BİR GÜZELLİK VE SEVGİ FELSEFESİ: PLATON'UN *ŞÖLEN* DİYALOĞU İLE FUZÛLÎ'NİN *LEYLÂ VE MECNUN* MESNEVÎSİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

TAŞDELEN, VEFA
TÜRKİYE/ТУРЦИЯ

ÖZET

Platon'un Sempozyum diyalogu, güzellik ve sevgi konusu üzerine yazılmış ilk ve en önemli çalışmalardan biridir. Platon bu diyaloğunda güzelliğin ve sevginin kaynağını araştırmış ve insan var oluşu üzerindeki büyük etkilerinden söz etmiştir. Buna göre insan, güzelliğe ve sevgiye eğilimli bir doğaya sahiptir. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi göreli güzellikten başlayan bir var oluşsal aşamalar sistemi içine girer. Göreli güzellikten düşünce güzelliğine, düşünce güzelliğinden davranış güzelliğine, davranış güzelliğinden bilgi güzelliğine, oradan mutlak güzelliğe geçerken, sevginin büyük gücü ile kendini de güzelleştirir, eğitir ve terbiye eder. Bu çabası, aslında ölümsüzlük isteğinin bir ifadesi olarak ortaya çıkar. Benzer bir yaşantı, Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde de görülür. Orada da, göreli güzellikten mutlak güzelliğe doğru gelişen bir sevgi deneyiminden ve bu deneyimin kişiye kazandırdığı erdemlerden söz edilir. "Bir Güzellik ve Sevgi Felsefesi" başlığını taşıyan bu bildiride, Platon'un *Şölen* diyalogu ile Fuzuli'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi karşılaştırılacak, iki sevgi deneyimi arasındaki benzerlik ve farklılar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, *Şölen*, göreli güzellik, düşünce güzelliği, davranış güzelliği, bilgi güzelliği, mutlak güzellik, Fuzulî, *Leylâ ve Mecnun*.

ABSTRACT

Plato's *Symposium* dialogue is the first and one of the most important work has been written on beauty and love so far. Plato inquired the sources related to beauty and love in this dialogue, and told about their great effects on human being. According to this, human nature tends to be beauty and

full of love. The person being guided by love enters the progressive system of existential sphere. While passing from relative beauty to beauty of thought, from beauty of thought to beauty of behaviour, from beauty of behaviour to beauty of knowledge, and then to absolute beauty, he/she makes himself/herself beauty, and also educates himself/herself. This effort of person comes into existence as an expression of his/her immortality desire. This type of an experience is also seen in Fuzuli's mesnevî of *Leylâ and Mecnun*. In this mesnevi, love experience being developed from relative beauty to absolute beauty and wisdoms being gained by person through this experience is addressed. In this paper named "An Beauty and Love Philosophy", Plato's Symposium dialogue is being compared to Fuzulî's *Leylâ and Mecnun* mesnevî according to their similarities and differences.

Key Words: Plato, *Symposium*, relative beauty, beauty of thought, beauty of behaviour, beauty of knowledge, absolute beauty, Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun*.

Giriş

İnsanlar, bilinen ilk öykülerinden bu yana güzelliğe tutkun ve eğilimli olmuşlardır. Bunun başlıca nedeni, güzellikteki etkileme gücü ve insandaki etkilenme eğilimidir. İster doğal, ister sanatsal, isterse insani güzellikler olsun, etkilemek güzelliğin, etkilenmek de insanın doğasında vardır. İnsanlar sevmekle, güzellikten etkilenmekle kalmamışlar, güzelliği ve sevgiyi anlamaya da çalışmışlardır. Bu nedenle, yüzyıllardan beri, hayata ve ölüme dâhil olan diğer varoluşsal temaların yanında, güzellik ve sevgi konularında da düşünülmüşler, güzelliğin ve sevginin esiniyle ölümsüz eserler ortaya koymuşlardır. Yalnız şiirlerde, türkülerde, masallarda, efsane ve romanlarda değil, kültür ve uygarlığın hemen her alanında bu esinin izleriyle karşılaşabiliriz.

Düşünce tarihinde, güzellik ve sevgi konusunda çeşitli yaklaşımlar vardır. Bunlardan biri, güzelliğin ve sevginin aşkın bir evrende kaynağını bulduğu yönündedir. Tek tek bedenlerde cisimleşen bu bir ve tek olan güzelliğin yansımasıdır. Bu yansımanın izini sürdüğümüzde, aşama aşama güzelliğin kaynağına doğru ilerleriz. Bu ilerleme duygu, düşünce ve davranış biçimi açısından varoluşsal düzlemde önemli değişikliklere neden olur. Bu tür bir yaklaşımın haklı gerekçeleri olabilir. Zira sevgi, insanın yeryüzünde yaşayabileceği en üst ve en etkileyici tecrübelerden biridir. İnsanlar yalnız kendi aralarındaki kimi ilişkileri açıklamak için değil, kozmosun oluşumu, birey ve Tanrı ilişkisi gibi konuları açıklamak

için de bu tecrübeye başvurmuşlardır. Platon, Plotinos, İbn Sina, İbn Arabî, İbn Hazm, Mevlâna, Kierkegaard gibi pek çok filozof, bu anlayışla eserler kaleme almışlardır.

Platon (M.Ö. 427-347), *Symposion* diyaloğu ile bu görüşün ilk, en güçlü ve en ileri örneğini vermiştir. Bu diyalogda güzellik idesine, güzelliğin özüne, mutlak güzelliğe (*auto tu kalon*) giden bir süreç, bir aşamalar zinciri vardır. Sevginin kılavuzluğunda, "göreli güzellik" (*pros ti kalo*) aşamasından başlayan süreç, sırası ile düşünce, eylem ve bilgi güzelliklerinden geçerek güzelliğin özüne kavuşur. Bu mutlak güzellik aşamasıdır. *Symposion* diyaloğunda sözü edilen mutlak güzellik, Fuzûlî'nin (1495?-1556) *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde Tanrı güzelliğine karşılık gelir. Ona göre, tek tek güzellikler, Tanrısal güzelliğin bir bedendeki, bir varlıktaki tezahürü, ışıması ve yansımasıdır. Bu ışıma aile yokluk varlığa gelir, yokluktan çıkıp varlığa kavuşur. Işıma, yalnız varlıktaki güzellik değil, kusursuzluk ve mükemmelliktir de (Fuzûlî, 2006; 337). Varlıktaki güzellik, tanrısal gizin, görkemin ışımasıdır, tezahürüdür (Fuzûlî, 2006; 49). Bu yansıma, varlığın her zerresindedir. Her var olan, salt güzelliğin özünden iz taşır. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun* mesnevisinin önsözünde (*dibâce*), güzelliğinin ortaya çıkışının sevgiye sebep olan, sevgisi ile kâinat binasını ömürlü kılan Tanrı'ya yakarışla başlar. Niyetinin mecaz yolu ile gerçeklere ulaşmak, hikâye söylemek bahanesi ile gizleri açıklamak olduğunu belirtir (Fuzûlî, 2006; 25).

Diyalog, felsefi söylem biçiminin ortaya çıkmasına imkân tanıyan bir tarzdır. Bu tarzın kuşkusuz en iyi bilinen örneği, Platon'un diyaloglarıdır. Mesnevî ise öncelikle felsefî değil, daha çok edebî bir tarzdır. Bu tarzda metaforik anlatım ön plandadır. Şiirin ve düz yazının bir bileşkesi gibidir. Düz yazı gibi bir öyküyü, bir konuyu anlatır, ama anlatımını şiirsel tarzda, şiir formunda yapar. Anlattığı hikâyeler, getirdiği mesellerle, anlattığının ötesinde bir anlama işaret eder, ifade güçlüğü olan kimi konuları varoluş evreninden sunduğu fragmanlarla örnekler. Bununla birlikte metafora, öykülemeye, örneklemeye uygun bir tarz olduğundan felsefi söylemin oluşumuna da imkân tanır, hatta yalın ve anlaşılabilir anlatımıyla, Mevlâna'nın *Mesnevî*'sinde olduğu gibi, felsefi söylem içinde bir zenginlik oluşturduğu bile söylenebilir. *Leylâ ve Mecnun*, mesnevî olarak, öncelikle bir sanat eseridir. Bir öyküyü anlatır. Pek çok söz sanatını ve söyleyiş güzelliğini kendi içinde barındırır. Öykü etrafında şekillenen metaforik söylem, ona felsefi bir derinlik kazandırarak düşüncenin, zengin, çağrışımı bol ve sanatsal bir tarzda ifadesine imkan tanır. Felsefi içeriği

bu edebî kurgu içinde varlık kazanır. *Leylâ ve Mecnun*, sanatsal bir yapıt olduğu için, içinde tek tek güzellikler, tek tek varlıklar, olaylar ve nesneler anlatılır. *Şölen* diyaloğunda ise güzellik, bir kişinin güzelliği olarak, tek tek varlıkların güzelliği olarak değil, kavramsal olarak, güzelliğin kendisi olarak irdelenir.

Bu çalışmada, güzellik ve sevginin felsefe ve sanat tarihindeki bu iki üst düzey parlamasından, iki zirve örneğinden söz edilecek, Platon'un *Symposion* diyaloğu ve Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi temelinde bir güzellik ve sevgi araştırması yapılacaktır. Böylece, *Symposion* ile *Leylâ ve Mecnun* örneklerinde insanın yeryüzündeki güzellik ve sevgi deneyiminin felsefi bir dille yeniden kuruluşu denenecektir.

