona ulaşmalıdır. Yani bir bakıma insanın gerçek yetkinliği, nefsinin teorik ve pratik açıdan yetkinleştirip kendi sınırlarını da kabul ederek, kendisinden eksik olanlara değil, Tanrı'ya benzemeye çalışması gerekmektedir.

¹⁹ İBN SİNA: Metafizik II, 109

²⁰ İBN SİNA: Metafizik II, 101, İBN SİNA: *Risale fi Mahiyeti'l-Işk*, 13

²¹ İBN SİNA: *Risale fi Mahiyeti'l-Işk*, 15

b) *Psikolojik anlamda aşk:*

İbn Sina, iyilik ve aşk ilişkisini incelerken aşkı şöyle tanımlamaktadır: “Aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada onunla bir olmanın mebdeidir. Sonra varlıkların her biri, kendine uygun olanı güzel bulmakta ve bu yok olunca, ona temayül etmektedir. Hususî iyi, gerçekte ve sanmada, zannedilen şeyde, uygun olan bir şeye gerçekte ve sanmada nail olmak, sonra onu güzel bulmak ve ona temayül etmektir.”²²

İbn Sina'nın bu aşk tanımında birçok kavramın ilişkisine şahit olmaktayız. Bu kavramlardan ‘gerçek’, ‘iyi’, ‘güzel’ ve ‘uygun olan’ arasındaki ilişki nedir? Nedir ‘gerçek’. Bu gerçeğin ‘iyiyi’, ‘güzeli’ ve ‘uygun olanı’ güzel bulması ne demektir? Bunları arzulaması nasıl olmaktadır?

İbn Sina'ya göre gerçek, varlığın kendisidir.²³ Her varlık bir vücut ve sûret kazanarak kimlik elde eder. Ancak İbn Sina varlığın özünün cisimde yani bedende değil, ruhta olduğunu söyler. O'na göre ruh beden formundan ibaret değildir. Ruh bedene düzen veren, onun varlığını ve devamını sağlayan yetkinliktir.²⁴ İbn Sina'nın aşka dair ileri sürdüğü düşüncelerinde metafizik kavramlar arasında ruh ve benlik kavramları öne çıkmaktadır. O'na göre ruh öyle bir yetkinliktir ki, beden sahip olduğu bilgiye ihtiyacı yoktur. Dış âleme ait bilgileri ruh, tek başına kavrama yeteneğine ve imkânına sahiptir. İbn Sina ruhun varlığı ve bedene olan önceliği konusunda “uçan adam” olarak adlandırılabilir bir örnek verir: Bir insanın olgun yaşta, beş duyardan yoksun olarak yaratılmış olduğunu varsayalım. Toprak üzerinde yer değiştirmeden, havada yani boşlukta bulunsun. Bu insanın elleri ve kolları

²² İBN SİNA: Risale fi Mahiyet el Işk, 3

²³ Varlık: İbn Sina “ Mutlak olarak dış dünyadaki varlık, sürekli varlık anlaşılır” sözüyle varlıktan ne anladığını kelimenin temel manasıyla ifade etmiştir. Ancak varlıktan sadece bunu anlamadığını ilerleyen bölümlerde görmekteyiz. Çünkü ‘gerçek’ varlıkla ilişkilendirildiğinde tek Gerçek’in Tanrı olduğu ortaya çıkacaktır. (İBN SİNA: Şifa Metafizik I, Çev. Ekrem DEMİRLİ, Ömer TÜRKER (İstanbul, 2004), 46)

²⁴ Burhan ULUTAN: İbn Sina Felsefesi, (İstanbul, 2000), 91

olmadığı halde yine bu organlarının varlığını duyumsayacaktır.²⁵ Duyu organları olmayan, herhangi bir şeye temas etmeden boşlukta asılı bir şekilde kalan bir insanın, bedeninden farklı bir şeyin varlığını düşünmesini sağlayan şey nedir? Zatını algılayan ve algılatan, gözlemlerle insanı bilinçlendiren beş duyudan biri midir? Yoksa aklın ve beş duyudan başka onunla bağlantılı olan bir kuvve midir? İbn Sina bu soruların cevabının ruh olduğunu söyler.²⁶ Böylece İbn Sina, insanın veya ruhun, kendini beden gibi bir alet aracılığıyla değil, kendisiyle doğrudan doğruya tanıdığını belirtmektedir. Bunun için ileriye sürdüğü delil şudur: eğer ruh kendini bir alet aracılığıyla tanısaydı, sadece onunla kendini tanıyacaktı. Öyle ise o, bu tanıyıta aracı olmadığı için kendini bilir ve bildiğini bilir. Buradan hareketle İbn Sina varlığın sezgisel idrakiyle insan ruhunun varlığını ispatlamaktadır. *İşârât ve't-Tenbihat* adlı kitabında bu konuya değinmiştir ve “uçan adam” örneğini tekrar ederek, dikkatli bir insanın kendi varlığının farkında olacağını, hatta uyuyanın uykusunda, sarhoşun sarhoşluğunda, zihninde kendi varlığının farkında olmasa bile, kendinden kendi ‘ben’inden uzaklaşmayacağını söyler.²⁷

Beden, ruh dolayısıyla bir anlam kazanır ve hissin kaynağı ruhtan gelmektedir. Bedenin ruhtaki bu varlığı ve bilgiyi kendine aitmiş gibi ortaya koyması ise sadece onun bir aracı ve alet olmasından ileri gelmektedir. Mesela ‘elin yazdı’, ‘ayağın gitti’ denmez; ‘sen yazdın’, ‘sen gittin’ denir. Aksi takdirde bedenî özellikleri aynı olan her insan aynı motor hareketleri yapardı. Yapan daima ‘ben’dir. O halde en üst kademe neresiyse ‘ben’ oradadır. İbn Sina, bedeninin yetkinliği olarak gördüğü ruhu işte bu ‘ben’ olarak tarif eder ve onu, ‘gerçek’in ‘ben’liğini hissetmesinden ibaret olarak görür.²⁸

Gerçeğin, sahip olduğumuz varlığın ‘iyi’yi bulması, ilk oluştan gelmektedir. Çünkü ‘iyi’, Tanrı’nın özünden, varlık tarafından bilinebilme şeklinin sonucu ve tabiatı gereği belli bir aklî düzene göre dünya üzerine

²⁵ İBN SİNA: Necat Tabiat, (Mısır, 1938), 177-178

²⁶ İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, Çev. Ali DURUSOY, Muhittin MACİT, Ekrem DEMİRLİ (İstanbul, 2005), 107-109

²⁷ İBN SİNA: a.g.e., 107-108, İBN SİNA: Necat Tabiat, 179

²⁸ İBN SİNA: a.g.e., 46

taşar. Bu taşma sonucunda iyi, varlık kazanır ve iyyinin şekilleri dünyaya yayılır.²⁹ Tanrı'nın özü saf iyiliktir ve iyilik ise özce yani Tanrı tarafından istenen, murat edilen şeydir.

Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise bir zâtı yoktur. Tam aksine kötülük, cevherin yokluğudur. Varlık, iyiliktir; varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Var olmak, öncelikle 'iyi'nin neticesidir ve her varlık kendisine verilmiş bir iyiliğe sahiptir. Varlığın kötülüğü, yetkinlikten uzak olma nispetine bağlı olarak belli olur. Yokluk, yok olması itibariyle arzulanan bir şey değildir. Tam tersine o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulandır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan yine 'varlık'tır. İyilik ise, her şeyin özde istediği ve varlığını onunla tamamlamayı istediği şeydir.³⁰ O halde, varlığı tamamlama isteği aşk, varlığı kendisi tarafından tamamlanmak istenen ise âşıktır.

Tanrı'da var olan iyilik kendisinden taşarak, varlığa çıkmakta; Tanrı'ya arama ve Tanrı'ya yönelme isteği olarak bir güç ve arzu şekline bürünmektedir. Bu yüzden tüm varlıklarda iyiliği arama, hayra erişme potansiyeli ve isteği bilkuve ve zorunlu olarak mevcuttur.

Tanrı'nın özü saf iyiliktir ve varlığın istediği bu iyiliğe ulaşmaktır. Kendi yetkinliğini arzulayan her varlık, bu iyiye yönelmek ister. Çünkü yetkinliğe ulaşmak, bu iyiliğe ulaşma oranında gerçekleşmektedir. Eksik olan ve yetkin olmayan ise kötülüktür, bu ise iyiliğin karşısındadır.³¹ Eksiklik ve yetkinlikten uzak olmak kötülüğe, bu durum da Tanrı'dan uzaklığa yol açmaktadır. Şu halde, cisimde bulunan eksiklik devamlı tamamlanmak ister ve bu isteğini özlemle dışa vurur. Özlemle aranılan yetkinlik, Tanrı'ya giden yoldur. Tanrı bu yolu tüm varlıklara açmıştır. Çünkü Tanrı, iyilik ve yetkinliğin potansiyel olarak kalmasını değil, bilfiil ortaya çıkmasını istemektedir.³² Âşık, mâşukunu

²⁹ Hayrani ALTINTAŞ: İbn Sina Metafizigi, (Ankara, 1997), 74

³⁰ İBN SİNA: a.g.e., 101

³¹ İBN SİNA: Metafizik II, 100-101

³² İBN SİNA: a.g.e., 160-164

Tanrı tarafından verilen bu gücü kullanarak arar ve bi'l-kuvve mevcut olan aşk bu andan itibaren fiilî olarak ortaya çıkar.

İbn Sina'ya göre Tanrı'nın iyilik ile muradı, varlıkların kendisine yönelmesidir. Varlıkların Tanrı'ya bu iyi ile yönelmesi ise, yine Tanrı'nın âlem hakkındaki bilgisinin, yarattığı bütün varlıkları kuşatması ve varlıkları en güzel şekilde ve ideal biçimde var etmesiyle olmaktadır.³³ Nitekim Kuran-ı Kerim'de "O (Allah), her şeyi en güzel şekilde yaratandır..."³⁴, "Biz insanı en güzel şekilde yarattık"³⁵ buyrulmaktadır. Çünkü bu âlem mümkün olan en mükemmel âlemdir ve varlıklar da bu iyiliğe ulaşmada en üstün donanımlara sahiptir. Varlığın bu potansiyelini kullanarak iyiliği arama isteği Tanrı'nın iyiliği yaymasından dolayıdır. Bunun sebebi ise Tanrı'nın iyiliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü O, iyiliğe ulaşılmasını istemektedir.³⁶

O halde İbn Sina'da aşkın mahiyetine dair tüm bu söylediklerimizden şu sonuca varırız; gerçeğin (ben/ruh) iyiyi arzulaması Zorunlu Varlık yani Tanrı'dan gelmektedir. Bu durumda gerçek için iyiye yönelme zorunludur. Aksi halde gerçek mümkün varlığa yönelerek kötülüğü arzular ve yokluğa mahkûm olur.

