



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

**İLAHİ AŞKIN KÖKENLERİ VE YUNUS EMRE’NİN
İLAHİ AŞKI**

Erhan ATASERT

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
TÜRK İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

TEMMUZ 2022



İLÂHÎ AŞKIN KÖKENLERİ VE YUNUS EMRE’NİN İLÂHÎ AŞKI

Erhan ATASERT

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
FELSEFE ANABİLİM DALI
TÜRK İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

TEMMUZ 2022

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Erhan ATASERT

26.07.2022

İLAHİ AŞKIN KÖKENLERİ VE YUNUS EMRE’NİN İLAHİ AŞKI

Yüksek Lisans Tezi

Erhan ATASERT

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Temmuz 2022

ÖZET

Bu araştırmanın amacı aşk teriminin yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkisini felsefî bir bakış açısı ile tarihsel süreç içerisinde inceleyip bilgi ve birikim dünyasına sunmaktır. Bu bağlamda çıkış noktamız kutsi bir hadis rivayetine dayanmaktadır. Söz konusu kutsi hadise göre Yüce Allah: “Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım; onlarda Beni tanıdılar” buyurmuştur. Burada bizzat bir arzu hali mevcuttur. Oda Yüce Allah’ın bilinme arzusudur. Nitekim bu arzu neticesinde var oluş gerçekleşmiş ve alem doğrudan doğruya Allah’tan zuhur etmiştir. Yaratılan âlem O’nun için adeta bir ayna gibidir ve O, bu aynada kendini görür. Yarattıklarında kendini gören Yüce Allah, buradaki yaratma olayında ki güzele hayran kalmış ve bunu sevmiştir. Bu ilk sevgidir. Bu sevgi Allah’ın hem kendini hem yarattıkları hem de doğrudan doğruya sevmeyi sevmesidir. İşte yaratılışın güzelliği budur. Bu sevginin en uç boyutu olan İlahi bir sevgidir. Var oluş İlahi Sevgi çerçevesinde yani doğrudan doğruya Allah’ın sevgisinin yaratılanlara bir lütfudur. Bu sebeple yaratılanlar ya doğrudan doğruya aşktır ya da aşkın esintilerini taşımaktadır. İşte bizimde gayemiz bu aşkı var oluş çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmaktır. Nitekim var olan her şey yalnızca aşkın kaynağı olan O’ndandır ve yine var olan her şey O’ndadır.

Bilim Kodu : 110927

Anahtar Kelimeler : İlahi Aşk, Sevgi, Yaratma, Varlık, Var oluş, Yunus Emre

Sayfa Adedi : 107

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

THE ORIGINS OF DIVINE LOVE AND THE DIVINE LOVE OF YUNUS EMRE

M.Sc. Thesis

Erhan ATASERT

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

July 2022

ABSTRACT

The aim of this research is to examine the relationship between the term love, the creator and the created, with a philosophical point of view, and present it to the world of knowledge and experience. In this context, our starting point is based on a sacred hadith narration. According to the sacred hadith in question, Almighty Allah said: "I was a hidden treasure; I wanted to be known and I created the creature. Then I introduced myself to them; they also recognized Me." There is a state of desire itself here. The room is the desire of the Almighty Allah to be known. As a matter of fact, as a result of this desire, existence took place and the world emerged directly from Allah. The created world is like a mirror for Him and He sees himself in this mirror. Almighty God, who sees himself in his creations, admired the beauty in the creation here and loved it. This is first love. This love is God's love to love both himself and his creations and directly. That is the beauty of creation. This is the most extreme dimension of love, a Divine love. Existence is within the framework of Divine Love, that is directly, a grace of God's love to the creatures. For this reason, the created are either directly love or carry the breezes of love. Here, our aim is to try to make sense of this love within the framework of existence. As a matter of fact, everything that exists is only from Him, the source of love, and everything that exists is in Him.

Science Code : 110927
Key Words : Divine Love, Love, Presence, Existence, Yunus Emre
Page Number : 107
Supervisor : Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
İlahi Aşkın Tanımı ve Temel Kavramlar	1
2. AŞK VE SEVGİ.....	7
2.1. Aşk Manasına Gelen Diğer Kavramlar	7
2.1.1. Heva	7
2.1.1.1. Nefis	8
2.1.2. Hubb(hibb)-Muhabbet.....	9
2.1.3. Vüdd – Vedüd	10
2.1.4. Alaka	10
2.1.5. Işk.....	11
2.1.6. Vedd	11
2.2. Sevgi Manasına Gelen Diğer Kavramlar	12
2.2.1. Şevk.....	12
2.2.2. Merhamet – Rahmet.....	13
2.2.3. Ülfet.....	13
2.2.4. Ünsiyet	14
2.2.5. Rıza	14
2.2.6. Şürb	15
2.3. Yaratıcıda Aşkın Belirtisi.....	15
2.4. Yaratılarda Aşkın Belirtisi.....	17
2.5. Sevgi Türleri.....	20

	Sayfa
2.5.1. Tabii Sevgi	20
2.5.2. Ruhani Sevgi	21
2.5.3. İlahi Sevgi	21
2.6. Kuran ve Hadislerde Aşk Kavramı	22
3. İLAHİ AŞKIN KÖKENLERİ.....	27
3.1. İlkçağ Düşüncesinde İlahi Aşk.....	27
3.1.1. Empedokles	31
3.1.2. Platon.....	34
3.1.2.1. Tiran	36
3.1.2.2. Diamon.....	37
3.1.2.3. Philia	38
3.1.3. Plotinos.....	40
3.2. Orta Çağ Düşüncesinde İlahi Aşk	44
3.2.1. Aziz Augustinus	47
3.3. Türk-İslam Düşüncesinde İlahi Aşk.....	52
3.3.1. Farabi.....	55
3.3.2. İbn Sina	60
3.3.3. İbn Arabî	64
4. YUNUS EMRE’NİN İLAHİ AŞKI	69
4.1. Yunus Emre’nin Hayatı.....	69
4.2. İsmi ve Mahlası	69
4.3. Ailesi ve Çocukları.....	70
4.4. Eğitimi ve Yaşadığı Dönemdeki Kültürel Ortam.....	70
4.5. Eserleri	74
4.5.1. Risaletü’n Nushiyye	74
4.5.2. Divanı İlahiyat.....	76

	Sayfa
4.6. Etkileri.....	77
4.7. Yunus'ta Aşk Kavramı.....	77
4.8. Yunus'ta Âşık ve Maşuk Kavramı.....	81
4.9. Yunus'un İlahi Aşkı	83
4.9.1. Allah ve Aşk.....	84
4.9.2. Yaratma, Var Oluş ve Aşk	87
4.9.2.1. Cevher	88
4.9.2.2. Muhammed'in nuru.....	89
4.9.2.3. Doğa unsurları.....	90
4.10. Yunus Emre'de 'Bir' Kavramı.....	91
4.11. Vahdet-i Vücut ve Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut	93
5. SONUÇ	97
KAYNAKLAR	101
ÖZGEÇMİŞ	107

1. GİRİŞ

İlahi Aşkın Tanımı ve Temel Kavramlar

Sevginin aşırı derecesi manasına gelen ‘‘ışk’’ kökünden türetilen’’¹ aşk terimi sözlükte; ‘‘ mehabette sınırı aşma,’’² aşırı derecedeki sevgi,³ insan tarafından, temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzele ve güzelliklere duyulan çok yoğun ve aşırı sevgi’’⁴, tutkulu bir şekilde delice sevmek⁵ manalarına gelmektedir.

Aşk teriminin bu anlamının yanı sıra lügatlerde sarmaşık manasına gelen ‘aşeka’ sözcüğü ile yakından ilgili olduğu da düşünülür. Buna göre sarmaşık kuşattığı ağacın suyunu emmesi, onu soldurup sıkıca sarması gibi aşk da girdiği kalbi veya muhabbetin seveni kavraması, bütün vücuda yayılması ve o vücudu bir sarmaşık gibi kucaklayıp sarmasıdır.⁶ Bu sebeple aşk ile sarmaşık arasında bir benzerliğin olduğu görülmektedir.

Bunun yanı sıra aşk teriminin yine hem ekşi hem de tatlı bir çeşit meyve olan ‘uşuk’ ile aşkın hem sevgiliyle muhabbet halinde iken yaşanan mutluluğu, hem de sevgiliden ayrıldıktan sonraki hoşnutsuzluğu ifade etmek amacı ile de kullanıldığını söyleyebiliriz.⁷ Yani aşk, tek boyutlu bir duygunun aksine içerisinde zıtlığı da barındırır. Aşık kişi maşukuna kavuşursa mutlu olur, kavuşma gerçekleşmezse şayet mutsuz olur ve ızdırap çeker. Dolayısıyla aşk mahiyetinde hem mutluluk hem de ızdırap barındırır.

Ele alacağımız anlamlardan biri de ‘aşırı sevgi’ halidir ki aşk kavramıyla birlikte sevmek fiili sıklıkla kullanılır. Sevmek kelimesinin kökü ‘sev’ olduğu için yanına ek getirerek her yerde kullanılabilir. Örneğin: evimizi, okulumuzu, bayrağımızı, vatanımızı, anne ve babamızı, eşimizi, çocuğumuzu vb. şeyleri ‘sevmek’ fiili ile ifade ederiz.

¹Toksöz,H,İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri, Ankara: İlem Kitaplığı,2016, s.8.

²Erginli, Zafer, ‘‘Aşk’’, Metinlerde Tasavvuf Terimler Sözlüğü, İstanbul: Kalem Yayınevi,2006, s.128

³ Miskeveyh, İbn, Ahlakı Olgunlaştırma, Çev: A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s.124; Cebecioğlu, Ethem, ‘‘Aşk’’, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara: Rehber Yay, 1997, s.120.

⁴ Cevizci, Ahmet, Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık,2002, s.99.

⁵ Özden, Ö, Yaratıcı Aşk, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2016, s.17.

⁶Nesefi, A, Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil, İstanbul: Dergah Yayınları,1990, s.203.

⁷ Uludağ, Süleyman, ‘‘Aşk’’, TDVİA., İstanbul 1991, C. IV, s. 11.

Bunun yanında karşı cinse olan duygumuzu ifade ederken de sevgi kavramını kullanırız. Fakat karşı cinse olan sevgimiz diğerlerinden biraz farklıdır.

Sebebi ise ilk başta verdiğimiz örnekler daha çok; fedakârlık, şefkat, koruma, sığınma gibi ifadeler içerir iken; karşı cinse olan sevgimizde istek, heves, cinsellik ve arzu daha fazla ön plana çıkmaktadır. Aşk işte bu noktada devreye girer; zira aşk mahiyetinde istek ve heves barındırır. Ve hatta aşk sevgiden çok daha fazla fedakârlık gerektiren daha ulvi ve manevi bir değere sahiptir.

Her ne kadar bu iki kavram zaman zaman iç içe geçse de aralarında ki temel fark şöyledir: sevgi daha kolay telaffuz edilir, aşk ise sevginin dorukta olduğu durumlarda ortaya çıkar. Örneğin ‘arabamı seviyorum!’ ifadesi günlük dilde daha sık kullanılan bir terim iken ‘arabama aşığım!’ cümlesi daha nadir ve daha aşırı bir sevgiyi ifade etmek için kullanılır. Sevgi eylemi öğrenilen bir şeydir, oysa aşk aniden ortaya çıkabilen bir eylemdir. Sevgi öğrenilen bir şey olduğu için dürtüler kolay bir şekilde kontrol altına alınabilirken aşkta bu durum bir noktadan sonra ıstırap veren, kontrol edilemeyen ve âşıkları birbirine esir eden bir yapıya dönüşür. Bu ve bunlar gibi farklılıklar bulunmasına rağmen yine de aşktan söz edilirken sevgiden de söz etmek kaçınılmazdır; zira aşksız sevgi olsa da sevgisiz aşk olmaz...

Sevgiye konu olan şey ilahi bir bağlamda ise genel olarak sevgi yerine aşk kavramı kullanılır. Örneğin Tanrı’ya duyulan sevgiyi aşk olarak nitelendirebiliriz. Bunun yanı sıra sevginin konu olduğu şey kutsal bir varlıksa hem aşk hem de sevgi kavramı kullanılabilir; vatan sevgisi veya vatan aşkı gibi. Sevginin konusu insanların birbiri arasında ki ilişki ise de yine hem aşk hem de sevgi kullanılabilir. Örneğin annemi seviyorum veya eşime aşığım gibi’’⁸

Görüldüğü üzere birbirinden ayıramayacağımız sevgi ve aşk terimleri tarih boyunca sayısız eserlere, görüşlere ve yapıtlara kaynaklık etmiştir. Nitekim sevgi ve aşk; insanların var oluşu kadar eski duygular olmakla birlikte günümüzde hala canlılığını koruyan kavramlardır. Esasen tüm insanların sahip olduğu bu kavramlar, genel-geçer bir yapıya sahip olup, dünyanın her yerinde kabul görmüştür.

⁸ Özden, a.g.e.,s.s.17-19

Bu hususta Ahmet Cevizci, aşkı evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı⁹ olarak açıklayarak, aşkı evrensel değere götüren bir araç olarak nitelendirir.

Aşk'ın ilahi anlamda da evrensel bir yapıya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu hususta *“O’nu, gök gürlmesi hamd ile, melekler de korkularından tesbih ederler. Onlar pek kuvvetli olan Allah hakkında çekişirken, O, yıldırımları gönderir de onlarla dilediğini çarpar.”*¹⁰ *“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Doğrusu O Halim olandır, bağışlayandır,”*¹¹ *“Gece ve gündüz, bıkmadan tesbih ederler”*¹² ayetlerinde görüldüğü üzere Allah'ın kendinden rahmet olarak bahsettiği aşkın, yaratılan her şeye tecelli ettiğini söylemek mümkündür ve aşk bu bağlamda her varlıkta belirli bir nispette bulunmaktadır.

Buna benzer bir anlayışı İbn Sina’da da görmekteyiz. O, aşkı Allah'ın bir sıfatı olarak atfeder ve ilahi sıfatlar arasında bir ayrım yapılamayacağı için aşkı açıkça Allah'ın bir sıfatı olarak görür. O halde varlıklar ya içerisinde bulunan aşk sebebi ile vardılar ya da yaratılanlar doğrudan aşktır¹³ görüşünü savunarak yaratma ile birlikte aşkın tüm varlıkların sebebi olduğunu ve hatta yaratılanların doğrudan doğruya aşk olduğunu söyler. Neticede aşk, varlığın özü olarak ve Tanrı’dan gelen bir değer olarak ilahi anlamda evrensel bir kimlik taşır.

Evrensel bir değer olarak gördüğümüz aşk, Felsefe literatüründe aşk ilk defa İlkçağ Yunan düşüncesinde “philia”, “eros”, “agape”, “amor” ve “caritas” terimleri ile kullanılmış,¹⁴ bunun üzerine aşkın hem maddi hem de manevi manada tahlili yapılmıştır. Bunun yanı sıra akıl, nefis ve cisim hakkındaki görüşlerin âlemin ve ideal insan profilinin açıklanması hususunda ahlâki, kozmolojik ve aşkın değerler çerçevesinde incelenmiştir.¹⁵

⁹ Cevizci, a.g.e., s.99

¹⁰ Rad;13/13

¹¹ İsra;17/44

¹² Enbiya; 21/20

¹³ Sina, İbn, Aşk Risalesi, Çev. Ahmet Ataş, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı,2002, s.59

¹⁴ Aydın, Hasan, Mitos’tan Logos’a Yunan Felsefesinde Aşk, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013, s.31; Hançerlioğlu, Orhan, “Sevi”, Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, C.:IV, s.71.

¹⁵ Büyük Lügat Ve Ansiklopedi, “Aşk”, İstanbul: Meydan Yay 1990, s.786; Cevdet Kılıç, Hilal Aslan, a.g.m., s.324.

İslami Literatürde ise aşk konusu genel olarak ‘İlahi Aşk’ ve ‘Beşerî Aşk’ olmak üzere iki anlam üzerinden işlenmektedir.¹⁶Buradaki genel görüş gerçek ve hakiki aşkın İlahi Aşk olduğu, Beşerî Aşk’ın ise mecazi olduğu üzerinedir.

Bu konu Rasim Efendi’nin tasavvuf lüğatinde ‘ ‘ Aşıklar gerek mecazi ve gerek hakiki olsun rah-ı Hak’ da bize kılavuzdur¹⁷ şeklinde tanımlanır ve esasen hem ilahi aşkı hem de beşerî aşkı bizleri Allah’a götüren kılavuz olarak görür. Özellikle İlahi Aşk, tasavvuf ve İslam felsefesi geleneğinde önemli derecede ele alınmıştır ki bizim de çalışmamızın konusu doğrudan bunun üzerinedir.

İslam Felsefesi çerçevesinde aşk kavramı Yunan Felsefesinde olduğu gibi akıl, nefis ve cisim hakkındaki felsefi görüşler gerek insan gerek âlemin yaratılışında kilit rol oynamasından kaynaklı hem kozmolojik hem de ahlaki bir çerçevede ele alındığını söyleyebiliriz. Bu hususta İslam düşünürleri Yunan Felsefesindeki birtakım bilgi ve birikimleri İslam Kültür ve inancı ile yeni bir form vermişlerdir. Bu konuda ayrıca ilerleyen sayfalarda detaylıca ele alınacaktır.

Tasavvuf geleneğine baktığımız zaman aşk kavramı, ilk başlarda insanlar arasındaki sevgiyi etmek için kullanılan bir terim iken daha sonra mutasavvıflar tarafından Allah ile insan arasında ki sevgiyi ifade etmek için kullanılmıştır. Yine pek çok sufiye göre aşk, muhabbet ve cezbe kişiyi Allah’a ulaştıran en kısa yollardan görülmüştür.¹⁸ Görüldüğü üzere tasavvuf ilminde aşk terimi ilk başlarda insanlar arasında ki sevgi boyutundan, daha üst bir sevgi boyutu olan insan Allah arasında ki sevgi halini anlamlandırmak için kullanılmış ve ayrıca Allah’a ulaşmanın en yakın yolun, aşk yolu olduğu kabul edilerek, aşka büyük önem verilmiştir.

Bu bağlamlar çerçevesinde genellikle tasavvufî eserlerde sekiz adet sevgiden bahsedilir. Söz konusu sevginin dereceleri şunlardır:

- 1- Meveddet: sevgi sebebi ile kalbin içerisinde bulunması;
- 2- Heva: sürekli olarak gözyaşı döktüren seveda;
- 3- Hillet: sevgilinin sevgisiyle serbest olmak;

¹⁶ Uludağ, a.g.mad. s.11

¹⁷Seyid Mustafa Rasim Efendi, ‘ ‘ Tasavvuf Sözlüğü (İstilahat-ı İnsan-ı Kamil),’ Haz: İhsan Kara, İhsan, İstanbul: İnsan Yayınları, C II,I.baskı 2008, II.Baskı 2013, s.789

¹⁸ Baltacı, Halil, ‘ ‘Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzali, Bakli ve Iraki Çizgisi’’, Tasavvufi Dergisi, S.XXXIV, s.s.23-44, s.24.

- 4- Muhabbet: Kötü huylardan arınma ve güzel huylarla donanma suretiyle sevgiliye layık olmak ve yaklaşmak;
- 5- Sağaf: Kalbi parçalayan ve yakan ateşli sevgi;
- 6- Hüyam: Sevdalıyı çıldırtan sevgi, sevgi çılgınlığı, çılgınca sevmek, sevgilinin kulu, kölesi olma;
- 7- Valeh: Dostun ve yârin güzelliğini seyrederken sevgi şarabıyla kendinden geçmek. Sevgi şarabını kana kana içmek;
- 8- Aşk: Sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi, aşkın yok, sadece maşukun var olması, her şeyin ondan ibaret olma hali.¹⁹

Görüldüğü üzere tasavvuf ehlinde aşk, mertebelerin en üstü görülmektedir. Aşk mertebelerin mertebesidir. Aşk'ın insanlar arasında ki sevgiyi ifade eden boyutu mecazi aşk olarak kabul edilir iken, hakiki ve gerçek aşkın yalnız Allah'a olan sevgide var olduğunu söyleyebiliriz.

Yine aşk ile aynı manalara gelen diğer kavramlar ise şöyledir: hub, alâkâ, sabve ve siba, sebâbe, sağaf, şe'af, mika, vecd, kelef, teheyüm, ceva, denef, şecv, şefk, hilabe, belabil, tebarih, sedem, gamarat, vehel, şecen, lâic, iktiab, veseb, hüzn, kemed, lez, hurek, suhd, arak, lehf, hanin, istikane, tebale, lev'a, futûn, cunûn, lemem, habl, resis, daun muhamir, vüdd, hulle, hilm, garâm, huyam, tedlih, veleh ve taabbüddür.²⁰ Bu kavramların birkaç tanesini detaylıca incelemekte fayda görmektediriz ve bunu ilerleyen sayfada açıklamaya çalışacağız.

¹⁹ Uludağ, a.g.e., s.58

²⁰Kayyim, İbnu'l el-Cevziyye, Aşıklar Kitabı, Çev: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, İstanbul: Şule Yayınları, 2002, s.23

2. AŞK VE SEVGİ

2.1. Aşk Manasına Gelen Diğer Kavramlar

2.1.1. Heva

Heva terimi kelime anlamı olarak iki anlama gelmektedir. Birincisi aşkın, kalbin içine inmesi,²¹ muhibbin ibtida kalbine düşen muhabbet,²² düşmek ve düşkünlük manası²³ çerçevesinde yukarıdan aşağıya doğru bir inme anlamında ifade edilir.

İkinci manası ‘‘arzu, istek’’²⁴, ‘‘nefsin tutkusu’’²⁵ anlamına gelir. Heva, aşırı istek, nefsin tabiatı gereği meyil vermesi, sufli cihete yönelip, ulvi cihetten yüz çevirmesi, şeri ölçülere bakmaksızın nefsin hoşuna giden şeylere yönelmesi,²⁶ nefsin, akıl ve de din tarafından yasaklanan kötü arzulara karşı gösterilen tutum veyahut doğruluk, hak ve faziletten sıyrılıp, menfaat ve hazza yönelmek içinde kullanılması,²⁷ anlamında kullanılmaktadır.

Heva’yı kalbe inen veya yukarıdan aşağı kalbe gelen ani sevgi, anlık heves olarak yorumlayabiliriz. Yine benzer manada heva ‘‘muhibbin ibtida kalbine düşen muhabbete’’²⁸ denir. Buradaki düşüş bazen bir bakış, bazen bir duyum, güzel bir eylem sonucu veya herhangi bir sebep olmaksızın olabilir. Yine düşkünlük anlamına gelen heva da önemli olan aşığın neye heves ettiğiidir. Bu noktada keskin bir şey söylemek güçtür. Burada önemli olan kalbe gelen ani sevgiyi Allah yolunda kullanmaktır. Zira insan nefsin arzusunu kötü yollarda kullanabilir ve yanlış yollara sapabilir. Bu sebeple dikkatli olmakta fayda vardır.

Görüldüğü üzere heva ile nefis kavramı arasında bir bağlantı söz konusudur. İmdi bu noktaya kadar kişinin nefsinde ki kötü arzularına yönelim konusunda dikkat etmesi gerektiğinden söz ettik. Zira heva, nefsin varlığından ibarettir ve aynı zamanda heva, nefsi idare eden tab’ın iradesi ve arzusudur.²⁹ Burada nefis başlı başına kötü istekler olarak da anlaşılmış olabilir ki bu yanlış bir çıkarım olur. Bu sebeple nefis kavramını yeniden ele almakta fayda görmekteyiz.

²¹ Arabi, İbn, İlâhi Aşk, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s.74

²² Haz., Kara, İhsan, ‘‘Heva’’, a.g.e., s.1238

²³ el-Cevziyye, a.g.e., s.31

²⁴ Cebecioğlu, E., ‘‘Heva’’, a.g.e., s.265

²⁵ Çağrı, Mustafa, ‘‘Heva’’, TDVİA, İstanbul 1998, C.XVII, s.s.274-276, s.275

²⁶ Uludağ, ‘‘Hevâ’’, a.g.e., s. 219

²⁷ Çağrı, a.g.mad., s.274

²⁸ Seyid Mustafa Rasim Efendi, ‘‘Heva’’, a.g.e., 1238

²⁹ Uludağ, Süleyman, Hucviri ‘‘Keşfu’l-mahcub Hakikat Bilgisi’’, İstanbul: Dergah Yayınları, s.321

2.1.1.1. Nefis

Kelime anlamı olarak Zatullah, insan ruhu, kalp, insan bedeni, ruh, insana kötülüğü emreden kuvvet, zat, cins olmak üzere sekiz çeşit manaya gelir.³⁰Nefs kavramı, Kur'an da, ruh, zat ve öz varlık manasında da kullanılarak; nefse kötülük emretme, kötülükleri kınama ve daha ileri aşamada huzura erme gibi birçok görev yüklenen bir kavram³¹olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasen Kur'an'da ki şekliyle nefsin tanımı en geniş anlamıyla açıklanmıştır.

Zira bir şeyin nefsi demek, o şeyin varlığı demektir.³²Ayrıca bitki ve hayvan türlerinde ki canlılık, insanın psikolojik özelliklerini ifade eden bedenden bağımsız manevi bir cevher³³ olarakta tanımlanır. Görüldüğü üzere nefis, içeriğinde birkaç anlam barındırır.

Bu anlamların daha önce belirttiğimiz gibi salt kötü eylemler olarak anlaşılması yanlış olur. Nefs'te önemli olan kişinin gösterdiği iradedir. Zira kulun illetli iki vasfı bulunur: Birincisi iradesi ile kazandığı günah, isyan; ikincisi nefsin aşağı ve bayağı huyları, kibir, kin haset gibi kötü huylardır. Esasen insan tarafından terbiye ve tedavi edilerek, devamlı bir mücadele ile bu kötü huylardan kurtulmak mümkündür. Bunun tedavisi de uykusuzluk, açlık, susuzluk gibi bedeni güçsüz bırakan eylemler ve bunlardan dahada etkilisi nefsi terk etmek, nefsi kırmak, isteklerinin zıttını yapmak koşulu ile mücadele etmektir.³⁴

Nefis yukarıda saydığımız anlamların yanı sıra Allah'ın evreni yaratmasında ki arzusu olarak da görülmüştür. Buradaki anlayış çerçevesinde Razi'ye göre nefis, "hayatın kaynağı olarak görülür ve aktif bir ilke olmakla birlikte sadece tecrübe edilen şeyleri bilebileceğini söyler. Fakat özü gereği ezelden beri heyulaya karşı bir istek ve tutkusunun olması ve bu ilk maddeyi harekete geçirmek gayesiyle ona suret vermek hevesini gerçekleştirip tatmin olmak istiyordu. Burada Tanrı kadar bilgin olmadığı için nefsin, pasif madde ile ilişkisinden kaos oluşmuştur. Bu durumda nefse acıyan Tanrı ona akıl vererek kaostan kozmosa geçişi sağlamıştır. Buradaki nefse

³⁰ Avni, Mehmed Ali, "(Nefs) Kelimesinin Manaları", Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası,1930, C. IV, S.14, s.s.46-52; Cebecioğlu,E., "Nefs", a.g.e.,s.472.

³¹ Uludağ, Süleyman, "Nefs", TDVİA., İstanbul 2006, C. XXXII, s.s526-529, s. 526

³² Uludağ, Süleyman, Kuşeyri Risalesi, İstanbul: Dergah Yayınları, I.Baskı 1978, II.Baskı 1981, III.Baskı 1991,s.222

³³ Türker, Ömer, "Nefs", TDVİA, İstanbul, 2006, C.XXXII, s.s.529-531, s.529

³⁴ Uludağ, "Nefs", a.g.e.,s.222.

külli nefis adı verilir. Ardından Tanrı insanı yaratarak ona nefis ve akıl vererek yani ferdi nefsi uyandırarak esasen nefsin maddi aleme ait olmadığını, onun asıl yerinin ilahi alem olduğunu hatırlamasını ve bunu da felsefe öğrenmek suretiyle arınıp tekrar oraya dönmesini söyler”³⁵.

2.1.2. Hubb(hibb)-Muhabbet

Muhabbet, ‘hibb, hub’ hubb teriminin kökü olup lügatte, sevgili, ahbab, yol arkadaşı³⁶manasına gelir. Sevginin bu manasında seven kişi kendisini bütün dış unsurlardan arındırır ve kendisini sadece Allah’ın yoluna bağlar.³⁷Burada önemli olan sevilenin hoşuna gitmeyen tüm faaliyetlerden kişinin arınmasıdır. Hubb kelimesinin bir diğer manası olan arınma işte buradan gelir.

Başkaca kaynaklarda hubb kavramının mücadele manasını da görmekteyiz. Buna göre hubb, O’nun rızasını kazanmak, yakınlaşmaya mâni olan her türlü sebebi ortadan kaldırarak, bu hususta gayret göstermek ve mücadele etme³⁸ olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada önemli olan husus seven kişinin, sevilenin rızasını kazanmak için kendisini dış unsurlardan arındırmak için mücadele etmesidir.

Yine muhabbet ve hubb arasındaki bağlantı bir başka kaynakta, muhabbetin, içinde su bulunan kap manasına gelen hub kökünden geldiği rivayet edilir.³⁹ Buna göre nasıl ki kap su ile dolunca içine başka bir şey almaz ise kalpte, içi Allah sevgisi dolarsa içine başka bir şey almaz. Kalp tamamen Allah’ın sevgisi ile doludur.

“Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz”⁴⁰ ayetinin mertebesi muhabbet mertebesidir. Yönelme arındırılmış şekilde yalnızca O’na doğrudur. Allah, isteği ile, ince hikmetini takdir ettiği vakit “Kişi sevdiği ile beraberdir”⁴¹ diye hükmederek⁴² her daim yarattıkları ile beraber olduğunu bildirmiştir. Nitekim aşk, muhabbetten ibarettir.⁴³

³⁵ Kaya, Mahmut, “Razi”, TDVİA, İstanbul,2007, C.XXXIV, s.s.479-486, s.480 .

³⁶Devellioğlu, Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, ‘Hibb’, s.436 .

³⁷Arabi, a.g.e., s 77.

³⁸Erginli,Z.,”Hubb”, a.g.e.,s.383.

³⁹Uludağ,S., “Kuşeyri Risalesi”, a.g.e.,s.498

⁴⁰ Fatiha; 1/7.

⁴¹Buhârî, Edeb 96; Müslim, Birr 165. Ayrıca bk. Tirmizî, Zühd 50; Daavât 98

⁴² İbn Kayyım El-Cevziyye, Medaricu’s Salikin , Kura’anı Tasavvufun Esasları,Tercüme: İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, İsatnbul: İnsan Yayınları,2013, s.926

⁴³ Seyid Mustafa Rasim Efendi, Tasavvuf Sözlüğü (İstilahat-ı İnsan-ı Kamil), Haz. İhsan Kara,İstanbul: İnsan Yayınları, I.baskı 2008, II.Baskı 2013, s.786.

2.1.3. Vüdd – Vedüd

Vüdd, aşkın katkısız ve en saf halini ifade eden kavramdır.⁴⁴ Vüdd terimi yaygın olarak ‘sevgi’ anlamında, ‘sevginin kalbe yerleşmiş hali,’⁴⁵ sevenin kendinden geçiren coşkulu hali de aşk olarak görülmektedir.⁴⁶

Bu anlamının yanı sıra Yüce Allah’ın güzel isimlerinden olan ‘Vedud’ teriminin vüdd kelime kökünden geldiği düşünülür. ‘O gafur ve vedüdtür’⁴⁷, ‘O rahim ve vedüdtür’⁴⁸ ayetlerinde de geçtiği üzere vedüd sıfatı Allah’ın ‘çok seven’ manasına gelen sıfatıdır. Allah aynı zamanda tövbe eden kullarını rahmetiyle beraber sevdiğini de buyurmak için bu ismini kullanmıştır. Yine başkaca bir kaynakta Vedüd, Esmâ-i Hüsnâ’dan biri olarak, salih kullarını çok seven ve yine onlar tarafından da çok sevilen⁴⁹ manasına gelir. Nitekim ‘O onları sever, onlar da O’nu’⁵⁰...

2.1.4. Alaka

Alaka terimi lügatte; ilgi, ilgili, ilişik, sevgi,⁵¹ rabıta, bağlılık, mensup olma, münasebet,⁵² bir şeye gönül verme veya düşmanlık, insanları nefsin arzularına yönelten sebepler,⁵³ kulu bağlayıp hakka giden yola girmesini, bu yola girdikten sonrada doğru dürüst bir şekilde yürüyüp mesafe almasını engelleyen maddi ve nefsanî sebepler, her çeşit engel ve dünyevi bağlar⁵⁴ manasına gelmektedir.

Genel olarak alaka terimi ile bir şeye gönül verme; özel olarak da dünyevi işlere bağlanma manasında kullanıldığını görmekteyiz. Görüldüğü üzere Alaka ile kast edilen mana dünyevi işler ile meşgul olmadır.

Zira buda aşkın Allah’a erişme yolundaki engel olan hususlardır. Bu engel sebebi ile özellikle tasavvuf da alaka, bırakılması gereken duygu olarak görülür.⁵⁵

⁴⁴ el-Cezziye, a.g.e., s.762

⁴⁵ Heyet, a.g.e. s.1228; Cebecioğlu,E., ‘Vüd’, s.705

⁴⁶ Uludağ, Süleyman, “Muhabbet”, TDVİA., Ankara 2020, C. XXX, s.s384-386, s. 384

⁴⁷ Buruç;85/14

⁴⁸ Hud; 11/90

⁴⁹ Topaloğlu, Bekir, ‘Vedud’, TDVİA, İstanbul 2012, C.XLII, s.s.598-599, s.598

⁵⁰ Maide; 5/120

⁵¹ Devellioğlu, ‘Alaka’, a.g.e., s.104

⁵² Devellioğlu, ‘Alaka’, a.g.e., s.1044

⁵³ Uludağ, Süleyman, ‘Alaka’, TDVİA, İstanbul 1989, C.II, s.334

⁵⁴ Uludağ,S., ‘Alaka’, a.g.e.,s.38

⁵⁵ Uludağ,S., ‘Alaka’, a.g.m, TDVİA, s.334; Cebecioğlu,E., ‘Alaik’, a.g.e., s.46.

2.1.5. Işk

Aşk kavramının aslı ııktır.⁵⁶ Işk, sevgi, sevginin aşırı derecesi⁵⁷ çok sevmek, aşırı sevmek, bir kişinin kendisini tamamen sevdiğine adaması ve ondan başka güzeli göremeyecek kadar ona düşkün olması⁵⁸, manasına gelir. Işk için bir sevginin en uç noktası da denilebilir. Aşkın en yüksek mertebesi; mertebelerin mertebesi olarak da görebiliriz. Özellikle Yunus Emre'nin felsefesinde kullandığı anahtar bir kavramdır.

Yunus, divanının bir beyitinde "Işk tanışık sığmaz, değme can göze ağmaz"⁵⁹ sözleri ile bizlere aşkın tanıma sığmadığını belirtmiştir. Zira onun felsefesinde bu kavram her şeydir, tanımsızları tanımlayan, varlığa varlık katan şeydir.

Işk; insanı sevgiliden başka bir şey görmeyecek derece kör eden sevginin en uç boyutudur. Buradaki sevgi hali çok yoğun bir his kapısı açtığından bir müddet sonra bu sevgi kana karışır, her hücreye ilişir ve esasında beden ve ruhen ondan başka bir şey ortada kalmaz. Kişi bu noktada artık o olur. Bu noktaya gelen kişi artık başkasıyla konuşsa bile, sevgilisi ile konuşur; başkasını duysa bile, sevdiğini duyar; gördüğü herhangi bir şey bile olsa "Bu Odur" diye bakarak her şeyi sevmeye başlar. Işk makamında artık sevgi bir tek kişiden çıkarak her varlıkta teselli bulmaya başlar.⁶⁰

Işk kavramına nazaran "İnananlar ise Allah'ı aşırı (en çok) severler."⁶¹ ayetini örnek gösterebiliriz. Bakara suresi 165. ayetinde gördüğümüz üzere inanan kişi Allah'ı en çok, aşırı sevendir, denir. Nitekim inanan ve Allah'ı aşırı seven bir kişi bu mertebeye erişebilir. Bu mertebeye erişen kişi için artık her şeyde Bir'lik vardır. Bu Bir'lik dışında hiçbir şey yoktur. O'nun dışında ki her şey anlamsızdır, gördüğü her şey O'dur, hissettiği her şey O'dur, diyebiliriz.

2.1.6. Vedd

Terim anlamı olarak vedd, dostluk, yakınlık,⁶² sevgi, sadakat, arzu, meveddetin mashar hali,⁶³ muhabbetin kalbde sübutu⁶⁴ anlamına gelir. İbn Arabi'ye göre bu sevgi

⁵⁶Devellioğlu, "Aşk", a.g.e. s.60

⁵⁷ Toksöz, a.g.e., s.8

⁵⁸ Uludağ, "Aşk", a.g.mad. s.11

⁵⁹ Mustafa Tatçı. Yunus Emre Divanı, İstanbul: H Yayınları, 2008. s. 242

⁶⁰ Arabi, a.g.e., s.78

⁶¹ Bakara; 2/286

⁶²Devellioğlu, "Vedd", a.g.e., s.1383

⁶³ Yavuz, Şefket, "Ved", TDVİA, İstanbul 2012, C.XLII, s.s.589-590, s.589

hubb'un veya ışk'ın ya da heva'nın devamlı ve kararlı olmasıdır. Ona göre aşığın durumu her ne olursa olsun bu üç aşk halinden birine girecek ve bunda sadakatli ve kararlı olacaktır. Herhangi bir sebep veya koşul onda bir etki yaratamaz. Hoşa giden veya gitmeyen her türlü olay bu kişide aynı tezahürü sağlar, der.⁶⁵

Örneğin kişi hubb mertebesinde ise kendini her şeyden arındırmış ve kendisini her türlü kötölükten alıkoymaya gayret gösterir.

Veya ışk mertebesinde bulunan birisi için artık iyi-kötü, güzel-çirkin diye bir şey yoktur, bu mertebedeki kişi için ikililik söz konusu değildir, her şeyi bir olarak görür ve bu mertebede ki kişi son derecede kararlıdır. Vedd işte bu çerçevede aşığın sevgisindeki kararlılığı gösteren bir terim olarak görölmektedir.

2.2. Sevgi Manasına Gelen Diğer Kavramlar

2.2.1. şevk

şevk terimi, lüğatte, arzu, iştiyak, istek, şiddetli arzudan doğan feryad,⁶⁶ önlemek, istemek, özlemek manalarına gelmektedir. Felsefe ve tasavvuf literatüründe önemli bir kavram olan şevk, herhangi bir varlığın, kendi kategorisi içinde sahip olduğu en yüksek yetkinliğe sahip olmak için duyduğu arzu ve eğilim,⁶⁷ sevgiliyle kavuşmaya götüren tabii, ruhani, cismani hareket⁶⁸ olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifade ile şevk, sevileni andığı zaman kalbin kendisinden geçmesi,⁶⁹ kalbi heyecanlı eyleyen⁷⁰ olarak da tanımlanır.

şevk, sevginin arzu ve istek ile birlikte doruğa çıktığı durumudur. *‘‘Kim Allah’a kavuşmayı umarsa şüphe yok ki Allah’ın tayin ettiği(o) vakit mutlaka gelecektir.’’*⁷¹ ayetinin şevk erbabına söylendiğini düşünölebiliriz. Zira burada Allah, kulun kendisine kavuşma arzusunda olduğunu bilmekte ve onların bu isteklerine karşı bir buluşma tayin edeceğinin müjdesini vermektedir.

⁶⁴ ⁶⁴Seyid Mustafa Rasim Efendi, ‘‘Vedd’’, a.g.e.s,1209

⁶⁵ Arabi, ‘‘Vedd’’, a.g.e., s.79

⁶⁶Develliođlu, ‘‘Hanin’’, a.g.e. s.389

⁶⁷ Çağırcı, Mustafa, ‘‘şevk’’, TDVİA, İstanbul 2010, C.XXXIX, s.s. 20-22, s.20

⁶⁸ Arabi, ‘‘şevk’’, a.g.e., s.91

⁶⁹Erginli,Z., ‘‘şevk’’, a.g.e., s.304;el- Cevziyye, ‘‘şevk Mertebesi’’, Haz. İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, a.g.e.,s.968

⁷⁰ ⁷⁰Seyid Mustafa Rasim Efendi , ‘‘şevk ve iştiyak’’, a.g.e.,s.675; Cebecioğlu,E., ‘‘şevk’’, a.g.e.,s.608.

⁷¹Ankebut 29/69

2.2.2. Merhamet – Rahmet

Sevgi terimi ile yakından ilgili terimlerden olan merhamet ve rahmet, sözlükte, şefkat göstermek, merhamet etmek, acımak ve bu acıma duygusu karşılığında gösterilen lütuf manasına gelmektedir.⁷²Türkçe 'de merhamet kelimesi hem Allah hem de insanlar için kullanılmakta ancak rahmet kelimesi yalnızca Allah için kullanılır.⁷³ İnsanlar arasında ki merhamet genellikle acıma ve yardımlaşma durumu üzerine gerçekleşen bir hissiyattır. Rahmet ve merhamet Yüce Allah'ın yarattıklarına olan lütfunun ibaresi olup aynı zamanda onun sıfatlarından. Merhamet ve rahmet konusu Kur'an'da da geçen önemli terimlerdendir. Bu bağlamda: ‘‘(Bunu yapmamamız) yalnızca Rabbinin rahmeti sebebiyledir. Şüphesiz O'nun senin üzerindeki ihsan ve lütfu pek büyüktür’’⁷⁴, ‘‘O, merhametlilerin en merhametlisidir’’⁷⁵ Örnek verdiğimiz bu ayetler ve bunlara benzer ayetlerde Allah'ın merhamet ve rahmet sahibi olduğu ifade edilir. Esasen bakıldığında Kuran'ın kendisi de rahmettir. ‘‘Müminler için de hidayet ve rahmet olan (bir Kitap geldi)’’⁷⁶ ayetinde de görüldüğü gibi var olan bütün kâinat, yaratmanın kendisi, Allah'ın sevgi rahmetinin bir tecellisidir ki bu konuyu ilerleyen sayfalarda anlamlandırmaya çalışacağız.

2.2.3. Ülfet

Sevginin sosyal ve siyasal yönünün bir göstergesi olan ve Arapça ilf kökünden türeyen⁷⁷ ülfet terimi, sözlükte, elif, alışmış, istenilen,⁷⁸ birleşip kaynaşmak, yakınlık, sevmek, ısınma⁷⁹ manasına gelir. Ülfet, insanların birbirine sevgi duyması ve de birbirine destek olmalarını sağlayan toplumsal birlik ve kaynaşma eğilimidir.⁸⁰ İnsanların birbirine olan yardımlaşmaları hususunda İbn Miskeveyh, mutluluğa ve toplumsal mükemmelliğe erişmenin yardımsever bir toplum sayesinde

⁷² Çağrı, Mustafa, ‘‘Merhamet’’, TDVİA, Ankara 2004, C.XXIX, s.s.184-185, s.184

⁷³ Toksöz, ‘‘Rahmet/Merhamet’’, a.g.e., 13

⁷⁴ İsra; 17/87

⁷⁵ Yusuf; 12/92

⁷⁶ Yunus; 10/57

⁷⁷ Toksöz, ‘‘Ülfet’’, a.g.e., s.14

⁷⁸ Devellioğlu, ‘‘Elif’’, a.g.e., s.256

⁷⁹ Cebecioğlu, E., ‘‘Ülfet’’, a.g.e. s.675.

⁸⁰ Çağrı, Mustafa, ‘‘Ülfet’’, TDVİA, İstanbul 2012, C.XLII, s.s.286-287, s.286

gerçekleşeceğinin altını çizer.⁸¹ Bu bağlamlar çerçevesinde ülfet teriminin, sevginin dayanışma mahiyetini gösteren manada kullanıldığını söyleyebiliriz.

2.2.4. Ünsiyet

Ünsiyet: peyda etme, birbirine alışma, beraber yaşama, insana alışma, alışkanlık⁸² samimi olma, nazlanma, manalarına gelmektedir. Ünsiyet terimi çoğunlukla tasavvuf literatüründe Allah ile insanın ülfet etmesi, Hak ile huzur halinde bulunma⁸³ bir nevi kulun Allah'a olan yakınlaşması çerçevesinde O'nun lütfuna layık olma şeklinde ifade edilen bir terimdir. Yine başka bir ifade ile üns, Allah'ta sükûn bulup, bütün her şeyde ondan yardım dilemek⁸⁴ anlamında kullanılır.

Üns üç çeşittir:

1. Heybet sebebi ile ünsü görmeyenler
2. Zikirle üns bulup vahdete düşenler.
3. Allah ile ünse ulaşır vahşete düşenler.

Üns kalpte İlah'ın cemaline izin vermenin etkisiyle oluşur.⁸⁵ Kişi huzur için öncelikle Allah yolunda O'nun ile birlikte olmalı ve O'nu anmalıdır. Zira ünsiyet yalnızca Allah yolunda olmanın etkisiyle ve yine O'nunla birlikte var olur.

Üns sahibi her kişi aynı zamanda sahv sahibidir. Buradaki sahv dereceleri değişebilir ancak ünsün en aşağı mertebesinde bir kişi için kızgın ateşlerin içine atılsa bile üns halinin bozulmaması örnek gösterilmiştir. Buna benzer bir ifade de Cüneyd (r.a.) der ki: Kul o hadde ulaşır ki, kılıç yüzüne vurulsa acı hissetmez⁸⁶ diyerek mertebenin önemine dikkat çekilir.

2.2.5. Rıza

Rıza, kabul eden, boyun eğen,⁸⁷ sevmek, hoşnut olmak, tasvip etmek, beğenmek,⁸⁸ bir ölünün teslimiyeti gibi, nefsin arzusundan ayrılarak O'nun ebedi tedbirlerine

⁸¹ Miskeveyh, a.g.e.,s.22

⁸² Devellioğlu, "Ünsiyet", a.g.e. s.831; Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1997, s.189.

⁸³ Ceyhan, Semih, "Üns", TDVİA, İstanbul 2012, C.XLII, s.s.348-349, s.348

⁸⁴ Erginli,Z. "Üns", a.g.e., s.304

⁸⁵ Cebecioğlu, E., "Üns", a.g.e.,s.677

⁸⁶ Uludağ, S., Kuşeyri Risalesi, "Heybet-Üns", a.g.e.,s.187-188; Eraydın,S., "Heybet-Üns", a.g.e.s.189-190.

⁸⁷ Devellioğlu, "Razi", a.g.e., s.1055

⁸⁸ Uludağ, Süleyman, "Rıza", TDVİA, İstanbul 2008, C.XXXV, s.s.56-57, s.56

itiraz etmeden, rızasına ulaşmak⁸⁹ manalarına gelir. Kelam düşüncesinde rıza, sevgi ile beraber Allah'ın irade sıfatı ile değerlendirilerek, kader ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmiştir.⁹⁰

Rıza mertebesinde ki en önemli koşullardan bir tanesi gönülden itaat etmektir. İtaat eden kul, severek ve isteyerek Allah'ın emirlerine razı olur. Kur'an'da geçen Hz. İsmail'in kurban olmak için teslimiyeti rıza makamına örnektir. Yine özellikle Kur'an'da ve hadislerde rıza kavramının önemine değinilmiş ve insanların, Allah'ın rızasını yani hoşnutluğunu kazanması için teşvik edilmiş ve bu mertebeye erişmenin en büyük mutluluk olduğuna dikkat çekilmiştir. *'İşte bunlar Allah'ın belirlediği sınırlardır. Kim Allah'a ve Peygamber'ine itaat ederse Allah onu, içinde ebedî kalmak üzere altlarından ırmaklar akan cennetlere yerleştirir. İşte en büyük başarı ve kurtuluş budur,'*⁹¹ *'Kim Allah'a ve Peygamber'e itaat ederse, işte onlar Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, siddiklar, şehitler ve sâlihlerle beraberdirler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır!'*⁹² ayetlerinden de görüldüğü üzere Allah'ın emirlerine razı olan ve itaat edenlere büyük mükafatlar vaad edilmiştir.

2.2.6. Şürb

Şürb, yeme, içme⁹³ manasına gelen bir tasavvufî terimdir. Buradaki içmek fiili mecazi bir anlamda ilahi muhabbetin kana kana içilmesi, aşığın, ilahi aşkı yoğun bir biçimde yaşaması anlamında kullanılır.⁹⁴ Şurb, kulda, önce zevk(tatmak), sonra şürb(içmek), en sonunda da reyy(kanmak) halinde kullanılır ve kişi, efendisine olan yakınlığını kalbin bu gıdasından alır.⁹⁵ Görüldüğü üzere şürb aşığın gıdası, besini anlamında kullanılmaktadır.

2.3. Yaratıcıda Aşkın Belirtisi

Felsefe tarihinde aşk konusu önemli bir yere sahiptir. Özellikle evrenin nasıl yaratıldığı hususunda aranan cevapların 'aşk' ışığında yanıt bulduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda yaratmada ki aşkın gücü mutlaktır. Bu hususta Ahmet Cevizci, aşk teriminin felsefî literatüre; dünyanın var oluşu Tanrı'nın yaratıcı eylemi

⁸⁹ Nemüddin Kübra, İstanbul: Dergah Yayınları,1980,s.68

⁹⁰ Toksöz, "Rıza", a.g.e., s.16

⁹¹ Nisa; 4/176

⁹² Nisa; 4/176.

⁹³ Devellioğlu, "Ekl-ü Şürb", a.g.e. s.252

⁹⁴ Uludağ, Süleyman, "Şürb", TDVİA, İstanbul 2010,C.XXXIX, s.s.269-270, s.269

⁹⁵ Cebecioğlu,E., "Şürb", a.g.e., s.614-615

ile açıklandığı vakit veya yaratıcı yarattığı varlıkların bütünü seven güç olarak düşünüldüğü vakit girmiştir⁹⁶ diyerek aşkın yaratmada ki rolüne dikkat çekmiş ve ‘Aşk’ın felsefe literatüre bizzat yaratma olayı ile birlikte girdiğini söylemiştir.

Evrenin yaratılması hususunda Yaratıcı, yaratılardan önce gelir. Bu zamansal olarak ve mantıksal olarak böyledir. O halde aşkın, ilk olarak yaratıcıda başladığını söylemek mümkün ve de tutarlıdır. Aşk’ın yaratıcıda başlaması onun ilahi bir boyutudur ki bu aşkın en güzel halidir. Bu yaratıcıya ait olan bir sevgidir. Yine bu bağlamda İbn Arabi, ‘Sevgi var oluşun aslıdır’⁹⁷ diyerek sevgi makamının çok kudretli bir makam olduğunu söyler ve bütün kâinatın, maddesel ve manevi gerçekliğin anahtarının bu ulvi sevgide olduğunu düşünür. Buna benzer bir tanımda aşk, sevginin son mertebesi, varlığın aslı ve yaratılışın sebebi⁹⁸ olarak tanımlanır.

İslam kültürü çerçevesinde kutsi bir rivayete göre Allah: ‘‘Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım; onlarda Beni tanıdılar’’⁹⁹ demiştir. Bu noktada şunu görebiliriz ki; Allah evreni, gizli bir hazine iken, tanınmayı ya da güzelliği seyretmek için, sevdiği için yaratmıştır.¹⁰⁰ Burada Allah öncelikle yaratma olayı ile Kendini, sonrasında Kendi ile birlikte yarattıklarını bildi ve yaratılan âlemi Kendi suretinden çıkarttı, buna aşık oldu. İşte yaratılışın güzelliği budur. Zira Yüce Allah kendini ve yaratma eylemini sevmiştir. Âlem onun için adeta bir ayna gibidir ve O, bu aynada kendini görür. Bu noktaya kadar doğrudan görmekteyiz ki evrenin yaratılış nedeni bilgi ve sevgidir.

Allah’ın yaratma arzusunu aşkıta gören Yunus Emre divanında:

‘‘Bu yir ü gök ü arş ü ferş, aşk dadı kayımdur
Bünyadı aşkdu raşıka, her bir arada eli var’’¹⁰¹

Diyerek var olan her şeyi ‘Aşk’ ile açıklamaya çalışır. Ona göre aşk tanımsızdır fakat varlığı varlık yapan yine aşktır. Aşk var olan her şeyin kaynağıdır. Yer, gök ve arş aşkın bir eseridir.

⁹⁶ Cevizci, a.g.e., s. 99

⁹⁷ Arabi, a.g.e.s.7

⁹⁸ Uludağ, Süleyman, ‘‘Aşk’’, Tasavvuf Terimler Sözlüğü, İstanbul: Marifet Yayınevi,1991,s.98.

⁹⁹ Aydın, Hakkı, İ., ‘‘Kenz-i Mahvi’’, TDVİA, Ankara 2022, C.XXV, s.s.258-259, s.258; Acluni,II/132, nr.2016; Arabi, a.g.e.,25

¹⁰⁰ Cevizci, a.g.e.,s.99

¹⁰¹ Yunus Emre, Divan, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, İstanbul: H Yayınları,2020, s.

Buna benzer bir anlayışı Nurettin Topçu'da da görmekteyiz. Topçu'ya göre de yaratılışın sırrı aşktadır. O da "Aşk, kâinatın başlangıcında varlığın var olduğu anda gözüküyordu. Varlığı var kılan o idi. Ona kuvvet demiştik. İlk kuvvet, cansız varlıkların ve sonra canlıların halkalarından geçip de insana gelince, insanda kendini tanıdı, şuur oldu. Ancak ilk kuvvet birdi, bölünmez bütündü. Bölüne bölüne bunca varlıkları meydana getirdikten sonra insana geldi"¹⁰² şeklinde açıklar. Nitekim Topçu'ya göre aşk varlığa varlık katandır. Bir şeye, şey olma özelliğini veren Aşk'ın ta kendisidir.

Yaratılıştaki aşk konusunda bir diğer yorum Ebubekir Razi'den gelmiştir. Razi, yaratılışı nefsin heyulaya kavuşma aşkından meydana geldiğini söyler. Neticede nefsin yeteri kadar bilgin olmaması sebebi ile bu birliktelikten kaos oluşmuştur. Bu durumda nefse acıyan Tanrı ona akıl vererek kaostan kozmosa geçişi sağlamıştır. Yani madde işte burada surete bürünmüştür.

Ardından Razi'ye göre Tanrı insanı yaratarak ona akıl verir ve ferdi nefsi uyandırarak, aslında nefsin maddi aleme ait olmadığını onun asıl yerinin ilahi alem olduğunu insanın bilmesini istemiştir.¹⁰³

Var oluşun Allah'ın yaratma ile birlikte kendini bilmesi ve yarattıkları karşısında ki güzeli sevmesi üzerine gerçekleştiğini söylemiştik. Bu çerçevede sevginin ilk belirtisinin Allah'ta başladığını söylemek mümkündür. Bu sevginin en güzel hali; İlahi sevgidir. Bu ilahi sevgide, yaratılan her güzel şey Allah'ın rahmetinin göstergesi ve bir lütfudur.

Tezimizin bu noktasına kadar sevginin ilk halinin Allah'ta nasıl hasıl olduğunu göstermeye çalıştık. Şimdide insanda ki sevgi anlayışı üzerinden ilerlemekte fayda görmekteyiz.

2.4. Yaratılarda Aşkın Belirtisi

Yaratılanlar arasında tek akıl sahibi olan insan, tarih boyunca nereden geldiğini nasıl geldiğini merak etmiş ve buna cevap aramıştır. Bu doğrultuda elde edilen yanıtlar mitoloji kitaplarına konu olmuş, dini kaynaklarda açıklanmış; filozoflar, bilim adamları ve kelmacılar bunun üzerine düşünüp görüş bildirmişlerdir.

¹⁰² Topçu, Nurettin, Var Olmak, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014, s.43

¹⁰³ Kaya, M, " Razi", a.g.mad., s.480

İnsandaki sevgi halinin nerede başlayacağı, nasıl başlayacağı yoruma açık bir konudur. Çünkü sevginin tam olarak nerede olduğunu bilemeyiz... Bir şey duyup veya gördüğümüz vakit içimizi bir neşe bir sevinç kaplıyor ise, bu sevginin ilk halidir, diyebiliriz. Bu durum kendiliğinden olan doğal bir durumdur. Bu doğal sevgiyi insanda var olan ilk sevgi olarak görebiliriz. Nitekim bu sevgi, insanın sevme iradesine sahip olmasıdır.

Sevme iradesine sahip bir insana Allah tarafından lütuf edilen bir diğer şey bilgidir. Sevgi ve bilgi çerçevesinde İslam düşünürleri, insanın Allah'ı sevmeleri için halis bir niyet taşımaları gerektiğini, ancak bu niyetin sevgi için tek başına yeterli olmayacağını söylerler.

Bunun için öncelikle Allah'ı ne için sevdiklerini bilmenin zorunlu olduğunu söylerler.¹⁰⁴Şayet kişi Allah'ı iyi bilmezse kendi kafasından bazı tasvirler oluşturarak puta veya putlara tapabilir.¹⁰⁵ Bu bağlamda bilgi konusu önemle üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu esasen insanın bir ödevidir. O da Allah'ı niçin sevdiğinin ödevidir. Sebebi ise “Yedi gök, yeryüzü ve içinde bulunanlar, O’nu tesbih ederler. O’nu övgüyle tesbih etmeyen yoktur”¹⁰⁶ayetinde olduğu gibi Allah, O’na hamd edilsin diye varlığı yaratmıştır.

Bilgi bağlamında daha önce de belirttiğimiz üzere kutsi bir rivayete göre Allah: “bilinmeyi istedim ve onlara Kendimi tanıttım, onlarda Ben’i tanıdılar”¹⁰⁷ buyurmuştur. Burada bir istek hali mevcuttur. O da Allah’ın bilinmeyi istemesidir. Nitekim bizler O’nu ancak O’nun bize bahsettiği bilgi ile bilebiliriz. O halde lütuf bağışlanan insan bu ödevi yerine getirip O’nu bilmeye gayret etmelidir. Nitekim insanın Allah’ı sevmesi öncelikle Allah’ın varlığını bilmeye bağlıdır. Örneğin bir duyu organımız ile bir şeyin hazzına erişmek için öncelikle o şeyi denememiz gerekir. Mesela sevdiğimiz bir yiyeceği sevmemiz için öncelikle onu dil ile tecrübe etmeliyiz. Veya bir rengi sevmek için öncelikle o rengi gözümüz ile görmemiz gereklidir. Allah’ı sevmekte bir nevi buna bağlıdır, öncelikle Allah’ı biliriz ardından O’nu severiz. Sonuçta bilgi ve sevgi ayrılmaz iki parçadır ve insan gücü nispetinde

¹⁰⁴ Alper,Hülya,“Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti(Fahreddin er-Razi Örneği)”, MÜİFD, 2006,C.XXX,s.s.5-19,s.6; Toksöz, a.g.e., s.50; Miskeveyh, a.g.e., s.133

¹⁰⁵ Miskeveyh, a.g.e.,s.133

¹⁰⁶İsra; 17/44

¹⁰⁷ Hakkı, “Kenz-i Mahvi”, a.g.mad.258; Acluni, II/132;Arabi, a.g.e., 25

bu imkana sahiptir. Zira kişi Allah’a ulaşmak için bilgi düzeyi ne derece artar ise sevgisi de o derece artar.¹⁰⁸ O halde insan bunun için çaba göstermelidir.

Sevginin irade ve bilgi işi olduğunu söylemiştik. Bunun yanı sıra İbn Miskeveyh aşka, insanlar arasından iyiliği seven ve zevkine en düşkün kimselerin ulaşacağını belirtir. Ona göre bunlardan zevkine düşkün olanların aşkı kınanmış; iyiliği sevenlerin aşkı övülmüştür. Zevkine düşkün kişilerin kolay dostluk kurup ve aynı kolaylıkla bu dostluğu bozabileceğini söyler. Bu kısa süreli ve menfaat çerçeveli bir sevgidir. Oysa iyi insanlar arasındaki dostluk, sırf iyilik içindir. İyilik de öz itibari ile değişmeyen bir cevher olduğu için buradaki dostluk yalın bir zevktir ve bâkidir. Buradaki zevkin yol açtığı sevgi bir noktadan sonra en coşkun aşka dönüşür ve böylesi bir sevgi için Miskeveyh “ Tanrı’ya yaklaştırdıklarını iddia eden kimselerin nitelendirdikleri İlâhi Aşktır”,¹⁰⁹ der. Görüldüğü üzere Miskeveyh aşk ve iyilik arasında bir bağlantı kurar ve de aşkı saf iyilikte görür. O halde ilâhi anlamda Allah’ı sevmenin, bir koşula bağlı olduğunu bu koşulunsa ‘iyi bir insan’ olmak olduğunu dile getirir.

İlâhi sevgiye ulaşmanın bir diğer yönü de eşyanın ardındakini görebilmektir. Bu durumu Leyla- Mecnun hikayesi üzerinden açıklamakta fayda görmekteyiz. Rivayete göre Leyla’nın aşkından deliye dönen Mecnun Leyla’ya olan aşkından çöllerde onu arar. Zaman içinde Leyla Mecnun’un karşısına çıkar ve ‘İşte buradayım!’ der. Bunun üzerine Mecnun ‘gözümün önünden çekil git! Senin aşkın öylesine beni benden aldı ki ben Leyla’yı bile unuttum’ der.¹¹⁰ Burada aslında Mecnun’un düştüğü aşk İlâhi Aşk’tır. Bu noktadan sonra artık ne aşık önemlidir ne de maşuk, ortada sadece aşk kalır. İşte bu eşyanın ardında ki asıl sevgiye ulaşmaktır. Bu sevgi en lezzetli ve en güzel sevgidir. Sevginin ardındaki aşka ermektir.

Sevginin en doruk noktası Allah’ı sevmektir. Zira O sevginin kaynağı, yüce olanıdır. Allah’ın sevgisi en güzel sevgidir. ‘Allah güzeldir, güzel olanı sever’ (Hadis-i Şerif) önemli olan bu güzelliği görebilmektir. Kimi göz görür, kimi göz görmez. Zira bu sevgi güzelliklerde tecelli eder. Karşı cinsi sevme, dünya malını sevme gibi unsurlarda gizlenir... Mevlâna, İbn Arabi, Gazali, İbn Abbad, Ataullah, Yunus Emre

¹⁰⁸ Miskeveyh, a.g.e.111; Alper, a.g.m., s.13; Toksöz, a.g.e.,53

¹⁰⁹ Miskeveyh, a.g.e., s.124-125

¹¹⁰ Arabi, a.g.e., s.30; İsmail Durmuş, “Leyla ve Mecnun”, TDVİA, Ankara 2003, C.XXXVII, s.s.159-160;Tahsin Yazıcı, “Leyla ve Mecnun”, TDVİA, 2003, C.XXXVII, s160; Zafer Erginli, bk.“Aşk” a.g.e., s.133-134

gibi birçok mutasavvıfa göre görünen dünyayı anlamlı kılan bu eşyaların ardında gizlenen güzelliştir. Çünkü onlara göre, bu güzellik apaçık belli olsa idi ne sır ne de aşk olabilirdi. Âşık kişi bu sevgiden sıyrılıp O'nu gördüğünde gerçek sevgiye ulaşır ki bu aşığın ulaştığı ve tattığı en güzel sevgidir...

Sevginin en yücesine, en güzeline ulaşan kişi bir noktadan sonra artık yaratılan her şeyde O'nun cemalini, güzelliğini görür. Artık O'nunla beraber görür olur ve bu halde ikililik hali ortadan kalkar. Her şey yalnızca O'ndan ibaret olur.

2.5. Sevgi Türleri

Allah'ın yarattıkları arasında ki tek akıl sahibi varlık insandır. İnsan akli sayesinde bilir. Allah'ın bilen insan O'nun kudretine hayran kalır ve O'nu sever. Diğer yaratılanlar arasında böyle bir sevgi yoktur. Zira diğer varlıklar bu ilme sahip değildir. Onların sevgisi karşı cinse duydukları ilgiden gelen doğal bir sevgidir. Bu doğal sevgide kişisel haz ön plandadır. Yine bu insanda da mevcuttur. O halde insan ve diğer varlıklar arasında benzer ve de farklı sevgi anlayışları mevcuttur.

Sevginin genelde üç türünden bahsedilir, bunlar: Tabii sevgi; Ruhani Sevgi ve İlâhi Sevgi'dir.

2.5.1. Tabii Sevgi

Tabii sevgi veya doğal sevgi, kişinin yalnızca kendisinin tatmin olma isteğidir. Bu sevgi türü hem insanda hem de hayvanda bulunur. Zira insanın kendinde de hayvani bir yön vardır. İnsanın tabiatında ve diğer varlıkların tabiatında doğal bir sevgi vardır. Bu sevgide hem insan hem de diğer varlıklar tam manasıyla bir başkasını, bütünsel olarak sevmeyi bilemez. Zira burada karşı cinsin mutlu olup olmaması önemli değildir. Bu nokta da şahsın kendi isteği ön plana çıkar. Yalnızca kişinin kendi isteklerini tatmin etme çabasında olduğu sevgi türüdür. Seven sevgiliyi yalnızca kendisi için sever. Burada yaşanan aşk, vücut halinde yaşanmaktadır. Kişi gelen ani bir çağrıyı karşı cinste bastırmak ister.¹¹¹ Tabi aşk görüldüğü üzere sevginin en basit düzeyde yaşandığı beşerî bir aşktır. Yalnızca maddi boyutlarda yaşanan bir aşktır.

¹¹¹ Arabi, 'Tabii Sevgi', a.g.e., s.66

2.5.2. Ruhani Sevgi

Ruhani sevginin, tabi sevgiden ayrılan en temel özelliği: kişi hem kendini hem de karşı cinsini sever. Bu noktada seven kişi böylesi bir ilme sahiptir. Ruhani sevgide amaç seven ile sevilenin bir olmasıdır. Şöyle ki iki sevgili birbirini öptüğü vakit karşılıklı olarak birbirlerinin tükürüğünü ve nefesini emerler. Biri nefes verir diğeri nefesi alır ve bu döngü devam eder, artık tek nefesten söz edilebilir.

Buradaki her nefes diğere sevgi olur. Sevilene gelen nefes o kişiye ruh olurken aynı zaman da sevene giden nefeste onda ruh olur. Bu da ruhani sevgidir. Sonuçta ‘‘seven benim, sevdiğimde ben.’’¹¹²

Ruhani Sevgi seven ile sevilen kişiyi bir araya getirir. Âşık kişi bu sevgi türüne aklı ve ilmini kattığı vakit âlim olur ve bu noktadan sonra kişi artık sevgilinin ne istediğini bilir. Yani kısacası sevgi işini bilir. Bu noktadaki bilgi, ruhani sevgiyi tabii sevgiden ayıran en önemli husustur. Sonuçta sevgi işini bilen âşık artık sevgiliye kavuşmak ister. Kavuştuğu vakit ise mutluluğa erişir.

2.5.3. İlahi Sevgi

İlahi sevgi, Allah’ın yarattıklarına duyduğu ilgi ve sevgisi; O’na yaklaştıklarını iddia eden kimselerin nitelendirdikleri,¹¹³ yaratılanlarında Allah’a olan bağlılığı ve sevgisine denir. Burada karşılıklı bir aşk söz konusudur. Buradaki sevgi hem Allah’ da hem de yaratılanların yaşadığı en uç aşktır.

İlahi Sevgide öncelikle aşkı yaşayan Allah’tır. Nitekim Allah ilk olarak yaratma olayı ile birlikte yarattıklarında Kendini görüp, yarattığı güzelliğe âşık olmuştur. İşte bu sevgide Allah hem kendini hem de yarattıklarını sever. Bu sevgi en uç boyutta yaşanan aşktır.

Aşk Allah’ın bir sıfatıdır... Yaratılan tüm varlıklarda aşk vardır. Bu Allah’ın yaratılanlara bahsettiği bir lütuftur. İnsan gibi akıl ve ruh kapasitesi olmayan mahlukatlarda dahi Allah’ın kendinden rahmet olarak bahsettiği aşk; hareket, nicelik ve nitelik mevcuttur.¹¹⁴ Bu konuya ilişkin ayetler de vardır; *“Göklerde ve yerde olan kimselerin, sıra sıra uçan kuşların Allah’ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri kendi niyaz ve tesbihini bilir. Allah, onların yaptıklarını bilendir. Göklerin ve yerin*

¹¹² Arabî,a.g.e.,s.64

¹¹³ Miskeveyh, a.g.e.,s.125

¹¹⁴ Arabî,a.g.e., s.39.

hükümranlığı Allah'ındır. Dönüş Allah'adır,"¹¹⁵ "Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O'nu tesbih eder; O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur,"¹¹⁶ "Melekler şöyle derler: "Bizim her birimizin bilinen bir makamı vardır. Şüphesiz biz sıra sıra duranlarız, şüphesiz biz Allah'ı tesbih edenleriz,"¹¹⁷ ayetlerinde de görüldüğü üzere Allah, kendine tesbih edilsin diye mahlûkatı yaratmıştır. Allah öncelikle kendini tanıtmış, yaratılanlarda O'nu tanımış ve itaat etmiştir. Nitekim sevgi, O'na itaate ve saygıya bağlıdır.¹¹⁸ Sonuçta aşkın, yaratılanlar arasında yalnızca insanlarda değil tüm varlıklarda tecelli ettiğini, bu şekli ile de İlahi sevginin; sevginin kaynağı, sevginin aslı, ilahi bağlamda yoğun şekilde yaşanan aşk ve hatta aşkında en güzel boyutu olduğunu söyleyebiliriz.

2.6. Kuran ve Hadislerde Aşk Kavramı

Türk-İslam Felsefesinde düşünürlerin ele aldığı en temel kaynaklar Kur'an-ı Kerim ve hadislerdir. Nitekim Kur'an, Yüce Allah'ın kelimidir. Bu bağlamda sevginin yaratıcısı ve kaynağı olan Allah'ın bize vahiy yoluyla ilettikleri ışığında aşk teriminin nasıl işlendiği incelemekte fayda görüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'i ve hadisleri genel olarak incelediğimizde 'aşk' kavramı yerine genellikle sevgi; 'hubb', bazense "meveddet" ve bunlara yakın anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz¹¹⁹. Yine Kur'an ve hadislerde sevgi denilince akla ilk gelen sevgi; Allahü Teâlâ sevgisidir, hemen onun peşinden gelen sevgi ise peygamber sevgisidir. Kitap ve Sünnet merkezli bir okuma veya araştırma bu gerçeğin tartışmasız oluşunu ortaya koyar. Bütün sevgilerin temelini bu iki sevginin teşkil ettiğini ve hatta bunun İslam alimlerinde de kabul gördüğünü söyleyebiliriz.¹²⁰

Kur'an-ı Kerim'de Sevgi teriminin; Allah sevgisi, Peygamber sevgisi, anne-baba sevgisi, eş sevgisi, çocuk sevgisi, dünya sevgisi, vatan sevgisi, oyun- eğlence sevgisi, mal-mülk sevgisini ifade etmek için kullanıldığını söyleyebiliriz. Yine Kuran'da

¹¹⁵ Nur; 24/41-42.

¹¹⁶ İsra; 17/44.

¹¹⁷ Saffat; 37/164-166.

¹¹⁸ Miskeveyh, a.g.e., s.133.

¹¹⁹ el-Cezziye, a.g.e., s.35; Bkz: Cevdet Kılıç, Hilal Arslan, "İslam Düşüncesinde Aşk Metafizigi", e-Journal of New World Sciences Academy Social Sciences, 2, (4), Elazığ 2007, C0022, s.s.322-351, s. 323;

¹²⁰ Küçük, Raşit "Sünnet ve Hadislerde Sevgi", İslam'da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler Tartışmalı İlmî Toplantı, İSAM, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010, s.s.227-240, s. 229.

sevgi konusu Allah'ın hoşuna giden veya hoşuna gitmeyen eylemleri sevip sevmemesi üzerine işlenir.

Yine aynı şekilde sünnet ve hadislerdeki sevgi de Allahü Teâlâ'nın hoşnutluğunun aranmasıdır. Sevgi ile ilgili rivayetlerde Allah'ın Elçisi buna işaret etmektedir. İşaret edilen Allah'ın sevdiği eylemler veya kimselere:

- İyilik yapanlar
- Adil olanlar
- Tövbe edenler
- Temiz olan veya temizlenenler
- Güvenilir olanlar ve Allah' güvenenler
- Allah yolunda savaşanlar ve mücadele edenler
- Allah'a inanıp onu sevenler
- Anne, baba, kardeşe hürmet edip akrabalarını gözetenleri örnek gösterebiliriz.

Bu kişiler genellikle: Mü'minun, adilun, sabirun, mücahidun, müttakun, muhsinun, mütevekkilun, tahirun ¹²¹olarak adlandırılırlar.

Yüce Allah'ın sevmediği kimseler ise;

- Günahkârlar
- Kibirlenen ve şımaranlar
- Zalimler
- Haddi aşır bozgunculuk yapanlar
- Hainler ve israf edenleri örnek gösterebiliriz. Bu kişilere 'şeytanın sevdiği kimseler' ¹²²de denilebilir.

Kuran'da Allah sevgisinden önce Allah korkusu konusunun ilk zahitler ve âlimler tarafından ele alındığını söylemek mümkündür.¹²³ Bu durum İslam dininin ilk yayıldığı dönemdeki şartları düşündüğümüzde tutarlıdır. Zira put inancının yaygın olduğu bir coğrafyada âlimlerin ve zahitlerin Allah'a inancın sağlam temellere

¹²¹ Selçuk, Hikmet, "Kur'an'da Sevgi Kavramı", İSAM, 1999, C.II., S.13-14-15, s.s.236-240, s.239

¹²² Selçuk, "Kur'an'da Sevgi Kavramı", a.g.mad., s.240

¹²³ Uludağ, "Aşk", a.g.mad., s11

oturtma gayretleri, sevgi konusunun daha sonraları ele alınmasına yol açmış olabilir. Bu sebeptendir ki Allah sevgisinden önce Allah korkusu zahitler tarafından ilk ele alınan konu olmuştur.

Bunun yanı sıra Kur'an'da aşk teriminin doğrudan geçmediğini söylemiştik. Ancak ilk olarak "İman edenlerin Allah'a olan sevgisi daha şiddetlidir"¹²⁴ ayetini sufiler ve İslam düşünürleri, ayette geçen 'şiddetli sevme' ibaresinden dolayı aşka yorumlamışlardır. Yine rivayetlere göre İslam Coğrafyasında aşk konusu hicri II. asırda kendini göstermeye başlamıştır. Bu bağlamda Hasan-ı Basri'nin (Ö. 110/ 728) "Kulum bana, bende ona aşık oldum." kudsi hadisinin Allah tarafından buyrulduğu rivayet edilir. Buna benzer bir diğer rivayette Abdulvahid b. Zeyd'in peygamberlerden birinin "Allah bana, bende ona aşık oldum" dediğini söyler. Yine bir başka rivayette Bakli'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hüseyin en-Nuri'nin (Ö. 295/908) "Ben Allah'a, O da bana aşıktır" dediği için kafir ilan edilerek idam edilme cezası aldığı söylenir.¹²⁵

Bu örneklerden de görmekteyiz ki rivayetlerde aşk teriminin kullanılması hususu tartışmalara yol açan ve hatta insanların idamına kadar giden bir konudur. Ancak çoğu İslam Âliminin sevgi hususunda bulunduğu ortak nokta kulluktur.¹²⁶ Buna benzer ayet ve hadislerle de rastlamaktayız: "*Sizden biriniz, Allah ve Resulü kendisine bu ikisi dışındaki her şeyden daha sevimli olmadıkça gerçek anlamda iman etmiş olmaz,*"¹²⁷ "*Kul, nafile ibadetleri yapmakla Allah' a daha da yaklaşır, Neticede Allah o kulu sever ve sevdiği kulun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Bir şey isterse ona verir; Allah'a sığınırsa onu korur*"¹²⁸ "*İman edip salih amel işleyenlere Er-Rahmân sevgi kılacaktır.*"¹²⁹ Burada ve hatta genel olarak, Allah sevgisi ile kast edilenin Kuran'da ve sünnetlerde O'na ibadet ve kulluk etmek olduğunu savunurlar.

Sonuç olarak, Kur'an ve sünnetin esasen çerçevesini çizdiği sevgi boyutu, birbiri ile aynı çerçevede Allah'ın hoşnutluğunun kazanılması üzerinedir. Zira, Kur'an ve hadisler ışığında aydınlatılan sevgi yolunda da ancak bu şekilde yürünebilir.

¹²⁴ Bakara;2/165

¹²⁵ Uludağ, 'Aşk', a.g.mad, s.11

¹²⁶ Küçük, R., "Sünnet ve Hadislerde Sevgi", İslam'da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler Tartışmalı İlmî Toplantı, a.g.m., s.229

¹²⁷ Buhari, İman 9/14; Müslim, İman, 66-67

¹²⁸ Buhari, Rikak, 38.

¹²⁹ Meryem; 19/98

Peygamberin hadislerinde ifade ettiği bu sevgi yolu da Kur'an'da işaret edilenlerden farklı değildir.





3. İLAHİ AŞKIN KÖKENLERİ

3.1. İlkçağ Düşüncesinde İlahi Aşk

Felsefe Tarihinde İlkçağ Yunan düşüncesini başlangıç noktası almak ve felsefeyi buradan başlatmak bir tür gelenektir.¹³⁰Bizde İlahi Aşk kavramının kökenlerine ışık tutabilmek için ilk olarak İlkçağ Yunan düşüncesini ve bu dönemdeki filozofların görüşlerini ele alıp söz konusu geleneğe uymanın faydalı olacağını düşünmekteyiz.

İlk Çağ Dönemini incelediğimizde ilk olarak Doğa Felsefesi karşımıza çıkmaktadır. Bu dönem filozoflarında ki temel gaye dış dünyada var olan varlıkların nereden veya neyden geldiği üzerinedir yani esas olan varlıktır. Varlık nedir? Sorusu bu dönemdeki filozofların yanıt aradığı temel sorudur. Bu bağlamda Doğa Filozofları bu sorunun yanıtını yine doğanın kendi içerisinde aramış, elde edilen bulgular deneysel araçların yokluğunda gözlem ve akıl yordamı üzerinden spekülasyon geliştirmişlerdir.

Varlık problemi üzerine sırasıyla; görünüş-gerçeklik, çokluk-birlik, değişme-kalıcılık eksenini bağlamında bir çözüm getirmeye çalıştıkları söylenebilir. Buna göre monist bir kozmolojik madde anlayışı geliştiren; İyonya Okulu; maddeden ziyade form üzerinde duran ve sayı metafiziği geliştiren Pythagoras Okulu; çoğulcu madde metafiziği geliştiren plüralistler; Herakleitos ve Parmenides çerçevesinde gelişen varlığın değişme problemi üzerine iki ayrı ekol¹³¹ olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doğa Felsefesinde belirli bir maddecilik anlayışının başladığını burada görmekteyiz. Nitekim bu görüşlerin daha sonraki varlık görüşlerine öncülük etmesi bakımından önem teşkil ettiğinin altını çizmeliyiz...

Felsefe literatüründe aşk ilk defa İlkçağ Yunan düşüncesinde “philia”, “eros”, “agape”, “amor” ve “caritas” terimleri ile kullanılmış,¹³² bunun üzerine aşkın hem maddi hem de manevi manada tahlili yapılmıştır. Bunun yanı sıra akıl, nefis ve cisim hakkındaki görüşler âlemin ve ideal insan profilinin açıklanması hususunda ahlâki, kozmolojik ve aşkın değerler çerçevesinde incelenmiştir. İlk çağ filozoflarının çoğu aşkı, sadece bedeni bir istek olarak addetmelerine rağmen, Sokrates (469-400),

¹³⁰ Gökalp, Nurten, İnsan Felsefesi. Ankara: Nobel Yayınları, 2014. s.3

¹³¹ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, İstanbul: Say Yayınları, 2009, s.9

¹³² Aydın, Hasan, Mitos’tan Logos’a Yunan Felsefesinde Aşk, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013, s.31; Hançerlioğlu, Orhan, “Sevi”, Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, C.:IV, s.71.

Platon (427-347), Aristoteles (384-322), ve Plotinus (MS. 202-270) gibi filozoflar, aşkı en yüce ve en üstün duygu olarak ele almışlardır.¹³³

Saydığımız filozofların yanı sıra Empedokles, evrendeki her şeyin temelinde bulunan dört temel unsurun kendi başlarına nesneleri oluşturamayacaklarını ifade ederek; söz konusu unsurların birleşmesi ve daha sonra farklı nesneler olarak ayrılması için **sevgi (philia) ve nefret (neikos)** olmak üzere iki ayrı gücün varlığını ortaya atar. Nitekim ona göre âlemin meydana gelişi, “aşk” ve “nefret” gibi iki zıt duygunun karşı karşıya gelerek mücadele vermesi ve bu unsurların birleştirip ayırdığı bir oluş ve bozuluş halinin devamı sonucu olmuştur. Antikçağda ilk kez aşka ilahi bir anlam yükleyen düşünür olan Empedokles, bu alanda öncü olarak görülebilir. Aşk ve sevginin kozmolojik bir unsur olarak görülmesi bu yönüyle aşkın yeni bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Aşk bu noktada sadece bir duygu veya histen daha da öte ilk hareket ettirici güç kimliğine dönüşmüştür.

Aşk’a İlahi bir anlam yükleyen Empedokles’in ardından, Platon’un da bu konuda görüş belirttiğini görmekteyiz. Platon Şölen adlı eserinde ortaya attığı Eros kavramı ile ‘Aşk’ konusunu daha sistematik ve genel bir çerçevede değerlendirdiğini görmekteyiz. Onda Aşk kavramına karşılık gelen kelime Eros ’tur. Platon’dan önce süregelen zaman zarfında Eros; Aşk Tanrı’sı olarak bilinmekte idi. Platon Eros’u daha geniş bir perspektifte yeniden değerlendirerek; Tiran, Diamon ve Philia olarak üçlü bir tasvirle açıklamaya çalışmaktadır. Buradaki gayesi Eros ’un daha yüce bir şey olduğunu ortaya koymaktır.

İlk olarak Tiran ile Eros’u basit, maddi anlamda cinsel hazlar peşinde koşan, kötü anlamlar içerisinde en uçta yaşayan bir karakter olarak ifade eder. Diamon ile bu hazlar peşinden koşan Eros’un daha düşünceli olarak bu karakterden sıyrılıp gerçek aşkı arayan bir arayış içerisinde olduğunu belirtir. Diamon ise onun gerçek sevgiyi arayan ara nokta için kullandığı kavramdır. Nitekim bunu da eserinde Aristophanes’in hikayesine yer vererek açıklar. Aristophanes, insanların ilkin kadın, erkek ve bunların her ikisini de içerisinde barındıran üçüncü bir varlıktan bahseder ve bu üçüncü karakter dört kollu, dört bacaklı, çift başlı, çift cinsiyetli güçlü bir karakterdir. Bu güçlü karakterler zaman içerisinde gücünden kibre düşerler. Zeus’ta

¹³³ Büyük Lügat Ve Ansiklopedi, “Aşk”, İstanbul: Meydan Yay 1990, s.786; Cevdet Kılıç, Hilal Aslan, a.g.m., s.324.

bu karakterleri ceza amaçlı ikiye ayırır ve bu ikiye ayrılan karakterler bir diğerine olan özlemi ile ortada kalırlar. İşte Diamon' da tıpkı diğer yarısı ile birlikte gerçek aşkı ve sevgiyi arayan bir türdür. Üçüncü aşama Philia'dır. Philia Platon'un ele aldığı gerçek aşk yani dostluk boyutudur. Philia aşamasında Eros artık ne cinsel, basit hazlar peşinde koşan tiran ne de arayış içerisinde olan diamondur. Philia artık gerçek aşk boyutuna ulaşmıştır. Şöyle ki Platon'da Eros yani aşk tinsel boyuttan yola çıkarak tinsel bir boyuta ulaşmıştır. Bu noktadan sonra Platon Eros'a önemli bir görev yükleyerek kişiyi 'İYİ' dediği en yüce varlığa götüren bir araç olarak tanımlamıştır. Platon görüldüğü üzere Eros'a çeşitli anlamlar yüklemiştir. Onda Eros Tanrı olarak görülmüş hem İyi'ye götüren araç hem de cinsel hazlar peşinde koşan bir kişidir. Yani seven, sevilen, sevgi Eros'tur.

Aristoteles (384-322) sevgi anlayışını siyaset üzerine inşa eder. Sevgi siyasetini de dostluk sevgisi çerçevesinde değerlendiren Aristoteles, dostluğu üç kategoride anlamlandırır. Bunlardan ilki en aşağı düzeyde kurulan fayda ve çıkar uğruna kurulan dostluktur. Bu dostluk Aristoteles'in verdiği örnek ile *"toplumda kunduracının, yaptığı ayakkabılar karşılığında değere göre bir karşılık almasına bu karşılığında ölçütü para olarak belirlenmiştir"*¹³⁴, der. Siyasi dostluk olarak da adlandırılabilir bu dostluk türü,¹³⁵ kısa süreli fayda ilişkisi çerçevesinde oluşan dostluklardır.

İkinci dostluk ise hazza dayalı dostluktur. Bu dostluk faydaya dayalı ilk dostluğa nispeten daha istek, arzu ve cinselliğin ön plana çıktığı bir dostluktur. Buradaki dostluğu özellikle gençler arasında kurulan dostluk olarak görür ve yaşamı mutlu kılan bir eylem olarak görür. Böylesi bir dostlukta zaman içerisinde yok olacaktır. Ancak bu dostluk, karakter, alışkanlıklar ve ölçülülük esasında evlilik aşkına dönüşürse bu da toplumun devamlılığını sağlar ki işte bu onun için kalıcı bir dostluktur.¹³⁶ Burada dostluk siyasi anlamda toplumun devamlılığını sağlayan bir yapıya bürünür.

Aşk, toplumun devamlılığını sağlayan bir ölçüt olmasının yanı sıra Aristoteles, üçüncü dostluk türü olan erdeme dayalı dostluğunda kaynağı olarak aşkı görür. Şöyle

¹³⁴ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev.: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020, s.175.

¹³⁵ Çilingir, Lokman, "Platon'dan Tusi'ye Sevgi Siyaseti" makalesi, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, S.8, 2018, s.s. 73-96, s.78.

¹³⁶ Aristoteles, a.g.e., s.175.

ki erdeme dayalı dostlukta çıkar değil iyilik ön plana çıkmaktadır. Buradaki iyilik, kişinin kendi çıkarı değil karşısındakinin iyiliğini ön plana çıkarmasıdır. Bu iyiliğin ölçütü de sevgidir. Yani toplumdaki ebedi dostluğu gerekli kılacak olan güç sevgidir. Sonuçta Aristoteles görüldüğü üzere sevgi anlayışını siyaset üzerinden toplumu bir arada tutan yüce bir güç olarak görür.

Bir diğer filozof olan Plotinos'ta da İlâhi bir sevgi anlayışının geliştiğini görmekteyiz. Onun, hocası Platon'un 'İdealar Alemi' ve gerçekliğin değişmez ilkesi görüşünden etkilendiğini açıkça söyleyebiliriz. Plotinos, aynı hocası Platon gibi maddi dünyanın değişim içerisinde olduğunu ve değişim içerisinde olan bir şeyin gerçekte var olamayacağını söyleyerek gerçekliğin değişmez bir ilkesi olduğunu savunur. Ona göre asıl olan ve değişmeyen bu varlık maddi dünyanın dışında olan Tanrı'dır. Plotinos' a göre Tanrı, etkin kudret ve her şeyi meydana getirendir. Tanrı her şeyi aşandır. O ne bölünebilen ne değişebilendir. Ona göre Tanrı ne zihin ile sınırlandırılabilir ne de dil ile ifade edilebilir, Tanrı bunların dışında bu fikirleri ve ifadeleri aşan varlıktır. Bu sebeple Plotinos Tanrı'nın kudreti ve mutlak birliği için Tanrı'ya 'Bir' tasvirinde bulunur. Tek ve değişmez olan bu 'Bir' kendini çokluk âleminde taşarak göstermiştir ve yaratma olayı varlığa gelmiştir. Bu Plotinos'un meşhur Türem öğretisidir ki bu görüşün daha sonra İslam Coğrafyasında geliştirildiğini görmekteyiz.

Tanrı-Evren-Yaratma ilişkisini daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için Plotinos'un ortaya attığı bu teori hem kendi dönemi hem ilerleyen dönemler hem de tezimiz için önemli bir kaynak oluşturmaktadır.

Genel olarak İlkçağ Dönemi boyunca İlâhi Aşk hususunda bazı temellerin atıldığını söylemek mümkündür. İlk başta doğa filozoflarının ele aldığı konular İlâhi Aşk hususunda bir altyapı oluşturmuşlardır. Ardından Empedokles ile başladığını düşündüğümüz İlâhi bir sevgi ilişkisi Platon ile daha sistemli ve kapsamlı bir şekilde ele alınıp Plotinos ile devam etmiştir. Ele aldığımız bu üç filozof da İlâhi Aşk'ın esintileri bariz bir şekilde görülmektedir. Bu nedenle İlâhi Aşk'ın esintilerini gördüğümüz Empedokles, Platon ve Plotinos'un görüşlerini daha detaylı anlatıp ilerlemekte fayda görmekteyiz.

3.1.1. Empedokles

İlk ele alacağımız düşünür olan Empedokles (M.Ö.492-432) Sicilya’da bulunan Akragas şehrinde yaşamış döneminin önemli filozoflardan bir tanesi aynı zaman da şair ve hekimdir. Hekimliğinin iyi olması zaman zaman onun büyücü olarak görülmesine de neden olmuştur. Empedokles’in hayatı hakkında çok fazla bilgi olmasa da önemli iki eseri bulunmaktadır. Plüralist bir filozof olan Empedokles’in materyalist olarak geliştirdiği ilk eseri ‘Doğa Üzerine’dir. İkinci eseri ise dini konuları ele aldığı ‘Arınmalar’ adlı eseridir.¹³⁷

Empedokles’in felsefe anlayışının gelişim süreci, dönemin meşhur değişim konusundaki tartışmalarına denk gelmiştir. Söz konusu tartışma da evrende her şeyin değiştiğini sürekli bir devinim halinde olduğunu savunan Herakleitos ve grubu, diğer tarafta ise değişimin bir yanılgı olduğunu ve de hiçbir şeyin değişmediğini ve her şeyin statik olduğunu savunan Parmenides ve Elea Okulu ¹³⁸ çerçevesinde gerçekleşmekte idi.

Bu noktada Empedokles, öncelikle hiçten hiçbir şeyin çıkmayacağını ve gerçekten var olanın en sonunda yok olamayacağını savunan diğer doğa filozofları ve de Parmenides gibi düşünür. Daha sonra Parmenides’in ‘varlığın değişmezliği’ ilkesine karşı çıkarak değişimin de kaçınılmaz olduğunu savunur.

Bu iki farklı anlayış çerçevesinde Empedokles, kendisinden önceki birçok filozof gibi ezeli-ebedi olan varlığın madde cinsinden olduğunu iddia eder. Söz konusu maddeler; toprak, hava, su ve ateştir. Bu maddeler evrenin kökleridir ve bu kökler ezelden beri var olarak ezeli ve ebedidirler. Söz konusu kökler değişmezler, bölünemezler ve yok olmazlar. Evrende var olan her şey bu dört ögenin karışımından meydana gelmiştir ve her şeyin özünde bu maddeler vardır.¹³⁹

Varlığın dört değişmez ilkesinden bahseden Empedokles, ezeli ve ebedi olan bu varlıkların değişmediğini; değişimin yalnızca bunların meydana getirdiği varlıklarda olduğunu söyler. Yani fenomenler varlığa geldiğinde varlıkta değişim olur ve bu

¹³⁷Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, Thales’ten Baudrillard’a, İstanbul: Say Yayınları, 2009,s.23; Çağrı, Esra, Empedokles, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005, S.15, s.s.175-182, s.175

¹³⁸ Külçü, Recep, ‘‘Hermeneutik Okumalar I: Empedokles’de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması’’, Akademia Sosyal Bilimler Dergisi,2008, S.4, s.s.53-61, s.57

¹³⁹Cevizci, Ahmet, İlkçağ Felsefesi, İstanbul: Say Yayınları, 2014, s.79; Cevizci, A. ‘Felsefe Tarihi’, a.g.e., s.23

varlık da yok olma söz konusu iken ezeli ve ebedi olanın fenomenler olduğu ve bu fenomenlerin hiçbir zaman değişmeyeceğini ve yok olmayacağını öne sürer. Bu tezi ile Empedokles'in dönemindeki iki zıt görüşün sentezini yaparak uzlaşımçı bir felsefe geliştirdiğini söylemek mümkündür.

Empedokles değişim tartışmasında her ne kadar uzlaşımçı bir anlayış geliştirse de evrendeki her şeyin değişmez ve sonsuz dört temel ilkedен var olduğunu öne sürmesi hareket ve değişim problemini yine de çözmemektedir.¹⁴⁰ Zira buradaki temel sorular 'Nasıl oluyor da sonlu sayıdaki dört madde sonsuz sayıda farklı maddeyi bir araya getiriyor?' ya da 'Hareket etmediği halde bu ilkeleri hareket ettiren güç nedir?' üzerinedir. Nitekim burada zorunlu olarak bir birleştirici, hareket etmeyen bu dört temel öğeyi hareket ettirecek bir güç aramaktayız. Tıpkı farklı renkteki boyaları tuvalde bir sanata dönüştüren ressam gibi...

Empedokles, evrendeki her şeyin temelinde bulunan dört temel unsurun kendi başlarına nesneleri oluşturamayacaklarını ifade ederek; söz konusu unsurların birleşmesi ve daha sonra farklı nesneler olarak ayrılması için **sevgi (philia) ve nefret (neikos)** olmak üzere iki ayrı gücün olduğunu ileri sürer. Nitekim ona göre âlemin meydana gelişi, "aşk" ve "nefret" gibi iki zıt duygunun karşı karşıya gelerek mücadele vermesi ve bu unsurların birleştirip ayırdığı bir oluş ve bozuluş halinin devamı sonucu olmuştur. Sevgi ve nefret (itme-çekme) daima hareket halindedir ve Empedokles burada aşkın cisimsel hareketlerini tıpkı bir manyetizma veya yerçekimi etkisine benzer bir şekilde, çekimlemeyi sağlayan bir fiziki güç olarak ifade eder.¹⁴¹

Antikçağda ilk kez aşka ilahi bir anlam yükleyen düşünür olan Empedokles, bu alanda öncü olarak görülebilir. Aşk ve sevginin kozmolojik bir unsur olarak görülmesi bu yönüyle aşkın yeni bir kimliğe bürünmesine yol açmıştır. Aşk bu noktada sadece bir duygu veya histen daha da öte ilk hareket ettirici bir güç kimliğine dönüşmüştür.

Yaratma hususunda dört öğenin hareket ettirici unsurunu sevgi ve nefret gücünde gören Empedokles, bunu şöyle açıklamaktadır:

*Çift şey diyeceğim: gah tek bir gün doğar.
Çok şeylerden, gah da çok şeyler biter "bir"den ayrılıp.*

¹⁴⁰ Cevizci, 'Felsefe Tarihi, a.g.e., s.24

¹⁴¹ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev: H.Vehbi ERALP, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 55; Bkz. Kutluer, İ., 'Aşk', a.g.mad., s.17; Cevizci, 'Felsefe Tarihi, a.g.e., s.24; Külcü, R., a.g.mak., s.57.

*İkilidir ölümlü şeylerin doğuşu, ikili yok oluşu.
Birini bütün nesnelerin toplanması doğurur ve yok eder.
Ötekiyse dağılınca onlar yetişmişken uçup gider.
Ve bunlar değişip dururlar hiç kesilmeden.
Gah Sevgiyle toplanır bir olur bütün şeyler.
Gah da ayrılırlar yine tek tek Nefretin kiniyle.
Nasıl çoklardan bir tek ayrılınca nasıl çoklar çıkıyorsa
Öylece doğmaktadırlar ve sürekli değil onlar için yaşama ¹⁴²*

Empedokles'in ölümlü şeylerin doğuşu ve ölümü ikilidir tasvirinde bulunduğu 'ikili' deyimini sevgi ve nefrettir. O, ikililer ile evrendeki birleştirici ve ayrıştırıcı özelliklerinden söz eder. Söz konusu evrende ki birleştirici unsur sevgi gücüdür ve bu güç evrendeki iyiliği, güzellikleri, düzeni ve ahengi temsil eder. Nefret gücü ise evrendeki ayrıştırıcı güç olarak; kötülüğü, bozulmayı, dağılmayı ve düzensizliği temsil eder. Yine buna benzer bir durumu Empedokles şöyle açıklar:

*"Çift şey diyeceğim: Gerek tek bir bütün doğar
Çok şeylerden, gerekse çok şeyler biter "bir"den ayrılıp:
Ateş, su, toprak ve uçsuz yüksekliği havanın
Uğursuz nefret onlardan ayrı, ağırlıkça-bir her yanda,
Ve sevgi aralarında, eşit olan ence boyca." ¹⁴³*

Burada bir kez daha görülmektedir ki Empedokles, dört temel ilkenin nefret ile her yer de dağınık halde bulunduğunu, sevgi gücünün ise aksine birleştiriciliği olduğundan söz eder.

Bu iki güç arasında sürekli bir mücadele vardır ve kimi zaman sevgi kimi zaman nefret gücü ön plana çıkmaktadır. Şöyle ki nefret gücünün ön planda olduğu dönemde ve nefretin ayrıştırıcı gücünden evrende düzensiz halde hareketsiz bir şekilde bulunan hava, su, ateş ve toprağı; sevgi gücü daha hâkim olduğu dönemde tüm bu unsurları (yıldızlar, tozlar, topraklar, sular) birleştirip bir küre içinde düzenli hale getirerek yaratmayı gerçekleştirmiştir.

Empedokles, evrenin yaratışını her şeyin temelinde ki dört öğeyi hareket ettirenin; sevgi ve nefret kavramı olduğunu söyledikten sonra bunu aynı şekilde insanın ve

¹⁴² Bu fragmanın ve bundan sonra ki fragmanların çevirisi Suat Y. Baydur'dan alınmıştır.
Kranz,Walther, Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar, Çev: S.Y.Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar,1994, s.111

¹⁴³ Kranz, a.g.e.,s.111-112

diğer varlıkların yaratılışında da kullandığı gözlemlemekteyiz. Bu gözlemi şu sözlerden çıkarmaktayız:

*‘‘Birçok yaratıklar doğdu ikiyüzlü ve iki göğüslü,
Önü insan inek-doğuşlular, başkaları çıktı yine
İnsan yaratılışlı, öküz başlı karışmışları erlerin burda
Kadın yaratılışlı orda, donatılmış gölgeli ayıp yerile’’¹⁴⁴*

Bu dizelerden görüleceği üzere ilk başlarda birçok yaratanın bulunduğunu daha sonra bunların elbette birleştirici güç olan sevgi ile varlık halini aldığını söylemek mümkündür.

*Haydi şimdi erkeklerle pek zavallı kadınların
Geceli filizlerini ayrılan ateş kavurduğu ışığa,
Bunu dinle! Bilgisiz ve hedefsiz değil bu söz zira.
Kaba yığınlı şekiller çıktı önce topraktan,
Her ikisinden, sudan sıcaktan, hissesi olan.
Yolladı bunları benzerine varmak isteyen ateş yukarı
Henüz kendisinde ne organların sevimli kılığı görünenleri¹⁴⁵*

Burada daha belirgin bir şekilde günümüze yakın bir yaratma tasvirini görmekteyiz. Yine burada öncelikle ‘geceli filizlerini ayrılan ateş’ ve ‘kaba yığınlı şekiller’ ile nefret gücünün düzensiz ve ayrıştırıcılığı ön planda iken bunların ‘benzerine varmak isteyen’ tabiri ile içerisinde sudan hissesi olan ateşin sevgi gücü ile insan formuna dönüşmesi anlatılır. Ona göre insan ruh ve bedenden meydana gelmektedir. Bunlardan ruh ölümsüz, beden ise ölümlüdür. Empedokles, ruh ve bedenin sevgi ve nefret gücünün etkisi altında olduğu söyler. Ona göre ruh, ruhlar âleminde işlediği nefret günahından dolayı evrene gelmiştir. Ruhun bu sürgünden kurtulabilmesi için sevgi ile arınması gerekir.

3.1.2. Platon

Yalnızca yaşadığı dönem değil günümüz dünyasında bile düşünceleri ile kabul görmüş felsefe tarihinin hiç kuşku yok ki en önemli düşünürlerinden bir tanesi Platon’dur. Platon, M.Ö. 437 yılında Atina şehrinde dünyaya gelmiş bir düşünürdür. Onun yaşadığı dönemde Atina şehrinde kaos ve taht kavgaları hakimdir. Bu kargaşa elbette ki onun düşüncelerinde yer edinmiş ve fikirlerine yansımıştır.

¹⁴⁴ Kranz, a.g.e.s,116

¹⁴⁵ Kranz, a.g.e.,s.116-117.

Zira her insan için yaşadığı toplum, insanın kendisine ayna olmuş benliğinin oluşmasında önemli dinamikler oluşturmıştır. Bu sebeptendir ki Platon'da yaşadığı dönemin problemlerinden etkilenmiş ve bu yönde çözüm odaklı fikirler üretmeye çalışmıştır. Özellikle ele aldığı Politeia (Devlet) adlı eserlerinde; ölçülülük, erdem, bilgelik, adalet gibi kavramlar ile toplumu bir arada tutan temel değerlerin üzerinde durmuş ve bu temel değerlerin nihai kaynağına Aşk'ı konumlandırmıştır. Platon'un aşk kavramına yaklaşımının temel ortaya çıkış sebeplerinden birisinin 'siyasi çözüm odaklı toplumsal düzenin koruyucusu' olduğunu ifade edebiliriz. Platon bu hususta toplumu bir arada tutan değerlerin kaynağı olarak gördüğü Aşk kavramına, önemli bir görev yüklemiş kendisinden önce ele alınıp biçimlerinden sıyrıp ona yeni bir boyut kazandırmıştır.

Onun, Aşk kavramını 'Şölen' adlı eserinde daha geniş bir çerçevede ele alındığını görmekteyiz. Platon hem Şölen adlı eserinde hem de genel olarak felsefi anlayışında Aşk kavramı yerine Eros kavramını kullanmaktadır. Eros kavramı Yunanca üreme, cinsel güdü anlamına gelir. Yine Eros için her şeyi birleştiren güç anlamı da söylenir. Yunan Mitolojisinde ise Aşk Tanrısına verilen isimdir.¹⁴⁶ Platon'a göre Eros, "fani insanın maddi dünyanın sınırlarını aşıp manevi dünyaya, ölümsüzlüğe çıkma ihtiyacıdır".¹⁴⁷ Burada maddi dünyadan manevi dünyaya bir geçiş söz konusudur ki Platon'a göre bu aşımı yapabilecek olan Eros'un kendisidir.

Platon'a göre Eros yalnızca bu aşımı yapacak güç değildir aynı zamanda Tıpkı Yunan Mitolojisinde olduğu gibi Tanrı olarak da görülür. O halde Platon'a göre Eros hem Tanrı hem de insanı Tanrı'ya götüren bir güç olarak görülmektedir.

Platon'un burada Eros'a farklı anlamlar yüklenmesinin sebebi Eros için kullandığı farklı deyimlerdir. Bu noktada Platon'un Eros için hem maddi âlemden manevi aleme geçişin gücü hem de Eros için kullandığı farklı anlamları daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için 'Tiran- Diamon- Philia' kavramlarını açıklayıp bu hususta ilerlemekte fayda görüyoruz.

¹⁴⁶ Platon, Şölen, Çev: Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2010, s.6.

¹⁴⁷ Dönmez, Süleyman, Tülüce, A.H., Çaylı, Z., "Platon'un Şöleni Bağlamında Eros Kavramı İle Tasavvuftaki Aşk Kavramı" TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırma Dergisi, 2018, S.13, s.443.

3.1.2.1. Tiran

Platon'un Eros'u tanımlarken ele aldığı kavramlardan birisi olan Tiran kavramsal olarak tutkuya karşılık gelen bir ifadedir. Genel anlamda Tiran; insan ruhu içerisindeki aşırıcılık duygusunu, ruhun doyumsuzluğunu, bedeni sevgiyi ifade etmektedir.

Platon Devlet adlı eserinde ruhu içerisine yerleşmiş Eros'u Tiran karakteri ile anlamlandırmaya çalışmaktadır. Bu anlamlandırma da Platon'un aslında Eros'un ne olduğunun değil ne olmaması gerektiği hususunda görüş belirttiğini ve bu görüşü eleştirel bir bakış açısıyla ifade ettiğini görmekteyiz. Nitekim bunu da Devlet adlı eserinde gözlemlemekteyiz. Eserde Platon Tiran'dan hemen önce iyi ve adil bir Aristokrat'ın nasıl olması gerektiğini anlattıktan sonra adalet temsilcisinin nasıl olması gerektiğinin ispatı için bu adil insanın karşısına Tiran (Eros) karakterini koyar.

Buradaki Eros yetiştiricinin, eğiticinin, yöneticinin soysuzluğu, bedeni güzelliğe duyduğu sevgi, doyumsuzluğu ve kışkırtıcı konuşmalar yapan bir halk önderi olarak karşımıza çıkar.

- *Aristokrasiye ya da en iyilerin yönetimine uyan insanı betimlemiş; onun gerçekten iyi ve adil bir adam olduğunu söylemiştik zaten*
- *Evet*
- *Öyleyse bunun ardından daha aşağı olan karakter türlerini; Lacanian devlet yapısına uyan kavgacı, şeref düşkününü adamı, sırasıyla oligarşiye, demokrasiye ve tiranlığa uygun adamları incelememiz gerekmez mi? Hepsinin içindeki adaletsizi inceledikten sonra onu en adil olanla karşılaştırabilir, katıksız adalet ve katıksız adaletsizlik ile bunlara sahip olanların mutluluğu ve mutsuzluğu arasındaki ilişki hakkındaki araştırmamızı tamamlayabiliriz, böylece sonunda ya Thrasymaklos'un tavsiyesine uyar ve adaletsizliğin peşinden gideriz ya da şimdiki argümanımızı izler adaletin peşinden gideriz.¹⁴⁸*

Görüldüğü üzere Tiranlıkta adil ve iyi bir yöneticinin doğrudan doğruya karşısını konumlandırılmış kavgacı ve şeref düşkününü bir yönetici tasvir edilmiştir. Daha sonra buradaki davranışlarda Eros, azgın, aşırıcılık ve bu uğurda her şeyi göze alan Tiran karakteri ile ifade edilir:

- *Geriye kalan tiranın kendisini düşünmesi; demokrasi insanı olmaktan tirana nasıl dönüştüğü, karakteri ve hayatının niteliği, mutlu mu yoksa perişan mı olduğu.*

¹⁴⁸ Platon. Devlet. Çeviren: Kemal Ozan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2014,s.335,

- Evet dedi, tiranın kendisini düşünmesi kaldı geriye.
- Hala gözden kaçırmakta olduğum şeyin ne olduğunu biliyor musun?
- Ne?
- İsteklerimiz konusunda, isteklerimizin sayısını ve doğasını yeterince ayırmadık bence. Ve bu eksik kaldıkça sorgulamamız açıklıktan yoksun olacak.
- Peki, dedi. Bunlar hakkındaki düşüncemiz yine de yerli yerinde değil mi?
- Tam anlamıyla. İsteklerimiz hakkında düşünmek istediği şu.
- Zorunlu olmayan isteklerimizin ve arzularımızın bazıları yasaya aykırıdır, bunlar muhtemelen hepimizde bulunur ama yasalarla ve akıl ile ittifak etmiş iyi isteklerle kontrol edilirse bazı insanlarda tamamen ortadan kaldırılabilir ya da o kadar azaltılır ki sadece birkaç zayıf istek geri kalır, oysa diğer kişilerde bu istekler çok daha güçlü ve daha fazla sayıdadır.
- Hangi istekleri kast ediyorsun?
- Uykudan uyanan istekleri, dedim, ruhun diğer kısmı; akılcı, uysal ve hâkim kısmı uyuklarken tıka basa yiyecek, içkiyle, uykuyla dolu olan hayvani ve saldırgan kısım uyanır ve ileri atılmaya, kendi içgüdülerini tatmin etmeye çabalar. Bilirsin ki bu durumda girişmeye cüret etmeyeceği hiçbir şey kalmaz, utanç duygusundan ve sağduyudan tamamen azat olmuştur. İnsan, tanrı ya da canavar herhangi birisiyle, hatta annesiyle bile yatmaktan çekinmez; tanrı ya da hayvan her şeyi kirletmeye yakın durur. Kanla ilgili her kötülüğe hazırdır, hiçbir yiyecekten uzak durmaz, tek kelimeyle, akılsızlığın ve utanmazlığın zirvesine varır.¹⁴⁹

Platon Eros'un ruhu hapsedtiği doyumsuz olan boyutunu burada ifade etmiştir. Tiran'lık noktası ruhun aşırıcılığı ve utanmazlığın zirvesine vardığı noktadır. Tiran'lık yine Platon'a göre: "...hekimlerin bedenlerimiz üzerinde uyguladığının tam tersi. Onlar en kötülerini atar, en iyileri bırakırken Tiran bunun tam aksini yapar"¹⁵⁰ deyimi ile vücuda kötülükten başka bir şey vermez. Zira Platon Eros'un ne olmaması gerektiği boyutlarını açıkça ortaya koyar ve bu noktaları eleştirir. Ona göre insan bundan ancak akıl ve yasalar sayesinde kurtulabilir. Sonuç olarak Tiran'lık Platon'un Eros'unun kontrol edilmez ise eğer varacağı ve eleştirdiği en üst noktadır, diyebiliriz.

3.1.2.2. Diamon

Platon'un Eros için kullandığı tanımlardan bir tanesidir. Bu kavrama onun 'Şölen' adlı eserinde rastlıyoruz. Eserin bir bölümünde konuşmacılardan Aristophanes öncelikle Eros'un insanlarca yeteri kadar iyi anlaşılamadığını söyler ve bu durumu eleştirir. Zira ona göre insanları en çok seven, insanların en çok yardımına koşan,

¹⁴⁹ Platon, "Devlet", a.g.e., s. 375-376.

¹⁵⁰ Platon, "Devlet", a.g.e., s. 371.

dertlerine deva olan, bizleri mutluluğa ulaştıran Tanrı, Eros'tur. Ardından konuşmacılara bu sevginin sırrını açıklayacağım der ve bir hikâyeden bahseder.

Ona göre insanlar şimdi olduğu gibi sadece dişi ve erkek olarak ikiye ayrılmıyordur; her iki türü de içine alan bir üçüncü türde vardır. Bu üçüncü türün adı Androgynos'dur. Androgynos, hem dişi hem de erkek özelliklerini taşıyan iki kafalı, dört kollu, dört bacaklı, dört kulaklı bir türdür. Yürürken istediği gibi adım atabilir, koşmak istemi tekerlek olabilir, dört eli ve dört bacağı ile döne döne uçabilirdi. Bedensel ve zihinsel olarak oldukça güçlü olan bu varlıklar zamanla bu gücün etkisinden olsa gerek Tanrı'lara kafa tutar ve Zeus tarafından cezalandırılırlardı. Zeus onları ikiye böler bu hallerini görmeleri için başlarını çevirmelerini söyler ve böylece güçsüz kaldıklarını kendilerine gösterir idi. İşte bu şekilde ikiye bölünen insanlar sevdiği diğer yarısını özleyip, birleşmeyi arzu ederlermiş.¹⁵¹ O halde sevgi de iki ayrı varlığı bir varlık haline getiriyor ve insanın yaradılışındaki bir derde deva oluyor, diyebiliriz.

Aristophanes'in hikâyesinden anlaşılacağı üzere Diamon; sevgiyi arayan bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Diamon karakterine bürünen Eros, sevgiyi araması sebebi ile Tanrı olma özelliğini yitirir. Zira Tanrı sevgiyi aramaz, o sevginin kendisidir. Bu durumda gerçek aşkı arayan Tanrı değil, yalnızca Diamon olabilir. Bu doğrultuda diyebiliriz ki Platon, Diamon kavramı ile sapkın bir Eros olarak anlattığı Tiran karakterinden sonra gerçek aşkı arayan, bir hedef ve ideali olan dönüşümü anlatmıştır.

3.1.2.3. Philia

Philia kavramsal olarak kardeşçe sevgi, cinsel içerik taşımayan hoşlanma duygusu, dostluk gibi anlamlara gelir. Platon'un Eros için Philia kavramını ustalık dönemi eserlerinde kullanmaya başladığını görmekteyiz. O Philia 'ya iki anlam üzerinden odaklanır birincisi siyasi anlamda toplumu birleştiren güç, ikincisi de dostluktur. Burada görmekteyiz ki Platon'un düşüncesinde Eros, tensel sevgi boyutundan tinsel boyuta geçmektedir.

¹⁵¹ Platon, "Şölen", a.g.e., s.34-35.

Platon'un düşüncesinde Eros hem seven hem de doğrudan doğruya sevilendir, zira Eros'a karşılık gelen sevgi; tarihsel süreç boyunca sevileni gerektireceği için burada karşılıklı bir ilişkiden söz edilebilir.

Platon'a göre seveni sevilene iten güç bizzat erosun kendisi tarafından gerçekleşmektedir. Karşılıklı ilişkide de artık ben duygusu ortadan kalkar ve doğrudan doğruya biz kavramı ortaya çıkar. İşte Eros bu noktada ben duygusundan yoksun biz duygusuna dönüşür.

Bu bizlik duygusu da siyasi anlamda toplumu bir arada tutan temel güç olarak görülebilir. Devlet adlı eserinde toplumu bir arada tutan ilkelerden bahseder. Bunlar; 'erdem, bilgelik, cesaret, ölçülülük' dür. Bu ilkeleri bir arada tutan ve toplumsal düzeni sağlayan güç ona göre Aşk'tır. Bu noktada da Aşk'a önemli bir rol ve görev verdiğini söyleyebiliriz.

Platon'un Philia kavramını dostluk anlamına gelen kardeşçe sevmeye, cinsellikten uzak hoşlanma anlamında kullandığını söylemiştik. Bu noktada sevgi artık bilindiği üzere tensel olan boyuttan çıkmış tinsel bir boyuta dönüşmüştür. Bu noktada Eros artık ne diğer yarısını arayan bir Daimon ne de bedensel, dünyevi hazlar peşinde koşan Tiran'dır. Eros Philia noktasında artık idealleri olan bir sevgi boyutudur. Bu ideallik doğrudan doğruya güzelin kendisidir. Bu noktada aşk artık farklı bir notaya ulaşıyor. Bu noktada Eros, ölümlü insanın duyumsal dünyanın sınırlarını aşıp manevi dünyaya, ölümsüzlüğe çıkmaya ve bu etkiyi herkeste canlı tutma isteğine dönüşür.¹⁵² Eros'un ulaşacağı manevi dünya ise idealar dünyasıdır.

Platon'un öğretisinde idealar öğretisi olarak karşımıza çıkan bu İyi İdeası onun ortaya koyduğu önemli görüşlerden birisidir. *"İdealar, gözle görülür nesnelerin kendilerinin soluk kopya ya da suretleri olduğu değişmez, maddi olmayan, ezeli ve ebedi özler veya örüntülerdir."*¹⁵³Platon'un bu öğretiyi ortaya koymasında ki nihai amaç fenomeni açıklamak ve görünenin ötesine geçmektir. Çünkü ona göre içerisinde yaşadığımız dünyada bir değişim söz konusudur ve tikeller bedene gelmenin ardından yok olur. O bundan dolayıdır ki yaşadığımız dünyanın gerçek olamayacağını savunur. O halde şu sonucu çıkartabiliriz ki; Platon' a göre gerçek varlıklar sonsuz, değişmeyen, ebedi varlıklardır. Nitekim ona göre idealar, gözle

¹⁵² Platon, "Şölen", a.g.e., s.6.

¹⁵³ Cevizci, Ahmet, Felsefe Tarihi, İstanbul: Say Yayınları, 2009.s.9

görülür nesnelerin kendilerinin soluk kopya ya da suretleri olduğu, değişmez, maddi olmayan, ezeli ve ebedi özler veya örüntüleridir.¹⁵⁴ Ona göre idealar gerçek varlıklardır.

İçerisinde bulunduğumuz âlem duyular alemidir ve de idelerin kopyasıdır. Platon' a göre nasıl ki bulunduğumuz alemde mükemmel olmayan varlıkta mükemmel varlığa doğru bir sıralama varsa, ideler daima genellik ve kudret bakımından çoğalarak ta tepeye, sonuncu, en yüksek, en kudretli İdeye kadar çıkarlar¹⁵⁵ Onun burada kast ettiği en tepede ki ide 'İYİ' idesidir.

Aynı zamanda ideler gerçek olduğu için en tepedeki ideye 'BİR' lafını da kullanır. Onun Bir' i gücü, gerçekliği meydana getirir ve de yer kaplamayan bir Bir'dir. Onun Tanrı'sı en yüksek İyi ve Bir'dir. İde ile Tanrı'nın bazen o kadar birleştiğini söyleyen Platon' a göre; bazen Tanrı İdeden, bazen İde, her şeyin ezeli ve ebedi kaynağı olan Tanrı'dan çıkar.¹⁵⁶ Yaratıcı olan Tanrı'nın ilk yarattığı yıldızlar ve gök ruhlarıdır ve ondan sonra gelen Demiurgos yaratılmış olana biçim verir, yani yaratan Tanrı biçim veren Demiurgos' dur.

Maddi dünyada var olan her şeyin bir ideası vardır. Örneğin güzel bir at dediğimiz zaman bu güzellik ideasının bir adet kopyasıdır. Platon'a göre bizler güzellik ideasına sahip olduğumuz için bunu söyleyebiliyoruz. İdealar âlemi hiç şüphe yok ki ilksiz örneklerin bulunduğu bir alemdir. Fenomenler dünyası ise İdealar Âleminin birer kopyasıdır. Platon, idealar âleminin en üst noktasına İyi İdeasını koyar ve bu Tanrı'ya eş değerdir. Nitekim Platon İyi ideasını doğrudan doğruya açıklamaz, onu bir ilke olarak kabul eder. Bu ilke her şeyin üzerinde bulunan bir ilkedir. Platon'un Aşk anlayışında görüldüğü üzere Eros ilk başta maddi hazlar peşinde koşan bir karakterken en son noktada artık İyi'yi yani doğrudan doğruya güzeli arayan, ideali olan bir boyuta ulaşır.

3.1.3. Plotinos

İlkçağ Dönemi düşüncesinde ele alacağımız bir başka filozof Plotinos' tur. (MS 202-270) Mısır'da doğduğu bilinen Plotinos, Yeniplatonculuğun kurucusu ve en önemli temsilcisidir. İskenderiye şehrinde felsefe tahsili yapmış ve özellikle burada

¹⁵⁴CEVİZCİ, 'Felsefe Tarihi', a.g.e., s. 93

¹⁵⁵ Weber, Alfred, Felsefe Tarihi. Çeviren: H.Vehbi ERALP, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.s. 55

¹⁵⁶Weber, 'Felsefe Tarihi', a.g.e., s.57

Pythagorasçı felsefe, Plâtonculuk, Aristoteles Felsefesi, Epikürosçuluk gibi dönemin önemli akım ve temsilcilerin görüşlerini ele almıştır.

Daha sonra İran ve Hindistan'a seyahat ederek Doğu Felsefesini araştırmış ve bunun üzerine Roma'da felsefe okulu açarak bilgi ve birikimlerini öğrencilerine aktarmaya çalışmıştır. Plotinos'un batının metafizik, etik felsefesini; doğunun dini inanç ve anlayışı ile sentezleyerek ortaya özgün görüşler koyduğunu söyleyebiliriz.¹⁵⁷

Plotinos'un özellikle Platon'dan etkilendiğini görmekteyiz. Bu etki alanı Platon'un İyi İdeası ve gerçekliğin değişmezliği hususundadır. O da Platon gibi maddi dünyanın değişim içerisinde olduğunu ve değişim içinde olan bir şeyin gerçekte var olamayacağını söyler. Ona göre gerçek olan asıl varlık değişmeyendir. Burada da tıpkı Platon gibi Plotinos' da maddi dünyanın dışında gerçeklik olarak Tanrı olması gerektiğini savunur.

Plotinos' a göre Tanrı, etkin kudret ve her şeyi meydana getirendir. Tanrı her şeyi aşandır. O ne bölünebilir ne değişebilir. Ona göre Tanrı, insan zihninin düşünceleriyle de sınırlanamayacağından, dil yoluyla ifade edilemez.¹⁵⁸ Bu sebeptendir ki Tanrı'nın mutlak birliğini ifade etmek için Plotinos 'Bir' ifadesini kullanır. Bu Bir'lik her şeyi içerisinde barındıran sonsuzluk, ezeli ve ebedi olandır. O, var olan her şeyi içeren Birliktir. Plotinos Bir'i şu şekilde tanımlar:

*Basit bir şey gerçekten Bir'dir; (önce) başka bir şey, ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır. O, ne sözün ne de bilimin objesidir. O'nun özün ötesinde olduğu söylenir. Eğer basit bir araza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; O, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter. Çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır. Basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekte birisi ilk olacak, iki cisim varlığı söz konusu değildir. Bir cisim basit bir varlık değildir; o türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir Ve maddi olmayan; fakat gerçekten bir olduğu için o, bizim, İlk olduğunu söylediğimiz şeydir.*¹⁵⁹

¹⁵⁷ Cevizci,A. 'Felsefe Tarihi', a.g.e., s.163;Bkz.Kılıç, Cevdet. 'Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı', Kelam Araştırmaları,2009, s.s.39-56,s.39

¹⁵⁸ Cevizci,A. 'Felsefe Tarihi', a.g.e., s.163

¹⁵⁹ Plotinus, Enneadlar, çev: Zeki Özcan,Bursa: Asa Kitapevi,1996,s.39-40; Plotinus, Dokuzluklar, Çev: Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Kitapevi,2011,s.79; Bkz. Kılıç,C. 'Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı', a.g.mak.,41-42.

Plotinus’a göre Bir; Tanrı, ilk olan ve tek olan bir varlık olarak başlangıç ve sonu olmaksızın zorunlu olarak âlemi oluşturur ve Tanrı var olan her şeyin nedensiz olan ilk nedenidir.

İlk neden ve mutlak bir olması sebebi ile yaratılardan önce var olandır. Bu ilk neden, hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için aynı zaman da ilk yetkindir.¹⁶⁰ Yine ona göre Tanrı, değişmeyen ve hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. O halde maddi dünya ve Tanrı dışında kalanların yaratımı nasıl gerçekleşti? sorusu üzerinde durulmalıdır. Zira yaratma, bir hareketi gerek kılar ki bu halde maddi dünyayı Tanrı doğrudan yaratmamıştır. İşte tam bu noktada Plotinos; yaratılışın, oluşun, eylemin, hareketin cevaplarını kendinin ortaya attığı sudûr (türüm öğretisi) teorisi ile aşağı doğru inen hakikat ve de Bir’e doğru yükselen hakikat çerçevesinde iki yollu bir hakikat çerçevesinde anlamlandırmaya çalışmaktadır.

Plotinos’ un Tanrı-Evren ilişkisini daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için ortaya attığı sudûr teorisi veya türüm öğretisini incelediğimizde, kelime anlamı olarak ‘‘fışkırmak’’, ‘‘taşmak’’, ‘‘meydana gelmek’’, ‘‘vuku’’ bulmak, ‘‘çıkma’’, ‘‘türemek’’ anlamları karşımıza çıkar. Felsefi literatürde ise; bütün türemiş veya ikincil şeylerin daha temel ya da ilk olan bir şeyden çıkmaları, varlığa gelmeleri işlemi veya süreci olarak tanımlanabilir.¹⁶¹

Plotinus’un sudûr öğretilerine göre hiyerarşinin en tepesinde Bir veya İyi bulunur. Bu Bir her şeyin ilkesidir ve her şey O’ndan gelir. Varlığın var olabilmesi için Bir bizzat varlık değildir fakat varlığın türeticisidir. Bu türeticinin Bir’e dönmesi ile yani Bir’in kendini görmesi ile zeka (akıl) oluşur. Bu sebeple Bir’den ilk taşan akıldır. Akıl, Bir kadar mükemmel değildir, zira akıl içerisinde hem birlik hem de çokluk barındırır. Fakat özünü Bir’den alması sebebi ile akıl, Bir’in suret bulmuş halidir ve içerisinde hem birlik hem de çokluk bulundurulur. Yani akıl hem Tanrısal özellik taşır hem de içerisinde çokluk barındırdığından maddi niteliklerde taşır. Bir varlık olmadığı için Bilinç en üst varlık olarak görülebilir.¹⁶²

¹⁶⁰ Plotinus, ‘‘Enneadlar’’, a.g.e.s,21.; Kılıç, C., ‘‘Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı,’’a.g.mak., s.42.

¹⁶¹ Cevizci, ‘‘Felsefe Sözlüğü’’, a.g.e., s.1056;Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Sözlüğü, İstanbul:Remzi Kitapevi, 1989, s. 423.

¹⁶² Plotinus, ‘‘Enneadlar’’, a.g.e.,s.21-22; Plotinus,’’Dokuzluklar’’, a.g.e., s.80; Kurtoğlu, Zerrin, Plotinus’un Aşk Kuramı, Bursa: Asa Kitapevi, 2000,s.78-79;Cevizci, ‘‘Felsefe Tarihi’’, a.g.e., s.164.

Akıl, Tanrı'dan taşıdığı özellik ile kendindeki gücü dışarı aktarmak ister. Nitekim bu istekten taşan Ruh'tur. Burada akıl tıpkı Bir gibi hareketsizdir. Oysa Ruh hareketlidir.

Öyle ki Ruh bir yandan bilinci izlerken bir yandan doğayı işler ve düzenler. Bu yönü ile ruh hem form halinde hem de form veren, biçimlendiren haldedir. Ruhun bilinci izleyen yönü Dünya-Ruhu, dünyayı işleyen özelliğine physis denir.¹⁶³ Ruhun dünyayı işlemesinden madde oluşur.

Plotinus'a göre nasıl ki İlk ilkedен sonra bir şeyin gelmesi zorunlu ise, bir sonuncunun da olması zorunludur. Nitekim bu son zorunluluk evresi de maddedir. Madde, âlemde olan her şeydir. Değişim ve bozulma burada vardır.¹⁶⁴ Buradan da görüleceği üzere her taşmada mükemmelliğin azaldığını görmekteyiz, zira durum böyle olmasaydı Bir'in mükemmelliği zarar görürdü.

Bu noktaya kadar yukarıdan aşağı sûdur ile inen hakikati anlamlandırmaya çalıştık. Zira Plotinos'ta buna Bir'e doğru yükselen hakikat anlayışı ya da kurtuluş kuramı diyebiliriz. Plotinus'un yukarıdan aşağıya doğru yaratmada daha yukarıda bulunan daha aşağıda bulunanın için iyi'dir. İyi'lik yukarıdan aşağıya doğru geldikçe mükemmellikte azalmaktadır. Sonraki varlığın önceki varlıktan daha az mükemmel olması onda yukarıya doğru mükemmelliği isteme halini arzulasına ve bu yönde hareket etmesine sebebiyet vermektedir. Esasen buradaki hareketin temel sebebi daha aşağıda bulunan varlığın daha yukarıda bulunan mükemmel varlığı sevmesidir. Buradaki varlık sevdiğine kavuşmanın yollarını arar.¹⁶⁵

En aşağıdaki varlıktan başlayarak yukarıya doğru sevdiğine kavuşmak isteyen varlık hususunda Plotinos' a göre evren 'mutluluk' tan gelir. Tanrı evrenin mutlak yaratıcısıdır ve ondan çıkan her şeyde, yeniden ona dönmek için belirsiz veya bilinçli bir arzu vardır ve bu dönüş bazen doğrudan bazen de araçlarla yani ruh ve akıl sayesinde mümkün olur.¹⁶⁶ Şöyle ki Plotinus'a göre insan ruh ve bedenden ibarettir. O beden ölümli; ruhun ölümsüz olduğunu söyleyerek radikal bir düalist görüş belirtir. Nitekim ona göre insan ruhu, Dünya-Ruhundan gelir. İnsan bedenine

¹⁶³ Cevizci, Felsefe Tarihi, a.g.e., s.164; Plotinus, "Enneadlar", a.g.e., s.22.

¹⁶⁴ Kılıç, C., "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", a.g.mak., s.50

¹⁶⁵ Kurtoğlu, Z., a.g.e.s, 133; Kılıç, a.g.mak., s.51

¹⁶⁶ WEBER, a.g.e., s. 113; Plotinus, "Enneadlar", a.g.e., s.39; Plotinus, "Dokuzluklar", a.g.e., s.79.

girmeden önce Nous'a dönük olan Dünya-Ruhu, onunla temaşa halinde idi. İnsan ruhu şu aşamada saf ve temiz halde bulunmaktadır.

Fakat Dünya-Ruhunun bedeni yaratma ve ona biçim verme arzusu onun kirlenmesine yol açmıştır. Zira Dünya-Ruhu insan bedenine düşünce kirlenmiştir. İşte ruhun bu yoldan kurtuluşu ruhun arınmasına bağlıdır.

Ruhun arınmasının temel sebebi aşktır. Buradaki aşkın niteliği güzele, mükemmele olan kavuşma arzusudur. Bu istek ruhun duysal nesnede ki güzelliğine yöneliktir. Ancak bu noktada insan güzeli ararken kötülüğe de düşebilir. Bunun sebebi nesnel aşkın cezbe edici gücüdür. Eğer ruh buna kapılırsa yanlış yapmış olur. Esas olan ruhun nesnel güzelliğine kapılmayıp, güzelliğin ardındaki güzeli araması aşka erişmesine olanak sağlayacaktır.

Ruhun arınmasının ilk koşulunu fiziksel güzelliğin ardındaki güzele ulaşmada gören Plotinus, ikinci aşama hususunda Ruh'un kendi özüne döndüğünü ve bu aşamada Bir'e yöneldiğini söyler. Burada esas olan Plotinus'a göre ruh, beden ile bir daha duygudaşlık duymaması ve bu yönde cesaretli olmasıdır. Bunu başaran ruh, iyi ve erdemli ruhtur. Bu ruh tutkusuz olur ve Tanrı'ya biraz daha yaklaşır. Zira Tanrısal varlık her türlü cisimden ve cismani hareketten münezzehtir. Bu sebeple ruh Tanrı'ya artık yönelmiş durumdadır.¹⁶⁷

Tanrı'ya yönelen ruh bu noktadan sonra İdeaları seyretme kabiliyeti kazanır ve bundan büyük haz duyar. Son aşamaya geldiğinde ise ruh artık dünyadan arınır, bilinci silinir ve maddi olmayan bir alana girer. Böylece Bir'e kavuşma arzusunu yerine getirmiş olur.

3.2. Orta Çağ Düşüncesinde İlahi Aşk

Orta çağ Felsefe Düşüncesinde aşk terimi ilkçağda olduğu gibi farklı anlamlarda değil doğrudan doğruya mutlak varlık olan Tanrı'nın bir sıfatı olarak görülmektedir. Mutlak varlık olan Tanrı iyidir. Aşk kavramını da iyinin bir objesi olarak varsayarsak, ortaya mutlak aşk kavramı çıkmaktadır. O halde Mutlak Aşk Tanrı'nın bir özelliğidir.

Orta çağda Tanrı'nın mutlak bir sıfatı olarak görülen aşk anlayışında Hristiyanlık dininin de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Aşk kavramı bu dönemde dinin etkisiyle

¹⁶⁷ Plotinus, "Enneadlar", a.g.e., s.143-145.

daha mistik bir şekle bürünmüştür. Burada ortaya çıkan ve sevgi felsefesini ifade etmek için kullanılan kavrama Agape denir. Agape, Orta çağ Hristiyan felsefesinde, Tanrı adına insanı ve insan için Tanrı'yı sevmek tavrı¹⁶⁸ olarak ifade edilir. Buna bağlı gelişen çerçevede tek buyruğu 'Sev!' ilkesi üzerine kurulu sevgi ahlakına da agapizm denir. Aşk kavramı bu yönleri ile Orta çağ düşüncesinde insanların tanrıyı sevmesi üzerine dini; insanların tanrıdan gelen sevgi iradesi ile birbirlerini sevmesi yönünde ahlaki boyutta ele alınır.

Orta çağ Hristiyan felsefesinde sevgi kavramı Kutsal Kitaptaki Agapeye yoğunlaştığından hem Antik dönemdeki bağlamından hem de siyasi boyutundan uzak durur.¹⁶⁹ Dolayısı ile Orta çağdaki sevgi anlayışı Tanrı sevgisini ifade etmek için Tanrı'yı konu alan bir kavram¹⁷⁰ olarak karşımıza çıkar. Bu anlayışı özellikle Aquinalı Thomas'ta görmekteyiz.

Aquinalı Thomas (1124-1274), Orta çağ Düşünce sisteminin en etkili filozoflarından bir tanesidir. İtalya'nın Aquino kentinde doğmuştur. Feodal asil bir ailenin çocuğu olan Thomas'ın annesi, Napoli'nin aristokrat ailesinden Babası ise II. Frederick'in baronlarından. Ailesi o dönemin genel adetlerine uygun şekilde Thomas'ı evlerine yakın bir yerde bulunan Monte Cassino manastırına göndererek Hristiyanlık eğitimini almasını sağlamışlardır. Dönemin Papa ve İmparatorlar geriliminden manastır işgal edilince Thomas o dönem Napoli Üniversitesine giderek burada liberal sanat ve Aristoteles mantığı ve de fiziği ile tanışmıştır.¹⁷¹ Onun genel düşünce sisteminde, küçük yaştan beri aldığı Hristiyanlık dininin ve Aristoteles'in etkisini görmek mümkündür.

Konumuz gereği Aquinalı Thomas'ın sevgi konusunda da etkilerini görmek mümkündür. Nitekim Hristiyanlık dünyasında, Hz. İsa'nın ölümünden sonra ki dönemlerden beri farklı Tanrı anlayışları ortaya çıkmış, kimi düşünürler İsa'ya Tanrı'nın oğlu tasvirinde bulunmuş, kimileri bu görüşü reddetmiştir. Hristiyanlık düşüncesinde bu tartışmalar çerçevesinde gelişen Teslis inancı karşımıza çıkar. Teslis, sözlükte "üçleme" anlamına gelir ve Hristiyanlığın üç unsuru yani baba-oğul-

¹⁶⁸ Cevizci, 'Paradigma Felsefe Sözlüğü' a.g.e., s. 150.

¹⁶⁹ Çilingir, L., a.g.mak., s.93.

¹⁷⁰ Cevizci, 'Paradigma Felsefe Sözlüğü' a.g.e., s. 150.

¹⁷¹ Kenny, Antony, Ortaçağ Felsefesi, Çev: Şeyma Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, C.II, s.77-78; Tarakçı, Muhammet, 'Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas' Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Anabilim Dalı, 2005, s.1-2.

kutsal ruh olarak üçlü bir ilah anlayışı olarak görülür¹⁷²ve teslis inancının mahiyeti tartışmalara sebebiyet vermektedir. Bu noktada Thomas, Kutsal Ruh'un mahiyetini doğrudan doğruya Tanrı'nın sevgisi olarak görür ve var olan her şeyin kaynağını Kutsal Ruh terimiyle açıklar. Bu görüşte doğrudan doğruya Hristiyanlık dinin etkisini açıkça görmekteyiz... Kutsal Ruh, Tanrı'nın sevgisinin diğer varlıklara yansımasıdır. Ona göre Tanrı sevgidir.¹⁷³ O halde sevginin varlıklara yansımaları Kutsal Ruh'tan tezahür etmiştir.¹⁷⁴

Bir diğer Orta çağ filozofu olan Augustinus, Tanrı sevgisini hem Hristiyanlık dininin gerekleri neticesinde hem de Antik Yunan Felsefesine dayanan sûdur teorisine dayalı felsefi bir bakış açısı ile ele alır ve bu anlayışları uzlaştırır. Augustinus Tanrı sevgisini, Hristiyanlık dini çerçevesinde Tanrıya olan hürmet, bağlılık ve ibadete dayalı olarak açıklar. Ve bunu yaparken değerler çizelgesini kullanır. Söz konusu çizelgeye göre Tanrı en yüce güç olarak en mükemmel varlıktır. Ondan sonra gelenler, sonradan yaratılmış olup Tanrı kadar mükemmel değildir. Ona göre burada bir düzen hakimdir ve eğer bu çizelgede daha aşağı değere sahip bir şey, daha üstteki bir değer önüne geçerse düzen yani 'aşk' bozulur. Bu düzensiz 'Aşk'a düşen insanda günahkâr olur. Augustinus'a göre bundan kurtulmanın yolu ise Tanrıya sığınmak, O'na güvenmek ve O'na ibadet etmektir.

Görüldüğü üzere hem Hristiyanlık dininin gerekleri neticesinde hem de Antik Yunan Felsefesine dayanan sûdur teorisine dayalı uzlaştırmacı bir yöntem kullanan Augustinus, batı dünyası üzerinde asırlarca süren bir etkiye sahip olmuştur.

Augustinus'un yanı sıra Aziz Anselmus Monologion adlı eserinde her şeyin temelini Tanrı'dan olduğunu ve Tanrı'nın En Yüce İyi olduğunu savunmuş; Proslogion adlı eserinden Tanrı'dan daha mükemmel bir varlığın olamayacağını savunarak Tanrı kanıtlamaları hususunda ontolojik kanıt ile döneminde ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Bu kanıtlamada Tanrı sevgisi aracılığıyla¹⁷⁵gerçekleştirmeye

¹⁷² Waardenburg,Jacques, "Teslis", TDVİA, C.XL, İstanbul, 2011,s.s.548-549,s.548.

¹⁷³ Aquinas, Thomas, Summa Theologica, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Sheed & Ward, London 1981,s.1098.

¹⁷⁴ Başdemir,Hasan,Yücel, "Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru", Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.II,S.3, s.s.103-122,s.115; Tarakçı, Muhammet, "Bir Hristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas" Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, 2005,s.131.

¹⁷⁵<https://www.felsefe.gen.tr/anselmusun-tanri-ispatisi-tanrinin-varliginin-kanitlamalari/>. Erişim: 19.08.2021

alışan Anselmus Tanrı kanıtlaması ve genel Tanrı hakkındaki görüşlerini anlamlandırmak için tıpkı Augustinus gibi yola bilgi üzerinden çıkar. Anselmus’a göre iman ve akıl bilginin iki temel kaynağıdır. Ona göre kişi eğer bir bilgi elde edecek ise öncelikle sağlam iman sahibi olmalıdır. Zira o imanı insanın temel başlangıç noktası olarak görür.¹⁷⁶ Ona göre kişilerin algılama ve idrak etme gücü iman, yorumlama gücü ise akıl sayesinde gerçekleşir. İman ve akıl sayesinde eşyanın bilgisine sahip olan insana bu yetiler Anselmus’a göre vahiy yolu ile gelmektedir. O halde bu yetiler insana yüklenmiştir ve idrak etme gücü insana Tanrı tarafından verilmiştir. O vakit insan ilk önce anlar sonrasında elde ettiği bilgileri yorumlar.

Anselmus bilginin iki temel kaynağı olarak iman ve aklı gördükten sonra dönemin ünlü cümlesi ‘inanmak için anlamaya çalışıyorum (Augustinus)’ ilkesini öncelikle kendine temel alır ve ardından ilkeyi kendi anlayışına göre değiştirir. Çünkü ona göre insan bir şeye inanmak için gayret etmez. Kendiside inanmak için anlamayı gözetmediğini fakat anlamak için inandığını savunur. Ona göre anlayabilmek için bir şeylere inanırız ve ‘anlamak için inanıyorum’ ilkesini ortaya atar. Görüldüğü  zere Anselmus Tanrı kanıtlamasında; bilgi üzerinden akıl ve iman yordamıyla anlamaya dayalı bir diyalektik anlayış çizer. Bizler bu noktada konumuz gereği felsefi ve dini uzlaşım yapan Augustinus’un görüşlerini daha detaylıca anlatmakta fayda görmekteyiz.

3.2.1. Aziz Augustinus

Patristik Felsefenin en etkili ve en önemli düşünürlerinden birisi olan Aziz Augustinus, MS 354-430 yılları arasında yaşamış Hıristiyan Filozof, Teolog, Tanrıbilimcidir. Kendisinin anlatımıyla felsefeye başlaması, Cicero’nun Hortensius adlı eserinden etkilenmesi üzerine olmuştur. şimdilerde kayıp olduğu bilinen bu eseri okuyan Augustinus hakikati aramaya başlamış, Hıristiyanlık düşüncesine olan eğilimi bu noktada başlamıştır.

Onun felsefi düşüncelerinde Platon ve Plotinus’ tan etkilendiğini söylemek mümkündür. Yine felsefi düşünce ve anlayışında uzlaşımcı yaklaşım geliştirdiğini görmekteyiz. şöyle ki Augustinus, döneminin filozoflarının yaptığının aksine

¹⁷⁶ Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, eviren: Ayşe Meral,İstanbul: Kabalcı Yayınevi. s. 240

Felsefe- Teoloji- Hristiyanlık arasında bir ayırım yapmamış aksine bu sistemleri akıl yordamı ile birleştirip, uzlaşmacı bir felsefi anlayış geliştirmiştir, diyebiliriz.¹⁷⁷

Aziz Augustinus'un hakikati bulma çabası, onun içerisinde bulunduğu hakikate ulaşma isteği, arzusu ve buna mutakip hakikate ulaşmaya muhtaç hissetmesi üzerine başlar. Bu hakikati arama ve bulma arzusunun yalnızca kendisinin değil, her insanda bulunabileceğini düşünen Augustinus hakikat ile insanın mutluluğu arasında bir bağlantı kurarak, hakikati bulamayan insanın mutsuz, kuşkuda ve belirsizlikte olacağını söyler. Kendisinin de felsefe ile tanışmadan önce bu şüphe halinde olduğunu dile getirir.

O, hakikatin bilgisine şüpheyle başlar. Ona göre kişi her ne olursa olsun her şeyden şüphe duyabilir; ancak kendisinden, kendi var oluşundan asla şüphe duyamaz. Şüphe ile ilk olarak kendini bilme, bilinçli düşünme ve hissetme ile başlar. İşte bu şüphe metoduyla sağlam bilgiye ulaşan Augustinus, hakikatin bilgisine ulaşmak için kendisine bir zemin hazırlamıştır diyebiliriz.

Augustinus şüphe yöntemi ile kendi bilincinden şüphe edemeyeceğinin kanısına vardıktan sonra hakikatin bilgisine ulaşabilmek için üç tür bilgi türünden bahseder bunlar; duyuşal bilgi, rasyonel bilgi ve dolaysız yoldan ulaşılan dolaylımsız bilgidir.

Duyuşal bilgi, kişinin duyular sayesinde elde ettiği bilgilerdir. Kişi bu sayede dış dünyanın ve çevresinde olup bitenin bilgisine erişir. Duyuşal bilgiler zamansaldır ve zaman içinde etkisini yitirebilir. Augustinus tıpkı Platon gibi 'gerçekliğin değişmezliği ilkesi' üzerinden yola çıkarak gerçek bir bilginin değişmez olduğunu, değişen varlıklara ilişkin gerçek bir bilgiden söz edilemeyeceğini söyler. O halde bu düzeyde elde edilen bilgi, görelî, kuşku duyulabilir bilgidir.

Rasyonel bilgi ise insana ait olan bir bilgi türüdür. Kişi bu bilgi türü ile duyuşal bilgide elde ettiği cisimsel veya cisimsel olmayan varlıkları; ezeli-ebedî, öz ve standartları hususunda ayırım yapabilir. Bu noktada da Augustinus'un yine Platon'dan etkilendiğini görmekteyiz. Zira cisimsel olmayan varlıklardan kastedilen esasen Platon'un idealar alemidir. Augustinus'a göre değişmeyen ve gerçek varlıklar idealar âleminde bulunur ve dünyaya tezahür etmişlerdir. Ona göre insan zihninden bağımsız bir şekilde duran tümeller yani idealaradaki varlıklar mantıksal ve zamansal

¹⁷⁷Augustinus, Saint, İtirafı, Çev: Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999,s.2; Weber, a.g.e., s.128; Cevizci, 'Felsefe Tarihi', a.g.e.,s.104-105.

olarak dünyevi varlıklardan öncedirler. Değişen yalnızca tikel varlıklardır. İnsan bu ayırımı ancak rasyonel bilgi ile idrak edebilir.

Dolayumsuz bilgi ise, doğrudan tümellerin yani idealar âleminin bilgisidir. Bu düzeyde insan hakiki bilgiye ulaşır. Bu bilgi türü ile ikincil rasyonel bilgi kuramı, Augustinus' un hiç şüphe duymadığı Platonik bir bilgi türüdür.

Aziz Augustinus'a göre insan zihni ikincil bilgi olan rasyonel bilgi ile ezeli-ebedi ayırımı yapabilmek için ve de üçüncül bilgi olan dolayumsuz bilgiye erişebilmesi için zihnin yetersiz kaldığı noktada bir aydınlanmaya ihtiyaç duyar. Bu aydınlanma Augustinus'un Tanrı kanıtlaması için kullandığı bir argüman olan meşhur **aydınlanma kuramıdır**. Bu kurama göre tıpkı güneş ışığının yolumuzu aydınlatması gibi zihnin de bir ışık gibi aydınlanmaya ihtiyacı vardır. Nitekim ona göre bu aydınlatmanın kaynağı Tanrı'dır. Buradaki aydınlanma sayesinde bilginin sınırları aşılır ve hakikatin bilgisine erişilir. Hakikatin bilgisinin kaynağı Tanrı, hakikatin de kendisidir. İnsan aklı sayesinde Tanrı'nın varlığını kendi içerisinde bulabilir. İşte hakikat budur. Hakikatin kendisi Tanrı'dır. Tanrı insandadır. Aynı şekilde insanda Tanrı'dır.

Kendi varlığından yola çıkarak, Tanrı'ya ulaşan Hristiyan Filozofu Aziz Augustinus'un aydınlanma kuramı ile görüşünü sağlam temellere oturttuğunu söylemek mümkündür. Bu ispatının ardından, değere dayalı bir varlık görüşü daha geliştiren Augustinus'a göre Tanrı her şeyin kaynağı olan yetkin bir varlıktır. Yetkin varlık olması sebebi ile herhangi bir değişim onun zatında bir eksikliğe yol açacağından mantıksal olarak bu mümkün değildir.

Yine mantıksal olarak hiçbir varlık Tanrı kadar yetkin olamayacağından Tanrı'dan sonra gelen varlıklarda daha az yetkin olma durumu söz konusudur. İşte burada değere dayalı bir hiyerarşi karşımıza çıkar.

Augustinus'un değere dayalı varlık anlayışında ara kısım olarak belirtmekte fayda gördüğümüz bir husus vardır ki oda; ortaya koyduğu varlık anlayışında her ne kadar Platon ve Plotinos etkisi görülse de onlardan ayrıldığı noktaların olduğudur. Bu ayırımın onun Hristiyan inancına bağlı olmasına dayandığını söyleyebiliriz. Augustinus'a göre yetkin varlık olan Tanrı her şeyin yaratıcısıdır ve yaratmayı gerçekleştirirken zorunluluktan uzak tamamen kendi özgür iradesi ile gerçekleştirmiştir. Ve yine ona göre Tanrı yaratımda evreni özgürce, yoktan var

etmiştir. İşte buradaki zorunlu yaratma ve yoktan yaratma fikirleri onu Platon ile Plotinos'tan ayıran önemli noktalardır.

Aziz Augustinus' un değere dayalı hiyerarşisine tekrar geri dönecek olursak onun bu hiyerarşisinde aşağıdan yukarıya doğru yükseldikçe mükemmelleşme artar. Bu hiyerarşinin en tepesinde Tanrı bulunur. Ona göre maddi, fiziki varlıklar bu hiyerarşinin en aşağısında bulunur. İnsan ruhu da hiyerarşinin ortasına denk gelmektedir. Hiyerarşinin en tepesinde bulunan Tanrı iyidir ve bütün varlıklar bu iyiden pay almışlardır. Bu sebeptendir ki her varlık mutlaka iyilikten bir pay alıyorsa kötülük olayı nasıl gerçekleşmektedir? Buna cevaben Augustinus; her varlık en tepeden pay alacak şekilde iyilikten bir pay aldığı için mutlak bir kötülük söz konusu olamaz der, ortaya çıkan kötülüğü ise ancak 'iyiliğin yokluğu' olarak ifade eder.

Augustinus'a göre varlık hiyerarşisinde de yukarıdan aşağıya doğru bir düzen söz konusudur. Yukarıdan aşağıya doğru iyilikten pay alındığı için yukarıda bulunan varlığın iyilik payı daha fazladır ve yukarıdaki varlıkların aşağıdaki varlıkları yönetmesi gerekir. Örneğin ruhun bedeni ve fiziki şeyleri yönetmesi gibi.

Bunun tersi bir durum ile karşılaşılırsa, örneğin fiziki varlıklar ruhları yönetmeye kalkarsa ortada ki düzen bozulur ve adaletsizlik meydana gelir. O halde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır; hiyerarşinin en tepesinde bulunan Tanrı kötülüğün kaynağı olamaz, kötülüğün kaynağı ancak hiyerarşide Tanrı'nın altında yer alan insandır.

Ona göre maddi bir bedene sahip insan, kendi hiyerarşisinin üzerinde ki varlıklara itaat etmediği için düzeni bozan varlıktır.

İnsanı kötülüğün kaynağı olarak gören Augustinus, insanın düzen bozucu olarak günahkâr olduğunu söyler. Bu noktadan sonra Augustinus, insanın günahkâr ve düzen bozucu durumdan kurtuluşunun çarelerini arar. Kurtuluşun reçetesini de erdem ve Tanrı Aşk'ın da bulur. Aziz Augustinus'a göre huzur ve kurtuluş Tanrı'dadır: "Günahkârlar, yüreğinize geri dönün, sizi yaratana bağlanın. Onunla sıkı durun, o zaman sarsılmayacaksınız; ondan dinlenin, o zaman huzur bulacaksınız"¹⁷⁸, der. Huzura Tanrı'ya bağlanarak ulaşılabileceğini söyleyen Augustinus'a göre insan bu bağlanmayı gerçekleştirdiği sürece huzuru bulur ve mutlu olur. Zira ona göre insanın nihai amacı mutluluğa erişmektir. Mutluluk da huzurun kaynağı olan Tanrı'dadır.

¹⁷⁸ Augustinus,a.g.e.,s. 83.

Çünkü insan tek başına değildir veya tek başına doğa tarafından yaratılmamıştır. Bizzat Tanrı tarafından yaratılmıştır ve her insan Tanrı'nın izlerini taşımaktadır. O halde mantıksal olarak insanın mutluluğu da Tanrı'dadır. Augustinus bu görüşünü aşk teorisi ile anlamlandırmaktadır.

Augustinus'a göre insan sınırlı bir varlıktır. Sınırlı olduğu içinde başkalarına muhtaçtır. İşte bu muhtaçlıktan biriside aşktır. İnsan sınırlı olması sebebi ile aşk eksikliğini bir başkasında veya fiziki şeylerde arayarak doldurmaya çalışmaktadır. Bu da doğal bir durumdur. Zira Augustinus'a göre bu doğal durum insana belli bir doyum sağlar. Ancak bu doyum sınırlıdır. İnsana sınırsız aşkı yaşatacak olan Tanrı'dır. Zira Tanrı'yı sevmek sınırlı bir insana sınırsız mutluluğu yaşatacak tek şeydir. Ona göre eğer ki insan sınırsız aşkı maddi şeylerde arar ise o zaman düzensiz aşk ortaya çıkar. Bu aşk türü de insanda düzensizliklere ve kötülöklere sebep olur.

Düzensiz aşk yaşayan insanlar düzensiz aileye, düzensiz ailede düzensiz topluma yol açar. O halde düzenli bir toplum için kişi ve kişilerin duyduğu aşk hissiyatını bir düzene sokması ve yalnızca gerçek, sınırsız aşkın Tanrı'da bulunduğunun farkına varması gerekmektedir... Augustinus, aşkın itici gücünden insana ve topluma olan etkisinden yola çıkarak devlet görüşünü inşa eder.

'Dünyevi Devlet (Dünya Şehri)' ve 'Gökyüzü Devleti (Tanrı Şehri)' olarak iki devlet türünden bahseden Augustinus, Dünya şehri, Tanrı aşkından uzak, dünyevi ve geçici mutluluklar peşinden koşan insanların oluşturduğu şehir olarak açıklarken; Tanrı şehrini, dünya şehrinin zıddına Tanrı Aşkı yani gerçek aşkın peşinden koşan insanların oluşturduğu şehir olarak tanımlar.

Sonuç olarak Aziz Augustinus'un felsefesinin değere dayalı varlık görüşü gibi sistematik bir şekilde ilerlediğini görmekteyiz. O hakikatin bilgisine ulaşma gayesiyle yola çıkarak; ilk başta kendi varlığının ispatı ardından ise bilgi kuramları üzerinden aydınlanma kuramının da desteği ile Tanrı'ya ulaşır. Ve Tanrı'yı kurduğu hiyerarşik yapıda en tepeye koyar. Augustinus Tanrı'yı mutluluğun ve aşkın kaynağı olarak görür. Ona göre insanların nihai amacı mutluluğa erişmektir. Bunun yolu ise Tanrı'yı sevmektir, Tanrı'ya bağlanmaktır. Bu sevgi bizzat Tanrı tarafından insana verilmiştir. Zira aşkın yaratıcısı olan Tanrı'da yarattıklarını sever. Böylece karşılıklı sevgi açığa çıkar. Tanrı insanları, insanlarda Tanrı'yı sever. Mutluluk da böylece ebedileşir...

3.3. Türk-İslam Düşüncesinde İlahi Aşk

Türk-İslam Felsefesi dönemi, Batı ve Doğu Felsefesi alanında adeta köprü görevi gören parıltılı bir dönemdir. Batı'dan özellikle Platon, Aristoteles, Plotinos başta olmak üzere Grek Felsefesinin etkileri İslam Filozoflarında görülmektedir. Nitekim İslam Filozofları da Batı'dan aldıkları bu birtakım bilgi ve birikimleri, İslam Kültür ve İnancı ile yeniden yorumlayarak özgün bir felsefe anlayışı geliştirilmiş ve bu görüşler bilgi dünyasına sunulmuştur.

Türk-İslam Filozoflarının bilgi dünyasına sundukları önemli konular genel olarak 'Varlık', 'Ahlak', 'Siyaset', 'Din' üzerine olsa da özelde 'İlahi Aşk' konusu ayrı bir önem teşkil etmektedir. Zira bu dönemde İlahi Aşk anlayışı yalnızca varlık alanında değil siyaset, ontoloji, metafizik, din, toplum gibi alanlarda kendisine yer bulmuştur. Özellikle Farabi, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve İbn Arabî gibi düşünürler İlahi Aşk konusunda önemli görüşler ve akabinde önemli eserler sunmuşlardır.

Türk-İslam Felsefesi Dönemi'nde İlahi Aşk konusunu ele alan düşünür Farabi'nin İlahi Aşk konusunu hem ontolojik hem de siyaset alanında ele aldığını görmekteyiz. İlk olarak Ontolojik anlamda aşk felsefesine bakacak olursak Farabi'nin ontolojik anlamda aşk anlayışı sudûr teorisi çerçevesinde işlenmiştir. Sudûr teorisini yukarıdan aşağıya doğru inen bir varlık hiyerarşisi ile anlamlandıran Farabi'ye göre bu varlık anlayışının en tepesinde "İlk sebep" bulunur. Bu ilk sebep, ilk mertebede bulunan Tanrı'dır. Tanrı bütün eksikliklerden münezzehtir. İkinci mertebede, birinci mertebeden ilk taşan ilk akıl bulunur, ilk aklın ilk sebebi idrakından ikinci akıl meydana gelir, ardından semavi cisimler oluşur ve bu ikinci mertebede en üstten en aşağıya doğru gök cisimleri oluşur, en aşağıda da Ay bulunur. Buradan sonrada üçüncü mertebe gelmektedir. Üçüncü mertebede Ay- altı âlemdir ve burada madde, suret ve nefis bulunur.

Farabi'nin genel çerçevede varlık anlayışında her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın yaratma olayı ile birlikte ay-üstü alem ile ay-altı alem arasında bir uyum bulunduğunu ve bu uyumun en tepeden en aşağıya doğru bir düzen içerisinde ilerlediğini görmekteyiz. Burada uyum içerisinde bulunan varlıklar Tanrı'nın cömertliliğinin ürünü olan adalettir, ay-altı âlemi oluşturanda onun sevgi ve aşkıdır. İşte Farabi bu noktada metafiziksel olarak yaratma faaliyetini bir sevgi olarak görür. Bu onun ontolojik manada İlahi Aşk'ıdır.

Farabi'nin varlık anlayışının dışında siyasi anlamda da bir sevgi sistemi kurduğunu görmekteyiz. Bunun için Farabi öncelikle insandan yola çıkar ve insana birtakım görevler yükler. Ona göre insanın nihai amacı mutlu olup, en yüksek iyiye ulaşmasıdır. Farabi'ye göre insan bunu tek başına gerçekleştirebilir fakat insanın diğer insanlarla bir arada yaşama isteği bulunur. Zira bu insanın fitratında vardır. Bu sebeple insanların yaşamsal faaliyetler olmak üzere birtakım ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir arada yaşamaları şarttır. Bir araya gelen insanlar toplumu, toplumlarda, şehirleri oluşturur. Ona göre insanın en yüksek iyiye ulaşip mutlu olabilmesi ancak bir şehirle gerçekleşebilir. O şehirde erdemli şehirdir. Bu toplumda adalet ve sevgi çerçevesinde insanlar bir arada yaşarlar. Zira insanları bir arada tutan yüce güç ona göre sevgi ve adalettir. Böylesi bir toplum sayesinde insan mutlu olabilir ve en yüksek iyiye ulaşabilir.

Bu noktada da görmekteyiz ki Farabi'nin sevgi ve adalet anlayışı hem varlık hem de siyasi bağlamda kendini göstermektedir. Her iki alanda da 'sevgi ve adalet' düzeni sağlayan ve insanı en yüksek iyiye götüren birer araçtır.

İlahi Aşk konusunu ele alan bir diğer düşünür İbn Miskeveyh (932-1030)'dır. O, 'Ahlaki Olgunlaştırma' adlı eserinde Tanrı ve insan sevgisinin tahlilini yaptığını ve bu bağlamda İlahi Sevgi düşüncesini eserinde işlediğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra sevgi ve mutluluk arasında bir bağlantı kuran Miskeveyh, aşkı, aşırı derecedeki sevgi,¹⁷⁹ olarak tanımlar. Aşk bu noktada iki kişi arasında meydana gelecek şekilde ikiye ayıran Miskeveyh aşka, insanlar arasından iyiliği seven ve zevkine en düşkün kimselerin ulaşacağını belirtir. Ona göre bunlardan zevkine düşkün olanların aşkı kınanmış; iyiliği sevenlerin aşkı övülmüştür. Zevkine düşkün kişilerin kolay dostluk kurup ve aynı kolaylıkla bu dostluğu bozabileceğini söyler. Bu kısa süreli ve menfaat çerçeveli bir sevgidir. Oysa iyi insanlar arasındaki dostluk, salt olarak iyilik içindir.

İyilik öz itibari ile değişmeyen bir cevher olduğu için dostluk yalın bir zevktir ve bâkidir. Buradaki zevkin yol açtığı sevgi bir noktadan sonra en coşkun aşka dönüşür ve böylesi bir sevgi için Miskeveyh " Tanrı'ya yaklaştırdıklarını iddia eden kimselerin nitelendirdikleri İlahi Aşktır",¹⁸⁰ der. Görüldüğü üzere Miskeveyh aşk ve iyilik arasında bir bağlantı kurar ve de aşkı saf iyilikte görür. O halde ilahi anlamda

¹⁷⁹ Miskeveyh, "Ahlaki Olgunlaştırma", a.g.e., s.124

¹⁸⁰ Miskeveyh, a.g.e., s.124-125

Allah'ı sevmenin bir koşula bağlı olduğunu, bu koşulunsa 'iyi bir insan' olmak olduğunu dile getirir. İnsanın nihai hedefinde mutluluğu gören Miskeveyh, mutluluğa ve toplumsal mükemmelliğe erişmenin yardımsever bir toplum sayesinde gerçekleşeceğini de altını çizer.¹⁸¹

İbn Sina'ya baktığımız zaman ise özgün bir aşk anlayışının bulunduğunu söylemek mümkündür. O, Aşk hususunda gerçeklik ile bir bağlantı kurar ve aşkı, gerçeğin en güzeli, en iyiyi istemesi olarak görür. Gerçek ona göre varlıktır. Varlıkta aşktan başka bir şey değildir. Varlığı aşk olarak gören İbn Sina'ya göre gerçekte var olan varlıklar aşktan ibarettir.

Gerçeğin en iyiyi istemesi hususunda İbn Sina'nın 'İYİ' ile kastettiği Allah'tır. Allah özü itibariyle saf iyiliktir. İşte varlık bu iyilikten gelir ve her varlık bu iyilikten pay alır. Şöyle ki Allah'ın özünü düşünmesinden akdedilir şeyler oluşur ve Allah'ın özelliği gereği bu oluş zorunludur. Bu zorunluluk halinden de ilk taşan iyiliktir.

İyilik İlk olan İyi'ye âşık olmuştur ve aynı zamanda bu iyiliğe kavuşma arzusundadır. Bu arzu iyyinin İyi'yi sevdiği, âşık olduğu haldir. Burada yaşanan aşk en üst mertebede yaşanan aşktır.

İbn Sina'ya göre iyi ilk İYİ'yi sevdikten sonra bu iyilik dünyaya doğru taşar ve buradaki iyiliğin sebebi yani taşmanın sebebi aşkın kendisidir. Nitekim İbn Sina'ya göre Allah'ın sıfatları için bir ayırım yapılamayacağı için ve aynı zamanda sıfatlarda Allah'tan ayrılamayacağı için aşk da açıkça Allah'ın bir sıfatıdır. Aşk aynı zamanda iyilik içinde bir varlıktır. O halde var olan varlıklar ya içerisinde bulunan aşk sayesinde vardır ya da varlıklar doğrudan doğruya aşkın kendisidirler. İşte var oluşun sırrı budur.

İslam Felsefesinin doruk noktasının son dönemlerine doğru yaşamış, döneminin önemli düşünürlerinden birisi olan İbn Arabî'de de İlâhi Aşk anlayışı görmekteyiz. Ona göre aşk ilk olarak bizzat Yüce Allah'ta başlamıştır. Nitekim Yüce Allah'ın bir hadisi kutside "Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım; onlarda Beni tanıdılar" demiştir. Bu kutsal hadisten çıkardığımız anlam Yüce Allah'ın yaratma olayı ile bilinmek istemesi ve bu yaratma olayını sevmesi üzerinedir. Yüce Allah sevgi ile kendini bizlere tanıtmıştır. İbn

¹⁸¹ Miskeveyh, a.g.e.,s.22

Arabî'ye göre sevgi her şeyin var olma sebebidir. Sevgi kâinatın anahtarıdır. Sevgi var oluşunun esas sebebidir. Bu nedendir ki var olan her şeyde bu sevginin özü vardır. Her şey yalnızca O, var olan her şeyde yalnızca O'ndandır...

‘İlahi Aşk’ konusu Türk-İslam Düşüncesinde filozoflarımız tarafından bu yönleriyle ele alınmıştır. Konunun metafizik, varlık, din, ahlak, siyaset üzerinden ilerlemesinin Aşk kavramına daha da derinlik ve çeşitlilik sağladığını söyleyebiliriz. Bizler de bu çeşitliliği anlamlandırmak için filozoflarımızın düşüncelerini daha detaylı bir şekilde anlatmakta fayda görmekteyiz.

3.3.1. Farabi

Asıl adı Ebu Nasr Muhammed İbn Uzlug Tarhan El-Farabi (870-950), filozof, mantıkçı, müzisyen ve gökbilimcidir. Farabi, hiç kuşku yok ki bizim coğrafyamızın yetiştirdiği en önemli düşünürlerden ve de İslam Felsefesinin en büyük filozoflarından birisidir. O, Grek Felsefesindeki en önemli filozoflardan olan Platon, Aristoteles, Plotinos’tan edindiği birtakım bilgi ve birikimleri, İslam Kültür ve İnancı ile yeniden yorumlayarak özgün bir felsefe anlayışı geliştirmiştir. Birincisi Aristoteles olmak üzere ‘‘ ikinci muallim’’ olarak anılması onun ne denli önemli bir filozof olmasını kanıtlar niteliktedir.

Türk-İslam Düşüncesinde kuramsal felsefe ve siyaset felsefesinin öncülerinden olan İkinci Muallim Farabi’de İlahi Aşk’ın esintilerini hem ontolojik anlamda hem de siyasi anlamda görmekteyiz. Zira onun sevgi siyaseti hem Tanrı’nın kendinde hem de yeryüzünde ki yönetimindedir. Bunun için ilk olarak varlık anlayışından hareketle onun görüşlerini anlamlandırmakta fayda görüyoruz.

Farabi’nin varlık felsefesinin temel çıkış noktası Aristoteles’ in ‘‘birden ancak bir çıkar’’ ilkesidir. O bu sözden etkilenmiş ve varlık anlayışını bu ilkedan hareketle geliştirmiştir. Farabi’nin varlık anlayışına göre ilk var olan ve bütün noksanlıklardan münezzeh olan Tanrı: tektir. Tek olan Tanrı’nın çoklu evreni yaratması onun zatında bir çokluk hissi yaratabileceğinden bu görüş tehlikelidir. Bu sebeple Farabi geliştirdiği sudûr teorisi ile yaratma olayını Tanrı’nın sıfatına zarar gelmeyecek noksanlıkla anlamlandırmaya çalışır.

Sudûr teorisini bir varlık hiyerarşi şeklinde açıklayan Farabi’ye göre varlık anlayışının en tepesinde ‘‘İlk sebep’’ bulunur. Ona göre ‘‘ cisimlerle arazların

varlığını oluşturan ilkeler altı sınıf olup bunların belli başlı altı mertebesi vardır. Bu mertebelerin her biri o sınıflardan birini içine alır; Birinci mertebede İlk Sebep, İkincide sebepler, üçüncüde Madde bulunmaktadır.¹⁸² İmdi, ilk mertebede bulunan Tanrı'dır. O, İlk Sebep, İlk Mevcut' tur.

O bütün eksikliklerden münezzehtir. İkinci mertebede, birinci mertebeden ilk taşan ilk akıl bulunur, ilk aklın ilk sebebi idrakından ikinci akıl meydana gelir, ardından semavi cisimler oluşur ve bu ikinci mertebede en üstten en aşağıya doğru gök cisimleri oluşur, en aşağıda da Ay bulunur. Buradan sonrada üçüncü mertebe gelmektedir. Üçüncü mertebede Ay- altı âlemdir ve burada madde, suret ve nefis bulunur.

Nefs üçüncü mertebede çokluk evresindedir. Farabi' ye göre bu nefslerden bazıları semavi cisimlerden gelir bazıları düşünen canlının nefsleri, bazıları da düşünmeyen canlıların nefsleridir. Düşünen nefis sayesinde insan ilim, sanatı öğrenebilir ve ahlaki davranışları seçebilir. Düşünmeyi ikiye ayıran Farabi bunlara nazari akıl ve ameli akıl adlarını verir. Ameli akıl yani pratik akıl, insana yapıp etme gücü sağlar ve de insan bu güç sayesinde kendine yarayan bazı hususi fiilleri gerçekleştirebilir. Nazari akıl yani teorik akıl ise insanın bilme gücüdür ve dörde ayrılır. Bunlar; doğuştan sahip olunan bil kuvve akıl, eşyanın surete kavuşması ile oluşan bil fiil akıl, bil fiil akıl eşyayı kavrayınca müstefad akıl oluşur, peygamberlerin vahiy almasını sağlayan ve sadece peygamberlerde olan akıl ise, kutsi akıldır.

Farabi'nin genel çerçevede varlık anlayışında her şeyin yaratıcısı olan Tanrı'nın yaratma olayı ile birlikte ay-üstü alem ile ay-altı alem arasında bir uyum bulunduğunu ve bu uyumun en tepeden en aşağıya doğru bir düzen içerisinde ilerlediğini görmekteyiz. Burada uyum içerisinde bulunan varlıklar Tanrı'nın cömertliliğinin ürünü olan adalettir. Ay-altı âlemi oluşturanda onun sevgi ve aşkıdır. İşte Farabi bu noktada metafiziksel olarak yaratma faaliyetini bir sevgi olarak görür. Bunu da kendi eserinde birebir şöyle ifade eder:

Bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve ondan o kadar guru duyar (i'câb). Şimdi durum bu olduğuna göre İlk Olan'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı, onu sevmesi, ondan gurur duyması ile bizim kendimizin kendi özümüzü sevmemizden doğan

¹⁸² Farabi, Es- Siyasetü'l – Medenniyye, Çev.: Mehmet AYDIN, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları,2012. s.35.

aşkımız arasındaki nispet, onun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nispet gibidir. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir.

Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır.¹⁸³

Burada Farabi'nin sevginin metafiziksel boyutunu ortaya koyduğunu görmekteyiz. Ona göre İlk Olan dediği Tanrı, yarattıklarında kendini görür, kendini sever ve bundan mutluluk duyar. Buradaki mutluluk sevginin ilk mahsulüdür. Bu sevgi en yüce sevgidir. İşte burada İlahi anlamda sevgi, Tanrı'nın kendini görmesinde ve yaratma olayını sevmesi üzerine başlar. Tanrının bu sevgisi daha sonra adaletli bir düzen çerçevesinde yayılarak yaratma olayı gerçekleşir. Bu yaratma, sevginin her varlığa tecelli ettiği bir yaratmadır. Farabi'de buradaki yaratma olayını adalet ve sevgi üzerine kurulu bir sûdur teorisi ile anlamlandırmaya çalışır.

Farabi'nin varlık anlayışının dışında siyasi anlamda da ilahi aşk çerçevesinde bir sistem kurduğunu görmekteyiz. Bu sistemi dahaya iyi anlamak içinde onun siyaset felsefesi görüşlerini ele almakta fayda görmekteyiz.

Farabi'ye göre her insan kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliği elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışla (fitra) varlığa gelmiştir.¹⁸⁴ Bu insanın fitratında vardır. Bu sebeple insanların yaşamsal faaliyetler olmak üzere birtakım ihtiyaçlarını karşılayabilmek için bir arada yaşamaları şarttır. Farabi'ye göre insanın hem bu yaşamsal faaliyetleri gerçekleştirebilmesi hem de en üstün mükemmelliği gerçekleştirebilmesi için insanların bir arada yaşamaları gereklidir. Bir araya gelen insanlar toplumu oluşturur. Farabi'de böylesi bir toplumu 3'e ayırır. Bunlar; bütün milletlerin bir araya gelmesi ile oluşan büyük toplum; tek bir millettten meydana gelen orta toplum ve herhangi bir milletin oluşturduğu küçük toplumdur.

Farabi'ye göre en yüksek İyi'ye ancak şehirde ulaşılabilir.¹⁸⁵ Fakat kötü niyetli insanlar birtakım amaçlar uğruna bir araya gelip kötü şehirlerde kurabilirler, bu yüzden her şehir, insanı en yüksek iyiye ve mutluluğa götürmez. İnsanın bu işlevleri yerine getirebileceği bir topluma ihtiyaç vardır. Böylesi bir topluma da Farabi 'erdemli toplum' adını verir.

¹⁸³ Farabi, İdeal Devlet. Çeviren: Ahmet ARSLAN. İstanbul: Kültür Yayınları, 2017, s.21.

¹⁸⁴ Farabi, "İdeal Devlet", a.g.e., s. 97.

¹⁸⁵ Farabi, "İdeal Devlet", a.g.e., s.98.

Bu toplumda adalet ve sevgi çerçevesinde insanlar bir arada yaşarlar. Onun siyaset anlayışında adaletinde sevgiye tabi olduğunu söylemek mümkündür. Adalet, erdemli şehirde güvenlik, haysiyet, onur gibi faaliyetleri koruyan bir yapıya sahiptir. Sevgi ise doğaldır, kendiliğindendir.

Adalet ve sevginin hâkim olduğu erdemli toplumu Farabi sağlıklı bir bedene benzetir. Bu bedendeki organların kuvvetlerinin birbiriyle aynı olmadığını söyleyen Farabi' ye göre vücutta yönetici bir organ bulunur. Bu amir organ kalptir. Kalp diğer organların en üst mertebesinde bulunur ve en mükemmel yapıya sahiptir. Buradaki kalp tasviri ile atıfta bulunulan sevgidir. Yani toplumu bir arada tutan yüce güç ona göre sevginin ta kendisidir.

Farabi' ye göre nasıl ki amir organ diğer organların en üstünde ise erdemli toplumun yöneticisi de rastgele belirlenemez. Ona göre yöneticilik iki şeyle olur:

- 1- O insan yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalı.
- 2- O insan yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır.

Böyle bir kişinin üzerinde başka bir insanın hükmü yoktur, o kişi önderdir, birinci başkandır. Bu yöneticinin 12 özelliği bulunur. Bunlar;

- 1- *Vücudunun tüm uzuvları tam olmalı,*
- 2- *Kendisine söylenen her şeyi iyi kavramalı,*
- 3- *Hafızası kuvvetli olmalı,*
- 4- *Uyanık ve zeki olmalı,*
- 5- *Güzel konuşmalı,*
- 6- *Öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmeli,*
- 7- *Yemeye, içmeye ve kadınlara düşkün olmamalı,*
- 8- *Doğruyu sevmeli, yalandan uzak durmalı,*
- 9- *Ulu olmalı ve ululuğu sevmeli,*
- 10- *Adaleti sevmeli, zulümden uzak durmalı*
- 11- *Gerektiği ölçüde şiddeti bilmeli*
- 12- *Büyük azim ve irade sahibi olmalı, korkak olmamalı¹⁸⁶*

Farabi' ye göre yine yönetici mükemmelliğe ulaşmış bir yöneticidir ve faal akıl ile gerek uykuda gerekse uyanıkken bağlantı halindedir. Yönetici tanrısal dünyaya en yakın konumda olan kişi olduğundan, kendisine gelen vahiyi taakkül gücü ile kavradıktan sonra, onu tahayyül gücüne aktararak toplumun her kesimine ulaştırır, bunu da yapabilecek kişi peygamberdir.

¹⁸⁶Farabi. El- Medinetü'l Fazıla, Ankara: Meb Yayınları, 2001. s.88

Farabi' ye göre her daim her toplumda bu özellikleri karşılayacak insanların bulunması zordur. Böyle durumda da yeni yöneticinin şu 6 özelliğe sahip olması gerekmektedir. Bunlar:

- 1- *O, bir filozof olmalıdır,*
- 2- *İlk yöneticilerin ortaya koyduğu kanunları, usulleri bilmeli, muhafaza etmeli ve bu izde yoluna devam etmeli*
- 3- *Eskilerin kanunlarından yola çıkarak bu kanunların üzerine yeni kanun ortaya koyabilmeli,*
- 4- *İlk yöneticilerin kendileriyle ilgili olarak herhangi bir kanun koymalarının mümkün olmadığı zaman doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir derin düşünme gücüne sahip olmalıdır,*
- 5- *İlk yöneticilerin kanunlarıyla veya kendisinin onların yolunu izleyerek çıkardığı yeni kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır,*
- 6- *Hizmet ve işleri yürütebilecek beden sağlamlığına sahip olmalıdır,¹⁸⁷ der.*

Nitekim her toplumda peygamber bulunamayacağı için Farabi, peygamberin on iki özelliğinin en az altı tanesine sahip olan kişinin yönetici olabileceğini söyler. Yine bunun üzerinden devam eden Farabi'ye göre eğer ki tüm bu özellikleri karşılayacak birisi bulunmaz ise biri filozof olmak üzere bu altı özelliğin birer özelliği bulunan altı kişi yönetici sınıfını oluşturacaktır. İşte bu özellikler Farabi'nin toplumu yönetecek kişi veya kişi bulunmazsa kişilerin sahip olması gereken vasıflardır.

Farabi'ye göre herhangi bir dönemde peygamber veya filozof olmazsa ya da felsefe yönetimden çıkarsa erdemli şehir yöneticisiz kalacaktır ve o şehir helak olacaktır. Bu sebeple onun yönetici sınıfı oldukça önemlidir.

Farabi'ye göre sevgi, adalet, mutluluk ancak şehirde gerçekleşebilir, ancak insanlar kendi çıkarları uğruna kötü toplulukları da oluşturabilirler. İşte bu hususta Farabi böyle toplumlara; cahil şehir, bozuk şehir, karakteri değişmiş şehir, doğru yolu bulamamış şehir, yanlışlık içinde olan şehir olarak nitelendirir. Cahil şehir, halkı mutluluğu bilmeyen şehirlere verdiği isimdir, onlar bedeni zevklerin, zenginlik gibi durumların mutluluğu getireceği düşüncesindedirler.

Bozuk şehir ise karakteri değişmiş şehirler olup eskiden fikirleri erdemli şehir ile aynı iken daha sonra bozulmuştur. Böylesi toplum sevgiden, barıştan uzak bir toplumdur. Bu şehirlerde sevgisizlik ve kaos hakimdir.

¹⁸⁷Farabi, 'İdeal Devlet', a.g.e.,s.109.

Son olarak toparlayacak olursak Farabi'ye göre esasen insan Tanrı-Evren ilişkisini anlayabilirse ve bunun adeta bir taklidi niteliğinde ki erdemli şehri yaratabilirse mutlu olur. Taklidi dememizin sebebi Farabi'nin hem Tanrı-Evren ilişkisini hem de erdemli şehir sistemini 'sevgi ve adalet' üzerine kurmasından kaynaklanmaktadır. Zira varlık anlayışında sevgiyi, sudur öğretisiyle; siyaset anlayışında ise sevgiyi erdemli şehir ile anlamlandıran Farabi, kurduğu felsefesini 'sevgi ve adalet' ile temellendirmiş, nihai mutluluğa ancak bu yolla ulaşılabileceğini sistematik bir şekilde dile getirmiştir.

3.3.2. İbn Sina

İbn Sînâ (370-428), yaklaşık 370 (980-81) yılında Horasan'ın Buhara şehrinin yanında Hermisan'a yakın bir köy olan Afşana 'da doğdu. Asıl adı Ebû Ali el-Hüseyin İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali İbn Sînâ olup Orta çağ âlimleri tarafından "eş-şeyhü'-reis" unvanı ile batı dünyasında ise "Avicenna" olarak bilinir.¹⁸⁸

İbn Sina, İslam'ın Altın Çağı döneminde yaşamış, bizim coğrafyamızın yetiştirdiği ve bizim coğrafyamıza kişiliği, bilgi birikimi ile çokça katkıda bulunmuş, Meşşai okuluna mensup büyük bir filozof, büyük bir Türk Veli'sidir. Filozofluğunun yanı sıra ayrıca iyi bir hekimdir.

İbn Sina'nın hem hekim hem filozof olarak farklı alanlarda çok sayıda eseri mevcuttur. Bu eserlerin etki alanı da oldukça geniştir. Nitekim onun görüşlerinin Batı ve Doğu dünyasında kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Özellikle El-Kanun fi't- Tıp eserinin bir dönem Batı Üniversitelerinde ders kitabı olarak kullanılması bu etkinin birer örneğidir. Bizler birkaç eserini burada belirtmekte fayda görmekteyiz, söz konusu eserler:

- 1- Risale fi-Mahiyeti'l-Işk: Aşkın mahiyeti hakkındaki risalesi,
- 2- El-Kanun fi't-Tıp: Tıp bilimi ile görüşlerini anlattığı eserdir, bu eser döneminde ders kitabı olarak Batı Üniversitelerinde kullanılmıştır,
- 3- Es-Şifa: felsefe, mantık, matematik, fizik, metafizik alanında görüşlerini yazdığı on ciltlik eseridir,

¹⁸⁸ Alper, Ömer,M., "İbn Sina",TDVİA, İstanbul,1999, C.XX,s.s.319-322,s.319;Cevizci,"Paradigma Felsefe Sözlüğü",a.g.e.,s.812-815;Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1985,s.9; Bkz. Göz,Kemal, "İbn Sina'da Aşk ve Varlık", AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, 2011, S.11,s.s.39-49.s.46.

- 4- El-İşaret ve't-Tenbihat, felsefe hakkında görüşlerini belirttiği eser,
- 5- Uyumu'l Hikme,
- 6- Hayy bin Yekzan,
- 7- Kitabu'l İnsaf,
- 8- Danişname,
- 9- Risale fi-l Hudud,

Ele aldığımız bu önemli eserlerinden konumuz gereği en çok yararlandığımız eser Risale Fi-Mahiyeti'l Işk kitabıdır. Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale anlamına gelen bu eser onun felsefi sisteminin ve fikir olgunluğunun kemal çağının ürünüdür¹⁸⁹ Diğer eserlerinde Aristoteles, Platon ve Plotinos'un etkileri görülse de özellikle Aşkın Mahiyetleri hakkında ele aldığı risalede İbn Sina'nın kendine özgü bir anlayış geliştirdiği önemli bir eseridir.

Bu eser özel olarak aşk üzerine yazılmış olsa da genel çerçevede onun bütün felsefesini içine almaktadır. Bizlerde hem bu eser çerçevesinde hem de İbn Sina'nın genel fikirleri ışığında aşk hakkındaki görüşlerini anlamlandırmaya çalışacağız.

İbn Sina'ya göre; "Aşk, gerçeğin, iyi, güzel ve cidden uygun olanı bulup onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerde olursa, ayrı olduğu sırada onu meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebdeidir."¹⁹⁰ Bu tanım üzerinden görmekteyiz ki İbn Sina gerçeklik ve aşk arasında bir bağlantı kurar. O halde gerçek nedir? Gerçek ona göre varlıktan başka bir şey değildir. Peki, varlık nedir? Varlık ise Allah'ın sevgisi neticesinde oluşmuş ve ortaya çıkmıştır.¹⁹¹ İbn Sina'ya göre sevgi neticesinde her varlık bir suret haline bürünür. Surete bürünen varlığın özü de ruhtur. Ruh bedene biçim verir ve onun devamlılığını sağlar. Ruh bedene yön verir ve bedenden daha üst bir konumdadır. O ruhu, hem kalpte hem de beynin sol ön kısmında konumlandırmıştır.

Bedene yön veren eylemlerin karar noktası buralardır. Beden ise bir araçtır. Örneğin elindeki silah ile birini öldürse 'elin öldürdü' denmez 'sen öldürdün!' denir. Nitekim bu özellik bedene ait olsa idi bütün aynı bedeni özelliklere sahip olan kimselerde

¹⁸⁹ İbn Sina, "Aşk Risalesi", Çev.: Ahmet Ataş. İstanbul: Kırkambar Kitapçılığı, 2002. s.23

¹⁹⁰ İbn Sina, "Aşk Risalesi", a.g.e., s. 57.

¹⁹¹ Göz,K., "İbn Sina'da Aşk ve Varlık", a.g.mak., s. 46.

aynı fiilleri işlerlerdi.¹⁹² O halde bir kişiye ‘ben’ veya ‘benlik’ duygusunu veren ruhtur.

Gerçekliği, özünü ruhtan alan varlıkta gören İbn Sina’ya göre var olan her şey İYİ’ den gelir ve bütün varlıklar bu İYİ’ den pay alırlar. Onun ‘İyi’ tasvirinde bulunduğu Allah’tır. Allah’ın özü ona göre saf iyiliktir. İşte varlık bu iyilikten gelir ve her varlık bu iyilikten pay alır. Şöyle ki Allah’ın özünü düşünmesinden akdedilir şeyler oluşur ve Allah’ın özelliği gereği bu oluş zorunludur. Bu zorunluluk halinden de ilk taşan iyiliktir. İyilik İlk olan İyi’ye âşık olmuştur ve aynı zamanda bu iyiliğe kavuşma arzusundadır. Bu arzu iyyinin İyi’yi sevdiği, âşık olduğu haldir. Bu noktadaki aşk en mükemmel ve en son dereceye varan bir aşktır.¹⁹³

İbn Sina’ya göre İyi ilk İYİ’yi sevdikten sonra bu iyilik dünyaya doğru taşar. Nitekim ilk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve bu yönünden iyiliktir. Bu sebeple iyilik, O’nun maşukudur.¹⁹⁴ Buradaki iyiliğin sebebi yani taşmanın sebebi aşkın kendisidir. Nitekim İbn Sina’ya göre Allah’ın sıfatları için bir ayırım yapılamayacağı için ve aynı zamanda sıfatlarda Allah’tan ayrılamayacağı için aşk da açıkça bir Allah’ın sıfatıdır. Aşk aynı zamanda iyilik içinde bir varlıktır. O halde var olan varlıklar ya içerisinde bulunan aşk sayesinde vardır ya da varlıklar doğrudan doğruya aşkın kendisidirler.¹⁹⁵ İşte var oluşun sırrı budur.

Var oluşun sırrını her biri içerisinde aşk bulunan varlıkta bulan İbn Sina’ya göre her varlıkta İYİ’ ye ulaşma arzusu mevcuttur. İlk başta yukarıdan aşağıya doğru bir taşma olayı gerçekleşirken bu noktadan sonra yukarıya doğru ulaşma hevesi hasıl olmuştur. Bu noktada âşık maşuk tasvirini kullanan İbn Sina’ya göre iyilik ne denli artarsa maşukun aşığa kavuşma iştahı o denli artmaktadır. Ulaşma arzusunda bulunan âşık; tamamlanma arzusunda bulunan maşuk, arzunun kendisi ise âşıktır. Âşık olan maşukunu seçerken kendisine en yakın ve en güzel hissettiğine kavuşmaya çalışır.

Bu noktada önemli olan âşık kişinin kendi eksikliğini giderecek ve mutlak güzelliğe kavuşacağı kişiyi seçmesidir. Örneğin hava, su, toprak, ateş yalnızca siyahı ve katıyı

¹⁹² İbn Sina ve Mevlana’nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması, Hilal Arslan, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Elazığ, 2006, s.32.

¹⁹³ İbn Sina, “Aşk Risalesi”, a.g.e., s. 59.

¹⁹⁴ Sina, İbn, Kitabı’ş Şifa Metafizik II, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.109.

¹⁹⁵ İbn Sina, “Aşk Risalesi”, a.g.e., s. 59.

sevse idi dünya yalnızca karanlık ve soğuk bir âlem olacaktı ki bu tüm yaşamı etkileyecek bir durum olabilirdi. Bu sebeptendir ki önemli olan ölçülülüktür.

Var oluşun sırrını aşk olarak gören İbn Sina kendinden önceki düşünülerin aksine aşkın yalnızca insanda veya canlı varlıklarda bulunduğunu söylemez O aşkı cansız veya canlı bütün varlıklarda bulunan bir kuvvet olarak görür. Cansız varlıklarda da aşkı görmesi onun özgün bir görüşüdür. İbn Sina'ya göre cansız basit varlıklar üçe ayrılır. Bunlar; 'Heyula', 'Suretler' ve 'Arazlar'dır. Heyula, varlığını aşka tutunarak gerçekleştirir. Şöyle ki heyula bir surete sahip olduğu zaman kendini gösterir. Heyula kendine bir suret bulamadığı zaman mutlak yokluk bulunmadığı için yalnızca izafi bir yokluğa düşer. Bir suret bulduğu zaman da tekrar ortaya çıkar. İbn Sina heyulanın anlaşılması için 'çirkin kadın' örneği verir. Şöyle ki çirkinliğinin görünmesinden korkan bir kadının örtüsü düşünce çirkinliğini kapatmak için yeni bir örtü ile çirkinliğini kapatması heyuladır, der. Böylece suret bulan heyulanın aşkı sabit kalır. Suretler için İbn Sina iki tanımda bulunur. Ona göre suretlerde aşk iki türdür. Birincisi onunla birleşme isteyenlere karşı duruşu ve gösterdiği mukavemet. İkincisi de birleştikten sonraki suretlerin tutumudur. İbn Sina Arazlar için ise aşkları mevzularına olan bağlılıklarına göre belli olur der.

Bu suretler ile arazlar arasındaki fark şudur. Suretler heyulaya gerçeklik kattığı için bir cevherdir fakat arazlarda böyle bir durum yoktur yani arazlar bir cevher değildir. Sonuç olarak İbn Sina cansız varlıkların tabiatında bir aşk durumu bulunmaktadır, der.

İbn Sina'ya göre aşk canlı cansız tüm varlıkların sebebidir. O sebep kavramı yerine illet kavramını kullanmaktadır ki o halde ilk sebep yani ilk illet Allah'tır. Var olan her varlık taşmadan bir sebep almaktadır ki o halde yaratılan her şey bir illet yani bir sebep neticesinde vardır. Her sebepliden önce bir sebep vardır ve her sebepli kendinden önceki bir sebepten pay alır. Bu nedenle İbn Sina'ya göre var olan her şeyin bir sebebi vardır. 'İllet' kavramını daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için İbn Sina illet kavramını dörde ayırır. Bunlar: Maddi İlet, Suri İlet, Fail İlet ve Gai İlet'tir.

1- Maddi İlet: Herhangi bir şeyin neden meydana geldiğini belirten illettir. Örneğin masanın özü ağaç olması gibi.

2- Suri(şekil) İlet: Herhangi bir şeyin kendine yakışır surete bürünmesidir.

3- Fail İllet: Bir şey kendinden sonra olanın sebebidir. Fail İllet de böyle bir şeydir. Fail illete göre var olan bir şeyin bir yaratıcısı vardır ve yaratılmasının da bir sebebi vardır.

4- Gai İllet: Her bir varlığın amacı var ise bu amacın gerçekleştirilebilmesi için bir imkân verilmesi gereklidir. Bu da Gai İllet'tir.

Görülmektedir ki İbn Sina İllet kavramı ile nedensel bir silsile çizerek var olan her şeyin bir amacının olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Nitekim İbn Sina'nın İllet kavramı ile cansız varlıklarda bir aşk bulunduğu iddiası onun özgün görüşlerini ortaya çıkartan noktalardır. Sonuç olarak İbn Sina'da da bir aşk anlayışının geliştiğini gözlemlemiş olduk.

Var oluş onun tabiri İlk Neden, İyi, En Güzel olarak gördüğü Allah'ın kendi varlığına duyduğu aşktan ve bu aşkın her bir varlığa gelerek taşmasından ibarettir...

3.3.3. İbn Arabî

İslam Felsefesinin doruk noktasının son dönemlerine doğru yaşamış, döneminin önemli düşünürlerinden birisi İbn Arabî'dir. İbn Arabî, Batı'da bilindiği isminin dışında İbn Sereka diye tanınır, ayrıca ismi İbnül Arabî ile karıştırılmasın diye adı İbn Arabî diye kullanılmıştır.¹⁹⁶ İspanya'nın Murcia şehrinde dünyaya geldiği bilinen İbn Arabî'nin ailesi zengin ve köklü bir yapıya sahiptir ve bu durum onun eğitim, düşünce alanında önemli katkılar sağlamıştır.¹⁹⁷

İbn Arabî düşünce dünyasında özellikle varlık, tasavvuf metafiziği ve insan üzerine yaptığı çalışmalar ile tanınır. Bazı kaynaklarda onun için sufi-filozof tabiri de kullanılmaktadır. Bunun sebebi varlık anlayışını, din temelli ve tasavvufi bir çerçevede ele alıp yorumlaması ve felsefi bakış açısı ile değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu değerlendirmeleri de özellikle konumuz olan İlahi Aşk hususunda görmekteyiz. Şöyle ki İbn Arabî'nin Allah sevgisini dini bir bakış açısı ile ele alıp şiirsel bir felsefi dil ile yorumlayarak özgün görüşler ortaya çıkardığını söyleyebiliriz. O döneminin önemli görüşlerinden olan sudûr görüşü ile her şeyin aşktan taşıdığı, aşktan sudûr ettiği inancına sahip ve aynı zamanda varlığın birliği inancı olan Vahdet-i Vücut anlayışı geleneğine bağlı bir filozoftur. Bu konuda

¹⁹⁶ İbn ARABÎ .İlahi Aşk.s.12

¹⁹⁷ Uludağ, Süleyman, İbn Arabi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,1995,s.4-5.

yazdığı ‘İlahi Aşk’ ve ‘Fususul Hikem’ adlı eserleri onun sufi-filozof nitelendirilmesinin yapıldığı önemli eserlerindendir.

İbn Arabî’nin geliştirdiği sevgi anlayışı ilk olarak bizzat Yüce Allah’ta başlamıştır. Allah’ın kendinde başlayan sevgi, Arabî’nin felsefesinin anahtar terimidir. O, var oluşu bizzat sevgi ile açıklar. Bu hususta İbn Arabî şunları der:

*“Biz sevgiden sudûr ettik
Sevgi üzerine yaratıldık
Sevgiye doğru yöneldik
Sevgiye verdik gönlümüzü”¹⁹⁸*

İbn Arabî’ye göre sevgi her şeyin var olma sebebidir. Sevgi kâinatın anahtarıdır. Sevgi var oluşunun esas sebebidir. Bu nedenledir ki var olan her şeyde bu sevginin özü vardır. Her şey yalnızca O, var olan her şeyde yalnızca O’ndandır...

*“...Allah’ın varlığı bile sevgiyle bilinir
O’na benzer değiliz ama, bizde de O’nda da o görülür...”¹⁹⁹*

Yüce Allah bizlere kendini sevgi mertebesi ile tanıtmıştır. Bizler O’nu onun bize bahsettiği sevgi ile bildik. Nitekim Yüce Allah Tevrat’ta Hz. Musa’ya “ Ey Âdemoğlu sana verdiğim hakla Ben seni seviyorum. Öyleyse senin üzerindeki hakkımla da sen Ben’i sev!” buyurmuştur. Hz. Peygamber’de Allah’ı, bizlere muhabbeti seven olarak tanımlamıştır. Zira Allah O’nunla muhabbet edeni sever. Muhabbet karşılıklı yapılır. O halde sevgide karşılıklı bir muhabbet hali elzemdir.

İbn Arabî’ye göre sevgi anlayışının önce Allah ile başlayıp daha sonra yarattıkları ile karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğunu görmekteyiz. Bir insan için sevginin en yüce mertebesi Allah’ı sevmesidir. Zira sevginin yüce makamı Allah’tır. Allah’ı sevmek sevginin en güzel halidir. Önemli nokta bu güzelliği görebilmektir. Zira bu güzellik birçok unsur halinde yani dünyevi perdeler çerçevesinde gizlenmiştir. Nitekim Arabî’ye göre bu güzellik apaçık belli olsa idi ne sır ne de aşk olabilirdi... Ona göre kişi bu dünyevi unsurlardan kurtulup O’nu gördüğünde gerçek sevgiye ulaşır. Bu bir kişinin ulaştığı ve tattığı en güzel sevgidir. Sevginin en yücesine, en güzeline ulaşan

¹⁹⁸ İbn ARABÎ. İlahi Aşk.s.26

¹⁹⁹ Arabî, a.g.e.,s. 19.

kişi bir noktadan sonra artık yaratılan her şeyde yalnızca O'nun cemalini, güzelliğini görür.

‘O’ndan ayrılmak nasıl mümkün olur, nerde?

*O’ndan başka biri yok ki Evrende’*²⁰⁰

İbn Arabî’ye göre esas güzelliğın sırrına yalnızca insan erişebilir, hayvanda böylesi bir sevgi bulunmaz. Tam bu noktada insan-hayvan ayırımı yapan İbn Arabi Tabi sevgi ve Ruhani Sevgi türünden bahseder. Zira hayvanın sahip olduğu sevgi yalnızca tabi bir doğal sevgidir.

Tabii sevgi, insan ve hayvanda ortak bulunur. Tabi sevgideki amaç kendini tatmin etme isteğidir. Tabii sevgide karşı cinsin mutlu olup olmaması önemli değildir, kişinin kendi mutlu olması yeterlidir. Benmerkezci bir sevgi anlayışıdır. İnsan ve hayvanı ortak bir sevgi havuzuna koyan İbn Arabî daha sonra insan ve hayvanı birbirinden ayıran ruhani sevgiden bahseder.

Ruhani sevgi, seven ve sevilenin bir bütün olma isteğidir. Bu sevgi türüne göre iki sevgili birlikte olduğu zaman tükürükleri ve nefesleri birbirine karışır. Birinin nefesine diğeri karıştığı vakit tek bir nefes olur ki buradaki nefes de diğeri sevgi olur. Ruhani Sevgi seven ile sevilen kişiyi bir araya getirir. Âşık kişi bu sevgi türüne akli ve ilmini birleştirdiği vakit âlim olur ve bu noktadan sonra kişi artık sevgilinin ne istediğini bilir. Yani kısacası sevgi işini bilir. Bu isteği bilen âşık artık bu noktadan sonra sevgiliyle kavuşmayı ister. Kavuştuğu vakit ise mutluluğa erişir. ‘‘Sevginin gayesi kavuşmaktır insanda, Bir teni bir tenle...’’²⁰¹ Sonuçta ruhani sevgi ile sevende sevilende bir olur.

İnsan ve hayvan sevgisini ayıran İbn Arabî en yüce makam olarak gördüğü sevgi makamının mertebelerinden bahseder. Bu bağlamda Arabi, az-çok, hafif-şiddetli oluşu, farklı şekildeki belirtileri bakımından sevginin dört makamından bahseder.²⁰² Ona göre bu makamlar: Hubb makamı, Vedd makamı, Işk makamı ve Heva makamıdır.

a. El- Heva makamı: Heva kelime anlamı olarak ‘yukarıdan inme’ ve ‘heves, arzu’ anlamı olarak iki farklı anlama gelir. Bu makamdaki sevgiyi aniden kalbe gelen

²⁰⁰ Arabi, a.g.e.,s. 91.

²⁰¹ Arabi, a.g.e.,s. 66.

²⁰² Uludağ, ‘‘İbn Arabi’’, a.g.e.,s.171.

sevgi isteği, arzusu olarak değerlendirebiliriz. Arabi, Heva'yı ilk makam olarak görür.

- b. **El- Hubb makamı:** *Hubb kelime anlamı olarak arınma, sevmek, hoşlanma gibi anlamlara gelir. Bu makamdaki kişi kendisini dış dünyadan arındırır ve Allah yolunda ona engel olacak diğer unsurlar ile mücadele eder. Hubb kelimesi işte buradaki arınma ifadesinden gelmektedir.*
- c. **El-Işk makamı:** *Işk kavramı kelime anlamı olarak aşırı sevmek, çok sevmek anlamlarında kullanılır. Bir sevginin en uç noktası da denilebilir. Yüce Allah Bakara suresi 165. Ayetinde bizlere ‘ ‘ İnananlar ise Allah'ı aşırı (en çok) severler’’ buyurarak inanan kişileri çok seven kişiler olarak nitelendirmiştir. O halde bu makama erişmek için aşırı bir tutku gereklidir. Bu mertebeye erişen kişi için artık her şeyde artık Bir'lik vardır. Bu Bir'lik dışında hiçbir şey yoktur. O'nun dışında ki her şey anlamsızdır, gördüğü her şey O'dur, hissettiği her şey O'dur, diyebiliriz.*
- d. **El-Vedd makamı:** *Vedd kavramı kelime anlamı olarak kararlılık, sevgi, sadakat, istek, arzu anlamına gelir. Bu mertebe ki kişi diğer sevgi mertebelerinden birini yaşamakta ve bunu kararlı bir şekilde devam ettirmektedir, diyebiliriz.²⁰³*

Sevgi makamlarını şöyle özetleyecek olursak, kişinin kalbine aniden gelen sevgi isteği Heva makamını oluşturur, kişi bu sevgiyi Allah yoluna erişmek için kendisini diğer dış unsurlardan arındırır ise Hubb makamına ulaşır, Hubb makamından sonra kişinin sevgi derecesi en son noktaya erişir ise ışk makamına ulaşır ve ışk mertebenin mertebesi olarak görülür.

²⁰³ Arabi, a.g.e.,s.75-79.



4. YUNUS EMRE’NİN İLAHİ AŞKI

4.1. Yunus Emre’nin Hayatı

Yunus Emre, 13.yüzyılın ikinci yarısı ile 14.yüzyılın birinci yarısı arasında yaşamış, Taptuk Emre’nin öğrenciliğini yapmış, Horasan Tasavvufu ve Vahdet’i Vücut geleneğine bağlı, dünya çapında adı duyulmuş ve görüşleri kabul görmüş büyük bir Türk Velisi’ dir. Doğum yeri tam olarak bilinmemek ile birlikte Eskişehir’ de doğduğu sanılmaktadır. Ölüm yeri ise kaynaklarda Sivrihisar’ın Sarıgök bölgesi olarak geçmektedir.²⁰⁴

Yunus Emre’nin hayatı hakkında, doğrudan elde ettiğimiz bilgiler sınırlıdır. Kaynaklardan elde ettiğimiz bu bilgiler çoğunlukla rivayetlere dayandırılmaktadır. Rivayetler dışında elde ettiğimiz bilgilere ise Yunus Emre’nin kendi eserleri, tarih kaynakları ve velayetnâmelerden ulaşılmaktadır.

4.2. İsmi ve Mahlası

Yunus Emre’nin asıl adı bilindiği üzere Yunus’tur. Bu bilgiye kendisinin yazdığı şu beyitlerden ulaşıyoruz.

*“İlk adum Yunus idi, adımı âşık daktum
Terk itdüm ut u edeb söyle haber bırakdum”*²⁰⁵

*

*“Yunus çağırılar adım gün geçdikçe artar odum”*²⁰⁶

Bu beyitler de gördüğümüz üzere kendisi, ilk adının Yunus olduğunu belirtmekte ve ismine ek olarak aşık tasvirinde bulunmaktadır. Başka kaynaklarda ‘Aşık’ tasvirinin dışında ‘Derviş, Miskin, Koca Yunus’ gibi mahlasları kullandığını da görmekteyiz. Yunus’un bir diğer adı da ‘Emre’dir. Onun ara ara şiirlerinde kendinden ‘Yunus Emre’ olarak bahsettiğini de görmekteyiz.

*“Turmuşma’rifet söyler erene Yunus Emrem
Yol eriyle yoldadur yolsuza yoldaş değül”*²⁰⁷

²⁰⁴Hünkar Hacı Bektaşî Veli Velayetnamesi, Edit: Gıyasettin Aytaş, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi, 2010, s.447; Şen, Cafer, “Bir Külliyyat Işığında Yunus Emre’nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Felsefesi”, “13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre” eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s.156.

²⁰⁵ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s. 356.

²⁰⁶206 Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s. 52.

²⁰⁷Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s. 317.

4.3. Ailesi ve Çocukları

Yunus Emre'nin ailesinin olup olmadığı kaynaklarda kesin bir dil ile belirtilmemiştir. Lakin Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesinden birtakım bilgilere ulaşmaktayız. O dönemde Bektaşî'nin dergâhında yemekler yenilmekte, içecekler içilmekte ve de semahlar yapılmakta ve dergâhta her giden kişi bu nimetlerden nasibini almakta imiş. Yunus'ta o dönem Sarıgök köyünde çiftçilik yaparak geçimini sağlarken dönemin iklim şartları yüzünden ekinleri oldukça zayıf olduğu için yola koyulup dergâha gitmiş.

Bektaşî'den buğday istemesi üzerine Hacı Bektaş Veli'nin 'buğday yerine nefes verelim' der, Yunus ise " Ben nefesi neyleyeyim, bana buğday lazım" diyerek nefesi istemez. Bu durum Hünkâr'a anlatılınca Hünkâr, "her alucun başına on nefes verelim" der. Yunus ise, " Ben nefesi ne yapayım, ailem buğdaya ihtiyacı olduğunu söyledi" diyerek buğday istediğini yineler ve bunun üzerine Hünkâr tarafından Yunus'a buğday verilir.²⁰⁸

İşte Hacı Bektaş Veli'nin Velayetnamesin 'de geçen bu konuşmalarda Yunus'un bir ailesinin olduğu açıkça görülmektedir. Lakin kastedilen anne-baba olarak ailesi mi yoksa eş-çocuk olarak ailesi mi işte bu tartışmaya açık bir konudur...

4.4. Eğitimi ve Yaşadığı Dönemdeki Kültürel Ortam

Yunus Emre'nin hayatı hakkında elde ettiğimiz bilgiler her ne kadar sınırlı olsa da bu durum onun ünü ve kişiliğinin dünyaya yayılmasına engel olmamıştır. Nitekim Yunus'un özgün görüşleri kendi coğrafyasından çıkıp bütün dünyaya yayılarak evrensel bir boyut kazanmıştır.

"Yayıldı Yunus adı suçtur kamu taati

*Çalab'um 'inayeti suçun geçüre meğer'*²⁰⁹

Yunus' un görüşlerinin yaşadığı dönemde ki Osmanlı fetihleri ile birlikte paralellik göstererek kısa sürede yayıldığını söyleyebiliriz. Görüşleri yalnızca o dönemde kalmamış, zamansal süreç içerisinde kendini kuvvetli bir şekilde göstermiş, günümüzde dahi etkisini sürdürmektedir. Ve de sürdürmeye devam edecektir.

²⁰⁸ Velayetname, a.g.e., s.448; Şen, Cafer, "Bir Külliyyat Işığında Yunus Emre'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvuf Felsefesi", a.g.e.,s.148-149.

²⁰⁹ Tatçı,"Yunus Emre Divanı",a.g.e., s. 245.

Günümüze yakın bir dönemde Unesco tarafından ‘‘Yunus Emre Sevgi Yılı’’ o yıl tüm dünyada kutlanmış (1991 yılında) ve bu hepimiz için bir gurur kaynağı olmuştur.

Yunus Emre’nin böylesi büyük bir âlim olmasında başta en tabii kendi üstün meziyetleri, haricinde ise hiç kuşku yok ki yaşadığı dönemin coğrafyası ve aldığı eğitimlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Onun yaşadığı dönem öncesi coğrafyasını incelediğimizde 1071 Malazgirt Savaşı’nda elde edilen zafer ile birlikte Türk Yurdu’na dönüşen Anadolu’nun, kısa zamanda Türk ve İslam Dünyası’nın en gözde ilim ve kültür yuvası haline geldiğini bunun yanı sıra bölgeye çeşitli coğrafyalardan gelen düşünürlerin olması ve de her gelen insanın ilmi kişiliğine, düşüncelerine karşı gösterilen hoşgörü anlayışının geniş bir kültürel ortam oluşturduğunu görmekteyiz. Ondan önce oluşan bu kültürel zenginlik onun yaşantısında hiç kuşku yok ki önemli bir etkiye sahiptir.

Yunus’un doğumu ve çocukluk dönemine baktığımızda ise bu dönemin, Anadolu Selçuklu Devleti’nin yıkılışına denk geldiğini görmekteyiz. Her ne kadar bu dönemde Moğol istilası, taht kavgaları gibi siyasi bunalımlar yaşansa da, Anadolu ilmi kendinden bir şey kaybetmemiş, hatta Felsefe ekolleri, Kelam ekolleri, Tasavvuf ekolleri bu dönemde faaliyetlerine devam ederek Anadolu’da kuvvetli ve zengin bir kültürel ortam oluşturmaya devam etmiştir.

Yunus’un gerek doğumundan önceki yakın tarihsel süreçte gerek ise dünyaya gözlerini açtıktan sonraki çocukluk döneminde; Anadolu’da ilmi ortam doruk nokta da idi. Bu durum Yunus’un gelişimine açıkça olanak ve katkı sağlamıştır. Lakin tek sebebi elbette ki bu değildir. Yunus Emre’nin ilmi kişiliğinin gelişmesine olanak sağlayan önemli bir diğer husus ise hiç kuşku yok ki aldığı eğitimidir.

Eğitim hususunda tasavvuf ilmine yönelen Yunus Emre’nin dönemin en ünlü hocalarından biri olan Hacı Bektaşî Veli’den eğitim alıp almadığı kesin olarak bilinmemektedir. Zira Yunus’un Divan’ında Bektaşî’ye yer vermediğini gözlemlemekteyiz. Ancak her ikisinin yolunun kesiştiğini velâyetnameden görmekteyiz. Bektaşî’nin Velâyetnamesine göre Yunus buğday istemek üzere hacı Bektaşî Veli’nin dergâhına gider, bunun üzerine Bektaşî’nin buğday yerine nefes verelim demesi üzerine Yunus ‘‘ Ben nefesi neyleyeyim ehil-ıyalım var!’’ diyerek nefesi reddedip buğday istediğini belirtir. Buğdayını alan Yunus yola koyulur, fakat yolda buğdayın tükenebileceğini, nefesin ise bir ömür boyu devam edeceğini

düşünüp Yunus Emre verdiği cevaba pişman olur ve geri dönüp tekkeye varır. Abdallar neden geri geldiğini sorduklarında Yunus ‘‘ Bana buğday gerekmez, o himmet olunan nasibi versinler’’²¹⁰ demesi üzerine Abdallar bu durumu Bektaşî’ye iletir. Bektaşî’de ‘‘ O şimdiden sonra olmaz.

Biz o kilidin anahtarını Taptuk Emre’ye verdik, varsın nasibini ondan alsın’’²¹¹ cevabını vermiştir. Bunun akabinde Taptuk Emre’nin yanına giden Yunus’un durumunu anlatması üzerine Taptuk, Yunus’a dergâha hizmet etmesini ve nasibini almasını buyurmuştur.

Rivayete göre Yunus’a dergâha dağdan odun taşınması söylenmiştir. Yine aynı rivayete göre Yunus’un kırk yıl dergâha odun taşıdığı ve bu odunların eğri bile olmadığı anlatılır.

Yunus’un şiirlerinde hocası Taptuk Emre’ye olan sevgi ve hürmetini de açıkça görmekteyiz.

‘‘ Vardığımız illere şol safa gönüllere

Baba Taptuk mana’sın Saçtık elhamdülillah ‘‘²¹²

*

‘‘Şeyhüm Taptuk kapusına yüz urayum tapusına’’²¹³

Buradaki beytinde hocasının görüşlerini yaydığını söylemektedir. Hocası Taptuk ise Yunus’tan; ‘‘Yunus’u bir kazana koyup kırk gün kaynattıktan sonra çıkarıp koklayışı’’²¹⁴ diye bahsederek, Yunus’un hala dünyevi işlerle uğraştığını, dünya koktuğunu söylediğini görüyoruz. Yunus’un hala dünya kokmasında ki etken Taptuk’a göre Yunus’un şairliğidir. Taptuk, Yunus’un dünyevilikten uzaklaşmasını istiyor fakat Yunus’un şairliği buna engel oluyor. Rivayete göre bu durum ikili arasında bir süre dargınlığa yol açsa da Taptuk ’un daha sonraları Yunus’un şairliğini kabullendiği görülmektedir. Yine başka beyitlerde hocasına olan bağlılığını görmekteyiz. Bu hususta:

‘‘Aşk sultanı Taptuk ’durur Yunus gedadur kapıda

Gedalara lutfeylemek kaidedürür sultana’’

²¹⁰ Velayetname, a.g.e.,s.448;Tatçı,‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s. 29.

²¹¹Tatçı,‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s. 29.

²¹² Tatçı,‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.60.

²¹³ Tatçı,‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.491.

²¹⁴ Okumuş, Ejder, ‘‘13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre’’, a.g.e.,s. 44.

*

‘‘Taptuk ‘un tapısında kul olduk kapısında

Yunus miskin çiğ idi piştik elhamdülillah’’²¹⁵

Yunus hocası Taptuk’u aşkın sultanı olarak nitelendirerek, aşkın öncüsü olarak hocasını görmektedir. Yunus’ta hocasının aşk anlayışından nasibini alarak bu yolda ham iken piştğini söyler.

Yunus’un ilmi alanda etkilendiği bir diğer düşünür ise dönemin Vahdet-i Vücut geleneğinin bayraktarlığını yapan, yaşadığı dönemin sıkıntılarına karşı; sevgi ve inancı ile insanlara ilaç olan Mevlana’dır. Bu çerçevede Yunus’un beyitlerinde Mevlana’ya da sık sık yer verdiğini görmekteyiz.

‘‘Mevlâna Hudaverdgar bize nazar kılalı

Onun görklü nazarı gönlümüz aynasıdır’’²¹⁶

*

‘‘Mevlâna sohbetinde saz ile işret oldu

Arif ma’naya daldı çün bilebilir ferîşte’’²¹⁷

Buradaki beyitte kullanılan Hudaverdgar kavramı Mevlana’nın dönemin fikir babası olduğunu işaret etmektedir. Gönlümüzün aynası tabiriyle ise Mevlana’yı kendine örnek aldığını, ondan etkilendiğini ve de Mevlana’ya olan hürmetini görmekteyiz. Bunun yanı sıra ikinci beyitte Yunus’un Mevlana’nın sohbetine iştirak ettiğini söyleyebiliriz. Yunus’un Mevlana’nın sohbetine katıldığını yine bir başka beyitinde de görmekteyiz. Söz konusu beyit:

‘‘ Yunus, eydür Mevlâna epsem otur yiründe

Bu sohbeta döymeyen sonra savaşgan olur.’’²¹⁸

Bu çerçevede Mevlâna ve Taptuk Emre gibi büyük Türk Düşünürlerinin kendi yoluna ışık tuttuğunu beyitlerinde sık sık dile getiren Yunus Emre’nin düşüncelerini anlamlandırırken adı geçen düşünürlerin görüşleri ve bilgilerinden istifade etmekle birlikte özgünlüğünü ortaya koyarak bugün dahi adını dünya çapında duyurması elbette ki en başta kendi başarısı, daha sonra aldığı eğitim ve yaşadığı dönem

²¹⁵ Gölpınarlı, Abdülbaki, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s.33.

²¹⁶ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.43.

²¹⁷ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.404.

²¹⁸ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s. 255.

şartlarının elverişliliğine bağlıdır ki tüm bunların bir araya gelerek böylesi önemli bir Türk Velisi olan Yunus Emre'yi dolayısıyla düşüncelerini bize kazandırması oldukça önemlidir.

4.5. Eserleri

Yunus Emre'nin hayatını anlatırken genel olarak bilgilerin rivayetlere dayandığını söylemiştik. Onun hakkında kesin olarak bildiğimiz bir nokta vardır ki o da yazdığı eserleridir. Bunlar; halka nasihatlerde bulunduğu eseri 'Risaletü'n Nushiyye' ve daha çok aydın kesime yönelik yazmış olduğu tasavvufi felsefe türündeki eseri 'Divan'dır. İki eseri de detaylıca incelemekte fayda görüyoruz.

4.5.1. Risaletü'n Nushiyye

Yunus Emre'nin mesnevi tarzında yazdığı "öğüt haberi veren kitap"²¹⁹ anlamına gelen tasavvufi bir öğüt kitabıdır. Yunus'un Divan'ına göre daha az bilinen bu eseri İlk 13 beyit 'failatün, failatün, failün' kalıbıyla; geriye kalan 573 beyitte 'mefailün, mefailün, feulün' kalıbı ile yazılmıştır.²²⁰ Tam net sayısı kaynaklarda farklı belirtilse de yaklaşık 600 beyitten oluşan eserde genel olarak işlenen konular şu şekildedir:

- İnsanın Yaratılışı
- Ruh
- Akıl
- Kibir
- Öfke
- Cimrilik
- Dedikodu, gıybet

Genel başlıklarını belirttiğimiz eser genel mahiyette şu şekilde işlenmiştir:

Yunus Emre ilk olarak eserde insanın yaratılışından bahseder, ona göre insan nefis ve candan ibarettir. Bunlardan can, ilahi; nefis ise şeytanidir. Eserde verdiği tavsiyelerde nefsin doyumsuzluğundan nasıl kurtulacağımızdan da bahseder.

²¹⁹ Umay Günay, Osman Horata. Risaletün- Nushiyye. Ankara: Akçağ Yayınları, 2019. s.4

²²⁰Boz,Erdoğan, "Risaletü'n Nushiyye'den Çağlar Üstü Bir Öğüt: 'Açgözlülüğe Karşı Gönül Zenginliği'", "13. Yüzyıldan 21.Yüzyıla Yunus Emre" eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları,2012, s.125.

Bunun için akla işaret eden Yunus’a göre insanın nefse hükmedebilmesi için ve sonsuz, ölümsüz olan ruhun kurtuluşu için aklını kullanması gerekir. Akıl yolu ile nefsin şeytani isteklerinden kurtulan insana, aşk şarabı içerek Allah sevgisine yönelebileceğini öğütler.

Yunus Emre, insanın Allah ile gönül muhafazasında iken haramilerin yol kesebileceğini söyler. Haramiler tasviri ile kastettiği kibirdir. Ona göre insan kibir ile yoldaş olmamalı ve hatta onunla savaşmalıdır.

Kibrin ardından öfke konusunu ele alan Yunus’a göre öfke, düzeni bozmaya her an hazır olan bir kahraman gibidir. Ona göre öfke insanın içerisinde gizli bir şekilde bulunur ve her an ortaya çıkabilir. Bunun için kişi Allah’ı dost edinmelidir yani kişi Allah aşkı ile sarhoş olarak öfkeden uzak durabilir. Öfkenin bir diğer çaresinin de sabır olduğunu söyler. Nitekim Allah sabredenlerle beraberdir.

Yunus Emre’nin üzerinde durduğu bir diğer konu cimrilik ve hasetliktir. Ona göre hasetlik, insan sağlıklı bir vücuda sahipken bile insanı sıkıntıya sokar. Bunun için insana, Allah ne veriyorsa onunla yetinmesi gerektiğini ve kıskançlığa kapılmaması gerektiğini öğütler. Cimriliğinde insanı Allah’tan ayırdığını ve insanın sadakasız, zekâtsız nasıl mesut olabileceğini sorusunu sorar. Cimri olan kişiyi Karun’a benzetir ve ele aldığı eserde Karun’un hikâyesinden bahseder. İnsanın cimrilikten kendi aklı ile kurtulabileceğini söyler. Zira ona göre akıl cimriliği yakar.

Son olarak ele aldığı konu iftira ve gıybettir. Her ikisinin de tehlikeli olduğundan bahseden Yunus, insanın gıybet ve iftira yüzünden küfre bile gidebileceğini söyleyerek tembihler. Yunus’a göre gıybet ve iftira tuzağına giren insanın gözleri görmez. Ona göre insan öncelikle gözlerini açmalıdır. Bu hususta:

*“Kaçan kim göz gönülden toru baka
İşitmez kulaguna hakkı caka”²²¹*

Sözleri ile ne zamanki göz gönülden bakarsa işitmeyen kulağı bile doğruyu işitir, der.

*“Söze tarih yidi yüz yidiydi
Yunus canı bu yolda fidiydi”²²²*

²²¹Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.172

²²² Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.41.

Yunus Emre **Risaletü'n Nushiyye** eserinin son beyitinde yukarıda yer verdiğimiz sözleri söyleyerek; eserini Hicri707- Miladi 1307 yılında yazdığını veya bu tarihte tamamladığını dile getirmektedir.

4.5.2. Divanı İlahiyat

Yunus Emre'nin daha çok aydın, okumuş bir kesime hitaben yazdığı, tasavvufi felsefe türünde ki eseridir. Eserin kesin ve tam olarak kaç beyitten meydana geldiği ve yazıldığı tarih bilinmemektedir. Ayrıca tam hali ile Yunus'un orijinal el yazması henüz bulunamamıştır. Ancak Yunus'un yaşadığı dönemde divanını derlemeye çalıştığı ve ilahileri okuduğunu bir beytinde görmekteyiz. Yunus beytinde şöyle söyler:

“ Yunus miskin anı görmüş eline hem divan almış
Âlimler okuyamamış bu mâ'niden duyan gelsin”

*

“Yunus oldıysa adım pes ne aceb
Okuyalar defterü divanımı”²²³

Bu beyitlerde gördüğümüz üzere Yunus Emre, Dîvan'ı kendisinin yazdığını söyleyerek, bu mâniyi duyan âlimlere Dîvan'ını okumasını nasihat eder. Devamında ise görüşlerinde herhangi bir gizlilik olmadığını, Dîvan'ı açıp okuyan herkesin bu bilgilere erişebileceğini söyleyerek, Dîvan'ının okunmasını öğütler.

Yunus'un bu eserinin orijinal bir nüshasının henüz bulunmadığını söylemiştik. Ulaşılan nüshalar ise eski nüshalardır. Bunlar başlıca şöyledir:

- Fatih Nüshası
- Nuru Osmaniye Nüshası
- Yahya Efendi Nüshası
- Karaman Nüshası
- Balıkesir Nüshası
- Niyazı Mısri nüshası
- Bursa Nüshası

²²³ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.459.

Bunlara ek ayrıca Mustafa Tatçı'nın derlediği bir Divan bulunmaktadır ki bizlerde çalışmamızda genellikle bu eseri kullanacağız.

Divan ile ilgili bulunan nüshaların kaç beyitten oluştuğu, bazı sözlerin Yunus'a ait olup olmadığı ile alakalı birtakım söylentiler vardır. Zira Yunus'un sık seyahat eden bir Derviş olması sebebi ile söylenen sözlerin Yunus'a mı ait olduğu yoksa 'Yunusça' söylenen sözler mi olduğu da tartışmalara yol açmaktadır. Temennimiz odur ki günün birinde Divan eserinin orijinal nüshasının ortaya çıkması ve bütün insanlığın bu görüşlerden doğrudan faydalanabilmesidir.

4.6. Etkileri

‘‘Yayıldı Yunus adı suçtur cümle ta ’atı

Çalab ’um inayeti suçıngeçüremeger’’²²⁴

Yunus Emre hiç kuşku yok ki Anadolu coğrafyasının yetiştirdiği en büyük âlimlerden biridir. Yaşadığı dönem içerisinde bulunduğumuz şu ana kadar onun görüşleri, öğütleri bizlere çokça fayda sağlamış olup sağlamaya da devam edeceğinden şüphemiz yoktur. Nitekim onun insan sevgisi, Allah sevgisi, Aşk anlayışı gibi engin görüşleri sadece belli bir kesime değil nefes alan her insana, adım atılan her toprağın coğrafyasına ışık tutmakta ve yol göstermektedir.

‘‘ Yunus seni sözlerin ma ’nidür bilenlere

Söyleyenler sözünü devri zaman içinde ’²²⁵

Yunus'un söylediği bu sözler bizleri de destekler niteliktedir, zira Derviş'te sözlerinin zaman içinde söyleneceğini vurgulamış ve bu konuda da haklı olduğunu göstermiştir.

Son olarak temennimiz odur ki bu coğrafyadan nice Yunusların yetişmesi dileğimizdir...

4.7. Yunus'ta Aşk Kavramı

Yunus Emre'nin usta bir şair oluşu, onun kelimelerle nasıl oynadığından ve beyitlerinden açıkça görülmektedir. O adeta bizim gözümüzde bir 'Kavram Sanatçısıdır'. Kavram Sanatçısının ustalığını gösterdiği ve bizim öncelikle

²²⁴ Tatçı, 'Yunus Emre Divanı', a.g.e., s.245

²²⁵ Bayraktar, Mehmet, Yunus Emre ve Aşk Felsefesi, Ankara: Türkiye İş Bankası ve Kültür Yayınları, 1991, s.14.

anlamlandırmaya çalıştığımız ‘Aşk Kavramı’ Yunus’un felsefesinde kullandığı anahtar bir kavramdır. Belirtmek isteriz ki ‘Aşk’, Yunus’ta şudur veya budur deyip sonuna nokta koyacağımız bir kavram değildir. Zira onda aşk, bir tanıma sığmayan ‘her şey ’dir.

*‘İşk tanışık sığmaz, değme can göze ağmaz’*²²⁶

Sözleri ile bizlere aşkın bir tanıma sığmadığını bizzat kendi dile getirmiştir. Yunus ta aşk her şeydir: Tanrı aşktır; cennet-cehennem aşktır; ahiret-dünya aşktır; cefa-sefa aşktır; yaşam-ölüm aşktır; yaratılış aşktır, nefes almak aşktır; kısacası her şeyin özünde aşk vardır.

Yunus Emre’nin aşk anlayışına bir sınırlama getiremeyiz. Zira o, olumlu-olumsuz, iyi-kötü ayrımı yapmaz, her şey sadece ve sadece aşktır. Dolayısıyla onun aşk anlayışında olumsuz öğeler de bu tanımın içerisinde bulunabilir. Bu sebeptendir ki Yunus aşk kavramı yerine ‘ışk’ kavramını kullanmaktadır. Çünkü aşk kavramı daha dünyevi ve yalnızca olumlu çağrışım içermekteyken, Işk kavramı daha geniş, daha derin, ‘ulvi ve manevi sevgiyi’²²⁷ ifade eder. Işk anlayışında, her şey birdir ve olumlu olumsuz herhangi bir ayrım söz konusu değildir. Bizde yazımızda ışk kavramını sıklıkla kullanacağız.

Yunus, ışk kavramını şu şekillerde ele almaktadır:

*‘İşk eteğin tutmak gerek ‘akıbet zeval olmaya
Işkdan bir elif okıyankimsedfen sual olmaya
Işk dedigün bilürisen ‘ışka gönül virürisen
Işk yolına mal ne olur can dahı muhal olmaya’*²²⁸

Burada Yunus bizlere Işk’ın peşinden gitmemizi ve ışka gönül vermemiz gerektiğini öğütler. Zira ışk yolu meşakkatli bir yoldur lakin bu yola can koyanların mükafatıda vardır...

*‘İşk makamı alidür ‘ışk kadim ezelidür
Işk sözini söyleyen kudret dilidür’*²²⁹

²²⁶Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.242

²²⁷Bayraktar, ‘‘Yunus Emre ve Aşk Felsefesi’’, a.g.e., s.21

²²⁸ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.224

²²⁹ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.236

Sözleri ile ışk makamının yüce ve ezeli olduğunu yani manevi sevgiyi yüce ve ezeli gördüğünü dile getirmektedir. Nitekim sevgi yüce bir makamdır, bu sebeple ışk yolunda olan kişinin de dilinin yüce olduğunu söyler. ışk, belirli bir zamandan münezzeh, sonsuz ve manevi bir sevgi boyutudur... Yunus Emre’de bunu dile getirir. O, bizlere maddi, geçici hazları değil sonsuz olan manevi sevgiyi aşılamaya çalışır ve bu yüzden ışkın peşinden gitmemiz gerektiğini öğütler.

“Benim gözüm gönlüm ‘ışkdan toludur

Dilüm söyler yâri yüzüm suludur.”²³⁰

Derviş burada gözünün ve gönlünün her daim ışkla olduğunu dile getirir. O baktığı her şeyde ışkı görmekte ve onu hissetmektedir. Onun hayatı ışktan ibarettir. Ona göre görünen her şey ışktır. Burada bir ‘bir’lik” anlayışı söz konusudur ki Yunus Emre var olan her şeyi ışk çatısı altında toplar. Zira ona göre ışkdan gayrı bir şey yoktur.

“İşidün iy yarenler ‘ışk bir güneşe benzer

ışkı olmayan gönül misal-i taşa benzer”²³¹

Yunus bu dizelerde ‘yarenler’ kavramı ile dostlarına, arkadaşlarına seslenmekte ve ışkı güneş tasviri ile betimlemektedir. Betimlemedeki mesaj ışkın kendisine ve herkese aslında yol açtığını ve yollarını aydınlattığı anlamına gelmektedir. Güneş, canlıların varlığının sürdürölmesi için ne kadar gerekli ise ona göre ışkda aynı gerekliliktedir ki ışkı olmayanın gönlünü taşa benzetmektedir.

“Dürlü dürlü cefanın adını ‘ışk vermişler

Ol cefaya katlanan dosta halvet irmişler”²³²

Sözleri ile bu yolun cefa yolu olduğunu söyler. Bu cefaya katlananında sonundan halvet betimlemesi ile bir mükafatın kazanılacağını söylemektedir. O halde sefa, cefayı gerektirir. Onun ışk anlayışında cefa da sefada birdir. Bunu aşağıda verdiğimiz bu beyitlerinde görmekteyiz:

“İşidüniy yarenler kıymetli nesnedür ışk,

Değmelere bitimez hürmetli nesnedür aşk

Hem cefadur hem sefa Hamza’yı atdı Kaf’a

ışk iledür Mustafa devletlünesnedür ışk”²³³

²³⁰Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.250

²³¹Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.259

²³²Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.241

Sözleri ile ışkın değerli olduğunu ve de içerisinde hem sefa hem de cefanın bulunduğunu söyler.:

‘‘ Ben derd ile ah iderdm derdm bana dermanımış

İsteridm hasret ile dost yanumda pinhanımış’’²³⁴

Buradaki beyitte Allah’a hasret kaldığından yakınmakta olan Yunus Emre zaman içinde Allah’ın bu yakınma sayesinde her daim yanında, fikrinde ve ruhunda olduğunu fark eder. Bu sebeple dert olarak gördüğü şeyin aslında derman olduğunu anlar. Onda dertte dermanda birdir. Zira o her daim dostum dediği Allah ile beraber ve her an ışk ile onu yâd etmekte ve her an gönlünde onu hissetmektedir. Yunus’un bu hali tasavvuf ilminde ‘muhabbet’ olarak nitelendirilir. Muhabbet, aşk kavramının yerine kullanılan terimdir. Bunun sebebi aşk kavramının daha dünyevi ve maddi haz çağrışımını içerisinde barındırmasından kaynaklanmaktadır. Neticede Allah’ın dostu olarak Yunus her an O’nun ile muhabbet halindedir.

Yunus Emre’nin ışk anlayışında ıstırapta, acıda, hznde, kederde, sevinçte, mutlulukta birdir.

‘‘İy dost senün ‘ışkın odıcıgerm pare bas kılur

İskunda yanar yüreğim yandugum bana hosgelur

İskun oduna yandugum ağlamak oldu güldüğüm

Dost sana zari kıldugun mnkirlere savaş gelür’’²³⁵

Sözleri ile ışkından yanan yüreğinin kendisine hoş geldiğini, ışk adına ağlamanın onda gülmeye sebebiyet vermesinin; yani acının mutluluğa dönüşerek ortadan kalktığını söyleyebiliriz. Zira ışk, mutluluğun kaynağıdır. Yunus Emre’ye göre insanın nihai amacı mutluluğa erişmektir, bu erişimde ona göre ışk makamından geçmektedir

‘‘İşk imamdur bize gönül cemaat

Kıblemz dost yuzi daimdr salat’’²³⁶

Yunus’a göre ışk imamdır yani yol göstericidir. Gösterdiği yolda, dostun yoludur. Zira onda ışk Allah’a ulaşmadır.

²³³Bayraktar, ‘‘Yunus Emre ve Aşk Felsefesi’’, a.g.e.,s.21

²³⁴Tatı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.293

²³⁵Tatı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.275

²³⁶Tatı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.275

Derviş Yunus'un ışk anlayışında ezeli- ebedi diye ayrım yoktur. Onda ezeli ve ebedi birdir. Bunu şu sözlerle dile getirir:

‘‘Dost’ ışka ulaşalıdan dünya ahiret old 
Ezel ebed sorarısan d n ile bugündür bana’’²³⁷

Burada görmekteyiz ki Yunus ışk ile Allah’a ulaştığı zaman dünya ve ahiretin bir olduğunu söyler ve aradaki ikililiği ortadan kaldırır. O halde onda ahirette dünyada birdir.

‘‘Bu yir   gök   arş   ferş ışk dadı ile kayımdur
Bünyadı aşkı aşka her bir arada eli var’’²³⁸

Yunus Emre’ye göre yerin ve göğün yaratılması daha genel tabir ile yaratma işlemi ışkın bir ürünüdür. Yaratılan her şey ışk ile olur. Allah bu ışkın kendisidir, aynı zamanda yaratılan da ışkın kendisidir ve yine aynı zamanda yaratma işlemi de ışkın kendisidir. O halde ‘Yunus’ta yaratan, yaratılan ve yaratma birdir. Onun felsefesinde ki birlik inancı ‘Vahdet-i Vücud’ geleneğinin bir uzantısıdır ki bu konuyu ilerleyen sayfalarda detaylıca anlamlandırmaya çalışacağız.

Tüm bu tanımlar çerçevesinde şunu diyebiliriz ki; Yunus Emre’nin aşk anlayışında, kendi deymi ile ışk anlayışında; ışk’ın tam bir tanımını yapamayız. Zira onda ışk tanımsızdır, fakat ışkla her şeyi tanımlamaktadır. O halde ışk kavramı yöneldiği her şeyi anlamlandırmaktadır. Işk, var olan her şeye, ‘şey’ olma anlamını kazandırmaktadır diyebiliriz.

4.8. Yunus’ta  şık ve Maşuk Kavramı

‘‘Asılda ‘aşık u ma’şuk u ‘ışk bir
Bu birden ger i kim yüz bin göründi’’

Yunus Emre’nin şiirlerinde ‘aşık’ kavramını ve bu kavramla bağlantılı olarak ‘maşuk’ kavramını sıklıkla kullandığını söyleyebiliriz. Nitekim onun ışk anlayışında  şıkta maşukta birdir. Aşık ile maşuk arasında her daim bir sevgi söz konusudur. Işk hem aşık hem maşuk hem de sevginin kendisidir. Âşık Yunus’un maşuku Allah’tır ve her daim aralarında sevgi hali h kimdir. Yine bu ışkın sebebi olan yüce Allah aşkın kendisidir ve yarattığı maşuklara her daim sevgi besler.

²³⁷ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.225

²³⁸ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s. 240.

*‘‘Aşık ‘ışkun yükün çeker yücelerden yüce çıkar
Görür dost yüzine bakar gönül ma’şıkına bağlar’’²³⁹*

Yunus’un şiirlerinde aşık kişinin yöneldiği ‘maşuktur’. Ona göre maşuk, aşık kişinin yöneldiği ve her daim onunla beraber olduğu şeydir. Aşık her daim maşuka sevgi besler bu sevgi sonsuzdur.

Yunus âşık kavramını, yolunu ışkın yolu tutan; ışkın yükünü çeken zahid kişi olarak tanımlar. Âşık kişi zahid yani her daim Allah ile beraberdir ve daima ona ibadet halindedir. Yunus tanımladığı aşık kişiye daha sonra tavsiyelerde bulunur ve bu kişiyi överek yüceltir. Nitekim ışk yolu ona göre kudretli yol ise o yoldan gidende Yunus için kudretlidir.

Derviş âşık ve maşuk kavramını genel olarak şu şekillerde ele almaktadır:

*‘‘Aşıklarun ‘Arş yüzinden ma’şukı gitmez gözünden
Daima okur sözünden zira kim ol durur fakı’’*

*

*‘‘Yunus ‘aşık oldunısa ma’şukını buldunısa
Ma’şukını bulan kişi yok durur nesneden baki’’²⁴⁰*

Yunus Emre’ye göre aşık her daim sevdiği ile beraberdir. Bunun sebebi yine aşkın kendisidir ki, aşığın gözü her daim maşuku görmektedir. Yunus burada maşukunu bulan aşığın artık somut şeylerden arındığını daha manevi bir sevgiye eriştiğini söyler. Bu sebeple aşık kişinin gözü her gördüğünde yalnızca maşukla beraberdir.

*‘‘Âşık kişi miskin olur yol içinde teslim olur
Kim n’iderse boyun bura çare yok gönül yıkmaya’’²⁴¹*

Yunus burada ‘miskin’ kavramı ile nefsin arzularından kurtulmayı işaret etmektedir. Bu sebeple âşık, nefsin arzularından tamamen kurtulmalı ve Çalab yolunda teslim olmalıdır. Yine bu hususta kişinin boyun eğmesi yani çabalaması da gerekmektedir. O halde âşıklığın koşulu miskinlikten geçer, diyebiliriz.

*Din ü millet sorarısın ‘aşıklara din ne hacet
Aşık kişi harab olur aşık bilmez din diyanet
Aşıkların gönligözima’şukına gitmiş olur.
Ayruk suret de ne kalur kim kılısahzühd ü ta’at*

²³⁹Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.253

²⁴⁰ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e.s.472.

²⁴¹Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.221

...
Her kim dostıseverisedostdan yara gitmek gerek
*İşiguci dost olıcak cümle işden olur azat*²⁴²

Burada ki ilk cümlede aşık kişinin dini bilmediği veya din ile ilişkili olmadığı anlamı çıkarılabilir fakat bu yanlış bir düşüncedir. Çünkü beyitin bütünü ile manasına bakacak olursak Derviş, aşık kişinin her daim dostu ile yani Allah ile beraber olduğunu söyler. Ona göre var olan her şey Allah'ın bir suretidir. 'Zühd ü taat' kavramı ile de aşık kişinin her daim Allah'ın emirlerini yerine getiren, kendisini daima ibadete veren kişi olarak tanımlar. Bu ibadet her an Allah ile beraber olma halidir. Bu noktada ikililik yoktur birlik vardır. O da Yaratıcı- yaratan birliğidir.

Yunus'un felsefesinde 'bir' önemli bir kavramdır. Onun düşüncesince aşık kişi öyle bir noktaya erişiyor ki görünen-görünmeyen her şey de yalnızca Allah'ın suretini hissediyor. Görünen her şey Allah'ın tecellisi, suretinden başka bir şey değildir.

"Yunus eydür âşık oldum ma'şukun derdinden öldüm
Teveccüh ma'şuk akıldum onunıla gönlin egler"²⁴³

Yunus Emre burada maşukun derd ile yandığını, maşuka tevazu gösterdiğini ve onunla gönül birliği beslediğini söyler. Bizler bilmekteyiz ki onun derdi ile yandığı şey aslında onun dermanıdır. O halde aşık kişinin derdi de dermanı da maşukun kendisidir. Nihayetinde aşık kişi maşuka kavuştuğu vakit ne dert kalır ne çile, her ikisi de mutluluğa kavuşur.

4.9. Yunus'un İlahi Aşkı

Yunus Emre'nin felsefesinde her alanda 'bir'leme" söz konusudur. Ezel- ebed birdir; iyi-kötü birdir; aşık-maşuk birdir gibi. Bu neticede onun görüşlerinde, Tanrı'yı herhangi bir şeyden ayrı düşünmek olanaksızdır. Onun İlah'ına olan derin sevgisi beyitlerine de yansımıştır. Tanrı bu sevgisinin asıl kaynağıdır. Yunus'a göre Allah'ın yarattığı her şey aşkın bir üründür ve her şeyde onun sanatını görmek mümkündür. Burada ki bir diğer meziyet elbette ki o sanatı görebilmektedir. Bizlerde bu sanatı Yunus Emre aracılığı görmeye çalışmaktayız.

²⁴²Tatçı, "Yunus Emre Divanı", a.g.e., s.230-231

²⁴³Tatçı, "Yunus Emre Divanı", a.g.e., s.265

4.9.1. Allah ve Aşk

‘‘İşkun aldı benden beni

Bana seni gerek seni

Ben yanarım düini günü

Bana seni gerek seni’’²⁴⁴

Yunus Emre’nin ‘dostum’ diye bahsettiğı, genel olarak ‘Çalab’ tasvirini kullandığı, var olan her şeyin sahibi, aşkın kaynağı ve aşkın kendisi, kudreti olan Allah’tır. Yunus’un Allah’a olan sevgisi saf bir aşktır. Onun için mal- mülk hiçbir şey önemli değildir. Onun tek temenni ve arzusu Allah’a kavuşmaktır.

‘‘Cennet Cennet didükleri

Bir ev ile birkaç Huti

Aşıkına vir sen anı

Bana seni gerek seni’’

Sözleri ile maddi sevgiden uzak Allah’a olan bağlılığını şiirsel bir dille ifade etmeye çalıştığını gözlemekteyiz. Esasen bu bir yolculuktur, uzun ve meşakkatli bir yol. Bu yol Allah ile bir olma arzusunun yoludur. Yunus Emre’de bir gün bu yolculuğa koyulur.

Derviş, Allah’ı her yerde arar, onun yarattıklarında arar, dağda arar; çiçekte arar, gördüklerinde arar; göremediklerinde arar, varlıkta arar; yoklukta arar, fakat bulamaz. Çünkü O’nu yanlış yerde aramaktadır. Yolculuğun sonunda hiçbir mekânda bulamadığı Allah’ı kendi içerisinde bulur. Bunu da şöyle ifade eder:

‘‘Çok çeheidüpistedüm yiri gögiaradun

Hiç mekânda bulmadum buldum insan içinde’’²⁴⁵

Allah’ı kendinde bulan Yunus, bunun kaynağı olarak da aşkı görmektedir. Buna göre varlığının kaynağı olan Allah’a insan ancak aşk yoluyla kavuşabilir. Nitekim Allah’ın düşüncesinde ezelden beri var olan insan, somut evrende yaratılınca ruh O’ndan uzak kaldı ve ona özlem duydu.²⁴⁶

²⁴⁴ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.454.

²⁴⁵ Kemikli, Bilal, ‘‘ Yunus Emre ve Akıl ‘Vücut Kal’asında Bir Sultan’ ‘‘, ‘‘13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre’’ eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 91.

²⁴⁶ Ateş, Süleyman, ‘‘Yunus’ta İlahi Aşk’’, Eskişehir: Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 2014, s.s.55-111, s.55.

Allah'ı kendi içerisinde yani insanın içerisinde bulan Yunus'un bu yolculukta kullandığı birkaç yöntem vardır. Bunlardan ilki aşktır. Bu aşk, çileli yolculukta Allah'a ulaşma aşkıdır. Bu yolculuk sonunda mükâfata ulaşma yolculuğudur. Şöyle ki Yunus'un aşk anlayışında 'cefa-sefa birdir' tabiri bu yolculuğu en iyi şekilde açıklamaktadır. Derviş Allah'ı arayış yolunda türlü halde çilededir, cefadadır fakat Yunus'un felsefesinde tükenmişlik yoktur teslimiyet ve çare vardır.

Bu türlü cefanın mükâfatını, kendi içinde dostuna kavuşarak bulmuştur. Başka bir ifade ile Aşık Yunus, Maşuk'una aşkı ile kavuşmuştur, diyebiliriz.

Yunus'un Allaha ulaşma yolculuğunda kullandığı bir diğer yöntem ahlaktır. Yunus Emre güzel ahlaka oldukça önem verir ve bu hususta insanlara türlü tavsiyelerde bulunur ve bunu yaparken aynı zamanda bu tavsiyeleri kendisi de uygular. Ona göre kişiyi; kötü ahlak, dünyevi arzular ve hırslar Allah'tan uzaklaştırır. O halde kişi doğru ahlak sayesinde Allah'a ulaşır. Peki 'Doğru ahlaka nasıl ulaşılır?' İşte Yunus Emre'de bu soruyu sormuştur ve buna 'akıl' cevabını vermiştir. Akıl, ahlak kapısının anahtarıdır. Kişi akı sayesinde iyiyi doğruyu ayırır, güzel işler peşinde koşar. Akıl önderliğinde ahlaklı olursa Allah'a ulaşabilir. Akıl burada mutluluğa erişme aracı olarak görülmektedir.

Akıl'ın ahlakın desteği ile Allah'a ulaşmada ki araç olarak görülmesinin yanı sıra Yunus Emre'ye göre Allah tarafından insanlara bilme, kavrama, idrak etme yetisini veren, biz insanları diğer canlılardan ayıran en önemli yetidir. Yunus Emre en önemli yeti olarak gördüğü akı üçe ayırır, bunlar:

- a. Akıl-ı Maaş: Dünyevi işlerin anlaşılmasını sağlayan akıldır
- b. Akıl-ı Maad: Ahiret, dünya dışı, ölüm, ölüm ötesi gibi bilgilerin idrakını sağlayan akıldır.
- c. Akıl-ı Küll: Allah' varlığını bilmede kullanılan akıldır.²⁴⁷

Yunus Emre'ye göre insan, akı ile somut nesnelerin bilgisine ve soyut unsurların bilgisine ulaşabilir. Yunus 'hiç mekânda bulamadım buldum insan içinde' sözü ile somut olarak mekanlarda arayıp ulaşamadığı dostuna, soyut alanı idrakı sebebi ile ulaştığını söyleyebiliriz. Zira insan akı sayesinde, görünenin arkasında ki gerçekliğe

²⁴⁷ Tatçı, "Yunus Emre Divanı", a.g.e., s.171; Bayraktar, M., a.g.e.s,64.

ulaşabilir. Yunus ‘‘akıl bana yoldaş oldu’’²⁴⁸ sözü ile aşk yolunda aklın ona yoldaşlık ettiğini söylediğini görmekteyiz. Bunun dışında Yunus akıl kavramını şu şekillerde ele almıştır:

*‘‘Akıl bir kişidir Allah’a bakar
Uyarsan akla uy buhlı yakar
Akıl aydur gele bir gün gzn a
Sahavet kadayısa ol yana kaç’’*²⁴⁹

Yunus buradaki sözleri ile kişinin akıl ile Allaha ulaşabileceğini söyler. Aklı Ay’a benzeterek yol gösterici veya karanlıktaki ışık tutucu olarak anlamlandırmaya çalıştığını yorumunu çıkarabiliriz.

*‘Akıl ne didişe göz yumdı kaldı
İşi toğruluğa buyurdu akıl’’*

*

*‘Eğer devlet gerekse akla danış
Mrebbisz ileri varmaya işi’’*²⁵⁰

Burada aklın insanı doğruluğa götüreceğini söyleyen Yunus Emre bir başka beyinde devlet işlerinde de aklın kullanılması gerektiğini söyler. Gördüğümüz üzere her alanda akla vurgu yapan Yunus Emre’nin akla büyük önem verdiği apaçık ortadadır. O aklı hem dünyevi işlerin anlaşılmasına yarayan bir yeti, hem her türlü doğru yolun bulunması için bir araç hem de Allah’a ulaşma da kullandığı bir yöntem olarak görmüştür...

Yunus’un Allah’a ulaşmada kullandığı bir diğer husus teslimiyettir. Bu teslimiyet Allah yolunda iken olan bir teslimiyettir.

*‘‘Aşık kişi miskin olur yol içinde teslim olur
Kim n’iderse boyun buna çare yok gönül yıkmaga’’*²⁵¹

Yunus buradaki beyitte aşık kişiyi Allah yolunda teslim olmuş ve buna boyun eğen kişi olarak tanımlar ve ne olursa olsun bu durumun değişmemesi gerektiğini ğtler. Esasen buradaki boyun eğmek ile Yunus’un kast ettiği kulluktur. Nitekim kulluk

²⁴⁸ Gölpınarlı, a.g.e.,s.658.

²⁴⁹ Bayraktar, M.,’’Yunus Emre Aşk Felsefesi’’,a.g.e.s.65.

²⁵⁰ Bayraktar, M. ,’’Yunus Emre Aşk Felsefesi’’, a.g.e.s.65.

²⁵¹ Tatçı,’’Yunus Emre Divanı’’,a.g.e., s.221.

Allah'ın rızasını kazanmak için O'nun emirlerine boyun eğmektir. Bu sebeple aşık kişi miskin olur ve Allah yoluna kendini teslim eder.

Son olarak Yunus'un Allaha ulaşmak isteyenlere öğüdü aşıkların nefislerin arzusundan kurtulması gerektiği üzerindedir. Nitekim bu hususta:

*‘‘Hakk’ı bulmak isteyenler eylesün nefisini derviş
Çalap bize mürşid virmiş olubilsem derviş
Nefs yolundan geçemezsin ‘ışk şarabını içemezsin’’²⁵²*

Sözleri ile Yunus, Allah'a ulaşmak isteyenlerin nefisini terbiye etmeleri gerektiğini söyler. Bu yoldan geçemeyenin ışk şarabını içemeyeceğini yani emeline ulaşamayacağını açıkça dile getirir...

4.9.2. Yaratma, Var Oluş ve Aşk



Yunus Emre'ye göre Tanrı görünen çokluk âleminin tek yaratıcısıdır. Yaratıcı olan Tanrı, tektir. Görünen çokluk onun aşk, ışk ve ma'şuk özelliğindendir. Zira Yunus'un Tanrı anlayışında; Tanrı hem seven hem sevilen hem de sevginin kendisidir.

*‘‘Padişahlık senündürheybetün var
Yaratdın yir ü göğikudretün var’’²⁵³*

*

*‘‘Bu yir ü gök ü ‘Arş u Ferş’ışk dadıyla kayımdur
Bünyadı ‘ışkdır ‘aşık her bir arada eli var’’²⁵⁴*

Sözleri ile yerin göğün yaratıcısının kudretli bir yüce varlık olan Allah'a işaret etmekte ve O'nun her daim yaratmada etkin olduğunu söylemektedir.

²⁵² Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.291.

²⁵³ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.249.

²⁵⁴ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.240.

Yunus yaratmanın sebebini bir beytinde ‘‘ Yaratdun cümle milleti bi-şek seni bilmeğiçün’’²⁵⁵ sözleri ile ifade etmeye çalışır. Ona göre Allah, yaratma sıfatını bilinmek için kullanmıştır. İnsanda vücuda gelince yaratanını tanımıştır. Bu bağlamda Yunus:

*‘‘Vücuda gelmeyince kimse Hakk’ı bilmedi
Bu vücuddan gösterdi dost bize didarını’’*

Sözleri ile Allah’ın bilinmek için insanı yarattığını ve de insanında vücuda gelince O’nu idrak ettiğini dile getirir...

*‘‘Asılda aşık’u ma’şukabirdür
Bu birden gerçi kim yüz bin göründi’’²⁵⁶*

Bu beyitlerde Yunus Emre, Âşık (Allah) ve Maşuk’un (Yaratma) bir olduğunu söyler. Allah yaratmayı sevendir ve bu sevmenin neticesinde çoklu alem kendinden zuhur etmiştir. Yani çoklu alem bu sevginin bir ürünü olarak var olmuştur. Yunus Emre bu noktada birden çokluk aşamasına geçiş için ‘cevher’, ‘Muhammedîn nuru’ ve doğa unsurlarını kullanır. Bu unsurları açıkta fayda görüyoruz...

4.9.2.1. Cevher

Yunus Emre’ye göre Tanrı kudreti gereği önce kendinden bir cevher yarattı. Bu cevher yine Tanrı’nın izni ile açılarak varlıklar yaratıldı. Bu noktada Yunus şunları söylemektedir:

*‘‘Halk bir gevher yaratdık en dününkudretinden
Nazar kıldı gevhere eridi heybetinden
Yidi kat yir yaratdı ol gevherüntoızdan
Yidi kat yaratdı ol gevherün bağından
Yidi deniz yaratdı ol gevher tamlasından
Tagları muhkem kıldı ol deniz köpüğinden’’²⁵⁷*

Burada görmekteyiz ki Tanrı’nın kendisinden bir şeyler kattığı doğrudan doğruya cevherdir. Cevherden sonra ki çokluk âlemine gelen varlıklara dolaylı olarak Tanrı’nın kendisinden bir şeyler kattığını söylemek mümkündür. Cevherden sonra yaratılan yedi kat yer ve gök bu cevherden meydana gelmiştir. Burada geçen yedi kat

²⁵⁵ Ejder Okumuş, 13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre, s. 98.

²⁵⁶ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.472; Bayraktar, M., a.g.e.s.25.

²⁵⁷ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.372.

düşüncesi Yunus'un bu konuda Kuran temelli bir anlayış geliştirdiğini göstermektedir. Zira Kuran-ı Kerim'de yedi gök anlayışı mevcuttur: “ O öyle bir Allah'tır ki yedi kat semayı tabaka tabaka yarattı)”²⁵⁸, “ Üzerinizde yedi yol yarattık”²⁵⁹, Yunus'un şiirlerinde geçen yedi gök; Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Jüpiter, Mars, Satürn'den oluşmaktadır. Yunus'un bu anlayışında yaratılış konusu değil buna ek olarak Allah'ın yüceliği ve düzen teması temel olarak işlenmiştir. Ay ve güneş ile gece ve gündüz oluşumunun düzeni, Zühre diye tabir ettiği Venüs; çalgı, sazın, güzel sözün kaynağı, Jüpiter; hırsın, mertliğin kaynağı, Uranüs; yalancılık ve kötü huy olarak tabir edilmiştir.

4.9.2.2. Muhammed'in nuru

Yunus Emre'ye göre Tanrı ilk olarak bütün varlığın prototipi olarak Muhammed'in Nurunu yaratır: “Yaratdı Hak dünyayı Peygamber dostlığına”²⁶⁰ ve ona dostluk besler. Muhammed'in protipini yaratan Tanrı ardından ‘Ol!’ demesi ile bu nur mertebe mertebe açılarak yaratma sıfatı gerçekleşmiş olur.

*“Yaratıldı yir ile gök Muhammed'ün dostlığına
Levlak ana delildürür ansız bu gök yir olmadı ‘”²⁶¹*

*

“Muhammed'i yaratdı mahlûka şefkatinden ”²⁶²

*

*“Yaratıldı Mustafa yüzi nur gonli safa
Ol kıldı Hakk'a vefa andandur ihsan bana ”²⁶³*

Yunus Emre burada gördüğümüzü üzere yer ile göğün Muhammed'in dostluğuna yaratıldığını söyler. Bu dostluk şüphesiz Allah'ın kendi yarattığında ki eşsizliği görüp sevmesidir. Esasen bütün yaratılışın sebebinin şifresi burada çözülmektedir. Şöyle ki:

*“Yitmiş bin yıl öndinden yaratdı Muhammed'i
Hak kendü âşık oldu bahane bir yılduzdan ”²⁶⁴*

²⁵⁸ El-Mülk;67/3.

²⁵⁹ El-Müminun;23/17.

²⁶⁰ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.314.

²⁶¹ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.458.

²⁶² Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.372.

²⁶³ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.228.

²⁶⁴ Tatçı, “Yunus Emre Divanı”, a.g.e., s.363.

Allah'ın yarattığındaki güzelliği görmesi, buna sevgi duyması ve tüm bunların bilinmek istemesidir. Nitekim Allah, Muhammed'i yaratınca buna aşık olmuş ve ilk aşkın tecellisi burada başlamıştır. Yani Allah, yarattığındaki güzelliği görüp, yaratmayı sevmiştir. O halde aşk, yaratmadan önce vardır. Buna benzer açıklamayı Yunus Emre şöyle açıklamaktadır:

‘Evvel yir-gök yogıdı varıdı ‘ışk bünyadı

‘Işk ezelden kadimdür ‘ışk getürdi ne varın.’²⁶⁵

Görüldüğü üzere Yunus, aşkın, yaratmadan da önce olduğunu ve yaratılışta ne varsa bu aşktan geldiğini ve de aşkın ezeli olduğunu savunur.

4.9.2.3. Doğa unsurları

Yüce Allah'ın sanatını gösterdiği bir alanda hiç kuşku yok ki eşsiz ve örneksiz olan doğa anadır. Sıradan bir insan doğaya bakar ve sadece bakmakla yetinir, oysa onun altında yatan güzelliği anlamak ve anlamlandırmak bir sanatçının yeteneğidir. O halde Yunus Emre'de doğayı gören anlayan ve anlamlandıran birisi olarak hiç kuşku yok ki büyük bir sanatçıdır.

Yunus Emre'nin yaratma konusunda ele aldığı bir diğer husus bu doğa unsurlarıdır. Bu doğa unsurlarını kimi zaman yaratılışı anlatmakta mecazi bir kelimeler olarak sembolik bir şekilde kullandığını, kimi zamanda gerçek manaları ile kullandığını görmekteyiz.

Yunus ilk olarak insan yaratılışını doğada ki olaylardan anlamlandırmıştır. Bu durum Nasihat Kitabında karşımıza çıkmaktadır. Yunus insanın yaratılışını şöyle işlemektedir:

1. *Allah'ın hikmetine bak' ‘ateş, ‘su”, ‘toprak”, ‘yel”e söyleyerek neler yaptı?*
2. *(Sonra) ‘bismillah” diyerek ‘Toprak’ı getirdi. O sırada (su) da hazırlandı.*
3. *‘toprak” ve ‘su”yu temel(aslı) yaparak, ona Âdem adını verdi.*
4. *Arkasından ‘yel” (hava) gelip onu kuruttu. İşte, Âdem'in vücudu bunlardan oldu, bunu bil.*²⁶⁶

Buraya kadar görmekteyiz Yunus Emre insanın yaratılışını açıklarken doğa unsurlarını gerçek anlamda kullanmaktadır, kitabında bundan sonraki bölümlerde toprağa; sabır, iyi huy, tevekkül, mekrümet, ateşe; şehvet, kibir, tama, suya;

²⁶⁵ Tatçı, "Yunus Emre Divanı", a.g.e., s.374.

²⁶⁶ Umay Günay, Osman Horata., "Risaletün- Nushiyye", a.g.e., s.107.

safa(temizlik), saha(cömertlik), lütf(iyilik), visal(kavuşmak), havaya; heves, yalan, riya(ikiyüzlülük), tezlik ve nefis (dünyevi arzu) anlamlarını yükleyerek bu doğa unsurlarına metaforik bir anlam yüklediğini görmekteyiz.

‘‘Ben ayumu yirde gördüm ne isterem gök yüzinde

Benüm yüzüm yirde gerek bana rahmet yirden yagar’’²⁶⁷

Sözleri ile rahmetin yerdeki ışıktaki görmüş ve rahmetin bu yerden aktığını söylemektedir. Esasen Yunus için yerde gökte birdir: ‘‘Yirde vü gökde ‘ışkıla ‘ışkdan gelür her söz dile’’²⁶⁸ Bu sebeple rahmetin veya yaratmanın aşağıdan yukarıya; yukarıdan aşağıya mı olduğu pek önemli değildir. Yunus yaratma konusunu her iki şekilde de açıklamıştır.

4.10. Yunus Emre’de ‘Bir’ Kavramı

Yunus Emre’nin şiirlerinde ‘Bir’ kavramına sıklıkla rastlamaktayız. Onun Bir’lik anlayışı ne Pisagorcuların matematiksel anlamda kullandığı bir ne de Yeni-Platoncuların metafiziksel alanı önceleyen Bir’lik düşüncesidir.²⁶⁹Yine buradaki Bir’lik bağlamında Nurettin Topçu ‘‘ Bu sonsuz kâinatın önümüze serdiği çokluk resmi sadece bir oyundur; kendini çoklukta gizleyen birliğin oyunu. Her şeyin arkasında gizlenen Bir’i görmek, Bir’i bulmak vahdet sırrına ermektir’’²⁷⁰ demiştir. İşte Yunus’un da felsefesinde keşfettiği sır budur. Bu da Yunus’un Bir’lik anlayışıdır. Ona göre hak olan varlık Bir’dır. Bu birlik bizlere çokluk aleminde görünmektedir. Var olan her şeyde onun tecellisi bulunur. Var olan her şey de O’nun sesi vardır. O’nun çokluk aleminde ki tecellisi perdelerle örtülüdür. Yunus’a göre önemli olan bu perdeyi aralayıp çokluk içindeki Bir’i görebilmektir. Yunus’a göre eşya ile gerçeklik arasındaki perdeyi aralayabilmek yalnızca ilahi aşk ile mevcuttur.

Aklın bu sırra erişmede yetersiz kalacağını söyleyen Yunus, akli bu sırra erişmede araç olarak kullanır. Oysa aşk bu sırra erişebilir. Burada aşka yine önemli bir görev yüklediğini görmekteyiz. Çünkü Hak olan Bir çokluk âlemindeki bütün varlıkları aşkı ile kuşatmaktadır, o halde bu kuşatmanın sırrına da aşk ile erişmek son derece mantıklıdır.

²⁶⁷ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.

²⁶⁸ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.297.

²⁶⁹ Korku, Şenol, ‘‘Yunus Emre’de ‘Bir’ Kavramı’’, ‘‘13.yüzyıldan 21.yüzyıla Yunus Emre’’ eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s.21.

²⁷⁰Topçu, Nurettin, ‘‘Yunus Emre’de Vahdet-i Vücut’’, ‘‘13.yüzyıldan 21.yüzyıla Yunus Emre’’ eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 61-62.

Yunus Emre'ye göre çokluk âleminde ki her varlıkta Bir'in aşkı ve fikri vardır. Bu fikre ulaşmada odaklanılması gereken yöntemde birdir. Oda doğrudan doğruya buradaki birliğe odaklanmaktır.

*‘ ‘Birisen birliğe bak ikiye elden bırak
Bütün mani bulasın sıdk u iman içinde’’*

*

*‘ ‘Geçtüm hod-bin ilinden el çekdüm dükelinden
Ol ikilik babından birliğe bitip geldüm’’²⁷¹*

Burada Yunus birliğe odaklanmamız gerektiğini, ikicilik düşüncesini bırakmamızı ve bütün bu maniye yani gerçekliği doğru ve güzel imanın(sıdk) içinde bulacağımızı söyler.

*‘ ‘On sekiz bin âlem halkı cümlesi bir içinde
Kimse yok birden artık söylenir dil içinde’’²⁷²*

Yunus Emre buradaki beytinde on sekiz bin âlem ile kesreti yani çokluğu ifade etmek için kullanmaktadır. Var olan her şeyin Bir'e tabi olduğunu ve bu Bir'den başka bir şey olmadığını söylemektedir. Bununda dillerde ifade edildiğini söylemektedir, Buradaki dil kavramının gönül anlamında da kullanıldığını yorumlayabiliriz, şöyle ki bu Birliği ifade eden gönlün kendisi de olabilir.

*‘ ‘İkiliği terk itgil birlik makamın tutgul
Canlar canın bulasın işbu dirlik içinde’’*

Yine burada birlik makamının önemine değinmektedir. Canların canının yani yaratanları Yaratanın, buradaki birlik fikri ile bulabileceğimizi söyler.

*‘ ‘Tanrı kadim, kul kadim ayrılmadım bir adım
Gör kul kim Tanrı kimdir anla iy sahib-kabul’’²⁷³*

Yunus bu sözleri ile Tanrı ile kulun ezeli olduklarını ve hiç ayrılmadıklarını söylemektedir. Kula Tanrı'nın kim olduğunu anlaması gerektiğini söylemektedir. Tanrı ve kul bir an bile ayrılmayıp beraber ise Tanrı-yaratılan ikilemi yaratmak olanaksızdır. Zira Tanrı'yı başka bir alemde sınırlandırmak onu sınırlandırmaktır ki böyle bir şey mümkün değildir. Zira Tanrı'yı sınırlandırmak onun sonsuz kudret

²⁷¹ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.328.

²⁷² Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.407.

²⁷³ Ateş, S., ‘‘Yunus'ta İlâhi Aşk’’, a.g.m., s.58.

sıfatına zıttır. O halde Tanrı-yaratılan bir ve beraberlerdir. Bu noktayı daha iyi anlamak ve anlamlandırmak için vahdet-i vücud anlayışını iyi değerlendirmek ve açıklamak gerekmektedir.

4.11. Vahdet-i Vücut ve Yunus Emre’de Vahdet-i Vücut

Vahdet-i Vücut, terim olarak “varlığın birliği”, “varlıkta birlik” manasına gelir. Yine sözlükteki anlamına göre Vahdet-i Vücut, varlığı, mümkün ve zorunlu kısımlara ayırmadan önce bir hakikat çerçevesinde Hak ile halkı izafet ilişkisi ile birbirine bağlayan düşünce sistemidir.²⁷⁴ Vahdet kavramının, tevhid teriminde türediği düşünülebilir bu sebeple var olan her şeyin tek bir vücuttan ibaret olduğu düşünce sistemi olarak görülebilir. Burada vücut kavramının tam olarak neyi ifade ettiği tartışmalara konu olsa da bir varlığa ithafen kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu varlıkta Allah’ın kendisinden başka bir şey değildir. Allah gerçek vücudun sahibidir. Onun dışında gerçek bir vücut yoktur. Var olan diğer varlıklar ise mutlak olan Allah’ın isim ve sıfatlarının görüntüsüdür.

İslam Tasavvufunda vahdet-i vücut, Allah’ı zat itibariyle aşkın, isim ve sıfatlar yönüyle içkin kabul eden bir anlayıştır.²⁷⁵ Bu anlayış İslam Düşünürleri İbrahim Ethem, Maruf Kerhi, Beyazıd-i Bestami, Cüneyt Bağdadi, Hallac-ı Mansur gibi birçok mutasavvıf tarafından benimsenmiş ve görüşlerinde belirttiği bir düşünce sistemidir.

Vahdet-i vücut kavramı yukarıda saydığımız düşünürler tarafından ele alınsa da bu kavramın İslam Felsefesinde ilerleyen dönemlerde İbnül Arabi ve onun takipçilerinden Sadrettin Konevi, Müeyyidüddin el-Cendi, Saidüddin Fergani, Davud Kayseri, Abdürrezzak Kaşani, Molla Hamza Fenari gibi düşünürler ile daha açık ve daha detaylı bir şekilde ele alınıp geliştirilmiştir. Kim bilir bu anlayışın gelişmesi daha önce de sağlanabilecek iken Hallac-ı Mansur’un söylediği sözlerden dolayı asılması ve bu dönemlerdeki devletlerin bilgiye olan bakış açısı gibi unsurlardan dolayı sağlanamamıştır.

İbnül Arabi ve takipçilerinin diğer düşünürlerden ve özellikle Hallac-ı Mansur’dan ayrıldığı bir nokta mevcuttur. İbnül Arabi’ye göre hakiki varlık Allah’ın varlığıdır. Var olan âlem ise onun çokluk âleminin tecellisidir. Bu sebeple Arabi’ye göre ‘ben

²⁷⁴ Demirli,Ekrem, “Vahdet-i Vücut”, TDVİA, İstanbul 2012,C.XLII, s.s.431-435, s.431.

²⁷⁵ Adalıoğlu, “Yunus Emre’de Vahdet-i Vücut Düşüncesi”, a.g.e.,s.178.

oyum' dememeli, 'ben ondayım'' denilmelidir.²⁷⁶ Ben ondayım yani her şeyin Allah'ta olduğu düşüncesi İbnül Arabi ve takipçilerinin genel vahdet-i vücud anlayışını oluşturmaktadır.

Vahdet-i Vücut düşünürlerinin ele aldığı düşünce Allah'ı evrenden dışarı tutan anlayışlara karşı durup Allah ile evreni bir tutmaktır. Zira Allah'ı evrenin dışında tutmak onun zatına bir sınırlama getirmekte ve bu durum imanda bir eksiklik yaratmakta ve onu tam doğru anlamamak anlamına gelmektedir. Var olan tek gerçek Allah'ın kendisidir. Allah'ın çokluk âlemine olan tecellisi yalnızca Allah'ın âleme zuhur etmesidir ve burada zaman, bozulma, oluş vardır. Oysa daim ve sonsuz olan Allah'ın kendisidir. Allah'ın varlığa olan tecellisi yine var olan şeylerle perdelenmiştir. Burada önemli olan bu perdeleri sıyrıp tek olan gerçekliğe odaklanmaktır, diyebiliriz. Genel olarak vahdet-i vücud düşünürleri sistemi bu şekilde ele aldığını söyleyebiliriz.

İmdi bu noktaya kadar genel olarak Vahdet-i Vücut'tan söz ettik. Yunus Emre çerçevesinde konuyu anlamlandıracak olursak bizlerce Yunus'un şiirlerinde Vahdet-i Vücut ile ilgili beyitlere rastlamak mümkündür. Zira onun bütün felsefesi 'Bir' üzerinedir. O Allah'ı hiçbir koşulda ayrı bir yere konumlandırmamıştır. Bu aynı zamanda Allah'ın birliği manasına gelen tevhid inancından da gelmektedir. Yunus Emre birlik içerisinde ki çokluğu görmüş bir kişiliktir. Var olan her şeyde yalnızca O'nu görür ve yine Yunus'a göre var olan her şey yalnızca O' dur. Gerçek yalnızca Allah'tır. Görünen çokluk O'nun yalnızca aşkının yansımalarıdır. Yunus'un şiirlerinden Vahdet-i Vücut görüşlerini belirten beyitlerinden konumuzu anlamlandırmakta fayda görmekteyiz:

*'Tevhid imiş cümle 'alem tevhidi bilendür Adem
Bu tevhidi inkar eden öz canına düşmanımış'*²⁷⁷

Sözleri ile açıkça Yunus âlemin birliğinden söz etmektedir. Ona göre alem birdir ve bunu insanların bildiğini savunur. Buna karşı çıkanında esasen kendisine düşman olduğunu söyler.

*'Geçtim hod-bin ilinden el çekdüm dükelinden
Ol ikilik babından birliğe bitüp geldüm'*²⁷⁸

²⁷⁶Adalıoğlu,, "Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut Düşüncesi", a.g.e.,s.117.

²⁷⁷Tatçı,, "Yunus Emre Divanı",a.g.e., s.293

Yunus'un genel olarak felsefesinde ikililik diye bir şey yoktur. Burada da ikililik makamından vazgeçtiğini birlik karşısında bitap, harap düştüğünü söylemektedir. Nitekim o bu birlik karşısında eriyip gitmektedir. Bu manada ortada ne ikililik kalır ne de çokluk kalır.

*‘‘Birligile bir olam birlik benimle bir ola
Geh dönem derya olam katre olam ‘umman olam’’²⁷⁹*

Sözleri ile birlik ile kastı Allah ile beraber olduğunu savunur. Nitekim onun felsefesinde görülmektedir sürekli Allah ile birlikte olma isteği, arzusu vardır. Yunus her daim Allah ile beraber olmakta her daim O'nda olduğunu şiirlerinde işlemektedir.

*‘‘Ezeli bilişidük birliğe bitmiş idük
Sen bu surete bakma Vücut can vi’asıdur’’²⁸⁰*

Yunus Emre bu noktada ezelden beri birlik içinde olduğunu dile getirir. Bu birlik halini ‘bitmek’ kelimesine esasen sevdiğini söyler. Suretlerin aslında bir yanılsama olduğunu ifade etmektedir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Yunus Emre tek gerçeğin Allah olduğunu, görünen eşyanın Allah'ın birer tecellisi olarak yansıması olduğunu savunur.

*‘‘Ma’ni bahrinde talduk Vücut sırrını bulduk
İki cihan ser-te-ser cümle vücuda bulduk
Bu çizginen gökleri tahte’s-ser yirleri
Yitmiş bin hicabları cümle vücuda bulduk*

...

*Yunus’un sözleri Hak cümle didügi sadak
Ne gördüyse kamu Hak cümle vücuda bulduk’’²⁸¹*

Yunus Emre'nin genel görüşlerini, şiirlerini ve de birlik inancını göz önünde bulundurduğumuz zaman onda Vahdet-i Vücut anlayışının geliştiğini söylemek mümkündür. Bizlerce Yunus Vahdet-i Vücut geleneğine bağlı bir düşünürdür. O var olan her şeyi tek bir vücut olarak görmektedir. İki cihanı, yeri göğü, gördüğü veya göremediği her şey ona göre bu Vücut' dan gelmektedir.

²⁷⁸ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.328

²⁷⁹ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.328

²⁸⁰ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.240

²⁸¹ Tatçı, ‘‘Yunus Emre Divanı’’, a.g.e., s.298



5. SONUÇ

Aşk kavramı tanımı kolay yapılacak, doğrudan şudur veya budur deyip sonuna nokta koyacağımız bir kavram değildir. Zira aşk, sübjektif bir kavramdır; bu sebeple kişiden kişiye, toplumdan topluma değişiklik gösterebilir. İlk etapta bizim amacımız aşk kavramını konumuza uygun hale getirmektir. Bunu yaparken işe ‘aşk’ konusuna ontolojik manada bir çerçeve çizip, aşkın alanını daraltmak ile başladık. Daha sonra ‘İlahi Aşk’ bağlamında incelediğimiz aşkı hem terimsel hem de ontolojik alanda filozofların görüşlerini de temel alarak anlamlandırmaya çalıştık...

İlk olarak tarihsel sürece baktığımızda Aşk kavramını alışlagelmişin dışında, ontolojik bağlamda kullanan kişi Empedokles olmuştur. O doğada bulunan ve dört ana element olan; hava, su, toprak ve ateşin birbirlerine olan sevgi bağı sayesinde evrende bir düzen oluşturduğunu ve tüm var oluşun bu şekilde gerçekleştiğini savunmuştur. Empedokles’in ortaya koyduğu bu düşünce sisteminin İlahi bir tasvir olup olmadığı elbette ki tartışmaya açık bir konudur... Biz Empedokles’in bu düşünce sisteminde ilahi bir tasvir olduğunu savunarak tezimize başladık ve araştırmamızın ilerleyen bölümünde gördük ki İbn-i Sina’da dört element unsuruyla Empedokles’e benzer bir çalışma ortaya koymuştur. Söz konusu çalışmaya göre, aşk doğrudan doğruya Allah’ın bir sıfatıdır ve onun yarattığı her şey Aşk’ın tecellisidir. Bu tecellinin ürünü olan dört temel elementte bir nizama göre hareket etmektedirler. Örneğin; bu dört element siyahı ve buzu daha çok sevse idi evren karanlık ve soğuk bir hale gelecek idi. Aslında burada ölçülülük esastır. İbn Sina’nın konuya bu şekilde yaklaşımı bizlerce Empedokles’in ontolojik manada İlahi Aşk tasvirinde bulunduğunu destekler niteliktedir. Bu sebeple tezimizde İlahi Aşk’ı ilk ele alan düşünürün Empedokles olduğunu savunarak ilerledik.

Empedokles’in ardından konuyu ele alan ve daha sistematik bir şekilde açıklayan kişi Platon olmuştur. O kendi yaşadığı döneme kadar ele alınan aşk konusunu, dar ve alışlagelmiş kalıbından çıkararak aşk kavramına doğrudan ilahi bir anlam katmıştır.

Bunu yaparken Eros kavramını kullanmış ve Eros’u hem Tanrı hem de aşkı arayan bir karakter dizimi ile anlamlandırmaya çalışmıştır. Karakter diziminden kastımız Tiran-Diamon-Philia’dır. Zira Tiran, yalnızca maddi aşk peşinde koşan kötü bir karakter; Diamon, aşkını arayan ara bir karakter; Philia ise gerçek ve sonsuz aşka ulaşan sevgi boyutudur. Bize göre Platon’un anlamlandırmaya çalıştığı ‘Eros’

kavramı ile Yunus Emre'nin 'İşk' kavramı yakın anlamlara gelmektedir. Her iki filozofumuzda bütün açıklamayı tek bir kavrama sığdırmış ve var olan her şeyi bu kavram üzerinden açıklamışlardır. Kavramsal boyutun yanında yine her ikisinin de aşk hakkında ki görüşlerinde; arayış, arada kalma ve ulaşma hallerinin söz konusu olduğunu görmekteyiz...

İlkçağın sonuna geldiğimizde ise Plotinos ve onun ünlü sudûr teorisi karşımıza çıkmaktadır. Ve hatta Plotinos'tan sonraki filozoflarda sudûr teorisini kullanmışlardır. Sudûr teorisi; tek olan Allah'ın çoklu olan evreni yaratmasının zatında bir çokluk hissi fikri yaratacağından, filozoflar yaratma olayını bir taşma şeklinde ifade eder. Kimisi taşmanın başlangıç noktasına 'Bir' kimisi 'İyi' kimisi de 'İlk Neden' veya 'İlk İllet' demiştir. İlahi Aşk konusunda sudûru aşk çerçevesinde kullanan önemli isimlerden biri de bizlerce İbn Sina'dır. Bunun sebebi İbn Sina'nın sudûr teorisinin en tepesine 'İyi'yi koymasıdır. Ona göre bu İyi'den ilk taşan iyi ile birbirlerine âşık olurlar. Bir nevi Allah kendisini bu taşan ilk iyi ile sevmiştir. Aşk'ı Allah'ın bir sıfatı olarak gören İbn Sina bu sıfatın hiçbir şekilde Allah'tan ayrılamayacağına ve var olan her şeyin bu aşkın tecellisi ya da doğrudan doğruya aşkın kendisi olduğunu savunur. İşte var oluşun sırrı ona göre budur.

Tarihsel süreç içerisinde İlahi aşkın varlık ve ontolojik anlamının yanı sıra siyaset boyutunda da kullanıldığını görmekteyiz. Bunu kullananlar Platon, Farabi ve Yunus Emre'dir. Bu düşünürler aşkı, toplumu bir arada tutan yüce bir değer olarak görmektedirler. Ortak görüş şudur; eğer ki insanlar sevgi çerçevesinde bir arada bulunurlar ise mutluluğa erişirler. O halde aşk bu noktada nihai hedef olan mutluluğa ulaşmada bir araç olarak kullanılmıştır.

Tezimizin bir bölümünü doğrudan doğruya Yunus Emre'ye ayırmakta fayda gördük. Yunus Emre'ye gelinceye kadar İlahi anlamda aşk ile ne söylenmiş ise hepsi Yunus'ta mevcuttur. O, bu mevcudiyette adı geçen düşünürlerin fikir ve bilgilerinden istifade etmekle birlikte özgünlüğünü asla kaybetmemiş, ortaya koyduğu özgün felsefesiyle adını dünyaya duyurmayı başarmış ve etkisini günümüzde dahi hissettirmiştir. Zira Yunus diğer düşünürlerin içinde İlahi Aşk'ı bizzat yaşayandır. Aşk onun felsefesini anlamlandıran anahtar kavramdır. O aşk sayesinde görür, duyar, bilir ve iştir. Çalab'ın dediği gibi Allah ile her an bir muhabbet halindedir. Ona göre her şeyi açıklayan aşktır. Bütün soruların cevabı aşkta gizlidir.

Sonuç olarak bize göre evren, Allah'ın bilinmeyi arzulamasının bir lütfudur. Nitekim bu arzu neticesinde var oluş gerçekleşmiş ve alem doğrudan doğruya Allah'tan zuhur etmiştir. Yaratılan âlem O'nun için adeta bir ayna gibidir ve O, bu aynada kendini görür. Yaratıklarında kendini gören Yüce Allah, buradaki yaratma olayında ki güzele hayran kalmış ve bunu sevmiştir. Bu ilk sevgidir. Bu sevgi Allah'ın hem kendini hem yaratıklarını hem de doğrudan doğruya sevmeyi sevmesidir. İşte yaratılışın güzelliği budur. Bu sevginin en uç boyutu olan İlâhi Sevgi'nin ta kendisidir.

Var oluş İlâhi Sevgi çerçevesinde yani doğrudan doğruya Allah'ın sevgisinin yaratılanlara bir lütfudur. Bu sebeple yaratılanlar ya doğrudan doğruya aşktır ya da aşkın esintilerini taşımaktadır. İşte bizimde gayemiz bunu ifade etmektir. Sonuçta var olan her şey yalnızca aşkın kaynağı olan O'ndandır ve yine var olan her şey O'ndadır...



KAYNAKLAR

- Alper, Hülya, ''Sevgi-Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti (Fahreddin er-Razi Örneği)'', MÜİFD, 2006, C. XXX, ss. 5-19.
- Alper, Ömer, M., ''İbn Sina'', TDVİA, İstanbul, 1999, C. XX, ss. 319-322.
- Altıntaş, Hayrani, İbn Sina Metafiziği, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aquinas, Thomas, Summa Theologica, Translated by Fathers of the English Dominican Province, Sheed&Ward, London, 1981.
- Arabî, İbni. İlahi Aşk. Çeviren Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, Çev.: Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2020.
- Arslan, Hilal, İbn Sina ve Mevlana'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ateş, Süleyman, ''Yunus'ta İlahi Aşk'', Eskişehir: Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 2014, ss. 55-111.
- Ateş, Süleyman, İlahi Aşk. Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi, 1966, ss. 21-22.
- Augustinus, Saint, İtiraflar, Çev.: Dominik Pamir, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Augustinus, Saint. İtiraflar. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Avni, Mehmed Ali, ''(Nefs) Kelimesinin Manaları'', Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1930, C. IV, S.14, ss. 46-52.
- Aydın, Hakkı, İ., ''Kenz-i Mahvi'', TDVİA, Ankara, 2022, C. XXV, ss. 258-259.
- Aydın, Hasan, Mitos'tan Logos'a Yunan Felsefesinde Aşk, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Aydın, Hasan. Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2013.
- Baltacı, Halil, ''Aşkın Kazandığı Tasavvufi Muhteva: Ahmed Gazzali, Bakli ve Irakî Çizgisi'', Tasavvufi Dergisi, S. XXXIV, ss. 23-44.
- Başdemir, Hasan, Yücel, ''Thomas Aquinas'ta Tanrı Tasavvuru'', Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. II, S. 3, ss. 103-122.
- Bayraktar, Mehmet. Yunus Emre ve Aşk Felsefesi. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1991.

- Boz, Erdoğan, ‘‘Risaletü’nNushiyye’den Çağlar Üstü Bir Öğüt: ‘Açgözlülüğe Karşı Gönül Zenginliği’, ‘‘13. Yüzyıldan 21.Yüzyıla Yunus Emre’’ eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Büyük Lügat ve Ansiklopedi, İstanbul: Meydan Yay, 1990.
- Cebecioğlu, Ethem, ‘‘Aşk’’, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara: Rehber Yay, 1997.
- Cevdet Kılıç, Hilal Arslan, ‘‘İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği’’, e-Journal of New World Sciences Academy Social Sciences, 2007, C. 2, S. 4, ss. 322-351.
- Cevizci, Ahmet. Felsefe Tarihi. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cevizci, Ahmet. İlkçağ Felsefesi. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. Paradigma Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Ceyhan, Semih, ‘‘Üns’’, TDVİA, İstanbul 2012, C. XLII, ss. 348-349.
- Chittick, William C, İlahi Aşk. Çev.: Ömer Saruhanlıoğlu, Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Çağrı, Esra, ‘‘Empedokles’’, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2005, S. 15, ss. 175-182.
- Çağrı, Mustafa, ‘‘Heva’’, TDVİA, İstanbul, 1998, C. XVII, ss. 274-276.
- Çağrı, Mustafa, ‘‘Merhamet’’, TDVİA, Ankara 2004, C. XXIX, ss. 184-185.
- Çağrı, Mustafa, ‘‘Şevk’’, TDVİA, İstanbul, 2010, C. XXXIX, ss. 20-22.
- Çağrı, Mustafa, ‘‘Ülfet’’, TDVİA, İstanbul, 2012, C. XLII, ss. 286-287.
- Çınar, Mavi. Antik Yunan Felsefesinde Empedokles, Platon ve Plotinus’da Aşk Tanımları ve Aşkın Tensel Olandan Tinsel Olana Seyri. Bilgi Yayınları, 2019.
- Çilingir, Lokman, ‘‘Platon’dan Tusi’ye Sevgi Siyaseti’’makalesi, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, 2018, S. 8, ss. 73-96.
- Çilingir, Lokman, Platon’danTusi’ye Sevgi Siyaseti. Temaşa Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem, ‘‘Vahdet-i Vücut’’, TDVİA, İstanbul, 2012, C. XLII, ss. 431-435.
- Dönmez, Süleyman ve Tülüce, Hüseyin Adem ve Çaylı, Zafer. Platon’un Şölen’i Bağlamında Eros Kavramı İle Tasavvuftaki Aşk Kavramı. Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi, 2018, 432-451.
- Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.

- Erginli, Zafer, Metinlerde Tasavvuf Terimler Sözlüğü, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Etienne Gilson, Ortaçağda Felsefe, Çev.: Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Farabi. El Medinetü'l Fazıla. Ankara: Meb Yayınları, 2001.
- Farabi. Es-Siyasetü'l Medenniyye. Çev.: Mehmet Aydın. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Farabi. İdeal Devlet. Çev.: Ahmet Arslan. İstanbul: Kültür Yayınları, 2017.
- Gökalp, Nurten. İnsan Felsefesi. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Gökberk, Macit. Felsefe Tarihi. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Göz, Kemal, 'İbn Sina'da Aşk ve Varlık', AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, 2011, S. 11, ss. 39-49.
- Günay, Umay. Horata, Osman. Risaletün Nushiyye, Ankara: Akçağ Yayınları, 2019.
- Hançerlioğlu, Orhan, Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hünkâr Hacı Bektaşî Veli Velayetnamesi, Edit: Gıyasettin Aytaş, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Merkezi Yayınları Araştırma Dizisi, 2010.
- İbn Kayyım El-Cevziyye, Medaricu's Salikin, Kura'nı Tasavvufun Esasları, Çev.: İbrahim Tüfekçi, Harun Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- İnternet: <https://www.felsefe.gen.tr/anselmusun-tanri-ispatis-tanrinin-varliginin-kanitlamalari/>. Erişim: 19.08.2021.
- İsmail Durmuş, 'Leyla ve Mecnun', TDVİA, Ankara 2003, C. XXXVII, ss. 159-160.
- Kaya, Mahmut, 'Razi', TDVİA, İstanbul, 2007, C. XXXIV, ss. 479-486.
- Kayyim, İbnu'l el-Cevziyye, Aşıklar Kitabı, Çev.: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, İstanbul: Şule Yayınları, 2002.
- Kemikli, Bilal, 'Yunus Emre ve Akıl 'Vücut Kal'asında Bir Sultan' ', '13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre'' eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kenny, Antony, Ortaçağ Felsefesi, Çev.: Şeyma Yılmaz, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.

- Kılıç, Cevdet. ‘‘Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı’’, Kelam Araştırmaları, 2009, ss. 39-56.
- Kılıç, Cevdet. Plotinus’ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı. Kelam Araştırmaları Makalesi, 2009, 39-56.
- Korku, Şenol, ‘‘Yunus Emre’de ‘Bir’ Kavramı’’, ‘‘13.yüzyıldan 21.yüzyıla Yunus Emre’’ eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Kranz, Walther, Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar, Çev.: S.Y.Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1994.
- Kurtoğlu, Zerrin, Plotinus’un Aşk Kuramı, Bursa: Asa Kitapevi, 2000.
- Küçük, Raşit ‘‘Sünnet ve Hadislerde Sevgi’’, İslam’da Sevgi Temelinde Beşerî Münasebetler Tartışmalı İlmî Toplantı, İSAM, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010, ss. 227-240.
- Külcü, Recep, ‘‘Hermeneutik Okumalar I: Empedokles’de Sevgi ve Nefret Kavramlarının Entropi Ekseninde Okunması’’, Akademia Sosyal Bilimler Dergisi, 2008, S. 4, ss. 53-61.
- Miskeveyh, İbn, Ahlakı Olgunlaştırma, Çev.: A.Şener, C.Tunç, İ.Kayaoğlu, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Nesefî, Azizüddin, Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kamil, İstanbul: Dergah Yayınları, 1990.
- Okumuş, Ejder. 13. Yüzyıldan 21.Yüzyıla Yunus Emre. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Özden, Önder, Yaratıcı Aşk, İstanbul: Dönem Yayıncılık, 2016.
- Pekolcay, Necla. Yunus Emre’de ki İlahi Aşkın Kaynağının Kişiliği ve San’atının Oluşmasına Etkileri. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.
- Platon, Devlet, Çev.: Kemal Ozan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2014.
- Platon, Şölen, Çev.: Cüneyt Çetinkaya, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2010.
- Platon. Devlet. Çev.: Kemal Ozan. İstanbul: Profil Yayıncılık, 2014.
- Plotinus, Dokuzluklar, Çev.: Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Kitapevi, 2011.
- Plotinus, Enneadlar, Çev.: Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitapevi, 1996.
- Selçuk, Hikmet, ‘‘Kur’an’da Sevgi Kavramı’’, İSAM, 1999, C. II, S. 13-14-15, ss. 236-240.
- Seyid, Mustafa, Rasim, Efendi, ‘‘Tasavvuf Sözlüğü (İstilahat-ı İnsan-ı Kamil)’’, Haz. Kara, İhsan, İstanbul: İnsan Yayınları, C. II, I.baskı 2008, II.Baskı 2013.

- Sina, İbn, Kitabu's Şifa Metafizik II, Çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Sina, İbn. Aşk Risalesi. Çev.: Ahmet Ataş. İstanbul: Kırkambar Kitapçılığı, 2002.
- Süleyman, "Alaka", TDVİA, İstanbul, 1989, C. II.
- Şahin, Mehmet. İbn Arabi Düşüncesinde Ay ve Kamil İnsan. Türk Akademik Araştırmalar Dergisi, 2019, 398-416.
- Şen, Cafer, "Bir Külliyyat Işığında Yunus Emre'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi", "13. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Yunus Emre" eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tahsin Yazıcı, "Leyla ve Mecnun", TDVİA, 2003, C. XXXVII, s. 160.
- Tarakçı, Muhammet, "Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas" Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, 2005.
- Tarakçı, Muhammet, "Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Saint Thomas Aquinas" Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Anabilim Dalı, 2005.
- Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı. İstanbul: H Yayınları, 2020.
- Timuçin, Afşar. Aşkın Diyalektiği. İstanbul: Bulut Yayınları, 2006.
- Toksöz, Hatice, İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri, Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Topaloğlu, Bekir, 'Vedud', TDVİA, İstanbul, 2012, C. XLII, ss. 598-599.
- Topçu, Nurettin, "Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut", "13.yüzyıldan 21.yüzyıla Yunus Emre" eseri, Haz: Ejder Okumuş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Topçu, Nurettin, Var Olmak, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- Türker, Ömer, "Nefis", TDVİA, İstanbul, 2006, C. XXXII, ss. 529-531.
- Uludağ, Süleyman, "Rıza", TDVİA, İstanbul, 2008, C. XXXV, ss. 56-57.
- Uludağ, Süleyman, "Şürb", TDVİA, İstanbul, 2010, C. XXXIX, ss. 269-270.
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", TDVİA., İstanbul, C. IV, 1991.
- Uludağ, Süleyman, "Muhabbet", TDVİA., Ankara 2020, C. XXX, ss. 384-386.
- Uludağ, Süleyman, "Nefis", TDVİA., İstanbul, 2006, C. XXXII, ss. 526-529.
- Uludağ, Süleyman, Hucviri "Keşfu'l-mahcub Hakikat Bilgisi", İstanbul: Dergah Yayınları.

- Uludağ, Süleyman, İbn Arabi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman, İbn Arabi, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman, Kuşeyri Risalesi, İstanbul: Dergah Yayınları, I.Baskı 1978, II.Baskı 1981, III.Baskı 1991.
- Uludağ, Süleyman, Tasavvuf Terimler Sözlüğü, İstanbul: Marifet Yayınevi, 1991.
- Waardenburg, Jacques, ‘‘Teslis’’, TDVİA, C. XL, İstanbul, 2011, ss. 548-549.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev.: H.Vehbi ERALP, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Weber, Alfred. Felsefe Tarihi. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- Yasa, Metin. Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Yavuz, Şefket, ‘‘Ved’’, TDVİA, İstanbul, 2012, C. XLII, ss. 589-590.
- Yiğit, Fevzi. İbn Arabi’de Ontolojik Açıdan İnsan. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2016, 207-234.
- Yörükan, Turhan. Yunan Mitolojisinde Aşk, Türkiye İş Bankası Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Atasert, Erhan
Uyruğu : T.C.

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans	Gazi Üniversitesi	2018
Lise	Borçka Anadolu Lisesi	2014

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2021	İstanbul Sabiha Gökçen Havalimanı	Polis
2018-2021	Ankara Açı Eğitim Kurumları	Rehber Öğretmen
2015-2018	Gazi Üniversitesi Yemekhanesi	Garson

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar



