

YENİ PLATONCULUĞUN FÂRÂBÎ'NİN AŞK ANLAYIŞINA ETKİLERİ

Fatma Zehra PATTABANOĞLU (*)

Öz

Yeni Platonculuk Platon'a yeniden dönüş olarak görülse de aslında kendisinden önceki filozofların düşüncelerini sentezleyerek, vahyi felsefî dille yorumlamak bakımından gerek Hristiyan felsefesi gerek İslâm felsefesi için bir çıkış noktası olmuştur. Bu önemli işlevle birlikte, Tanrı-âlem ilişkisi, ruhun ölümsüz ve tinsel bir varlık olması, mutluluk ve kurtuluş gibi konularda da Yeni Platonculuğun İslâm düşünürleri üzerindeki etkisi açıktır. Nitekim bu akımın kurucusu sayılan Plotinus'un sudûr teorisinde varlığın ve bilginin kaynağı olarak aşka bakışı, İslâm düşüncesinde aşk felsefesinin gelişmesine neden olmuştur. Aslında her şeyin Tanrı'dan çıkıp tekrar ona dönmesiyle alakalı bir konu olan aşk, sudûr teorisinde alttakinin üstteki ile kurduğu bağlantı olarak görülmüştür. İslâm felsefesinde ilk defa Fârâbî tarafından sistemli bir şekilde dile getirilen aşk mevzusu, Plotinus'un anlayışıyla büyük benzerliklere sahiptir. Ancak Fârâbî'nin aşka bakışını orijinal kılan konular da bulunmaktadır. İşte bu makalede Yeni Platonculuk'la -Plotinus'un düşüncesine dayanan- Fârâbî'nin aşk anlayışı arasındaki etkileşimler ve farklılıkları değerlendirmek amaç edinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Plotinus, Yeni Platonculuk, Sudûr, Fârâbî, Aşk.

Neo-Platonism's Effects to the Understanding of Love of Al-Farabi

Abstract

Although Neo-Platonism is understood as going back to Plato, it's been a starting point for both Christian philosophy and Islamic philosophy in terms of interpreting the revelation with a philosophic language by synthesizing the thoughts of philosophers before him. With this important function the effects of Neo-Platonism's effect on Islamic philosophers about God-universe relationship, soul's state as an immortal and spiritual existence, happiness and salvation are also obvious. Nevertheless, Plotinus' view of love as the source of existence and intelligence caused the development of love philosophy in Islamic thought. In fact, as a subject, which concerns that everything comes from the God and goes back to the God, love has been seen as the relation that is built by the one in the bottom with the one at the very top. The subject of love that had been systematically mentioned by Al-Farabi for the first time has an important resemblance with Plotinus' understanding. However, there are also subjects that make Al-Farabi's view of love original. In this article it's aimed to evaluate the interactions and differences between Neo-Platonism's and Al-Farabi's understandings of love, which is based on Plotinus' thoughts.

Keywords: Plotinus, Neo-Platonism, Sudur, Al-Farabi, Love.

*) Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
(e-posta: f.zehrapattabanoglu@hotmail.com)

GİRİŞ

Aşk teriminin Arapça aslı “ışk” olup sözlükte şiddetli, aşırı sevgi anlamına gelmekte, Kur’an ve sahih hadislerde geçmemektedir. İslâm’ın ilk dönemlerinde bu anlamda daha çok “hubb”, “muhabbet”, “heva”, “alâka” “vecd” ve “vüdd” gibi kavramlar kullanılmıştır.¹ Daha ziyade edebiyat ve tasavvufa konu olan aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere iki alanda mevcut olurken, felsefede kozmolojik, epistemolojik, teolojik, etik ve estetik meseleler çerçevesinde ele alınmıştır. Böylece Tanrı-âlem-insan ilişkileri merkeze alınarak değerlendirilmiş, vuslat ve ölümsüzlük kavramıyla mutlak mutluluğa ulaşma amaç edinilmiştir.

Felsefede aşk terimi ilk kez Empedokles (ö. MÖ. 432) tarafından ele alınmıştır. Empedokles’e göre âlemin meydana gelişi “aşk” ve “nefret” gibi iki zıt duygunun karşı karşıya gelerek mücadele vermesi ve bu unsurların birleştirip ayırdığı, bir oluş ve bozuluş halinin devamı sonucu olmuştur. Empedokles’in “hareket” diye açıkladığı kurama göre, sevgi ve nefret daima hareket halindedir. Bu oluş ve bozuluş süreci, dört unsuru etkisi altına aldığı gibi, insanların da daima bir savaş-barış hali içinde olması, her türden varlığı etkisi altına almaktadır.² Aşk konusunda diğer bir düşünce Sokrates’e aittir. Ona göre aşka dair sonuç ve ürünler, Tanrısal bir iş ve ölümlü doğada ölümsüz birer öğedir. Aşk, dinamik ve yaratıcıdır; insanı zorunlu olarak eyleme, daha önce var olmayan bir şeyin aktifleşmesine, doğuşuna ya da yaratılışına götürür.³ Dolayısıyla aşk her durumda zorunlu olarak bir şeyin yaratılmasına sebep olmaktadır. Ayrıca bireyin ölümden sonra da var olmaya devam etmesi durumunda aşk, sevene ölmemekle değil ancak ölüm sayesinde -ölümden sonra arkada bir şey bırakma anlamında- bir ölümsüzlük vermektedir. Bu da ölümlü insanlara açık olan tek ölümsüzlüktür.⁴

Düşünce dünyasında aşk felsefesinin sistemleşmesi, gelişmesi ve mistik bir boyut kazanması Platon (ö. MÖ. 347) ve Plotinus (ö. MÖ. 270)⁵ ile gerçekleşmiştir. İslâm düşüncesi de bu gelişmeden etkilenmiş, hatta zamanla tasavvufun ana konusu haline gelmiştir.

1) Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *DİA*, C. IV, s.11.

2) Kutluer, İlhan, “Aşk(Felsefe)”, *DİA*, C. IV, s.17; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 35; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1991, s. 29; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2011, C. I, s.271. (*İlkçağ*).

3) Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev. Ahmet Cevzici, Gündoğan Yay., İstanbul, 2010, s. 200. (*Sokrates*).

4) Versenyi, *Sokrates*, s. 201.

5) Plotinus İlkçağ felsefesinin son büyük akımı olan Yeni Platonculuğun kurucusudur. Platon’un takipçisi ve doğru yorumcusu olarak başlatmış olduğu düşünce hareketine bu ad verilmiştir. Plotinus’un kendinden sonraki takipçileri Porfirios (ö. yaklaşık 305), İamblichos (ö.326) ve Proclus (ö.485) gibi isimlerdir. Bu isimlere Plotinus’dan önce yaşamış ve düşüncüyü hazırlayıcılar olarak Ammonios Saccas, Numenius, Yahudi Philon, Plutarkhos, Albinus, Celsus, Apuleis, Sur’lu Max imus ilave edilebilir. Arslan, *İlkçağ*, C.V, s. 6. Ancak bu makalede Yeni Platonculuğun temsilcisi olarak Plotinus’un görüşleri göz önüne alınacaktır.

İslâm felsefesinde aşka dair yazılanlar üzerinde etkili olan hususlardan biri, Platon'un *Phaidros* diyalogunda geçen aşkın bir tür ruhsal hastalık olması ve bu durumun ilâhî ve cismânî iki karakter taşımasıdır. Diğeri de *Şölen* diyalogundaki aşkın ilâhî ve yaratıcı özelliğini öne çıkaran estetik boyuttur.⁶ Nitekim Platon *Şölen*'de Aristophanes'in ağzından sevgiyi şöyle dile getirir: "Sevgi denilen şey aslında yaratılışımızdaki bütünlüğü arzulamak, aramaktır. Tanrılara karşı kusur işlemezsek onlar bize yaratılışımızı bulduracak, eksikliğimizi giderip, mutluluğa erdireceklerdir."⁷ O halde gerçek aşk Tanrı bilgisine ulaşmak anlamına gelmektedir. Platon aşkı "güzelin sevgisi" değil de "güzel içinde yaratmanın sevgisi" olarak tanımlamaktadır. Çünkü insanın asıl amacı gerçek ve güzel bilgiye ulaşmaktır. Bu bilgi de tek başına var olan salt güzelliğe varmak ve asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir. Asıl güzellik her şeyden arınmış ve katıksız güzellik olup, insan bedenine bulanmış güzellik değil, bir tek görünüşüyle Tanrı güzelliğidir. Çünkü bütün güzellikler ondan pay aldığı halde, onun güzelliği ne artar ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar. Ancak bu güzellikten pay almak herkese nasip olmaz. Güzele yalnız Tanrı'nın sevdiği ve gerçek erdemleri gerçekleştirebilen kişi ulaşabilir. Asıl güzele kavuşmak da ruhun özgürlüğü ile gerçekleşir. O halde bedenden ayrılan iyi ruhun, önce dünyanın güzelliklerinden başlaması, sonra hiç durmadan basamak atlayarak yüce güzelliklere yükselmesi gerekir. Burada bedenden, bilgiye uzanan bir yolculuk söz konusudur. İşte bu bilgi sayesinde mutlak salt güzelliğe ulaşma ve asıl güzelin özünü tanıma mümkün olur.⁸ O halde ruh, düşünce, davranış ve bilgi güzelliğinden mutlak güzelliğe yükselirken, aşkın büyük gücü ile kendini de güzelleştirir, geliştirir ve eğitir. Bu da aslında ruhun ölümsüzlük isteğinin bir yansımasıdır.

Platon'un *Phaedros* ve *Timaeus*'daki evrene ilişkin farklı yaklaşımları, Plotinus'u kurtuluş öğretisi geliştirmeye ve bu dünyayı kavramaya yöneltmiştir. Dolayısıyla Plotinus, Platon'un bir şârihi, bir taklitçisi olarak değil, bilakis ona ekledikleri ile yeni bir akıma sebep olmuştur.⁹ Plotinus, Platon'un aşkla Tanrı'ya, güzele ve ölümsüzlüğe ulaşma konusundaki düşüncelerini, Bir'den çokluğun taşması diyebileceğimiz "sudûr" öğretisiyle dînî ve mistik boyutlara taşımıştır. Sudûr felsefe terimi olarak, kâinatın meydana

6) Gemuhluoğlu, Zeynep, "Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 2008, 22-24 Mayıs, s.156. (*İbn Sînâ'da Aşk*).

7) Platon, *Şölen*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2015, s. 31. Agathon da diyalogda sevgiyi Tanrı olarak görür. Çünkü Tanrıların içinde en güzel, en genç, en ince ve en iyileri odur. Sevginin güzellikle bağlantısından sonra erdemle bağlantısı anlatılır. Sevgi haklı, ölçülü, yiğittir ve en bilgilidir. Şüphesiz sevgi insanlara pek çok şey öğretir. Musalara müziği, Hephaios'ta demir dövmeyi, Athena'ya kumaş dokumayı, Zeus'a bile tanrıları ve insanları yönetmeyi öğreten. Sevgi ortaya çıktıktan sonra Tanrılar arasındaki gürültü ve patırtılar bir düzene girmiştir. Çünkü güzellik işe karışmıştır. Sevginin kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir, sonrada başkaları için daha başka güzelliklerin, iyiliklerin kaynağıdır. Platon, *Şölen*, s. 33-37.

8) Platon, *Şölen*, s.55-56.

9) Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 61.

gelişini yorumlamak üzere tasarlanmış olup, yokluktan yaratma inancından farklı bir düşünceyi ifade eder. Bu kelime yerine akmak, fıskırmak, taşmak manasındaki “feyz” de kullanılır. Batı dillerinde sudûr, procession; feyz ise, emanation terimleriyle ifade edilir.¹⁰ Plotinus’un öğretisi, Platon’un etkisinde şekillenmiş gözükmektedir de metafizik ve idealizm anlayışından farklı bir sisteme sahiptir. Çünkü Platon’dan farklı olarak düalist anlayıştan sıyrılıp, Bir’i felsefe öğretisinin temeline yerleştirmekte, Aristotelesçi metafizik öğretisine karşı da mistik bir öğretiyi biçimlendirmektedir. Bu sebeple Plotinus öğretisini anlamaya yönelik her çaba Platon ve Aristoteles felsefesinin yanı sıra Helenistik dönemde ortaya çıkan dinî ve felsefî karakterdeki felsefe anlayışlarını, Zerdüştlük ve Mani dinsel öğretilerini bilmeyi gerekli kılmaktadır.¹¹

Plotinus Stoacılar tarafından ödünç aldığı sudûr öğretilerine dayanarak¹² bir taraftan, Bir’den çokluğun nasıl meydana geldiğini ve Bir’in tekliliğine nasıl zarar gelmeyeceğini ispatlamaya çalışırken, diğer taraftan da bu öğretilere aşka yer vererek varlık hiyerarşisinde aşkıda olanların yukarıyla olan ilişkisinin keyfiyetini anlatmak istemiştir. Ancak asıl mesele hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, hiçbir şey arzu etmeyen mükemmel varlığın, niçin taşıdığı ve niçin kendi dışında bir şey meydana getirdiğidir. Aslında Plotinus bunun cevabını Platon’un *Timaeus* diyalogunda bulur. Platon burada evrenin nasıl meydana geldiğini anlatırken Yaratanın iyi olduğunu, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırslı, kıskançlığın olmadığını söylemektedir. Bu sebeple Tanrı her şeyin elden geldiğince kendisine benzemesini istemektedir.¹³ Felsefe dünyasında özellikle semavî dinlerin Tanrı ve evren tasavvuruna getirdiği yaklaşımlar bakımından Plotinus’un sudûr öğretisi, Batı’da ve Doğu’da pek çok düşünürü etkilemiş gözükmektedir. Fârâbî (ö.950) ve İbn Sînâ (ö.1037) gibi İslâm filozoflarının da dâhil olduğu bu sistemin İslâm düşüncesinde aşk felsefesiyle geliştirilmesi, Meşşâîler’den İshrâkîler’e, onlardan da mutasavvıflara kadar Tanrı-âlem-insan ilişkileri bağlamında mutlak mutluluğa ve ölümsüzlüğe giden kapıları aralamış, farklı bakış açılarının gelişmesine olanak sağlamıştır.