Psikolojik anlamda aşk, genelde canlılar özelde ise insanla ilgilidir. Bu anlamıyla "güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemek" şeklinde İbn Sina'nın aşk tarifinden şu sonuç da çıkarılabilir: güzel ve uygun olanı arzulamak olan aşk, bir çeşit duygu, muhabbet ve şevkin harekete geçirici kuvvetidir. Temeli tercih olan bu aşk, sahibine (âşığa) en iyi, uygun ve güzeli seçme kabiliyeti verir, sahibinde bir irade kuvveti oluşturur.³⁷ Canlılara ait aşkı anlattığı *Risale fi Mahiyeti'l-Işk* adlı eserinin ilgili bölümünde tabii ve ihtiyarî aşkı tarif ederken İbn Sina şöyle der: "...İkincisi *İhtiyarî* aşktır. Bunu taşıyan, mâşukun vereceği faydayı karşısına çıkan zararın miktarından az bularak, zarara düşmeyi düşündüğünden, arada sırada, kendi kendine

³³ İBN SİNA: Necat, 245

³⁴ KURAN-I KERİM: Secde 32/7

³⁵ KURAN-I KERİM: Tin 95/4

³⁶ Abdurrahman DODURGALI: İbn Sina Felsefesinde Eğitim (İstanbul, 1995), 115

³⁷ BAYRAKTAR: a.g.m., 302

mâşuktan yüz çevirir. Mesela eşek: üzerine doğru gelen bir kurt karaltısı gördüğünde, arpa yemekten vaz geçer ve bütün kuvveti ile kaçmaya başlar. Çünkü üzerine gelenden göreceği zararın, yüz çevirdiğinin vereceği faydadan daha üstün olduğunu düşünür.³⁸

Psikoloji'de içgüdü de denilen canlıların davranışlarının sevk ve tanziminde rol oynayan bu etkeni İbn Sina'nın aşk olarak görmesi dikkate değer bir açılamdır. O'na göre canlıların her bir davranışı bir gaye ve iş yapmaya yöneliktir. Bu iş yapmaya sevk eden kuvvet ise aşktır. Aksi takdirde kaynağı aşk olan derin bir istek ve *ihtiyar*³⁹ olmasaydı, bu kuvvetlerin varlığı ve davranışlara yansması faydasız ve gereksiz olurdu. Aşk kuvvetinin davranışlara yansması yine her bir canlı, hissî varlıkta eşit olsaydı ve bazı şeyleri iyi-kötü olarak tasnif etmeseydi; kendisine zararlı veya yararlı şeylerin farkına varamayacaktı. Böyle olsaydı İbn Sina'nın verdiği örnekte de görüldüğün aksi olacak ve kurt ne yaptığının farkında olmadan eşiği yiyecekti ama bu yemeğin kurdun içinden gelen bir kuvvetle meydana gelmediğini de kabul etmek gerekir.

Güzelliğin iyilik ile ilişki ve irtibatının boyutlarını ortaya koyduktan sonra, İbn Sina güzelliğin çerçevesini çizmektedir. O'na göre güzellik devirlere ve mizaçlara göre değişen tercihi bir durumdur.⁴⁰ Güzellik aşk ile ilintilendirildiğinde ise yüz ve sûret güzelliği olarak kendini göstermektedir. Aşkın güzelle ortaya çıkması ancak varlığın kendine uygun olan güzeli tercih etmesiyle doğru orantılıdır. Çünkü her varlığın kendine özgü mizacı ve tabiatı vardır. Hatta İbn Sina "ihtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz"⁴¹ hadisine

³⁸ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l- İşk, 6

³⁹ Gerçek ve sırf iyiliği isteyen akıl olduğunu ve âşığın hareketlerinin bir gayeye yönelik olduğunu söyleyen İbn Sina ihtiyar için şunları söyler: "Âşık olunan olması bakımından mâşuk, âşığın katında iyiliktir. Hatta zoraki olmayan bir hareketle hareket eden bir hareketlinin hareketi bir şeye yöneliktir ve bir şeyi arzulamaktan kaynaklanır. Doğa da böyledir. Çünkü doğanın arzusu, doğal bir durumdur ve o, cismin zati yetkinliğidir. Bu yetkinlik, cismin ya sûretinde veya mekanında ve konumundadır. İradenin arzusu da iradî bir durumdur. İstenilenin (matlup) iradesi ise ya lezzet gibi duyusaldir ya da yenmek gibi vehmî ve hayalîdir. Zannî olan, zannî iyiliktir. O halde lezzeti isteyen şehvettir. Üstün gelmeyi isteyen ise öfkedir. Gerçek ve sırf iyiliği isteyen ise akıldır ve bu talep ihtiyar diye adlandırılır." (İBN SİNA: Metafizik II, 131)

⁴⁰ İBN SİNA: Risale fi Mahiyet el İşk, Giriş, X

⁴¹ İBN SİNA: a.g.e., 11 Bu sözün hadis-i şerif olduğunu İbn Sina adı geçen eserde söylemektedir. Ancak sahih hadis kitaplarında bu söze rastlamış olmamamıza rağmen İbn Sina'ya atfen mevzu hadis

dayanarak sûret güzelliğinin ancak tabîî terkinin iyi olmasının huylarda iyilik ve davranışlarda itidale sebep olacağını belirtir.⁴² Âşık, kendine uygun mâşuku seçerken kendi içinde var olan kapasiteye en yakın ve eksikliğini giderebilecek şekilde en güzel olan ile güzelleşmek ve yetkinliğe ulaşmak ister. Sûretlerdeki şekil ve Tanrı tarafından bahşedilmiş mizaç eşini kendi varlığının bir benzerinde arar. Çünkü tamamlanmak, tam olarak ancak birbirini tamamlamaya uygun iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Âşık olan kişi de kendi benzerini, mizaç ve tabiat olarak kendisine denk olabileni seçerek mâşukuna bu tercihî karar ile güzel demekte ve böylece ona uygunluk ilâştirmektedir. Bu noktada Aristoteles'in *philia* manasında aşkın kaynağı ve sebebine dair başlattığı tartışmayı buraya taşırsak İbn Sina'nın aşk anlayışında uygunluk kavramıyla ne demek istediğini daha açık görmüş oluruz. Aristoteles, "insan kendisine yakın ve benzer bulduğu kimseleri mi seçer ve onlarla yakınlık kurar?"⁴³ Yoksa "insanın kendisinden kaçmak ister gibi kendisinden tamamen farklı ve eksikliklerini giderebilecek *iyi* kimseleri mi sever ve onlarla yakınlık kurar?" sorularıyla uygunluk, benzerlik ve bencillik temelleri olan bir aşk anlayışına işaret etmiş sonuçta ise kendinden hareketle uygun ve benzeri arama çabasının aşkta belirleyici olduğuna ulaşmıştır.

İbn Sina ise sanki Aristoteles'in sorusuna cevap verir gibi aşka ilişkin "uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir"⁴⁴, şeklinde bir tarif yapmıştır. Böylece uygun olanın güzel olduğunu ve güzelliğin göreceli olduğunu ve her varlığın mahiyetine yakışanı güzel bulduğunun altını çizmektedir. Şu halde âşık, kendine benzer, uygun ve bu oranda en güzel

olabileceği endişesini de rafa kaldırmadan, muhalif şerhi koyuyoruz ama güzellik-aşk ilişkisi konusunda bu hadis-i şerife dayanarak sistemini güzellik-aşk boyutlarında ele alması bakımından bu hadisi biz de kaynak gösterme durumunda kaldık. Çünkü esas amaç güzellikten Tanrı'ya yol bulma ve O'nun gibi olma arzusu taşıyarak, yetkinliğe ulaşp, gerçek manada mutluluğa erişmektir.

⁴² Schopenhauer felsefesinde İbn Sina'nın sûret ve yüz güzelliği ile tercihlerde (evlilik) sûret güzelliğinin etkisi ve önemine dair görüşlerinin izlerine ve benzer düşüncelere rastlamak mümkündür. Zira Schopenhauer, I. bölümde incelendiği üzere tür tipinin elden geldiğince saf olarak korunması ve sürdürülmesinin en gizli ve derin amaç olduğunu dile getirir. Cismanî tutku ve heyecanla peşinden koşulan şey ve tercihlerdeki (özellikle evlilik) dikkatlilik, seçen kimsenin dışındadır. Çünkü O'na göre gerçek amaç, türün en saf ve doğru tipini elde etmektir. (A.SCHOPENHAUER, *Aşkın Metafiziği*, Çev. Selahattin HİLAV (İstanbul, 2002), 18-19, 23

⁴³ ARİSTOTELES: *Nikomakhos'a Etik*, 182

⁴⁴ İBN SİNA: a.g.e., 3

olanla bir olarak yetkinleşmek ister. Mümkün varlığın Zorunlu Varlık'a yönelmesi zorunlu bir sonuç olduğundan, mümkün varlıkların bu görevi en iyi şekilde yerine getirmesi amacıyla yine Tanrı'nın lütfu yani iyiliği olan aşk yine bir iyilik olarak varlığın birbiriyle uygun, benzer ve güzel olanı arama noktasında sebep ilişkisine girmesinde tek etken olmaktadır.