1. Güzellik ve Sevgi

Şölen diyaloğu, seçkin bir topluluğun sevgi üzerine konuştukları, tartıştıkları bir diyalogdur. Şölen (*Symposion)*, sözcük olarak bir konuşma, söyleşme, tartışma biçimi olduğu için, diyalogda tek bir görüşün açıklanması ve temellendirilmesi yapılmaz, birçok görüş bir arada, tartışma içinde sergilenir. *Şölen* diyaloğuna asıl karakterini kazandıran, Sokrates'in, "sevgi üzerine ne biliyorsam, ondan öğrendim" dediği Mantineialı Diotima'nın görüşleridir. Diotima şölende yoktur. Sokrates onunla daha önce arasında geçen konuşmaları nakleder. Nakledilen konuşmalarda, Sokrates, kendisine sevginin ne olduğunu soran Diotima'ya -Agathon'un o anda orada dile getirdiği gibi- sevginin, "güzelliğin sevgisi" olduğunu söyleyerek cevap verir: Sevgi, güzellik sevgisidir, güzelliğin sevgisidir, "çirkinlik sevgisi diye bir şey yoktur" çünkü (Platon, 1995; 55). Böylece, sevginin açıklanması konusunda kendisiyle ilgi kurulan ilk kavram güzellik olur. Sevgi, güzelliğin ve iyiliğin dışında düşünülmez.

Leylâ ve Mecnun'da da, güzellik ve sevgi arasında bir ilişki kurulur. Bu husus, mesnevînin mısralarında şu şekilde dile gelir: "Kemal sahipleri açıkça bilirler ki, güzellikle aşk ikizdir. Aşk dünyanın bütün gerçeklerini gösteren bir ayna, güzellik ise onun cilasıdır. Güzellik olmasa aşk ortaya çıkmaz, aşk olmasa güzellik belli olmaz. Güzellik olmasa aşktan ne fayda?.. Aşk sahiplerini, maşuklar olgunlaştırır. Aşk olmasa güzellik hor ve zelil olur, güzellik sahiplerinin pazarı aşk ile sürüm bulur" (Fuzûlî, 2006; 401). Bir başka yerde de şu ifadeler geçer: "Mecnun'un kemali Leylâ'dan kaynaklanıyor, aşkı Leylâ'nın güzelliği ile artıyordu. Leylâ'nın güzelliği de Mecnun'dan geliyordu. Güzelliğe olan ilgi aşktandı" (Fuzûlî, 2006; 403). Seveninin sevgisinde sevgilinin güzelliği açığa çıkar. Sevgiyi doğuran güzelliktir. "Gerçek güzelliğin belirtisi, aşığın ona meyletmesidir"

(Fuzûlî, 2006; 495). Bütün bu ifadelerde açıkça dile gelen, güzellikle aşkın bir arada olduğu ve ontolojik olarak birbirlerini gerektirdikleridir. Buna göre, her sevgi, bir güzelliğin sevgisidir, her güzellik de bir sevginin güzelliğidir.

2. Doğurma ve Yaratma Sevgisi

Diotima, Sokrates'in, "sevgi, güzelliğin sevgisidir" yönündeki görüşünü eleştirir. Ona göre, sevgi, "olmayan bir şeyi" ister. İstediği bu şey güzellik olduğuna göre, bu durumda sevginin güzellikten yoksun olması gerekir. Oysa sevginin güzellik ve iyilikten yoksun olduğu söylenemez. Aksi halde kötü ve çirkin bir şey olurdu. Bu ise sevginin özüne aykırıdır. Sevginin güzellikten ve iyilikten[1] yoksun olduğunu söylemek mümkün olmadığına göre, sevgiye başka bir tanım bulmak gerekir. Sevgi, güzellik sevgisi olamayacağına göre, neyin sevgisi olabilir? Diotima bu soruyu "doğurmanın, güzel içinde yaratmanın sevgisi" diye cevaplar. Bu tanımda da "güzel" (*to kalon*) kavramı geçer, ancak bu sefer ikincildir. Yine güzel ve güzellik olacaktır ama öncelikli olan "doğurma" ve "yaratma"dır. Güzel, bu eylemin vesilesi, yaratmanın ve doğurmanın nerede gerçekleşeceğini gösteren bir adres konumundadır. Sevgi, insanın kendisini güzellik içinde, yaratma ve üretme eyleminde verimli kılmasıdır. İnsan güzellik içinde doğurmak ve üretmek ister, çirkinlik içinde doğurgan ve yaratıcı olamaz çünkü. Çirkin (*to aiskron*) sevgiyi oluşturmaz, yaratma ve doğurma gücünü verimli kılmaz. Güzellik her doğuranın beşiği ve kundağıdır. *Poiesis* (yaratma) eylemi, ancak güzelliğin beşiğinde bereketli ürünler verebilir. "Yaratma gücüyle yüklü bir varlık, güzele yanaştı mı, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkine de rastladı mı, tersine kasvet basar içini, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde içinde kalan yükü taşımanın derdine düşer" (Platon, 1995; 63).

Diotima'nın sevgiyi, "doğurma, güzel içinde yaratma" sevgisi olarak tanımlamasının temelinde varoluşsal bir anlam vardır. Diotima, sevginin, neden doğurma ve yaratma sevgisi olduğunu şu şekilde açıklar: "Çünkü doğurma, sonsuzluğa götürür, ölümlüyü, ölümsüz eder" (Platon, 1995; 63). Burada, Tunalı'nın deyişi ile, "ölümsüzlüğe karşı duyulan derin existential istek" vardır (Tunalı, 1983; 32). İnsan, yeryüzünde sergilediği güzeli arama, onunla birlikte olma eğilimi ile, dünyasal varlığının faniliği içinde, sonsuzluk ve ölümsüzlük özlemini yansıtır. Bu güç onun doğasında

[1] "Güzel ve iyinin bu ontik bağlılığı, Platon'dan da geçerek bütün Grek felsefesinde etkili olacak bir düşünceyi gösterir: *Kalokagathia*" (Tunalı, 1983; 24). Güzel, aynı zamanda iyi, doğru, faydalı, hoş sözcükleri ile tanımlanır (Platon, 1989; 49, 52). Bunların hepsi, bir ve aynı şeydir. Güzel olan bir şeyin kötü, yanlış ve yararsız olması düşünülmez.

vardır. Zamanı geldiğinde güzelliği bulmak, içindeki doğurma ve üretme gücünü aktif hale getirmek için yola çıkar. Bu durum, *Şölen*'de şu şekilde dile gelir: "Bu insanlardan biri ta genç yaşından beri içinde bu değerlerin tohumunu bir tanrı gibi taşıyorsa, olgunluk çağında canı doğurmak, yaratmak arzusuyla yanar. İşte asıl o zaman sağa sola başvurup, hangi güzellik içinde doğuracağını araştırır. Çirkinlik içinde doğuramaz hiçbir zaman. Bu arzuyla yüklü oldukça çirkin bedenlerden çok güzel bedenlere yönelir, onlar arasında güzel, cömert, soylu bir cana rastladı mı, bu iki güzelliğe birden vurulur, böyle bir varlık karşısında dili çözülüp, ona erdemi, iyi insanın nasıl olacağını, neler yapacağını anlatır, kısacası onu geliştirmeye çalışır. Güzelle düşüp kalkma, ona çoktan beri canında taşıdığı tohumu geliştirme, filizlendirme olanağını verir; yanında, uzağında hep onu düşünür" (Platon, 1995; 65).

2. Sevginin Ortaya Çıkış Biçimi

Diotima, ölümsüzlük isteğine bağlı olarak, doğurma ve yaratma konusunu iki farklı açıdan ele alır. Bunlardan ilki, bedeninde bereket taşıyanların sevme, doğurma, kendi canlarından yeni canlar dünyaya getirme biçimi, biyolojik olarak üreme tarzları, diğeri ise canında bereket taşıyanların kendi ölümsüzlüklerini eserde, işte, eylemde ve erdemde oraya koymalarıdır. *Leylâ ve Mecnun*'da bu aşamalar, "olgunlaşma" olarak ifade bulur (Fuzûlî, 2006; 401). Mecnun'a babası şöyle der: "Gençler için aşk bir marifettir, olgunluğa götüren bir kılavuzdur" (Fuzûlî, 2006; 379). Bu kılavuz sayesinde kişi, kendi gücüne sevginin gücünü ekleyerek insanlık yolunda büyük bir avantaj elde eder. Bu güçten yoksun olan kişi, sıradan bir yaşam sürer. Mevlâna, *Mesnevi*'de, "Kimin aşka meyli yoksa kanatsız bir kuş gibidir, vah ona" der (Mevlana, 1988; 3) Bu konu *Fîhi Mâfih*'te de ifade bulur. Mecnun'un dilinden şu rivayetlere yer verilir: "Ben Leyla'yı dış güzelliği ve görünüşü bakımından sevmiyorum. O, görünüşünden ibaret değildir. Leyla benim elimde bir kadeh gibidir. Ben o kadehten şarap içiyorum ve bu şaraba aşığım" (Mevlâna, 1990; 113). Böylece sevgi yaşantısı, bir gelişme ve olgunlaşma süreci olarak ortaya çıkar.

