
Aşk Ereni Diotima: Diotima'nın Eros'u ve Anadolu Tasavvufu

Diotima, the Saint of Love: Diotima's Eros and Anatolian Sufism

ÖMER MIZRAK 

Manisa Celal Bayar University

Received: 31.01.2022 | Accepted: 30.09.2022

Abstract: There are many similarities in both form and content between the path Diotima described in order to reach Beauty through Eros which we encounter in Plato's Symposium dialogue and the tenets of the Anatolian Sufism which is a religion of love. Rather than investigating whether there is any organic connection between the two approaches or the channels through which such a connection is established, this study aims to show the two approaches in light of each other. Thus, it is argued that both the Symposium dialogue and the Anatolian Sufism will be more understandable with such a relatively original interpretation.

Keywords: Symposium, Diotima, Eros, beauty, the Anatolian Sufism, love, sect.



1. Eros *Symposionu*

Kelime olarak “beraber içmek” anlamına gelen *symposion*, Eski Yunan’da küçük bir grup aristokratın akşam saatlerinde bir araya gelerek hem yiyip içmek hem de belirli konular üzerine konuşmak için toplandıkları şölenlerin bir bölümüne verilen addır (Bettali, 2017: 73). Platon’un olgunluk dönemi eserlerinden olan *Symposion* da, Agathon’un tragedya yarışmasında kazandığı birinciliği kutlamak için düzenlediği böylesi bir şöleni konu alır (Platon, 2014: 173a). Ancak bu şölende olanlar, Platon’un diyaloglarında alışık olduğumuz biçimiyle Sokrates’in ağzından değil, hikâyeyi başka birisinden dinleyen Apollodoros’un ağzından aktarılır. Apollodoros, olayı kendisine anlatanın da bunu başka bir yerden dinlediğini ancak şölenle ilgili “bazı şeyleri” Sokrates’e sorarak teyit ettiğini (2014: 173b) dile getirir. Sonuç olarak biz, Agathon’un evinde tertip edilen ve Sokrates ile Atina’nın önde gelen kişilerinin katıldığı bu şöleni, Apollodoros’un ağzından dinleriz.

Apollodoros’un aktardığına göre, yemek faslının tamamlanmasının ardından, sıra *symposionun* konusunu belirlemeye geldiğinde, Eryksimakhos, Phaidros’un şu serzenişini dile getirir:

Ne korkunç değil mi! Ey Eryksimakhos, diğer bazı tanrılara şairlerce yazılmış *hymnoslar* ve *paianlar* vardır da, Eros'a, böylesi değerli ve böylesi yüce bir tanrıya bunca şairden hiçbiri bugüne dek tek bir övgü bile yazmış değildir (2014: 177b).

Phaidros’un bu serzenişi her ne kadar abartılı olsa da,¹ Platon kendisinden önceki eserleri, ya konusunu tümünden aşka ayırmaması ya da Eros’a yaraşır bulmaması nedeniyle beğenmemiş olacak ki, ona bu sözleri söyletir. Phaidros devamında, tuz üzerine bile tonlarca övgüyle dolu eser kaleme alınmasına rağmen (2014: 177b) yine de Eros’a hakkının teslim edilmediğini söyleyerek bu konudaki eksikliğe dikkat çeker. Onun bu serzenişi, şölendeki herkes tarafından kabul edilince de, *Symposion*’un konusunun Eros

¹ Phaidros’un serzenişi haksızdır çünkü öncesinde de Eros’a övgüler dizilmiştir. Örneğin Sophokles, Antigone tragedyasında Eros’u şu dizelerle över:
Aşk, hiçbir savaşta yenilmezsin.
Aşk, fethedersin her dokunduğunu.
Genç kızların yumuşak
yanaklarında sabahlar,
denizlerin üstünde, münzevilerin
bahçelerinde gezinirsin (Sophokles, 2019, satır 781-786)



yani aşk olacağı belli olur. Şöleni idare etme görevini üstlenen Eryksimakhos, ilk konuşma hakkını, şölenin konusunu belirleyen Phaidros'a verir. Phaidros'tan sonra da sırasıyla Pausanias, Eryksimakhos, Aristophanes, Agathon ve Sokrates konuşur. Bu konuşmalar sırasında her konuşmacı, kendi dünya görüşü, mesleği ve meşrebince aşka övgüler dizer. Örneğin bir hekim olan Eryksimakhos, tüm hekimliğin neden Eros sayesinde mümkün olduğunu ve en büyük hekimin neden Eros olduğunu temellendirmeye çalışarak onu över (2014: 186b-e). Ayrıca *symposion* boyunca her konuşmacı, konuyu kendisinden önceki konuşmacıdan devralıp onun eksiklik ve yanlışlıklarını göstererek bir ileri noktaya taşır. Sokrates'in bu nedenle, Platon tarafından bilinçli olarak sona bırakıldığını düşünebiliriz.

Şöledeki herkes sırasıyla Eros'a övgülerini sunup da sıra Sokrates'e geldiğinde, onun ilkin diğer konuşmacıların Eros'a yönelik söylevlerini överek başladığını görürüz. Özellikle sofist Gorgias'ın hitabetini çok iyi biçimde taklit eden Agathon'un söyleviyle, kendisini "sessiz, sözsüz bir taş dönmekten" korkar hâlde bulduğunu söylemesi (2014: 198c), görünüşte büyük bir övgüdür. Ancak biraz sonra anlarız ki Sokrates'in burada yaptığı, sofistlerin güçlü hitabeti kullanarak hakikati gölgeleme eğilimlerine yönelik alaycı bir göndermedir. Zira devamında kendi hakikat düşkünlüğü ile sofistlerin temelsiz övgülerinin karşıtlığını şu sözlerle dile getirir:

Aptallığımdan, övülen her bir şey hakkında hakikati söylemek ve bunu esas almak; bu hakikatlerden de en güzellerini seçip en uygun şekilde derleyip toparlamak gerektiğini düşünüyordum. [...] Anlaşılan bir şeyi güzelce övmek bu değilmiş aslında. Tam tersine öyle olsa da olmasa da en yüce, en güzel nitelikleri atfetmekmiş ona. Yalan da olsa dert değilmiş (2014: 198e).

Sokrates'in burada üzerinde durduğu hakikat (*alétheia*) ile kendisinden önceki konuşmacıların gerçeğe uygun olmayan, övüyormuş gibi "görünme" (*doksei*) eğilimi arasında kurduğu tezat, Platon'un klasik sanı-hakikat (*doksa* – *alétheia*) ayırımına gönderme yapar. Zira Sokrates'e göre, abartılı methiyeler her ne kadar tanrıyı yüceltiyor gibi görünse de, hakikate tekabül etmediğinden boş sanılardan fazlası değildir. Böylesi bir övme girişiminin, kesinlikle "bilenler değil bilmeyenler" açısından güzel ve saygıya değer (2014: 199a) olduğunu söyleyen Sokrates, bu nedenle Eros'u kendi bildiği yoldan yani onun hakikatini ortaya koymaya çalışarak övmeye girişir.

Sokrates'in bu girişimi, Agathon'a Eros hakkında sorduğu sorularla



başlar. Platon okuyucusu için bunda şaşılacak bir durum yoktur. Zira Sokrates hakikat arayışlarının hemen hepsini böylesi sorularla ilerlettiği diyaloglar aracılığıyla gerçekleştirir. Ancak Agathon'un sorulan birkaç sorudan sonra çıkışsız kalması üzerine ilginç bir şey olur ve zaten anlatıcının anlatıcısının aktardığı bu diyalogda, Sokrates'in kendisi de, bir zamanlar tartıştığı Diotima adındaki Mantineialı bir kadının anlatıcısına dönüşür (2014: 207d).

Diotima'nın kurgusal bir karakter olup olmadığı ya da Platon'un bu karakteri seçerken neyi amaçladığı tartışmalı olsa da,² Diotima'nın hem isminin hem de doğduğu yerin rastgele seçilmediği kuvvetle muhtemeldir. Zira Mantineia ile "kehanet" anlamına gelen *mantikes* kelimesi arasındaki benzerlik veya Diotima isminin "Zeus'un (*Dio*) onurlandırdığı (*tima*)" kişi anlamına gelmesi, tesadüfi görünmemektedir (Strauss, 2001: 184). Bu nedenle Sokrates, böylesi bir konuda konuşmayı, hem kehanet gibi mistik yetenekleri olan hem de tanrıların onuruna mazhar olmuş Diotima'ya devreder ve bir zamanlar onunla arasında geçen diyalogun aktarıcısına dönüşür.

2. Eros'un Mahiyeti

Sokrates'in aktardığına göre Diotima, onunla olan konuşmasına Eros'un "iyi ve güzel bir tanrı" olmadığını söyleyerek başlar (2014: 201e). *Symposion*un amacının Eros'a övgüler dizmek olduğu ve önceki konuşmacıların Eros'u en kadim, en iyi gibi sıfatlarla övdüğü göz önüne alındığında, Diotima'nın tavrı beklenmedik bir çıkıştır. Sokrates'in, "herkesin Eros'u büyük bir tanrı olarak" gördüğünü hatırlatması üzerine Diotima, bunu "bilenler mi yoksa bilmeyenler mi" söylüyor diye sorar (2014: 202b). Diotima'nın sorusu metnin kurgusu açısından oldukça ironiktir. Zira aynı "bilen-bilmeyen" ayrımı, Sokrates tarafından, şölende bulunan konuşmacıların yaklaşımlarını eleştirmek için daha önce kullanılmıştı (2014: 199a). Bu nedenle Sokrates'in Diotima karşısındaki pozisyonunun, diğer konuşmacıların Sokrates karşısındaki pozisyonlarına oldukça benzediğini düşünebiliriz. Zaten Sokrates de konuşmasının devamında, Diotima karşısında nasıl bir çaresizliğe düştüğünü ve "onun bilgeliğine hayran olduğunu" (2014: 206b) aktararak bu fikri doğrular.

Diotima'nın Eros'u neden "iyi ve güzel" bulmadığını anlamak için ilkin

² Diotima'nın kurgusal olup olmadığı ve Platon'un neden böyle bir karakteri tercih ettiği üzerine yapılan tartışmalar için bkz: Mutlu, 2018: 11-26.



Sokrates ile Agathon arasındaki tartışmadan başlamak gerekir. Sokrates Agathon'la tartışmasında ona, “aşkın her zaman bir şeye yönelik olduğu”, “âşık olunan şeyin arzulanıldığı” ve dolayısıyla “aşkın âşık olunan şeyden mahrum olduğu” argümanlarını kabullendirir (2014: 199e-200b). Diotima ise Sokrates'in argümanlarına ek olarak, “tanrıların mutlu olduğunu”, “mutlu olmanın iyi ve güzel şeylere sahip olmak olduğunu” dolayısıyla “iyi ve güzel şeylerden mahrum olan Eros'un bir tanrı olamayacağını” temellendirir (2014: 202c-e). Bu temellendirmeye Eros'un bir tanrı olmadığı anlaşılır ancak o bir ölümlü de değildir. Peki, o zaman nedir Eros?

Diotima'ya göre Eros, tanrılar ve ölümlüleri birbirine bağlayan bir ara varlık yani *daimon*dur (2014: 202e). Zira ona göre tanrı ve insan birbirinden tamamen farklı varlıklar oldukları için onlar arasındaki her türlü birlikteliği ve iletişimi sağlayacak bir *daimona* ihtiyaç vardır (2014: 202e-203a). İşte Eros, insanların yaptıklarını, dua ve adaklarını tanrılara yetiştiren; tanrılar katındaki buyrukları ve adakların karşılıklarını da insanlara aktaran böylesi bir *daimon*dur. Böylece Diotima, her türlü kehanet ve büyüyle ilgili marifetin de ondan geldiğini söyleyerek -şölendeki diğer konuşmacılar gibi- Eros'u kendi mesleği üzerinden över (2014: 203a).

Eros ikinci olarak, anne ve babasından aldığı doğa gereği bir ara varlıktır. Çünkü Eros'un babası bolluk, bereket anlamına gelen Poros iken annesi yoksulluk, sefalet anlamına gelen Penia'dır. Eros ise tümünden Poros ve Penia olmadığı için hiçbir zaman tamamen “yoksulluğa da düşmez”, “varlık içinde de yüzmez” (2014: 203e). Söz konusu bilgelik olduğunda da Eros, ne bir tanrı gibi tümünden bilgelik sahibidir ne de bir cahil gibi neyden yoksun olduğunu bilemeyecek kadar bilgelikten bihaberdir. İşte Diotima'ya göre Eros'un bu arada kalmış hali, onu filozofa benzer kılar. Zira filozof da, bilgelğin kıymetini bilip onu aradığı için cahil değildir; tümünden bilgelige sahip olmadığı için ise tanrı değildir (2014: 204b). Üstelik filozofun alamet-i farikası, onun tam da bu mahrum olduğu bilgelige duyduğu aşktır (*philosophia*). Dolayısıyla Diotima'ya göre Eros filozof olmak zorundadır ve tıpkı onun gibi “bilge ile cahil arasında bulunur” (2014: 204b).

Diotima'nın Eros'u bir tanrı olarak değil de *daimon* olarak tanımlaması, onun öneminden bir şey eksiltmez. Aksine Eros'un bu ölümsüzlük-ölümlülük, bolluk-yoksulluk ve bilgelik-cehalet durumlarındaki arada olma (*metaksu*) hâli, tam da onun doğasını belirler (Çankaya, 2015: 25). Zira Eros,



tüm dinamizmini bu arada olma (*metaksu*) hâli sayesinde elde eder. Platoncu düzlemde bir şeyin doğasını ortaya koyarak tanımlamanın, o şeyin “hakikatini bilmek” anlamına geldiği (Platon, 2016a: 277b) göz önüne alınırsa, Sokrates’in başlangıçta söylediği “hakikati” dillendirme iddiasını –Diotima’dan aktardıkları aracılığıyla- yerine getirdiği görülmüş olur. Zira hakikat (*alêtheia*), tam da onun yaptığı gibi, bir şeyin doğasını gizinden ve süsünden arındırıp, onun gerçekliğini meydana çıkarmaktır (Peters, 2004: 32). Dolayısıyla buraya kadar olan kısım, her ne kadar bazı övgüler barındırsa da, esasında Eros’un mahiyetini ortaya koyma girişimidir. Lakin şölenin amacı yalnızca Eros’un mahiyetini açıklamak değil ayrıca onu yüceltmektir.

3. Eros’un Güzellik Yolu

Diotima’ya göre Eros, anne ve babasından aldığı doğa gereği, çirkinlikten kaçıp güzelliğe yönelir çünkü güzel iyidir ve iyiye sahip olan ise mutludur. Platon ve Aristoteles etiğinde mutluluk (*eudaimonia*), nihai amaç (*telos*) olduğu için bunda şaşılacak bir durum yoktur. Zaten Diotima da bunu, “artık mutlu olmak isteyen kişi ne ister diye sormaya gerek yok” (2014: 205a) diyerek teyit eder. Tabi aslolan, iyiyi ve güzeli bazen ele geçirip mutluluğu nadiren yakalamak değil, onlara her zaman sahip olarak sürekli mutlu olmaktır. Diotima bu nedenle aşkı, “kişinin *ber zaman* iyiye sahip olmaya duyduğu aşk” (2014: 206a italik vurgu bana ait) biçiminde tanımlayarak konuyu ölümsüzlük düzlemine taşır. Zira iyiyi her zaman elde tutma çabası, ebedi olarak var kalma yani ölümsüz olma çabasıdır.

Diotima’ya göre doğaya dönüp baktığımızda, onun ölümlü olduğunu ancak “eskinin yerine hep bir yenisini bırakan” (2014: 207d) üreme yoluyla ölümsüzlüğü yakalamaya çalıştığını görürüz. Hayvanların üreme ve yavrularına bakma arzusuyla katlandıkları tüm eziyetler (2014: 207b) veya her varlığın “doğası gereği” kendi soyuna değer vermesi (2014: 208b) ona göre bunun en açık kanıtlarıdır. Buradaki temel arzu ölümsüzlük olduğundan aşk da, ölümsüzlük adına yapılan “güzel sayesinde doğurmanın” aşkı olur (2014: 206e). Zira ancak bu doğurma yoluyla türün devamlılığı yakalanabilir. Bu nedenle insanlar arasında da aşkın en yaygın türü –tıpkı hayvanlardaki gibierkeklerin, kadınlardan çocuk sahibi olarak ölümsüzlüğü yakalamaya çalıştıkları aşktır (2014: 208e). Ancak Diotima’ya göre insanlar, hayvanlardan farklı olarak ruhsal bakımdan da âşık olup gebe kalabilirler (2014: 206c).



Ruhsal olarak gebe kalma ve gebe kalınan güzelliğin doğurulması fikri, Platon'un başka diyaloglarında da karşımıza çıkan bir temadır. Örneğin *Theaitetos* diyalogunda Sokrates kendisini, annesi gibi “kadınların bedenlerinden” değil, “erkeklerin ruhlarından” doğum yaptıran bir ebeye benzetir (Platon, 2016b: 150c). Diotima da benzer şekilde, sağduyu ve bilgelik (*phronesis*) sahibi insanların, dünyaya düşünsel ürünler getirerek ölümsüzlüğü yakalamaya çalıştığını söyler (2014: 209a). Ona göre böylesi ürünlere gebe olanlar, yaşları ilerleyip de doğurmayı arzuladıklarında, köşe bucak dolaşarak birlikte üretebilecekleri varlıklar arar (2014: 209b) ve sonunda dünyaya tinsel çocuklar getirirler. Üstelik bu çocuklar, ona göre hem bedenden doğmuş çocuklara kıyasla hem daha kalıcıdır hem de daha çok insanın takdirini kazanmıştır (2014: 209e).

Diotima, buraya kadar Eros üzerine anlattığı “sırlara” Sokrates'in kendi başına da ermiş olabileceğini söyler (2014: 210a). Ancak bundan sonraki “yüksek mertebeler”den bahsetmeye geçtiğinde, Diotima'nın söylem tarzında bir değişiklik sezilir. Sokrates'in erip eremeyeceğinden emin olmadığını dile getirdiği (2014: 210a) bu yüksek mertebeler için Diotima, *epoptiká* ifadesini kullanır. *Epoptiká* ise mistik Eleusis gizemlerinde ulaşılabilecek en yüksek doruk olan “*epopteia*”dan köken alır ve felsefi arınma yoluyla hakikatin doğrudan ifşası, “ilahi gerçekliklerin tefekkür edilmesi” anlamlarına gelir (Uzdavinys, 2004, s. 296).

Yine devamında Diotima, bu mertebelere erişmek için “bir öğretenin hakkıyla öğretmesinden” (2014: 210b) bahsederken öğretici kişi için “*begoumenos*” ifadesini kullanılır. Bu kavram öncülük etmek, yol göstermek anlamındaki “*hegeoma*” (Peters, 2004: 142) kelimesinden türer ve yol gösteren, rehberlik eden kişi anlamlarına gelir. Ancak “*begoumenos*” alelde bir rehberden ziyade dini gönderime sahip bir kelimedir. Öyle ki bu ifade, Hristiyanlıkta da, “bir manastırı yöneten başrahip” anlamında kullanılmıştır (Patrich, 1995: 33). İşte bu değişen dil ve söylem tarzı, bize Diotima'nın daha mistik ve dinsel bir alana geçiş yaptığını gösterir. Anlatacağı sırlara haiz olmanın gerekliliklerini ve zorluğunu böylece ortaya koyan Diotima, bundan sonra kademe kademe ilerleyerek Güzel'in³ kendisine yükselmeyi sağlayacak bir

³ Diotima'nın bahsettiği en son mertebede ulaşılan güzelin kendisi, Güzel ideası olduğu için (Bkz: Arslan, 2006: 255) onun diğer güzel türlerinden farkını belirtmek adına yazı boyunca büyük harfle yazılmıştır.



yol tarifi sunar. Ancak bu yol, her basamağında farklı bir güzeli elde etme çabası olduğundan hepsi de aşkın farklı boyutlarına tekabül eder. Dolayısıyla anlatılan yol, Eros aracılığıyla Güzeli'e ulaşma yoludur.

Diotima'ya göre insan ilkin “güzel bedenlere” yönelmeli ve bir bedene âşık olarak orada güzel düşünceler üretmelidir (2014: 210b). Bu güzel bedeni yaşayarak buradan güzel düşünceler üreten birisi, daha sonra bütün güzel bedenlerde ortak olan biçim güzelliğinin peşine düşmeli ve bedenlerdeki güzelliğin “kardeş olduğunu” anlamalıdır (2014: 210b). Ona göre bunu anlayan birisi, artık tek bir bedenin güzelliğine takılıp kalmayı küçük göreceği için bir kişiye yönelik şiddetli duygulanımlardan da vazgeçer.

Ona göre, tek kişiye yönelik şiddetli aşk duygusunu bütün bedenlerdeki ortak biçimlere yönelten insan, gitgide ruhlardaki güzelliğın, beden güzelliğinden daha kıymetli olduğunu kavramaya başlar (2014: 210b). Zira bedeni yaşlanmış olsa da “temiz ruhlu” birisi, ruhsal bakımdan gebe kalmaya elverişlidir (2014: 210c). Böyle bir gebeliğın sonunda üretilen düşünsel güzellikler fark edilmeye başlandığında ise insan artık bir çocuğın veya bir davranışın güzelliğinden keyif alır ve tek bir güzelin kölesi olmaktan kurtulur (2014: 210c-d). İşte bu şekilde kavranan bir dünya, bize sonsuz bir güzellik denizi olarak görünür ve “felsefenin de yardımıyla” ruhumuzdan birçok derin düşünce doğar (2014: 210d).

Diotima, buraya kadar olan sıralamayı doğru biçimde takip edip ilerleyen kişinin, aşkla ilgili son basamağa geldiğinde “birden” doğası gereği önceki güzellere farklı, eşi benzeri olmayan bir Güzeli'i temaşa etmeye başlayacağını söyler (2014: 210e). Aslında aşkla çıkılan ve farklı güzellik türleriyle temas edilerek ilerlenen bu yolun asıl menzili, bu en son karşılaşılan Güzeli'dir. Diotima, menzildeki Güzeli'i ise şöyle anlatır:

Bir defa o ezeli ve ebedidir, ne var olur ne yok olur, ne büyür gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin [...] değildir [...] Diğer tüm güzel şeyler de ondan şu şekilde pay alırlar, öyle ki bu şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma, ne bir azalma meydana gelir ne de o bir etkiye maruz kalır (2014: 211a-b).

İşte şimdiye kadar anlatılan tüm serüven, sonunda bu Güzeli'e ulaşmak içindir. Diotima, “merdivenden çıkar gibi” bir bedenden iki bedene, iki be-



denden tüm güzel bedenlere, güzel bedenlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de “güzelin kendi bilgisinden başka bir şey olmadığı” (2014: 211C-D) Güzel ideasına varılacak yolu göstermeye çalışmıştır. Çünkü bu menzile varan yani Güzel'i bu dünyadaki kısıntılarından değil de, kendi içinde temaşa edip onunla hemhâl olan kişi, Diotima'ya göre hakiki bir erdem doğurup, onu besleyip büyüterek tanrıların dostluğunu kazanır ve ancak o, “ölümsüz bir insan” olma şanına layıktır (2014: 211E-212A).

Sonuç olarak Diotima, başlangıçta daha analitik bir düzlemde başladığı Eros tanımlamasında onu, güzel ile olan ilişkisi üzerinden ele almış ve daha sonra güzele yönelik soruşturmasıyla bize izlenecek bir yol, uyulacak kaideler ve varılacak bir hedef göstermiştir. Nihayeti Güzel ideasının kendisi olan bu yolda ilerlemek ancak Eros yani aşk sayesinde mümkündür. Çünkü ona göre, güzelliğe doğru olan tüm devinimlerin kaynağı aşktır. Ayrıca o, yol gösterici bir rehber (*begoumenos*) olmaksızın yüksek mertebelere (*epoptiká*) ulaşamayacağını ve Güzel'in doğrudan temaşa edilemeyeceğini de özellikle belirtmiştir. Bu noktada tarikat kelimesinin, gidilecek yol ve izlenecek kaideler anlamlarına (Öngören, 2011: 95) geldiği göz önüne alınırsa denilebilir ki, Diotima'nın öğretisi esasında, menzili Güzel'in kendisi olan bir aşk tarikatıdır.

4. Eros Tarikatı ve Anadolu Tasavvufu

Tarih boyunca insanlar, dinlerin merkezî ve çoğunluk tarafından kabul edilen yorumuna (*ortodoks*) karşılık, bu yorumla uyuşmayan hatta onunla çelişen farklı yorumlara da (*heterodoks*) meyletmişlerdir. Anadolu'da da çoğunluk tarafından kabul edilen İslami anlayışa karşılık, tefekkür ve sevgiyi ön plana çıkaran derviş ve sûfilerin güttüğü bir “aşk dini” olarak Anadolu tasavvufu, böylesi bir yoruma tekabül eder (Gülyurt, 2021: 7-8, 37). Üstelik bu yolun kaynağı sayılabilecek Yunus Emre, İbn'ül-Arabi ve Mevlâna gibi kişiler, kendi yollarının, özünde “aşk dini” olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Örneğin Yunus Emre, gayet açık bir biçimde, dininin aşk olduğunu “iy ‘âşık-kan iy ‘âşıkân ‘ışk mezhebi dîndür bana” (Tatçı, 2011: 107) dizesi ile ifade ederken Mevlâna, aşk dinini diğer dinlerden ayrı görerek “dinim aşkla yaşamaktır” demektedir (Mevlâna, 1988: 333, 1995: 135).

İşte bu aşk dininin Anadolu'daki öncülerinden sayılabilecek Rum Ab-



dalları (Abdâlân-ı Rum) diyar diyar gezerek, Eski Yunan'daki şölenlere benzer biçimde toplanır, çoğunlukla da aşk ve hikmet üzerine sohbet ederlerdi. Bir nevi *symposion* olarak görülebilecek bu toplanmalarda, belirli bir sırayla konuşulur ve düşünceler çoğunlukla şiirsel bir şekilde dile getirilirdi. Yunus Emre'nin aşk dinine iltica edişi üzerine anlatılan bir menkıbe, bize Rum Abdallarının bu meclislerine dair renkli bir tablo sunar. Menkıbeye göre abdallar, Yunus'un hizmet ettiği Tapduk Emre dergâhına gelirler. Buradaki sohbetler sırasında yüksek bir cezbe hâline geçen Tapduk Emre, mecliste bulunan başka bir Yunus'a (Güyende) "Yunus sohbet eyle, iştelim" der. Bunu üç defa tekrarlama üzerine ses gelmeyince Yunus Emre'ye "vakit oldu, o hazinenin kilidini açtık, nasibini alıverdin, sen söyle" der. Bunun üzerine Yunus Emre, "ilahi hakikatlerin" sırları üzerine yaptığı sohbet ile herkesin gönlünü fetheder (Tatçı, 2011: 28) ve kendi mahlası ile aşk dinini vazeden şiirler söylemeye başlar.

Menkıbeden anlayacağımız üzere, Anadolu'da da tıpkı *symposion*lar gibi düşünsel alış-verişin gerçekleştiği meclisler tertip edilmiştir. Üstelik bu meclislerde Phaidros'un serzenişine benzer bir yakınmaya yer bırakmayacak düzeyde aşka methiyeler dizilmiş hatta bu sohbetlerde bulunan dervişler, gittikleri yolu doğrudan "aşk dini" olarak tanımlamışlardır. Ayrıca anlaşıldığı kadarıyla, bu meclislerde [yine Eski Yunan'a benzer şekilde] içki de içilmiştir (Kaplanoglu, 2000: 146). Öyle ki Orhan Gazi, kendi döneminde yaşayan Rum Abdallarından Geyikli Baba'ya, kahramanlıklarından dolayı hediye gönderirken özellikle "baba meyhordur" (içki sever) diye iki yük rakı ve iki yük şarap gönderir (Ocak, 2010: 86). Aynı Geyikli Baba, Yunus Emre'nin aşk dinine geçişinde öyle bir pay sahibidir ki, Yunus Emre nasibinde ne varsa ondan geldiğini "Geyiklü Baba bize bir kez nazar kııldan / hâsıl oldu Yünus'a her ne ki vâyesidür" (Tatçı, 2011: 129) dizeleriyle ifade eder.

Symposion ile dervişlerin aşk meclisleri arasındaki biçimsel benzerlikler her ne kadar ilgi çekici olsa da, asıl şaşırtıcı olan Diotima'nın tarif ettiği Eros yolu ile Anadolu'nun aşk dini arasındaki içerik benzerliğidir. Diotima'nın Eros'u, bizi güzelliğin kendisine ulaştırıran bir *daimon* olarak görmesi ve bu menzile varmak için sıraladığı basamaklar, Anadolu tasavvufunun özünü oluşturan öğretilere oldukça benzer.



İlkin, Eros'un bir ara varlık (*metaksu*) olarak ele alınıp temel dinamizminin burada bulunması, tasavvufta da karşılığını bulan önemli bir temadır. Tasavvufta insan, tam da bir ara varlık olması sebebiyle yetkinliğe erme potansiyeline sahiptir. Anadolu tasavvufunun kaynaklarından İbn'ül-Arabî, potansiyel sahibi bu insanı, hayvan-insan ile kâmil insan arasında gerilmiş bir köprü olarak görür (el-Hâkim, 2005: 277). Hayvan-insan, insanın biyolojik yanına bir şey eklenmemiş hâlidir. Bu hâliyle hayvan-insan, bilgi deryasından beslenemediği için cehalet içerisindedir. Cehaletin zıt kutbunda ise “tüm hakikatleri” kendisinde toplayan insan-ı kâmil bulunur ki, o da mutlak yetkinlik sahibi olan Allah'ın yeryüzündeki suretidir (İbn'ül-Arabî, 2006: 220). Hayvan-insan, kendisindeki eksikliği fark ederek gaflet uykusundan uyanabilirse, bir ara varlık olan insan mertebesine yükselir ve kâmil insana doğru, yetkinleşmek üzere yol alır. Görüldüğü üzere insanın kendisinde bulunan eksikliği fark etmesi, onun temel dinamosudur. İbn'ül-Arabî eksikliğin bu devindirici yönünü şöyle anlatır: “Varlığın kemâli, ondaki eksikliğin varlığıdır. Böyle bir şey olmazsa, kendisinde eksiklik bulunmakla, varlığın kemâli eksik kalırdı. Mutlak kemâl [ise] Allah'a aittir” (akt. el-Hâkim, 2005: 410).

Yani tasavvufta da cahil ile Allah, bir karşıtlık içinde görülmüş ve potansiyel sahibi varlık, bir ara tür olarak ifade edilmiştir. İnsan Allah'a göre eksik bir canlı olsa da, insan-ı kâmil mertebesine ulaşarak bu eksikliği azaltma potansiyeline sahiptir. Eğer ki cehalet uykusundan uyanarak kendi eksikliğini fark edip bunu giderme yoluna girebilirse, tıpkı Diotima'nın bahsettiği filozof gibi güzel ve iyi olana doğru devinir.

Yine benzer şekilde, Diotima'nın bedensel ve ruhsal aşk arasında yaptığı ayrım, tasavvufta da beşerî (insani) aşk ile ilahi aşk arasında yapılmıştır. Her ne kadar bazı ekollerde bu ayrım keskin biçimde yapılarak beşerî aşk küçümsense de, Anadolu tasavvufu beşerî aşkın ilahi aşka geçişte bir köprü vazifesi gördüğünden dem vurur ve beşerî aşka büyük önem verir (Gülyurt, 2021: 125). Ancak belirtmek gerekir ki buradaki beşerî aşk, insanî olması hasebiyle bedene yönelmesine rağmen cinsel güdülerin tatmininden daha fazlasıdır. Diotima'ya benzer şekilde tasavvufta da, “öğreten hakkıyla öğretilmişse” güzel bir bedenın aşkı, güzel düşünceler üretilmesine vesile olur.

İşin ilginç, Platon'un öğreten için kullandığı “*begoumenos*” ifadesi, ta-



savvufta “yol gösteren, erdiren” kişi olan mürşit (Öngören, 2010: 50) ile tamamen örtüşür. Tasavvufta da, yüksek mertebelere erişmek için bir mürşidin rehberliği zorunludur. Bilgeliği talep eden talip ancak hakkıyla öğreten bir mürşidin yardımıyla aşk yolunda ilerleyebilir. Mürşit sadece bir bilgi aktarıcısı değil aynı zamanda manevi bir yoldaştır. Bu nedenle Hatâyî, “yüz yıl okusa da aktan karayı / mürşid-i kâmile varmadan olmaz” diyerek (Aslanoğlu, 1992: 379) meselenin yalnızca bilgi aktarımı olmadığını dile getirir.

İşte böyle bir mürşit rehberlik ettiğinde, beden güzelliğine yönelen beşerî aşkta, yetkinleşme bakımından büyük imkânlar mevcuttur. Yine Hatâyî, “bir güzelin vücudunun şehrine / bak nazar eyle de hemen arif ol” dizeleriyle (Aslanoğlu, 1992: 356), beden güzelliğini kavramanın, kâmil bir insan olma yolundaki önemini açıkça dillendirir. Burada meselenin cinsel tatminden fazlası olduğu açıktır. Zira nazar eylemek, temaşa ederek düşünme anlamına gelen *theoria* etkinliğidir (Peters, 2004: 374-375). Derviş, âşik olduğu güzelin vücuduna bakmakla kalmaz, ondaki güzelliklerden hareketle güzelliğin kendisi üzerine de düşünme imkânı bulur. Ancak bu, beden güzelliğini sevip yaşamayı dışarıda bırakan bir yaklaşım da değildir. Öyle ki Pir Sultan Abdal gittiği aşk yolunun, beden güzelliğini de diğer güzellikler gibi yaşamayı gerektirdiğini şu dizelerle dile getirir: “severim tatlı dilleri, koklarım gonca gülleri / sararım ince belleri, gittiğim yoldan ötürü” (Öztelli, 1989: 225).

Diotima’nın bahsettiği, bedendeki güzellikleri keşfettikten sonra geçilen ruhlardaki güzellikleri keşfetme evresini de, Anadolu tasavvufunda görürüz. Burada artık aşkın nesnesi beden güzelliğinden ziyade, tabiatın, davranışın veya yol gösteren mürşidin güzelliği gibi geniş bir alana yayılır. Anadolu tasavvufu, bu konulardaki sevgi şiirleriyle doludur. Örneğin Pir Sultan Abdal, dost muhabbetine duyduğu sevgiyi “âlem çiçek olsa, arı ben olsam / dost dilinden tatlı bal bulamadım” (Öztelli, 1989: 278) dizeleriyle dile getirirken; Yunus Emre bir yolculuk esnasında karşılaştığı ağacın güzelliğine hayran olup ona sırlarını açtığı şiire şu dizelerle başlar: “gideridüm ben yol sıra yavlak uzamış bir ağaç / böyle latif böyle şîrîn gönlüm eydür bir kaç sır aç” (Tatcı, 2011: 121). Burada sadece beden güzelliğine yönelmiş ve onu takdir etmesini bilen bir kavrayıştan çok daha fazlası vardır. Yani aşk dinine mensup olan derviş ve ozanlar, bedensel güzellik basamağında takılı kalmamış, bu engin deniz içerisindeki birçok güzelliği temaşa etmiştir.



Bu basamaktan sonra Diotima, güzel şeyleri “sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa” eden kişinin son basamağa geldiğinde birden (*eksaiphnes*), bambaşka bir güzelle karşılaşacağını dile getirir. Onun bahsettiği silsile ve sondaki deneyim Anadolu tasavvufunda o kadar sık işlenir ki, bunun biza-tihi deneyime dayanmadığını düşünmek oldukça zordur. Örneğin Anadolu tasavvufunun günümüzdeki temsilcilerinden sayılabilecek Dertli Divani, gaflet uykusundan uyanmasıyla başlayan aydınlanma sürecini işlediği şiirinde, silsilenin sonunda güzel (cema) ile birden karşılaştığı anı şu dizelerle dile getirir: “ol dem açıldı can gözüm / cemale karşıdır yüzüm”⁴

Buradaki “can gözü” vurgusu, ayrıca önemlidir. Diotima'nın, yüksek mertebeler söz konusu olduğunda başka bir bilgi düzlemine geçtiğinden bahsetmiştik. İşte “can gözü” deyimi, böylesi farklı bir bilme ve görme tarzına gönderme yapar. Anadolu tasavvufunda bu, tıpkı Diotima'da olduğu gibi -belki de Sokrates'in dahi alışık olmadığı- bir *theoria* etkinliğidir. Hatâyî, farklı bir gözle ulaşılan bu kavrayışı “akıl gel beri, gel beri / gir gönüle nazar eyle” dizeleriyle (Aslanoğlu, 1992: 396) ifade eder. Görüldüğü üzere yine nazar eyleme (*theoria*) etkindir ancak akıl, artık “gönülün” içerisinden bakarak farklı bir tarzda kavramaya başlar. Dolayısıyla Diotima'nın en son noktada varılacak Güzeli temaşa etmek için gerekli olduğunu söylediği “uygun bir araç” (Platon, 2014: 212a), Anadolu tasavvufunda can gözüdür. Bu nedenle Anadolu ozanlarından Dedemoğlu, “Ene'l Hakk'ı yakın görmek dilersin / o kafadan bakan göz ile değil” demektedir.

Bu bağlamda, Anadolu tasavvufunda varılacak en son nokta olan Ene'l Hakk da, Diotima'nın Güzeli'nin kendisini temaşa ettiğimizi söylediği “son kerteye” (Platon, 2014: 210e) oldukça benzer. Aşk yolunun yolcusu, ancak yol baştan sona kat edildikten sonra "Ene'l-Hakk" yani "Ben Allah'ım" diyebilir (Chittick, 2006: 62). Tasavvufa göre bu seviyeye erişen aşk yolcusu, yolunun mütemediyen yöneldiği mutlak kemal sahibi Allah'ı temaşa ederek onunla bütünleştiğini hissettiği için diğer insanlardan farklıdır. Mevlâna'nın babası Bâhâeddin Veled, böylesi bir bütünleşme anını şu şekilde ifade eder: “Allah'ın tatlı, güzel ve iyi şeylerine dalarım. Her ân Allah'ın Senliğine karışırım ve onun tezahür etmemiş harikuladeliğini te-

⁴ Dertli Divani – “Şiirler”, erişim: 30.01.2022 <https://www.dertlidivani.com/index.php/eserler/siirler?start=8>.



maşa ederim. Onun harikalarını görürüm ve her birinin tadının şarabını içirim” (akt. Chittick, 2006: 229).

Diotima da, uygun bir araçla temaşa edilen Güzel’in, “yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde” bulunmayan, aksine “her zaman kendi başına, kendisiyle yekpare” (Platon, 2014: 211b) bir varlık olduğunu dile getirir. Yine aynı şekilde Diotima’nın Güzel’i temaşa etmenin verdiği zevk konusunda söyledikleri de tasavvufla örtüşür: “İşte sevgili Sokrates, güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her anın ötesinde, insan için yaşanmaya değer bir andır” (2014: 212a). Bu mertebeye erişmiş ve güzel ile hemhâl olmuş birisi, Diotima’ya göre de diğer insanlardan farklıdır. Yalnızca o, tanruların dostluğunu kazanabilir ve tanrılar da yalnızca ona ölümsüz olma yolunu açabilir (2014: 212a).

Şüphesiz, Diotima’nın burada bahsettiği en son varılan güzel, Güzel ideasıdır. Hatta Platon’un idealara dair bize en fazla bilgi verdiği yer de, Güzel ideasının özelliklerinin açıklandığı bu bölümdür (Arslan, 2006: 225). Burada bazı İslam felsefecileri tarafından öne sürülen -tıpkı diğer idealar gibi- Güzel ideasının da, Allah’ın zatında mevcut olduğu fikrini göz önünde bulundurursak⁵ iki yaklaşım arasındaki benzerlik daha iyi kavranmış olur. Yani aslında Diotima’nın sonda ulaştığı Güzel ideası ile Allah’ın mutlak güzelliği olan Cemâl’i temaşa etmek bu anlamda tamamen örtüşür. Nitekim İslam filozoflarından Gazali de, insanın maddi güzellikleri doğal olarak beden gözüyle sevdiğini, buradan kalp gözüyle manevi güzellikleri görmeye geçtiğini ancak kâmil insan için en çok sevilenin mutlak anlamda güzel olan Allah olduğunu söyleyerek (Uludağ, 1993: 296) Diotima’nın yolunun neredeyse tamamen aynısını tarif eder.

İslam filozoflarından Anadolu tasavvufuna geçtiğimizde de, Diotima’nın “daha önceki tüm çabalar hep bu amaç uğrunaydı” (Platon, 2014: 210e) dediği mutlak güzelliğe duyulan aşkın merkezde olduğunu görürüz. Örneğin Anadolu’da ulu ozanlardan sayılan Fuzulî’nin kaleme aldığı Leyla ile Mecnun Mesnevisi, bu yaklaşımın en güzel örneklerinden birisini sunar. Esere göre Mecnun, başlangıçta kavuşma hayalleri kurduğu Leyla’nın aşkı

⁵ Örneğin Farabi, Allah’ın bu âlemde bulunan her şeyi yaratmasından hareketle şeylerin formlarının Allah’ta bulunması gerektiğini düşünür. Ona göre mademki Allah’ın zatı bakidir, onda başkalaşma olamaz ve onun mertebesinde bulunan idealar da aynı şekilde bakidir, eskimez ve bozulmaz. Bkz: Farabi, 1984: 221-255.



ile giderek yetkinleşmiş ve sonunda insan-ı kâmil mertebesine yükselerek tek bir kişiye kul olmaktan kurtulmuştur. Mecnun'un bu seviyede gözlerinin kör olması ve artık görünüşe tutsak olmayıp şekle değer vermediğini söylemesi (Fuzulî, 2000: 484) Diotima'nın öğretisiyle oldukça uyumludur. Fuzulî (2000: 489) mesnevinin bu kısmında araya girerek, hakikat yolcusu olan ve gerçek aşkı arayan kişinin şekil güzelliğine bağlanıp kalmayacağını; bir gün ayrı kalınacak şeye gönül vermeyeceğini dile getirir. Mecnun, bu seviyeden sonra Allah ile birleşme (vahdet) seviyesine ulaşır ve onun bu yetkinleşme sonunda kâmil bir insana dönüştüğü Leyla tarafından da onaylanır (2000: 484, 488). Bu noktada Fuzulî'nin eserin başında söylediği, Leyla ile Allah'ın sıfatlarını, Mecnun'un dili ile de ona ulaşma yolunu anlatmaya çalıştığı bilgisini (2000: 24-25) göz önünde bulundurursak; Mecnun'un tüm çabalarının en sondaki Güzel'e ulaşmak için geçilen yollar olduğunu kavrar ve Diotima'nın yolu ile olan benzerliğini daha açık görürüz. Aslında Güzel'in kendisinden pay almış Leyla'nın bedeni, Mecnun'u asıl Güzel'e ulaş-tırma yolunda gaflet uykusundan uyandıran bir kıvılcımdır.

Bedenin güzelliğinden yola çıkarak Güzel'in kendisine ulaşmaya meyleden bir diğer Anadolu ozanı da Karacaoğlan'dır. Karacaoğlan, şiirlerinin çoğunda, güzelliği erotizm ile olan ilişkisi üzerinden ele alarak kadın bedene yönelmiş bir aşkı dillendirir (Er, 2020: 190). Öyle ki, bu şiirlerden birçoğu hem kendi döneminde hem de günümüzde toplum önünde dillendirilmekten çekinilecek açıklıkta olmuştur. Ancak bu erotik aşk ile gidilen yolun bir noktasında Karacaoğlan, "güzel sever diyü bühtan iderler / benim Hak'dan özge sevdiğim mi var" (Esen, 2016: 443) diyerek aslında başından beri âşık olduğu güzelliklerin gerçek Güzel'den başka bir şey olmadığını söyler. Buraya kadar anlatılanları, aşk dinine mensup olması hasebiyle, soyunun Karacaoğlan ve Yunus'a dayandığını söyleyen Âşık Veysel'in (1970: 25) şu dizeleri ile beraber düşündüğümüzde ise tüm taşlar yerli yerine oturmuş olur:

Coşar deli gönül misal-i derya,
 Mecnun'a sahrada göründü Leyla,
 Gördüğün güzellik hepisi Mevla,
 Ne sen var ne ben var bir tane Gaffar.



Sonuç

Bertrand Russell *Batı Felsefesi Tarihi*'nde, Platon felsefesindeki en önemli noktalar olarak onun ütopyası, ölümsüzlük lehine argümanları, hatırlama olarak bilgi kavrayışı gibi konuları sayar (Russell, 2020: 203-204). Gerçekten de çoğu zaman Platon'a dair çizilen imaj, onun Akademi'nin kapağına "geometri bilmeyen buraya girmesin" yazan, matematiksel nesnelere üzerinden varlığı kavramaya çalışan, tıpkı Russell gibi analitik felsefecilere benzeyen bir imajdır. Ancak bu kavrayış, yanlış olmasa da eksiktir. Zira Platon diğer yanıyla, ideaları temaşa ettiğimiz andaki cezbe hâline odaklanan, Sokrates'e "aşktan başka marifet bilmediğini" söyleten (Platon, 2014: 177e) hatta sağduyulu bir sevgiyi karşı delilik (*mânia*) hâlindeki aşktan yana tavır koyan (Platon, 2016a: 244a-245b) bir filozoftur.

Özellikle İslam coğrafyasında İbn Tufeyl, Sühreverdi gibi tasavvufa kaynaklık etmiş düşünürler, Platon'u bu ikinci yönüyle kavramış, onun felsefesinden mistik bir öğretiyi türetmişlerdir (Arslan, 2006: 326). Bu bağlamda, son menzili Güzel'in kendisi olan ve Eros sayesinde ilerlenen bir yol tarif etmesiyle *Symposion* diyalogu, Platon'un bu ikinci yanını anlamaya en uygun diyaloglardan birisidir. Bu bağlamda Anadolu tasavvufu ile *Symposion* diyalogundan tanıdığımız Diotima'nın öğretileri arasında göstermeye çalıştığımız biçim ve içerik benzerliği, bize her iki tarafı birbirinin ışığı altında anlama ve yeniden değerlendirme imkânı sunar.

Bu iki alanın birbirleriyle olan ilişkisi sayesinde anlarız ki, ne Platon'un felsefesi salt kuramsal akıl yürütmelerden ibarettir ne de Anadolu düşünür ve ozanlarının aşk dini içerisinde dile getirdiği kelimeler bilgelikten mahrumdur. Aksine Platon felsefesindeki yaşamsallık ile Anadolu tasavvufundaki bilgelik, birbirlerinin çapraz ışığı altında görülmeye oldukça müsaittir. Bu bağlamda Anadolu tasavvufu, Sokrates'in Güzel'in kendisine ulaşmak için aşktan daha iyi bir yol bulunmadığını (Platon, 2014: 212b) söylemesi ile örtüşürken *Symposion* diyalogu -felsefenin hikmet olarak anıldığı göz önünde bulundurularak- İbretî'nin (1996: 63) şu dizeleri ile özetlenebilir: "anlamak istersen ilm-i hikmeti / aşktan başka din ve iman gerekmez".



Kaynaklar

- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aslanoğlu, İ. (1992). *Şah İsmail Hatâyî ve Anadolu Hatâyîleri*. Der Yayınları.
- Aşık İbreti. (1996). *İlme Değer Verdim*. Can Yayınları.
- Bettali, M. (2017). Başarılı Model: Aristokratik Polis. İçinde U. Eco (Ed.), & L. T. Basmacı (Çev.), *Antik Yunan* (ss. 72-76). Alfa Yayınları.
- Chittick, W. C. (2006). *Tasavvuf: Kısa Bir Giriş* (T. Koç, Çev.). İz Yayıncılık.
- Çankaya, A. (2015). Platon'un Symposion'unda (Şölen) Eros'un (Aşk) Doğası Me-selesi: Bir Ölümsüzlük Arzusu. *Felsefi Düşün*, 5, 21-39.
- el-Hâkim, S. (2005). *İbn'ül Arabî Sözlüğü* (E. Demirli, Çev.). Kabcacı Yayınevi.
- Er, S. E. (2020). Karacaoğlan Şiirinin Felsefi Temelleri. *Millî Folklor*, 16(127), 186-193.
- Esen, A. Ş. (2016). *Karacaoğlan*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Farabî. (2005). Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (M. Kaya, Çev.). *Felsefe Arşivi*, 24, 221-255.
- Fuzulî. (2000). *Leylâ ve Mecnun* (M. N. Doğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Gülyurt, A. (2021). *Anadolu Tasavvufu*. Lejand Kitap.
- İbn'ül-Arabî. (2006). *Fusus'ül-Hikem* (E. Demirli, Çev.). Kabcacı Yayınevi.
- Kaplanoğlu, R. (2000). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Avrasya Etnografya Vakfı Yayınları.
- Mevlâna. (1988). *Mesnevi: C. VI* (V. İzbudak, Çev.). MEB Yayınları.
- Mevlâna. (1995). *Mesnevi: C. II* (V. İzbudak, Çev.). MEB Yayınları.
- Mutlu, E. Ç. (2018). Sokrates'in Öğretmeni Diotima. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 11-26.
- Ocak, A. Y. (2010). *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*. Timaş Yayınları.
- Öngören, R. (2010). Şeyh. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 39, ss. 50-52). TDV Yayınları.
- Öngören, R. (2011). Tarikat. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 95-105). TDV Yayınları.
- Öztelli, C. (1989). *Pir Sultan Abdal*. Özgür Yayınları.



- Patrich, J. (1995). *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (2014). *Şölen* (E. Çoraklı, Çev.). Alfa Yayınları.
- Platon. (2016a). *Phaidros ya da Güzellik Üzerine* (B. Akar, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Platon. (2016b). *Theaitetos* (B. Akar, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Russell, B. (2020). *Batı Felsefesi Tarihi* (A. Fethi, Çev.; C. 1). Alfa Yayınları.
- Sophokles. (2019). *Antigone* (A. Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Strauss, L. (2001). *Leo Strauss On Plato's Symposium* (S. Benardete, Ed.). University of Chicago Press.
- Şatıroğlu, V. (1970). *Dostlar Beni Hatırlasın*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tatçı, M. (2011). *Yunus Emre Divan-ı İlahiyat*. Kapı Yayınları.
- Uludağ, S. (1993). Cemal. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (C. 7, s. 296). TDV Yayınları.
- Uzdavinys, A. (2004). *The Golden Chain: An Anthology of Pythagorean and Platonic Philosophy*. World Wisdom.

Öz: Platon'un Symposium diyalogunda karşılaştığımız, Diotima'nın Eros aracılığıyla güzelliğe ulaşmak için tarif ettiği yol ile bir aşk dini olarak da ifade edilen Anadolu tasavvufunun öğretileri arasında hem biçim hem de içerik olarak birçok benzerlik bulunmaktadır. Bu çalışma, iki yaklaşım arasında organik bir bağlantı olup olmadığını veya bu bağlantının hangi kanallarla kurulduğunu araştırmak yerine, iki yaklaşımı birbirinin ışığında göstermeyi amaçlamaktadır. Böylelikle hem Symposium diyalogunun hem de Anadolu tasavvufunun böylesi görece özgün bir yorumla daha anlaşılır olacağı savunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Smyposion, Diotima, Eros, güzellik, Anadolu Tasavvufu, aşk, tarikat.

