



ISSN:1306-3111
e-Journal of New World Sciences Academy
2007, Volume: 2, Number: 4
Article Number: C0022

SOCIAL SCIENCES
THEOLOGY-ISLAMIC PHYLOSOPHY

Received: February 2007

Accepted: October 2007

© 2007 www.newwsa.com

Cevdet Kılıç

Hilal Arslan

University of Firat

ckilic@firat.edu.tr

Elazig-Turkiye

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AŞK METAFİZİĞİ
(İBN SİNÂ VE MEVLÂNÂ'DA AŞK FELSEFELERİ)

ÖZET

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

Anahtar Kelimeler: İbn Sina, Mevlana, Aşk, Varlık, Kemal

THE METAPHYSIC OF LOVE IN ISLAMIC THOUGHT
(THE LOVE PHILOSOPHY OF IBN SINA AND MEVLANA)

ABSTRACT

Ibn Sina and Mevlana are world famous thinkers who brought new ideas and movements to the IslamicThoughts. Their thoughts about love have great significance beside their thoughts dealing the universe because love is the aim of creation and the essential of being existence for them. For the Islamic philosophy Ibn Sina and Mevlana not only secured a different love of God but also they put forward their love philosophy for the perfection of the creatures and world order. We tried to deal on the importance of the love philosophy by comparing Ibn Sînâ and Mevlana's thoughts.

Keywords: Ibn Sina, Mevlana, Love, Existence, Perfection



1. GİRİŞ (INTRODUCTION)

Aşk, filozoflar tarafından âlemin hem içinde hem de dışında bir sistem olarak işlemekte ve âlemin varlığının devamını sağlamada ilk amil olarak görülmektedir. Bu anlayış, hem İslam hem de batı felsefelerinde kabul gören bir düşüncedir. Felsefi boyutuyla İbn Sînâ (980-1037)'nin ve tasavvufi boyutuyla Mevlânâ(1207-1273)'nin aşk felsefeleri, başta varlık felsefeleri olmak üzere pek çok felsefi varlık alanında geniş bir etkiye sahip bir felsefe sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ, Aristoteles'in "hareketsiz neden" ilkesinden yola çıkarak Aşk, Âşık ve Maşuk olarak Zorunlu Varlık'ın varlık düzenini bu sistem üzerine kurduğunu hareketsizliği, aşkın kazandırmış olduğu hayat ile bütünleştirerek, bir anlamda "yok"luk ile aynı manada olan hareketsizliği kaldırmıştır. Çünkü hayat hareket demektir ve hareket aşkın alametlerinin ilkidir. Bu sebeple Tanrı ne hareketsiz olacaktır ne de müdahale etmeyen bir varlık. Mevlâna ise, İbn Sînâ'ya nazaran aşk hakkında daha fazla çözümleme yapmasına rağmen, aşka İbn Sînâ kadar değer yüklememiş, aşkın sadece hakikate ulaşmada gaye değil, bir vasıta olduğunu addetmiştir. Aşk, Allah için hissedildiğinde hakikate açılan kapıya kadar varlığı taşımakta, sonrasında ise yine aşk, hakikat karşısında varlığını yok saymaktadır.

2. ÇALIŞMANIN ÖNEMİ (RESEARCH SIGNIFICATION)

Bu araştırmamızda felsefi ve tasavvufi bakış açısıyla İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın kendi bilgi birikimleri ve deruni tecrübeleri çerçevesinde ele aldıkları aşk metafiziğinin bir kritiğini yapmayı amaçladık. Bu çerçevede her iki mütefekkirin aşk kavramı çerçevesinde aşkın mahiyeti ve kaynağı hakkında karşılaştırmalar yapmayı denedik. Ayrıca aşk ve güzellik ile aşkın halleri üzerinde her iki şahsiyetin düşüncelerini ele alarak felsefi bir çerçevede değerlendirme yapmaya çalıştık. Bu değerlendirmeler çerçevesinde felsefe ve tasavvuf gibi iki ayrı epistemoloji alanında düşüncelerini ortaya koyan bu iki şahsiyetin ele aldıkları konunun ve yaklaşım farklılıklarının aslında nasıl da bir olduğunu ortaya koymak bakımından önem arz ettiğine inandığımızdan dolayı böyle bir makalede gündeme getirmeyi uygun bulduk.

3. AŞK KAVRAMI (LOVE CONCEPT)

Aşk terimi, Arapça bir kelime olup sözlükte; "şiddetli ve aşırı sevgi", "çok ziyade sevgi", "şiddetli muhabbet", "sevda", "candan sevme", "ittiba", "alaka", "insanı belli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı", "insan tarafından, temelde kendi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliklere duyulan aşırı ve yoğun sevgi", "sevginin son mertebesi", "sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması", "varlığın aslı ve yaratılış sebebi"¹ manalarına gelmektedir.

Aşk teriminin sözlüklerde sarmaşıkla yakından manası olduğu ifade edilerek, sarmaşığın kelime kökü olan "aşeka"nın aşktan türediği ifade edilmektedir. Âşıkta tıpkı sarmaşık misali sevgiliyi kuşatması, onun besininden yani canından ve ruhundan istifade ederek sevgiliyi

¹ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, "Aşk" mad.; *Tâcu'l-Arus*, "Aşk" mad. ez-Zebîdî, *Tacu'l-'Arus*, "Aşk" mad. Kahire 1306-1307; el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, "Aşk" mad. Beyrut 1986; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, ss:445; Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, ss:495; Heyet, "Aşk", *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul 1985, ss:73; Uludağ, Süleyman, "Aşk", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, ss:58; Kindi, "İşk", *Felsefi Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, ss:69; Devellioğlu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 1995, ss:47; Cebecioğlu, Ethem, "Aşk", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, ss:120; Cevizci, Ahmet, "Aşk", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002, ss:99.



"zayıflatıp kurutması" durumuyla benzerlik arz etmektedir. Ayrıca hem tatlı hem ekşi olan bir çeşit meyveye de "uşuk" denerek aşkın hem sevgiliyle muhabbet sonucu yaşanan mutluluk sarhoşluğu, hem de ayrılık sonucu yaşanan hoşnutsuzluğu ifadesiyle benzerlik göstermektedir². Yine aşkın, "aşike" isimli yeşillendikten sonra ufalanıp sararan bir ağaç isminden alındığı da ifade edilmektedir.³

Aşk kelimesi, Kur'an ve sahih hadislerde geçmemektedir. Bunun yerine İslam'ın ilk dönemlerinde daha çok; "Hubb-Muhabbet", "Heva", "Alaka" "Vecd" ve "Vüdd" gibi kavramların kullanıldığı görülmektedir.⁴

² Uludağ, Süleyman, "Aşk", TDVİA., İstanbul 1991, CİLT: IV, ss:11.

³ Uludağ, a.g.e., ss:58.

⁴ İslam'ın ilk dönemlerinde Aşk kelimesinin yerine "hub-muhabbet" kullanılma sebebinin biraz irdelenecek olursak, bu dönem göz önüne alındığında, imanın sağlam temellere oturtulma çabasının ön planda olduğu görülür. Putperestlik inancının hakim olduğu ortamdan henüz kurtulmanın geçiş sürecinin yaşandığı bir dönem olması Tanrı ile aralarındaki münasebeti daha saygılı ve Tanrı'nın insan vasıflarından münezzehe olduğunu inanç akidelerine yüklemekle Allah'ın insan ile münasebetini "Yaratıcı- Yarattığı, Allah- Kul" gibi sınıflandırma yaparak sistemli bir edep ve korku kalıplarına çekmeye çalışılmıştır.

Daha sonraki dönemlerde bir kısım mutasavvıflar, "İman edenlerin Allah'a olan sevgisi daha şiddetlidir". Bakara; 2/165 ayetini aşka yorumlamışlardır. Aşk, zatla ilgili tüm durumları ortaya koyarak, insanda bulunan "adem" unsurundan sıyrılarak, vücut unsurunun ardındaki gerçekleri fark ettirir (Bardakçı, M. Necmettin, Tasavvuf, Isparta 2000, ss:99).

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Allah sevgisini ifade etmek için genellikle hub-muhabbet kelimeleri kullanılmıştır. Günümüzde dahi Araplar aşk kelimesini kullanma konusunda tereddütlerini devam ettirmektedirler. Bu lafızların yerini aşk kelimesinin alması hicri II. asırda kendini gösterir. Bu lafızların kullandığına dair ilk rivayet Hasan-ı Basri'nin (Ö:110/728) "Kulum bana, bende ona aşık oldum." cümlesinin Allah tarafından buyrulduğu rivayettir. Yine aynı rivayetlerden bir diğeri de Abdulvahid b. Zeyd'in peygamberlerden birinin "Allah bana, bende ona aşık oldum." ifadesidir. Baklî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hüseyin en-Nuri'nin (Ö:295/908) "Ben Allah'a, O da bana aşıktır." dediği için kafir ilan edilerek idam edilme cezasını aldığı rivayeti de mevcuttur. Mutasavvıflardan olan Rabia el-Adeviyye, Bayezid-i Bistami (Ö:234/848), Cüneyd-i Bağdadi (Ö:297/909), Hallac-ı Mansur (Ö:309/ 922) gibi Allah sevgisini işleyen kişilerde Allah aşkını işlerken, aşk yerine "hubb", "muhabbet", "habib", "mahbub" kelimelerini kullanmışlardır. İbn Hafif (Ö:371/982), şer'î hükümlere bağlılığıyla bilinen bir alim olmasına rağmen, o da Bağdadi'ye isnat edilen bir aşk risalesini okuduktan sonra, aşk kelimesinin kullanılmasını caiz görmüştür (Uludağ, a.g.mad. ss:11).

Allah sevgisini ifade etmede aşk kelimesinin kullanılması tartışılan bir konu olmuştur. Mutasavvıfların bir kısmı aşkın kullanılmasında bir beis olmadığını ifade ederek, "Şunu yaparsa bana aşık olur, bende ona aşık olurum." hadisini nakledecekler. el-Cevziyye, İbn Kayyim, Aşıklar Kitabı, çev.: Feyzullah Demirkan, Savaş Kocabaş, İstanbul 2002, ss:36. Sufilerin dayandığı bazı ayet ve hadisler ise; "İman edenler Allah'ı daha şiddetle severler" Bakara; 2/165 ayetindeki "şiddetli sevgi" nin aşk olduğunu ifade etmişlerdir. Allah ve Resulüne beslenen sevginin aşk niteliğinde olması gerektiği sonucuna çıkaran bir hadiste de; Resulullah Hz. Ömer'e, "Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olmazsın" uyarısını dikkate almışlardır (Buhari, Müslim). Uludağ, a.g.e., ss:12 Mutasavvıfların bir kısmı ise, bu durumu caiz görmeyerek üç farklı görüş öne sürerler.

Birincisi; Kuran ve hadiste geçen muhabbet kelimesinde aşka yönelik bir ilginin söz konusu olmadığıdır. Yani açıkça aşk kelimesi mevcut değildir.

İkincisi; aşk sevgide aşırılıktır. Oysa insan asla Allah'ı aşırı sevemez. Bu sevgi Allah indinde asla fazla olamaz. Çünkü Allah'ı layıkıyla sevmek insan kapasitesinin çok üstünde olan bir durumdur.

Üçüncüsü; aşk değişiklik manasındadır. Bu durum Allah için asla söz konusu olamaz. el-Cevziyye, a.g.e., ss:36.

Gazzali, Allah'a karşı kuvvetli sevginin Allah'ı tanımak ve çokça ibadet etmekten kaynaklandığını savunmuştur. Bu konuda iki sebep öne sürerek, kalbin boş bir bardağa benzediğini ve buna ancak su doldurulabileceğini, su çıkmadan sirkenin bardağa dolamayacağını belirtmiştir. Çünkü Allah ayette, "Allah insanın içine iki kalp koymamıştır." (Ahzap; 33/4) buyurarak, her tür sevginin Allah'a duyulan aşk olduğu açıklamasını yapmıştır. İkinci sebep ise, Allah'ı bilmenin kalbi ve akli kaplaması ile büyük bir hayranlık duyan insanın, bilginin artma derecesiyle birlikte sevgide de aşırılığa, yani aşka ulaştırmasıdır. (Gazzali, Kimya-ı Saadet, çev. Abdurrahman Aydın, İstanbul, basım tar. yok, ss:871-872).



Aşk kavramı, felsefi düşüncenin gelişim sürecinde akıl, nefis ve cisim hakkındaki görüşlerin âlemin ve ideal insan biçiminin açıklanması konusunda aşkın, ahlâki ve kozmolojik değerleri üzerinde durulmuş ve bu perspektifle incelenmiştir. İlk çağ filozoflarının çoğu aşkı, sadece bedeni bir istek olarak addetmelerine rağmen, Sokrates (469-400), Platon (427-347), Aristoteles (384-322), ve Plotinus (MS. 202-270) gibi filozoflar, aşkı en yüce ve en üstün duygu olarak ele almışlardır.⁵ Aşk kavramı Yunanca düşüncesinde "*philia*", "*eros*", "*agape*", "*amor*" ve "*caritas*" terimleri ile kullanılmıştır.⁶

Aşk ve sevgi kavramı ve bunların varlıkla olan ilişkisini antik çağda ilk kez Empedokles (490-432) tarafından ele alınmıştır. Empedokles'e göre; âlemin meydana gelişi, "aşk" ve "nefret" gibi iki zıt duygunun karşı karşıya gelerek mücadeleye vermesi ve bu unsurların birleştirilip ayırdığı bir oluş ve bozulmuş halinin devamı sonucu olmuştur. Empedokles'in "hareket" diye açıkladığı kuramına göre, sevgi ve nefret (itme-çekme) daima hareket halindedir. Bu oluş ve bozulmuş süreci, dört unsuru etkisi altına aldığı gibi, insanların daima bir savaş-barış hali içinde olması, organik ve inorganik varlıklarda dahil her şeyi etkisi altına almaktadır.⁷

Platon'a göre aşk, cinsiyetleri birleştiren tutku değil, bütün insanların mutluluğa olan özlemidir. Aşk, insanı iyi şeylere yönlendirerek ölümsüzlük arzusunu dışa vurmasını sağlar.⁸ Platon'un (Eflatun) Şölen adlı eserinde aşk terimi, güzelliğin doğurduğu bir çekicilik, gerçek ise akılla kavranan güzellikler olarak yer almaktadır. Yeryüzündeki güzellikler gerçek güzelliğin sadece birer solgun yansımasından ibarettir. Gerçek güzellik ise en mükemmeldir.⁹ Güzel şeyleri görmek ise, nefsimizin önceden şahit olduğu mükemmelliği¹⁰ hatırlayıp anımsaması ve güzelliğe kavuşma arzusunu uyandırır. Bu aşk arzusu ile ebediyen sürececek olan erdemleri meydana getiririz ve ölümsüzlüğe ulaşırız.¹¹

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

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

Aşkın kaynağı ruhta var olan iyi, güzel ve doğruya yönelişte gizlidir. Çünkü tüm iyi ve güzeller doğada mevcuttur ve doğa Tanrı'nın taşmasından mevcuttur. Yani ilahi bir iyi ve güzel arayışının insanın özünde olması aslında Tanrı'nın En İyi, En Güzellerinin ilahi bir alanda, tabiatta kendini göstermesinden kaynaklanmaktadır. Aşk, sadece

⁵ Büyük Lügat Ve Ansiklopedi, "Aşk", Meydan Yay., İstanbul 1990, ss:786.