Leylâ ve Mecnun'da, *Şölen* diyaloğunda dile gelmeyen farklı bir durum, farklı bir deneyim söz konusudur. Bu farklı durumu "aşk acısı" kavramıyla ifade edebiliriz. Sevgi yolu, çile ile, acı çekerek yürünen bir yoldur. Sevgide mutluluk değil, ıstırap vardır. Olgunlaşma, acının insan ruhunu terbiye etmesidir. Gam ve hüzün, olgulaştırıcı bir güçtür (Fuzûlî, 2006; 117). Tanrı'nın, aşk derdini artırması, bir "ihsan"dır. Bu nedenle, Mecnun, kendisini aşk acısından uzak tutmaması için yakarır (Fuzûlî,

2006; 217). Olgunlaşmanın, aşamalardan geçmenin, aşk acısı ile olacağı açıkça görülür. Öyle ki, aşkın vereceği mutluluktan bir kaçınma ve kedere, ayrılığa, ıstıraba doğru eğilim duyma söz konusudur. İnsanlık yolundaki olgunlaşmanın bu sayede olacağı varsayılır. Bunu Leyla'nın dilinden söylenen bir gazelden anlayabiliriz: *"Felek bağrımı kan etmeden, gönlüm açılıp serpilmedi,/ Beni böyle ağlatıp inletmeden sevindirmedi./ Kılmadan zulm ile yüz parça şu yaralı göğsümü,/ Bu bahçede, gül gibi, bir anlık bile güldürmedi"* (Fuzûlî, 2006; 473). Leylâ gam köşkünde ağlar, Mecnun aşk vadisinde başıboş dolaşır. Sevginin erdemi acı çekmekle olgunlaşır. Aşk buna yöneliktir. İstenen budur. Mecnun'un, normalde, seven biri olarak, Leylâ'nın babasının, davranışlarını düzeltmesi, akılını başına devşirmesi halinde Leylâ'yı kendisine vereceği vaadi karşısında, kendisinden istenileni yapması, Leylâ'ya kavuşmak için akınlı başına toplaması gerekirdi. Fakat o, bu beklentinin aksine hareket eder ve "aşk delisinin akıllanmayacağını" söyler. İşte burada öykü farklı bir boyut kazanır. Artık kavuşma değil, kavuşmama isteği öne çıkar. Sever ama bu sevgi kavuşma, birlikte olma amacına yönelik değildir. Sevgi neredeyse kendi başına bir değere kavuşur: sevgi için sevgi, aşk acısı için aşk. Mecnun, amacının aşkın zevk ve sefasını sürmek olmadığını, kendisinde akıl olsaydı bunu önceden yapabileceğini söyler. Sevgiden gelen ıstırabı ilaç olarak görür. Rahat ve huzuru bir yana bırakır. Aşkın gam ve acısını tercih eder. Sevgiyi, yalnızca acı çekmenin, yanmanın ve böylece olgunlaşmanın bir vesilesi olarak görür. Aşkın kaderi, yazgısı Leylâ'nın dilinde şu şekilde ifade bulur: "Belalı âşıklar güngörmezler" (Fuzûlî, 2006; 249). Mecnun da "acının zevki"nden söz eder (Fuzûlî, 2006; 419). O aşka değil, aşkın verdiği acıya taliptir. Sevgiliye değil, sevgiliden gelecek ateşe taliptir. "Gam çekmeye müptela isen ey peri yüzlü güzel; gam çekmek için, hep perde arkasında kalarak, daima gizlenmeyi adet edinmen yeterlidir" (Fuzûlî, 2006; 487). *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde verdiği öncelikli mesaj, aşkın hakikatine, aşkı tensel haz aracı haline getirerek değil, bela vadisinden geçilerek ulaşabileceği yönündedir. Aşkın hakikatine, aşkın erdemine ulaşabilmek için, ondan gelebilecek ıstırabı sahiplenmek gerekir. Aşkın daha ilk adımında bir yol ayrımı vardır. Yollardan biri tensel, diğeri tinsel yaşama gider. Tensel yaşamı seçenler, aşkın kişiye kazandırabileceği erdemlere, güzelliklere ve manevi olgunlaşmaya erişemezler. Sevgiyi tinsel yoldan yaşayanlar ise zorlu süreçlerden geçerler. Bu nedenle, Mecnun'un adı Kays iken Mecnun olur. Kendi içinde büyük değişimler geçirir, kırılmalara uğrar. *Mesnevî*'den çıkan sonuca göre aşk, bir "bela vadisine düşmek" ve orada kendinden geçmiş halde şaşkın şaşkın dolaşmak, akıldan uzaklaşmaktır.

(Fuzûlî, 2006; 513).

2.1. Biyolojik Ölümsüzlük Arzusu: Ölümsüzlük arzusu, kendisini biyolojik üreme şeklinde ortaya koyar. Biyolojik üreme, soyun devamını sağlamaya yöneliktir. Bu istek yalnız insanlarda değil, hayvanlarda da görülür. Her canlı, kendi varlığından yine kendisi gibi bir canlı türetmek ister, bunun için yanar tutuşur. Hayvanlar bile kendi doğalarından gelen bir güçle, bin bir zahmeti katlanarak üremeye çalışırlar. Diotima bu durumu şöyle açıklar: "Burada da, ölümlü varlık, elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışır. Bunun için de yapabileceği tek şey var: Doğurmak, eskiyen bir varlığın yerine durmadan yenisini koymak… Bütün o emekler, sevgiler hep ölümsüzlük uğrunadır" (Platon, 1995; 64).

"Biyolojik ölümsüzlük" fikri, *Leylâ ve Mecnun*'da birkaç yerde geçer. Buna göre, insan gönül sahibi ve olup biteni anlama yeteneği olan bir varlıktır (Fuzûlî, 2006; 39). İnsan hayatı, bir yokluktan varlığa geçiştir. Daha önce yok iken, zamanın ve mekânın bir noktasında varoluşa gelir. Ancak bu varlık, sürekli varolma özelliği ile değil, geçicilik (*fânilik*) özelliği ile vardır (Fuzûlî, 2006; 55-57). Bu nedenle hayatı baştan sona ölüm düşüncesinden ibarettir (Fuzûlî, 2006; 41). İnsanın fâniliği aşma yönünde yaptığı çeşitli hamleler vardır. Bunlardan biri, biyolojik olarak üremek, neslini devam ettirmektir. Zira "Oğulsuz insan telef olmuş sayılır." "Evlat, can mücevherinin bedelidir. Dünyada evlat bırakan, adını ebedileştirir" (Fuzûlî, 2006; 113). İnsanı ölümsüz kılan, ardında bıraktığı çocuklarıdır. Soyun biyolojik olarak devamı sağlanmadığında, fânilik duygusu ağır basar. Sahip olunan şan, şöhret ve zenginliğin de bir anlamı olmaz. Bunlar ancak biyolojik ölümsüzlüğün vesilesi olan gelecek kuşaklara aktarıldığında bir anlam ifade eder. *Leylâ ve Mecnun*'da biyolojik tarzda ortaya çıkan ölümsüzlük arzusu, bir fikir olarak vardır. Ancak Leylâ'nın ve Mecnun'un öyküsünde oluşmaz; öyküde, soy kesintiye uğrar.

2.2. Tinsel Ölümsüzlük Arzusu: Tinsel yolda ortaya çıkan ölümsüzlük arzusu güzel eserler verme, iyi bir ün bırakma, kamu işlerinde önemli hizmetlerde bulunma şeklinde kendini açığa vurur. Büyük eserler vermek, iyi eylemlerde bulunmak, güzel işler başararak iyi bir ün bırakmak tinsel ölümsüzlüğün gerekleridir. "Canlarında bereket olanlara gelince; -çünkü böyleleri de var- onlar, bedenden çok daha bol verirler can ürünlerini. Nedir canın ürünleri? Düşünce ve daha ne varsa. İşte bütün yaratıcı şairler ve sanatlarına yenilik getiren işçiler bu canı bereketli insanlardır. Düşüncenin en güzel, en üstün şekli küçük, büyük insan topluluklarının düzenini kuran düşüncelerdir: Ona da ölçü ve doğruluk derler. Kim olsa, böylesi varlıklar

yaratmayı çocuk yetiştirmekten üstün görür, bir baksa yeter Homeros'a, Hesiodos'a, bütün büyük şairlere. Onların bıraktığı ölmez çocukları kim kıskanmaz? Bu türlü çocuklar, babaları için tapınaklar kurdurmuştur. Bedenden doğan çocukların hangisi bunu yapabilmiş"tir? (Platon, 1995; 66). Tinsel değerde olan eserler, biyolojik üremeden daha değerli ve daha ölümsüzdür. Diotima, ölümsüzlük isteği bağlamında tensel sevgiyi, biyolojik olarak doğurma ve yaratma, tinsel sevgiyi de eser verme (Homeros ve Hesiodos örneğini verir), yönetimde ve kahramanlıkta yetkin örnekler sergileme (kanun yapıcı Solon'u ve Lakedaimon'u kurtaran kahramanları örnek verir) güzel ve hayırlı işler yapma, insanlığın gelişimine düşünce ve eylem olarak katkıda bulunma anlamında ele alır. İki sevgi biçimi arasında bir tercih yapma durumunda ise tinsel sevgiyi yeğler. Çünkü tinsel sevginin ürünleri, zamana gösterdikleri dirençle insanlık özünü daha derinden yansıtırlar.

Leylâ ve Mecnun mesnevîsinde de ün, kahramanlık, adaletli ve erdemli yöneticilik gibi kavramlara övgülü atıflar vardır. Sözgelimi Nevfel'in kahramanlığı, adalet ve erdem için mücadelesi övülür. Bütün bunların yanında olgunlaşma yolunda kişinin kendini geliştirmesi de sevginin sağlayabileceği erdemler arasındadır. Ama yalnız bunlar değildir sevginin ürünleri, eser verme şeklinde bir yaratıcılığın olduğu da söylenebilir. Bu tinsel üretim başlıca Mecnun'un ve Leylâ'nın okuduğu "temiz üsluplu, yakıcı sözleri" olan şiirlerde de (gazel ve murabba) ortaya çıkar. Nükteli sözlerin ince anlamlarına vakıf, şiirden anlayan, zarif tabiatlı, ölçülü biri haline gelen Mecnun'un söylediği şiirler öylesine ünlenir ki, dillerde dolaşmaya başlar, Leylâ'nın kulağına gider (Fuzûlî, 2006; 267), Nevfel'in meclisinde okunur (Fuzûlî, 2006; 275). Bütün bunlar, erdem ve adalet duygusunun yanında, tinsel yoldan ölümsüzlüğe işaret eden değerler olarak görülebilir.