Demek ki aşk, varlıklar arasındaki ilişkiyi sağlayan, varlıkların yetkinliğe ulaşmasında en etkin sistem olan hareketi vermekte ve arzunun sebeplerden Tanrı'ya ulaşmasını sağlamaktadır.⁴⁵

⁴⁵ Anne Marie GOÏCHON: İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, Çev. İsmail YAKIT (İstanbul,1993), 72

2. İBN SİNA'DA TANRI-ÂLEM-İNSAN İLİŞKİSİ VE BU İLİŞKİ BAĞLAMINDA AŞK

Tanrı'nın tanzim ettiği tüm varlıklarda, eksiklik, yokluk ve kötülük vardır. Fakat bu eksiklik ve kötülük Tanrı'dan kaynaklanmaz. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere kötülük mutlak manada değil, her şeyde o şeye ait yetkinliğin yokluğunu ve bu manada eksikliği ifade eder, yokluğa ise kötülük eşlik eder.⁴⁶ İbn Sina tüm varlıklarda bulunan tabii ve garazî bir aşk nedeniyle sanki yapılarında canlılığın yansımalarının görüldüğünü ima ederek, kendilerinde bulunan eksiklik ve yokluktan kurtulmak azmi içinde olduklarını belirtir. Böylelikle hareket oluşmakta, hareket ise aşktan kaynaklanmaktadır. Hareketin varlığı ise canlılığa işarettir. Bu hareketleri ise varlıkların kendi eksikliklerinden kaçıp, kendileriyle tamamlanacakları daha iyi olana arzu ve şevk duymalarına yol açar. Bundan dolayı şeylerin meydana gelişleri özlerinde bulunan ve varlığa gelişlerinin sebebi olan aşktır.⁴⁷

İbn Sina varlıkların her birini belli bir kategori içinde değerlendirerek incelemiştir. Buna göre varlıklardan her biri üç halden birinde bulunur: 1) Varlık, tam manasıyla yetkinlik kazanmış, âşığın mâşukuna aşk ile bağlanarak sûfilerin *İttihad* (birlik)⁴⁸ dedikleri âşığın mâşukuyla bir olduğu mertebeye ulaşmıştır. Bu yetkinleşmede âşık, mâşuk ve aşk birbirinin aynıdır ve tam manasıyla eksiklik ve yokluktan dolayısıyla kötülükten uzak kalınmış ve *birlik* gerçekleşmiştir.⁴⁹ 2) Bu hal ise ilkinin tam aksine eksiklikte son dereceye varan kendisine mutlak yokluk da denilebilecek varlıklardır. Bu yüzden kendilerini iyilik ve güzelliğe ulaştırıcı bir illet yapılarında yoktur. 3) Bu ikisi arasında kalan mertebe ise varlık, eksikliğin son derecesi ile yetkinlik arasında gidip gelmektedir. Bu haldeki varlık derecesi, yetkinliğe ulaşmış varlıktan derece olarak tabiatıyla aşağıdadır. Buna rağmen her halükarda her

⁴⁶ İBN SİNA: Metafizik II, 42, 51

⁴⁷ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 1 vd.

⁴⁸ İBN SİNA: a.g.e., 16

⁴⁹ İBN SİNA: a.g.e., 2

varlığa, varlık sahasında bulunmasından dolayı yetkinlik ilişmiştir. Bu ilişikliliğin sebebi ise varlıkların tabiatlarında bulunan bir temayül ve aşktır.⁵⁰

O halde, bu şekilde mertebelerle ifade edilen varlıklar, ya yetkinlik derecesinde, yetkinliğe ulaşmıştır ve gerçek varlık sayılmaktadır. Eksiklikte son dereceye ulaşmış olan varlıklar ise mutlak yokluk derecesine düşmüştür. Böylelikle İbn Sina, gerçek varlığın hüviyetinde iyi, güzel ve yetkinliğe dair bir illet bulunduğu sonucuna ulaşır. Demek ki varlıklar ya içlerinde bulunan aşk sebebiyle vardırılar veya onların varlıkları ile aşk birbirinin aynıdır.⁵¹

⁵⁰ İBN SİNA: a.g.e., 2

⁵¹ İBN SİNA: a.g.e., 3

a) AŞKIN KAYNAĞI VE ZORUNLU VARLIK

İbn Sina tabiattaki her şeyin bir hikmete göre tanzim edilmiş olduğunu⁵² ve her varlığın hüviyetine yerleştirilmiş bir yetkinlik iştiyakı ve içkin bir aşk nedeniyle var olduğunun altını çizer. Şu halde bu noktada neden varlığın tabiatında içkin bir aşk vardır ve bu nedenle yetkinleşmeyi arzular? Ya da varlıktaki aşkın kaynağı nedir? Bu sorulara İbn Sina, metafiziğinde büyük bir yeri olan illetler teorisi ve Zorunlu Varlık anlayışını serimleyerek cevap vermiştir.

İbn Sina'ya göre her varlığın hüviyetinde bulunan yetkinlik, ancak bizzat yetkinlik sahibinden aldığı feyizle bu yetkinliğe ulaşır.⁵³ O'na göre her varlıktaki illet, kendisinden bir üst kademedeki, zincirleme halkanın bir sonraki halkaya bağlı olarak⁵⁴, fiil halindeki varlığını kendisinden aldığı bir başka varlığın vücudunun zatıdır.⁵⁵ Sebepli ise (mâlul) fiil halindeki varlığın bir başkasından gelen zatıdır.⁵⁶

Şu halde her varlığın bir illeti vardır ve bu illetler bir sonrakinin nedeni, bir öncekinin varlığa çıkmasının sonucudur. Bu illetlerin zincirleme halinde sıralanan her birimi tek tek mümkün değildir ve sonsuza kadar gitmesine imkan yoktur. Her şeyin nedeni olan zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir.⁵⁷ Zatı bakımından varlığı ve yokluğu düşünülebilecek mümkün varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Zatı gereği yokluğu düşünelemeyecek olan ve her şeyin nedeni olan varlığın ise bir illeti yoktur, bu varlık ise İlk İlet, İlk İlke olan Zorunlu varlıktır. Eğer O'nun varlığının bir illeti olsaydı, varlığını o illettten almış olurdu ki varlığını herhangi bir şeyden alan her varlık, başkası bakımından değil, zatı açısından düşünüldüğünde

⁵² İBN SİNA: a.g.e., 2

⁵³ İBN SİNA: a.g.e., 3

⁵⁴ ALTINTAŞ: a.g.e., 111

⁵⁵ İBN SİNA: Metafizik II, 1-2

⁵⁶ ALTINTAŞ: a.g.e., 112

⁵⁷ İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 121

zorunlu varlık olmaz.⁵⁸ Şu halde mümkün her varlık varlığını bir Zorunlu Varlık'a dayandırması gerekir. Bu varlık ise Tanrı'dır.⁵⁹

Âlem ise Tanrı'dan çıkmıştır ve O, ilk zorunlu ve İlk sebeptir. Tanrı'dan bir varlık doğar ve bu ilk sebeplenmiş şeydir.⁶⁰ Varlığın vücudu bir sebebe bağlıdır ve bu sebep ortadan kalktığı zaman varlık da kaybolacaktır. Çünkü sebep, sebepliden (mâlul) daha yüksek ve önemli bir yere sahiptir. Bütün sebeplilerde ise mahiyet ve vücut ayrılığı kesindir. Bir şeyin varlığını kavram düzeyinde, zihinde varlık kazandığı zaman o şeyin zihin dışında gerçekten var olup olmadığı konusunda kuşkuya düşülebilir. İşte İbn Sina'ya göre zihinde tasavvur edilen şeye ilişkin bu şüphe, onun ne olduğu ile var olup olmamasının ayrı şeyler olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle varlık (vücut) ile mahiyet farklı şeylerdir.⁶¹

Bu ayrılık ise sadece mümkün varlıklar için geçerlidir. Manevî ve Zorunlu Varlık için bu ayırım söz konusu değildir. Şu halde Tanrı'nın varlığı aynı zamanda mahiyeti demektir ve mümkün varlıklar O'nun sayesinde varlık alanına çıkar.⁶²

Zihindeki bu varlık kavramına ve insanın kendi benliğine ilişkin bu çıkarımlarla insan, bütün varlığın ve oluşun kendisiyle açıklanacağı İlk İlke'ye ve İlk Sebebe yükselmiş olur.⁶³ Ayrıca her iki bilgi tarzından (yani insanın kendi zihnindeki varlık kavramı ve kendi benliğine dair bilgisinden) İlk İletinin iki temel özelliği bulunduğu görülür. Bunlardan biri O'nun varlığı ve mahiyetinin aynılığı anlamında zorunlu olması⁶⁴, diğeri ise ezelden beri hep kendi kendini akletmesi anlamında akıl, âkıl ve mâkul olmasıdır. Şu halde O'nun tüm her şeyin varlığının kendisinden meydana gelmesinin gereğini akletmesi de zorunludur. Çünkü O, zatını sırf akıl ve İlk İlke olarak akleder.⁶⁵ Zorunlu Varlık'ı kendi dışındaki varlıklarla açıklamak mümkün değildir, aksine

⁵⁸ İBN SİNA: Metafizik II, 35-36

⁵⁹ İBN SİNA: Metafizik II, 86

⁶⁰ Hilmi Ziya ÜLKEN: İslam Felsefesi Kaynak ve Etkileri (İstanbul, 1993), 121

⁶¹ İBN SİNA: Metafizik II, 126-127

⁶² İBN SİNA: Metafizik II, 148

⁶³ İBN SİNA: a.g.e., 148, 153

⁶⁴ İBN SİNA: a.g.e., 148

⁶⁵ İBN SİNA: a.g.e., 112-113, 147, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 133

tüm varlıklar O'nunla açıklanır. O, en yetkin, en güzel ve tek gerçektir. Bu bakımdan başkası onu sevsin ya da sevmesin O, kendi kendini sever. Bu bakımdan aşk, âşık ve mâşuktur. Başkası O'nu akletsin ya da akletmesin O, kendi kendini akleder; bundan dolayı O akıl, âkıl ve mâkuldür.⁶⁶ Tüm bu niteliklerin kendisinde bir ve aynı olması Zorunlu Varlık'ın mahiyeti ve varlığının bir ve aynı olmasının sonucudur.

Özü itibariyle aşk, âşık ve mâşuk, iyi ve güzel olan Zorunlu Varlık, her türlü hoşluk ve yetkinliğin üstündedir.⁶⁷ Gerçek güzellik, aşk ve mâşuk olanın tabiatı da iyiliktir. Varlıkta yetkinlik ve iyilik ne kadar kuvvetli olursa iyiliğin ve aşkın kaynağına ulaşmak da o kadar çok istenir ve sevilir. Bu bakımdan Tanrı da en yetkin olan ve en güzel olması, özünü düşünmesi ve sevmesi nedeniyle en yüksek derecede sevilendir. O'ndan taşıp yayılan⁶⁸ varlıklarda kendilerine göre bir yetkinlik vardır. Bu bakımdan da varlıklar, Zorunlu Varlık'ın varlıklara bakan yönü ve O'nun âşık olması itibariyle ilahî sevginin nesnesidirler. Diğer taraftan da her şey Tanrı'ya yönelir ve O'na doğru hareket eder; çünkü O, gayelerin gayesi, aşk ve şevkin kaynağıdır.⁶⁹ Bu durum ise aşk, âşık ve mâşuk olan, bilmesi varlığa gelişin sebebi olan âkıl varlığın isteği ve hayatının bir sonucudur.⁷⁰ Şu halde İbn Sina'ya göre Tanrı, aşk, âşık ve mâşuk olduğuna göre ve İlk İllet, varlıkların İlk nedeni olduğu için O'nun varlıklara aşk ile tecelli edici olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür.⁷¹

İbn Sina *Risale fi mahiyeti'l-Işk* adlı eserinin zarif insanların aşkına dair olan bölümünde, insanların hemen hepsinin, özellikle zeki olanlarının varlıklardaki güzel terkiplere ve yetkinliğe karşı duydukları arzu ve aşktan genişçe bahsetmiştir. O'na göre aşk, insanda bir fenomen olarak varlığı gerçektir ve hayatta âşık olmayan ya da güzel terkip ve yetkinliklere hayranlık duymayan yok gibidir. İnsandaki aşkın bu manada varlığı gerçektir ve

⁶⁶ İBN SİNA: Metafizik II, 115

⁶⁷ İBN SİNA: a.g.e., 114

⁶⁸ İBN SİNA: a.g.e., 100

⁶⁹ İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 180, İBN SİNA: Necat, 246

⁷⁰ İBN SİNA: Metafizik II, 113-114

⁷¹ İBN SİNA: *Risale fi Mahiyeti'l-Işk*, 8-13, 16

doğuşandır. İnsandaki bu aşk, bir çeşit yetkinliğin de sebebidir. Ancak bu garazî aşk, insanda tam bir yetkinlik ve yeterlilik barındırmaz. Çünkü özü itibariyle mümkündür insan ve bundan dolayı eksiktir. O halde bu aşk ve yetkinlik, her yönüyle kemal sahibi Mutlak Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Tanrı'dan alınmıştır.⁷²

Diğer taraftan yukarıda da görüldüğü gibi Tanrı, ilk illettir ve bu sebeplilik O'ndan tecelliyi, yani sudûru meydana getirmiştir. Eğer Aşk, Âşık ve Mâşuk olan İlk İlet olmasaydı tecelli olmazdı ve O, bütün varlıklardan gizli kalırdı.⁷³ Hâlbuki varlıklar var, o halde tecelli yani var oluş da vardır, şüphesiz bu çok açıktır. Aksi halde İlk İleti ve var oluşu inkâr ederiz ki, bu gözümüzle gördüğümüz şeyleri görmemiş saymamız gibi bir durumudur. Tecellinin sebebi ise Tanrı'nın Aşk, Âşık ve Mâşuk olmasından dolayı varlıklardaki tecellisine ve varlıkların kendi tecellisine nail olmasına âşık olmaktır. O, varlığı ile sebeplenmişlerin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellisine nail olunmasına da âşıktır.⁷⁴ Şu halde İbn Sina'daki, varlığı zorunlu olan ve İlk İlet böyle olmasıyla da Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Tanrı anlayışı böyledir. Bu anlayış iki temele dayanmaktadır: Tenzihî bir tektanrıcılık ve Tanrı'nın aşkınlığı. O, bu konuda İslam dininin temel görüşleriyle uyum içindedir.⁷⁵

⁷² İBN SİNA: a.g.e., 14-15

⁷³ İBN SİNA: a.g.e., 18-19

⁷⁴ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 19, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 180

⁷⁵ Ali DURUSOY: "İbn Sina" Diyanet İslam Ansiklopedisi (İstanbul,1991), 327, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 134-135

b) AŞKIN SEBEBİ VE SUDÛR TEORİSİ

Plotinos Sudûr⁷⁶ Teorisini izleyen İbn Sina, aşk felsefesinin ana çizgilerini bu teori bağlamında ele almakla birlikte Plotinos'tan farklı ve özgün⁷⁷ boyutlara işaret etmekle kalmayıp, Zorunlu Varlık çözümlemesinde seleflerinden ayrı olarak tenzihî bir dil kullanarak her ne kadar konu İslam'ın felsefesini yapmak olmasa da müslüman bir filozof olduğunun ayırımına varmamızı kolaylaştıracak serimlemeye ulaşmamızı sağlamıştır.

İbn Sina'ya göre Tanrı, bütün varlıkların ilk ve gerçek sebebidir. "Bu ilkedен diğer varlıklar nasıl çıkar ve İlk ve Tek olan Tanrı'dan diğer varlıklar çıkıyorsa kendisinde çokluk var mıdır?" sorularına gelince; bu konuda İbn Sina'ya göre Tanrı'nın ilim sıfatı son derece önemli olup, bütün varlıklar O'nun bilmesinden doğmuştur.⁷⁸

Tanrı'dan diğer varlıkların sudûr etmesiyle kendisinde bir çokluk oluşabileceği düşüncesini kesinlikle kabul edilemez bulan İbn Sina⁷⁹, bunun için Tanrı'nın mahiyeti ve varlığının aynı olmasını ayrıntılandırır.⁸⁰ Her yönden bir ve tek gerçek olduğu için bilgisinin konusu da bir tektir yani kendi zatıdır. Oluş sürecini başlatan da O'nun kendisini bilmesidir. O'nun kendi varlığı hakkındaki bilgisi bir tek varlığı gerekli kılar. O varlık ise, kendisinden ilk taştan ve yayılan varlık olan akıldır.⁸¹ Bu perspektife göre âlem güneş ışınları, Tanrı ise güneşin kendisi ile karşılaştırılır. Güneş ışınları güneşin

⁷⁶ Sudûr: İslam Yeni-Platonculuk sisteminde çok kullanılan bu kelime, eylemin tedricî fakat devamlı surette meydana gelmesiyle başka bir varlığı oluşturmak şeklinde ilahî nazar altında varlıkların varlık sahasına çıkmalarına verilen isimdir. Bu hususta İslam filozofları Kuran ve Hadiste geçen tabirlerin (halk, ibda, tekvin) anlamlarını tevil ederek kullanırlarsa da Yeni-Platoncuların kullandıkları tabirler üzerine bina edilmiş dili daha tercihe değer bulurlar. (T.J.de BOER: İslam Ansiklopedisi "Feyz" maddesi, c. IV, M.E.B Yay. 585-590)

⁷⁷ Dimitri GUTAS, genel manada İslam felsefesini özel manada İbn Sina felsefesini eklektik olma dar planına hapseden T.J. De Boer' u eleştirmiş ve İbn Sina'da bu manada bir eklektizmden söz edilemeyeceğini vurgulamıştır. Bkz. DİMİTRİ GUTAS: İbn Sina'nın Mirası, Der., M. Cüneyt KAYA (İstanbul,2004), 160 vd.

⁷⁸ İBN SİNA: Metafizik II, 142, 145

⁷⁹ Seyyid Hüseyin NASR: Üç Müslüman Bilge, Çev. Ali ÜNAL (İstanbul,1985), 40

⁸⁰ İBN SİNA: a.g.e., 157

⁸¹ İBN SİNA: a.g.e., 148, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 118

kendisi değildir, fakat onlar güneşten başka bir şey de değildirler.⁸² Bu bakış açısı, Tanrı ile varlıklar arasında mutlak bir ayrım yapan tektanrıci geleneğin zahirî yönüne yabancıdır. O halde kaynaklanma veya sudûr, İslam'da ancak dinin batınî yönüyle birleşebilir ve o zaman bir anlam taşır.⁸³

Âlemin düzeni, varlığını, ilahî olan bir yetkinlikten almaktadır. Yetkinlikten gelmesi sebebiyle âlem, belli bir düzen ve sıralanma şeklinde 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 meydana gelir.⁸⁴ Dolayısıyla da Tanrı'dan aşk taşar. İbn Sina bu süreci daha önceki bölümde görüleceği üzere *İnayet* olarak adlandırarak göklerin ve yerin oluşumunda tesadüfün söz konusu olamayacağını hatta hikmetle⁸⁵ her şeyin oluştuğunu ifade ederek şöyle der: "İlk (el-Evvel), varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği, âlemin var oluşunu bilir. O, özülle bu âlemde gerçekleşen yetkinliğin ve iyiliğin sebebidir ve iyiliğin bu şekilde yayılmasından memnundur. Tanrı, iyilik düzenini en yetkin şekilde düşünür ve O'nun düşüncesinden en güzel düşünüş şekline uygun olarak bir düzen ve uyumluluk yayılır. Bu taşma, düzende sonuçlanacak en güzel şekilde olur."⁸⁶

İbn Sina'nın oluşa dair bu veciz tarifi dikkate alındığında varlıkların varlığa çıkışının Tanrı'nın ilim sıfatı gereğince O'nun bilmesi ve bu bilginin yetkinlik ile varlıkların kendisinden taşmasına yol açtığı görülecektir. Bu varlık kazanma şeklinin Tanrı'nın istediği bir düzen dâhilinde gerçekleşmesi O'nun en iyi olmasındandır. Şu halde varlıklardaki bu iyi ve güzele yönelme isteği, yetkinlik ve güzeli sevme, Tanrı'nın isteği dolayısıyla bu isteğe göre kurulmuş düzenin tabiatında olmasındandır. Bu düzen ise aşkın sebebidir. Çünkü her varlığın tabiatında bir iyi yön vardır ve bu iyi yön daha iyi olabilmek için bir sonraki varlığın sebeplilik zincirinin halkasını oluşturmaktadır.⁸⁷

⁸² İBN SİNA: Metafizik II, 161

⁸³ Seyyid Hüseyin NASR: İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, Çev. Nazife ŞİŞMAN (İstanbul, 1985), 229

⁸⁴ İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 166, 169

⁸⁵ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 2

⁸⁶ İBN SİNA: Metafizik II, 160, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 168 vd.

⁸⁷ İBN SİNA: Metafizik II, 109, İBN SİNA: Necat, 245

Sudûr, “Önce Tanrı vardı sonra O, âlemi yarattı” ilkesi yerine “Tanrı vardır ve yaratır”⁸⁸ ile “Bir olan İlk İlke’den ancak bir çıkar”⁸⁹ ilkelerini koyar. Ezelde ve ihtiyarî olarak birdenbire meydana gelen bir olgu burada söz konusu olamaz, ancak burada ilahî bir zorunluluk söz konusudur.

Tanrı’dan taştan her (mâlulde) iyi, güzel ve bunlara ulaşma isteği olan aşk ortaya çıkmaktadır. İlk malul (akıl) kendini ve Tanrı’yı bilir, bu bilme durumundan ise ikilik meydana gelir. Böylece ilk akıl (mâlul) kendisiyle mümkün, Tanrı’yla zorunlu olarak kendini bilir. Bu durumda da üçlük meydana gelir. Ancak bundan Zorunlu Varlık’ın zatında bir değişme ve çoğalmayı anlamamız gerektiği sonucu çıkarılmamalıdır.⁹⁰ Şu halde ilk aklın Tanrı’yı bilmesinden ikinci akıl, kendi varlığını kendine verilen iyi, güzel ve aşk hassaları dolayısıyla, Tanrı’dan dolayı olmasını bilmesi ve Tanrı’nın Zorunlu Varlık olduğunu bilmesi ile ilk göğün nefsi, kendi varlığının mümkün varlık olduğunu bilmesi ile de ilk göğün maddesi meydana gelir.⁹¹

İnsanî nefsin, canlı, cansız tüm varlıkların ve türlerin meydana gelişleri ise Faal Akıl vasıtasıyla olur. Bu oluş ve varlık kazanma sonsuza kadar devam etmez, Faal Akıl’da son bulur.⁹² Bu manadaki sonbuluş, varlıkların aşka yönelişlerine imkân bulmalarına açılan bir yoldur. Çünkü Faal Akıl’dan sonraki varlıklar, varlık sahasının en altına inmiştir ve buradan tekrar Tanrı’ya yöneliş başlamaktadır.

Konumuz sudûr sürecinin tüm ayrıntılarını ele almaya yönelik olmadığı için biz sadece bu süreçte aşkın sebebi ve yerini göstermeye çalıştık. Nitekim bu süreçte zorunluluk ve illiyet kavramları sistemde ana fikir olsa da⁹³, her varlığın Tanrı’ya iradî ve tabii yönelişleri ile Tanrı’nın tecellisine nail olunmasına âşık oluşu da bahis mevzuudur. Çünkü İbn Sina, bütün âlemi İlk İllet olan Zorunlu Varlık’ın kendisini akletmesinin zorunlu sonucu olarak gördüğü gibi özellikle göksel nefislerin İlk İllet’e iradî ve tabii bir arzu ve aşk

⁸⁸ İBN SİNA: Metafizik II, 123

⁸⁹ İBN SİNA: a.g.e., 150-151

⁹⁰ İBN SİNA: a.g.e., 146, ALTINTAŞ: a.g.e., 84

⁹¹ İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 152, 157-158

⁹² İBN SİNA: Metafizik II, 146,151

⁹³ İlhan KUTLUER: İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık (İstanbul,2002), 181 vd.

ile O'na yöneldiklerini ileri sürmektedir.⁹⁴ Sudûr sürecini genel planda dikkate aldığımızda ise İlk İllet olan Zorunlu Varlık'tan itibaren diğer varlıklara, aşağıya doğru tam bir zorunluluk;⁹⁵ aşağıdan yani sudûr etmiş varlıklardan yukarıya yani Zorunlu Varlık'a doğru ise (kendisine benzeme isteği ve O'na arzu duymalarından dolayı) bir aşk yönelişinin olduğu sonucuna ulaşırız.⁹⁶ Şu halde İlk İlletten aşağı doğru sebepliliğin zorunluluk yönü ön plandayken, aşağıdan yukarı doğru ise varlıkların iradî yönelişleri sonucu aşk duymaları sebebiyle bir amaçlılık söz konusudur. Böylelikle devrî hareketlerin kendisine yöneldiği şeyi ve bu gayeye aşkın etkisini ve boyutlarını incelemeye geçebiliriz.

⁹⁴ İBN SİNA: Metafizik II, 132, 134

⁹⁵ İBN SİNA: a.g.e., 147

⁹⁶ İBN SİNA: a.g.e., 131, 135

c) AŞKIN SONUCU VE GAYESİ

Âşık insanların, sevdiğinin tüm yaptığının kendisi için önemli olduğu ve onun her halini dikkate aldığı bilinen gerçeklerdendir. Bunun sebebi ise âşığın mâşuğuna hayran olması, onun sûret ve hallerinden lezzet almasıdır. İbn Sina'ya göre bu haller, âşık için Tanrı'nın bir lütfudur.⁹⁷ Böylelikle âşık, içkin bir arzusunun tesiriyle yetkinliğe ulaşma çabası içindedir ve mâşukunu önemseyerek onunla bir olma amacını daima dışa vurur.

Mâşuğa bu yöneliş ve ondan tesir alma, ona en yakın olanda en yüksek derecededir. En yakın olana yaklaşma ise, âşık için en yüce ve yüksek olana benzemekle mümkündür. Burada söz konusu edilen kendisine benzemekten kasıt Tanrı'dır.⁹⁸ Tanrı'ya ilk benzeyen ise, ilk sudûr etmiş maluldür. Tanrı, ilk iyi, ilk aşk ve ilk güzel olduğu için her varlıkta da iyiden, güzelden ve aşktan bir parça vardır. Bundan dolayı da hareketleri aşk iledir ve aşktandır.⁹⁹

Faal Akıl'dan aşağıya doğru sıralanan her varlıktaki illet, varlıkların tecelliye mazhar olmaları için onlara şevk verir.¹⁰⁰ Tüm canlı, nebat ve beşer nefisleri kendilerine mahsus olan işleri, benzemek için yaparlar ve bu da onların bir ölçüde varlıklarının devamının ve kuvvetlerinin artmasının sebebidir. Beşer nefisleri de, akıllı, âdil ve iyi olmak gayesiyle Tanrı'ya benzeme gayreti içindedirler. İlahî nefisler ile melek nefisleri de hareket ve işlerini yine O'na benzemek gayesiyle O'na âşık oldukları için yaparlar.¹⁰¹

Bu ilahî nefisler ve hareketleri, zatlarının dışındaki bir şey nedeniyle var olmaları mümkün olmadığı gibi, malulleri nedeniyle de var olmaları mümkün değildir. Onların hareketleri ilke yönünden başka bir şey nedeniyle değil, Sırf İyilik Olan'a benzemek ve O'nu arzulamaktan kaynaklanır.¹⁰² Şu

⁹⁷ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 11

⁹⁸ İBN SİNA: a.g.e., 13

⁹⁹ İBN SİNA: a.g.e., 15

¹⁰⁰ İBN SİNA: a.g.e., 18

¹⁰¹ İBN SİNA: a.g.e., 18, İBN SİNA: Metafizik II, 133

¹⁰² İBN SİNA: Metafizik II, 137

halde İbn Sina'da her varlık, kendinden bir önceki varlığa benzeme yönünden illetlidir. İnsanın kendi anne-babasına benzemesi bu konuda iyi bir örnektir. Zira illet yoksa malul de doğal olarak olmayacaktır.¹⁰³ Böylece İbn Sina'da ilahî nefisler ve feleklerin hareketlerinde aşkın etkisi gaye ile açıklanmıştır. Nihai gaye, en Yüce Olan'a benzemek ve O'na arzu duymaktır.

Bu noktada İbn Sina'da Aristoteles'in izleri görülmektedir. Aristoteles'te de İbn Sina'nın Tanrı'sı gibi benzer nitelikleri olan Gaye Sebep¹⁰⁴, tüm evren içinde her şeyin kendisine bağlı olduğu ezeli-ebedî bir şekilde ilk hareketi verendir. Bu hareketin İlk Hareket Ettirici'ye bakan yönü ise feleklerin devrî hareketlerinde aşk ve arzu uyandırma noktasındadır.¹⁰⁵ Gök küreleri Aristoteles'te de tabiri caizse ellerinden geldiğince İlk Hareket Ettirici'ye yaklaşma arzusu ve aşkı duyarlar.¹⁰⁶ Şu halde göksel feleklerin aşkı ve İlk İllete benzeme yönüyle Aristoteles ile İbn Sina ortak görüşler serdetmişlerdir. Ancak İbn Sina hareketsiz bir Hareket Ettirici kabul etmez. O'na göre özellikle feleklerin bu devrî hareketleri ilk amaç değil, İlk Gaye'ye yönelişin zorunlu sonucudur.

İbn Sina açık bir şekilde Aristoteles'ten tamamen farklı ve konuya dînî bir boyut katarak feleklerin bu devrî hareketlerine, "melekî" veya "felekî" bir ibadet adını vermektedir. Buna göre feleklerin asıl amacı hareket değil ibadettir. Devrî hareket, en Yüce İyi karşısında ibadet etme arzusunun zorunlu bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak İlk İllet, İlk İlke ve Zorunlu Varlığa duyulan aşk ve bu aşktan alınan hazda nefse ait şevk doğmakta, bu da yetkinliğe ulaşma ve ibadet etme yönünde feleği harekete geçirmektedir.¹⁰⁷

Son tahlilde şunu söylemeliyiz ki insan da dahil tüm varlıklar en Yüce İyi ve İlk İllet olan Zorunlu varlığa her daim arzu duyarak, O'na benzeme ve yetkin olma amacıyla hareket ederler. İnsan nefislerinin de O'na âşık olma

¹⁰³ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 13

¹⁰⁴ ARİSTOTELES: Metafizik, 505

¹⁰⁵ ARİSTOTELES: a.g.e., 511-512

¹⁰⁶ ARİSTOTELES: Fizik, 265b, 407-409)

¹⁰⁷ İBN SİNA: Metafizik II, 134

derecesi, felekler ve diğer varlıklardan farklı olarak Zorunlu Varlık'ı bilmek ve O'nu tanımak oranında artar ya da azalır. Tüm diğer Müslüman düşünürler gibi ahlakın gayesinin de mutluluk olduğunu düşünen İbn Sina, bu gayeye ulaşmak için nazarî aklın tüm diğer varlıkları ve özellikle İlk Varlık'ı (Tanrı) olabildiğince kavrayıp onu tanımakla mümkün olacağının altını çizer. Ancak arzu ve aşkın itkisiyle O'nu kavramak ve tanımak bundan dolayı da O'na benzeme şevki bu dünyada iken insan için sınırlıdır. En yüksek derecede kavrayış ve bilme dolayısıyla mâşukuyla bir olma ancak ölümden sonra mümkündür. İlk Varlık'a kavuşmaya yönelik bu yoğun istek insan aklının yetkinliği olup aynı zamanda da insanın en yüksek mutluluğudur.¹⁰⁸

¹⁰⁸ İBN SİNA: a.g.e., 170-178, İBN SİNA: İşaretler ve Tembihler, 173-181

d) GÜZELLİK VE İNSAN NEFİSLERİNDE AŞK

Güzellik, her insanda etkisi ve içerikleri farklı tarzda algılanan ve ancak bir şeye nispetle anlamlandırabileceğimiz kavramlardandır. Bu yüzden İbn Sina, “iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup...”¹⁰⁹ ifadesiyle güzelliği iyilik ile ilişkilendirmiş, iyiliği ise “gerçekte ve sanmada uygun olan bir şeyi güzel bulmak ve ona temayül etme”¹¹⁰ şeklinde ifade etmiştir. İbn Sina’nın “uygun olanı güzel bulmak ve ona temayül etmek” sözünde “güzel bulmak” tercihi bir yöneliş manasında da ele alınabilir. Çünkü İbn Sina güzelliği iyilikle ilişkilendirdikten sonra bu güzelliğin devirlere ve mizaçlara ¹¹¹ göre değişebilen tercihi bir durum olduğunu ifade ediyor. Bu bakış açısının sebebi ise İbn Sina’nın “güzel bulmak” anlamına gelen, kök itibarıyla husn (güzel) den türeyen istihsan (güzeli istemek, tercih etmek, güzel bulmak) kelimesini kullanmasıdır.

İbn Sina yukarıda aşk tanımında da görüldüğü üzere, güzelliği ve iyiliği birbirinden bağımsız görmemektedir. Çünkü ikisinin de kaynağı ve yeri aynıdır. Bu kaynak, her şeyin güzelliğinin, iyiliğinin ve hoşluğunun ilkesi olan Zorunlu Varlık’tır.¹¹² Bundan dolayı her varlıkta yetkinliğe ve güzelliğe içkin bir arzu duyma, hem insanî¹¹³, hem hayvanî¹¹⁴, hem de ilahî nefislerde mevcuttur. İlahî nefislerle insanî nefislerin bu yetkinliğe ve güzelliğe ermesi ancak bu nefislerin mutlak iyilik bilgisini tam manasıyla idrak etmesiyle mümkündür.¹¹⁵

Güzellik, aşk ile ilişkilendirildiğinde yüz ve sûret güzelliği ile yakından ilgili olduğu ortaya çıkacaktır. Aşkın güzelle ortaya çıkması ise ancak varlığın kendine uygun olanı güzel bulup, onu tercih etmesiyle mümkün olacaktır. Çünkü her varlığın kendine ait bir mizacı ve yapısı vardır. Varlıklardaki tabii

¹⁰⁹ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti’l-Işk, 3

¹¹⁰ İBN SİNA: a.g.e., 3

¹¹¹ İBN SİNA: a.g.e., Giriş, IX

¹¹² İBN SİNA: Metafizik II, 114

¹¹³ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti’l-Işk, 8

¹¹⁴ İBN SİNA: a.g.e., 6

¹¹⁵ İBN SİNA: a.g.e., 13

eksiklik, ancak kendine uygun ve kendini onunla bir olup tamamlayacağı ve eksikliğini kapatabileceği bir mâşuka yönelmesiyle giderilmiş olacak, böylece varlıklar yetkinliğe doğru yol alacaklardır.

İbn Sina, insandaki aşkı ele alırken gerek kadında gerekse erkekte, yalnız yüz güzelliğini ön planda tuttuğu görülmektedir. O'na göre yüz ve sûret güzelliğine duyulan aşk iki esasa dayanır: Biri canlılık kuvveti, diğeri de sırf insanî (natika) kuvvetlerdir.¹¹⁶ Ancak İbn Sina, güzel sûretlere âşık olmanın da aklî bakımdan olması gerektiğini, canlılara mahsus lezzet için yani behimî ve süflî amaçlarla hareket ederse, kişinin haram durumlara düşeceğini belirtmektedir. Böyle bir aşk ise kişiyi Tanrı'dan uzaklaştırır.¹¹⁷

İbn Sina, güzelliğe ve güzele aşk duyan kimseleri yiğit olarak nitelendirerek¹¹⁸, itidalli sûretleri, ilahî eserin tezahürüne en çok mâkes olan güzel yüzü sevmenin Tanrı'ya yaklaştıracı bir sebep olduğunu dile getirmektedir. Böyle aşka sahip olanlar iyi insanlardır veya iyi insanlarda böyle aşk vardır diyerek akıllı kimselerin, yiğit ve zarif olmasının ancak güzelliği Tanrı'ya ulaştıracı bir sebep olarak görmeleriyle mümkün olacağını belirtir. Bu ise insanın, neden ve sonuçlar arasında bağ kurmasının akıllı olmasıyla açıklanacağından, güzel görünüş ve nizamlı terkiplere düşkünlüğünün derecesini, ilk mâşuk ve müessir olan Tanrı'dan bilmesi, O'nu (İlk Mâşuku) idrak edebilmesiyle doğru orantılıdır. Böyle bir aşk ise yüceliğe ulaşma ve iyilikte sonuna kadar gitme sayılmaktadır. Aksi halde behimî hislerin, nebatî, hayvanî kuvvetlerin şevkine benzemesine yol açar ki bu şekilde ancak bozuk ahlaklı kimseler gibi güzeli sadece canlıya mahsus lezzet için severse, zina ve livataya sebep olan bir aşk doğarsa böyle bir aşk Tanrı tarafından kınanmaya ve ayıplanmaya yol açacaktır.¹¹⁹

İbn Sina'da güzellik ve aşk ilişkisinin yönünün Tanrı'ya çıkmasına rağmen, Platon'da âşık olmak, güzellik ideasına âşık olmaktır. Yani tek bir bireyi ya da nesneyi değil, güzel olarak nitelenen dünyevî şeylerin ideal

¹¹⁶ İBN SİNA: a.g.e., 10-11, Giriş, X

¹¹⁷ İBN SİNA: a.g.e., 11

¹¹⁸ İBN SİNA: a.g.e., 8, 11, 13

¹¹⁹ İBN SİNA: a.g.e., 11

güzellikten aldıkları şeyi sevmektir.¹²⁰ Bu noktada her iki filozofun görüşleri paralel bir yön takip etmektedir. Özellikle her iki filozof da varlıkların eksiklikten kaçıp tamamlanmaya olan tabii temayülünün aşkla ilgisinin olduğunu ve her şeyin yetkinleşme adına güzelliğe içkin bir arzu duyduğunu belirtmeleri önemlidir. Ancak İbn Sina tüm varlıklardaki bu temayülün bilinçli bir şekilde tek gayeye yönelik olduğunu, bu gayenin ise İlk Gerçek, İlk İllet ve Zorunlu Varlık olan Tanrı tarafından tabii olarak varlıklara ilâştirildiğinin altını çizer. Platon'un ise böyle bir amacın varlığından söz ettiğini belirtmek mümkün değildir.

Bununla birlikte Platon'un satır aralarında kadın aşkını noksan görüp, asıl aşkın erkeğin erkeğe temayülü¹²¹ olarak görmesi, İbn Sina tarafından kabul edilemez ve bu aşk Tanrı tarafından ayıplanmayı ve cezalandırılmayı gerektirir. Böylesi bir eğilim çok saçma ve günahtır.¹²²

Aşk ve güzellik arasındaki ilişkiden yola çıkıp Tanrı'ya ulaşma niyetinde olmayanları ahmak kimseler olarak gören İbn Sina, bu ilişkinin anlamını çözen kimseyi akıllı, zarif ve yiğit olarak tavsif etmektedir. Bundan dolayıdır ki İbn Sina, Rasûlullah Efendimizin "İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz" hadisini, akıllı kimselerin güzel yüzlülere aşk duymasına dayanak göstermektedir. Hz. Peygamber'in bu hadisi, "Kadın, dört şeyden dolayı nikâhlanır. Malı için, güzelliği için, dini için ve soyu için. Sen bunlardan dini tam olanını seç, (aksi halde) iki elin fakirleşir,"¹²³ hadisiyle görünüşte çelişmektedir. Ancak esas itibariyle çelişkinin olmadığını anlamak zor değildir. Çünkü İbn Sina canlılara mahsus kuvvetlerin aşkta esas belirleyici unsur olmadığını vurgulayarak, "güzel yüzlüler"den kastın sadece kadın ya da sadece erkek olmadığını özellikle belirtmektedir. O'na göre gerçek yetkinlik ve aşk, güzel terkiplere, güzelliğin kendisine aşk duyarak İlk Mâşuk ve İlk Müessir'den tesir almak ve O'na benzemeye çalışmaktır.

¹²⁰ ARİSTOTELES: Metafizik, 108-114

¹²¹ İBN SİNA: a.g.e., Giriş, X, PLATON: Phaidros, Çev. Hamdi AKVERDİ (İstanbul,1943), 232a, PLATON: Şölen, Çev. Azra ERHAT, Sabahattin EYÜBOĞLU (İstanbul,1992), 181a-182e

¹²² İBN SİNA: a.g.e., 11-12, İBN SİNA: Metafizik II, 197

¹²³ BUHARİ: Kitabu'n-Nikah, 7/9, MÜSLİM: Kitabu'r-Reza, 3/651

Buna rağmen İbn Sina, insanî aşkın sınırlarını ve tezahürlerini de belirtmiştir. Bu yüzden güzel yüzlülere karşı duyulan aşkın neticesinde üç durum gerçekleştiğini söyler. Bunlar, kucaklaşma, öpme ve birleşme isteğidir. Bunlardan ilk ikisinin gayesi mâşuka yaklaşmak ve ona temas etmek olduğundan, İbn Sina bu durumun cinsel arzuya sebebiyet vermeyecek kadar olmasını yadırgamaz. Ancak benzer tevlit etmek yani neslin devamını sağlamaya matuf olanı dışındaki amaçların ise sakınılması gereken çirkin ve kötü haller olduğunun altını çizer.¹²⁴

Kucaklaşma ve öpme isteği ise âşık nasıl mâşukuna görme duygusu ile nail olup bundan manevî lezzet alıyorsa, dokunma duygusu ile de mâşukuna kavuşmak isteyip, onun yanında olmak isteyecektir. Eğer bu durum yukarıda da söylendiği gibi şehvanî bir duygunun itkisiyle meydana geliyorsa çirkin, itici ve Tanrı'nın muradının dışında bir hal meydana gelmiş demektir. Çünkü Tanrı, varlıklardaki nizamı ve güzel terkipleri belirleyendir. Bu manada güzelliğin ve güzel terkibin de sebebi, bizzat kendisidir. O, sırf iyilik ve güzellik sahibidir.¹²⁵ En güzel O'dur ve her güzelde O'na giden bir yol vardır. Eser yani güzellik, en güzel olandan yani Müessir'den gelmektedir. Her akıl sahibi olan kişinin böyle bir güzele âşık olması ise gerçekten yâğitlik ve inceliktir.¹²⁶

¹²⁴ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 12

¹²⁵ İBN SİNA: Metafizik II, 114-115

¹²⁶ İBN SİNA: Risale fi Mahiyeti'l-Işk, 3, 8, 11, 13

SONUÇ

Aşk kavramı, İlkçağ Yunan filozoflarından itibaren ontolojik düzeyde *arkhe* sorunuyla birlikte tartışıla gelmiş, varlık sistemine dâhil edilerek kimi zaman varlığa gelişte sebep, kimi zaman da sonuçları yönünden ele alınarak değerlendirilmiştir. İbn Sina felsefî sistemi içinde aşk kavramının yerini incelediğimiz bu çalışmamızda aşk kavramının İbn Sina felsefesinin tüm yönleriyle ilişkili olduğunu tespit ettik. Çünkü aşkın mahiyeti incelendiğinde onun felsefesinin tüm konularını içine alacak şekilde bir kapsama alanına sahip olduğu sonucuna ulaşmak zor değildir.

İbn Sina sistemi bu çerçevede değerlendirildiğinde, selefleri olan Platon, Aristoteles ve Plotinos felsefelerinden bağımsız olmadığı ortaya çıkacaktır. İyiliği bütün âleme yayılan Platon'un İyi'si, Aristoteles'in hareketsiz İlk Hareket Ettirici'si, İslamî kişiliğinin tesiri ile birleşerek, özgün bir şekilde ve Kuran'ın tavsif ettiği tenzihî bir Tanrı anlayışına uygun olarak İbn Sina'da ortaya çıkar.

Plotinos'un sudûr teorisi ve Aristoteles'in zorunluluk kavramıyla bağlantı kurduğu Tanrı anlayışından hareketle aşk felsefesinin ana çizgilerini belirleyen İbn Sina, aşk kavramını bu bağlamlarda ele almakla birlikte her iki filozoftan bağımsız ve özgün yorumlarda bulunmuştur. İbn Sina felsefesinde amaç, İslam'ın felsefesini yapmak olmasa da kendisinin müslüman bir filozof olduğunun ayırımına varmamızı kolaylaştıracak veriler elde etmek mümkündür.

O'nun aşk felsefesini anlamak, ontolojisini, ontolojisini anlamak ise varlık, zorunluluk ve mümkün kavramları arasındaki ilişkiyi gözden uzak tutmamak demektir. İbn Sina'da varlık, *a priori* olarak, ilk bilinendir. Bundan dolayıdır ki, her şey bu kavramla açıklanır. Buradan da zorunlu, mümkün ayırımına giden İbn Sina, zihnen varlığını ve yokluğunu düşünmenin mümkün olan varlıklardan, yokluğunu düşünmenin imkânsız olduğu, her şeyin sebebi olan bir varlıktan yani İlk Sebep'ten sudûr ettiği sonucuna ulaşır. Bu sonuç ise varlığı Zorunlu olan Tanrı'dır.

Zorunlu Varlık olan Tanrı, İbn Sina aşk felsefesinde merkezî bir yer teşkil eder. Çünkü İbn Sina'da Zorunlu Varlık'ın mahiyeti ve vücudu bir ve aynıdır. Bu yüzden O, akıl, âkıl ve mâkuldür; İlk Aşk, İlk Âşık ve İlk Mâşuktur. Tüm bu sıfatların Tanrı'da bir ve aynı olması İbn Sina'ya göre kesinlikle birçokluğu gerektirmez. Tanrı, tek gerçek ve bir olan, kendisinde çok olmayan olduğuna göre, âlemdaki çokluğun bir açıklaması olmalıdır. Bu noktada da Tanrı'nın mahiyeti ve varlığının aynı olması, dolayısıyla da bilmesinin düşünmesi, düşünmesinin ise eşyanın varlığa gelişi demek olduğu anlaşılmalıdır. Varlığa geliş ise ancak Tanrı'nın zatını akletmesi dolayısıyla, Tanrı'dan taşma sonucu meydana gelmiştir ki İbn Sina taşmanın sebebinin ise aşk olduğunu, kaynağının ise Zorunlu Varlık olan Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Tanrı, İlk Aşk, İlk Âşık ve İlk Mâşuktur.

Şu halde İbn Sina'da aşk kavramı, Zorunlu Varlık ile sudûr teorisi ve anlamlarıyla yakından ilgilidir. Mümkün varlıklara ise tabiatları gereği eksiklik ilâşirilmiştir. Bundan dolayı da İbn Sina tüm varlıkların yetkinlik ve güzelliğe tabii yönden yöneldiğini ifade ederek İlkçağ yunan filozoflarından farklı olarak, nebatî, hayvanî ve insanî nefislerin İlk İyi olan Tanrı'ya aşk duyduklarını vurgular. Bu süreçte zorunluluk ve sebeplilik kavramları daha bir ön plandadır. Çünkü varlıkların Tanrı'ya aşk ile yönelişi, daha önceki Yunan filozoflarında görülmemektedir ve böyle bir amaçtan onlar söz etmemektedirler. İbn Sina ise böyle bir amacın varlıklarda tabii olarak bulunduğunu hatta bunun ibadet etmek manasında olduğunu özellikle vurgulamaktadır.

Âlemden bir gaye bulunmaktadır ve bu gaye Tanrı'ya yönelmek durumundadır. Bu âlemden boşu boşuna, gayesiz hiçbir şey yoktur ve her şey bir hikmete binaen vardır. Bu gaye ise İbn Sina'nın iyilik düzeni dediği, güzel terkip ve nizamlı durumlardır. Bu yüzden hikmetten nasibini alan akıllı kimseler, güzellerden Tanrı'ya yol bulmakta, O'na benzeme isteği ile yetkinliğe ererek gerçek yiğit unvanını kazanmaktadır. Bundan dolayı İbn Sina'nın aşk sisteminde Platon'un satır aralarında dile getirdiği bitkisel, canlılara mahsus kuvvetlerin itkisiyle meydana gelen arzuların bir anlamı

yoktur. Hatta Platon'un konu ettiği eşcinsel temayüller kesinlikle reddedilmiştir, böylesi eğilimler İbn Sina'ya göre ayıplanmayı ve cezalandırılmayı gerekli kılar.

Çünkü İbn Sina'nın aşkı yücedir ve en Yüce olana benzeme sevki ile varlıkların tümüne iliştilmiştir. Bu yüzden tüm varlıklar en Yüce, en İyi ve İlk İlet olan Zorunlu Varlık'a her daim arzu duyarak, O'na benzeme ve böylece yetkinliğe ulaşmak isterler. İnsan nefislerinin O'na benzeme ve bu yetkinlikten pay alma derecesi Zorunlu Varlık olan Tanrı ile arasındaki bağın, yani O'nu bilme derecesinin kuvvetine bağlıdır. Şu halde aşk, kaynak olarak Tanrı'dan gelmekte ve âlemin dolayısıyla insanın gayesi, Tanrı'yı istemesi üzerine varlığa çıkmak olduğuna göre gerçek mutluluk, İlk İlet olan Tanrı'yı olabildiğince kavrayıp, O'nu tanımakla mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdullah YEĞİN ve başk. (Haz.), **Osmanlıca-Türkçe Büyük Lügat “Aşk”**, İstanbul: 1985, Türdav Yayınları

ALTINTAŞ, Hayrani. **İbn Sina Metafizigi**, Ankara: 1997, T.C Kültür Bakanlığı Yayınları.

ARİSTOTELES. **Fizik**, Çev. Saffet BABÜR, İstanbul: 2005, Yapı ve Kredi Yayınları

_____ **Metafizik**, Çev. Ahmet ARSLAN, İstanbul: 1996, Sosyal Yayınları

_____ **Nikomakhos’a Etik**, Çev. Saffet BABÜR, Ankara: 2005, Kebikeç Yayınları

AYDINLI, Yaşar. **Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul: 2000, İz Yayınları

BAYRAKTAR, Mehmet. “İbn Sina’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk” **AÜİF Dergisi XXVII**, Ankara: 1985

_____ “Farabi ve İbn Sina’da Ontolojik Delil Üzerine” (İbn Sina’nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı İçinde), Ankara: 1980, T.T.K Yay.

BOAS, George. “Love” **Encyclopedia of Philosophy**, Paul EDWARDS (Ed.), Cilt V, New York: 1967, Mcmillian Company

BUHARİ, **Kitabu’n-Nikah**, 7/ 9

CEBECİOĞLU, Ethem. “Aşk” **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara: 1997, Rehber Yayınları

CEVİZCİ, Ahmet. “Aşk” **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: 2002, Paradigma Yayınları

_____ **Felsefe Ansiklopedisi**, Ahmet CEVİZCİ (Ed.), İstanbul: 2002, Etik Yayınları

COPLESTON, Frederick. **Felsefe Tarihi**, Cilt I: Yunan ve Roma Felsefesi, Bölüm 1b: Platon, Çev. Aziz YARDIMLI, İstanbul: 1995, İdea Yayınları

DE BOER, T.J. "Feyz" **İslam Ansiklopedisi**, Cilt IV, İstanbul: 1988, M.E.B Yayınları

DODURGALI, Abdurrahman. **İbn Sina Felsefesinde Eğitim**, İstanbul: 1995, MÜİFV Yayınları

DURUSOY, Ali. **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul: 1993, MÜİFV Yayınları

_____ "İbn Sina" **DİA**, İstanbul: 1991

EL-FİRUZÂBÂDÎ. **El-Kamûsü'l-Muhit**, Mısır: 1952

FARABÎ, **Kitâbü Ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla**, Beyrut:1992

_____ **Fusûlü'l-Medenî**, Çev. Hanifi ÖZCAN, İzmir: 1987
Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları

_____ **el'Medinetü'l-Fâzıla**, Çev. Ahmet ARSLAN, Ankara: 1997, Vadi/Felsefe Yayınları

_____ **el'Medinetü'l-Fâzıla**, Çev. Nafiz DANIŞMAN, İstanbul: 1990, M.E.B Yayınları

GOÏCHON, Anne Marie. **İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çev. İsmail YAKIT, İstanbul: 1986, Doğuş Yayınları

GÖKBERK, Macit. **Felsefe Tarihi**, İstanbul: 2005, Remzi Kitabevi

GUTAS, Dimitri. **İbn Sina'nın Mirası**, M. Cüneyt Kaya (Der.), İstanbul: 2004, Klasik Yayınları

IBN MİSKEVEYH. **Tehzîb el-Ahlak**, Mısır: 1299

_____ **Ahlakı Olgunlaştırma**, Çev. Abdulkadir ŞENER, İsmet KAYAOĞLU, Cavit TUNÇ, Ankara: 1983, KTB Yayınları

İBN SİNA. **Fizik I**, Çev. Muhittin UYSAL, Ferruh ÖZPİLAVCI, İstanbul: 2004, Litera Yayınları

_____ **Metafizik I**, Ekrem DEMİRLİ, Ömer TÜRKER, İstanbul: 2004, Litera Yayınları

_____ **Metafizik II**, Ekrem DEMİRLİ, Ömer TÜRKER, İstanbul: 2005, Litera Yayınları

_____ **İşaretler ve Tembihler**, Çev. Ali DURUSOY, Ekrem DEMİRLİ, Muhittin Macit, İstanbul: 2005, Litera Yayınları

_____ **Risale fi Mahiyeti'l-İşk**, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: 1953, İstanbul Üniversitesi Yayınları

_____ **en-Necat**, Muhiddin Sabri el-Kürdî (Tah.), Mısır: 1938

İHVAN-I SAFA. **Resail**, Cilt III, Mısır: 1928

İZMİRLİ, İsmail Hakkı. **İslamda Felsefe Akımları**, İstanbul: 1997, Neşr. Kitabevi

KAYA, Mahmut. **Kindî-Felsefî Risaleler**, İstanbul:2001

_____ "Farabi" **DİA**, Cilt XII, İstanbul: 1995

_____ **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: 2003, Klasik Yayınları

Kuran-ı Kerim

KURTOĞLU, Zerrin. **Plotinos'un Aşk Kuramı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Tarihi A.B.D.), İzmir: 1989

KUTLUER, İlhan. **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: 2002, İz Yayınları

_____ "Aşk" **DİA**, Cilt IV, İstanbul: 1991

MOSLEY, Alex. "Aşk" **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: 2002, Bilim ve Sanat Yayınları

MÜSLİM, **Kitabu'r-Reza**, 3/651

NASR, Seyyid Hüseyin. **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İstanbul: 1985, İnsan Yayınları

_____ **Üç Müslüman Bilge**, Çev. Ali ÜNAL, İstanbul: 1985, İnsan Yayınları

PLATON. **Devlet**, Çev. Selahattin EYÜBOĞLU, M.Ali CİMCOZ, İstanbul: 1989, Remzi Kitabevi

PLATON. **Theages**, Çev. Ahmet VAROĞLU, İstanbul: 1997, M.E.B Yayınları

PLATON. **Phaidros**, Çev. Hamdi AKVERDİ, İstanbul: 1943, Maarif Vekâleti Yayınları

PLATON. **Philebos**, Çev. Sabri Esat SİYAVUŞGİL, İstanbul: 1989, M.E.B Yayınları

PLATON. **Şölen**, Azra ERHAT, Selahattin EYÜBOĞLU, İstanbul: 1985, Remzi Kitabevi

PLATON. **Gorgias**, Çev. Reyhan ERBEN, İstanbul: 1997, M.E.B Yayınları

PLATON. **Timaios**, Çev. Erol GÜNEY, Lütfi AY, İstanbul: 1989, M.E.B Yayınları

PLOTİNOS. **Enneadlar**, Çev. Zeki ÖZCAN, Bursa: 1996, Asa Kitabevi

RUSSELL, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi I-II**, Çev. Muammer SENCER, İstanbul: 2004, Say Yayınları

SARI, Mevlüt. **EL MEVARİD ARAPÇA-TÜRKÇE LÜGAT**, İstanbul: 1982, İpek Yay.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Aşkın Metafiziği**, Çev. Selahattin HİLAV, İstanbul: 2002, Sosyal Yayınları

TAYLAN, Necip. **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, İstanbul: 1994, MÜİFV Yayınları

_____ **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul: 1985, Ensar Neşriyat

ULUDAĞ, Süleyman. "Aşk" **DİA**, Cilt IV, İstanbul: 1991

ULUTAN, Burhan. **İbn Sina** Felsefesi, İstanbul: 2000, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları

UYSAL, Enver. **İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem**, İstanbul: 1998, MÜİFV Yayınları

_____ "İhvan-ı Safa" **DİA**, Cilt XXII, İstanbul: 2000

ÜLKEN, Hilmi Ziya. **İslam Düşüncesi**, İstanbul: 1995, Ülken Yayınları

_____ **İslam Felsefesi**, İstanbul: 1993, Cem Yayınları

ÜNSAL, Filiz. **Platon'da Aşk Kavramı** (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara: 1997

VERSENYİ, Laszlo. **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, Çev. Ahmet CEVİZCİ, Ankara: 1988, Gündoğan Yayınları

ÖZET

KÖKSAL Hüseyin. **İbn Sina'da Aşk Kavramı**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.

İbn Sina'da aşk kavramını incelediğimiz bu tezimizin konusu, İbn Sina'nın felsefî sisteminde aşk kavramına yüklediği anlamları çıkararak, bu kavramın O'nun ontolojisi ve epistemolojisi açısından; özellikle de Tanrı-insan, Tanrı-âlem ilişkisi açısından ne ifade ettiğini ortaya koymaktır. Tez, giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Tezimizin 1. Bölümünde önce ilkçağ felsefesinde, bu bölümün ikinci kısmında ise İslam filozoflarında aşk kavramının nasıl anlaşıldığını ortaya koyduk. Platon bir şeyin eksikliğinden hareketle en mükemmel olana (Tanrı'ya) yol bulma arzusu olarak aşkı tasvir etmektedir. Aristoteles ise aşkı iki açıdan incelemiştir: ontolojik ve psikolojik. Ontolojik açıdan aşk, İlk Hareket Ettirici'nin hareketi arzu ve aşkın sebebidir. Psikolojik anlamda aşk, karşılıklı yarara, seçkin bir mükemmelliğe ve anlamlı bir eşitliğe dayanır. Plotinos, aşkın sadece ruhta meydana gelen bir duygudan ibaret olmadığını, varlığın meydana gelişinin sebebi olduğunu ileri sürmektedir. 1. Bölümün ikinci kısmında Kindî, Fârâbî, İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa' nın birbirine benzer görüşleri ileri sürdüğü görülmektedir. Buna göre Tanrı Aşk, Âşık ve Mâşuktur ve tüm her şey O'na yönelir, O'na benzemeye çalışır.

Tezimin 2. bölümünde İbn Sina da aşkı, Aristoteles gibi ontolojik ve psikolojik olarak iki açıdan ele alır. O'na göre ontolojik açıdan aşk, varlığa gelişin sebebidir. Zorunlu Varlık'tan aşağıya doğru bir zorunluluk, aşağıdan yani varlıklardan yukarı doğru ise arzu ve aşk vardır. Psikolojik açıdan incelenen aşk, Aristoteles'in görüşlerine benzemektedir. Âşık, kendine benzer ve uygun olanla yetkinleşmek ister.

Sonuç olarak İbn Sina'da aşk kavramı, ilkçağ yunan filozoflarının aşkla ilgili görüşleriyle ayrıntılarda benzeşiyor olsa da genel çerçevede özgün bir yapı teşkil etmektedir. İbn Sina'ya göre ilkçağ yunan filozoflarından ayrı olarak âlemde bir gaye ve hikmet vardır. Her şey Tanrı'dan gelmiştir ve insanlar da Tanrı'yı bilme derecesine göre yetkinliğe ulaşmaktadır. Nihâî gaye ise kişinin gerçek mutluluk olan Tanrı'yı bilme arzusu ve aşkıyla yetkin olmasıdır.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, Aşk, İslam felsefesi, Zorunlu Varlık.

ABSTRACT

KÖKSAL Hüseyin. **Concept of Love in Avicenna**, Master Thesis, Ankara, 2007.

Subject of our thesis is to state the meaning of concept of love in Avicenna's thought from the point of view of especially God-human being and God-universe relationships by means of educing meanings he used in his philosophical system. The thesis is composed of an introduction, two main parts and a conclusion.

In the first part of our thesis we stated how concept of love is understood firstly in antiquity philosophy and then in muslim philosophy. Plato has described love as the desire to find a way going to the most excellent (God) using the absence of a thing. On the other hand, Aristotle has analyzed love from two aspects which are ontological and psychological. From the ontological aspect, the movement of First Mover is the reason of desire and love. However, love from psychological aspect is based on mutual benefit, an elite excellence and a meaningful equivalence. Plotinus argued that love does not consist of only feelings happening in the soul, but also it is a reason of coming to existence. In the second section of the first part, it has been seen that al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Miskawayh and Ikhwan al-Safa' have asserted similar ideas. According to those, God is Love, Lover and Beloved and everything head towards God and tries to resemble Him.

In the second part of our thesis, Avicenna also approaches love from two aspects which are ontological and psychological as Aristotle. From the ontological aspect, he states that love is the reason of coming to existence. There is a deterministic downward from Necessary Being and there is desire and love to upward from down, that is existences. On the other hand, love analyzed from psychological aspect has similarities with the ideas of Aristotle. The lover wants to become perfect by means of one that is similar and appropriate to him/her.

In conclusion, although concept of love in Avicenna has similarities with antiquity Greek philosophers' ideas in details, Avicenna's concept of love constitutes a unique structure in general. Separate from antiquity Greek philosophers, there is an aim and mystery in the universe according to Avicenna. In other words, everything comes from God and human beings reach to perfectionism in respect of their degree to know God. The ultimate aim is being perfect by desire and love of knowing God which is the real happiness of an individual.

Keywords: Avicenna, Love, Muslim philosophy, beauty.