⁶ Hançerlioğlu, Orhan, "Sevi", *Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul 1993, CİLT:IV, ss:71.

⁷ Empedokles'in bu yaklaşımı; ilk yaratılıştaki ayrılan unsurların tekrar birleşmesi, İslam inanışındaki kıyamet ile benzerliği göze çarpmaktadır. Bkz. Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991, CİLT: IV, ss:17; Gökberk Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, ss:35; Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, İstanbul 1985, ss:59; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991, ss:29.

⁸ Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, İstanbul 1997.

⁹ Büyük Lügat Ve Ansiklopedi, "Aşk" mad.

¹⁰ Eflatun, "nefsimizin önceden şahit olduğu mükemmelliği" ifadesi bize, İslam Felsefesinde sıkça adı geçen ve İslam dininin temel inanışlarından biri olan Âlem-i Ervah'ı hatırlatmaktadır.

¹¹ Fernand Schwarz, a.g.e., ss:170.



güzel olanı arar ve sadece onu sever. Çünkü aşk, verdiği his itibariyle sonsuza dek sürmelidir. Güzel ile Sonsuz aynı kaynaktan gelmektedir. Bu sebeple güzele aşık olmak aynı zamanda sonsuza dek aşk ve sonsuza aşk demektir.

Aşkın sebebi, güzel bir nesneyle birleşmeyi arzulayan ruhtur. Kişi, Tanrı'ya yakınlığını, sadece onu severek değil, onun yarattığı tüm varlıkları da severek irtibat kurar ve böylelikle yakınlaşır. Plotinus'a göre tüm varlıklar canlıdır. Çünkü her varlık kendi kapasitesi dahilinde Tanrı'ya katılmaktadır. Tüm bunlara rağmen dünya, Tanrı'nın Bir'liğinin farklı bir taşıyıcısıdır. Âlem, Tanrı'dan uzaklaşmış İyi'dir, Tanrı'nın ışığının sadece soluk yansımasıdır. Bu sebeple insan dünyada neyi severse sevsin gerçek iyiyi sevmiş olamaz. Gerçek iyi sadece Tanrı'dır. Dünya sevgisinden tatmin olmayan insan Tanrı'ya yönelir ve yaratılmıştaki eksikliğin aslını yani kökünün tanrıda olduğunu fark ederek Tanrı'ya yönelir. Bu sebeple madde ise insanı Tanrı'dan uzaklaştıran kötülük olmuştur. Dünya, ruh ve maddenin karışımından meydana gelmiştir. Madde kötüdür, ancak Plotinus, dünyayı tam kötü olarak görmez. Ona göre dünyanın Tanrısal bir iyilik taşıdığı gerçektir ve bu iki nedene bağlıdır. Birinci neden; İnsanın İyi'den ayrılarak dünyaya gelme sebebi güzel bir nedene bağlanmalıdır. Bu neden de Ruh'tur. İkinci neden ise; insanın maddeden kurtulup Tanrı'ya yönelmesi için uyarıcı nitelikleri de bulundurmasıdır. Bunları gören insan kendini dünyadan soyutlayarak saf iyiye yani Ruh'a yönelmelidir. Ancak Ruh'a yönelen insan asıl memleketine yani Tanrı'ya ulaşabilir.

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

Tanrı'nın Bir'liğinin kendisinden aşağıya gidildikçe, varlığın her kademesinde kendisinden biraz daha farklılaşmış olarak mevcudiyet kazanmaktadır. Tüm var olan çokluğu yeniden Bir'liğe ulaştırma garantisini de varlıkların yapısına yerleştirmiştir. Bir'e ulaşma, ruhun doğasında olan dönme hareketi ile tikel bedensel varoluştan kurtulup ilahi olanla birleştirmeye olanak tanımaktadır. İşte bu hareket, kendisini yukarıya, yeniden Bir'e ulaştıracaktır. Ruhun bu hareketin yolunu bilmesi ise, önceden kendisine verilmiş olan ilahi "iyi"den kaynaklanmaktadır. Ruh önce kendine dönerek kendini tanır, bilir. Sonra doğadan ilahi duyuları sezerek asıl vatanını hatırlar. Tüm bu hatırlama ve memlekete yöneliş Aşk'ın kılavuzluğunda, aşkın yoğunluğunda gerçekleşmektedir.¹² Kısacası Plotinus aşkı, Tanrı'ya giden yol olarak nitelendirmektedir.

Aristoteles, Tanrı'yı ezeli ve ebedi olarak fiil halinde olan varlığı aynı zamanda hem hareket ettiren yahut doğurucu nedeni, hem formu ve hem de son gayesi olarak kabul etmiştir. Tanrı hareketsiz olup ilk hareket ettirendir. Hareketsiz olan varlık nasıl oluyor da hareket ettiriyor? Hareket ettiren neden kendisi harekete geçmeden nasıl etkili oluyor? Güzel ve istenen şey nasıl etki ediyorsa kendisi hareket etmeden bizi hareket ettiren, meydana getirmeye çalıştığımız ideal veya arkasından gittiğimiz gaye nasıl etkili oluyorsa Tanrı'nın da öylece etki ettiğini kabul etmek gerekiyor. Mutlak varlık bir an yerini değiştirmedeği halde, madde kendiliğinden ezeli ve eberdi İde istikametinde hareket eder. Ama bu isteğin ilk nedeni Tanrı'dır.¹³

¹² Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, ss:133-149.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996, ss:1071b 35, 1072a 20, 35; 1075b 10: Weber, a.g.e., ss:75.



Tanrı, bütün âlemi, âlem ve âlemdekilerin kendisini özlemesiyle sevgiyle ve aşkla etkiler. Varlık âleminde bütün olup bitenler, hep maddenin Tanrı'yı özlemesiyle meydana gelir, harekete geçer ve oluşur. Yani Tanrı, bütün varlıkların özünde bulunan özünde bulunan Tanrı'ya aşk, sebebiyle her türlü hareketin sebebidir.

Düşünce tarihinde aşkı yaratıcı ve yüce bir güç olarak gören düşünürler olduğu kadar, aşka olumsuz gözle bakan düşünürler de olmuştur. Batı düşüncesinde Schopenhaur (1788-1860)¹⁴, Nietzsche (1844-1900) ve Hartmann (1842-1906) Herbert Spencer(1820-1904)¹⁵ gibi düşünürler aşkı, sosyal içerikli bir tanımlamayla birlikte, insan soyunun devamı için kurulan bir tür tuzak olarak değerlendirmişlerdir.

Aşk felsefesi İslam filozofları ve mutasavvıflar tarafından da ele alınmıştır. İslam filozofları kendinden önceki filozofların yaklaşımı olan aşkın ontolojik boyutunu ele almışlardır. Mutasavvıflar ise aşkı mecazi ve hakiki aşk düalizminden yola çıkarak mecazi aşkın hakiki aşka yürüyüş serüveninde bir basamak olarak görmektedirler. Aynı zamanda aşkın insanda kemal sıfatının kazanılmasında önemli bir tecrübe olduğunu dile getirmişlerdir. Bu tecrübe, kişinin yaşayabileceği en zor ama aynı zamanda en güzel hisleri yaşattığı için ayrı bir âlemin, yani öz âleminin kapısını açmaktadır.

İlk İslam filozofu Kindi (801-873), âlemin yaratılışından bahsederken aşkın (etki eden-etkilenen) amil olduğundan bahsetmektedir. Oluş ve bozuluş halinde olan âlemde her varlık bir sonrakinin varlığının sebebi olan hareket yeteneğine sahiptir. Bu hareket, bir sonrakini etkilemekte ve sebep olan sebepliden daha üstün niteliktedir. Fakat aşk, bazen hareket sonucu bazen de hareketsiz oluşmaktadır¹⁶. Mutlak Bir olan Allah, ilk hareket verici, maddeye şekil verici, onu güçten eyleme geçirici olarak aşkı burada harekete geçirmektedir¹⁷. Aşğın sevgilisine olan aşkı ya eylemsel, duyu aracılığı ile veya demirin mıknaatısın mıknaatısın özelliği ile ortak bir nokta bulup demirin mıknaatıs tarafından çekim altına alınması gibidir. Demir hareket etmez, ancak yapı özelliği bakımından mıknaatısla yan yana geldiklerinde arada etkileşim ortaya çıkar. Burada âşık ve maşuk hareketli değil, aşk hareketlidir. İşte cisimlerde de oluşum, hareket böyle meydana gelmektedir. Her cisim diğer cisme etki ederek birbirini, âlemin varlık zincirini tamamlamaktadırlar.¹⁸

¹⁴ Schopenhauer, Aşk Metafiziği adlı eserinde aşk konusunu daha sosyal içerikli açıklamaya çalışmıştır. O, aşkın sosyal ve bireysel yaşamda gerekli olan toplumsal ilerleyiciliğin bir gereği olarak aşkı aşağılardan yukarıya, basitlikten değere, cinsellikten ruhsal arzuya dönüştürülmek istenen doğal bir ihtiyaç olarak görmektedir. Aşkın herhangi bir metafiziksel boyutunun olmadığını, tamamen bedensel bir ihtiyaç olarak çıkıp bu adı aldığını savunmuştur. Cinsel arzuların arkasına saklandığı aşk, tamamen cinsel bir içtepidir. Tüm aşklar, yani cinsel arzular tamamen gelecek kuşağın ortaya çıkması amacını gütmekten ileri gidemez. Bu amacın böyle bir adla saklanması nedeniyle doğanın özüdür. Çünkü cinsel içtepi ele alındığı zaman tamamıyla öznel bir ihtiyaç, gereksinim olduğu halde, nesnel bir yücelik kılıfına bürünmesi gerekir ki toplumu ve öznel kişiyi aldatması daha kolay olsun. Doğanın devamını, geleceğini temin altına almaktan başka bir şey değildir aşk. Belli bir şeyin ortaya çıkması, yaratılması ancak bu tarz bir aldatma ile mümkün olacaktır. (Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1997, ss:13). Schopenhauer'in bu görüşleri, göstermektedir ki o, aşkı tamamıyla yok saymakta, hile kadar basit görmektedir. Maddenin temel varlık olarak en tepeye koyarak, doğanın kendi kendini yaratıcı bir güç olduğunu savunan Schopenhauer, maddesel hazın zevkinden ileriye gidememiş bir kalp ile ömrünü geçirmeye kendini mahkûm etmiştir.

¹⁵ Herbert Spencer'in aşk üzerine yazmış olduğu eserinde, aşkın meydana gelişi ve devamını içeren bazı çözümlemeleri vardır. Ona göre; 1. duygulanma, 2. hayranlık, 3. beğenilme sevgisi, 4. kendine değer verme, 5. sahip olma zevk ve duygusu, 6. daha büyük bir eylem hürriyetinin verdiği zevk, 7. sempati coşkunluğu, gibi aşamalar içermektedir. (*Büyük Lügat Ve Ansiklopedi*, "Aşk" mad.)

¹⁶ Kindi, *Felsefi Risaleler*, ss: 117.

¹⁷ Kindi, a.g.e., ss:117; Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, İstanbul 1993, ss:61.

¹⁸ Kindi, a.g.e., ss:117.