3. Güzelliğin ve Sevginin Aşamaları

Diotima'nın dediğine bakacak olursak, sevginin kılavuzluğu insanı çeşitli aşamalardan geçirir. Bu aşamalar, sevginin hareket ettirici gücünü kendi içinde hisseden insanın yeryüzündeki tüm varoluş biçimlerini yansıtır. Bu varoluş biçimleri, etkisi hissedilen güzellik türlerine göre farklılıklar gösterir. Sevginin kılavuzluğuna kendisini bırakan kişi, aşamaları sırası ile yaşar, sırlara yolunca erer, bütün aşamaları sevginin ve güzelliğin kaynağına ve özüne doğru giden yolda yaşayıp geçer. Buradaki güzellik sıralaması, kendi içinde bir hiyerarşi ortaya koyar. Sevginin kılavuzluğuna giren kişi, bu hiyerarşi içinde sıra ile ilerleyecek, tüm güzelliklerin kaynağı olan

"güzelliğin özü"ne doğru adım adım yürüyecektir. Bu yürüyüş, sevginin, olgunlaşma yolunda insanı geliştiren bir duygu olduğunu gösterir.

3.1. Göreli Güzellik Aşaması: Güzelliğin ilk aşamasını, tek tek bedenlerde cisimleşen göreli güzellik (*pros ti kalo*) oluşturur. Bu güzelliğin karakteri, kişiden kişiye, zamandan zamana değişmesidir. Sözgelimi, bir kişi için güzel olan bir yüz, bir başkası için güzel olmayabilir, bugün güzel olan bir kişi, ihtiyarlayınca güzelliğini kaybedebilir. Göreli güzellik, kişiye ve zamana bağlı bir güzelliktir. Herkes için geçerli değil ve tüm zamanlar için sürekliliği yoktur. Kişi, bir bedende cisimleşen bu güzellik tarafından etkilenir. Güzelliğin bedendeki ışıması, sevme gücünü etkin hale getirir. Güzelliği kendi yüreğinde hisseden kişi, ona yaklaşmak ve onunla birlikte olmak ister. Bu yakınlığı sağlayabilmek için kendini de güzelleştirmeye, güzel sözler söylemeye, güzel düşünceler edinmeye ve erdemli davranışlarda bulunmaya çalışır.

Göreli güzellik aşaması, *Leylâ ve Mecnun*'da da ifade bulur. Göreli güzel, Leylâ'dır. Mecnun, onun güzelliği ile içindeki sevgi gizilgücünü, "âşıklık istidadı"nı aktif hale getirir (Fuzulî, 1985; 56), kendini Leylâ'nın yüzündeki güzelliğin ışığı tarafından harekete geçirilmiş hisseder. Kavuşmaları engele uğrayınca, çevresindekiler Mecnun'a, Leylâ'dan daha güzelini bulacaklarını söylerler. Fakat onun için güzel olan, Leylâ'dır. Leylâ'nın güzelliği diğerleri için farklılık gösterir. Bu husus, bir başka mesnevide, Mevlâna'nın (1207-1273) *Mesnevî*'sinde şu şekilde yer alır: "Halife Leylâ'ya dedi ki, 'Sen o musun ki, Mecnun, senin aşkından perişan oldu ve kendini kaybetti. Sen başka güzellerden daha güzel değilsin. Leylâ, 'Sus, çünkü sen Mecnun değilsin" diye cevap verdi" (Mevlâna, 1988: 33). Mevlâna, *Fîhi Mâfih*'te ise şu hikâyeye yer verir: "Rivayet ederler ki; bir padişah Mecnun'u çağırıp ona: 'Sana ne oldu ve neyin var da kendini böyle rüsva ettin, aileni terk ettin, harap oldun. Leylâ da ne oluyor, sanki ne güzelliği var? Gel sana güzelleri, sevimlileri göstereyim, onları sana feda edeyim, bağışlayayım' dedi." Mecnun, bu öneri karşısında tepkisiz kalır ve Leylâ'nın sevgisinden dönmez. Mevlâna, "Sevilen kimse güzeldir" dedikten sonra göreli güzelliğe bağlı sevgi durumunu ve göreli güzellik yoluyla amaçlanan tinsel olgunlaşmayı, bu metaforik anlatımlarla ortaya koyar (Mevlâna, 1990: 81, 113).

3.2. Düşünce Güzelliği Aşaması: Göreli güzellik aşamasında, güzellik karşısında söylenen güzel sözler, yeni bir aşamanın kapısını aralar. Bu aşamada, bedendeki güzellikten düşüncedeki güzelliğe geçilir. Ancak bu geçiş, gerçekten birinci aşamayı yaşayanlar için söz konusu olabilir.

Bu aşamayı yaşamayanlar ikinci aşamaya geçemezler. Doğrudan ikinci aşamadan başlamak da söz konusu olmaz. İlk önce bir bedende cisimleşen güzelliği sevmek, ona âşık olmak gerekir; onu övmek, onu geliştirecek ve mutlu edecek güzel sözler söylemek gerekir. Güzel sözler, ancak düşüncedeki güzelliğin ürünü olarak ortaya çıkabilir. Düşünce güzelliği aşamasında, bedensel güzelliğe olan düşkünlüğün aşılması söz konusudur. Bu aşamaya gelen kişi, anlar ki, şu bedende gördüğü güzellik bu bedende gördüğünün eşidir, kardeşidir. "Bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever, bir tekine olan düşkünlüğü gevşer, çünkü artık böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bundan sonra yapacağı şey, can[2] güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir. Değerli bir can, bedendeki pırıltısı sönük de olsa, sevgisini coşturmaya yetmeli; ona kendini verip gençlerin yükselmesi için söylenecek en güzel düşünceleri aramalı, bulmalıdır" (Platon, 1995; 67).

Leylâ ve Mecnun'da ortaya çıkan olgunlaşma süreci, çeşitli aşamalardan geçer. Bunlardan biri duygu ve düşüncelerdeki arınma ve temizlenmedir. Mecnun'un çöldeki yaşantısı, bir temizlenme ve arınma sürecidir. Bunun sonucunda, içi dışı arı duru olmuş, insandan hayvana tüm varlıklara sevgi duymayı, iyilik düşünmeyi ve iyi eylemlerde bulunmayı öğrenmiştir. Yine, insan dünyasının bir zulüm ve şiddet dünyası olduğu fikrine ulaşmıştır. Sevgiyi, kendi toplumlarından sürmeye çalışanlar, dünyayı bir zulüm ve şiddet dünyası haline getirmişlerdir. Sevgi, Mecnun'a insanlığı, dürüstlüğü, sadakati, fedâkârlığı, şefkati bir insanlık değeri olarak öğretmiştir. Aynı zamanda dünyanın fâniliğini de öğretmiştir (Fuzûlî, 2006; 387). Sevgi ile fâniliği tanımış olan Mecnun, bu faniliğin üstesinden gelmenin yolunun yine sevgi ile olduğunu keşfetmiş ve bunu insanın özünü geliştiren erdemlerde bulmuştur.

3.3. Eylem Güzelliği Aşaması: Düşünce güzelliğinin, salt düşünce güzelliği olarak fazla bir değer taşımadığı kanısına varan kişi, güzel düşünceleri güzel yaşantılara çevirmek ister. Burada "eylem güzelliği"

[2] Abadan ve Meray çevirisinde "ruh" olarak geçiyor: "Zira artık ruhun güzelliğini görecek ve bu güzelliğin vücut güzelliğinden daha kıymetli olduğunu tasdik edecektir (Platon, 1937: 62). İngilizce çeviride "soul" (*tin, ruh*)'la karşılanıyor (Plato, 1989; 562). Antik Yunan kültüründeki ruh anlayışı, önemli ölçüde dinlerin anlamlandırdığı ruh anlayışından farklıdır. Dinler, başı ve sonu olan bir zaman içinde, hesap gününe (*mahşer*, *eskaton*) doğru ilerleyen, Tanrı huzurunda gerçek konumuna kavuşan ruhtan söz ederler. Bu ruh, sonsuz bir ruhtur, ölümü söz konusu değildir. Yunan kültüründe ise, dinlerdeki gibi bir "hesap günü" yoktur. Sürekli yineleniş içinde, ruh göçüyle (*palingenesía*) dünyaya gelip gitmeler söz konusudur. Dinlerde doğum, ölüm, mahşer gibi içerimleriyle ruh biricikliğe sahiptir ve bireye özgüdür. Antik Yunan kültüründeki orfeizm inancında bu niteliklere sahip bir ruh anlayışı yoktur. Ruh, farklı bedenlerde tekrar tektar cisimleşir. Sonsuzluk ise, başı ve sonu olmayan bir sınırsızlıktır. Bu sınırsızlık içinde olup biten şey, sürekli yineleniştir. Bu anlamda, *psyche* "yaşamın nefesi, can, canlılık, yaşamsal ilke, tin" gibi anlamlara gelmesine karşın (Peters, 1976; 166), dinsel bir içeriğe sahip olan ruhtan farklıdır.