İslâm felsefesinde ilk defa aşkı felsefî bakış açısıyla yorumlayan Kindî (ö. 873) olsa da sistemli olarak onu yorumlayan Fârâbî’dir. İbn Sînâ da sembolik eserlerinde ve aşk risâlesindeki düşünceleriyle meselenin mistik bir hal almasına öncülük etmiştir. O halde kozmolojisi, metafiziği, etik ve siyaset felsefesi dahi sudûr anlayışının yansımalarından ibaret olan Fârâbî’nin aşk anlayışını anlama hususunda Plotinus’un Bir ve çokluk kavramlarını, taşma felsefesini ve bu anlayışa göre aşkı nasıl yorumladığını iyi tespit etmek gerekmektedir.

10) Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *DİA*, C. XXXVII, s. 467.

11) Durak, Nejdet, *Plotinus’ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, Söğüt Yay., İstanbul, 2008, s.15. (*Plotinus’ta Metafizik*).

12) Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, s.69.

13) Platon, *Timaios*, Maarif Matbaası Yay., Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay İstanbul, 1943, s.24; Köroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2001, s.69. (*Yeni Platoncu Felsefe*).

A. PLOTİNUS'UN AŞK ANLAYIŞI

Plotinus'un sisteminde gerçekliğin yapısı ve rasyonel açıklamasına ilişkin felsefî problemle, Tanrı ve ruha dair dinsel problemler yan yana durmaktadır. Yani Plotinus bir taraftan Yunan felsefe mirasının ve hakikatin insan aklıyla anlaşılabilceğini kabul ederek varlıklar arasında rasyonel ilişkileri incelerken, diğer yandan aklı da aşan En Yüce İlke'den ve varlıkların bu ilkeyle olan uzaklık ve yakınlıklarına göre elde ettikleri kutsallık derecelerini değerlendirerek farklı bir varlık ve bilgi anlayışı ortaya koymaktadır.¹⁴ Nitekim Plotinus felsefesinde kozmosta iniş ve çıkış olmak üzere iki tür hareketin varlığı söz konusudur. İniş hareketi filozofun metafizik sistemini ortaya koyarken, çıkış hareketi de mistik tavrını göstermektedir. Buna göre Plotinus sistemi, Philon gibi Tanrı fikrinden başlayıp yine Tanrı ile bütünleşme arzusuyla sona ermektedir.¹⁵

Plotinus'un üzerinde durduğu iniş ve çıkış hareketi, varlık ve bilgi felsefesinin temelini oluşturan “sudûr” öğretisidir. Bu öğretilde başlıca “Bir”, “nous (akıl)” ve “ruh” olmak üzere üç hipostaz (töz, uknum) vardır. İyi, her şeyin ona bağlı olduğu ve her şeyin ona can attığı ilkedir, o eksiksizdir ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. “Düşünen özne”, “düşünülen nesne” ve “düşünce” nin tek ve aynı şeyi oluşturdukları en yüce akıl, İyi'den kaynaklanırken, en yüce akıldan onun seyrine dalmış olan evrensel ruh kaynaklanır. Bu üç töz, kötülüğe tamamen yabancıdır. Bir ya da İyi, bizzat kendi yalnlığı gereği ilk ve mutlaklıktır. Akıl, en kusursuz özdeşliğe varıncaya kadar düşünen özneyi, düşünülen nesneyi ve düşüncenin kendisini bizzat kendinde birleştirir. Evrensel ruh da akılla kavranılabilir âlemi temaşa eder. Plotinus'a göre üç töz doğalarında bulunan kusursuzluklarından dolayı aşağı varlıklara herhangi bir şey verebilme imkânına sahip olduğu için, varlıkların sürekli olarak onlar tarafından meydana getirildikleri sonucu ortaya çıkar.¹⁶ Buna göre ilk töz, İyi'nin iyi oluşu, kendisi için değil, aşağı doğalar içindir. İyi yalnızca tüm şeylerin kendisinden kaynaklanması ve her şeyin kendisine can attığı amaç olması sebebiyle diğer varlıklardan üstündür ve onlara benzememek zorundadır.¹⁷ Bir, zorunluluğa boyun eğmediği halde kendisi diğer varlıklar için zorunluluk ve yasadır. O halde Bir kendi kendisinin sebebidir, mümkünlik onun için söz konusu değildir, aşkın ve yücedir. Aynı zamanda hem âşık olmaya değer, hem de aşktır. Bizzat kendi dolayısıyla güzel olduğu için bizzat kendinin sevgisidir.¹⁸ Plotinus'a göre İyi, doğmaya neden olduğundan ve doğurulan varlıklar doğuran ilkelerden daima aşağıda bulduklarından, sudûrlar dizisi derece derece zayıflayarak varlığın son kademesi olan madde veya kötülüğe kadar gider.¹⁹ Plotinus bu taşmada yer alan İyi, akıl ve ruhun hareketlerini ve ilişkilerini şöyle anlatır:

14) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.59; Köroğlu, *Yeni Platoncu Felsefe*, s.65.

15) Köroğlu, *Yeni Platoncu Felsefe*, s. 66.

16) Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2008, s. 26, 43.

17) Plotinus, *Enneadlar*, s.168-169.

18) Plotinus, *Enneadlar*, s.172-173.

19) Plotinus, *Enneadlar*, s.27. Plotinus'a göre her kudretin bizzat kendi yetkinliği ve doğuruculuğu ölçüsünde üretebilmesi evrensel bir yasadır. Böylece birbirini takip eden bir ilerleyiş misali Bir, akılı;

“Göğün dairesel hareketi, üç tözün doğasının bir sonucudur. Burada İyi, bir merkez olarak tasarlanabilir. O her şeyin kaynaklandığı ilkedir. Akıl, hareketsiz daire olarak tasarlanabilir, İyi’ye doğrudan sahip olup onu kapsamaktadır. Ruh ise istek tarafından harekete geçirilen hareketli bir daire olarak kabul edilebilir. Çünkü aklın üzerinde yerleşmiş İyi’ye can atmaktadır. İyi’ye can atan ruha sahip bulunan semavi küre, tıpkı bir beden yapabileceği gibi kendisi de dışında bulunduğu ilkeye can atmakta yani ona her yerde sahip olmak için etrafında yayılmaya çalışmaktadır. Bunun sonucunda da dönmekte ve dairesel hareket etmektedir.”²⁰

Plotinus’da üç tözün her biri tinsel bir gerçeklik olan varlıkların meydana gelme düzeninde hiyerarşik bir görünüme sahiptir. Nitekim Bir, bütün diğer şeylerin varoluşunun nedenidir. Plotinus varlık ve özü nous düzeyinde özleştirir. Çünkü ilk töz olan Bir, varlığa ve öze aşkındır. Bu nedenle ilk varlık, hakiki varlık, Bir değil, noustur.²¹ Plotinus’a göre Bir’i varlık olarak tanımlamak yanlış olur. Çünkü varlık düşünülebilir olan bir şeydir. Düşünülebilir olan şey ise düşünen özne ve düşünülen nesneyi gerektirir ki bu durum da ikiliğe yol açar. Bir hakkında söylenecek her şey onun doğasının saf birliğini bozacaktır. Tanrı dil ve düşünce bakımından aşkındır. Dolayısıyla onun ne olduğunu değil, ne olmadığını söyleyebiliriz.²² Nous Platonik ideaların ve Aristotelesçi formların dünyası olan Tanrısal zihindir.²³ Nous, Plotinus’ta aşkın diyalektiğinin zorunlu terimi olarak tanımlanır. Plotinus’a göre duyuşal nesnedeki güzelliğe duyulan aşk, hakiki güzelliğin, kendinde güzelliğin aşkına yükselebilen potansiyeli taşır. Çünkü duyuşal dünyadaki güzellikler, noustaki güzelliğin yansımalarıdır. Âşık bu dünyadaki güzelliğin yalnızca bir imaj olduğunu fark edince gördüğü her duyuşal güzellikten soyutlanarak zamanla kendinde güzele yükselecektir. Böylece Platon’un güzel ideasına yükseldiği yerde, Plotinus nousa ulaşacaktır. Ruha gelince o ikili bir görünüm arz etmektedir ve bir yandan bedenlerin

akıl da ruhu meydana getirir ve bu iş mümkün olanın en son sınırlarına ulaşmaya ve her şeyin kendi bireysel doğasının onu içerdiği ölçüde İyi’ye iştirak edişine kadar sürer. Bireysel ruhun kendi kudretini tezahür ettirmek ve zıtların vasıtasıyla akılla kavranılabilir âlemin büyük mutluluğunu daha iyi takdir edebilmek amacıyla yeryüzüne gelişi de bu yasanın gereğidir. Ruh böylece hem yukarı âlemdeki akıl ile temaşa eder hem de aşağı âlemdeki bedeni yönetir. Bir nousu, nous ruhu meydana getirir. Ruh da bütünlüğüne yani eksiksizliğine akıl temaşa ederek ulaşmış ve böylece onda doğa doğmuştur. Demek ki birinciden sonuncuya kadar olan bir diziliş vardır. Bu dizilişte her varlık kendisinden önceki tarafından oluşturulmuş ve daima farklı kalmak ancak yaratıcı (doğurucu) varlıktan ve soğurulmaksızın içine geçmekte olduğu doğurulmuş varlıktan ayrılmamak suretiyle kendinden sonrakini de meydana getirmektedir. Plotinus, *Enneadlar*, s.108-110.

20) Plotinus, *Enneadlar*, s.32

21) Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, s.67,94.

22) Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yay., İstanbul, 2012, s.163; Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, s.66.

23) Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.165.

organize edici gücü, öte yandan alın yazısının yeri olarak işlev görmektedir. Ancak evrensel ruh hala noustadır, maddeye karışan ruhun alt kısmı ise doğadır.²⁴ Yani ruh bir yönüyle nousa yönelirken saf düşünce olarak ortaya çıkıp saf ideaları temaşa ederken, öte yandan duysal dünyaya yönelerek maddeye düzen getirir. Plotinus bu durumda ruhun bedene dâhil olması bakımından doğa ya da madde kavramını geliştirmiştir. Sudûrun bu aşamasında madde fenomenlerin duysal ve bireysel varlıkların değişen niteliklerinin gerisindeki zorunlu dayanak, duysal formların pasif alıcısı durumundadır. Tanrı'dan en uzak noktada bulunan mutlak yoksunluk ve kötülük ilkesidir.²⁵

Plotinus *Enneadlar*'da kozmolojik ve mitolojik bağlamda aşkı şöyle yorumlamaktadır:

“İnsan ruhunun tutkusu olarak kabul edilen aşk, güzel bir nesne ile birleşme arzusudur. Kimi zaman güzelliğe onun yalnızca kendisi için sahip olmak kimi zaman da ona hissedilir âlemde akılla kavranabilir âlemin ebedî özlerinin geçici bir imgesini oluşturmak suretiyle türü devam ettirme zevki katılmak istenir. Tanrı olarak kabul edilen aşk, Venüs Urania'nın yani semavî ruhun tözel eylemidir. Tanrısal zekâyı temsil etmektedir. Demon olarak kabul edilen aşk, halka yönelik Venüs'ün yani dünyaya bağlanmış olan aşağı ruhun oğludur. Venüs'le beraber evlilikleri düzenleyip yönetir. O, akılla kavranabilir olanın arzusudur ve birleşmiş olduğu ruhları kendisiyle birlikte yükselir. Gerçekten de tıpkı evrensel ruh gibi her bireysel ruh kendinde özüne bağlı bir aşkı tanımaktadır. Bu aşk eğer ait olduğu ruh maddeye karışmış durumdaysa bir demondur, eğer ait olduğu ruh saf ise o zaman bir Tanrı'dır. Ancak aşkın, âlem olduğu kabul edilmez. Aşkların ve demonların ortak bir kökeni vardır. Bunlar Tanrılar ve insanlar arasında aracı bir seviyeyi işgal etmektedir. Bununla beraber demonların arasında yalnızca mevcudiyetlerini insan ruhunun İyi'ye duyduğu isteğe borçlu olanlar, aşkırlar. Diğer demonlar evrensel ruhun çeşitli güçleri tarafından bütünü yararı için meydana getirilmişlerdir.”²⁶

Eksikliğin tamamlanışını amaçladığı için Plotinus'un aşkı, daima aşağıdan yukarı doğrudur. Yukarıda olan, aşağıda olan üzerinde faaliyette bulunabilir ama aşağıda olan yukarıdaki gibi hiçbir etkide bulunamaz. Plotinus için aşk bir saflaşma, bir aydınlanmadır.

24) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.101, 60.

25) Cevzci, *Felsefe Tarihi*, s.166.

26) Plotinus, *Enneadlar*, s.72-73. “Aşkla ilgili bir diğer yorum da Platon'un *Şölen* diyalogundaki aşkın doğuşuyla ilgili mitostur. Aşk diğer demonlar gibi belirsiz ve formun karışımıdır. Aynı zamanda hem yoksunluğa, hem de bolluğa iştirak eder. Çünkü o arzu eder ve elde etmeye hazırlandığı iyiye sahip çıkar. İşte bu anlamda Penia ve Poros'un oğludur. Venüs ruhtur, Jüpiter akıldır, Poros akıldan ruha geçen nedenleri ya da ideaları ve Jüpiter'in bahçesini ideaların ihtişamını temsil etmektedir.” Plotinus, *Enneadlar*, s.73.

Onun mistisizmi saf Tanrı aşkında ifadesini bulur. Tanrı ile bir olmak için kavranılır dünyadaki ruh, kendisini bütün tasarımlardan arzu nesnelere arındırmalı, Tanrı'dan gelecek ışığı almak için hazırlanmalıdır.²⁷ Aslında Tanrı'ya götüren dereceler, ruhu süsleyen erdemler, akılla kavranabilere yükseliş, akılla kavranabilirden gerçekleşme ve son olarak ilahî ışık ile birleşmedir.²⁸ Plotinus bir yandan bilgi ve erdem için aşkın işlevselliğine değinirken diğer yandan da ilahî ışık olan İyi'nin varlıkların, hayatın ve aklın kaynağı olmasını şöyle anlatır:

“Nous ve hayat İyi'nin formunu taşıdıklarından dolayı arzu edilirler; Hayat arzu edilir çünkü o İyi'nin eylemidir, aklın arzu edilişi de onun İyi'nin daha önceden belirlenmiş eylemi oluşundandır. Bunların İyi'den doğal olarak aldıkları parlaklığa onun ışığının yeni bir yansıması daha gelip eklenince aşkı uyarırlar. Bunları sevdiren bu ışığın görülmesidir. Çünkü her akılla kavranılabilir, İyi'nin arzu edilene çekicilikleri ve arzu edene de aşkları vermek suretiyle onu aydınlatıldığı zaman arzu edilir duruma gelmektedir. Ruh İyi tarafından aydınlatıldığından itibaren Nous'a doğru yönelir çünkü ondaki güzelliğe hayrandır. Ardından daha da yukarı güzelliğin ve sevginin kaynağına doğru yükselir ve İyi'de durur, çünkü bunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Gerçekten, İyi, bütün şeylerin ilkesidir, mükemmeldir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Her şeye akli, hayati, var oluşu veren ve bunları onda muhafaza eden odur.”²⁹

Plotinus'a göre aşk, İyi'yi bilme yoludur. Ancak bu akılla bilme değil bir türlü araçsız sezgi yoludur. Bu öznenin nesneyi görmesi gibi bir şey değil onunla birleşmesi, bir ve aynı şey olması, onun içinde erimesi, yok olması anlamında bir yaşantıdır. Plotinus bu tecrübeye sahip olan ruhu, aşk içinde akıl olarak adlandırır ki, insanın ruhunun en yüksek faaliyeti ve hayatın amacı budur. O halde İyi'ye dair iki şekilde bilgi edinilir. Birincisinde İyi ile diğer varlıklar arasında benzerlikler kurulur, onu olumsuz sıfatlarla tanımlayıp, eserlerine bakarak kendisi hakkında akıl yürütmelerde bulunulur. İkincisinde ise nefsimizi arındırdıktan sonra, erdemli davranışlarda bulunup, kendi iç düzenimizi veya derinliğimizi düşünürüz. Asıl istenen ikincisidir. Çünkü onda iyiyi görmekle, bilmekle kalmaz onunla özdeşleşiriz, onun aynı oluruz. Bunun ahlaksal ve mutluluk değeri, diğerleriyle karşılaştırılmayacak kadar büyüktür.³⁰ İyi'nin rasyonel bilgisi ve İyi'nin görüşü

27) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.177.

28) Plotinus, *Enneadlar*, s.167.

29) Plotinus, *Enneadlar*, s.164.

30) Arslan, *İlkçağ*, C.V, s.200. Plotinus varlık felsefesinde, Platon'un idealarla ilgili görüşlerinden yararlanmak suretiyle onun İyi ideasına kutsal özellikler yükleyerek adeta tanrılaştırmıştır. Platon İyi ideasının, idealar dünyasının üstünde yer aldığını ve varlığın sebebi olması hasebiyle, varlık ve bilginin ötesinde yer aldığını belirtmiştir. Buna göre İyi ideası, bir tür sezgiyle ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla bilinebilir. Kılıç, Cevdet, “Plotinus'ta Sudürle İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, C. VII, S.1, Ocak 2009, s.41.

olmak üzere iki tür bilgiyi kabul eden Plotinus, birincisinde varlık hiyerarşisine göre değerlendirildiği bilgiyi, ikincisinde ise İyi'nin bizzat kendi bilgisini kastetmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

“İyi'ye yaklaşmak ve onunla birleşmek için ruh, tüm formdan sıyrılmak, geri kalanların tümünden de vazgeçmek zorundadır. Böylece Tanrı'yı hiçbir aracı olmaksızın ansızın bizzat kendinde parıldar olarak görür. Aşkın dilediği ve en yüksek mutluluk olan bu yakın birleşme içinde kendisini onunla karıştırır. Böylelikle de bedeni unuttur ve yalnızca kendi özünü düşünür hatta akılla kavranılabilir âlemi bile önemsemez, çünkü o da İyi'nin imgesinden ibarettir. Son olarak o, Tanrı'yı öylesine büyük bir dikkatle temaşa eder ki, görüş onda görünen nesne ile karışır. Nous iki kudrete sahiptir. Bunlardan biriyle kendinde olanı görür, diğeriyle de kendi üzerinde olanı görür. Biri halâ akıl sahibi olan nousa özgüdür; diğeri ise aşktan dolayı esrime halinde olan nousa özgüdür. Bu görüşü elde edebilmek amacıyla ruh ilk önce nous haline gelir, ardından da bütün formları bırakmak suretiyle Tanrı'ya yükselir.”³¹

Plotinus'a göre varlıklar arasındaki hiyerarşi kendilerinde bulunan iyi ile alakalıdır. Çünkü varlıklar kendilerinden yüksek olandan varlık kazanıp, İyi'den pay alırlar. Ancak bir varlığın doğasına özgü olan iyiyi bulması tedrici yükseliş vasıtasıyla mümkündür. Bu süreçte arzu, iyinin mevcudiyetinden doğar; haz, bunun elde edilmesine eşlik eder, ancak ne biri ne de diğeri iyinin doğasını teşkil etmez. Maddeden itibaren doğadaki her şey kendisinden üstün yani yukarıda olan forma can atar. Nous da en yüce form olduğundan dolayı o, hiçbir form türüne sahip olmayan ve tüm maddeye yabancı olan en yüksek derecede bulunan İyi'ye doğru yönelir.³² Mutlak İyi kendi parlaklığının yansıması vasıtasıyla nousu aydınlatır. Nous ona doğrudan yükselir ve bağlanmış olarak kalır. Bizim ruhumuz da İyi'ye yükselir ancak bu nousun yardımı vasıtasıyla olur. Ruhumuza Mutlak İyi tarafından konulmuş olan güzele duyulan aşk, onu içgüdüsel olarak kendine doğru çeker. Kudreti dolayısıyla sonsuz olan İyi, gerçekten arzu edilen ve sevilendir. O, aşkın ilkesi ve sonudur. O yaratıcı kudrettir ve güzelliğin çiçeğidir. İşte bu sebeple ne bir figüre ne de forma sahip olmayan Tanrı mutlak, kendine özgü ve tüm sınırlardan bağımsız güzelliştir.³³

Plotinus'a göre Tanrı'ya ulaştıracak yollar “sanat”, “aşk” ve “felsefe” dir. Bu sebeple akılla kavranılabilir âleme yükseltilmek istenen ilk nesil, müzisyen, âşık ya da filozof olmalıdır. Müzisyen, insan sesinin ve ezgilerinin güzelliğine karşı duyarlı kişidir. Ona ezgiler içinde formun maddesini akılla kavranılabilir armoninin basit seslerini ayırt et-

31) Plotinus, *Enneadlar*, s. 167.

32) Plotinus, *Enneadlar*, s.165.

33) Plotinus, *Enneadlar*, s. 166.

meyi öğretmek gerekmektedir. Böylece akıl yürütme yardımıyla ya da sezgisel olarak bütünüyle sahip olduğu ancak bilmediği hakikatleri keşfetme imkânına sahip olacaktır. Âşık, güzel olanın az bir anımsamasına sahiptir. Ona da tek bir bedeni sevmekle yetinmemesi, içinde güzellik bulunan bütün bedenleri sevmesi hatta bu güzelliği sanatlarda ilimlerde ve erdemlerde görmesi öğretilmelidir. Ardından kendisi erdemlerden zekâyâ ve varlığa yükselecektir. Filozofa gelince akılla kavranabilir âleme yükselebilmesi için ona izlemesi gereken yolu göstermek yeterlidir. Kendisine önce matematik, ardından da diyalektik öğretilmelidir.³⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Tanrı'ya ulaşma yollarından biri kabul edilen aşk, kişinin varlık, bilgi, ahlâk ve estetik bakımdan yetkinleşmesini sağlanmakta, âşığın doğruyu bulmasında etkin güç olmaktadır. Plotinus'a göre nasıl bir kişiyi sevmek ona yakın olan her şeyi sevmekse, aynı şekilde Tanrı'yı sevmek de onun yarattıklarını sevmeyi gerektirir. Bu evren de kendisine sebep olan Tanrı'dan dolayı değerlidir ve tanrısallığın izlerini taşır.³⁵ O halde metafizik bakımdan aşk, varlıkların ortaya çıkmasını sağlarken; bilgi bakımından onların Bir'i kavramasını; estetik bakımdan ise güzele ulaşmasını sağlamaktadır. Çünkü doğada gördüğü güzellikler insana eksikliğini hatırlatır ve ruhu harekete geçirir, dünyadaki Tanrısal izleri hissettirir ve böylece insanda asıl kaynağına ulaşma arzusu yaratır. Aslında doğanın ürünlerinde ortaya çıkan güzellik, yaratıcı ilkeden kaynaklanan formdan ileri gelir. Dolayısıyla bedenin güzelliğinin arketipi doğada mevcut bulunan güzellikken, doğadaki güzelliğin arketipi de ruhtaki güzelliştir. Ruhtaki güzelliğin ilkesi de Mutlak Güzellik'te mevcut olan aklın eksiksizliğidir. Bu sebeple ruhun akılla kavranılabilirleri temaşa edebilmesi için sevgi dolu olması, doğuştan bilgeliğe yatkın olarak dünyaya gelmesi gereklidir. Bu mutlu konum sayesinde kişi beden güzelliğinden, ruh güzelliğine, ruh güzelliğinden de İyi'nin simgesi olan aklın güzelliğine yükselir.³⁶ Nitekim Plotinus'a göre her varlık, doğal etkinlikleri ve tutkuları vasıtasıyla kâinatın amacının yerine getirilişine katılmakta, vermekte ve almaktadır. Böylece sempati vasıtasıyla bütüne bağlanmış olarak kalabilmektedir. Bunun ötesinde insan, erdem vasıtasıyla yükselebilmekte ya da kötülük eğilimi vasıtasıyla alçalabilmektedir. Böylece Tanrısal inayet sayesinde adalet gerçekleşmekte ve evrenin iyi düzeni için gerekli olan ödülleri insan elde edebilmekte ya da cezalara maruz kalabilmektedir.³⁷

34) Plotinus, *Enneadlar*, s.18-19. Weber'e göre Plotinus sanat, aşk ve felsefeyi Tanrı'ya ulaştırarak üç aşamalı tek yol olarak görür. Sanatçı ideyi duyulur görünüşlerinde arar, seven adam onu daha yüksekte, insan ruhunda arar, filozof da onu her türlü karışımından saf bir halde bulduğu âlem ve Tanrı'da arar. Düşüncenin ve temaşanın zevklerini tatmış olan kimse, tıpkı sarayını gezdikten ve hayran olduktan sonra kralı gören kişinin artık sarayın odalarını unutmaması gibi sanattan ve aşktan vazgeçer. Çünkü sanattaki güzellik mutlak güzelliğin aksi gibi gelir. Bütün bedene dair zevklerini küçümser ve kendi öz benliğini unuttur. Böylece insan ruhuyla tanrısal zihnin hakiki birleşmesi olan vecc ile göksel vatanına ruhun göçmesi sağlanır. Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 118.

35) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.136.

36) Plotinus, *Enneadlar*, s.120, 123. Çünkü düşünce, düşünülen ve düşünen aynıdır. Bu sebeple zekâ varlık ile aynı tözden ve düşünceleri de varlığın ideaları, formları ve eylemleridir. Plotinus, *Enneadlar*, s.124.

37) Plotinus, *Enneadlar*, s. 96.

B. FÂRÂBÎ'NİN AŞK ANLAYIŞI

Plotinus'un sudûr teorisi yüce ve tek Tanrı'dan varlığın meydana gelişini, hiyerarşik bir düzen içinde sergilemektedir. Bu sebeple özellikle Hristiyan teolojisi ve teosofik felsefe için ilham kaynağı, dinle felsefeyi uzlaştırmak isteyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar açısından ise değerlendirilmesi gereken bir fırsat olarak görülmüştür.³⁸ Fârâbî, sudûrun sistemli olarak ele alınması bakımından İslâm dünyasında ilk filozof olup, bu teoriyi felsefenin varlık, bilgi, etik ve siyaset gibi alanlarında yorumlayan, kendisinden sonra diğer düşünürleri de etkileyen önemli bir şahsiyettir. Onun sayesinde felsefecilerle birlikte mutasavvıflar da sudûrdaki akıllar silsilesinin Tanrı'dan çıkıp tekrar Ona döneceğini kabul etmişlerdir. Nitekim İlahî nûr ve sonsuz feyz, birlik mertebesinden akıllara, oradan nefslere, sırasıyla feleklere, tabiata, unsurlara, toprağa inmekte ve madene, bitkiye, hayvana, insana, ondan da kâmil insana yükselerek tekrar Hakk'a erişmektedir.³⁹

İlk İslâm filozofu Kindî'nin eserlerinde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sistemli ve ayrıntılı sudûr teorisi anlatılmamıştır. "İlk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir"⁴⁰ ifadesinde görüldüğü üzere sudûrcu bir söylemde bulunduğu söylene de o, âlemin dolayısıyla zamanın yoktan yaratıldığını her vesilede ifade etmektedir.⁴¹ Ayrıca Kindî Tanrı-âlem ilişkisinden bahsederken yaratılma sürecinde aşkın, etkin bir güç olduğunu da kabul etmektedir. Buna göre aşkın etkisi ya âşığın sevgilisine aşkı gibi bilfiil duyu aracılığı iledir veya demirin yapısının mıknatıs taşıma olan aşkı sonucu ona doğru hareket edip kavuşması gibi aracısız bir etkidir. Zira bu aşk duyu aracılığı ile değil sadece demirin yapısından kaynaklanan bir şeydir. Her cisim başka bir cisme etki etmektedir. Bu etki ya ateşin ısısı şeklinde tabii bir etki veya gücü fiil alanına çıkararak etken gibi tabii bir şevktir ya da duvar kavramı ile duvar ustası arasındaki ilişki gibi etki edenin yapısında bulunmayan bir şeyle etkilenen üzerinde etkisini göstermesi biçimindedir.⁴² Mutlak Bir olan Tanrı, ilk hareket ettirici ve maddeye şekil verici olarak, şeyleri kuvve halinden fiile yükseltmek için aşkı harekete geçirmektedir. Dolayısıyla mıknatısla demirin çekiminde âşık ve ma'şûk hareketli değil, aşk hareketlidir. İşte cisimlerde de oluşum ve hareket böyle meydana gelmekte, her cisim diğer cisme etki ederek birbirini, âlemin varlık zincirini tamamlamaktadır.⁴³

Fârâbî'ye göre Platon *Timaeus*'ta Tanrı'nın, aklın, nefsin ve cismin her birinin mertebeye bakımından ayrı yerleri olduğunu söylemektedir. Aslında bu, nefsin tabiat üzerine, aklın nefsin üzerine taşması demek olan "ifâza" ile aynı anlama gelmektedir. Yani nefsin

38) Kaya, "Sudûr", C. XXXVII, s.468.

39) Ulutan, Burhan, *Fârâbî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1999, s. 50-51.

40) Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994, s.55.

41) Kaya, Mahmut, "Kindî", *DİA*, C. XXVI, s.47.

42) Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s.117.

43) Kılıç, Cevdet ve Hilal Arslan, "İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği", *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2007, C.II, S. 4, s.326. (Aşk Metafiziği).

tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algılandığında ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını hatırlaması aklın taşması sayesinde. Nefsin tabiatüstüne taşmasından kasıt, nefsin tabiata sunduğu destek ve kendi yararına olan yönde içgüdüyle hareket etmesidir ki, tabiatın varlığını sürdürmesi, zevk alması ve diğer benzer özellikler bu sayededir.⁴⁴ Filozof İlk'i (Birinci-yi) Tanrı olarak kabul eder. O, ikinci derecede var olanlarla Faal Aklın yakın sebebidir. İkinciler gök cisimlerinin varoluş sebebidirler ve onlara ruhanî varlıklar ve melekler vb. adlar verilir. İkincilerin hepsinde yetkinlik ve eksiklik durumu söz konusudur. Bunlar toplam on akıl olup, her birinden göklerin varlığı çıkmaktadır. Önce birinci göğün varlığı zorunlu olarak çıkar ve ayın bulunduğu son göğe kadar bu taşma devam eder. Göklerden her birinin cevheri, bir konu (mevzu) ve bir nefis olmak üzere iki şeyden oluşur. Onlardan her birinde bulunan nefis, bir konuda var olup, bununla birlikte kendi özünü ve kendi varlığının çıktığı ikinci-yi ve İlk'i düşünmekle bilfiil akıl olan nefsin parçası olur.⁴⁵ Böylece en mükemmelden aşağı doğru inen bir hiyerarşik yapıyla ay üstü âlem ve ay altı âlem oluşumu tamamlanır. Fârâbî bu sistemle ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyerek, bütün kâinatı hiyerarşik bir yapı içinde yorumlamak istemiştir.⁴⁶

Fârâbî'ye göre mevcutları birbirlerine bağlayan bağlar bazı şeylerin kendi cevherleri içinde olsalar da bunlar bazı şeylerin cevherlerine tâbi hususiyetlerden olup, insanları birbirlerine bağlayan sevgi (muhabbet) gibidirler. Yine de sevgi insanların bir kısım hallerinden olsa da insanların varlığı onunla kaim değildir. Gerçi sevgi ve aşk da Tanrı'dan gelmiştir. Çünkü onun cevheri, öyle bir cevherdir ki, ondan hâsıl olan mevcutların kaynaşmasını ve bir araya gelmesini gerektirir.⁴⁷ Nitekim filozof insanların dışında gök akıllarının da aşk ile hareket ettiğini düşünmektedir. İlk ve Ortaçağlarda maddenin çekim

44) Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflâton el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, Çev. Mahmut Kaya, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Klasik Yay., İstanbul, 2005, s.178. (*Kitâbü'l-Cem'*). Fârâbî Aristoteles'in zannettiği *Esulucya* adlı eserde Aristoteles'in şöyle söylediğini nakleder: "Bazen bedenimden sıyrılıp nefsimle uzun süre baş başa kaldığımda adeta cisimsiz cevher olurum. Benim dışındaki her şeyden ilgimi keserek kendime, iç dünyama dönerim. O zaman bilgi de bilen de bilinen de ben olurum. Hayranlığım devam ettiği sürece kendimde bir güzellik ve seziş görürüm. İşte o zaman şerefli bir âlemin küçük bir parçası ve faal bir canlı olduğumu anarım. İşte o zaman bana dillerin anlatamadığı, kulakların işitemediği bir nur parlar. Ben o nura bürünürüm, gücüm son hadine varınca artık onu taşıyamaz olur ve ben artık düşünce âlemine inerim. Düşünce âlemindeyken onuru düşünmem engellenir. O zaman akıl âlemine yükselen değerli nefis cevheri üzerinde araştırma yapmayı emreden kardeşim Herakleitos'u hatırlarım." Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem'*, s.179.

45) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Thk. Fevzi Mitrî Neccâr, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1993, s. 31-32,57; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın ve diğerleri, Kültür Bak. Yay., İstanbul, 2012, s.36, 53. Bu sayfadan sonra eserin Türkçe çeviri sayfaları parantez içinde verilecektir.

46) Kaya, "*Fârâbî*", *DİA*, C.XII, s. 150.

47) Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, Thk. Albert Nasrî Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1985, s.57-58. (*Medînetü'l-Fâzıla*); Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, MEB. Yay., İstanbul, 1990, s. 31. Bundan sonra eserin Türkçe çeviri sayfaları parantez içinde verilecektir.

gücü bilinmediği için gökkürelerine kesintisiz dönme hareketini veren şeyin akıl olduğu kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre her kürenin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir akli vardır ve o akla ulaşmak için iştiyakla kesintisiz dönmektedir. Her kürenin arzu ve iştiyakı farklı olduğundan dönüş hızları da farklıdır. Fakat sonunda hepsi bir tek varlığı sevme ve arzulamada birleşirler ki o da ilk sevgili olan Tanrı'dır.⁴⁸ Filozofumuz bunu şöyle açıklar:

“İlk'ten (el-Evvel) sonra İkinciler (sevânî) ve Faal Akıl gelir. İkinciler varlıkça mertebelere ayrılırlar. Ancak onlardan her birinin de kendi özünde cevherleştiği bir varlığı vardır. Her birinin kendine özgü varlığı, aynı zamanda varlık veren varlığıdır. Bunlar, kendilerinden başkalarının ortaya çıkmasında ve başkalarına kendilerinden varlık vermesinde özlere dışında şeylere muhtaç değildir. Onların hepsi varlıklarını İlk'ten almıştır. Her biri İlk'i de kendi özünü de düşünür. Ancak onlar kendi başlarına özleryle mutlu olmaya yeterli değildirler. Ancak İlk'i ve kendi özlelerini düşünmekle mutlu olurlar. İlk'in onlardan her birinin özünün erdemliliğine olan üstünlüğünden dolayıdır ki, her birinin İlk'i düşünmekle kendi başına duyduğu mutluluk, yalnızca kendi özünü düşünmekle duyduğu mutluluktan üstündür. Her birinin İlk'i bilmekle duyduğu zevkin kendini bilmekle duyduğu zevkten üstün oluşu, İlk'in erdemliliğinin onun kendi erdemliliğinden üstün oluşu dolayısıyladır. Her birinin kendine olan hayranlığı ve aşkı da böyledir. Her biri önce İlk'i daha sonra da kendi özünü düşünmekle kendi katında öncelikle sevilen ve hayran olunan olur. Dolayısıyla da İlk de bunlar açısından ilk sevilen ve ilk âşik olunan olur.”⁴⁹

Fârâbî'ye göre varlık kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın tasavvur edilebilen, apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramdır.⁵⁰ Zorunlu Varlık ilk varlık olduğu için sebebi yoktur. O, kendi zatıyla var olandır. Bu sebeple Zorunlu Varlık için var olmaktan bahsetmek muhaldir. Çünkü O, zaten vardır.⁵¹ Bu sebeple Fârâbî sistemindeki en temel düşünce Tanrı'da öz ve tözün (mahiyet ve varlık) bir ve aynı olmasıdır. Bu bağlamda O, hem “aşk”, hem “âşik” hem de “ma'şûk” tur. Öz ile töz Tanrı'da bir ve özdeşken, Tanrı'dan başka her şeyde bir ve özdeş değildir. Töz bireysel varlıktır. Öz ise bir şeyi o şey yapandır. Bir anlamda öz, şeyin ilkesidir. Tanrı olmak sadece ona özgüdür. O'nun varlığı, başkası ile değil kendi kendine zorunludur. Var olan her şey, bireysel varlıklarını Tanrı'dan alırken, Tanrı kendi varlığını başka kimseden almaz.⁵²

48) Kaya, “Fârâbî”, s.151.

49) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.52(56-57).

50) Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, (İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 117.

51) Aydın, İbrahim Hakki, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul, 2000, s.73. (*Fârâbî'de Metafizik*).

52) Küyel, Mübahat Türker, “Değer ve Fârâbî”, *AÜF Dergisi*, C. XX, Ankara, 1975, s. 80; Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s.118-119.

Tanrı madde olmadığı ve hiç maddesi olmadığı için cevheri itibarıyla bil fiil akıldır. O kendi zatını akletmekle akıl ve âkil olur. Akleden zatın akledileni aynı olduğu için de ma'kûl bir akıldır. Bu sebeple o, hem “akıl”, hem “âkil”, hem de “mâ'kul” olan tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir.⁵³ Akıl mevzu bahis olduğunda Zorunlu Varlık için söz konusu olan bu durum hikmet, aşk ve güzellik için de aynıdır. Onun güzelliği, bütün güzelliğe sahip olanların güzelliğinin en üstünüdür, bu güzellik kendi özü ve cevheriyedir. Bu da onun özünü düşünmesiyle gerçekleşir. Çünkü en güzeli en iyi biçimde kavrayınca zevk, sevinç ve mutluluk ortaya çıkar. Ancak el-Evvel'in en üstün ve en güzeli bilme ve kavraması ile kendimizin en güzel ve muhteşemi bilme ve kavramamızı karşılaştırdığımızda bizim zevkimiz, sevincimiz ve mutluluğumuz onunki ile kıyas edilemez. Nitekim basit bir nicelik ile zamanda sonsuz olan bir nicelik, birisi son derece yetkin öteki de son derece eksik olduğuna göre, bir tutulmaları imkânsızdır. Dolayısıyla kendi özüyle zevk duyan, sevinen ve en yüce mutluluğu duyan kendi özünü (zat) sever, en çok ona âşık olur. el-Evvel zorunlu olarak kendi özüne âşık olup, onu sever ve ona hayranlık duyar.⁵⁴ Fârâbî el-Evvel'in kendi güzelliği ile kendi güzelliğine aşkı arasında kurduğu ilişki neticesinde haz, sevinç ve mutluluk kavramlarına ulaşır. Bunları da sevgi, aşk ve gıpta kavramları takip eder.⁵⁵ Filozofun bu meseleye dair düşünceleri şöyledir:

“İlk mevcut kendi zatından ne kadar çok hoşlanır ve haz ve mutluluk duyarsa, kendi zatının âşığı olup, zatını kendi nispetinde sever ve beğenir. Bizim kendi erdemimize âşık olmaktan duyduğumuz zevkin ilk mevcuda nispeti, onun erdem ve mükemmelliğinin bizce beğenilen kendi erdem ve mükemmelliğimize nispeti gibidir. Onda seven sevilenin aynıdır; beğenen beğenilenin aynıdır; âşık ma'sûk'un aynıdır. Bizde ise bunun hilafına olarak erdem ve güzellik ma'sûklarımız iseler de âşık değildirlere. Yani biz bizde olmayan başka şeyleri severiz. Bizde âşık ile âşık olunan aynı şeyler değildir. Bizdeki âşık ondakinden başka bir kuvvettir. Onda ma'sûktan eser yoktur. Binaenaleyh bizde ma'sûk, âşığın aynı değildir. Onda ise ma'sûk âşığın aynıdır. O sevilsin sevilmesin ilk sevgilidir; Ona âşık olunsun olunmasın ilk ma'sûktur.”⁵⁶

Fârâbî'ye göre Tanrı dışındaki varlıkların güzelliği zatında değil, arazlarındadır, cevherlerinde değil onun dışında kalan şeylerdedir. Tanrı'nın güzelliği, mükemmelliği ve diğer özellikleri ise zatından başka bir şey değildir. Lezzetin, sevincin ve gıptanın çokluğu, mükemmel ve tam bir idrakle, en güzel, en zarif ve en süslü şeyi idrak etmekle hâsıl olur. İlk mevcut güzelliğin zarafetin ve zinetin en son merhalesinde bulunduğu

53) Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, s.46-47 (21).

54) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.45-47 (50-52).

55) Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s.107. (*Güzelin Peşinde*).

56) Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, s.54 (28); Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.46-47 (51-52).

için onun kendi zatını idrak etmesi idrakin en mükemmelidir; Cevheri bilmesi, bilginin mutlak surette en üstünüdür.⁵⁷ Fârâbî'nin Tanrı-âlem ilişkilerini anlamada aşka yüklediği misyonu daha sonra İbn Sînâ devralmıştır. Ona göre İyi'nin kendine aşkı en mükemmel ve en son dereceye varmış aşktır. Bütün varlıklarda İyi'den gelen kendi varlığının mükemmelliğine karşı bir meyil vardır ve bu, varlıklarda ortak olan aşk gücüdür. Tanrı'nın zâtına âşık olmasında dolayı aşk da zât ve varlıktır.⁵⁸ Böylece İbn Sînâ da Fârâbî gibi aşkın tüm var olanların sebebi olduğunu anlatmaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre insanın aşk sayesinde İlk'e kavuşması nihai mutluluğu sağlamaktadır. Her iki filozof için iyi, güzel ve kemal arasında kurulan ilişkiler, aşkın onları birbirine bağlayıcı ilkesiyle, kozmolojik prensipler olmaktan çıkarak insanların tüm fiillerini yöneten ve anlamlandıran ilkeler haline gelmiştir. Dolayısıyla âlem ve insan arasında kurulan paralellik de buna imkân verdiği için etiğinde varlık, nefis, aşk, saadet ve hazza ilişkin açıklamaların birleştiğini söylemek mümkündür.⁵⁹

Fârâbî'ye göre sanatlar iki çeşittir. Birincisi amacı “iyiyi” elde etmek olan ikincisi de amacı “faydalı”yı elde etmek olandır. Amacı sadece iyiyi elde etmek olan sanat, hiç şüphesiz felsefe ve beşeri hikmet diye adlandırılır. Faydalıyı amaçlayan sanatların hiçbirisine elbette hikmet adı verilemez. Fakat onlardan bazıları felsefeye benzetilmek suretiyle bazen bu isimle adlandırılmışlardır.⁶⁰ Mutluluğa niyet ve fiile dayalı olarak, insanın seçtiği şeyi nasıl seçtiğinin farkında olabileceği bir durumla ulaşılabilir. Ancak az bir iyi seçim ile mutluluğa ulaşılmaz. Çünkü mutluluğa insan ancak baştan sona bütün hayatı boyunca ve seçtiği şeylerin farkında olacak şekilde, iyi seçimler yaptığında ulaşabilir.⁶¹ Bu sebeple sevginin erdeme bağlı olması ve adalet duygusuyla pekiştirilmesi Fârâbî'nin etik anlayışında önemli bir yere sahiptir. Her ne kadar onun siyaset algısı rasyonel olup, tam anlamıyla bir aşk öğretisine dayanmasa da sevgiyle ve mistik öğretilerle çözülebilecek yaklaşımlar bakımından önemlidir. Ayrıca meselenin estetik boyutu da Tanrı'nın mutlak güzel olması ve evrendeki güzelliklerin ondan kaynaklanmasına dayanır. Nitekim filozof âlemde var olan güzelliklerden yola çıkarak, en son güzellik olan Tanrı'nın varlığına aşk ile temellendirdiği estetik delil ile ulaşmıştır.

57) Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, s.52-53 (26-27).

58) İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l-Işk*, Çev. Ahmet Ateş, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1953, s.3.

59) Gemuhluoğlu, “*İbn Sînâ'da Aşk*”, s.164. İbn Sînâ'da tüm canlılarda Tanrı'ya benzeme aşkı bir gayedir. İlk sebep mutlak kemâl sıfatını taşıdığından dolayı, gayeye ancak kemâl derecesinde fiiller yapılarak ulaşabilmektedir. O halde, gayeye ait kemallerde Tanrı'ya benzeme caiz ve mümkün bir durum olarak aşkın neticesidir. Melek nefisleri ise, ilahî ebediyetten aldıkları kuvvet ile Tanrı'ya daima ebedi olarak âşıktırlar. Çünkü her zaman ve her şeyde idrak ve tasavvurları daima Tanrı'yı bilme ve bu bilgi neticesinde gerçekleşen aşkın var olmasından dolayı, artık kendilerini dahi fark edemezler ve kendi varlıklarını düşünemezler. Onları Tanrı'yı müşahede etmekten alıkoyan hiçbir şey yoktur. İbn Sînâ, *Hay bin Yakzan*, Çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya ve Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2004, s. 126.

60) Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-Saâde*, Çev. Hanefi Özcan, (Fârâbînin İki Eseri içinde), MÜ İlahiyat Fak. Yay, İstanbul, 2005, s.180-181. (*Tenbîh*).

61) Fârâbî, *Tenbîh*, s.163.

Fârâbî'ye göre şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri sevgi ile birbirine bağlanır. Onlar adaletili fiillerle kontrol edilir ve korunur. Sevgi bazen anne ve babanın çocuğuna olan sevgisi gibi tabîî (doğuştan) olur. Bazen sevgisinin iradî şeylerde bulunmasından dolayı iradeyle olur. İradeyle sevgi üç şekilde gerçekleşir. İlki erdeme iştirakle, ikincisi menfaat için üçüncüsü de zevk için olandır. Adalet, sevgiye tâbidir. Bu şehirde sevgi önce erdeme iştirakle meydana gelir. Bu da düşünce ve fiillerle ilgilidir. Bu düşünceler başlangıç, son ve ikisi arasındaki düşünceler olmak üzere üçe ayrılır. Başlangıç hakkındaki görüş birliği Tanrı ve ruhani varlıklar, örnek olan iyi insanlar, Tanrı-âlem ilişkisine dair mevzulardır. Son olan ise mutluluktur. İkisi arasındakiler ise kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerdir.⁶² O halde Fârâbî'ye göre aşk ve adalet faziletli şehrin insanlarını birbirine bağlayan iki önemli faktördür. Aşk bu şehrin çeşitli kısımlarını ve halkını birleştirir; adalet ise bu birliğin bozulmamasını sağlar.⁶³ Ayrıca Fârâbî'nin siyaset görüşü kozmoloji ve psikoloji öğretisine dayandığı için onun erdemli şehri, bütün yeryüzünü ve ruhları çevreleyen irfânî, mistik kuramları içerir. Fârâbî her ne kadar Platon'un görüşlerinden ilham alsada da özlem duyduğu felsefî, irfânî yapıya da imkân verir. Bu, eylemsel ve güncel bir siyasî program olmaktan öte, nübüvvet ve vahiy temeline dayanan bir felsefedir.⁶⁴

Fârâbî'ye göre Tanrı, gerek saf akıl ve mantık yönünden, gerekse de varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünülün "En Mükemmel ve En Yetkin" varlıktır. O, bütün noksan ve kusurlardan ârî ve uzak olduğu için mükemmeldir. Eğer bir şey bir yokluğa sahipse o, onun varlığında bir eksiklikler. Eğer o varlık, varlığında başka her hangi bir şeye muhtaç olursa o da varlıkta bir noksanlıktır.⁶⁵ Tanrı'nın tözü kendisinden zorunlu olarak çıkan varlıkların, zorunlu olarak birbirleri ile birleşmelerini, bağdaşmalarını ve bir bütün oluşturmalarını sağlayacak bir tözdür. Aşkın birleştirici olan doğasıyla bütün güzellikler de Tanrı'nın tamamen aşk olan tözünden ileri gelmektedir.⁶⁶

Fârâbî'nin sisteminde sırf varlığın kendi zatını akletmesinin zorunlu bir sonucu olarak bütün âlem varlık ve güzellik kazanıyorken, ay altı ve ay üstü âlemde tüm varlıklar aşk

62) Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, İDEÜ. Yay., İstiklâl Matbaası, İzmir, 1987, s.52.

63) Aydın, Mehmet, "*Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı*", (Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniye* içinde), s. 18-19. (*Fârâbî'nin Saadet Kavramı*).

64) Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2010, c. I, s.293. İbn Sînâ'da aşk, sadece aracı ve "arada" bir varlık olmanın ötesinde Varlık'ın kendisi ve tüm varoluşun temel prensiplerinden biridir. Âşık, kendine uygun maşuku seçerken, kendi özünde var olan kapasiteye en yakın ve kendi eksikliğini giderebilecek en güzel olan ile güzelleşmek ve kemale ermek ister. Suretlerdeki şekil, mizaç ve Tanrı tarafından bahşedilmiş olan fitratı ma'şuğunu kendi varlığının bir benzerliğinde arar. Çünkü tam olmak yani bir olmak ancak birbirini tamamlamaya münasip iki varlık arasında gerçekleşmektedir. Âşık olan kişi de kendi suretinin benzerini, mizaç ve huy olarak kendine uygunu seçerek âşık olduğu birine "güzel" demekte ve uygunluk ilıstırmektedir. Gemuhluoğlu, "*İbn Sînâ'da Aşk*", s. 156,161-162.

65) Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 58.

66) Dizman, Esra, *Meşşâi Sistemde Aşk'ın Tecellisi Fârâbî ve İbn Sînâ Modeli*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s.66.

ile Mutlak Güzel'e yönelmektedir. Diğer bir ifade ile âlem sudûr süreci ile el-Evvel'den varlığın en alt mertebesine kadar illiyet ve zorunlulukla varlık kazanıyorken tüm varlıklar gaiyyet prensibi çerçevesinde aşk ile el-Evvel'e bir yöneliş içindedir. Kozmosta mutlak yetkinlik ve güzelliğe doğru yükselen hareketin temel etkisi filozofların sisteminde aşk ile ifade edilirken, her varlığın kendi mükemmelliğini arzulaması temel prensip olmaktadır. Eksiklik ve mükemmellik kavramlarını aşkın diyalektiğinin temel karşıtları olarak ele alırsak aşk her şeyin mükemmelleşmeye doğru doğal eğilimin itici gücü olmakta ve her varlığın kendi iyiliğine güzelliğine ve yetişkinliğine doğru hareketini sağlayan evrensel ilke haline gelmektedir. Öyleyse aşk her varlığı kendi sınırlarının ötesine taşıyarak kendi iyisini, güzelini bulmaya yönelmekte ve tüm varlıklarda ortak olan garizi aşk gücü maddeden başlayarak gök akıllarına kadar tüm âlem için geçerli olmaktadır.⁶⁷

Fârâbî'nin aşkın kozmolojik, epistemolojik, etik, estetik hatta siyaset bakımından farklı boyutlarını değerlendirirken, aslında "İlk'ten gelip yine ona dönmek" ilkesiyle meseleye yaklaştığını söyleyebiliriz. Bu süreç Tanrı'nın ilk akıl aracılığı ile evrene kaynaklık etmesi, taşan akılların da Tanrı'yı düşünmesi ve onu bilmek istemeleriyle başlamıştır. Nitekim bütün akıl sahipleri Tanrı'yı bilmek, onun güzelliğinden pay almak ve erdemlerle vuslat yolunda yetkinleşerek mutluluğu elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple eksik ve daha aşağıda olan varlıklar mükemmelleşmek için hep bir üstteki varlıkla iletişim halindedir. Bu durumda Fârâbî'ye göre mükemmelliğe ve mutlak güzelliğe ulaşmanın temel ilkesi, aşktır. Zira aşk En Mükemmelin mükemmelliğine duyulan bir sezgi olarak kabul edilmektedir.

C. FÂRÂBÎ'NİN AŞK ANLAYIŞINDA YENİ PLATONCU UNSURLAR

Düşünce tarihine bakıldığında yaratılışın nedeninin aşk olduğu, Tanrı'nın kendi güzelliğini göstermesi için varlığı aşk üzere yarattığı ve Tanrı'nın güzelliğinin de her varlıkta varoluşsal konumuna göre yansıdığı görülmektedir.⁶⁸ Nitekim Platon etkisiyle Plotinus'un aşk öğretisi dinsel-felsefî bir yorumla, bütünüyle tinsel bir güç ve bir rehber olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ruh duysal dünyaya düşüp kaynağına yabancılaştığı zaman, içine düştüğü hapishaneden kurtulması, kendi gerçek mekânını hatırlaması ve nihayet Bir ile mistik birliğe yükselmesi dahi aşk sayesinde gerçekleşmektedir.⁶⁹ Ayrıca aşkı bilgiye ulaşmak için bir vasita olarak gören Plotinus, bir taraftan varlığın kendi doğal yapısından dolayı metafizik bakımdan bilinemezliğini savunurken, diğer taraftan da insanda akıldan başka bir yetinin yani aşk ilkesinin bulunduğunu, böylece bilgisi bize kapalı olan varlığın sırrının ancak aşk sayesinde bilinebileceğini söylemektedir.⁷⁰

Plotinus felsefesinde aşkın, sudûr teorisinin ilkesi olarak ele alınması Ortaçağ Batı ve Doğu düşünürlerini de tesiri altına aldığı açık olarak görülmektedir. Nitekim "Mis-

67) Taşkent, *Güzelin Peşinde*, s.154.

68) Yasa, Metin, *Mevlânâ'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yay., Ankara, 2010, s.28.

69) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s. 21.

70) Arslan, *İlkçağ*, C.V, s. 201.

tisizm alanında gelişen bu düşüncenin İslâm felsefesi ve kültürüne yansımaları küçüm-senmeyecek ölçüdedir. Bu sistemle Meşşâf felsefesi, Yeni Platoncu unsurlarla eklektik bir görünüm arz eden Sühreverdî (ö.1191) ve İbn Arabî (ö. 1240) gibi mistik ve teosofik düşünürlerin varlığın oluşum ve işleyişini yukarıdan aşağıya, metafizikten, fiziğe ya da manevî olandan maddî olana doğru bir sıra düzeni içinde yorumlamaları farklı isimlerle de olsa bir gelenek haline gelmiştir. Bu teorideki akl-ı evvel, aklı-kül, akl-ı küllî, nefs-i kül ve nefs-i küllî kavramları Şîf-bâtînî düşüncesinde tasavvuf ve edebiyat alanlarında farklı bağlamda yaygın bir biçimde kullanılmıştır.⁷¹

Yeni Platoncu felsefe içinde Aristoteles'in kozmolojisinden ve psikolojisinden, Opheos'tan, Ptythagorasçılar'ın, Elea okulu filozoflarının ve Platon'un Tanrı düşüncesinden, sayı mistisizminden, öte dünya anlayışından ve Tanrı'ya yükselme öğretisinden, Stoa felsefesinin logos ve sudûr öğretisinden, doğu dinlerinin kozmolojik telakkilerinden ayrıca mistik, gnostik ve hermetik geleneklerin dinî ve ahlâkî öğretilerinden Hristiyanlık ve Yahudiliğin aşkın Tanrı ve aracı varlıklar anlayışından izler bulmak mümkündür.⁷² Fârâbî'nin felsefî kaynaklarının ise Platon, Aristoteles ve Plotinus'un eserleri olduğu açıktır, hatta Stoa etkisinin bile olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple Yeni Platonculuğun Fârâbî'nin düşüncelerindeki tesiri inkâr edilemez. Mübahat Küyel'e göre ancak Fârâbî'nin asıl var olanı "Kendi Özüyü Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vucûd Bizâtihi)" olarak adlandırdığı özgün buluşunu bu kaynakların dışında tutmak gerekir. Bu felsefî keşfin Faal Akıl doktrini ile Hristiyan Ortaçağı XII. yüzyıl sonundan XVI. yüzyıl sonuna kadar aralıksız olarak durmadan ve kökten etkilenip St. Anselmus ve St. Thomas üzerinden Descartes'a ve Spinoza ve Leibniz gibi karakterlere kadar ulaşmış bu yollardan zamanımızı etkilemiş olduğu bilinmektedir.⁷³

Fârâbî *el-Cem' beyne Re'yey'il-Hakîmeyn* adlı eserinde Platon ve Aristoteles arasındaki münasebette, farklı fikirlerin biraya geldiği Numenius, Plotinus, Simplicius, Syrianus, Porhyrius ve daha başkalarının isimleriyle birleşen Yeni Platoncu geleneği yansıtarak aşka dair düşündüklerini sudûr teorisi kapsamında değerlendirmiştir.⁷⁴ Filozof mezkûr eserinde Platon ile Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırmaya çalışırken müellifini yanlış bildiği *Esulucya (Theologia)*⁷⁵ üzerinden de değerlendirme yapmıştır. Çünkü Aristoteles'in

71) Kaya, "Sudûr", C. XXXVII, s.468.

72) Durak, *Plotinus'ta Metafizik*, s.16; Cevzici, *Felsefe Tarihi*, s.160-161.

73) Küyel, Mübahat Türker, "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1984, s.750. (*İbn Sînâ*). Mahiyet ve varlık ayırımı her ne kadar Platon ve Aristoteles'te bilinç olarak mevcut olsa da Kendi Zatıyla Zorunlu Varlık teorisi ontolojinin, epistemolojinin ve değerler teorisinin kısacası bütün felsefenin temelini koymak gibi özgün felsefe katkısı düşünce tarihinde Fârâbî'ye aittir. Küyel, "İbn Sînâ", s.751.

74) Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi, İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1992, s.110-111.

75) İslâm felsefesi üzerinde en etkili tesirlerden birisi yanlışlıkla Aristoteles'e nispet edilen *Theologia*'dır. Bu eser Helenistik devre ile Grek felsefesinin bir hülâsası olarak kabul edilmiştir. Sadece Grek felsefesiyle İslâm akaidini değil, Grek felsefesinin kendi içindeki zıt unsurları da uzlaştırmaya çalışan Müslümanlar onu (*Esulucya*) gerçek bir lütuf olarak görmüşlerdir. Proclus'un *Elements of Theology*

Tanrı ve âlem arasındaki ilişkide Tanrı'nın evreni meydana getirmek için ilk hareketinden sonra müdahil olmamasından kaynaklanan kopukluğun ortadan kaldırılması gibi metafiziğin bazı çıkmazlarının *Esulucya*'daki sudûr teorisiyle giderilmesi, Fârâbî'nin başarıyla gerçekleştirmiş olduğu işlerden biridir.⁷⁶ Böylece o, Plotinus'dan etkilendiğinin farkında olmadan kendi metafizik sisteminde, Tanrı-âlem ilişkisinin çözümü için sudûru yerleştirmiştir.

Fârâbî'nin Yeni Platoncu yorumları en yoğun biçimde ele aldığı eserleri *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, *Tahsîlu's-saâde*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Uyûnü'l-mesâil*'dir. Özellikle sudûr öğretisine dair önemli benzerlikler olsa da Fârâbî farklı yorumlar geliştirerek teoriyi üç temel üzerine inşa eder. Bunlar varlığın zorunlu ve mümkün ayrımı, Tanrı için düşünmenin ibda' ve feyz anlamına gelmesi, Bir'den ancak bir çıkar düsturudur. Plotinus'un sudûr anlayışında varlıklar zorunlu olarak taşarken, Fârâbî'de Tanrı'nın bilgisi ve iradesi -her ne kadar Gazzâlî gibi bazı düşünürler tarafından tartışmalı bir konu olsa da- söz konusudur. Çünkü Plotinus'a göre direkt olarak yaratma hadisesi Tanrı'ya eksiklik verir. Feyz ise kemalden oluşur.⁷⁷ Ancak Plotinus'un taşma vetiresinde Tanrı'yı tamamen iradesizmiş gibi tanımlamak da yanlış olur. Çünkü onun yapmak istediği şey yaratma hadisesinden daha mükemmel bir çözüm bulmaktır. Nitekim Plotinus'ta âlem, Tanrı'nın inyeti denilen tesadüfe dayanmayan bir planı içerir. Tanrı'nın iradesi ve yaratması aynıdır. Tanrı kendisi nasıl istemişse öyledir ve her şey tıpkı istediği gibidir, sonuç olarak da O, mutlak olarak özgürdür.⁷⁸

Fârâbî'de sudûrun kullanımı yönünden de farklılık olduğu söylenebilir. Nitekim Yeni Platonculuğun feyz nazariyesinin aksine Fârâbî'nin duyular âlemi, ma'kullar âlemi ile irtibatlıdır. Fârâbî'de Tanrı duyular âlemi ile direkt irtibatlı olmayıp ma'kuller âlemiyle bütün kâinata bağlı olduğu için, Bir ile çokluk âlemi, ay üstü ile ay altı âlem arasında ilişki kurulmuştur.⁷⁹ Fârâbî'nin Tanrısı Plotinus'un Bir'i değil, el-Evvel'dir. Plotinus Bir'e

(Liber de Causis) olarak bilinen eseri de (fî'l-Hayr el-Mahz) da sahte Aristotelyen külliyat içinde Arapça'ya geçmiştir. Bu iki eser İslam düşünürlerinin sudûr öğretisi ve Bir'den çokluğun yayılması düşüncelerinde ana kaynak olmuşlardır. İlki Plotinos'un *Enneadlar* adlı esrinin son üç (IV-VI) bölümünü içerir, Humus'lu Naima tarafından yapılan kısa şerhten ibarettir. Bu çalışma uzun yıllar Aristoteles'e ait kabul edilmiştir. Buradaki doktrinler bu teoloji vasıtasıyla geniş ölçüde yayılmış, Afrodiasslı Alexander'ın düşünceleriyle birleşerek İslam felsefesine birçok bakımdan tesirli olmuştur. Daha sonra İslam tasavvufunda ve Sünni kelam sisteminde kısmen etkili olmuştur. Ancak işin ilginç olan yanı İslam düşünürlerinin Plotinus'dan pek haberdar olmamaları, onu "eş-Şeyh el-Yunânî" ya da "Yunanlı Bilge" gibi unvanlarla ona gönderme yapmış olmalarıdır. Bk. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s.22-23; Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev.: Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul, 2008, s.24.

76) Şahin, Eyüp ve Haris Macic, "İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk) Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma", *A.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2014, 5(2), s.199. (*Neoplatonizm ve Fârâbî*).

77) Aydın, *Fârâbî'de Metafizik*, s.162.

78) Plotinus, *Enneadlar*, s.174.

79) Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.163-164.

olumlu hiçbir nitelik atfetmezken, Fârâbî İslâm inancına uygun bir şekilde azamet, celâl mecd vb. olumlu sıfatlarla nitelemiştir.⁸⁰ Ayrıca Fârâbî Plotinus'un "nous" ilkesini "mu-farık akıllar" olarak adlandırarak, onları Faal Akla kadar götürür ve hatta bu akli vahiy bilgisinin imkânını göstermek üzere "Cebrail" ile özleştirir. Faal Akıl öz bakımından tektir, fakat derece bakımından düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecedir. Bu akla "Rûhu'l-Emin", "Rûhu'l-Kuds", derecesine de melekût ya da benzeri isimler verilir.⁸¹ İnsan akıyla meleksel Faal Akıl arasında açık bir ayrım olsa da aralarındaki ilişki Plotinus ve Porfirios'un yaşamış olduğu deney türünden mistik birleşme değildir. Bu bağ mümtaz kişilere (peygamberlere) mahsus olan bir tür ittisaldır.⁸² Nitekim Fârâbî felsefesinin en orijinal yanını oluşturan Faâl Akıl, insanî nefis ve muhayyile melekesi çerçevesinde dile getirdiği nübüvvet nazariyesi, İbn Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiş, daha sonra Yahudi filozofu İbn Meymûn ile Yeni Çağ filozoflarından Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile melekesinin bir fonksiyonu olarak gerçekleştirdiğini savunmuşlardır.⁸³ Faal Akıl göklerin sayısının tamamlanmasıyla ortaya çıkar. Maddeden soyutlanmış akılların sonuncusu olan bu akıl, bir yönüyle yeryüzündeki nefslerin, diğer yönüyle de gökler aracılığıyla dört unsurun sebebi olur.⁸⁴ Fârâbî'ye göre Faal Akıl, ay altı âleme ait bedenın sudûr sebebidir. Bu, insanların ve hayvanların ruhlarını ve sonradan varlığa gelecek potansiyel insan akıllarını da kapsayan ay altı âlemin tüm tabiî formlarını içerir. İnsan âlem ilişkileri bakımından Faal Akılın bilgiye dair işlevi, inayetin ortaya çıkmasını sağlaması göz ardı edilemeyecek öneme sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁵

Plotinus'ta duyuşal dünya hem sudûrun zorunlu sonucudur, hem de bir uyarıcı olarak insanı kendisine açan bir aşk nesnesi olarak var olmuştur. Böylece daha Hesiodos'tan beri birleştirici gücünden söz edilen aşk Plotinus'ta duyuşal dünyaya düşen ruhun Mutlak birliğe yükselmesiyle birleştirici bir güç olarak işlevini yerine getirir. Dolayısıyla Tanrı aşk olduğuna göre, evrenin tek aktif ilkesi de aşktır. Zira aşk duyuşal varlıkların süresiz birliğini, sürekli bir birliğe dönüştürecek evrensel bir güçtür.⁸⁶ Fârâbî de hem hayatın hem

80) Şahin ve Macic, "Neoplatonizm ve Fârâbî", s. 214.

81) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.32 (36-37). Fârâbî vahiy gerçeğini akılla duyu arasında bir rol üstlenen muhayyile gücünün etkinliğiyle açıklar. Bu güç, duyu ve istek güçlerinin etkisinden ancak uykudayken kurtulup serbest kalınca insan rüya görmeye başlar. Eğer bir insanın muhayyilesi çok güçlü ise uyanırken de birtakım metafizik gerçekleri görüp algılar ve bunları tasvir eder. En üst düzeyde gelişmiş olan peygamberin müstefâd akı, Faal Akıl'dan (Cebrâil) gelen ilâhî feyzi düşünüp akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanırken de alır. Bk. Mahmut Kaya, "el-Medînetü'l-Fâzıla", *DİA*, C.XXVIII, s. 319.

82) Fârâbî, *İdeal Devlet*, Çev. ve Açıklamalar: Ahmet Arslan, Divan Kitap, İstanbul, 2011, s.210.

83) Vural, Mehmet, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytü'l-Hikme*, 3(1) 2013, s.79.

84) Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s.120.

85) Hüseyin, M. Yusuf, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip", *Felsefe Dünyası*, Çev. Gürbüz Deniz, Ankara, 2001, S. 33, s. 96.

86) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.143-146. Plotinus'a göre duyuşal olan gelip geçici ve gerçek dışı olsa da insana bunu kavratacak yine duyumdur, o da bir duygulanım olan aşktır. Bu durumda

de bilginin kaynağı olarak aşkı görmektedir. Ancak Fârâbî'nin Plotinus'un sudûrunu yeri geldikçe İslâm prensiplerine uyacak şekilde yorumlaması aşka bakışını da kısmen farklılaştırmaktadır. Nitekim Fârâbî'ye göre varlıklar arasındaki mükemmellik derecelerinin aynı olmamasından dolayı her birinin ilk varlığı düşünmekle aldıkları haz, kendilerini düşünmekten farklı görülür. Düşünme ile aldıkları hazdan dolayı bu varlıklarda kendinde yüce olan varlığa karşı bir iştîyak ve aşk hâsıl olur. Bu iştîyak onları canlı ve etkin tutar.⁸⁷ Plotinus'un sudûrunda “Bir”, “nous (akıl)” ve “ruh” olmak üzere üç hipostaz vardır. Buna bedenle ruhu ilişkilendirmek bakımından doğa ya da madde kavramını da ilave eder. Fârâbî bunu daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak varlıkların mertebelerini altı sınıfa ayırır. İlk mertebede İlk sebep, ikinci mertebede ikinci derecede sebepler, üçüncü mertebede de madde bulunmaktadır. İlk sebep tek, diğerleri çoğuldur. İlk sebep, ikinci derecede sebepler ve Faal Akıl cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmaz. Diğer üçü ise cisimde bulunup kendileri cisim olmayan nefis, suret ve maddedir. Cisimler gök cismi, düşünen canlı, düşünmeyen canlı, bitkiler, madenler ve dört unsurdur. Bu altı cinsten oluşan bütün de âlemdir.⁸⁸ Plotinus gibi Fârâbî de bu mertebeler arasındaki mükemmellik farklılıklarından yola çıkarak aşkı yorumlar. Ancak Fârâbî bu konuda Aristoteles'in etkisiyle daha rasyonel gözükmektedir.

Fârâbî İlk Muharrik deliliyle de aşka farklı bir yorum getirir. O bu delilde aşkın hareket ettirici bir güç olduğunu düşünmektedir. Aslında “kendisi hareket etmeyen ama hareketi meydana ettiren ilk hareket ettirici” fikri Aristoteles'e aittir. Aristoteles'in İlk Muharrik'i yaratıcı olmayıp, sadece nizam vericidir. Fârâbî'de ise Vâcibu'l-Vücûd olan bu Muharrik-i Evvel bütün varlığın kaynağıdır. Fârâbî'ye göre evrende var olan her şey hareket halindedir. Zira her şey Tanrı'ya yönelmiştir. Mesela felekler dairevî harekete sahiptirler. Bu hareketin sebebi ruhânî bir cazibe olan aşktır. Buna göre aşağıda olan felekler, üstlerindeki feleklerin cazibesine kapılarak hareket etmektedirler. Ancak feleklerin bu durumları sonsuza kadar bu şekilde gidemeyeceği için, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide durmak gerekmektedir. O halde bütün akıllar, hem kendilerine hem de İlk Hareket Ettirici'ye âşıktırlar.⁸⁹

Plotinus'a göre hayatın kendisi akıllı bir şey olduğu için değil “iyi” olduğu için arzu edilir. Çünkü aşk bir arzu, bir arayıştır ve bu arayışın konusu olan şey de genel olarak

Plotinus duyu algısını küçümseyen Platon'dan ayrılır. Platon'a göre duyum hiçbir bilgi vermezken Plotinus'a göre her duyum kavranılır olana geçit verir. Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.149.

87) Aydın, *Fârâbî'de Metafizik*, s.174.

88) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 31(35-36).

89) Aydın, Mehmet, “*Fârâbî'nin Saadet Kavramı*”, s. 19. Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir. O gerek özü gerek ilineksel bakımdan hareketsizdir. Bununla birlikte o ezeli ebedi ilk ve tek bir hareketi meydana getirir. Bu varlık, hiçbir şekilde hareket halindeki varlıkların taşıdığı özellikleri taşımalıdır. Kendisi hareket etmeyen İlk hareket ettirici, Tanrı'dır. Onun varlığı zorunludur, İyidir ve ilkedir. Arzu ve düşüncenin konusu olan şeyler hareket etmeksizin hareket ettirirler. Tanrı bu açıdan düşüncenin düşüncesidir. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 502-506, 511.

“güzel”dir. Plotinus hayat ve akla karşı duyulan arzuyu aşk olarak nitelendirir. “İyi”yi de aşkın nedeni olarak görür. Burada aşkın nedeni olan şey “iyi”dir. İyi ahlâkî bir terim olmasına karşılık güzel, estetik bir kavramdır. Burada istenilen şey aşk iken, konu güzeldir.⁹⁰ Plotinus’a göre varlıkta en üstün şey, akıl olmadığı için nihai amaç da akla erişmek, akıllı olmak değildir. Nitekim akla sahip olmayan varlıklar onu aramadığı gibi, akıllı varlıklar da sadece onunla yetinmemekte, ondan daha ileriye gitmeyi istemektedirler. Zaten idealar dünyası, değişmeyen güzellik ve mükemmelliğin dünyası bile yukarıdan yani İyi’den gelen şeye açık olmasaydı soğuk, ölü bir şey olarak kalır ve ruhun ilgisini çekmezdi.⁹¹

Fârâbî’ye göre varlıklar Tanrı’nın tecellisi ile var olmuştur. Bu tecellinin sebebi ise aşktır. Çünkü Tanrı, varlıkların kendisinden sâdır olmalarından hoşnuttur. Zira bütünüyle varlık, bir düzen içinde onun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir. Dolayısıyla her varlığın el-Evvel’in varlığından bir payı ve varlıkla Onun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Tanrı’nın bilgisi ve rızası olmaksızın evren ondan tabîî bir şekilde sudûr etmiş değildir. el-Evvel zâtını bildiği ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi olduğu için, eşya ondan zuhûr etmiştir. Öyleyse varlıkların var olmasının sebebi, onun bilgisidir.⁹² Fârâbî’de Zorunlu Varlık’ın aşk ile taşması neticesinde mümkün varlıkların hepsine aşkın iliştilmesi, Tanrı’nın sıfatlarının tecellisinden kaynaklanır. Böylece aşka hem psikolojik hem de biyolojik yönden değer verilerek, her varlığın eksiklik ile yaratılmışlığı ileri sürülür. Varlıklar arasındaki ilişkilerde uyum ve denkliliğin ortaya çıkarılması da aşkın hayat için bir ihtiyaç olduğunu göstermekten ibarettir.⁹³ Dolayısıyla Fârâbî, İbn Sînâ gibi sudûr’daki feyz ilkesinin işleyişini tecelli ve aşka bağlayarak Plotinus’dan farklılaşmaktadır.⁹⁴

Plotinus ruhun kurtuluşuna, Tanrı’ya yükselişine ve Tanrıyla birleşmesine giden yolda ahlâkî erdemler kadar teorik erdemlerin de önemli olduğunu düşünür. Bununla birlikte Tanrıyla birleşme yolunda ruhu harekete geçiren ilk ve temel güç aşktır. Tinsel, akılcı ve irrasyonel olmak üzere üç ayrı aşkın varlığını kabul eden filozofa göre ilk aşamada insan duyuların etkisinden kurtularak arınma ve erdemlerle donanma sürecine girer. İkinci aşamada ruh tamamen duyulardan uzaklaşarak bilim ve felsefeyle uğraşır, nousla birleşir. Ancak bu durumda ruhta hala ben bilici vardır. Üçüncü aşamada ise ruh her türlü ikiliğin ortadan kalktığı birlik ve mistik vecd hali içinde Tanrıyla birleşir.⁹⁵ Fârâbî’ye göre nefsin

90) Arslan, *İlkçağ*, C.V, s.194-195.

91) Arslan, *İlkçağ*, C. V, s.196.

92) Fârâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, s.118. Fârâbî burada ibdâ’ meselesine de açıklık getirir. Ona göre ibdâ’ varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte İlk yaratıcının zattından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. Onun yaratılanlarla ilişkisi ya onların vasıtasız yaratıcısı olması sebebiyle ya da Onunla eşya arasında bir vasıta bulursa da Yaratıcının bu varlıkların varlığa gelişinin ilk sebebi olmasıyla bir fark bulunmadığından bu tür vasıtalı yaratma herhangi bir sakınca teşkil etmemektedir. Fârâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, s. 119-120.

93) Kılıç ve Arslan, “*Aşk Metafizikî*”, s.335.

94) Gemuhluoğlu, “*İbn Sînâ’da Aşk*”, s.157.

95) Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s.168-169.

erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluğa ulaşması ancak Faal Akıl düzeyine çıkınca gerçekleşir. Bu da varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın cisimden bağımsız olarak gerçekleşmesiyle ve bu olgunluk üzere sürekli kalmasıyla olur.⁹⁶ Ayrıca bilgi ve ahlâk birbiriyle yakından ilişkili kavramlardır. Nitekim kişinin mutluluğa ulaşması ancak nefsin teorik ve pratik yetkinliğini gerçekleştirmesiyle mümkün olacaktır. Fârâbî'nin aşkla ilgili düşüncelerinde karakteristik nokta Yeni Platoncu mistisizmdir. Çünkü Fârâbî her sorunun çözümünde Tanrı'ya ulaşır. Ona göre Tanrı tarafından aydınlatılmış olmak, esastır. Diğer varlıkların mevcudiyeti Tanrı'ya dayandığı halde O, kendi mevcudiyetinin mücididir.⁹⁷ Tanrı Fârâbî sisteminde En Mükemmel varlık olduğu için en çok sevilen, en çok seven ve aşk'tır. Aşk burada En Mükemmel varlık olan Tanrı'nın delilidir.⁹⁸

Plotinus ve Fârâbî açısından metafizik, epistemolojik, etik ve estetik açıdan aşka bakıldığı zaman, aslında kapılar hep aynı noktaya, Mutlak Varlığa açılmaktadır. Nitekim güzellik ve uyumu özünde taşıyan kozmos düşüncesi değer ve gerçeklik dünyasını uzlaştırır. Dengeli ve uyumlu yaşamın ipucunu verir. Tanrı'nın varlığını kanıtlamada belli bir işlev yüklenir.⁹⁹ Plotinus'a göre insan her varlığın kendi güzelliğini oluşturan formu hangi ilkeye borçlu olduğunu araştırırken, bedenden ruha, ruhtan ilahî akla, ilahî akıldan da İyi'ye yükselmektedir. Çünkü her şey İyi'ye bağımlıdır, hayatı ve düşüncüyü İyi'den alır. İyi kendini temaşa eden varlıklara mükemmelliğini gösterir. Dolayısıyla bu mükemmel güzelliğin sezgisine sahip olmak için akılla kavranabilir özlerin ancak soluk imgelerini gösteren o duyulardan uzaklaşıp, Tanrı'ya geri dönmek gerekmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için kendi içimize yeniden girmek, ruhumuzu erdem ile arındırmak ve onu ilim ile süslemek, ardından ruhumuzu o temaşa etmeye can attığı şeye benzer kıldıktan sonra kendinde ideaların yani akılla kavranabilir formların bulunduğu İlahî akla yükselmek zorundayız. İşte o zaman kendi çevresine en yüce güzelliği yayan İyi ile karşılaşabiliriz.¹⁰⁰

Mistik tecrübe ile kastedilen şeyin ne olduğunu bilmek istiyorsak estetik tecrübeye sahip olmak gerekir. Bir, nous ve ruh Plotinus'a göre sadece metafizik prensipler değildir. Aynı zamanda insani tecrübe seviyesinde de tasvir edilebilir, yaşanabilir şeylerdir. Bu sebeple duyuşal dünyaya düşmüş olan ruha aşkı öğretecek olan da güzelliğin varlığı ve varlıklar arası sempatidir.¹⁰¹ Nizam fikrini inayet çerçevesinde düşününce, inayet kavramı estetik bir boyut kazanmaktadır. Feyzin düzenli olması neticesinde âlemin güzelliği ve estetik yapısı, Mutlak Güzel olanın kendi zâtî güzelliğini idraki ve ilim sıfatı ile ilişkili olduğunu göstermektedir.¹⁰² Tanrı kendi özüne ait güzelliği parlaklığı ve ihtişamı aklet-

96) Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.32 (36).

97) Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF. Yay., Ankara,1977, s. 173.

98) Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s.119.

99) Yasa, Metin, *Estetik Etik İlişkisi*, Elis Yay., Ankara, 2014, s.100.

100) Plotinus, *Enneadlar*, s.24-25.

101) Taşkent, *Güzelin Peşinde*, s. 40-41.

102) Taşkent, *Güzelin Peşinde*, 129.

mektedir. Fârâbî duyulur ve akledilir güzel ayrımından, Tanrı'yı akledilir güzel olarak görmektedir.¹⁰³

Plotinus'a göre güzellik şeylerin hakiki özünü oluşturur. Bu nedenle aşk, dışsallar arası bir ilişki değildir. Doğada güzel nous'un yansımasıdır ve her varlık kendisine yakınlık duyduğu bir nesneye yönelir. Ancak görünür formda olduğu müddetçe daha aşk başlamaz. Âşık dışsal formdan kendi ruhuna, maddi olmayan şeye dikkatini verdiği zaman aşk doğar. Yine de Plotinus saf oldukları müddetçe dünyevi aşkları küçümsemez. Hatta fiziksel güzele duyulan aşk, ilahî ideaların aşkına yükselmeye meşru ilk aşama olarak önem kazanır.¹⁰⁴ Fârâbî'ye göre duyuşal güzelliklerin kaynağı Tanrı olup, Faal Akıl aracı hükmündedir. Zira evrendeki güzellikler onun cömertliği sayesinde. Ay altı ve ay üstü âlemde tüm varlıklar Tanrı akledilir güzellik olduğu için hem düşünme hem de aşk yoluyla Mutlak Güzel'e yönelmektedir.

Plotinus'un kozmostaki çıkış hareketi mistik tarzda olduğu için aşağıdakinin yukarıdakine duyduğu aşk sayesinde, Tanrı'ya kavuşma söz konusudur. Çünkü ruh Bir'in formu olmadığı için onun doğasını belirleme konusunda güçlük çeker. Bu sebeple ruhun Bir'e yükselebilmesi için Onun ilk, iyi, en yüksek ilke, varlıktan ve akıldan üstün, hakikaten söze dile sığmaz olduğunu kavraması gerekir. Ayrıca ilimden ve düşünceden vazgeçerek Onu yalnızca birliğe indirgemesi gerekir. Böylelikle Bir'i ancak görüldüğü kadarıyla görebilmek ve adeta bir tür temas vasıtasıyla kavrayabilmek mümkün olacaktır. Zira Bir ile birleşmek için ruhun tüm formdan kurtulmuş olması, bütün geri kalana da yabancılaşması gerekir ki böylece Tanrı ile görüşmenin tadına varabilsin. Plotinus'a göre bizler Bir'den ayrı değiliz, çünkü nefes alıp verişimiz ve varlığımızı sürdürmemiz Onda gerçekleşmektedir. Hakiki hayat bize Tanrı'yı bir tür sessiz sezgi vasıtasıyla kavratır anlaksal eylemdir. Aşkın hakiki nesnesi semavî âlemde bulunur. Kim ona sahipse başka bir hayat sürdürür ve en yüce mutluluğun tadına varır.¹⁰⁵ Şayet yukarı yükselmiş olan ruh orada kalmıyorsa, bunun sebebi henüz yeryüzüne ait şeylerden tamamen kurtulamamış ve halâ bedensel tutkular tarafından rahatsız ediliyor ve de kendini halâ akıl yürütmelere dayanan ilme vermiş halde bulunuyordur. Gerçekten de Tanrı'yı gören akıl değil, ama akıldan daha üstün bir şeydir. Çünkü Tanrı'yı görebilmek için onunla birleşmek gerekir. Bu sözle anlatılamaz bir şeydir. Bu duruma gelen insan tutkulara, hatta düşünceye bile yabancılaşır. Onu kendine hayran bırakan bu vecd içerisinde kendi öz kişiliğini unuttur. Hatta akılla kavranılabilelerin güzelliğiyle bile artık ilgilenmez ve faziletler topluluğunu da aşmış geçer, Tanrısallıkla yakın iletişime geçer. Ruh daha da ileri boyutta kendini Tanrı'ya dönüşmüş olarak görür. Bizzat kendinde Tanrı'nın bir imgesine sahip olur. İşte Plotinus'a göre bu, İlahların ve ermiş kişilerin yaşamıdır.¹⁰⁶

103) Taşkent, *Güzelin Peşinde*, s.96.

104) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.157, 161.

105) Plotinus, *Enneadlar*, s. 175-176.

106) Plotinus, *Enneadlar*, s.176-177.

Plotinus'a göre bireysel ruhlar arasında bölünmeyen daima yukarıda kalan evrensel ruha katılmalarından dolayı ortak bir sempati vardır. Bu bütün ruhların nihai birliğini ifade eder.¹⁰⁷ Fârâbî açısından da bu İslâm düşüncesinin Tanrı'dan gelip tekrar ona dönme ilkesine uygun bir görüşü temsil etmektedir. Ancak her şeyin Tanrı'dan çıktığı ve ondan pay aldığı sistemde Fârâbî'ye göre kurtuluşa ve gerçek mutluluğa ulaşmanın yolu, bu dünyayı reddetmek ve ondan kaçmak değil, bilakis onu bütün ayrıntısıyla tanımak ve aşmaktan ibarettir. Bundan dolayı Fârâbî'nin aklın yerine nakli, kâl yerine hâli, nazar yerine keşfi koyması düşünülemez. Ahmet Arslan'a göre bu anlamda Fârâbî'nin mistisizmi “entelektüel bir mistisizm”dir. Hatta onun mistisizmi bireyi Tanrı varlığında asimile eden, eriten, onun bireyselliğini kişiliğini ortadan kaldıran bir “ittihad mistisizmi” değil, bireyi kendi içinde kendi kendine yükselten arıtan, ilke karşısında kişiliğini, bireyselliğini muhafaza ettiren “ittisal mistisizmi”dir.¹⁰⁸ O halde Plotinus felsefesinde aşk Tanrı'ya ulaşma bakımından aklın üstünde ve daha mistik bir yolu temsil ederken, Fârâbî'de daha çok Faal Akıl'la en yüce mutluluğa ulaşma hedefi dikkat çekmektedir. Ancak aşk felsefesinde ve bunun temeli olan sudûr teorisinde Plotinus'un ve dolayısıyla Yeni Platonculuğun etkisi inkâr edilemeyecek kadar açıktır.

SONUÇ

Plotinus ve Fârâbî'ye göre aşk var olmanın, bilginin, erdemlere ve güzele ulaşmanın ilkesidir. Bu prensiplerin ortaya çıkmasına vesile olan şey de Plotinus'un sistemleştirdiği sudûr öğretisidir. Bu öğretiye göre Bir'den ancak Bir çıkar ve her şey Bir'e geri döner. Bu sistemde Plotinus daha mistik bir yorum içindeyken, Fârâbî daha ziyade Faal Akıl'la ittisal kurarak Bir'e ulaşmayı ve nefsin teorik ve pratik yetkinliği ile mutluluğa kavuşmasını öngörmektedir.

Plotinus'a göre Tanrı'ya ulaştıracak yollardan birisi olan aşk, âşığın önce güzele yönelmesini ve daha sonra bu güzelliği sanatlarda, ilimlerde ve erdemlerde görmesine vesile olur. Plotinus İyi'nin varlığın sebebi olması ve idealar dünyasının üstünde yer alması sebebiyle, bir tür sezgiyle ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra aydınlanma yoluyla bilinebileğini kabul eder. Zira İyi'nin bilgisini sağlayan aşktır. Ancak bu akılla bilme değil bir türlü araçsız sezgi yoludur. Plotinus için aşk bir saflaşma, bir aydınlanmadır. Onun mistisizmi saf Tanrı aşkını anlatır. Ancak Tanrı ile bir olmak için ruh, kendisini bütün maddesel nesnelere arındırmalı, Tanrı'dan gelecek ışığı almak için hazırlanmalıdır. Çünkü maddeden itibaren doğadaki her şey kendisinden mükemmel olana aşk duyar. En mükemmel de Tanrı'dır. O, mükemmelliğinden, inayetinden ve bilgisinden dolayı taşmış ve varlığı meydana getirmiştir.

107) Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.121.

108) Arslan, “*Takdim*”, (Fârâbî, *İdeal Devlet* içinde), s.20-21. Mehmet Bayraktar Fârâbî sisteminde aşkı, En Mükemmel varlık olan Tanrı'nın delili olarak görür. Tanrı'nın zorunlu olarak aşk, âşık ve âşık olunan vasıflandırmasını ve bu delili “aklî tasavvuf nazariyesi” olarak adlandırır. Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004, s. 76.

Fârâbî felsefesi Platon ve Aristoteles’le birlikte, Yeni Platoncu unsurların büyük etkisi altındadır. Ancak kendi özünü var olan Zorunlu Varlık anlayışı, sudûrun imkân ölçüsünde İslâm düşüncesi çizgisine yaklaştırılması, Faal Akıl, Tanrı-insan ilişkisi ve ay altı âlem-ay üstü âlem bağlantısı gibi hususlarda bir takım özgünlükler taşır. Ayrıca Fârâbî, sudûr’daki feyz ilkesinin işleyişini tecelliye bağlayarak da Plotinus’dan farklılaşır. Fârâbî el-Evvel’in kendi güzelliği ile kendi güzelliğine aşkı arasında kurduğu ilişki neticesinde haz, sevinç ve mutluluk kavramlarına ulaşır. Bunları da sevgi, aşk ve gıpta kavramları takip eder. Mutluluğa Faal Akıl’la ittisal ile ulaşılacağını düşünen filozof, aşkı da var oluş açısından nihaî yetkinliğin zirvesi olarak görmektedir. Çünkü varlıklar kendilerindeki eksiklikten dolayı mükemmele aşk duyarlar. Bu durum insanı mutluluğun kaynağına götürmektedir. Fârâbî’nin sisteminde Tanrı’nın kendi zatını akletmesinin zorunlu bir sonucu olarak bütün âlem varlık ve güzellik kazanıyorken, ay altı ve ay üstü âlemde tüm varlıklar düşünce ve aşk ile Mutlak Güzel’e yönelmektedir. Böylece âlem sudûr sayesinde el-Evvel’den varlığın en alt mertebesine kadar varlık kazanıyorken, tüm varlıklar aşk ile Tanrı’ya kavuşma arzusu içinde olup, hem bilgi elde etmek hem de davranış geliştirmek için nefisini yetkinleştirme amacı taşımaktadır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Yeni Platonculuktan önemli ölçüde etkilenen Fârâbî, aşka dair düşüncelerinde kendisinden sonraki filozoflar kadar ayrıntılı bilgiler nakletmemiş olsa da özellikle İbn Sînâ ve daha sonraki düşünürler için aşk felsefesine zemin hazırlaması ve mutasavvıflara bu bağlamda örnek olması bakımından ilktir. Ayrıca onun aşka varlık, bilgi, etik, estetik ve siyaset perspektifinden bakılması açısından da önemli bir ivme kazandırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal, 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, C.I-V, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2011.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul: Bil, 2000.
- Aydın, Mehmet S., “*Fârâbînin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı*”, (Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye* içinde), İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2012.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis, 2004.
- Cevzici, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say, 2012.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, C. I, İstanbul: İletişim, 2010.
- Dizman, Esra, *Meşşâî Sistemde Aşk’ın Tecellîsi Fârâbî ve İbn Sînâ Modeli*, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Durak, Nejdî, *Plotinus’ta Metafizik Düşünce ve Etkileri*, İstanbul: Söğüt, 2008.
- Fahri, Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İstanbul: İklim, 1992.

- _____, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İstanbul: İnsan, 2008.
- Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut: Dârü'l-Mağrik, 1985.
- _____, *Fusûlü'l-Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: İ.D.E.Ü., 1987.
- _____, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, Çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB., 1990.
- _____, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Thk. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dârü'l-Mağrik, 1993.
- _____, *Kitâbü'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflâtun el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, Çev. Mahmut Kaya, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2005.
- _____, *Tenbîh Alâ Sebîli's-Saâde*, Çev. Hanefi Özcan, (Fârâbînin İki Eseri içinde), İstanbul: MÜİF, 2005.
- _____, *Uyûnü'l-Mesâil*, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2005.
- _____, *İdeal Devlet*, Çev. ve Açıklamalar: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan, 2011.
- _____, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı, 2012.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, “Kozmolojik Prensipler Etik ve Estetiğe Temel Olabilir mi? İbn Sînâ'da Aşk Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, s. 151-164, İstanbul, 22-24 Mayıs 2008.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi, 1990.
- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, *Felsefe Dünyası*, Çev. Gürbüz Deniz, S. 3, s. 91-99, Ankara, 2001.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *DİA*, C. XII, s. 145-162, İstanbul: TDV., 1995.
- _____, “Kindî”, *DİA*, C. XXVI, s. 39-58, Ankara: TDV., 2002.
- _____, “el-Medînetü'l-Fâzıla”, *DİA*, C. XXVIII, s.318-320, Ankara: TDV., 2003.
- _____, “Sudûr”, *DİA*, C. XXXVII, s. 467-468, İstanbul: TDV., 2009.
- Kılıç, Cevdet, “Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, C. VII, S. 1, s. 39-56, 2009.
- Kılıç, Cevdet ve Hilal Arslan, “İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, C. II, S. 4, s. 321-351, 2007.
- İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyeti'l-İşk*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: İÜEF, 1953.
- _____, *Hay bin Yakzan*, Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi, 2004.

- Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz, 1994.
- Köroğlu, Burhan, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, İstanbul: MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2001.
- Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, Bursa: Asa, 2000.
- Kutluer, İlhan, “Aşk (Felsefe)”, *DİA*, C. IV, s.17-18, İstanbul: TEDAV, 1991.
- Küyel, Mübahat Türker, “Değer ve Fârâbî”, *AÜİF Dergisi*, C. XX, s. 71-84, Ankara, 1975.
- _____, “İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Haz. Aydın Sayılı, s. 907-957, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Platon, *Şölen*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2015.
- _____, *Timaios*, Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul: Maarif, 1943.
- Plotinos, *Enneadlar*, Çev. Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde, 2008.
- Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara: AÜİF, 1977.
- Şahin, Eyüp ve Haris Macic, “İslâm Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk) Proclus ve Fârâbî Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma”, *AÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 2014.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Estetik*, İstanbul: Klasik, 2012.
- Uludağ, Süleyman “Aşk”, *DİA*, C. IV, s. 11-17, İstanbul: TDV., 1991.
- Ulutan, Burhan, *Fârâbî Felsefesi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1999.
- Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan, 2010.
- Vural, Mehmet, “Meşşâî Filozofları ve Spinoza’da Nübüvvet Nazariyesi”, *Beytü’l-Hikme*, 3(1) 2013.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal, 1991.
- Yasa, Metin, *Mevlânâ’da Aşk ve İşlevi*, Ankara: Elis, 2010.
- _____, *Estetik Etik İlişkisi*, Ankara: Elis, 2014.