Fârâbî (870-950)'nin aşka bakışı daha Tanrısal içeriklidir. Ona göre Allah'ın kendisi bir aşk ve sevgi objesidir. Fârâbî, sûdur nazariyesini ortaya koyarken, Plotinus'tan etkilenmiştir. Plotinus, sûdur nazariyesini oluştururken, Aristo'nun nedenciliğini, Eflatun'un ise iyi idesini alarak harmanlamıştır.¹⁹ Sûdur nazariyesinin savunucusu olan Fârâbî, Allah'ın aşkın ve diğer varlıkların tezahüründe ilk sebep olduğunu ve her şeyin Allah'tan bu aşk neticesinde taştığını ifade ederek, *Vacib-ul Vücut*'dan sadır olan her şey, onun tarafından düşünülmesi yoluyla olur. Allah'ın varlıkları yaratması, yoktan ona varlık vermesi anlamında değil, özü gereği var olmayan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlama anlamında bir güç ve sürekli tutkuyu vermesi anlamına gelmektedir.²⁰

Allah, ilk seven ve ilk âşık olunandır. En yüksek derecedeki aşk, güzellik, ululuk ve yüceliğe sahip olan Allah'tır. Allah'ın tıpkı akıl-âkıl-mâkul oluşu gibi, aşk-aşık-maşuk'tur da. Allah'ta seven ve sevilen aynıdır, beğenen ve beğenilen de ayardır. Çünkü O'nun varlığı kendine yeter, başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu sebeple âşık, maşukun aynısidir, yani yine kendisidir. Ve Allah, sevilsin-sevilmesin ilk sevgilidir. O'na âşık olunsun veya olunmasın O, ilk ve tek maşuktur. Allah, bu özellikleriyle paralel olarak sevinç ve mutluluğun, aşkın en doruğunda olandır. Bu sebeple Allah kendi özüne aşk eylemiyle döner. Bunu insanın aşkında da görebilmek mümkündür çünkü aşk insanı önce kendi özüne, sonra yaratanın yani Bir'in özüne döndürür.²¹

Fârâbî'nin ekolundan olan İbn Miskeveyh (936-1030) de hocası gibi düşünerek aşk hakkındaki düşüncelerini şöyle ifade etmiştir; âşık olanlar birbirlerini çekerler ve birbirlerini bu yakınlaşmalardan kaynaklanan benzeşme, aynileşme başlar. Bu derecedeki aşk, artık ilahi nitelik kazanarak Tanrı'ya yakınlaşma sebebi olur.²²

İhvan-ı Safâ'ya göre aşk, Allah'ın yarattığı fazilet, lütuftur. Her sevginin bir gayesi vardır ve bu sevgi farklı tezahürleri açığa çıkarır. İnsandaki arzunun sebebi neslin devamı, çocuk sevgisinin gayesi aciz durumda ve bakıma muhtaç olan çocukların yetiştirilmesidir. Bu gibi örnekler çoğaltılabilir. İhvan'a göre sevginin objesi benzerlik ve türdeşlik esasına dayanmaktadır. Her varlık kendi mertebesindeki ve kendine benzeyen diğer varlığa yönelir ve sever.²³

Mutasavvıflara gelince, beşeri veya maddi aşkların tümünü ilahi aşkın bir uzantısı olarak görerek, aşka; "uzri aşk", "afif aşk", "zarif aşk", "beşeri aşk" diye isimler vermişlerdir. Tüm bu aşk çeşitlerinin tek kaynağı olarak en tepeye Allah'ı yerleştiren mutasavvıflar, aşkın özünün Allah'tan kademe kademe aşağı inerek yine aşkın özünün, yani Allah'ın, birer görüntüsü olarak meydana geldiğini savunmuşlardır. Mutavavvıflar, tüm aşkların mayasında Allah aşkı olduğundan kadın ile erkeğin birbirine âşık olması şeklinde ortaya çıksa da, bu arzunun temelinde şehvet ve cinsellik bulunmadığı görüşündedirler. Aşk kişiye sevgiliden daha güzel bir şey sunmaktadır, öyle ki âşıklar sevgiliye bu sebepten kavuşmak istemezler. Bilakis

¹⁹ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâya Göre Yaratma*, Ankara 1974, ss:103.

²⁰ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danışman, M.E.B., İstanbul 1990, ss:28; İzmirli, İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul 1997, ss:85; Aydınli, Yaşar, *Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, ss:45.

²¹ Farabi, a.g.e., ss: 28; Aydınli, a.g.e., ss:45.

²² İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, ss: 125.

²³ İhvan-ı Safâ, *Resailü İhvanî's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ*, nşr. Butrus el Bustânî, Beyrut trsz., I-IV, CİLT:I. 137, 367, CİLT:II 83, 149; Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991, CİLT: IV, ss:17; Uysal, Enver, *İhvan-ı Safâ, Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, İstanbul 1998, ss:104.; Uysal, Enver, "İhvan-ı Safâ", TDVİA, İstanbul 2000, CİLT:XII, ss:1.



daha çok özlem ve ayrılık neticesinde aşkın peşine düşerler. Yani âşık için önemli olan maşuk değil, aşkın kendisidir.²⁴

"Bil ki, sevgi makamı çok şerefli bir makamdır. Gene bil ki, sevgi varoluşun aslıdır."²⁵ Düşüncesi İbn Arabî (1162-1240)'ye aittir. O, yaratmanın ilk amili olarak aşkı görmektedir. "Ben bir gizli hazineydim; bilinmek istedim ve mahlûkatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım; onlarda beni tanıdılar"²⁶ kutsi hadisinden bu anlamı çıkararak İbn Arabî, Allah'ın müstegrat halde bulunurken, bilinmeyi arzulayınca, bu arzu yaratmaya vesile olmuştur. Arabî, "bilinmeyi arzuladım" ayetindeki "arzu" kelimesinin aşk olduğunu ifade ederek her şeyin ilkinin, yani başlangıcının aşk olduğunu ifade etmiştir²⁷. Bu arzunun neticesi olarak ta "Ben Cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"²⁸ ayetinde de ifade edildiği gibi yaratılanların Allah'a ibadet etmesi Rabbin isteğidir, arzusudur. Tüm yaratılanları kendisi için yaratmıştır. Yaratılışın bu şekil bir beyanından anlaşılacağı üzere sevmek ve sevilme, en yüce duygu, tek murattır. İşte bu sevgi belirtisi, bizim yaratılan her varlığın Allah'tan olduğunu bilmemiz ve onu düşünüp sevgiyle kulluk etmemizdir²⁹. Çünkü her varlık aşk ile onu tesbih etmektedir. "Yedi gök, yeryüzü ve bunların içinde bulunanlar, O'nu tesbih ederler. O'nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur, Fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız."³⁰

İbn Arabî'nin aşk konusunda ki açıklamalarını yaparken dile getirdiği diğer ayet ise; "O, onları sever, onlarda O'nu sever"³¹ İbn Arabî, bu ayeti şöyle yorumlamaktadır; Allah daima sevme halindedir. Bu sevginin zamanı yoktur çünkü Allah'ta sonradan meydana gelecek bir değişiklik yoktur. O değişmez, çünkü O, Rab'dır. Demek ki, Allah'ın sevgisi varlıklara taşarak vücut kazanmakta ve dile gelmektedir. Biz birer sevgi ürünü olduğumuz için bizim en büyük ve ilk görevimiz Rabbimizi sevmek ve O'na aşk ile gitmektir.³²

Aşk dendiği zaman Hallac-ı Mansur (858-921) da ilk akla gelen isimlerden biridir. Hallac'ın aşkı ilk dile getiren kişilerden olması ve bu uğurda canını cananına feda etmesine yol açabilecek derecede derin bir ilahi sevgiye bürünmesi uzun yıllar boyunca diğer mutasavvıfları etkisi altına almış, birçok tartışmalara sebep olduktan sonra kendini "Âşık" olarak kabul ettirmiştir. Ancak bu onun ölümünden çok sonra gerçekleşmiştir. Onun ölümü bir ceza olarak görmemesi aşkıdan gelen ilahi bir aşk ateşiyledir.

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

²⁴ Uludağ, Süleyman, *Sufi Gözüyle Kadın*, İnsan Yay., İstanbul 1998, ss:117.

²⁵ İbn Arabî, a.g.e., ss: 43.

²⁶ Hâzinî, ss: 200, 212. .. أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني. Ya da meşhur lâfızla : كنت كنزا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني. şekliyle Tasavvuf kaynaklarında çokça zikredilen, mutasavvıfların dilinde, Kutsî Hadis olarak şöhret bulan bu rivâyetin, muhaddisler tarafından Mevzû' olduğu ittifakla ifade edilir.: 'Aclûnî, II/132, nr. 2016.; İbn 'Arrâk, Tenzih, I/ 148, nr. 44.; 'Aliyyu'l-Kârî, ss: 269, nr. 333.

²⁷ Kılıç, M. Erol, "İbn Arabî", TDVİA, İstanbul 1999, C XX, ss:500.

²⁸ Zariyat, 51/56

²⁹ İbn Arabî, a.g.e., ss:39.

³⁰ İsrâ, 17/44.

³¹ Maide, 5/54.

³² İbn Arabî, a.g.e., ss:47.



Çünkü Allah aşkı bedeninin her yerine sirayet etmiş, akıl ve kalbin sırlarını aşmıştır. Rivayetlere göre Hallac idam edildiğinde kanı yerde defalarca Allah yazısı şekline büründüğü anlatılır.³³ Bu durum âşıklığın bir neticesidir. Çünkü âşık, her şeyiyle maşuka tabidir. Onun maşuku yalnız Allah'tı. Fakat onu anlayan, anlayabilen bir başka kalp bulunmadığı için varlığının tüm gücünü, ilhamını Allah'tan aldığını ancak aşkın farklı kişilerce ve şekillerle anlatılması sonucunda açığa çıkabilmiştir. O bir aşk şehidiydi.

Hallac, aşkı bir zevk ve haz olarak değil de dert ve azap olarak görmektedir. Aşığın, maşuku için her acıyı tereddüt etmeden göze alması gerekmektedir. İblis'in Adem'e secde etmemesini tevhid ve aşk açısından yorumlayan Hallac, İblis'in Allah'a âşık olduğunu, Allah'tan başkasına secde edilmemesi gerektiğini, secde emrinin bir imtihan ve önemli bir husus olduğunu belirterek, İblis'in Allah'a bağlılığını gösterdiğini bu davranışıyla gösterdiğini ifade etmiştir. Allah'ın "Eğer secde etmezsen, sana ebedi olarak azap edeceğim" buyruğuna karşılık; "Beni bu azap içinde göreceksin?" sorusuna "evet" yanıtını alan İblis, "Beni görmen bu azaba katlanmama değer" cevabını vermiş, cehenneme bile Allah'a olan aşkıdan dolayı katlandığını belirtmiştir.³⁴

Bayezid-i Bistami (Ö:875), bir aşk sufisidir. "Aşkın yağdığı bir sahraya açıldım, zemini ıslanmış; burada ayak kara batar gibi aşka batmaktadır." sözleriyle yaşadığı aşk halini ifade ederken, aşkın hayatın doğal akışının bir sonucu olarak aşkı gördüğünü ve tıpkı zemin gibi ona bulaşmadan geçilmeyeceğini söylemektedir. Aşk kişinin âlinde olamadan, sadece Allah'ın lütfü ile bahşedilen bir nimet olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁵

Burada daha pek çok mutasavvıf ve filozofun aşk felsefeleri hakkındaki fikirlerine yer vermemiz mümkündür. Ancak çalışmamızın ana eksenini biri filozof diğeri mutasavvıf olan iki önemli şahsiyetten, İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın aşk felsefelerinin karşılaştırılması olduğundan sadece biraz olsun aşk hakkında fikir vermesi açısından bu kadarıyla yetinmek durumundayız.

4. İBN SİNÂ VE MEVLÂNÂ'NIN AŞK FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI (THE COMPARISON OF THE LOVE PHILOSOPHY OF MEVLANA AND İBN SİNÂ)

4.1. Aşkın Mahiyeti (The Character of the Love)

Aşk kavramının kavramsal çerçevesi ve varlık düzeninde oynadığı rolün içeriğine bakıldığında her iki filozofunda aşk hakkındaki düşünceleri aynı gibi görünebilir. Ancak, bir filozof olarak İbn Sînâ ile mutasavvıf olarak Mevlânâ'nın aşk için ortaya koyduğu düşünceler her iki filozof için de yeteri derecede açık ve farkları görülebilecek kadar ayrıntılıdır. Mevlânâ, eserlerinin hiç birinde aşkı tam açıklama yoluna gitmemiş, onun her zaman bir sır olduğunu ve bunun ancak âşıklar tarafından anlaşılabilceğini savunmuştur. Ne bir tanım ne herhangi bir şekil ve his ile açıklamaya çalışmamıştır. Ancak İbn Sînâ'da bunun tam tersini görmekteyiz. Aşk için yazmış olduğu *Risale Fi Mahiyat Al-İşk* adlı eserinin ilk paragrafında aşka bir tanım ve değer yükleyerek sınırlarını ve nasıllığını ifade etmeye çalışmıştır. "Aşk, gerçeğin, iyi, güzel ve cidden uygun olanı bulup onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebedidir."³⁶ İbn Sînâ, aşk ve gerçek arasında bu eserinde bir ilişki

³³ Öztürk, Y.Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996, ss:133; Uludağ, Süleyman, "Hallac-ı Mansur", TDVİA, İstanbul 1997, CİLT: XV, ss:379.

³⁴ Uludağ, a.g.mad., CİLT:XV, ss:379; Öztürk, a.g.e., 344, 349.

³⁵ Kuşeyrî, a.g.e., ss:127; Hucviri, a.g.e., ss:205.

³⁶ İbn Sînâ, *Risale Fi Mahiyeti'l-İşk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953, ss:3



kurmayı da amaçlamaktadır. Nedir bu "gerçek" ve bu gerçeğin "iyiyi", "güzeli" ve "uygun olanı" bulması? O'nu "isteme" nasıl gerçekleşmektedir?

İbn Sînâ'ya göre gerçek, varlığın kendisidir.³⁷ Her varlık bir vücut ve suret kazanarak kimlik elde eder. Ancak İbn Sînâ, varlığın özünün cisimde yani bedende değil, ruhta olduğunu söyler. Ona göre ruh, beden formundan değildir. Ruh bedene düzen veren, onun varlığını ve devamını sağlayan kemaldır.³⁸ İbn Sînâ aşkı açıklarken ödünç aldığı metafizik kavramlar arasında "ruh", "nefs" ve "benlik" kavramlar gelmektedir.

İbn Sînâ aşkın insanın özünde olan bir potansiyel, aşık olma yeteneği, sevmeye derecesi olarak kişinin kendi içinde ezelden mevcut olduğunu belirtir. Burada İbn Sînâ'nın belirtmek istediği aşkın Allah'ın muradı olduğudur.³⁹ Bu konuda hem İbn Sînâ hem de Mevlânâ hemfikirdir. Ancak Mevlânâ aşkın insandaki potansiyelde olmadığını, aşkın Allah'tan ayrı bir vasıta ile verildiğini savunmaktadır.

"Aşk, Allah'ın sırlarını belli eden bir üstürlab,⁴⁰ bir vasıta"dır.

Aşıklık ister nefsanî, ister ruhanî olsun

*Sonunda bizi ötelere götürecektir bir rehber, bir kılavuzdur.*⁴¹

Mevlânâ'ya göre kişinin özünde aşk yoktur. Aşk kişinin benliğinden ayrı olan bir duygu, Allah'a ulaşmada basamak ve kılavuz görevini yerine getirmektedir.⁴² Oysa İbn Sînâ, aşkın kişinin içinde bulunan enerjinin iyi ve güzele yönelmesiyle ortaya çıkan isteme, arzulan potansiyeli olarak kişinin varlığından ayrı bir varlık olarak görmemektedir.

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

*Hakikati hissedersen, tecellilere mahzar olan özlü kişi deriye, kabuğa bakar mı?*⁴³

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

İbn Sînâ, aşkın aşk duygusunu hissetmesine vesile olarak "iyi"yi göstermekte ve istenen iyiye ulaşmakla sahip olunan aşk potansiyelinin daha da artacağını savunmaktadır. Ancak Mevlânâ, aşkın ne iyiye, ne de herhangi bir başka şeye ihtiyaç duymadan "kamillik" derecesine ulaşabileceğini, hatta kendi öz varlığının dahi aşk ile yok olacağını savunmaktadır. Burada dikkatimizi çeken husus, İbn Sînâ'nın aşkı somut varlıklarla pekiştirmeye çalıştığıdır.⁴⁴ Oysa Mevlânâ'da

³⁷ Ulutan, Burhan, *İbn Sînâ Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000, ss:90.

³⁸ Ulutan, a.g.e, ss:91.

³⁹ İbn Sînâ, *Risale..*, ss:2.

⁴⁰ *Üstürlâb*: Üstüne gök kubbesinin haritası çizilmiş yarım daire şeklinde bir âlettir. Bununla, gökteki yıldızların bulunduğu yerler, güneşin doğup batışı ile zeval vaktinin saati bilinir.

⁴¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay, İstanbul 2002, CİLT:I, ss:16.

⁴² Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:16.

⁴³ Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000, CİLT:I, ss:143.

⁴⁴ İbn Sînâ, a.g.e, ss:6.



bunun tam tersi olan somut varlıktan soyuta, metafizik âleme geçiş açıkça görülmektedir.

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

Mevlânâ'nın aşığı, İbn Sînâ'daki gibi herhangi bir iyiye ihtiyaç duymaz. Allah'a ulaşmak için gerekli olan tüm iyi ve güzellikler zaten insana en güzel şekilde verilmiş, bu sistem ve kapasiteyle donatılmıştır. Bu sebeple Mevlânâ'nın maşuku insan olarak geçmemektedir. Kişi kalbi boyutlara nefsanî istekleri terk ederek ulaşınca kemal derecesine ulaşmaktadır. Bu sebeple âşık her zaman Allah'a âşıktır. Mevlânâ'da Allah'a ulaşmada vasıta iyi veya güzel değildir; vasıta aşkın kendisidir.⁴⁵

Bu açıklama aslında her iki filozofun düşüncelerinin, aşk ve Allah arasındaki ilişkinin yargılanmasıyla daha iyi açıklanacağını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü İbn Sînâ varlık felsefesini oluştururken aşkı ilk amel yani Tanrı olarak addetmektedir. Ona göre Allah aşkın, aşığın ve maşukun ilkidir. Varlığın sebebi olarak ortaya çıkan aşk, aynı zamanda sonuçtur. "Bir"den aşk ile taşan varlığın her biri birer maşuk bularak kemallik kazanır ve böylece birleşerek kendi varlıklarını yeniden "bir"lerler. Birlikte yine aşk yaşanmaktadır, çünkü Allah aynı zamanda aşktır⁴⁶. Âşık için varılacak son derecede yine aşk olacaktır. Oysa Mevlânâ aşkın içine girilmesiyle bünyenin tazelenip içerside bulunan dünyevi istek ve arzuların bittiğini, böylece *Sidre-i Müntheha*'ya⁴⁷ kadar gidilebileceğini savunmaktadır⁴⁸. Aşk duygusu insanı kemal derecesine ulaştırmada Allah'tan sırlar ve sebepler sunarak bu ilerleyişi hızlandırmaktan öte bir duygu değildir. Çünkü *Sidre-i Müntheha* makamında ne varlık vardır ne de o varlığın herhangi bir aşkı vardır.⁴⁹

Yukarıda açıklandığı üzere aşk, İbn Sînâ'ya göre vasıtayla ulaşılan son nokta ve amaçken, Mevlânâ'da ise vasıtasız vasıta olan araç durumundadır. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre aşka yaklaşmak iyiye yaklaşmakla mümkünken, kötülükle uğraşmakta aşktan uzaklaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesinde aşkın karşıt durumu olan kötülük, âlemlerin yaratılış düzeneğinde en alt kademe olan ayaltı âlemde, yani yaşadığımız âlemde mevcuttur⁵⁰. Kötü olan şeyler ahlâki yönden insana ve topluma zarar veren, yapılması yasaklanan şeylerdir. Haram olan ahlâki ve fiili bu durumların işlenmesi kişiyi kemallik derecesinden uzaklaştırarak, aşktan uzak kişinin dahi kötü olmasına sebep olur.

⁴⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:15.

⁴⁶ İbn Sînâ, a.g.e, ss:19

⁴⁷ *Sidretü'l-Müntheha*: Mahlûkun Allah'a doğru giderken ulaşabileceği son nokta. Bundan sonrası sadece Allah'a mahsustur. Sidreden sonrasına ulaşmak mümkün değildir, çünkü varlık burada mahv olmuş, toz haline gelmiş, silinmiştir. Sırf yokluğa bitişiktir. bk. Cebecioğlu, a.g.e., "Sidretü'l-Müntheha" Mad., ss:643.

⁴⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:48.

⁴⁹ "Küll'e doğru varan, külle ulaşan cüz'ün bütün dikenleri birer gül olur. Cenab-ı Hakki yüceltmek, ta'zim etmek nasıl olur? Kendini hor, hakir bilmek ki, kendini toprak gibi ayak altında çiğnetmeye layık görmekle olur. Tevhid, Allah'ı bilmek nedir? Kendini Vahid'in, Bir'in önünde yakıp yok etmektir. Eğer gündüz gibi aydınlanmak, parlamak istiyorsan, geceye benzeyen, gece gibi karanlık olan varlığını, benliğini yak. Bakın kimyada eritir gibi, varlığını, sana o varlığı verenin varlığında erit, yok

et.

Sen sıkı sıkıya, "Ben"e ve "Biz"e yapışmışsın. Yokluğa ve birliğe ulaşamamışsın, karşılaştığın bütün bu bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, bu yıkıntılar hep bu ikilikten meydana gelmededir." Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:II., ss:192.

⁵⁰ Çağrııcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul, 1989, ss:101.



Dolayısıyla aşka yaklaşma olduğu gibi aşktan uzaklaşmak da mümkündür. Oysa Mevlânâ, aşkı her varlığın özünde gördüğünden, yaratılmış olan hiçbir varlıkta kötülükten zerre olmadığını, hatta tüm varlığın Allah'ı aşık olarak tesbih ettiğini bildiren ayeti de bu duruma delil olarak göstermektedir. Kötülük ne herhangi bir varlığın özünde ne de âlemedir. Her şeyde aşk vardır diye düşünerek her şeyin bir anlamda aşk olduğunu savunmaktadır⁵¹.

Aşk, İbn Sînâ'nın felsefesinde bir mücadele ürünüymiş gibi görünmektedir. İnsan daima iyiye, güzele, doğruya ulaşma çabası içerisinde ve arzusundayken, aslında kendini gerçekleştirme, benlik bütünlüğüne ulaşma çabasındadır. Bu sebeple iyi ile kötü arasında keskin bir çizgi koyarak, en iyi, en güzel olmak için Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanmak ister. Bu istek, aşkı doğurur ve nerde bir iyi bulursa ona âşık olunur. Buna aşkın basiti olan beşeri aşka girmektedir. İbn Sînâ, beşeri aşkı ilahi aşka bir hazırlık, takviye görevi yüklemektedir. Beşeri güzelliğe ulaşma isteği neticesinde oluşan aşk, İbn Sînâ için bir fiil bir eylem boyutundadır⁵².

Mevlânâ aşkı herhangi bir çaba veya yönelmeye bağlamadan sadece yaşanan bir hal olarak görmektedir. Çünkü var olan her şey iyi ve güzeldir, âlemdeki varlıkların hepsi birbiriyle zaten uyum içindedir. Dolayısıyla ne bir kaçış ne de bir iyileşme durumu yoktur. Mümkün olan varlıklar zaten mümkünlük derecesinin en üst kademesindedirler. Her şey sadece Allah'a muhtaç olacak şekilde yaratılmıştır. Bu sebeple Kuran-ı Kerim'de sık sık sadece Allah'tan isteme, O'na tevekkül edilmesi istenmektedir.⁵³ İnsanın başka bir beşere ihtiyaç duyarak ve onunla tamamlanarak kemale ermesini gerektirecek bir durum yoktur. Çünkü insan ruhu Allah'tan ilahi bir nefestir ve sadece Rabbine âşık olarak kemale ermektedir.

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

"(Birisini, âşıklık nedir? diye sordu. Ona dedim ki: Benim gibi olursan bilirsin.) Aşk, sevgi sayıya gelmez, ölçüye sığmaz. Bundan ötürü aşk, gerçekte, hakîkatte Hakk sıfatıdır. Kula nisbet edilmesi mecazîdir. "Allah, onları sever", sözü kafi. "Onlar da Allah'ı severler." sözü nerede kaldı?"⁵⁴

İbn Sînâ Allah'a âşık olan kişinin varılabilecek en üst mertebeye ulaştığını savunarak, bu âşıklığın insan-ı kamil demek olduğunu savunmaktadır. Çünkü âşık olan kişi âlemin özünü anlamış olur, varlıkların birbiri ile ilintilerini ve sebeplerini çözümlenmesiyle hayatta en mutlu nasıl yaşanır ve bu mutluluğun devamı için sahip olunması gereken ahlâki olgunluğun genelleştirilerek yaşanması neticesinde mükemmelliğin ortaya çıktığını düşünmektedir. Mevlânâ'nın daha önce de bahsettiğimiz gibi aşkın ulaştırabileceği son varış yerinin aşk mertebesinde de üstte olan mertebeler olduğunu, aşktan sonrada insanın ulaşabileceği mertebelerin olduğunu savunmaktadır. Aşığın çıktığı yolun sonunda ancak yokluk mertebesi vardır. Dolayısıyla Mevlânâ, İbn Sînâ gibi aşka fazla değer vermeden,

⁵¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:II., ss:349.

⁵² Fahri, a.g.e, ss:136.

⁵³ "Kullarım sana Beni sorarlarsa, bilsinler ki Ben, şüphesiz onlara yakıным. Benden isteyenin, dua ettiğinde duasını kabul ederim. Artık onlar da davetimi kabul edip Bana inansınlar ki doğru yolda yürüyenlerden olsunlar." Bakara, 181; "Şeytan seni dürtecek olursa Allah'a sığın, doğrusu O iştir ve bilir." Araf, 2000.

⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:II, ss:255.



aşkı bu yolculuğun başlangıcı olarak görmekte, sonraki mertebeler hakkında aşığa gizli bilgiler veren hal olarak değerlendirmektedir.

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

Aşk iki filozof için de vacip bir durumdur ve Allah'ın muradıdır. Mevlânâ'ya göre her varlıkta, İbn Sînâ'ya göre ise sadece iyilerde aşk mevcuttur. Her varlığın aşk içinde olması demek Mevlânâ'ya göre Vahdet-i Vücut, yani varlıkların birliği ile aynı nefesin ve aynı aşkın yaşanması demektir. Âlemin ve içindekilerin "bir"den çıkan ve sonradan oluşan "çok"luk âleminden ibaret olduğunu ve çokluk âlemini aslında gelip geçici yalandan ibret olduğunu savunan Mevlânâ, her yaratılmışın içinde aslında ilahi bir aşk olduğunu savunmaktadır. Her şey aslında bir şey ve bu bir şey de aslında aşık olduktan sonra yoktur.

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

*O, ölümsüz olan, bâkî olan Allah aşkını seç ki, o canına can katan mânâ şarabını sana lütfetsin, seni yaşatsın."*⁵⁵

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

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

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

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

Fenâ Fi'llah makamı, Mevlânâ için varlığın Allah'ın güzelliği karşısında yaşadığı hayrettir. Bu makam her insanın ulaşabileceği bir yurt olmamasından Allah aşık kullarına bu âlemden sırlarını aşk ile sunmakta, kendisine aşıkları davet etmektedir. Ancak bu bilgiler aklın

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:17.



alabileceği türden değildir. Bu sebeptendir ki aşıklara mecnun denir. Mesnevî'nin birçok yerinde aklın aşk karşısındaki konumunu sorgulayan Mevlânâ, akli aşkın merkebi gibi görmekte ve aşkı anlayamamakla suçlayarak aşkın hizmetkarı yerine koymaktadır.

"Akıl, aşkın şerhinde, açıklamasında, merkep gibi çamura battı kaldı. Aşkın da âşıklığın da ne olduğunu yine aşk açıkladı."⁵⁶

"Tevhid, Allah'ı bilmek nedir? Kendini Vahid'in, Bir'in önünde yakıp yok etmektir."⁵⁷

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

Çünkü o "illa"dadır; "la"dan geçmiştir. Makamı "illa"da olanlar ise yok olup gitmez, yani Hakk'ta fani olamaz."⁵⁸

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

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

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

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

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:17.

⁵⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:192.

⁵⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:196.



4.2. Aşkın Kaynağı (The Sources of the Love)

Aşkın tanımını yaparken, İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın fikirlerinde farklılıklar olmasına rağmen ilahi bir lütuf olarak gördüklerini belirtmiştik. Düşünürlerimize göre aşk, sadece kendi arzularımız değil aynı zamanda yaratıcının da muradı olarak yaratılmış ve her varlığa iliştilmiştir. Her ikisine göre aşkın Allah'ın nurundan ve feyzinden doğarak ve hayat sunduğudur. Yine her ikisinin de aşka aşkın kaynak olarak geliş ve yayılış şekillerinde farklı yaklaşımları kendini göstermektedir. Sûdur (inayet) nazariyesiyle Varlık'ın yaratılışını ve Allah'ın Aşk, Aşık ve Maşuk olduğunu ontolojik delillerle ortaya koymaya çalışan İbn Sînâ,⁵⁹ Mevlânâ'nın "feyiz" anlayışından ayrılmalarına rağmen, aşkın tecelli olduğunu savunmaları yönünden ortak bir noktada buluşmuşlardır.

İbn Sînâ'nın Allah'ın varlığının ontolojik delillerini ortaya koyarken savunduğu görüşlerin başında Allah'ın Zorunlu Varlık olduğu ve Zorunlu Varlık'ın saf iyi, kötü ve mükemmelsizliğin dışında olduğu, mutlak güzellik ve cömertlik ile Zat'ının Aşık, Maşuk ve Aşkın kendisi olduğunu savunmaktadır.⁶⁰ Buradan hareketle mümkün varlığın algısıyla karşı karşıya olan yaratılmış varlıkların, Zorunlu Varlık'ın zatından olan aşk ile taşması neticesinde mümkün varlıkların hepsine aşkın iliştilmesini Allah'ın sıfatlarının tecellisinden kaynaklandığını savunmaktadır.

Ontolojik yönden aşka böyle bir delil getiren İbn Sînâ, aşka hem psikolojik hem de biyolojik yönden değer vererek, her varlığın eksiklik ile yaratılmışlığını ileri sürmektedir. Burada varlıklar arasındaki ilişkilerde eş olma ve varlıklar arasında uyumu göstermeye çalışarak aşkın hayat için bir ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışmaktadır.⁶¹ Mevlânâ'nın İbn Sînâ'daki bu delillendirmesine karşılık olarak, "feyiz" ve "nur" olarak gördüğü aşkın her varlıkta var olduğunu savunması, her iki düşünüründe Allah'ın Aşık ve yaratılmış varlıkları da Maşuk veya yaratılmışların Aşık, Allah'ın Maşuk olduğunu ve böylece Aşk'ın yaşandığını göstermeye çalışmaktadırlar.⁶² Mevlânâ, aşkın Allah'ın varlığının feyzi ile olduğunu savunmasından kastı şudur; Allah, rahmetiyle varlığı yoktan yarattı ve her varlığa kendi sıfatlarından tecelli ile nur verdi. Bu nur her varlıkta Allah'ı tespih ve aşk ile anmalarına sebep olarak varlıkların hayatlarının devamını sağlamaktadır. Allah'ın nurunun ilk yansıdığı yer *Hakikat-ı Muhammediyye*'dir. Ve bu mertebe *Ehadiyyet* mertebesidir. Her varlık burada birlik halinde ve her varlığın özü bu mertebede bütün halindedir. Tek ruh olan bu ruhtan çokluk, kesret meydana gelerek âlem ve diğer varlıklar oluşmuştur. Mevlânâ, Allah'tan yayılan bu feyz ile aslında her varlığın özünün tek-bir olduğunu belirterek aşkın varlıkların meydana gelişlerinde ilk amel olduğunu söylemektedir. Bu sebeple "*Sen olmasaydın ben kainatı yaratmazdım.*" kutsi hadisine binaen varlığın sebebinin aşk olduğunu ve yaratılışın aşktan kaynaklandığını savunmaktadır.

"Rebab⁶³ aşk kaynağıdır. Arkadaşların dostudur, en yakındır. Araplarda faydalı olduğu için buluta rebab adını vermişlerdir.

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

⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, Nşr. Muhiddin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938, ss:245; Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafizikî*, Ankara 1997, ss:72; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, ss:228.

⁶⁰ Bayraktar, *a.g.e.*, ss:229.

⁶¹ İbn Sînâ, *Risale Fi Mahiyeti'l-Işk*, ss:8.

⁶² İbn Sînâ, *en-Necât*, ss: 245.

⁶³ *Rebab*: Hindistancevizi kabuğu ve deriden yapılmış uzun saplı saz.



Aşk, kavuşma, buluşma saadeti olup, Hakk'la aramızdaki perdeleri kaldıracak gönül evinin içine girmek için bir can elbisesi gibidir. "Ademoğullarını üstün kıldık"⁶⁴ gerdanlığıdır."⁶⁵

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

Mevlânâ'nın feyz ile âlemin yaratılışında kastettiği mana, âlemin Allah'ın sıfatlarının her birinin tecelli etmesi ile kendi zatına göre belirmesidir. Bu tecelli ile âlemin Allah'tan derece derece, fakat devamlı bir surette iniş tarzı ile ve başka bir mevcudu meydana getirme özelliğindedir. Feyz devamlı bir oluş halidir. Varlıkların devamlı bir oluş halinde olması ise feyzin kesilmesi ile son bulur. Bu sebeple feyz yaratıcı ile devamlı irtibatı sağlayan aşk manasındadır. İbn Sînâ Zorunlu Varlık (Vacibu'l-Vücûd) dedikleri yaratıcının, kendi kendini düşünmesinden (akletmesinden) meydana gelen ilk akla, mutasavvıflar *Hakikat-ı Muhammediyye* veya *Nûr-ı Muhammedî* derler.⁶⁶ Allah "gizli bir hazine" iken bilinmeyi istemiş ve bu irade neticesinde evreni var etmiştir. Bu varoluş süreci tedrici bir iniş (tenezzül) sistemini ifade eder. Bu anlayışın ilk sistemleştiricisi ise *Muhyiddin el-Arabî*'dir. Ona göre varoluş *Tenezzülât-ı Seb'a* dediği bir iniş sırası (mertebe) takip eder. O'nun bu anlayışı Yeni-Eflâtuncu sûdur nazariyesine bir çok yönden benzer. Şu farkla ki, sitemin ikinci mertebesinde *Hakikat-ı Muhammediyye* bulunur ve son mertebe de ise insan bulunur.⁶⁷

İbn Sînâ'nın öğretileri arasında, özellikle yaratılış öğretisi önem taşır. O, bu konuda, çokça tartışılmış olan şu teoriyi ileri sürmüştür: "feyz teorisi", "kozmetik akıllar teorisi" "on akıl teorisi" gibi adlarla anılan sûdur teorisiyle ezeli olanla sonradan olan; değişmeyenle değişikliğe uğrayan; bir, mutlak ve zorunlu olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek ve bütün kainatı hiyerarşik bir sistem dâhilinde yorumlamak istemişlerdir. Buna göre ilk varlık olan Allah, her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amacı da yoktur. Zira amaç bir eksikliği ve ihtiyacı belirler. Yüce ve aşkın olan varlık, süfli ve bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu halde son derece cömert ve kâmil olan Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan bu kâinat tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından bir zorunluluk olmayıp, Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir zorunluluktur. Yani O'nun zorunlu, yetkin ve inayetin bol oluşu iradesine gerek kalmadan varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah, aynı zamanda salt akıldır, kendi zatını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O hem akıl, hem akleden (akıl) hem de akledilendir (ma`kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zatını bilmesi, bu varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuştur. Bir başka söyleyişle bilgi ve düşünce bir eyleme neden olmuştur. Bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlama gelmektedir.⁶⁸

⁶⁴ İsra, 17/ 70, "Ademoğullarını bütün varlıklara üstün kıldık."

⁶⁵ Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, CİLT:I, ss:156.

⁶⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss:243, 488.

⁶⁷ İbn Arabî, *el-Fütûhatu'l-Mekkiyye*, Kahire Baskısı (1853-1858), CİLT:I, ss:119, 154, 163, 276; CİLT:II, ss:75, 152, 415, 503; Kılıç, M. Erol, *İbn Arabî'de Varlık Mertebeleri*, MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995, ss:264.

⁶⁸ Kılıç, Cevdet, *Varlık Mertebeleri*, Elazığ 2007, ss:135 vd.



Varlığa gelen her şeyin bir nedeni olması gerekir. Varlığa gelmek için bir nedene gerek duyan varlıklara, İbn Sînâ mümkün varlıklar adını verir. Kendisi de mümkün bir varlık olan bir nedene, ondan önce gelen bir neden yol açmış olmalıdır. Bununla birlikte, bu nedenler dizisi sonsuz bir dizi meydana getirmez. Bundan dolayı, varlığı mümkün değil de, zorunlu olan, var oluşunu bir nedenden değil de, kendisinden alan bir ilk neden var olmalıdır.⁶⁹ Bu ilk neden, Vacibü'l Vücut, yani Zorunlu Varlık olan Tanrı'dır. Tanrı'nın zaman içinde bir başlangıcı yoktur; O, Ezelî-Ebedîdir. Tanrı tam ve gerçek varlığını her zaman sergiler. O, her zaman fiil halinde olduğu için, hep yaratmıştır. Yaratılış, İbn Sînâ'ya göre, hem zorunlu ve hem de Ezelî-Ebedîdir. Çünkü hareket aştan kaynaklanmakta ve sabitliği, durağanlığı ve ölümü-yokluğu ortadan kaldırmaktadır.⁷⁰ Yoktan yaratmayı anlama bilmemiz için öncelikle yokluğun ne demek olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Yokluğu iki kategoride incelemek mümkündür. Biri varlıkçılık bakımından yoklu, diğeri mantık bakımından yokluk. Varlık bakımından somut mutlak yokluk diye bir alt başlıkla incelemek mümkündür. Bu mutlak varlığın karşıtı olan yokluktur. İbn Sînâ yokluğun kendi kendine anlaşılacak kapasitede olmadığını, ancak varlık ile kıyastan yapılacak bir anlaşılabilirliğini savunmuştur. Mesela şeker yoktur dediğimizde buradaki yokun anlamını biliriz, çünkü her zaman varolan, varlığını bildiğimiz şeyin geçmişte olup içinde bulunduğumuz anda olmamasıdır. Bu yokluğa olurlulukla aynı manadadır diyebiliriz. Çünkü varlığı beklenen umulan şeydir şu anda yok olan.⁷¹

İbn Sînâ, varlığın temel sebebinin Aşk olduğunu belirterek, varlığın sebebinin tabii, zaruri bir sonuç olduğunu belirtmektedir. Ona göre a) Varlığın Mümkün ve Zorunlu Oluşu ayrımından faydalanarak, b) Hareketin delilinden, c) Sebeplilik delilinden, d) Bizzat Varlık fikrinden hareketle elde edilen bu sınıflamasına İbn Sînâ'nın "Allah'ın Estetik Delili" denmektedir.⁷² Tanrı, İbn Sînâ'ya göre, mutlak olarak birdir. Bir olandan ise yalnızca bir çıkar. Bu durumda evrendeki varlıkları açıklamak nasıl mümkün olabilir diye düşünen İbn Sînâ, burada südür nazariyesini ortaya koyarak, Tanrı'dan çıkan ilk birliğin, ilk Akıl olduğunu söyler. Allah için düşünmek ile yaratmak bir ve aynı şeydir. Onun sisteminde Tanrı'dan başlayan sudür ya da türüm sürecinde, yukarı düzeyden varlıkların düşünülmesi daha aşağı düzeyden varlıkların yaratılması anlamına gelir. Buna göre, tüm varlıkların en tepesinde bulunan Tanrı'nın kendisi kendisini düşünmesi, Tanrı'dan İlk Akıl'ın sudür etmesine yol açar. İlk Akıl'ın kendi nedenini, yani Tanrı'yı düşünmesi İlk Akıl'dan sonra gelen Akıl'ın doğuşuna neden olur.⁷³

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

İlk zorunlu varlık sabittir olunca kendisinden diğer varlıkların çıkması zorunlu olmuştur. Bu varlıkların nedenidir. Diğer varlıkların zorunlu varlıktan meydana gelişi feyz yoluylaadır. Zorunlu varlık diğer varlıkların varlığı için var olmadığında kendinden meydana gelen varlıklar kendisinin de nedeni olamazlar. Çünkü kendisi başka

⁶⁹ İbn Sînâ, *Şifâ (İlahiyat)*, tah. İbrahim Medkür, Kahire 1961, CİLT:II, ss:343 vd.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Risale Fi Mahiyeti'l-Işk*, ss:1.

⁷¹ Atay, Hüseyin, *Farabi ve İbn. Sinâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

⁷² Bayraktar, a.g.e., ss:222.

⁷³ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, çev.: M. Hayri Kırbasoğlu, Alparslan Açıkgenç, (Risaleler içinde) Kitabiyat yay., Ankara 2004, ss:54; en-Necât, ss:274.



varlıklar için olmuş olsaydı onun yetkin varlık olması, ilk varlık ve gaye olmaktan çıkararak vasıta olmuş olurdu. Zorunlu varlık özünden başka hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu ister kendisinde oluşan bir olay, bir hareket, isterse özünden başka bir alet olsun.⁷⁴

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

"Akıl, aşkın şerhinde, açıklamasında, merkep gibi çamura battı kaldı. Aşkın da âşıklığın da ne olduğunu yine aşk açıkladı."⁷⁵

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

4.3. Aşk ve Güzellik (Love and Beauty)

Güzellik denince her insanın zihninde farklı bir suret oluşur ve hepside kişinin kalbinde etki bırakacak tarzda bir yapıdadır. İbn Sînâ, güzelliği önce iyilikle sonra da iyinin suret kazanmış hali olan uygun bir yapıya bağlayarak açıklamıştır. Ancak İbn Sînâ *Risale fi Mahiyet al-Aşk* adlı eserinde, güzelliği yüz güzelliği olarak ele almış ve güzel yüze aşık olmanın yiğit ve zarif kimselerin bunun farkına varacağından bahsetmiştir.⁷⁶ Güzelliği açıklarken öncelikle, İbn Sînâ'nın iyinin güzele dönüşmesi fikrinden bahsetmek istiyoruz.

Mümkün varlıkların her birinin hüviyetinde, kendi kabiliyet ve kuvvetinden daha üstün olana yaklaşma ve onunla birleşme isteği Vacip Varlık tarafından verilmiş bir fiildir. Bunun böyle olmasından murad, her varlığın şeref bakımından kendisinden daha üstün olanla daha kuvvetli ve daha büyük bir parlaklığa erişme ve böylece, mümkün varlıkların her biri yaptıkları iyi iş bakımından ya sayıca, ya da daha güzel olma bakımından bir üst kademeye ulaşma imkânı doğurmaktır.⁷⁷

İbn Sînâ'ya göre, kişinin güzele ulaşması doğruya ulaşmasıyla aynı manadadır. Çünkü "Güzel" Tanrı'dır.⁷⁸ Tanrı'nın yarattığı hiçbir şeyde yanlışlık yoktur, her doğru O'nun eseridir. Doğruyu akılla bulan Tanrı'yı bulmuş olur ve her doğru fiil, doğru olma yönünden Tanrı'dan aldığı "güzellik"le güzeldir. İnsanların bir arada yaşaması ve kendi içinde saadeti bulması işte bu güzellerin yaygınlaşmasına ve güzelliklerin çoğaltılmasına bağlıdır. Maddenin ve canlı varlıkların birer suretleri olduğu gibi, fiillerin de insanla ilişkili olması bakımından birer suretleri vardır diyebiliriz. Mesela yalan söylemek "çirkin" bir fiildir ve bu fiili yapanın sureti ne kadar güzel olursa olsun bu insana "çirkin biri" diyerek sıfatlandırılmış olmakla varlık mertebesinin aşağıda olduğunu ifade etmiş oluruz. Güzellik ve çirkinlik kavramlarının bu şekilde oluşturduğu zıtlık ortamında ahlâki önermelerin, din olgusunun ortaya çıkması elbette tabii bir sonuç olmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre, en güzel ve en iyi Tanrı'dır.⁷⁹ Güzelliği, iyinin suret kazanması olarak açıkladığımızda, güzelin

⁷⁴ Atay, a.g.e., ss:107.

⁷⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:17.

⁷⁶ İbn Sînâ, a.g.e., ss:8.

⁷⁷ İbn Sînâ, a.g.e., ss:8.

⁷⁸ Altıntaş, a.g.e., ss:23.

⁷⁹ Altıntaş, a.g.e., ss:23.



birincil ilişki halindeki muhatabı olan iyi, aslında Tanrı'nın ihsanından başka bir şey değildir. Her "doğru" "iyi"dir, her "iyi" "güzel"dir ve böylece güzel olana ulaşma ve güzeli yapma, her zaman "zarar"lıdan ve "kötü"den uzaklaştırmada etkin bir haldedir. Çünkü, İbn Sînâ'ya göre "doğruluk, uygunluktur". Kemale ulaşma ancak güzele yönelmeyle ulaşılabilecek bir mertebedir. Her nefsin bilinci arttıkça hangi şeyin güzel, hangi şeyin çirkin ve hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğu o nefis sahibinin bilgisinde olur. Bu her insan için geçerlidir, çünkü her varlık aynı amaç için yaratılmıştır. Yaratılış düzenine göre, kötülük Allah'tan değil, eşyadan gelir. Zorunlu Varlıktan uzaklaştıkça da bu kötülük artar.

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

İbn Sînâ, güzellik ve iyiliği birbiriyle anlamdaş veya aynı kademede olan haller gibi ele almıştır. Çünkü ikisinin de kaynağı ve yeri aynıdır. Şöyle ki, kemale erişme isteği hem insani, hem hayvani, hem de feleki nefiste mevcuttur. Ve mutlak iyi ve mutlak güzel ile birleşme bu nefislerde gırizi bir aşk ile eyleme dönüşmektedir. Böylece "güzel" in aşık için ne derece önemli olduğu burada da açıkça görülmektedir.⁸⁰

Güzelliğin her varlıkta mevcut olduğunu ve böylece her varlığın kendisine ulaşmada bu güzellikleri her varlığın kendine uygun olanında fark etmesini mümkün kıldığını ifade eden İbn Sînâ, suretteki güzellik kadar fiildeki güzelliğin de önemli bir statüye sahip olduğunu ifade ettikten sonra kişilerin birbirine duydukları aşkı yüz güzelliğine bağlayarak, mizaçtaki güzelliğin de yine yüz güzelliği ile ilişkili olduğunu savunmaktadır. Sureti çirkin ancak yüzü güzel olan kimselere mizaçlarındaki güzellik sonradan ilişmiştir. Mizacı güzel ama sureti çirkine ise bu iyilik yine sonradan ilişmiş olmalıdır.⁸¹ Çünkü varlıkların mizacı ne ise sureti de o şekle göre alarak yine bir "uygunluk" arz etmek zorundadırlar. Koyu renkli cisimlerde yumuşaklık olmayacağı gibi, güzel surette de bunun zıddı olan çirkin ahlâk bulunamaz. Bu sebeptendir ki İbn Sînâ, her varlık kendine uygun bir "güzel" seçerek, kendi "güzel"liğini güçlendirme ve böylece daha güzel olma çabası içinde olduğunu söylemektedir.

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

İbn Sînâ, güzel olan her ne var ise ona sevgi gözüyle bakıldığını ifade ederek, güzelliği aşkın alameti, illeti olarak duyumsandığı görüşündedir.⁸² Çünkü her güzel En Güzelden güzellik alarak güzel olmuştur ve her güzel Tanrı'yı hatırlatarak, doğuştan var olan aşk duygusunu harekete geçiren ilk etmen olmaktadır. Güzelliğin cezp edici ve his dünyasını hareket ettirici özelliği her varlıkta

⁸⁰ Fahri, a.g.e., ss:133.

⁸¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss:12.

⁸² İbn Sînâ, a.g.e., ss:11.



ortaya çıkan bir gerçektir. Bu etkileycilik, her varlığı hareket ettirerek canlılık ve o güzele ulaşma isteğiyle oluşan bir fiil meydana getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu düşüncelerinden yola çıkarak, hareket eden her varlık aşıktır ve her aşığın güzel bulduğu bir maşuk muhakkak vardır diyebiliriz. Bu durum cansız varlıklarda da mevcuttur.

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

İbn Sînâ'ya göre insan, güzel suretli birini aklı ile severse ve onda Tanrı'nın güzelliğinden eserler bulursa, yani eserden müessire ulaşırsa, bu aşk kişinin Tanrı'ya yakınlaşmasına sebep olacaktır. Fakat bozuk ahlaklı insanlar gibi, güzeli sadece canlıya mahsus lezzet için severse ve zinaya sebep olan bir aşk doğarsa, Tanrı tarafından ayıplanmaya ve cezalandırılmaya sebep olacaktır. Çünkü insanın güzel yüzlü birine âşık olmasında ilk istek ve arzu cinsel beraberlik olacaktır. Her varlık kendine bahşedilmiş yeteneklere göre aşkını yaşayacak ve onunla bir olacaktır. İnsanların aşk neticesindeki birbirlerine olan duyguları da bu şekilde neticeleneceğinden, bunun en uygun olan "iyilik"e yakışır şekilde vuslat kazanması gerekmektedir.⁸³ Yine İbn Sînâ'ya göre şehvani bir duygu olduğunda bu durum da itici, kalbi aşktan uzaklaştırıcı ve nihayetinde Tanrı'nın sevmediği bir sevgi olmaktadır. Çünkü Tanrı, her şeyi yaratırken bir düzen ve bu düzeni kendiliğinden kuran aşkı tamamen "iyi"den yaratmıştır. Aşkta herhangi bir kötülüğün ve bozukluğun olması imkânsızdır. İlk aşk Allah'tır, ilk âşık Allah'tır ve ilk maşuk yine Allah'tır.⁸⁴ Öyleyse aşk mükemmel olmalıdır ve bu aşka sadece zarif ve yiğitler nail olmaktadır.⁸⁵

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

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

"Hakk'ın ektiği, güzeller sûretinden görünürse zevk eder, neşelenir; gayb sûretinden görünürse halveti sever, ibadete düşer!

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

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

Bir ziyafet, bir kadehten içilen içkinin sûretlerinin neticesi, insanın kendinden geçmesi, aklının başından gitmesidir!"⁸⁶

⁸³ İbn Sînâ, a.g.e., ss:12.

⁸⁴ Altıntaş, a.g.e., ss:72.

⁸⁵ İbn Sînâ, a.g.e., ss:13.

⁸⁶ Mevlânâ, Mesnevî, CİLT:III, ss:619-623.



Mevlânâ'nın bu beytinde bahsettiği güzeller sureti, görünen âlemin suretidir. Her varlık, varlık sahasında belli bir şekil ve renk ile yaratılmış olduğundan, onların güzellikleri, insan kalbine heyecan ve huzur vermekte, görünenlerin varlıklarına, her şey çift yaratıldığı için (aşık-maşuk) bir neşe kazandırmaktadır. Gayb sureti ise, görünen şeylerin asıllarının suretidir. Bu suret, Mevlânâ'ya göre, henüz toprak ve su ile varlığın tanışmadığı safhadır ve bu safha şeklin bir üst kademesidir. Bu sebeptendir ki, gayb sureti, aşığın halvete yönelerek, bir üst mertebeye ulaşması için Allah'a çokça ibadet etmeye sebep olmaktadır. Her surete bakan bir göz muhakkak vardır.

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

"Bütün bu görünen suretler, bütün bu varlıklar, suretten münezzehtir olan, suretsiz olan ve kendini gizleyen o üstün varlığın bendesi, kulu iken, neden nimet sahibini inkar ediyorlar?"

Gerçekten de Faili Mutlak olan, her şeyi yoktan var eden, dilediği gibi eserler yaratan Hakk; suretsizdir, suretten münezzehtir! Suret, O'nun elindeki alete benzer!

O suretten münezzehtir olan yüce varlık; dilediği zaman, yokluk gizliliğinden kerem eder de, suretlere yüz gösterir!

Böylece de O, her suretin kemal, güzellik, kudret, kuvvet bakımından O'ndan yardım elde etmesini sağlar!"⁸⁷

Âlem, Allah'ın esma ve sıfatlarına bir ayna ise, gönlün temiz olması lazım gelir ki, suretler daha temiz ve güzel görünsün. Çünkü kemallik derecesinde daha üstün olanlar varlıkların ardındaki güzelliğin nasıl olduğunu idrak edebilir ve o güzelliklerden Hakkın güzelliğine hayran kalırlar⁸⁸. Allah'ın sureti yaratmasındaki maksat Mevlânâ'ya göre tıpkı bir vasıta gibi, insanın Allah'a ulaştırmasıdır. Her suretin bir kaynağı ve her kaynaktan gelen işin de bir maskadır vardır. Her şey aslına döneceğinden, suretten Allah'ın muradı insanın suret ardındaki gerçeği düşünerek müşahede etmesi ve böylece ona aşık olarak gizliden Allah'a ulaşmasıdır.

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

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

O gittiğin şehirden duyduğün görme zevki ile mana bakımından hoş bir âleme, mekânsızlık âlemine gidersen!

Aslında sen, dostunu görmeye gitmedin; mana bakımından yine suretsizlik âlemine, sonsuzluk âlemine gittin!"⁸⁹

Mevlânâ burada, suretin Allah'ın kulu olduğunu belirtmesindeki maksadı her suretin bir manasının olduğudur. Oysa bizim zihnimiz ve kalbimizdeki zevkler candan gelmekte ve bu suretlere karşı ilgi de yine

⁸⁷ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:VI, ss:619-623.

⁸⁸ Kara, Kerim, "Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kalp-Gönül", Tasavvuf Dergisi, Mevlânâ Özel Sayısı, 14 Ankara 2005, (483-524) ss:486.

⁸⁹ Mevlânâ, a.g.e., CİLT: VI, ss:619-623.



Allah'tan ilahi bir lütuf neticesinde hissedilerek gerçeğe ulaştırmadadır. Ulaşılan güzellik ise hiçbir zaman Allah'ın sureti değil, sadece Allah'ın lütfunun kırıntılarıdır. Çünkü her yaratılmış varlıkta Allah'ın sıfatlarından neticeler vardır. "Muhakkak ki Allâh, Âdem'i, dolayısıyla kâmil insanı kendi sûretinde yarattı!" hadis-i şerifi bu konuya dikkat çekerek, insanda bulunan görme, işitme, idrak etme ve düşünme gibi suretlerin Allah'tan geldiğini ifade etmektedir. Aksi, yani insanın suret olarak Allah'ın suretinde yaratılmış olmasının yüz, sima gibi bir anlamının olmadığı bu beyitte vurgulanmak istenmiştir.

"Şekil, suret, görünen her şey gölgeden ibarettir; mana ise güneştir!"⁹⁰

Mevlânâ'nın bu beytinde açıkça görüldüğü gibi, suret sahibi olan her şey aslında Allah'ın inayeti neticesinde gerçekleşmiş, aslı olmayan ancak asıldan gelen bir nurla vuku bulmuş varlıklardır. Kişi her neye baksa suretin ardındaki nuru fark etmeye çalışmalıdır. Suret ve görüntüler, kişinin özünden uzak kalmasına ve hakikatten uzaklaşmasına sebep olan, sadece dış dünyaya ait bir haldir⁹¹.

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

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

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

Onun nemi, yani güzelliğin nemi, can bahçelerini besler, geliştirebilir; nefesi, gamdan kasavetten ölmüş kişiyi diriltir!"⁹²

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

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

Hakk'ın kendi güzelliğini kıskanması, kendisinden başkasını göstermemesi; âşıklara, kendisini candan seven sâdıklara karşıdır! Yoksa O'nun kıskançlığı; insan şeklindeki şeytanlara, hayvanlara karşı değildir!"⁹³

Mevlânâ, Allah'ın güzelliğinin yeryüzüne ve insanlara tıpkı ayın suya aksettiği gibi aksettiğini söyleyerek, aslında maşukun aşık için Allah'ın güzelliğinin sadece bir katresi olduğunu düşünmesini istediğinden aşık maşuka hayrandır ve onu güzel bulur. Nitekim Allah aşığının yüzü de gönlü gibi daima Allah'tan gelen bir nur ile nurlanır. Bu nur öylesine parlaktır ki kendindeki tüm benlik duvarını yıkmış, kendinden herhangi bir tasavvur dahi bırakmamıştır⁹⁴. Arif kişilerin aşkı, yüzü güzel olan bir huriyi dahi gördüğü zaman Allah'ı hatırlayıp O'nun aşkından divane olmasa idi, mana âleminden nimetlenemez ve böylece Allah'a ulaşma mertebelerinden geri kalarak Allah'ın muradından

⁹⁰ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:III, ss:667.

⁹¹ Karaismailoğlu, Adnan, Mevlânâ ve Mesnevî, Ankara 2001, ss:87.

⁹² Mevlânâ, a.g.e., CİLT:III, ss:564.

⁹³ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:III, ss:617.

⁹⁴ Kara, a.g.m., ss:486.



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

"Velîleri yoldan çıkararak, onlara tuzak olan o hayaller ise, Allah bahçelerindeki güzellerin, ay yüzlülerin akisleridir."⁹⁵

"Sanat nasıl olur da sanatkârdan ayrılır? Surette var, hakikatte hiç olan, yok olan "Vucûd-ı Mümkün" (bir yaratıcı tarafından meydana getirilen varlık), "Vucûd-ı Vacib" (başka biri tarafından var edilmiş olmayan varlık) yani Allah'ın gayrisinden nasıl feyz alır?"⁹⁶

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

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

Hakk'ın lütuf ışığını da, aynı ışık olarak görme! O ışık; taşa da düşer, la'le de düşer; yani, ezeldeki istidada göre herkes o ışıktan ilahî feyze, tevfiğe mazhar olur!"⁹⁷

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

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

O bir yudumcuk şarap, yeryüzünde bulunan bütün güzellerin saçlarına, yüzlerine sıçradı. Hâlâ onların yüzlerinde, saçlarında, bakışlarında o aşk şarabının belirtisi, mahmurluğu var. Padişahlar bile bu yüzden, o topraktan yaratılmış olan güzelleri, güzellikleri severler, öper ve koklarlar.

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

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

Ölüm vaktinde, o temizlik, o güzellik yurdunu, ölümlü bu bedenden, bu beden kerpicinden ayrılınca..."⁹⁸

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

⁹⁵ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:26.

⁹⁶ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:II, ss:345.

⁹⁷ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:III, ss:564.

⁹⁸ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:III, ss:444-456.



katında ve aşıkların aşkları neticesinde ulaşacakları en üst merteye olduğunu belirterek, yeryüzü ve hakiki âlem arasında kıyas yapmaktadır.

Mevlânâ'nın âlemin varlık sahasına çıkmasını değerlendirirken, âlemi duvara benzediğini ve âlemde her ne var ise hepsinin Allah'ın tecellisinin, vahdet güneşinin yansıması olarak açıkladığı dikkatimizi çekmektedir.

"Küll ve Cüz Dünyaya âşık olan kişi, üstüne güneş ışığı vurmuş bir duvara âşık olmuş kişiye benzer. O duvar âşığı, duvardaki ışığın güneşten geldiğini anlamaya çalışmaz ve duvara gönül verir. Güneşin ışığı güneşe geri dönünce, duvar âşığı ebedî olarak mahrum kalır."⁹⁹

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

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

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

Güneşin ışığı duvara vurur. Onu iğreti olarak aydınlatır.

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

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

Ondaki güzelliği, azar azar, yavaş yavaş aldılar. Nitekim bir fidan da, azar azar, yavaş yavaş kurur, gider."¹⁰⁰

Mevlânâ, burada sevgiyi arttıran şeyin görülen güzellik olmadığını ifade ederek, görünmenin âşkta aslında nankörlüğe sebep olduğunu belirtmiştir. "Gözden irak olan gönülden irak olur" sözü bir nevi gerçeğin tersi durumundadır. Çünkü, görünenler, gerçeğin sadece bir yansıması. Âşık yansımaya maşuku zannederse, asıl maşuktan yani ışığı vererek yansımanın oluşmasına sebep olan Allah'tan uzaklaşır, gerçek güzelliğin görünenden ibaret olduğunu düşünmesine sebep olur. Güneşsiz bir aydınlık insan zihninde gerçekmiş gibi algılanarak, yalanın (yansıma) gerçeğe perde olmasına sebep olur. Bu sebeple

Mevlânâ, şekil ve surete sitem ederek, Allah'ın güzelliğinin suret güzelliğinden ilham olunamamasının insan için yokluk denen mertebeye aynı olduğunu belirtmiştir.

"Bu güzellikler, onlara belirli bir zaman için iğreti olarak verildi. O ay yüzlüler, zamanla sararıp solarlar; yüzleri sonbahar yapraklarına döner. Hırsızların, bizden güzellik çalanların hali budur!"¹⁰¹

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

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

"Suret, şekil birçok kişileri yoldan çıkarmıştır. O gibiler velîlere saldırdıklarından, farkında olmadan hâşâ Allah'a sataşmışlardır.

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

⁹⁹ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:II, ss:181.

¹⁰⁰ Mevlânâ, Mesnevî, CİLT:II, ss:310.

¹⁰¹ Mevlânâ, Divan-ı Kebir, CİLT:II, ss:412.



Göz nûru, göz oyuğunda bir yağ tabakası ile beraber bulunur. Gönül nûru da bir damla kanda gizlidir."¹⁰²

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

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

İbn Sînâ, Mevlânâ'nın varlık zincirine ilişmiş bulunan güzelliği çok farklı yorumlamamakla birlikte, güzelliğin Allah'tan sûdur etmiş olduğunu düşünmektedir. Çünkü "en güzel" Allah'tır¹⁰³ der. Dolayısıyla âlem de güzel olmak zorundadır. Her varlıkta güzellik vücut bulurken, sahip oldukları iyilik derecesine göre güzellik elde etmektedirler. Yani iyinin olmadığı yerde güzelliğin azalması ve dolayısıyla çirkinliğin meydana gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak Mevlânâ ile en belirgin ayrılık noktaları olan "çirkin-kötü" varlıkların birer hal olmadan öte varlık olarak yer almalarını gösterebiliriz. Çünkü Mevlânâ, her şeyin birbiriyle bütünlük arz ettiğini öne sürerken, aslında âlemde her şeyin iyi ve güzel olduğunu zaten kabul etmektedir. İbn Sînâ, "güzel" in ahlâkıyla süslenmeyi güzellik olarak görmekte, varlık mertebelerini de kemal dereceden "çirkin-kötü"ye kadar bu mantıkla devam ettirmektedir.¹⁰⁴

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

İbn Sînâ, güzeli bu şekilde yorumlarken güzelin, Zorunlu Varlık'ın tecellisi olarak Mümkün Varlık sahasında cisim olarak da varlığını kabul etmektedir. Çünkü, İbn Sînâ güzelden bahsederken aşkın iliştiği güzelliği suret güzelliğine başlayarak, güzelin belirli bir tanım ve şeklini vermektedir. Ona göre aşk güzel suretlere karşı duyulan istek olarak yorumlamaktadır. Hatta, "İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz" hadis-i şerifine dayanarak, güzelliğin madde ve cisimlerde şekilsel boyutunun önemli olduğunu belirtmektedir¹⁰⁵.

¹⁰² Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:II, ss:350.

¹⁰³ Altıntaş, a.g.e, ss:23.

¹⁰⁴ Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul 1993, ss:150.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, a.g.e., ss:11.



Oysa Mevlânâ'nın güzelden bahsederken surete karşı kullandığı sitem ve bir nevi suretin geçicilinden kaynaklanan önemsememe dikkatimizi çekmektedir. O, İbn Sînâ gibi güzelliği ön planda tutmadan, gerçek güzele yönlendirilmesinin gereğini savunarak, İbn Sînâ'nın düşüncesinin tam tersi bir durum olan güzelliğin "yok-yalan" oluşunu ispat etmektedir¹⁰⁶.

Mevlânâ'nın güzelliği, Allah'ın "nur"u olarak varlıklarda sadece ilintili olarak gösterirken, yansıyan nurun ve bu nur ile beliren suretlerin Allah'ın kulu olduğunu belirterek, ilâhi maksada ulaştırmada güzelliğin de zevk ve neşe verici yönden aşıkların kalbine belirlediğini söylemektedir.¹⁰⁷ Hem İbn Sînâ hem de Mevlânâ'nın, görünen güzeli insan suretinde görünürken aynı şekilde ele aldıkları, ahlâki güzelliğin suret, yüz güzelliğine aksettiği düşüncesidir. Bu noktada hemfikir olan düşünürlerimiz, yaratılmış olan güzellerin, ilâhi bir feyiz, Allah'ın esma ve sıfatlarının tecellisinin neticesi olduğunu savunurlar.

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

4.4. Aşk Halleri (The Situation of Love)

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

Mevlânâ, bu yakınlaşmayı "hal" ile ifade ederek, aşığın yaşadığı lezzetler ile Rabbi'ne yakınlaştığını ve böylece aşkını arttırarak aşkta bir üst merhaleye ulaştığını söylemektedir. Âşık, aşkı ile Allah ile irtibat kurar ve gerçek varlıklar âleminden bilgiler alarak erdemli olur. Âlem Allah'ın aynası olup âşık için her zerrede kendinden alametler bulundurmaktadır.¹⁰⁸ İbn Sînâ'da âlemde Allah'ın yaratmış olduğu ve kendinden olan iyi, güzel ve aşk alametleri ile yaratılmış varlıklara aşk sunmakta ve varlıklarını tazim yolunu açmaktadır diye düşünmektedir.¹⁰⁹

Her varlıkta Allah'tan illetlerin olması varlıkların devamı ve kuvvetleri için kendilerine aşk yolu ile verilmiştir. Âlemin devamı ise adalet, iyilik ve güzellik ile mümkün kılınmıştır. Bu haslet ise Mutlak Varlık olan Allah'ın ahlâkıdır. Bu sebeple her varlıkta bulunan vacip aşk, varlıklara düzenleyici olarak hayat yolunu açmaktadır.¹¹⁰ İbn Sînâ'nın bu düşüncesinin ardından ise, her varlığın yaratılış gayesine uygun hareket neticesinde Tanrı'ya benzeme yolunu açmaktadır. Aşkın bir alameti olarak da aşığın maşukuna benzemesini gösteren İbn Sînâ, aşkın gayesine bu şekilde ulaşacağını savunmaktadır. Çünkü her aşık maşukuyla birleşecek ve bu birleşme neticesinde benzerlikler meydana çıkacaktır. İnsanın nefsini meleklerin nefesine benzediğini belirterek insanın sonsuzlukla beraber yol alacağını söylemektedir.¹¹¹

¹⁰⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:VI, ss:620.

¹⁰⁷ Mevlânâ, *a.g.e.*, CİLT:VI, ss:623.

¹⁰⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:II, ss:114.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, ss:11.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, ss:18.

¹¹¹ İzmirli, *a.g.e.*, ss:152.



Mevlânâ, İbn Sînâ'nın sıkça üzerinde durduğu "aşığın maşuka benzemesi" tabiri yerine, "aşığın maşukun ahlâkıyla ahlâklanması" olarak görmektedir. Ancak Mevlânâ'nın ahlâk ile kastettiği mana yine İbn Sînâ'nın da kabul ettiği ve aşkın neticesi olarak gördüğü "Birlik" tir. Çünkü Mevlânâ, aşığın Allah ile aradaki perdeleri kaldırarak Hakk'ta fani olması ile gerçek aşkı Allah'ın varlığında hissetmesi neticesinde beka bulacağını savunmaktadır. Böylece âşık, maşukunun hali üzerine hallenecektir.

"Ey Hakk âşığı, Allah'ın buyruklarını kabul eder ve o buyruklara göre yaşarsan, zaman gelir, o buyrukları sen söylersin. Şimdi ona ulaşma yollarını aramada ve istemedesin. Bir gün lütfeder, ona ulaşırsın."¹¹²

İbn Sînâ'ya göre ise her varlık, kendinden bir önceki varlığa benzeme yönünden illetlidirler. İnsanın kendi anne ve babasına benzemesi de bununla aynıdır. İlet var olmadıkça, malulün ortaya çıkmaması gibi her varlık bir öncekinin etkisi altında ve ondan bir parça taşımaktadır.¹¹³ Böylece "ilk benzeyen"e benzeme zinciri devam edip giderek, ilahi olana yakınlaşmaya çalışmaktadır. İlk illet ilahi nefislerin maşuku olduğundan, beşer ve melek nefisleri, mutlak iyinin zatına benzemeye çalışarak harekete geçer. Bu benzemeye çalışma, hareketin sonu, fazilet ve kemalle ulaşmadır¹¹⁴. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi onun benzerliğe maddi bir yön de katarak cisimler arasındaki çekimi aşka dahil etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Mevlânâ, cismi araz olarak görmekte, arazı da Allah'ın varlığını aynası olarak görmektedir.¹¹⁵ Cisimleri gerçek varlık olarak kabul etmeyen Mevlânâ, her varlığın ilahi bir lütuf ile var olduğunu ancak gerçek aşığın bunlara yönelmeyeceğini söylemektedir. Dünyaya ve içindekilere İbn Sînâ kadar anlam yüklemeyen Mevlânâ, görünen varlıkların kesretin ürünü olduğunu ve kesretten "birlik"e ulaşmada aldatıcı olduğunu söylemektedir.¹¹⁶

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

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

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

Mıknatıs nasıl demiri çekerse, benlikten kurtulan, yok olan kişide yokluğa kapılır, yokluğun çevresinde döner, dolaşır."¹¹⁷

Bu beyitlerden de anlaşılacağı gibi uygun olan cinslerin birbirine meyli olduğu gibi, ruhun öz itibariyle Allah'tan olması da insanın maddi varlığından sıyrıldıktan sonra Allah'ta huzur bulacağı sonucunu çıkarmaktadır. İbn Sînâ ile Mevlânâ'nın aşkın hareketi olarak gördüğü dairevi hareketi benimsemekte ve gök cisimlerinin dönüşünü aşka bağlamaktadır. Gök nefislerinin varlık sebebi olan gök akıllarına ulaşmak ve onlara benzemek için bu hareketin tabii bir sonuç olduğunu söylemektedir¹¹⁸.

Mevlânâ ve İbn Sînâ'nın aşığın maşukuna benzemesi yönünden ortak oldukları bir diğer nokta ikisinin de Allah'ın ihlaslı kullarının kendi emir ve yasaklarına uyması neticesinde Allah'ın kuluna, kulunun

¹¹² Mevlânâ, a.g.e., CİLT:I, ss:81.

¹¹³ İbn Sînâ, a.g.e., ss:13.

¹¹⁴ İbn Sînâ, a.g.e., ss:15.

¹¹⁵ Mevlânâ, a.g.e., CİLT:IV, ss:443.

¹¹⁶ Ülken, a.g.e., CİLT:II, ss:211.

¹¹⁷ Mevlânâ, Divan-ı Kebir, CİLT:I, ss:130.

¹¹⁸ Durusoy, a.g.e., ss:188.



da Allah'a aşık olacağını beyan ettiği hadisine dayanmalarındır.¹¹⁹ Kul, Rabbi'ne aşk ile yöneldiği zaman kendi benliğini Allah'ın sıfatlarının kulluğuna ulaştırarak insan-ı kâmil derecesine yükselmektedir.

Yaratılmış her şeyin özünü fark eden insan, varlığını özünü Allah'ta bulur ve her neye baksa Allah'ın ihsanı olduğunu fark ederek Rabbi'ne hayranlık duymaya başlar. Bu hayranlık kendi varlığının aslında bir hiçten ibaret olduğu gerçeğini ortaya koyar. Aşık bu halin Allah'ın murad ettiği yaşama biçimi olduğunu bilir ve Allah'ın varlığını daima bulma, bilme, aşık olma, benzeme ve O'na ulaşma neticesinde yaşanacak mutluluğu kazandırmaktadır.¹²⁰ Bu durum ise her iki düşünürümüz içinde aşık için kolaylıkla elde edilecek bir durumdur. Çünkü her varlık Allah'ın iyiliği, ihsanı, feyzi, nuru ve güzelliği ile donatılmıştır. Hayatın devamı ve varlıkların düzenini sağlayan aşk, Allah'ın merhameti, inayeti olarak belirlemektedir.

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

İbn Sînâ'nın aşk üzerine yazdığı risalesinde, aşkın tanımını yaptıktan sonra "*Aşk, ayrılan şeylerden olursa, ayrı olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebde'idir. Sonra, varlıkların her biri, kendine uygun olanı güzel bulmakta ve bu yok olunca ona temayül etmektedir.*" Der.¹²¹

İbn Sînâ'nın sûdur nazariyesi ile açıkladığı varlıkların ilk meydana gelişi ve son olarak ayaltı âleminde hayatın varolması, varlıkların bünyelerinden saf iyilik ve güzellikten illetler bulundurarak olmaktadır. Kendi varlıklarında kemalden eksiklik olması hasebiyle, kendine en uygun olan başka varlığa meyleden aşık varlık, olgunluğa ve kemalliğe erişme çabasıyla bünyesine sonradan ilişmiş ve gerçeklik yönü zayıf olan kötülükten uzaklaşmaya, diğer felsefecilerinde üzerinde durdukları, aşk-nefret çatışması yaşayarak maşukuyla bir olmaya çalışır. İbn Sînâ, aşığın maşukuna ulaşma çabasını aşk olarak görmektedir. Ancak, aşık maşukuna ulaşınca aşk hissini mahiyetinin ne olduğu konusunda pek açıklama yapmamıştır. Risalenin başından sonuna dek aşkın varlıkların hüviyetinde nasıl meydana geldiği ve bünyeye vacip bir yönden ilişmiş olan aşkın, kemalata ulaşmak için varlıklardaki halleri anlatılmaktadır.

İbn Sînâ, yukarıda da naklettiğimiz gibi, çok kısa ve geçiştirilmiş bir şekilde "*bir olmanın mebdei*" olarak ifade ettiği maşuka ulaşma şekli hakkında aydınlatıcı bir bilgi vermemektedir. Ancak sık sık vurguladığı "*ilahi murad*" ile Allah'ın "*bilinmeyi isteme*"sidir. İbn Sînâ bu konuda Tanrı'nın bilinmesi ile, varlığın ilk kastını bilmek olduğunu ve her varlığı O'na bağlı olarak görmeye aynı olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre Allah, malulleri vasıtasıyla kendi tecellisine nail olunmasına aşıktır. Bu gaye ile yaratılan her varlık, içinde bulunan aşk ile daima Allah'ı bilme, anma, sevme, arama ve uygunlarla olgunlaşma ile neticelenir. Çünkü her zaman ve her şeyde idrak ve tasavvurları daima Tanrı'yı bilme ve bu bilgi neticesinde gerçekleşen aşkın varolmasından dolayı, artık kendilerini dahi fark

¹¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:141; İbn Sînâ, a.g.e., ss:19.

¹²⁰ Durusoy, a.g.e., ss:189.

¹²¹ İbn Sînâ, a.g.e., ss:3.



edemezler ve kendi varlıklarını düşünemezler¹²². İbn Sînâ'nın en açık şekilde kastettiği aşkta yok olma yani *Fena Fi'llah* makamıdır.

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

"Zeyd dedi ki: "Günlerce aç, susuz buldum, geceleri de Allah aşkı ve ayrılık ateşi ile yanıp yakıldığım için uyuyamadım.

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

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

O ehadiyyet âleminde, ezel ile ebed birleşmiştir. Fakat anlayışsızlığı yüzünden akıl oraya yol bulamaz."¹²³

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

5. SONUÇ (RESULT)

Bir İslam filozofu olarak İbn Sînâ ile bir Mutasavvıf olarak Mevlânâ'nın aşk felsefeleri kendi varlık alanları içerisinde değerlendirildiğinde felsefenin tüm konularını içine alacak kadar geniş bir etkiye sahip olduğunu gördük. Öyle ki, İbn Sînâ, Aşk, Aşık ve Maşuk olarak Allah'ın bu düzeni kurduğunu ispat etme amacıyla, her varlıkta aşkın gizli bir şekilde mevcut olduğunu öne sürmektedir. Ancak İbn Sînâ, bu düşüncesini ortaya koyarken Aristo'nun "hareketsiz neden" ilkesinden yola çıkmış, hareketsizliği, aşkın kazandırmış olduğu hayat ile bütünleştirerek, bir anlamda "yokluk ile aynı manada olan hareketsizliği kaldırmıştır. Çünkü, hayat hareket demektir ve hareket aşkın alametlerinin ilkidir. Bu sebeple Tanrı ne hareketsiz olacaktır ne de müdahale etmeyen bir varlık.

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

Mevlânâ ise, İbn Sînâ'ya nazaran aşk hakkında daha fazla çözümlene yapmasına rağmen, aşka İbn Sînâ kadar değer yüklememiş, aşkın sadece gerçeğe ulaşmada vasıta görevi olarak addetmiştir. Aşk, Allah için hissedildiğinde hakikate açılan kapıya kadar varlığı

¹²² İbn Sînâ, a.g.e., ss:19.

¹²³ Mevlânâ, *Mesnevî*, CİLT:I, ss:224.



taşımakta, sonrasında ise yine aşk hakikat karşısında varlığını yok saymaktadır.

Mevlânâ ile İbn Sînâ'nın âleme ve varlığın meydana gelişine bakış açıları farklı olduğundan, aşka, farklı kategorilerde değer verdikleri görülmektedir. İbn Sînâ, ayaltı âleminde kötülüğün mevcudiyetini savunarak, kemale ermede kötülüklerden kaçma ve mutluluğa ulaşarak en mükemmel düzenin meydana gelmesinde çok önemli bir etken olduğunu ileri sürerler. Ancak Mevlânâ, âlemde kötülüğün olmadığını, her şeyin ezelde mükemmel bir düzen içinde yaratılmış olduğu düşüncelerinden hareketle aşkı ortaya koyar. Her varlık, aşk ile rabbine bağlıdır ve bu bağlılık sayesinde âleme hayat sunulmuştur. Yapmış olduğumuz bu karşılaştırma çalışmamız için diyebiliriz ki, İbn Sînâ ve Mevlânâ'nın buluştuıkları ortak nokta, aşkın Allah'ın muradı olduğudur. Aşk kaynak olarak Allah'tan gelmekte ve aşkın yaşanması için, âleme, varlıklara ve insana her türlü imkânı sunmaktadır. Çünkü âlemin ve insanın varlığının gayesi, Allah'ın istemesi üzerine ve O'nun istediği şekle göre varolmaktır.

BİBLİYOGRAFYA (REFERENCES)

- Altıntaş, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, Ankara 1997.
- Aristoteles, Metafizik, çev.: Ahmet Arslan, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, Farabi ve İbn. Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara 1974.
- Aydın, Yaşar, Farabi'de Tanrı- İnsan İlişkisi, İstanbul 2000.
- Bardakçı, M. Necmettin, Tasavvuf, Isparta 2000.
- Bayraktar, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, Ankara 1988.
- Büyük Lügat Ve Ansiklopedi, "Aşk", Meydan Yay., İstanbul 1990.
- Cebecioğlu, Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü, Ankara 1997.
- Cevizci, Ahmet, "Aşk", Felsefe Sözlüğü, İstanbul 2002.
- Çağrıncı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlâk, İstanbul, 1989.
- Devellioğlu Ferit, Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara 1995.
- el-Cevziyye, İbn Kayyim, Aşıklar Kitabı, çev.: Feyzullah Demirkan, Savaş Kocabaş, İstanbul 2002.
- el-Fîruzâbâdî, el-Kâmusu'l-Muhît, "Aşk" mad. Beyrut 1986.
- ez-Zebîdî, Tacu'l-'Arus, "Aşk" mad. Kahire 1306-1307.
- Fârâbî, El-Medinetü'l Fazıla, Çev. Nafız Danışman, M.E.B., İstanbul 1990.
- Fernand Schwarz, Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, İstanbul 1997.
- Gazzali, Kimya-ı Saadet, çev. Abdurrahman Aydın, İstanbul, basım tar. Yok.
- Gökberk Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul 1990.
- Hançerlioğlu, Orhan, "Sevi", Felsefe Ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar, İstanbul 1993.
- Heyet, "Aşk", Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat, İstanbul 1985.
- Hucvirî, Keşfu'l-Mahcûb, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982
- Hüseyin Atay, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, Ankara 1974
- İbn 'Arrâk, Tenzîh, I/148
- İbn Arabî, el-Fütûhatu'l-Mekkiyye, Kahire Baskısı (1853-1858)
- İbn Manzur, Lisanu'l-Arab, "Aşk" mad.
- İbn Miskeveyh, Ahlâkı Olgunlaştırma, Çev. A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu.
- İbn Sînâ, en-Necât, Nşr. Muhiddin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938.



- İbn Sînâ, er-Risâletü'l-Arşıyye, çev.: M. Hayri Kırbasoğlu, Alparslan Açıkgenç, (Risaleler içinde) Kitabiyat yay., Ankara 2004.
- İbn Sînâ, Risale Fi Mahiyat Al-İşk, çev. Ahmet Ateş, İstanbul 1953.
- İbn Sînâ, Şifâ (İlahiyat), tah. İbrahim Medkür, Kahire 1961
- İhvan-ı Safâ, Resailu İhvanı's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ, nşr.: Butrus el Bustânî, Beyrut trsz.
- İzmirli, İsmail Hakkı, İslam'da Felsefe Akımları, İstanbul 1997
- Kara, Kerim, "Mevlânâ'nın Mesnevi'sinde Kalp-Gönül", Tasavvuf Dergisi, Mevlânâ Özel Sayısı, ss: 14, Ankara 2005, (483-524).
- Karaismailoğlu, Adnan, Mevlânâ ve Mesnevî, Akçağ yay., Ankara 2001.
- Kılıç, Cevdet, Varlık Mertebeleri, Elazığ 2007.
- Kılıç, M. Erol, "İbn Arabî", TDVİA, İstanbul 1999, C. XX
- Kılıç, M. Erol, İbn Arabî'de Varlık Mertebeleri, MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1995.
- Kindi, "İşk", Felsefi Risaleler, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul 1994
- Kurtoğlu, Zerrin, Plotinus'un Aşk Kuramı, Bursa 2000.
- Kuşeyrî, Kuşeyri Risalesi, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991
- Kutluer, İlhan, "Aşk", TDVİA, İstanbul 1991.
- Mevlânâ, Divan-ı Kebir, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul 2000.
- Mevlânâ, Mesnevî, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay, İstanbul 2002.
- Öztürk, Y.Nuri, Hallac-ı Mansur ve Eseri, İstanbul 1996
- Schopenhauer, Aşkın Metafiziği, Çev. Selahattin Hilav, İstanbul 1997.
- Tâcu'l-Arus, "Aşk" mad.
- Taylan, Necip, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, İstanbul 1985
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", TDVİA., İstanbul 1991
- Uludağ, Süleyman, "Aşk", Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1991.
- Uludağ, Süleyman, "Hallac-ı Mansur", TDVİA, İstanbul 1997, C. XV
- Uludağ, Süleyman, Sufi Gözüyle Kadın, İnsan Yay., İstanbul 1998
- Ulutan, Burhan, İbn Sînâ Felsefesi, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2000.
- Uysal, Enver, "İhvan-ı Safâ", TDVİA, İstanbul 2000, C. XII
- Uysal, Enver, İhvan-ı Safâ, Felsefesinde Tanrı ve Âlem, İstanbul 1998.
- Ülken, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, İstanbul 1993.
- Weber, Alfred, Felsefe Tarihi, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul 1991.