ortaya çıkar. Bu durum, *Şölen*'de şu şekilde dile gelir: "Böylece güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecek, hepsindeki güzelliğin aslında hep aynı güzellik olduğunu fark edecek ve böylece beden güzelliğine fazlaca kapılmamayı öğrenecek" (Platon, 1995; 67). Eylem güzelliği, ahlaksal güzelliktir. Düşünce güzelliği iyi niyeti, kişinin düşünce olarak erdemli yaşama hazırlığını, eylem güzelliği ise bu iyi niyetin erdemli yaşama dönüşmesini, eylemlerde somutlaşmasını, düşüncenin eyleme aktarılmasını ifade eder. Fuzûlî, *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde, Mecnun'un ahlak güzelliğinden söz eder. Sevgi onu berraklaştırmış, "arı duru" birisi haline getirmiştir. İnsanlık değerini düşüren duygulardan, hırslardan, tutkulardan arındırmış, içinde kendi saflığını bozacak bir duygu ve istek bırakmamıştır. Acı ve ayrılık hali ile olgunlaşmış, terbiye olmuştur. Bu öyle bir arınmadır ki, kötülük alanından uzaklaşmış, yalnızca iyiliğe duyarlı hale gelmiştir. Sevgisi sayesinde, kendi saflığını bozacak, berraklığını bulandıracak dünyasal ilgilerden uzaklaşmıştır. Karakterdeki, ruhtaki arınma ile fiziksel, maddi değer arınması bir arada olur. Öylesine arınmıştır ki, üzerindeki elbiseleri bile bir ceylan yavrusunu kurtarma karşılığında avcıya vermiştir. İstediği her türlü güzelliğe sahip olabilecek iken, bunlardan kaçınmış, zenginlikten, şöhretten, makam ve mevkiden uzak durmayı tercih etmiştir. Sadece Leylâ'yı istemiştir. Ama isteye isteye onu da istememeyi öğrenmiştir. Kendi saflığını bozacak hiçbir dert kalmamıştır üzerinde, ne açlık, ne yokluk derdi. Bütün korkulardan, endişelerden arınmıştır. Bu arınma öylesine ileri bir noktalara ulaşmıştır ki, Tanrı'ya yakın hale getirmiş, makamı "yakınlık sarayı" olmuştur. Böylece, "Manevi saflık kazanmış, mecazdan hakikate geçmiştir" (Fuzûlî, 2006; 503).

Mecnun, çöle kaçıp gitmesinin nedenini, insanların "şerri"yle açıklar (Fuzûlî, 2006; 499). İnsanlardan öyle usanmıştı ki, kendi gölgesi ile bile yoldaş olmak istemez (Fuzûlî, 2006; 233). Çöle giderken, insanların içinde kötülüğü çoğalttıkları dünyadan kaçar. Böylece tabiatla bütünleşme arzusu güder. Burada şöyle bir soru sorulabilir: İnsanî dünyada saflaşmanın ve arınmanın önünde engeller mi vardır? Mecnun bunun böyle olduğunu düşünür. İnsan dünyası, kötülüğün ve zulmün dünyasıdır. İnsan dünyasından hayvanların dünyasına kaçarken, sevgiyi de beraberinde götürür. İnsanlar, sevgiyi de onunla birlikte sürgün etmişlerdir. Orada vahşi hayvanlar arasında olması, şöyle gizil bir mesaj da verir: İnsanların, birbirlerini sevmeyerek, sevenlerin sevgisine saygı göstermeyerek, sevenleri, erdem adına ürettikleri değerlerle kınayarak, birbirlerinden ayırarak insanî dünyadan sürgün ettikleri sevgi, doğada, vahşi hayvanlar arasında bile

bir işe yarar. Bu nedenle, vahşi hayvanların kavgası ve şiddeti biter, fakat insanların dünyasında şiddet ve zulüm bitmez. Hayvanlar dünyasında, sevginin oluşturduğu dostluğun örnekleri vardır. Sevgi bir uzlaşı ve birlikte yaşama alışkanlığı oluşturur. Av ve avcı bir arada yaşar, ceylan yavrusu, aslandan süt emer. İnsanlar sevgiyi kendi dünyalarından çıkardıklarında, bir arada dostluk içinde yaşamanın imkânını da yitirirler. Sevgiyi kendi içlerinden atarak seveni ve sevileni kınamaya, ayıplamaya başlarlar. Peki, bunun sonucunda çok mu erdemli olular? Bu sorunun cevabını, Mecnun, çöle kaçışında bulabiliriz.

Mecnun, çölde geçirdiği dönüşümle toplumdan, insanlardan uzaklaşır. Buna bir tür "arınma" da diyebiliriz. Toplumsal dünyanın iktidarından, zulmünden, insan olmanın zaaflarından arınma ile hırs, tamah, gurur, kibir, kıskançlık, yalan, ikiyüzlülükten de uzak durur. Doğa ile bir olma; bilinçten arınma, ben bilincini yitirme değil, insan özüne doğru bir saflaşmadır. Bu öz kendi içinde bir potansiyeldir. Aktif hale geldiğinde, normalde insan olmanın tüm niteliklerine batacaktır. Doğal olarak bu insanlık özü, dünyadan arınmadır. Manevi bir yolculuktur, bir olgunlaşma yolculuğudur. Ama şu soru hep sorulabilir: Olgunlaşma, dünyadan çekilmeyi mi gerektirir, insani niteliklerden arınmayı mı gerektirir? *Leylâ ve Mecnun*, insanın toplum içindeki değil, daha çok kendi içindeki yolculuğunun öyküsüdür. Bu öyküde kötülüğü ve zulmü yeryüzüne getirenlere karşı bir tepki vardır. Çöle çekilme ve insanlardan uzaklaşma, bunu anlatır.

3.4. Bilgi Güzelliği Aşaması: Düşünce ve eylem güzelliğine ulaştıktan sonra, düşüncedeki ve eylemdeki yaşantı ile bir takım yüksek bilgilere de ulaşacak, böylece bilimlerdeki/bilgilerdeki[3] güzelliğe de sahip olacaktır. Bu bilgiler sıradan bilgiler değil, varlığın ve güzelliğin özüne ilişkin bilgilerdir. Bu, "tek başına var olan salt güzelliğe varmaktan, asıl güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir." Bütün bu aşamalar, onu duygusal, zihinsel ve kişilik olarak geliştirecek, olgunlaştıracaktır. "Davranış, yaşayış yollarından bilimlere geçip, oradaki güzelliği de görecek. Gözleri böylece daha geniş bir güzele erdiği zaman, artık bir tek varlığa bağlanmayacak, bir delikanlının, kim olursa olsun herhangi bir adamın, şu ya da bu davranışın kulu kölesi olup, incir çekirdeği doldurmaz laflar etmeyecek." Düşüncedeki, eylemdeki ve bilgideki güzelliğe ulaşan bu kişi, sevgiyi ve güzelliği sırası ile yaşamış, görmüş geçirmiş bir kişilik olarak olgun bir benliğe kavuşacak, "önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacak, en güzel, en yüce sözlerle, sonsuz bilgi özleminin yarattığı

[3] Abadan ve Meray çevirisinde "ilim" olarak geçiyor (Platon, 1937: 63). İngilizce çeviride ise "science" geçiyor (Plato, 1989; 558).

engin düşüncelerle. Ve işte o zaman gücü kuvveti arttıkça artacak, bir tek bilgiye, şimdi anlatacağım güzelin bilgisine erecek" (Platon, 1995; 66-67).

Bilgi güzelliği aşaması, *Leylâ ve Mecnun'*da "birlik aşaması" olarak ifade bulur. Mecnun'un çölde geçirdiği süreçte iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, varlığın ve yokluğun bilgisine de erişmiş, sevginin ve zulmün farkına da varmıştır. Çöl, şerrin ve zulmün ulaşamadığı, insanın özündeki iyiliğin korunduğu bir yer olarak ona bu bilgiyi vermiş, insan dünyasındaki şerden uzak tutmuştur. Çöl, bir ayrılık yeridir, bir yalnızlık yeridir. Ama orada saflaşma ve arınma sayesinde evrendeki birlik de keşfedilir. Eğer evrende canlı ve sürekli yaşanan, temelinde sevgi olan bir birlik varsa, o zaman ayrılığın da olmaması gerekir. Dolayısıyla, bilgideki güzellik aşaması, Mecnun için, evrendeki birliğin algılandığı, hissedildiği ve yaşandığı bir aşamadır. Birlik, Mecnun'a Leylâ'dan ayrı olmadığını, evrendeki birlik içinde ayrı değil, bir oldukları duygusunu verir. Bu birliğin ruhunu oluşturan şey, sevgidir. Birlik, sevgi içinde oluşur, sevgiyle oluşur. Bu sevgiyi duymayanlar, varlıktaki birlik ve bütünlüğü de hissedemezler. Sevgi, ayrı ayrı bedenleri ve canları birleştirir, bir can haline getirir. Seven ve sevilen arasındaki sen ve ben sınırı ortadan kalkar. Bu husus, *Leylâ* ve *Mecnun*'da "Bizim için gerçek birdir. Birlikte iki ayrı görüntü bulunmaz" diye ifade bulur. Bu bütünlükte "âşıklar ten, sevgili ise candır. Ten gözle görünen, can ise tende gizli olandır" (Fuzûlî, 2006; 403). Birlik aşamasında, görünür güzelliğe olan bağlılık sona erer. Fiziksel varlığa, görünür güzelliğe düşkünlük zayıflar. "Sevgilinin fiziksel güzelliğine meyleden, gönül alıcı sevgilinin yanağından hoşlanan, candır... Benim canıma yazıklar olsun ki, beni terk edeli çok oldu, cismimde artık bir başka can bulunuyor. Tenimdeki can, gözümdeki nur ve ciğerimdeki kan sensin... Sen beni benden kurtardın, ben seni kime şikâyet edeyim. Daima sen bende tecelli ediyorsun. Ben senden başkaları ile ilişiğimi kesmişim. Eğer ben ben isem sen nesin ey yar? Ve eğer sen sen isen, ben zavallı neyin nesiyim?" (Fuzûlî, 2006; 485).

Göreli güzellik yerini tinsel güzelliğe bırakır ve sevgilinin fiziksel varlığına olan bağlılık zayıflar. Onu kendinde, kendini onda görür. Ben ve sen kalkar, benin ve senin birliği oluşur. Bu, sevginin olgunlaşmasının göstergesidir. "Kâmil aşk isteyen şekil güzelliğinden sakınır. Çünkü şekle bağlanmak, aşığı olgunluk sahibi kılmaz. Şekilcilik aşk ehlinin cehaletine delildir, hâlbuki akıllı olan bir gün ayrılacak olanla birleşmez." Ama bunun için kalbin sevgiyle temizlenmesi, arınması gerekir. Birlik aşaması, artık

şunun ya da bunun güzelliğinin söz konusu olduğu bir aşama değil, tek tek güzelliklerin kendilerini güzelliğin özünde kaybettikleri bir aşamadır. Zira "Tevhit ehli idrak sayfasına zülüften ve benden nakış çekmez... Mana ehli şekil için iradesini asla kaybetmez. Hakikat cevherini mecaz cahilliğine çiğnetmez. Gönül ehli olan suret ehlinin hilesine bağlanmaz" (Fuzûlî, 2006; 489). Mecnun'un Leylâ'yı, Leylâ'nın Mecnun'u tanımaması, fiziksel varlığa bağlılığın ortadan kalktığını da gösterebilir. Mana âleminde buluşmak, görünüşe değer verme, fiziksel ve duyusal güzellik alanında kalmaktan ötedir. Mana âleminde birleşenler, aşkı orada yaşayanlar, oranın havası ile kendisini terbiye edenler, görünüşe, şekle, oluşup bozulana değer vermekten, ona bağımlı olmaktan kurtulurlar. Birlik, böyle bir varlık yapısı gösterir.

3.5. Mutlak Güzellik Aşaması: Diotima, güzelliğin ve sevginin son aşamasına gelince, iyice coşar: "Şimdi can kulağıyla dinle beni" diye Sokrates'i anlatacağı düşüncelerin önemi konusunda uyarır. Bu uyarının haklı bir gerekçesi vardır: Artık, güzellik aşamalarının sonuna, tüm güzelliklerin kendisinden pay aldığı ana güzelliğe, mutlak güzelliğe, "güzelliğin özüne" gelmiştir sıra. "Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam, bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özüyle karşı karşıya gelecek. İşte buna ermek içindi bütün emekleri. Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir, bir bakıma güzel, bir bakıma çirkin, bugün güzel, yarın çirkin, şuna göre güzel, buna göre çirkin, bir yerde güzel, bir yerde çirkin bir güzellik değildir. Bir güzellik ki, kendini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz olacak, ne bir bilgi, bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak, ne canlıda, ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisiyle hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır; kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar, ne eksilir, ne de bir değişikliğe uğrar" (Platon, 1995; 68).

Güzelliğin bu aşamasında, sevgi de en üst seviyeye kavuşur. Birdenbire "güzelliğin özü" ile karşı karşıya gelen kişi, o anda, bir ömrü dolduracak, bir hayatı yaşanmaya değer kılacak bir sevinç ve mutluluk yaşar. "İnsanın salt güzellikle karşı karşıya geldiği o an yok mu, sevgili Sokrates, işte yalnız o an için insan hayatı yaşanmaya değer! dedi Mantineialı yabancı kadın. Günün birinde onu görürsen hiçe sayarsın artık altınları, süsleri püsleri, o şimdi aklını başından alan, hep yanlarında kalmak, yüzlerine bakmak için seni de herkes gibi yemekten içmekten eden sevgilileri. Düşün ne olur,

bir görebilirse insan güzelliğin kendini, her şeyden soyunmuş, arınmış, katıksız! İnsanın tenine, bedenine, rengine, daha bir sürü ıvır zıvırına bulanmış güzelliği değil, bir tek görünüşüyle tanrı güzelliğini! Böyle bir güzelliğe gözleri kaldırıp bakmanın, onunla kaynaşmanın yolunu bulanın hayatını küçümseyebilir misin? Ancak orada güzeli, yalnız güzeli görecek gözle bakan, erdem taslakları değil, gerçek erdemler yaratabilir: Çünkü taslaklara değil, gerçeğin ta kendisine bağlanmıştır. Yalnız gerçek erdemi yaratan ve besleyen tanrının sevdiği bir insan olabilir, yalnız o insanlar arasında bir insanın erebileceği ölümsüzlüğe erer" (Platon, 1995; 69).

Leylâ ve Mecnun mesnevisinde de, Platon'un *Şölen* diyaloğunda sergilediği mutlak güzellik anlayışıyla benzerlik gösteren bir "mutlak güzellik anlayışı" vardır. *Şölen* diyaloğunda ifade bulan mutlak güzellik, kendisini bir elde ayakta cisimlendirmez. Kendinde ve kendiliğinden vardır. Var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duymaz. Görünür ve algılanır güzelliklere kaynaklık eder. Bir zaman ve mekân sınırlaması içinde değildir. *Leylâ ve Mecnun*'da da benzer özelliklerden söz edilir: "Önsöz"de (*Dibace*), Tanrı güzelliğinin, bütün güzellik ve sevgilerin kaynağı olduğu söylenir. O öyle bir Tanrı'dır ki, güzelliğinin ortaya çıkışı sevgiye neden olmuş, kâinat binasını ömürlü kılmıştır. Güzelliği yaratan da, insana akıl verip kavramaya, gönül verip sevmeye eğilimli kılan da O'dur. Leylâ, ondan gelen güzellikle güzelleşmiş, yüzünde onun ışığı parlamıştır (Fuzûlî, 2006; 47). Fuzûlî'nin bu yaklaşımı, İbn Arabî'nin *Fusûs*'ta ortaya koyduğu bir düşünce ile bağdaşır. Buna göre, Tanrı güzelliği, en iyi bir kadının yüzünde tecelli eder (Arabî, 1981: 230). *Leylâ ve Mecnun*'da, Tanrı güzelliği, Leylâ'nın yüzünde ışımıştır. Artık Leylâ, Tanrı güzelliğinin, Tanrı sıfatlarının ifadesinin bir "vesilesi"dir. Leylâ'nın yüzü, Tanrı güzelliğinin kanıtıdır. Leylâ'nın güzelliğini övmek, Tanrı güzelliklerini övmek olacaktır. Leylâ bir simge, bir rumuzdur (Fuzûlî, 2006; 25). Mecnun, sevmeye istidatlı ve eğilimli bir kişi olarak bu güzelliğe âşık olur. Bu sevgide, göreli güzellikten, güzelliğin ilkesine, tüm güzelliklere güzelliğini veren mutlak güzelliğe doğru bir yöneliş vardır. Daha ilk aşamadan, göreli güzellik aşamasından itibaren bu yönelişin izleri vardır.

Leylâ'nın güzelliği Mecnun'a mutlak güzelliğe kadar kılavuzluk eder. Ne var ki, bu süreç, *Leylâ ve Mecnun* mesnevisinde farklı bir tarz kazanır, acı ve ıstırabın zirveye ulaştığı bir süreç olarak da ortaya çıkar. *Şölen*'de ortaya çıkanın aksine, güzellik yolundaki yolculuk, farklı bir yoldan mutlak güzelliğe doğru gider. Bu alternatif yol, sevginin bir çile, acı ve ıstırap olarak yaşandığı bir yoldur. Bunun neden böyle olduğu sorulabilir. Ama

bu yol, öykünün yoludur, şairin tercih ettiği yoldur. Bu durum, Leyla'da cisimleşen güzelliğin, dünyasal ilgilerin dışında tutulması, sözgelimi tensel içeriğinin dışında algılanması sonucu olabilir. Istırap ve acı, güzelliğe, bir "bedende" sahip olamama konusunda koruyucu rol üstlenir. Bu ise akıldışı bir tutumdur. Rasyonel olan, sevginin bedensel olarak da yaşanması ve ürünlerinin ortaya çıkmasıdır. Oysa bu değildir söz konusu olan, yalnızca ıstırap istenmektedir, ayrılığın ve kavuşmamanın ıstırabı. Bu nedenle, *Leylâ ve Mecnun*'daki sevgide akıl dışılık vardır. Ne var ki, akıldışı, onları bir birlik ver bütünlük içinde bir araya getirmiştir bile. Onlar aynı bütünün içinde yer alırlar. Bu ise iki varlığın birleşmesinden de öte bir olmasıdır. Bu akıldışının kavuşmasıdır. Fuzûlî, tanrısal ışımadaki düzeni ve ihtişamı anlamada aklın yetersizliğine sık sık vurgu yapar. Akıl bu çaba içinde "âmâ ve garip" bir kişi gibidir (Fuzûlî, 2006; 41).

4. Aşamaların Değerlendirilmesi

Şölen'de, alanlar arasındaki geçişte yadsıyıcı bir tavır vardır. Her aşama kendisinden öncekini yadsıyarak varlık kazanır. Bir aşamanın ortaya çıkabilmesi için, içinde bulunulan aşamanın yaşanması, tüketilmesi, yetersiz görülmesi ve küçümsenmesi gerekir. Bu yadsıyıcı tavır, alanlar arasındaki geçişi sağlar: Düşünce güzelliğine geçiş göreli güzelliğin, eylem güzelliğine geçiş düşünce güzelliğinin yadsınması ile olur. Bilgi güzelliğinde ise bu güzelliklerin asılları ve özleriyle bilinmesi söz konusudur. Mutlak güzellik aşaması, tüm güzellikleri kucaklayan bir bütünlüğe kavuşur. Göreli güzellik ve düşünce güzelliği aşamalarındaki yadsıyıcı tavır, ileriye doğru alanlar arasındaki geçişi sağladığı gibi, geri dönüşü engelleyen bir tampon görevi de görür. Bilgi güzelliğinde artık bir geri dönüş söz konusu değildir. Güzelliğin bilgisi tanınmış, kişi, güzelliğin bilgisi ve gerçeği ile olgunlaşmıştır. Burada yadsıyıcı bir tutuma gerek yoktur. Mutlak güzellik aşaması, bu bilgi gücüyle gelir, yadsıma ile değil. Mutlak güzellik aşaması, bir bakıma, bütün aşamaları, aşamalara ait güzelliklerin özünü kendi içinde toplayan temel kaynak durumundadır. *Leylâ ve Mecnun*'da ise bütün aşamalar, ilk aşamanın açılımıdır, ondan çıkar. Hiçbir aşama kendisinden öncekileri yadsımaz, küçümsemez. Bütün aşamalar, insanın kendi içindeki olgunlaşmasının halkaları olarak bir arada bulunur. Bunun bir sonucu olarak, Mecnun'un Leylâ ile olan bağı sonuna kadar kesilmez: Mecnun'u ancak Leylâ, Leylâ'yı da ancak Mecnun'la açıklayabiliriz. *Şölen*'de olduğu gibi, düşünce ve eylem güzelliği aşamalarında, göreli güzellik küçümsenmez, hor ve hor ve hakir görülmez (Platon, 1937; 63). O, hep özel olmaya devam eder. Eğer Mecnun, ondaki

güzelliği, diğer güzelliklerin kardeşi ve benzeri olarak görmüş olsaydı, kendisine önerilen güzellerden biri ile evlenirdi. Oysa bu olmaz. Mecnun'da Leylâ sevgisi tek ve benzersizdir. Güzel odur, aşk ona duyulur. Bu göreli güzellik (*pros ti kalo*) aşamasıdır. *Leylâ ve Mecnun*'daki aşkın evreleri, ilk aşamadakine, en baştakine, yani bir bedende cisimleşen güzelliğe bağlı olarak gelişir. Sevginin bütün evreleri ondan çıkar ve ona bağımlıdır. Bu ontolojik bağ öyle sıkı bir şekilde korunur ki, Leylâ öldüğünde mecnun da ölür. Mecnun'un fiziksel varlığı bile onun dünyadaki varlığına bağdır. *Şölen*'de ise göreli güzellik düşünce güzelliğini, düşünce güzelliği de eylem güzelliğini doğurur. Bilgideki güzellik ise bunlardan sonra gelir. Her evre, kendisinden önceki evrelerin içinden çıkar, onlarla bağlantılıdır. *Leylâ ve Mecnun*'da göreli güzellik, hem düşünce güzelliğini, hem eylem güzelliğini, hem bilgi güzelliğini, hem de mutlak güzelliği sonuç olarak ortaya çıkarır. Ama *Şölen*'de durum farklıdır. Göreli güzellik düşünce güzelliğine, düşünce güzelliği eylem güzelliğine, eylem güzelliği mutlak güzelliğe gider. *Şölen*'de piramit, ya da merdiven, *Leylâ ve Mecnun*'da ise şemsiye ya da ağaç modeli vardır. Ağacın gövdesini göreli güzellik oluşturur. Bu gövdeden diğer güzellikler çıkar. Ağacın bütünü ise "birlik" ya da "mutlak güzellik" aşamasıdır. Ama her ikisinde de ortak olan şey, son aşamadaki mutlak güzelliğin, aslında ilk baştaki göreli güzelliği de içermesi, göreli güzelliğin güzelliğini mutlak güzellikten almasıdır. Bir başka ortak yön, mutlak güzelliğe ulaşmak için, onun bir bedendeki yansımasından, ışımasından hareket etmek lazım geldiği, bu sürecin adının da sevgi veya aşk olduğudur. Mutlak güzellik, ontolojik bir bağla kendisine bağlı olan göreli güzelliği kendi tümlüğü içine alır.

Şölen'de sevginin ifadesinin önünde engeller yoktur. *Leylâ ve Mecnun*'da ise toplumsal, kültürel ve törel engeller söz konusudur. *Şölen*'de sevgili ile bir olmak, ona söyleyecek güzel sözler bulmak, bilinç olarak gelişmesine katkı sağlamak esastır. İkinci aşama, *pros ti kalo*'nun yadsınması ile başlar. *Leylâ ve Mecnun*'da, göreli güzelliğin, fiziksel yakınlığa dönüşmesinin önünde güçlü engeller vardır. Bu da sevginin ifadesini güçleştirmektedir. Burada fiziksel güzelliğin yerini, düş güzelliği alır. Bu öylesine güçlü bir duygudur ki, düş gerçekten daha gerçekmiş gibi görünür. İbn Arabî bu konuya değinerek, Mecnun'da, Leylâ'nın hayalinin, gerçeğinden daha kuvvetli olduğunu söyler (Arabî, 1988; 98, 169). İlk önce Leylâ'nın fiziksel varlığına tutulur. Daha sonra onun yerini, düşüncesi ve hayali alır. Fiziksel varlığından kopup, düşüncesini ve hayalini sevmeye başlar. Fiziksel varlık zihne taşınır. Zihinde idealleştirilir. Düşünce ve hayal güzelliğine eriştiği zaman artık fiziksel güzelliği istemez olur. Fiziksel güzelliği kendi

içinde, kendi imgelem evreninde mükemmelleştirir, bir ide haline getirir. Böylece onun düşüncesine âşık olur. Eğer gamı değil de tensel hazzı istemiş olsaydı, fiziksel güzellikten kopması ve ideal güzelliğe yönelmesi zor olurdu. Göreli güzelliği idealleştirmekle, yolu kendi içine çevirmiş ve mutlak güzelliğe giden yola girmiş olur. *Pros ti kalo*, mutlak güzelliğe giden yoldaki sert kayayı kırmak için güçlü bir enerji gibidir. Bu enerjiyi kendi içinde toplayan kişi, onu dağıtmadan, bu sevginin kılavuzluğunda mutlak güzelliğe doğru yol alır. Mecnun, kendini bu düşünce ile öylesine mutlu, öylesine varlıklı görmektedir ki, şöyle der: "Onun kıvrım kıvrım saçı ve hilal kaşının hayaliyle ne keyifteyim gör! Sanırsın ki, haşmet içinde bir kisrayım, değer ve kıymetçe padişahlar şahıyım (Fuzûlî, 2006; 179).

Sonuç

Şölen diyaloğu, Platon'un olgunluk diyalogları arasında yer alır. Bu diyalogda, güzelliğin kaynağını, özünü, idesini sorgular. Bu sorgulamadan çıkan sonuca göre, güzellik, yalnız tek tek var olanlarda ortaya çıkan biçimsel bir görünüm değil, düşüncede, eylemde, varlıkla olan uyumda, evrenle olan birlikte ve giderek varlığı var kılan güçte somutlaşan var edici bir ilkedir. Varlıktaki iyiliğin kaynağı ve özüdür, varlığın kendisidir. Güzelliğe tutulmak, sevginin kılavuzluğuna girmektir. Bu kılavuzluk sayesinde, kişi, en at basamaktaki göreli güzellikten en üst basamaktaki mutlak güzelliğe kadar aşama aşama ilerler, gelişir, varlığı baştan sona tanıyarak olgunlaşır. Bu eğiten, terbiye eden, arındıran, duygu, düşünce, eylem ve bilgi açısından geliştiren bir süreçtir. Sevgi deneyimi, insanın yeryüzünde görüp geçirebileceği en etkili, en sarsıcı deneyimdir. Bu deneyimle kişi, kendini gerçekleştirir, olgunlaşma sürecinde ilerler. Böylece sevgi en etkili enerji, en motive edici güç olarak belirginlik kazanır. İlgi çekici olan bir başka husus da, bu büyük gücün, insanın yeryüzündeki en zayıf, ama kaçınılmaz olan fânilik özüne karşı, bu fanilik özünü yok etmeye yönelik varlık kazanmasıdır. Böylece sevgi, insanın kendi fâniliğinin üstesinden gelmeye yarayan, onu ebediliğe yönelten bir simya eylemi gibidir. Bu eylemle insanın fânilik özü ebediliğe kavuşur, ham ve gelişmemiş varlığı olgunlaşır, incelir, terbiye olur, varlığın özü olan güzellikle arınır, yücelir. Sevgi deneyimi eğitici, olgunlaştırıcı bir süreç olduğu kadar, varlıktaki estetik yönü algılayabilme yetkinliğine erişebilme yönünde güçlü bir hamledir de.

Fuzulî'nin *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsinde de benzer bir deneyimden söz edilir. *Leylâ ve Mecnun*, insanın arınma, varlığın özünü ve esasını tanıma, duygu, düşünce ve eylem açısından olgunlaşma sürecinde,

sevginin büyük gücünü kendi gücüne katma girişiminin öyküsüdür. Bu öyküde de kişi kendi faniliğini biyolojik yolla ve yüce erdemler vasıtasıyla yenmeye çalışır. Göreli güzelliğin ışığına kapılarak mutlak güzelliğe, tüm güzellikleri güzel kılan ilkeye doğru yolculuğa çıkar. Bu, acı ve çile dolu bir olgunlaşma sürecidir. Sonunda fiziksel güzellikten geçilerek daha üst bir birlikte, daha üst bir varlıkta yaşamanın, kavuşmanın ve sonsuzluğa ermenin sevincinden söz edilir. Bu üst birlik ve varlık alanı da, tüm varlığın yaratıcı ilkesi, mutlak güzellik ve iyilik olan Tanrı'dır. Böylece *Leylâ ve Mecnun*'da da, mutlak güzellik, bir birlik ve bütünlük ilkesi olarak varlığın kaynağı haline gelir. Bu yaklaşımla estetik ontoloji anlayışı ortaya çıkar. Bu anlayışa göre evren temelde güzel ve iyidir. Çünkü var edici ilke güzel ve iyidir. Zulüm ve kötülük insan dünyasına aittir. Mecnun çöle, vahşi hayvanların arasına sığınırken, insanın bu iyi ve güzel evrene egemen kıldığı şerden, kötülükten ve çirkinlikten kaçar. Böylece varlıktaki güzellik ve iyilik özünü korumaya, temsil etmeye ve yaşatmaya çalışır. Bu, kolay olmaz, bir ömürlük mücadele gerektirir. Bu sayede, evrendeki güzelliği, iyiliği, birliği hissederek varlıkla, varlıktaki birlikle uyumunu canlı bir diyalog içinde sağlayabilir. Bu da *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsine bir hüzün, elem, keder ve yas düşkünlüğü olarak yansır.

Bu anlamda, Platon'un diyaloğunda hayatın içine doğru bir olgunlaşma, Fuzulî'nin mesnevîsinde hayatın içinden dışına doğru bir tecrit vardır. Ama her ikisinde de insanın kendine doğru yolculuğu söz konusudur. Bu bir yalınlaşma ve arınma yolculuğudur. Platon'da güzel estetik, etik, epistemolojik, ontolojik nitelik taşır. Buna göre ontolojik temelde, güzel, varlığın nedenidir ve bu nedenle varlık da güzeldir. Salt güzellik, varlığı var edici ilkedir.[4] Sevgi ilişkisi, giderek bir birey tanrı ilişkisine dönüşür. Bu yaklaşıma göre, birey tanrı ilişkisi, aşkla kurulan bir ilişkidir. Birey ve Tanrı arasındaki yol, sevgi ile yürünen bir yoldur. Bundan çıkan sonuca göre, birey ve Tanrı arasındaki ilişki doğrudan anlatılabilecek bir ilişki değildir. Bu ancak mecaz yolu ile anlatılabilir. Mecaz bize bir dünyanın kendisini değil, benzerini, "gibisi"ni sunar. Biz bu benzerden hareketle asıl olana ulaşmaya çalışırız. Tanrı ve birey arasındaki ilişkiyi de en ileri derecede sunabilecek, temsil edebilecek en ileri duygu ve yaşantı, sevgidir (Fuzûlî, 2006; 25).

Şölen diyaloğu, içinden çıktığı kültürün izlerini taşır. İnsan ilişkilerinde, sevginin yaşanma biçiminde, cinselliğin algılanış tarzında, kültürel

[4] Yunan kültüründe ve felsefesine, yoktan var edici bir tanrı anlayışı söz konusu değildir. Bu anlayış tek Tanrılı dinlere özgüdür. Platon'da iyi idesi (aynı zamanda güzel idesidir), en yüksek idedir. Varlıktaki iyilik ve güzellik, varlığını ona borçludur.

etki belirleyicidir. Antik Yunan kültüründe, cinsellik bir tabu değildir. Kierkegaard'ın deyişine bakılırsa bu paganist toplum, cinselliği henüz keşfetmemiş, bilinç düzeyine çıkarmamıştır bile. Bunun nedeni "ruh" anlayışından yoksun olmalarıdır (Kierkegaard, 1983; 63). Ruh anlayışı Hıristiyanlıkla birlikte Batı kültürüne girmiş, ruh da cinselliği tespit etmiştir. Bu nedenle, cinsel bir figür olan Don Juan, ortaçağ Hıristiyan kültürüne ait bir figürdür (Kierkegaard, 1992; 72, 97). Cinsellik algısındaki bu zayıflığa karşın, Platon'un diyaloğunda güzellik ve sevgi en üst ifadesine kavuşmuş, hatta din kaynaklı sevgi ve güzellik anlayışlarının gelişimine, birey ve Tanrı ilişkisi zemininde ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Söylenebilecek bir başka şey de şudur: Diotima her ne kadar sevginin güzel sevgisi olduğunu kabul etmese de, diyalogtan çıkan sonuç, sevginin güzeli sevme işi olduğu yönündedir. Güzelliği sevme de, güzelle bir olma, güzelliklere kavuşma, aşama aşama, düşünceden eyleme, eylemden bilgiye doğru bir güzelleşme eylemidir. Varlığın ilkesinin, varlığı var kılan arkenin, kötü ve çirkin değil, güzel ve iyi olması, tüm varlığın baştan sona güzel ve iyi olduğu anlamına gelir. Varlıktaki kötülük ve çirkinlik göreli ve gelip geçicidir.

Leylâ ve Mecnun da içinden çıktığı kültürün izlerini taşır. Bu kültür, cinsel duygunun, toplumun oluşumunda belirleyici olduğu ve cinsler arası ilişkilerin, cinsel tabulara göre düzenlendiği bir kültürdür. Bu kültürde sevginin yüce bir anlamı vardır. Ama bu teorik düzeyde böyledir. Toplum içinde sevginin ifadesi ve yaşanması, her zaman cinsel tabulardan kaynaklanan engellerle sınırlıdır. Bu sınırlama, toplumsal bilincin birey üzerindeki etkisi şeklinde ortaya çıkar. Bu etki kınayıcı, ayıplayıcı, varoluşu sınırlayıcı bir güce sahiptir. Dolayısıyla sevginin ifadesi ve yaşanması önünde güçlü engeller vardır. Bu da sevgi yolunun bir neşe ve sevinç yolu değil, bir acı, çile ve ıstırap yolu olarak ortaya çıkmasına neden olur.

Görüldüğü gibi, Şölen diyaloğu ile *Leylâ ve Mecnun* mesnevisi arasında benzerlikler vardır. *Şölen* diyaloğu kuramsal, *Leyla ve Mecnun* mesnevisi edebi bir dille benzer görüşleri dile getirmektedirler. Bu benzerliğin nedeni ne olabilir? Fuzulî'nin, Arapça çevirileri vasıtasıyla Palaton'un görüşlerinden haberdar olması mümkündür. Platon felsefesinin İslam felsefesi üzerindeki büyük etkisinin dolaylı yollardan Fuzulî'ye etki etmiş olması da muhtemeldir. Öte yandan, İslam felsefesi içinde güzellik ve sevgi konusunda bir düşünme geleneğinin olduğunu söylemek de mümkündür. Sözgelimi İbn Sina (980-1037), *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle* (*Risâle fî Mâhiyat al-Işk*) adlı eserinde[5] sevgiyi, varlığın nedeni olarak (İbn Sina,

[5] Bu risâle, 1952 yılında, Ahmet Ateş çevirisi ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları arasından çıkmış, 1999 yılında *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi*'nin 10. sayınında yeniden yayınlanmıştır.

1999; 48), İbn Hazm (994-1064), Türkçeye *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair* adıyla çevrilen eserinde güzellik karşısındaki etkilenmeyi, insan ruhunun bizzat güzel oluşuyla (İbn Hazm, 1985), İbn Arabî de (1165-1240), evreni, Tanrı'nın güzelliği olarak açıklarken (Arabî, 1988; 135) bu düşünce geleneğinin örneklerini veririler. Fuzuli de, bu geleneğin bir devamı olarak eserini yazmış olabilir. *Şölen* diyaloğu ile *Leylâ ve Mecnun* mesnevîsi arasındaki benzerliği, doğrudan "etkilenme" kavramı ile değil, sevginin doğasından çıkmış benzer görüşler olarak açıklamak da tutarlı bir yaklaşım olabilir.

Bildirimizin sonunda şunu söyleyebiliriz: Bugün sevgi ve güzellik üzerine yazılan bu eserlerde verilen mesajın anlaşılmaya her zamankinden daha çok ihtiyacı vardır. Sevgiyi kendi dünyalarından kovanlar, insanlığın yaşayabileceği "gerçek çevre"yi de yok ettiklerini unutmaktadırlar. Şiddetin, savaşın, gözyaşının tüm insanlık değerlerini aşağıladığı bir çağda, konuşmayı Sokrates'in şu sözü ile bitirmek anlamlı olabilir: "Sevgiyi baş tacı etmek herkesin boynunun borcudur." (Platon, 1995; 69).

KAYNAKÇA

Fuzûlî, (2006). *Leylâ ve Mecnun* (Hazırlayan M. Nur Doğan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Fuzûlî, (1985). *Fuzûlî Dîvânı* (Hazırlayan Abdülbâki Gölpınarlı). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

İbn Arabî (1981). *Fusûs ül-Hikem* (Çev. M. Nuri Gencosman). İstanbul: İstanbul Kitabevi.

İbn Arabî, (1988). *İlahî Aşk* (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Hazm, (1985). *Güvercin Gerdanlığı: Sevgiye ve Sevenlere Dair* (Çev. Mahmut Kanık). İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Sina, (1999). *Risâle fî Mâhiyat al-Işk* (Çev. Ahmet Ateş), *Seyir Estetik ve Sanat Dergisi, 10,* ss. 48-56.

Kierkegaard, S. (1992). *The Concept of Anxiety* (Trans.Reidar Thomte). Princeton: Princeton University Press.

Kierkegaard, S. (1992). *Either / Or* (Trans. Alastair Hannay). London: Penguin Books.

Mevlâna, (1990). *Fîhi Mâfih* (Çev. M. Ülker Anbarcıoğlu). İstanbul: MEB Yayınları.

Mevlânâ, (1988). *Mesnevi I* (Çev. Velet İzbudak). İstanbul: MEB Yayınları.

Peters, F. E. (1976). *Grek Philosophical Terms*. New York: New York University Press.

Platon, (1989). *Gorgias* (Çev. Reyan Erben). İstanbul: Milli Eğitim

Platon, (1995). *Şölen* (Çev. A. Erhat – S. Eyüboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plato, (1989). *Symposion* (Trans. Michael Joyce). *In Collected Dialogues of Plato* (Ed. E.

Hamilton – H. Cairns). Princeton University Press, pp. 526-574.

Platon, (1937). *Ziyafet Yahut Aşk* (Çev. Şaziye Berin Kurt). İstanbul.

Tunalı, İ. (1983). *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitabevi.