



T.C.

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

SANAT TARİHİ ANABİLİM DALI

**GÜZEL KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ GELİŞİMİ
(BAŞLANGICINDAN XV. YÜZYILA KADAR)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GİZEM ÇETİN

Tez Danışmanı

PROF. DR. ALPTEKİN YAVAŞ

ÇANAKKALE – 2022



T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

SANAT TARİHİ ANABİLİM DALI

**GÜZEL KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNÇESİNDEKİ GELİŞİMİ
(BAŞLANGICINDAN XV. YÜZYILA KADAR)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

GİZEM ÇETİN

Tez Danışmanı
PROF. DR. ALPTEKİN YAVAŞ

ÇANAKKALE – 2022



T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



Gizem ÇETİN tarafından Prof. Dr. Alptekin YAVAŞ yönetiminde hazırlanan ve 31/01/2022 tarihinde aşağıdaki jüri karşısında sunulan “Güzel Kavramının İslam Düşüncesindeki Gelişimi (Başlangıcından XV. Yüzyıla Kadar)” başlıklı çalışma, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü **Sanat Tarihi Anabilim Dalı**’nda **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri

İmza

Prof. Dr. Alptekin YAVAŞ
(Danışman)

.....

Doç. Dr. Muharrem ÇEKEN

.....

Doç Dr. Yusuf Acıoğlu

.....

Tez No :

Tez Savunma Tarihi : .././20..

.....
Doç. Dr. Yener PAZARCIK
Enstitü Müdürü

.././2022

ETİK BEYAN

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

(İmza)

Gizem ÇETİN

../../2022

TEŐEKKÖR

Bu tezin gerçekleştirilmesinde, çalışmam boyunca benden bir an olsun yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Alptekin YAVAŞ'a, hayatımın her evresinde bana destek olan, ilgisini ve sevgisini asla sakınmayan annem Seher KIRCAN ÇETİN ile babam Mehmet ÇETİN'e ve beni sabırla destekleyen, çalışma sũresince tũm zorlukları benimle gũgũsleyen Gũkhan MERİÇ'e sonsuz teŐekkũrlerimi sunarım.

Gizem ÇETİN
anakkale, Ocak 2022

ÖZET

GÜZEL KAVRAMININ İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ GELİŞİMİ (BAŞLANGICINDAN XV. YÜZYILA KADAR)

Gizem ÇETİN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Alptekin YAVAŞ

02/01/2022, 86

Bu çalışmada, İslam sanatının kavramsal boyutunu anlamak amacıyla İslam düşüncesinde “güzel” kavramının tanımı ve bu kavramın nasıl bir düşünce ortamında şekillendiğini araştırılmıştır. Konu bağlamında İslam düşüncesine tesiri açısından Grek felsefesinde “güzel” kavramına ilişkin görüşler, İslam düşüncesinin erken ve klasik dönemdeki gelişimi ve bunların İslam düşüncesinde “güzel” kavramına etkisi incelenmiştir.

“Güzel” kavramının Ortaçağ İslam düşüncesinde ideal yaşantının izahı bağlamında ele alındığı anlaşılır. Bu nedenle “güzel” bağımsız bir alan olarak incelenmemiş, varlığa ilişkin bir kavram olarak metafizik ve ontoloji alanlarında tartışılmıştır. İslam düşüncesine Kalam, Felsefe ve Tasavvuf Felsefesi özelinde bakıldığında “güzel” kavramının Allah’ın zatına özgü “Mutlak Güzel” ve onun mevcutlar alemindeki yansımalarından kaynaklanan “Şeylerdeki Güzel” biçiminde iki farklı tasavvuru bulunduğunu görülür. Üç ayrı düşünüş biçiminde de benzerlik gösteren bu anlayış, farklı yöntemlerle açıklanması bakımından birbirinden ayrılır. İslam düşünürlerinin bir kısmı “Mutlak Güzel” ile “Şeylerin Güzelliği” arasında organik bir bağ kurmayı denemiş, bir kısmı ise bu iki türlü güzelliği tamamen birbirinden ayrı ele alma yoluna gitmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Güzel, İslam sanatı, İslam düşüncesi, Sanat tarihi, Estetik, Grek estetiği

ABSTRACT

THE EVOLUTION OF “BEAUTY” CONCEPT IN ISLAMIC THOUGHT (FROM THE BEGINNING TO THE 15TH CENTURY)

Gizem ÇETİN

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master of Science Thesis in Art History

Advisor: Prof. Dr. Alptekin YAVAŞ

02/01/2022, 86

In this study, in order to understand the conceptual dimension of İslamic art, the definition of the concept of “beauty” and the thought environment in which this concept is shaped has been researched. In the context of the subject, in terms of its influence on İslamic thought, the views on the concept of “beauty” in Greek philosophy, the development of İslamic thought in the early and classical period and their effect on the concept were studied.

It is understood that the concept of “beauty” was discussed in the context of the ideal life in Medieval İslamic thought. For this reason, “beauty” was not evaluated as an independent field, but as a concept related to existence, it was discussed in the field of metaphysics and ontology. Looking at İslamic thought in terms of Kalam, Philosophy and Theoretical Sufism, it is seen that the concept of “beauty” has two different conceptions: “Absolute Beauty” which is peculiar to God’s essence and “The Beauty in Things” arising from Its reflection in the realm of existing. This understanding, which is similar in all three different ways of thinking, differs from each other in terms of being explained by different methods. Some of the Islamic scholars have tried to establish an organic link between “Absolute Beauty” and “Beauty in Things”, and some of them have tried to deal with these two kinds of beauty apart from each other.

Keywords: Beauty, İslamic art, İslamic thought, Art history, Aesthetic, Greek aesthetic

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

JÜRİ ONAY SAYFASI.....	i
ETİK BEYAN.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR.....	viii

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1

İKİNCİ BÖLÜM

GREK DÜŞÜNCESİNDE “GÜZEL”

4

2.1. Platon Felsefesinde “Güzel”.....	6
2.2. Aristoteles Felsefesinde “Güzel”.....	9
2.3. Plotinos Felsefesinde “Güzel”.....	11

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇEVİRİLER DÖNEMİ VE İSLAM FELSEFE GELENEĞİNİN TEMELLERİ

15

3.1. İslam Felsefesinin Oluşumuna Etki Eden Okullar.....	15
3.1.1. İskenderiye Okulu.....	15
3.1.2. Antakya Okulu.....	16
3.1.3. Harran Okulu.....	16
3.1.4. Urfa Okulu.....	17
3.1.5. Nusaybin Okulu.....	18
3.1.6 Cündişapur Okulu.....	18
3.2. İslam’da Çeviriler Dönemi.....	19

3.2.1. İlk Çeviriler.....	20
3.2.2 Beytülhikme: Tercümelere ve İslam Felsefesinin Oluşumu.....	20
3.3. Ana Hatlarıyla İslam Düşüncesinin Erken ve Klasik Dönemindeki Gelişmeler	23
3.3.1. Kelamda Atomculuk ve İslam'da Doğa Felsefesi.....	25
3.3.2. Meşşai Felsefenin Teşekkülü.....	26
3.3.3. Ahlak Felsefesi: İhvan-ı Safa.....	31
3.3.4. Felsefe'ye Reddiye: Gazalî.....	33
3.3.5. Gazalî'ye Eleştiri: İbn Rüşd.....	34
3.3.6. Kelamda Orta Yol: Tahkik Yöntemi ve Fahreddin Razi.....	36
3.3.7. Şihabüddin Suhreverdi ve İşrak Felsefesi.....	37
3.3.8. Teorik Tasavvuf: İbn Arabî.....	39
3.3.9. 13. 15. Yüzyıllar Arasında İslam Düşüncesi.....	41

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM 44
İSLAM DÜŞÜNCESİNDE “GÜZEL”

4.1. Kelamda “Güzel”.....	44
4.2. “Güzel”in Nesnel Olarak Tanımlanışı: İbn Hazm ve İbn Heysem.....	50
4.3. Meşşai Felsefesinde “Güzel”.....	51
4.4. İhvan-ı Safa'da “Güzel”.....	57
4.5. Şihabüddin Suhreverdi'de “Güzel”.....	58
4.6. Tasavvuf Felsefesinde “Güzel”.....	60

BEŞİNCİ BÖLÜM 62
DEĞERLENDİRME

ALTINCI BÖLÜM 70
SONUÇ

KAYNAKÇA.....	78
ÖZGEÇMİŞ	LXXXVIII

KISALTMALAR

a.g.e	Adı geçen eser
a.g.e.	Adı geçen makale
ev.	Çeviri
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
M.Ö.	Milattan önce
Nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
vd.	ve devamı

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

Sanatın biçim dilini toplumların duygu ve düşüncelerinden kaynaklanan düşünce formları oluşturur. Düşünce formları da belirli ekollerle şekillenir. Böylece farklı düşünceler yansıdıkları maddi formlar aracılığıyla kültürel unsurların çeşitlenmesine sebep olur. Literatürde düşüncenin sanat formlarına yansımaları konusu, daha özelde İslam sanatı ile İslam düşüncesi arasında ilişki çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Bu anlamda İslam düşüncesinin ve sanatın seyrinin kendi mecralarında incelenmesi tercih edilmiş olduğundan aralarındaki ilişkiyi ortaya koyan çalışmalar çok nadirdir.

Biçim analizi ve yorumu, sanat tarihi çalışmalarının kullandığı en önemli yöntemdir. Ancak kültürel varlığın ardındaki düşüncenin analizini yapabilmek için yalnızca formlara bakmak yeterli olmaz. Aynı zamanda formların anlam boyutunun da kavranabilmesi gerekir. Sanat felsefesi veya güzel üzerine kavramsal diyebileceğimiz metinlerin analizi bu sebeple önemli hale gelir.

Batıda, farklı sanat okullarının ortaya çıkışında düşünce ekollerinin tesiri çok önemlidir. Ne yazık ki İslam Sanatı için bu türden tespitleri yapabilmemize imkân verecek kaynaklardan yoksunuz. Ayrıca yalnızca süslemelerden yola çıkarak dönemin anlatı dilini çözmeye çalışmak pek de mümkün görünmemektedir. Bu nedenle İslam düşüncesinde “güzel” kavramının neyi ifade ettiği ve bu ifadenin farklı dönemlerdeki düşünce formlarına göre nasıl değiştiğini anlamak, İslam inancını kabul etmiş devletlerin meydana getirdiği sanatları anlamlandırmak için bir zorunluluk olarak karşımıza çıkıyor.

Güzel anlayışı diğer tüm doğa bilimleri arasında eski çağlardan beri özel bir öğrenme disiplini ile incelenmiştir. 18. yüzyıldan itibaren “*estetik*” adı ile anılan bu disiplin, biçim dilinin teorik düzeyde tartışıldığı bir alan olmuştur. Temel estetik problemlere ilişkin pek çok kavram ilk defa Platon tarafından ortaya atılmış “güzel” kavramı ile ilgili düşünceleri Aristoteles, Plotinos, Müslüman Filozoflar ve Rönesans’ta yeniden ele alınarak geliştirilmiştir.

İslam entelektüel düşüncesinde ise “güzel”i sanat kuramı bağlamında müstakil olarak ele alan kaynak yoktur. Gerek Ortaçağ’da bilimsel çalışmaların ele alınışındaki farklılık, gerekse kaynakların günümüze ulaşamaması ya da bugüne gelebilen estetik konulu metinlerin son derece anlaşılması güç soyut anlatım dili, bu konuda ayrıntılı çalışmaların yapılması önündeki zorluklardır.

İslam düşüncesinde “güzel”in ideal yaşantının bir izahı bağlamında ele alındığı görülür. Dolayısıyla “güzel”e ilişkin düşünceler bağımsız bir alan yerine, varlığa ilişkin bir kavram olarak ontoloji ile metafizik alanlarında ifade bulmuştur. Güzel düşüncesine ilişkin çok sayıda açıklama bulunmasına karşın, bunlar farklı felsefe alanları içinde dağınık vaziyettedir. İslam sanatını oluşturan düşüncenin kavramsal boyutunu araştırmanın zorluğu buradadır.

Çalışmamız temelde, İslam düşüncesinde “güzel” kavramının tanımını ve bu kavramın nasıl bir düşünce ortamında şekillendiğini anlamayı amaçlamaktadır. Araştırma sırasında bağlamdan kopmamak ve daha anlaşılır bir sunuş ortaya koymak amacıyla İslam düşünce ekollerini en bilinen temsilcileri üzerinden ele almayı tercih ettik. Mümkün olduğunca kronolojiye bağlı kalırsa da farklı ekollerin birbiri ile iç içe geçmiş yapısı nedeniyle ortak görüşler kimi durumlarda kronoloji gözetmeksizin ele alındı. İslam entelektüel ortamında “güzel” kavramı genel bir çerçeve içerisinde felsefi sisteme bağımlı olarak geliştiğinden ekoller arasındaki farklı yapıyı ortaya koymak adına İslam felsefesinin kurucu düşünceleri ayrı bir bölüm halinde sunulmuştur. Çalışmanın tarih aralığı, İslam’ın düşünce ekollerinin en erken örneklerinden 15. yüzyıl sonuna kadar ki zaman dilimidir. Bunun sebebi 15. yüzyılın İslam düşünce ekolleri için klasik dönemin sonu olarak kabul edilmiş olmasıdır. Kuşkusuz çalışmamız türünden araştırmalar arttıkça estetik hususuna yönelik zaman çizelgeleri ve sınırlar daha belirgin hale gelecektir.

Çalışmamız özet, içindekiler, kısaltmalar ve giriş bölümlerinden sonra İslam düşüncesine tesiri açısından “güzel” düşüncesinin Grek felsefesinde incelendiği “*Grek Düşüncesinde Güzel*” bölümü ile devam etmiştir. Burada Pre-Sokratik dönem hakkında bilgi verildikten sonra “güzel” üzerine temel kabul edilen kavramları geliştiren Platon, Aristo ve Plotinos’un görüşleri ele alınmıştır. Konu bütünlüğünün sağlanması için üçüncü bölümde “*Çeviriler Dönemi ve İslam Felsefe Geleneğinin Temelleri*” başlığı altında İslam

düşüncesine etki eden ekollerle İslam düşüncesinin erken ve klasik dönemdeki gelişimi kronolojiye bağlı kalınarak en bilinen temsilcileri üzerinden sunulmuştur. “*İslam Düşüncesinde Güzel*” bölümünde, üçüncü bölümde ele alınmış ekoller ve konu ile ilgili değerlendirmeleri tespit edilen düşünürler üzerinden İslam düşüncesinde “güzel”e ilişkin açıklamalar paylaşıldı. Değerlendirme kısmında “güzel” kavramının açıklanışında saptanan ortaklıklar ya da farklılıklar ele alınıp bunların görsel kültür birikimine nasıl etki etmiş olabileceği tartışılmış, sonuç ve bibliyografya bölümleri ile çalışma tamamlanmıştır.

İslam’da güzel kavramını bütüncül bir anlayış ve bilimsel bir disiplinle ele alan çalışmalar sınırlıdır. “Güzel” konusu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmalar olarak Titus Burckhardt¹, Valerie Gonzales², Ayşe Taşkent³, Oliver Leaman⁴’ın kitaplarından ve Mehmet Karakuş⁵’un tezinden bahsedilebilir. Ayşe Taşkent, konuyu Meşşai ekolü; Mehmet Karakuş, ise İhvan-ı Safa bağlamında ele alır. İki çalışma da alan açısından yol gösterici olmakla birlikte İslam düşüncesinin yalnızca bir bölümüne ilişkindir ve Ayşe Taşkent konuyu sanat kuramı açısından değil felsefe disiplini açısından inceler. Gonzales ve Burckhardt’da İslam düşüncesinin öncü kaynakları sınırlı olup, açıklamalar araştırmacıların kendi çıkarımları üzerinden sanat eserleri ile ilişkilendirilerek yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmaları konu hakkında ön araştırma yapmadan anlayabilmek zordur. Oliver Leaman’ın kitabı ise İslam sanatı yorumlarına ilişkin bir eleştiri niteliğindedir.

¹ Titus Burckhardt, *İslam Sanatı Dil ve Anlam*, (Çev. Turan Koç), Klasik Yayınları, İstanbul 2019.

² Valerie Gonzales, *Güzellik ve İslam İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*, (Çev. Muhammet Fatih Kılıç), Küre Yayınları, İstanbul 2020.

³ Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbnSînâ ve İbnRüşd’de Estetik*, Klasik Yayınları, İstanbul 2018.

⁴ Oliver Leaman, *İslam Estetiğine Giriş*, (Çev. Nuh Yılmaz), Küre Yayınları, İstanbul 2019.

⁵ Mehmet Karakuş, *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Estetik ve Sanat*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı, Yayımlanmış Doktora Tezi, Kayseri 2016.

İKİNCİ BÖLÜM

GREK DÜŞÜNÇESİNDE “GÜZEL”

Greke dünyasında düşünmeyi düşünme, yani ‘Homo Sapiens Sapiens’ anlamındaki felsefenin M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda kozmolojik olayları mitoloji yoluyla açıklamayı terk eden düşünürler yoluyla İonia’da ortaya çıktığı tahmin edilir⁶.

Kent devletleri halinde yaşayan Grek kolonileri, kendi yönetimlerinden sorumluydular⁷. Batı Anadolu’daki İonia’da yaşayan halkın çoğunluğu ticaretle uğraşmakta ve denizcilik yapmaktaydı. Bu yaşantı biçimi, İonialıların hem diğer bölge halklarının kültürlerini öğrenmelerine, hem de zenginleşmelerine olanak sağlamıştı. Gittikçe zenginleşen halkın boş zamanı artmış, demokrasinin bireye tanıdığı haklar sonucunda insanın önemi daha fazla anlaşılmış antropomorfik inanç sistemi yerleşmeye başlamıştı. Böylece halk, kendi yaşamları ile Tanrıların yaşamları arasında benzerlik kurdu. Tanrıların eylemlerinin sorgulanabilir oldukça, doğaya karşı saf bir merak da gelişmeye başlamıştı. Dünyanın başlangıcına, oluşa ve varlığa dair soruların teolojiden bağımsız doğa gözlemi ile açıklanmaya çalışılması antik Grek felsefesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Erken dönemde Yunan felsefesi, insanın içinde yaşadığı tabiatla ilişkili olmuş; önce evrenin sonra varlığın “*arkhe*”sini yani ilkesini bilmeye yoğunlaşmıştır. Dönemin düşünürleri bunu deney ve gözlem yoluyla çözmeye çalıştıklarından tanımlayabildikleri maddeler üzerinden açıklamalara girişmişti. Thales (M.Ö 6.yy-Milet Okulu) evrenin ilkesini su, Anaximenes (M.Ö.6.yy-Milet Okulu) hava, Herakleitos (M.Ö. 6.yy-Efes Okulu) ateş olarak belirler. Aynı dönemde başlı başına bir konu olarak ele alınmamışsa bile şairlerin “*to kolon*”u (güzel) mitolojik-epik niteliklerle tanımladıkları anlaşılır. İonia’lı şair Hesiodos (M.Ö. 5.-4. yy) un güzelliğin kaynağının kadın olduğunu ifade etmesi⁸ onu Afrodite ile ilişkilendirmesinden kaynaklanmış olabilir.

⁶Jacqueline Russ vd., *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler*, (Çev. İsmail Yergüz), Cilt: 1, İletişim Yayınları, Ankara 2012, ss.25.

⁷ Felsefe Tarihi ile ilgili olarak bk.; Bryan Magee, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. Bahadır Sına Şener) Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000; Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, (Çev. İbrahim Şener), Cilt:1, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000; Hans Joachim Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, (Çev. Ömer Cemal Güngören), Yol Yayınları, İstanbul 2000.

⁸ Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1995, ss.83.

Pythagorasçılığın ortaya çıkışı ile felsefenin mahiyetinin yön değiştirdiğini söyleyebiliriz. Pythagoras'ın felsefesi matematik ve orfik öğreti⁹ olmak üzere iki yönde gelişir¹⁰. O, evrenin arkhesini sayılar olarak tanımlar; ancak “ilk fizikçiler” olarak kabul edilen öncüllerinin aksine doğruyu değil, ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini benimsediğinden daha çok doğru bir hayatın nasıl yaşanması gerektiği bilgisini önemser. Arkhe'nin sayı olarak tanımlanışı, kozmosun aritmetik ve geometriyle açıklanmasını sağlamıştır; onlara göre evrende “*harmonia*” yani uyum hakimdir. Öte yandan doğru yaşamının bilgisi sorunu, Yunan felsefesinde fizikten ahlak felsefesine geçiş olarak yorumlanabilir.

“Harmonia” düşüncesi, bu dönemde neredeyse güzelin de ilkesi haline gelmişti. Pythagorasçı olmayan düşünürler Herakleitos ve Empokles'te bunun örnekleri ile karşılaşmaktayız. Herakleitos, karşıtlardan doğan harmoniyi güzel olarak belirlemiş ve sanatın bunu tabiatı taklit ile meydana getirdiğini ifade etmiştir. Empokles'e göre sanatçı, renk elemanlarını kullanarak bir harmoni oluşturur¹¹. Heykeltıraş Polykleitos, harmoni düşüncesinden yola çıkarak “*kanon*” kavramını geliştirir. Bu kavram, parçaların bütüne bağlı olarak ortaya çıkışını ifade eder ve sanatta ideal oranı belirler¹².

Demokritos (M.Ö. 460-370) ölçülü olmayı doğrudan güzelin tanımı olarak kullanmak yerine güzele ulaşmanın bir yolu olarak belirler. Ona göre büyük hazlar güzelliklerin seyredilmesinden doğar; bu bakımdan güzel, insana mutluluk ve haz getirir. Ancak ölçü aşıldığında en hoş giden şey en hoş gitmeyene dönüşebilir¹³. Öte yandan Demokritos, sanatsal yaratımın güzelliği için ilahi ilhamı şart koşar¹⁴.

Platon'dan önce güzel üzerine ilk ciddi düşünme, kendisi gibi Sokrates'in öğrencisi olan Xenophon'da görülür. Filozof, “Sokrates Hatıraları” diyalogunda güzel ve iyiyi özdeşlik içine sokarak, “*güzel ve iyi aynı ilgi içinde ereği doğru olarak gerçekleştirilen*

⁹ Orpheus tarafından kurulduğu düşünülen mistik öğretilerdir. Ruh göçü, ruhun arınışı ve kurtuluşu gibi inançlar üzerine temellenir; Hans Joachim Störig, a.g.e., ss. 185; 274.

¹⁰ Didem Demiralp, Antik Dönemde Felsefe ve Sanat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara 2000 s.42.

¹¹ İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2020, ss.322.

¹² Harmoni düşüncesinin Yunan heykel sanatındaki yansımaları ile ilgili olarak bk.: Cevat Başaran ve Hasan Kasapoğlu, Kanon: Grek Klasik Heykeltıraşlığında Estetik Arayışı, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 22, 2018, s.2835-2853.

¹³ Walter Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (Çev. Suad Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1984, ss.175

¹⁴ Walter Kranz, a.g.e.,ss.171.

şeydir” sonucuna varmıştır¹⁵. Bu düşünce, Grek düşüncesindeki “güzel-iyi” özdeşliğini, “*Kalokagathia*¹⁶”yı yansıtır. Xenophon’un bu ifadesinin, aynı zamanda Sokrates’in de güzel ile ilgili görüşünü bildirdiğini düşünebiliriz. Nitekim onun felsefesi “*arete*” kavramıyla şekillenmiştir; “*arete*” bir şeyin doğasına uygun olarak hareket etmesi anlamına gelir. İnsanın aretesi mutlu olmaktır. Mutlu olmanın yolu ise ancak mutluluğun bilgisine ulaşmakla gerçekleşir. Ona göre, sahip olduklarımızı en iyi şekilde kullanabileceğimize dair bilgiye aklı başındalık, “*phronesis*” denir ve salt iyi olan da odur. Diğer bir deyişle güzel, bize fayda sağlayan bilgidir.

Sonuçta Platon öncesi felsefenin temel konusu ilkin tabiat ve insandı. Güzel düşüncesi de bundan bağımsız olarak ele alınmayıp, doğrudan bu konularla ilişkiliydi. Düşüncesini varlığa (*to on*) yönelten Platon ise “güzel nedir?” (*Ti esti kalon?*) sorusunu felsefi bir problem olarak sorgulamaya girişen ilk filozoftur¹⁷.

2.1. Platon Felsefesinde “Güzel”

Aristokrat bir aileye mensup olarak Platon (M.Ö. 427-347)¹⁸, Peloponnes savaşlarını izleyen yıllarda doğar. İlköğrenimini hitabet, şiir ve resim üzerine almış olduğu tahmin edilir. Mektuplarından gençliğinde devlet yönetimine ilgili olduğu anlaşılan filozofun, darbe ile yönetimi ele geçirmiş “Otuzlar Hükümeti”nde tanıdıkları vasıtasıyla görev aldığı; ancak hükümetin politikalarına katılmadığı bilinir. Hocası Sokrates, bu hükümet döneminde suçlanmıştır. Kısa süre içinde yönetimin demokratlara karşı zâlim tutumu nedeniyle halk ayaklanır ve demokrasiye geri dönülür. Ancak hocası Sokrates tekrar suçlanır ve bu defa ölüm cezasına çarptırılarak idam edilir. Birbirine zıt iki yönetim biçiminde de aynı yanlışlıklara tanıklık etmiş olan Platonun felsefesi, devletin ancak filozofların yönetiminde iyi bir hal alabileceği düşüncesi üzerine kuruludur. Erdemli, iyi ve adil yaşamamanın bilgisine ulaşmak onun misyonu haline gelmiştir.

¹⁵ İsmail Tunalı, *Grek Estetik’i*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983,ss.25.

¹⁶ Kalos (güzel) ve Agathos (erdemli) kelimelerinin birleştirilmesiyle oluşturulan terim, antik Grek felsefesinde iyi ve güzel yargılarının özdeşliğini ifade eder; İsmail Tunalı, 1983, a.g.e., ss.24.

¹⁷ A.g.e., ss. 25.

¹⁸ Platon’un yaşamı ile ilgili olarak bk.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon’a*, Cilt: 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss.175-194; Platon, *Mektuplar*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2010.

Platon'un Sokratesin öğrencisi olmadan önce doğa felsefesi ile de ilgilendiği ve Herakleitosçu Kratylos'tan eğitim aldığı bilinir. Filozofun ünlü "*idealar teorisi*"nin şekillenmesinde Sokrates kadar Kratylos'un düşünceleri de etkili olur. Herakleitosçu öğreti evrenin arkhesini devinimle ilişkilendirir, Kratylos'a göre her şey değişiyorsa gerçek bilgiden söz edilemez. Oysa Sokrates'in erdem, adalet, iyilik kavramları mutlak gerçek bilgilerdir. Platon gerçek bilgilerin değişime tabi olamayacağı düşüncesinden yola çıkarak bunların farklı bir dünyası olması gerektiği sonucuna varır. Böylece yaşadığımız dünyayı "*fenomenler dünyası*" duyumsadıklarımızın hakikatlerinin bulunduğu varsaydığı dünyayı ise "*idealar dünyası*" olarak tanımlar.

Filozofun güzele ilişkin düşünceleri de erken dönem çalışmalarında idealar teorisi çerçevesinde gelişir. Geç dönem yazılarında ise Pythagorasçı düşüncenin etkili olduğu anlaşılır. Sokrates'in ölümünün ardından ideal devleti yönetecek bir filozof-kral yetiştirmek amacıyla pek çok seyahat gerçekleştiren Platon, bu seyahatlerinde Mısır gibi farklı okulların felsefelerini de öğrenir. Yaşamının farklı dönemlerinde fikirlerinde değişiklik yaşanması da buna dayanır.

Platon Felsefesi üç aşamada gelişir: Sokratik Dönem, Ontolojik Dönem ve yaşlılığına denk gelen Pythagorasçı Dönem. Filozof, yaşamı boyunca kendisine eşlik eden "güzel nedir?" sorusuna yaşadığı bu düşünce dönemleri içerisinde yeniden eğilir ve her birinde soruyu farklı biçimlerde cevaplar¹⁹. İlk kez Büyük Hippias diyalogunda güzeli bir kavram halinde tanımlamayı dener. Diyalog, güzelliğin uygunluk, doğruluk ve faydalılık gibi kavramlarla ilişkisini araştırdıktan sonra bir sonuca ulaşmadan tamamlanır²⁰. Burada Platon, "*bir şeye katıldığı ya da eklendiği zaman tüm şeyleri güzelleştiren şeyi, yani güzelliğin kendisini*" sorgular. Bu diyalog, daha sonradan filozofun en çok bilinen estetik kuramı haline gelen "*kendiliğinden güzel ve tek tek güzel şeylerin düalitesi*"ni ortaya çıkarmıştır.

Şölen diyalogunda "*Eros*"u konu alan filozof, Eros ile ilgi içinde yeniden güzelliği tartışır. Eros, insanın güzel olana ulaşması, onda yaratmaya varabilmesi için onu önce güzel bedenlere duyulan beğeniye, oradan ruh ve erdem güzelliğinin idraki ile güzel bir

¹⁹ İsmail Tunalı, 2020, a.g.e., ss.221.

²⁰ Platon, *Büyük Hippias Theages*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2016, ss.25-64.

hayat yaşamaya, daha sonra güzel bilgiye yönelerek nihayet mutlak güzelliğe erişmesine yardımcı olur²¹. Böylece Platon, kendiliğinden güzele ontolojik bir özellik kazandırır. “Kendiliğinden Güzel” artık tüm varlıklarla ilgili bir temel varlık, bir cevherdir (*ousia*)²².

Herakleitos’un ortaya koyduğu evrendeki değişmezlik öğretisinden yola çıkan Platon, mutlak olanın ne olduğunu araştırır ve “*gelip geçici bilgilerin değişmez, ilksiz ve sonsuz, hep aynı kalan asılları olması gereken gerçek bilgiler, bu evrenin dışında bir yerlerde olmalıdır*” sonucuna varır. Çünkü ona göre gerçek olan değişime tabi olamaz. Böylece “*idealar kuramı*” oluşur. Platon’un ideaları ayrı dünyaları olan tinsel varlıklardır. Şölen diyalogu ile aynı dönemde yazıldığı düşünülen Phaidon’da, güzel olanı güzel yapan şeyin güzelliğin kendisi olduğunu söyler²³. Buradaki güzellik, güzel ideasının kendisidir. Fenomenler dünyasında deneyimlenen güzel şeyler, güzelliğin yalnızca bireysel görünüşleridir. “Güzel”in kendisi duysal olarak değil, ancak akıl ile kavranabilir.

Platon, güzellik, iyilik ve doğruluk kavramlarını birbiri ile özdeş tutar. Bu yaklaşımı, idealar kuramını oluşturduğu dönemde sanata karşı olumsuz bir tavır almasına neden olur. Ne de olsa fenomenler dünyasındaki varlıklar sanılardan ibarettir; yani gerçek değildirler. Sanatı duysal yönümüze hitap eden bir taklit işi olarak tanımlayan filozofa göre sanat eserleri yalnızca bu sanıların taklidi olabilir, yani gerçekliğin ikinci elden bir kopyasıdır. Ona göre sanatçı yalnızca fenomenler dünyasının bir kopyasını sunmamalı, ideal ve akılsal olanı ifade etmelidir. Sanat eseri, duyuları harekete geçirerek insanın gerçek olana ulaşmasına engel olabilir. Oysa dengeli insan aklını kullanarak duygularını dizginleyebilmelidir; çünkü akıl bizi insan yapan en önemli özelliktir ve gerçeğe ulaşmamızın tek yoludur²⁴. Platonun sanata ilişkin bu olumsuz tavrında, Homeros gibi şairlerinin hikâyelerinde Tanrılara insani yargılar yüklemesi etkili olmuştur. Ona göre Tanrılar erdemlidir, şehvet kıskançlık ve intikam gibi aşırı duygulardan ortaya çıkan yargılar onlara atfedilemez. Tanrıların böyle tasvir edilişi insan ahlakının da bozulmasına ve bu nedenle devlette karmaşa oluşmasına neden olur. Dolayısıyla şairler görüngeler dünyasını resmeder ve bunları Tanrılara yakıştırırlar. Gerçekte ise böyle bir şey yoktur.

²¹ Platon, *Şölen*, (Çev. Eyüp Çoraklı), Alfa Yayınları, İstanbul 2014, ss. 142-147.

²² İsmail Tunalı, 2020, a.g.e. ss.223.

²³ Platon, *Phaidon*, (Haz. Ahmet Cevizci, Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015a, ss.105.

²⁴ Platon, *Devlet*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015b, ss.377-412.

Yaşlılık döneminde filozof, Pythagorasçılığın etkisi altına girerek güzeli matematik olarak belirlemeye çalışır²⁵. İyi-güzel bağının devam ettiği Timaios diyalogunda iyi olan her şeyin güzel olduğunu ve güzel olanın da orantı olduğunu ifade eder²⁶. Philebos diyalogunda da form güzelliğine dikkat çeken Platon, geometrik şekilleri kendi başına güzel olan şeyler olarak belirler. Ona göre geometrik şekiller, özleri gereği güzeldir ve belirli, kendilerine özgü bir haz duygusuna götürürler²⁷. Platon'un burada bahsettiği form güzelliği, bir nesnenin güzelliği olmanın ötesinde, nesneyi güzel kılan ilkedir²⁸.

2.2. Aristoteles Felsefesinde “Güzel”

Aristoteles, Makedonya'da bulunan Ionia kolonilerinden birinde M.Ö 384 yılında doğmuştur. Ailesi hekimlerden oluşan filozofun babası Makedonya kralı II. Amyntes'in saray doktoru ve dostuydu. Anne babasını küçük yaşta kaybedince akrabası Proxenos onu gözetimine alır. Proxenos onu Grekçe retorik ve şiir konusunda öğrenim görmesi için Platon'un Akademi'sinde eğitime gönderir. Aristoteles 17 yaşında öğrenci olarak başladığı Akademi'de yaklaşık yirmi yıl kadar kalır, Platon'un ölümüne dek burada retorik dersleri verir.

Aristoteles'in Platon'un fikirlerinden ne ölçüde etkilendiği ile ilgili araştırmacılar arasında uzlaşmazlık bulunur²⁹. Platon'un ölümü ardından Akademi'yi saygın bir eğitmen olduğu anlaşılan Aristoteles yerine felsefeyi matematiğe indirgeyen Speusippos'a devretmesi, Aristo ve Platon arasında felsefi çatışma olduğu yorumunu yapmamıza yol açabilir. Platon yaşlılık döneminde ideaları sayılarla ilişkilendirir, Aristo ise bu görüşe karşı çıkar. Zaten Aristoteles idealer teorisine karşı da ılımlı değildir. Sokrates'in erdemler teorisini benimseyen filozofa göre erdem, ideal bir form olarak farklı bir dünyada bulunmaz; bireyin karakterinin somut bir görünümüdür³⁰. Onun erdem hakkındaki düşüncesi doğrudan idealer ile ilgili düşüncesini tanımlar. Platon gibi formun en önemli

²⁵ İsmail Tunalı, 2020, a.g.e., ss.224.

²⁶ Platon, *Timaios*, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015c, ss.87-88.

²⁷ Platon, *Philebos*, (Haz. Ahmet Cevizci, Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, ss.93-94.

²⁸ İsmail Tunalı, 2020, a.g.e., ss. 224.

²⁹ Karşılaştırma için bk; *Felsefe Ansiklopedisi*, (Ed. Ahmet Cevizci), Cilt: 1, Etik Yayınları, İstanbul 2003, ss. 561-588; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, Cilt: 3, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

³⁰ Robert C. Solomon ve Kathleen M. Higgins, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Çev. Mustafa Topal), İletişim Yayınları, İstanbul 2013, ss.84-85.

olgu olduğunu düşünse de hocasının aksine formların başka bir yerde değil, maddenin içinde olduğunu savunur.

Değişimin kaçınılmaz bir olgu olduğunu savunan filozof, evrenin ilk ve son nedenini inceler ve doğayı duyularımıza sunulduğu şekliyle tanımayı amaçlar. Bunu yapabilmek için de “özdeşlik”, “çelişmezlik” ve “üçüncü halin olanaksızlığı”na dayanan bir yöntem geliştirir. Bu yöntemi açıkladığı “Organon” bugün onun klasik ve biçimsel mantığın kurucusu kabul edilmesine yol açar. Ona göre Platonun idealarında nitelik³¹ olabilecek pek çok şeyin ideası vardır ki bunlar özne olarak kabul edilemez. Böylece varlıkları tanımlamak üzere “Kategoriler”i oluşturur. Aristoteles için yokluktan varlık meydana gelemez; madde formlarına dayalı olarak duyumsandığı için tek başına bir maddenin ne olduğunu bilmek de mümkün değildir. Formu olmayan bir ilk madde olanaksızdır. Onun formları nesnenin işlevini, yani hareket ettirici ilkesini “potansiyelini” ifade eder. Bir maddeyi tanımlamak için önce onun potansiyeli bakımından ele alınması gerekir.

Yalnızca idealar konusundaki eleştirileri bile Aristoteles’in Platon’un erken dönemdeki güzele ilişkin olumsuz tavrından farklı bir yorum getireceğini sezmemize yol açar. Nitekim ona göre asıl olan bizden farklı bir dünyası bulunan idealar değil, yaşadığımız dünyada mevcut olan tözlerdir.

Aristoteles’in güzele ilişkin görüşleri, şiir sanatı üzerine yazdığı Poetika’da ve yazdığı diğer eserlerinde dağınık olarak yer alır. Bu görüşlerin, hocası Platon’un Pythagorasçı döneminde yaptığı tanımlarla ilişki içinde olduğu görülür. Ona göre güzel, matematik olarak belirlenebilen bir kavramdır; aynı zamanda orantıdır.

İster canlı bir varlık, isterse belli parçalardan oluşan başka bir şey olsun güzel olması için düzenlenmiş olması yetmez, rastgele olmayan bir uzunluğa sahip olması gerekir. Çünkü güzellik uzunlukta ve düzende

³¹Aristoteles’e göre dil, önergelerden meydana gelir; önerme ise özne ve yüklemi içermektedir. Fiziksel dünyada tek başına var olanlar ancak “töz” olarak adlandırdığı öznelerdir. Yüklem her zaman özneye yüklenir; bu nedenle tek başına varlık sayılamaz. Bu durumda Platon idealardan bahsederken töz ve nitelikleri birbirine karıştırarak yanlış bir sonuca varmıştır; Ahmet Arslan, 2007, a.g.e., ss.59-60.

yatar; bu yüzden çok büyük bir canlı da çok küçük bir canlı da güzel olmaz³².

Metafizik’inde de güzelliğin temel formlarının düzen ve sınırlılık olduğunu belirten filozof, bunların matematik disiplini tarafından kanıtlanabilir şeyler olduğunu belirtir. Öyleyse güzel, matematik olarak belirlenebilir³³. Diğer yandan Aristoteles’te de güzellik, iyilik ve fazilete eş tutulur.

Güzellik (asalet), sırf kendi kendine arzulanan ve aynı zamanda övgüye değer şeydir; ya da hem iyi olan hem de iyi olduğu için hoş olan şey. Eğer güzelin (asaletin) doğru tanımı bu ise, o zaman faziletin güzel olması gerektiği sonucu çıkar ortaya, çünkü fazilet hem iyi bir şeydir, hem de övgüye değer bir şeydir³⁴.

Filozofun sanata dair görüşleri de, güzelin yukarıdaki tanımı ile ilişkili olarak etik bağlamında gelişir. Aristoteles’e göre insan, taklit ürünleri karşısında bir hoşlanma duyar. İnsanın üç temel etkinliğinden biri olan öğrenmenin³⁵ ilk koşulu olan taklit, kişiye haz verir. Sanatlar da taklit ürünleri olduklarına göre hoş şeylerdir. Hoş olan şeylerin ise ruhu bilinçli bir biçimde normal duruma getiren zevk ilkesini yaratması gerekir³⁶. Böylece filozof, bir taklit ürünü olarak sanatı etik ve psikolojik bir temele oturtarak “*katharsis*” kuramını oluşturur. Taklit ürünü, izleyiciyi duygularından arındırmaya yarayan bir araç haline gelir; görevi etik bir haz vermektir.

2.3. Plotinos Felsefesinde “Güzel”

Plotinos’un M.S. 204 yılında Mısır’da doğduğu düşünülür³⁷. 28 yaşından sonra felsefeye merak salmış ve İskenderiye’ye giderek Ammonius Saccas’ın öğrencisi olmuştur. Onun yanında 11 yıl eğitim görmüş, 242 yılında Roma imparatoru III. Gordianus’un İran’a düzenlediği seferlere katılır. İmparator öldürülünce Antakya’ya kaçan filozof, 243 yılında

³² Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*, (Çev. Ari Çokona ve Ömer Aygün) Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020a, ss. 20

³³ İsmail Tunalı, 2020, a.g.e., ss.330-331.

³⁴ Aristoteles, *Retorik*, (Çev. Mehmet H. Doğan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2020b, ss.64.

³⁵ İsmail Tunalı, 1983, a.g.e., ss.97.

³⁶ Aristoteles, 2020b, a.g.e., ss. 73.

³⁷ Plotinos’un yaşamı ile ilgili olarak bk; Frank Thilly, a.g.e., ss.221-229; Ahmet Arslan, *ilkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.

Roma'ya gider ve burada ücretsiz, herkese açık dersler verdiği bir okul kurar. Plotinos, 50 yaşına kadar kendi felsefesi ile ilgili bir yazı yazmaz. Ona atfedilen ilk yazılar, öğrencilerinden birinin onun izniyle konferanslarından topladığı notlar olur. Kendi sistemine ait notları bundan sonra yazmaya başlar. Daha sonra okuluna katılan Porfirios, bu notların sistemsiz olduğunu görünce hocasını bunları düzenlemeye teşvik eder. Plotinos'un ölümünden sonra onun yazılarını yayınlayan da Porfirios olur³⁸.

Kendi felsefesini Platon'a dayandıran, hatta kendisini "*Platon yorumcusu*" olarak tanımlayan Plotinos, onun idealer kavramı ile Tanrı-evren arasındaki ilişkiye dair görüşlerini esas alır ve idealerin fonksiyonlarını inceleyerek varlığa dair "*üç hipostaz*" kuramını geliştirir. Onun felsefesini anlamak için içinde bulunduğu dönemin kültürel ortamını tanımak gerekir. Milat dolaylarında Gnostiklerin, dünyanın kötü bir Demiorgos tarafından yaratıldığı ve kötülüğün onun bizatihi özünde bulunduğu görüşü yaygın şekilde kabul görür³⁹. Bu düşüncenin kitleler tarafından kabul görmesi ve buna benzer düşüncelerin artması ile insanlar kurtarıcı bir kurum arayışına girmiş olmalıdır. Bu kurum da kutsal bir alandan kurtuluşun vahyini aldığını iddia eden dini kurumlar olur. Böylece akılcı felsefe tamamıyla yok olmasa bile, teoloji ile ilişki içinde varlığını sürdürmeye mecbur hale gelir.

Özü gereği kötü olan bir dünya fikri, doğa filozoflarının görüşlerinin önemini yitirmesine sebep olur. Buna karşılık duyulur dünyanın geçiciliğine inanan Platon ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul eden Pythagoras'ın fikirleri düşünce alanında tekrar hâkimiyet sağlar. Aristo ve Stoacı bazı fikirlerin Platon ve Pythagoras'ın düşünceleri ile kaynaştırıldığı eklektik yeni felsefeler yaygınlaşır. Plotinos işte bu eklektik sistemin en önemli ve Yunan Felsefesinin son büyük akımı olan Yeni-Platonculuğun kurucusu kabul edilir.

Plotinos, varlığın oluş sebebini "*İlk Neden*"e bağlar. Ne olduğu ifade edilemeyen, ancak ne olmadığı söylenebilen İlk Neden'e atfedilen her nitelik ancak onu sınırlayıcı bir işlev görebilir⁴⁰. O, tüm oluşumun kaynağıdır ancak hiçbir şey yaratmamıştır. Var olanlar, onun tükenmez akışından meydana gelir. Bu meydana gelme, üç aşamalı olarak

³⁸ Frank Thilly, a.g.e., ss.233.

³⁹ Ahmet Arslan, 2010, a.g.e. ss.8.

⁴⁰ Frank Thilly, a.g.e., ss.224.

gerçekleşir. İlk nedenden *Nous*; *Nous*'tan *Evrensel Ruh*; Evrensel Ruhtan ise *Özdek* türer⁴¹. Taşmada meydana gelen her şeyin öncülü onun sebebi halindedir. Her üç hipostazın da kendi ideaları bulunur ve bu idealar yeni bir meydana gelmeyi doğurur. Varlığın en düşük seviyesi olan maddeye kadar süreç bu şekilde devam eder. Felsefesinde Evrensel Ruh'un objesi olarak gördüğü İnsan Ruhunu, kendi nedenini hatırlar ve oraya dönmeyi arzular, ancak madde ile olan etkileşimi nedeniyle bunu gerçekleştirememektedir. Ruh, ancak kendini tüm duyumsallıktan arındırarak kendi nedenine ulaşabilir. Bu arınma da vecd durumu içinde olmayı gerektirir⁴². Güzellik, bu süreçte Ruh'a Evrensel Ruh'u hatırlatan bir aracı olarak görülür. Böylece varlık boyutunda Plotinos'un "Güzel"i, hem Platonun hem de Aristoteles'in "Güzel"inden daha itibarlı hale gelmiştir.

Plotinos, *Enneads* isimli kitaplarının ilkinde, güzellik üzerine bir bölüm ayırmıştır. Filozof öncelikle güzelin nelerde bulunduğunu açıklayarak araştırmasına giriş yapar, ardından güzelin ilkesini sorgular.

Güzel, çoğunlukla gördüklerimizdedir, ancak duyduklarımızda, düzenlenmiş kelimelerde, müziğin melodi ve ritminde de bulunur. Ve algılanan dünyanın işlerinden öteye ilerleyenlerin entelektüel uğraşları güzeldir; bir de erdemün güzelliği bulunur. Eğer bunlara temel olan bir güzellik varsa o, kendi kendini açık edecektir.(...) Gördüklerimizi, duyduklarımızı güzel olarak nitelendirmemize sebep olan ilke nedir? Ruha dayanan güzellik nasıl meydana gelir? Bunların hepsi, aynı sebepten ötürü mü güzeldirler yoksa bedenün güzelliği ve başka şeylerdeki güzelliklerin ilkesi farklı mıdır? Öyle ise bunlar nelerdir⁴³?

Filozof, bu soruları tartışmaya beden güzelliği ile başlar, ilkin güzelliğin oran ve harmoni olduğu düşüncesini çürütmeye çalışır. Çünkü eğer böyle ise, örneğin gün ışığı ya da düzenlenmemiş sesler gibi yalın olan hiç bir şey güzel olmayacaktır; öte yandan bütünü kendisi güzel olsa da bütünlüğü sağlayan parçalar güzel olmayabilir, bu durumda bütüne de güzel denilemez. Ayrıca bilginin güzelliğini ya da erdem güzelliğini de harmoni ile açıklayamayız, keza kötü önermeler de birbirleri ile uyumlu olabilirler.

⁴¹ A.g.e., ss.225.

⁴² A.g.e., ss.228.

⁴³ Plotinos, *Enneads*, (Çev. A. H. Armstrong), Vol: 1, Harvard University Press, Cambridge 1989, s.233; Bu kısım İngilizce'den tarafımızca Türkçe'ye çevrilmiştir.

Plotinos oran ve uyumu güzelliğin tanımı olmaktan çıkardıktan sonra, duyulanın dışında, ruha tanıdık olan bir güzellik algısından bahseder. Güzele ilişkin bu tanım, filozofun emanasyon teorisi ile ilişkilidir. Ona göre özü gereği iyi olan “Bir” başlangıçtır ve tıpkı ateşten sıcaklığın, buzdan soğukluğun ortaya çıkması gibi bir zorunlulukla, “Bir”in ışımamasından nous (akıl) meydana gelir. Yine aynı türüm ile noustan da evrensel ruh meydana gelir. Nous, kendisinden türediği “Bir”in objesidir, idealar ise nousun objeleridir. Evrensel ruh, ideaları tanır ve onların bilgisi ile tabiatı oluşturur. Bu varlık hiyerarşisi, madde (*hyle*) ile son bulur⁴⁴. Filozof, özü idea olan ruhu bir form olarak belirler ve güzelliğin ilkesini, güzel olanın bu formdan pay almış olması olarak tanımlar. Biz, nesnelere üzerinde ideanın yansımalarını gördüğümüz için onu güzel buluruz⁴⁵. Ruh, şekilsiz olan maddeye ideaya göre şekil verir, böylece aslen çirkin olan madde güzelleşir. Biz bunu rengin güzelliği, biçimin güzelliği ya da sesin güzelliği olarak algılarız⁴⁶.

Form, birlik olması gerekenleri düzenler, onları bir bütün olacak uygunluğa getirir. Böylece güzel, birliğe getirilmiş bu maddede ortaya çıkar ve güzellik hem bütüne, hem de onun parçalarına katılmış olur; tıpkı sanatın bir evi ev yapan bölümlerine katılıp tüm yapıyı güzelleştirmesi ya da doğanın bir taşta güzellik vermesi gibi. O zaman güzel beden, ilahi formlardan gelen biçimlendirici gücün paylaşılması sonucu varlığa gelir⁴⁷.

Plotinos’ta, ideadan pay alması dolayısıyla var olan duyulur güzellik dışında bir de özü gereği güzel olan yukarı-güzellik tanımlanır. Bu, görmek için artık algının yetmediği, duyularla erişilemeyen fakat ruhun sezdiği bir güzelliştir. Aynı zamanda iyi olan bu güzelliğe erişmek için, duyulardan arınmak gerekir. Onun kaynağı noustadır, sonra evrensel ruh yoluyla erdemlere geçer; yine evrensel ruh maddeye şekil verdiğinden onları da güzelleştirir⁴⁸. Güzellik, nousun iyi olan “Bir”den aldığı pay ile meydana gelir. İyinin yansımalarıdır ve bu yüzden iyidir. Böylece ruh, duyulur olan güzelliği algılar, ondan haz duyar çünkü güzel ona kendinden türediği nousu anımsatır. Güzeli tanıyan ruh, onu arzular ve sever.

⁴⁴ İsmail Tunalı, 1983, a.g.e., ss.38.

⁴⁵ A.g.e, ss.47.

⁴⁶ İsmail Tunalı,2020, a.g.e., ss.226.

⁴⁷ Plotinos, a.g.e., ss.239; Bu kısım İngilizce’den tarafımızca Türkçe’ye çevrilmiştir.

⁴⁸ İsmail Tunalı, 1983, a.g.e., ss.51.

Plotinos emanasyon teorisi yoluyla idealar dünyası ile duyulur dünyayı etkileşim içine sokmuş; böylelikle Platon'un sanata karşı aldığı olumsuz tavrı aşmıştır. Onun için sanat, maddenin şekil almasıdır; sanatçının yaptığı iş, evrensel ruhunkine benzer. Sanatçının zekası ile şekil almış bir şey artık güzel olarak tanımlanır⁴⁹. Sanatçı, maddeye şekil verirken doğayı değil, güzel ideasını taklit eder. Plotinos'un "Güzel"i, evrensel ruh sayesinde maddede görünür, önce duyular onu fark eder, ardından bireysel ruh onu tanır; erdemler ile ondan arınır ve o, nihayet kendini açık ederek ruhu Bir ile buluşturur. Filozof, Platon'un güzellik düalitesi ve Aristoteles'in katharsis kuramlarını kendi varlık felsefesinde temellendirir. Sanatsal yaratımları da Bir'e ulaşmanın mistik tecrübesinde bir başlangıç noktası olarak yorumlayarak olumlar.

⁴⁹ Plotinos, a.g.e., ss.235-237.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÇEVİRİLER DÖNEMİ VE İSLAM FELSEFE GELENEĞİNİN TEMELLERİ

İslam dini⁵⁰, 610 Arabistan'ın Mekke kentinde ortaya çıkmıştır. Beraberinde getirdiği yeni yönetim anlayışı ile toplumu yöneten kişiye inancı yayma zorunluluğu getirmiş yeni din sebebiyle, ilk Müslüman Araplar hızla Suriye, Mısır, Mezopotamya ve İran'ın batı kesimini fethederler.

Öncelikle Arap Yarımadası'nda etkili olan İslamiyet, Halife Ömer döneminde 641 yılında Mısır'ın fethedilmesiyle Helenistik kültür ile ilk yakın temasını kurar. Ardından Suriye, Babil, Merv ve Horasanı ele geçirerek Sasani İmparatorluğu'na son verir.

3.1. İslam Felsefesinin Oluşumuna Etki Eden Okullar

Erken dönemde fethedilen bölgelerde İskenderiye, Antakya, Harran, Urfa, Nusaybin, Cüdişapur okulları bulunuyordu. Bu okullarda Grek, Hint ve İran kültürüne ait kitaplardan çeviriler yapılmakta ve ilim faaliyetleri sürdürülmekteydi. Bu durum, İslam düşüncesinin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

3.1.1. İskenderiye Okulu

Büyük İskender'in ölümü ardından İskenderiye şehrinin yöneticisi Ptolemaios, buranın önemli bir ilim merkezi haline gelmesine öncülük etmiştir⁵¹. Okul, kuruluşundan 641 yılında şehrin Müslümanlar tarafından fethedilmesine kadar faaliyetlerini sürdürür⁵².

İskender'in ölümünden sonra Yunanlar tarafından dışlanan bazı Atina Okulu hocaları ile Hıristiyanlar tarafından sapkınlıkla suçlanan Monofizitlerle Nasturilerin buraya

⁵⁰ İslamın Doğuşu ve Halifelik ile ilgili olarak bk.: Claudio Lo Jacono, "Peygamber Hz. Muhammed ve İslamın İlk Yayılışı", *Ortaçağ Barbarlar Hıristiyanlar Müslümanlar* (Ed. Umberto Eco, Çev. Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Tarih, İstanbul 2014.

⁵¹ Eymen Fuad Zeyyid, "İskenderiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 22, İstanbul: 2000, s.574-576.

⁵² Ahmet Kayacık, "İskenderiye Okulu ve Tıbbi-Mantiki Gelenek", *bilimname XXXVI*, 2018/2, s. 93.

yerleşirken beraberlerinde getirdikleri kitaplar sayesinde zengin bir kütüphane oluşturulmuştur⁵³. Burada 3. 4. Yüzyıllarda “Patrologia Orientalis” ya da “Patristique” olarak bilinen büyük bir ansiklopedi yazılır. Felsefi-Teolojik konulara ilişkin hazırlanan ansiklopedinin, Platon’a dayanan Aristoteles şerhleri ile Aristoteles’e dayanan Platon diyalogları ve Plotinos teorilerinden yola çıkılan bazı açıklamalardan oluştuğu ifade edilmektedir⁵⁴.

Atina Okulunun 529 yılında kapatılmasıyla oradaki ilim faaliyetlerinin bir kısmı İskenderiye’de devam eder. Okulun matematik ve doğa bilimlerine önem verdiği, burada Aristoteles’in Mantık kitabı üzerine özellikle çalışıldığı belirtilmektedir⁵⁵. Mısır, Halife Ömer döneminde Amr bin al-As tarafından fethedilince İskenderiye de Müslümanların yönetimine geçmiş, Hıristiyanların mezhep çatışmaları, Bizans-Sasani savaşları gibi etkilerle zaten zayıflamış bulunan bölgedeki okulun faaliyetleri sona ermiştir⁵⁶.

3.1.2. Antakya Okulu

Antakya Okulu, 3. Yüzyılın sonunda Lucian tarafından kurulur. Monoteist Hıristiyanlığın temsilcilerinden Arius⁵⁷ onun öğrencisidir. Lucian’ın düşünce yapısı ve kutsal kitap yorumu, Aryanizm olarak bilinen öğretisi üzerinde etkili olmuştur. Antakya Okulu, Grek kültürüne ait eserlerin Süryaniceye çevrilerek dini ve felsefi çalışmaların yürütüldüğü bir merkez haline gelir.

Emevi Halifesi II. Ömer döneminde İskenderiye Okulu Antakya’ya taşınmış, buradaki okul 8. Yüzyıl ortalarına kadar varlığını sürdürmüştür. Okul faaliyetine son verdikten sonra buradaki ilim adamlarının Harran Okulunda eğitime devam ettikleri düşünülür⁵⁸.

⁵³ Ahmet Kayacık, a.g.m., s.92.

⁵⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2017, ss.30-31.

⁵⁵ Ahmet Kayacık, a.g.m., s.93-94.

⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.30; Eymen Fuad Zeyyid, a.g.m, ss.574.

⁵⁷ Antakya’lı Lucian’ın öğrencisi Arius, İskenderiye Presbiteryen papazlarından biridir. İsa’nın doğası ve onun Tanrı ile ilişkisi konusunda çalışmalar yapan Arius, oğul ve babanın aynı öze sahip olmaları dolayısıyla ikisinin de ezeli ve ebedi olduğu görüşüne karşı çıkar. Kutsal Teslis kavramını sorgulayan papaz, Tanrı İsa anlayışını reddederek Tanrı’nın bir olduğunu, İsa’nın da bizim gibi insan olduğunu savunur. Arius’un bu düşüncesi 4. yüzyıl ortalarına kadar etkili olmuş ancak resmi kilise tarafından sapkınlıkla suçlandıktan sonra taraftarları azalmıştır; Giles Morgan, *Bizans’ın Kısa Tarihi*, (Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), Kalkedon Yayıncılık, İstanbul 2010, ss.20-21.

⁵⁸ Musa Kazım Arıcan, “Antakya Felsefe Okulu”, *Journal of Islamic Research*, 2012, 23 (3), s.101-108.

3.1.3. Harran Okulu

Mezopotamya’da paganizminin merkezlerinden biri olan Harran, Büyük İskender’in bölgeyi fethi ile birlikte Yunan egemenliğine girdikten sonra burada Helenistik kültür oluşmaya başlar⁵⁹. 2. Yüzyıldan itibaren Romalılarla anlaşamayan bazı Hıristiyan mezhepleri (özellikle Yakubi ve Nasturiler) buraya yerleşince Hıristiyanlık yayılmaya başlamışsa da Paganizm etkisini korumaya devam eder.

Antakya Okulunun kapanmasıyla oradaki ilim adamları Harran’a gelerek faaliyetlerine burada devam eder. Ancak bu çalışmaların diğer okullardaki gibi belli bir merkezde değil ilim adamlarının özel mekânlarında ve Sabî mabedlerinde yürütüldüğü ifade edilir⁶⁰.

Harran paganizmi gezegen kültüne dayalı bir inanç sistemine sahip olduğundan yerli bilginler astronomi ve matematik alanında tecrübe sahibi olsalar da Antik dönemden devam eden bir eğitim kurumunun varlığı tespit edilememiştir. Okulun kuruluş tarihi, Ömer b. Abdülaziz’in (717-721) döneminde İskenderiye Okulu mensubu bir tabibin görevlendirilerek burada tıp okulunun açılması ile ilişkilendirilir⁶¹. Buradaki ilim adamları Grek felsefesine ait kitapları önce Süryanice’ye, ardından Arapça’ya çevirir.

3.1.4. Urfa Okulu

Urfa’da 2. Yüzyılda pagan kültürü teolojisinin ve Yahudi öğretilerinin eğitiminin verildiği bir kurum mevcuttur⁶². 2. Yüzyıldan itibaren Urfa Okulu’nda İskenderiye’den alınan antik felsefe üzerine çalışmalar yapılmıştır. Hıristiyan teolojisinden önce Pagan ve Yahudi öğretilerinin yanı sıra Mani inançlarının da eğitim kapsamında olduğu ifade edilir.

⁵⁹ Harran Okulu ile ilgili olarak bk; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2007; Eyüp Tanrıverdi, “Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu”, I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, (Ed. Ali Bakkal), Cilt: 1, Şanlıurfa (28-30 Nisan 2006), 2006.

⁶⁰ Ali Bakkal, a.g.e, ss.3.

⁶¹ A.g.e., ss. 2-3.

⁶² Urfa Okulu ile ilgili olarak bk; Abdullah Ekinci, “Bilimin Öncü Şehri: Urfa”, *Harran ve Çevresi Tarih* (Ed. Abdullah Ekinci), Şırnak Yayınları, Şanlıurfa 2019, s.15-31; Necati Avcı, “Urfa ve Yöresinde Yetişmiş Olan Bazı Bilim Adamları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 2002, s.95-114.

Okul Sasaniler tarafından 363 yılında Hıristiyanlaşmış İranlılara Grek dilinin öğretilmesi amacı ile yeniden yapılandırılmış; bu nedenle “İran Okulu” olarak da anılmıştır. Bu dönemden itibaren Hıristiyan teolojisinin ön plana çıktığı anlaşılır. Ayrıca Yeni-Platonculuk ve Aristo mantığının kategoriler ve kıyasları içeren bölümlerinin okutulduğu ifade edilir.

Burada yoğunlukta olan Hıristiyan Nasturi mezhebinin dini meseleleri çözümlemede Aristo mantığından yararlanması, Müslümanlıkta “Meşşailik” olarak isimlendirilen Aristocu felsefenin de bölgede yayılmasında rol oynar⁶³. Dini tartışmalarda savunmayı güçlendirmek amacıyla özellikle mantık felsefesi ile ilgilendikleri anlaşılan Nasturiler, Grek metinlerinin çevrilmesinde önem arz eder.

Urfa Okulu, Nasturi mezhebinin bölgede yayılması sonucu 489 yılında İmparator Zenon döneminde kapatılmış; buradaki ilim adamlarından bazıları farklı okullara geçmiş, ayrıca Nusaybin’de okulun devamı niteliğinde yeni bir kurum oluşturulmuştur.

3.1.5. Nusaybin Okulu

Urfa Nusaybin’de 326 yılında piskoposluk kontrolünde bir akademi kurulmuştur⁶⁴. Bu dönemde eski Süryani okulunun kalıntıları üzerine inşa edilen yeni kurum, Hıristiyanlığa geçen İranlıların eğitim aldığı bir ruhban okul olma özelliğindedir. Kent 363 yılında Sasanilere terk edilince, halkın büyük kısmı Urfa’ya göç etmiş, bu sebeple okul üyelerinin çoğunu kaybetmiştir. Ancak oradaki okulun kapatılması üzerine Nusaybin Okulunun faaliyeti tekrar artar.

Urfa Okulunun kapatılması sonucunda Nusaybin Okulu, İranlı, Süryani ve Nasturi Hıristiyanların bir arada eğitim gördükleri bir merkez haline gelir. Emeviler döneminde de varlığını koruyan okulda Abbasilerin erken devrine kadar metafizik konusunda ilerleme kaydedilir. Okul, Bağdat’ta Beytülhikme adlı yeni bir eğitim merkezi kurulunca üyelerinin çoğunu kaybederek etkinliğini yitirir.

⁶³ Abdullah Ekinci, a.g.m., s.17.

⁶⁴ Abdullah Ekinci ve Ahmet Kütük, “Güneydoğu Anadolu’nun Medeniyet Tarihi Açısından Önemi ve Nusaybin Okulu” *Makalelerle Mardin*, Cilt: III, (Haz. İbrahim Coşar), Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayını, İstanbul 2007, ss.1-29.

3.1.6. Cündişapur Okulu

Cündişapur, 3. yüzyılda Őah I. Őapur tarafından Romalı esirleri tutmak amacıyla Sus ile Hamedan Őehirlerini birbirine bağlayan yol üzerinde kurulur. Kuruluşundan itibaren yalnızca savaŝ esirleri değil, Antakya'dan ve başka yerlerden göç ettirilen sanatçı, âlim ve zanaatkarlar da buraya yerleŐtirilir. Bu vasıtayla Őehir Romalılar, İranlılar, Süryaniler, Hintler, Huziler, Luriler, Yunanlar ve Araplar gibi pek çok etnik unsurun bir arada yaşadığı bir kent haline gelir⁶⁵.

Őehir, farklı dönemlerde kültürel göçlere ev sahipliği yapar. 5. yüzyılda Urfa okulunun kapatılması sonucu oradaki bazı ilim adamları Cündişapur'a gelir. Yine 6. yüzyılda Iustinianus'un Atina Okulunu kapatması sonucu oradaki ilim adamlarının bir kısmı da buraya yerleŐir. Böylece Cündişapur, diğer okulların bilgi birikiminin toplandığı bir bilim merkezine dönuŐmüŐtür⁶⁶.

Cündişapur Okulunun kuruluş tarihi ile ilgili tartiŐmalar bulunmakla birlikte I. Hüsrev döneminde kurumun yeniden yapılandırılmış olduğu konusunda araştırmacılar hemfikirdir. Okul, aldığı göç sayesinde bilimsel araŐtırmaların hız kazandığı bir dönem yaşar. Ayrıca I. Hüsrev'in Grek felsefesine duyduğu kişisel merak, ilim adamlarının rahatça araştırma yapabilmelerine olanak sağlamıştır. Okul, Tıp ve Farmakoloji alanlarında öne çıkar. Aynı zamanda Grek ve Hint eserleri burada Pehlevice'ye çevrilmektedir⁶⁷.

Őehir, Halife Ömer döneminde 638 yılında fethedilmiş ve Müslümanlar buraya yerleşmeye baŐlamıŐtır⁶⁸. Bu dönemden itibaren kentte yetişen hekimler uzun yıllar boyunca halifelere hekimlik yapar. Emeviler döneminde faaliyetine devam eden okul, Abbasiler döneminde Bağdat'ta yeni bir eğitim kurumunun açılmasıyla önemini yitirir⁶⁹.

⁶⁵ Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bilimin Yitik Şehri Cündişapur*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, ss. 47-59.

⁶⁶ Mehmet Mahfuz Söylemez, a.g.e., ss.50.

⁶⁷ A.g.e., ss.81-87.

⁶⁸ A.g.e., ss.67

⁶⁹ A.g.e., ss.86-97.

3.2. İslam'da Çeviriler Dönemi

Müslümanlığın ortaya çıktığı ilk yıllarda Arap Yarımadası, kurumsal, bilimsel ve düşünce geleneği açısından diğer coğrafyalara göre zayıf durumdaydı⁷⁰. Okuma yazma bilenlerin sayısı azdı ve bölgede kabileler kendi içlerinden yönetilmekteydi. Kurulan yeni İslam Devleti, bürokratik kurumların oluşturulması için bilgi ve tekniklerin öğrenilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır.

3.2.1. İlk Çeviriler

Medine'de kurulan ilk İslam devletinde öncelikle bürokratik çeviriler yapılmıştır. Hz. Muhammed bu dönemde başka milletlere İslam'ı haber vermek ve onları yeni dine davet etmek için elçiler vasıtasıyla mektup yollamak ve onlarla anlaşma yapmak için farklı dillere çeviriler yaptırtır⁷¹. Hz. Muhammed'in ölümü ardından fetih hareketiyle hızla geniş topraklara yayılan Müslümanlar, gelişmiş bir ilmi-felsefi gelenekle karşılaşmışlardır. Fethedilen topraklardaki Grek, İran ve Hint kültürü, farklı dilleri konuşan yerli halk ile iletişim kurarak devlet işlerini yürütebilmek için tercüme yapılmasını mecbur hale getirir. Öte yandan fethedilen topraklarda bulunan önemli eğitim merkezleri ve buradaki kitaplar da Müslümanların eline geçmiştir. İslam yöneticileri, kendi inançlarını tutarlı bir şekilde savunmak için bu kitaplardan faydalanarak farklı kültürleri tanımışlardır⁷².

İslam'ın ilk devirlerinde tercüme sistemli olmaktan ziyade, kişisel teşebbüslerden ibaretti⁷³. İlk yazılı bilimsel tercümenin Emeviler'in kurucusu Muaviye b. Ebi Sufyan tarafından yaptırdığı kabul edilir. İbn Asal'a yazdırılan tıp kitabında Yunanca ve Süryaniceden telif edilmiş kitaplardan yararlanılmıştı⁷⁴.

Muaviye'nin torunlarından Halid b. Yezid'in ilme olan merakı sonucu İskenderiye okulu mensubu ilim adamlarına Grekçe ve Koptça yazılmış Kimya kitapları Arapçaya

⁷⁰ Mehmet Bölükbaşı, "Arap Dünyasında Tercüme Faaliyetleri", *Turkish Studies – Social*, 15(3), 2020, s. 1010.

⁷¹ Fatma Betül Aslan, "İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonun Kadar Tercüme Faaliyetleri", *Eskiyeni* 27, Bahar, 2013, s.169.

⁷² Mustafa Necati Barış, "İslam Bilim Tarihinde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(3), Aralık 2017, s.1883.

⁷³ Mustafa Necati Barış, a.g.m., s.1883.

⁷⁴ İrfan Aycan, "Emeviler Dönemi Kültür Hayatında Bazı Beşeri İlimlerin Tarihsel Gelişimi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 6, (Haziran 2000), s.217; Mehmet Bölükbaşı, a.g.m., s.1011.

tercüme ettirilir⁷⁵. Emevi Halifeleri Mervan b. Hakem ve Ömer b. Abdülaziz döneminde de tıp alanında çevirilerin yaptırıldığı, Abdülmelik b. Mervan zamanında ise Koptça, Grekçe, Süryanice ve Pehlevice mali divanların Arapça'ya tercüme edildiği ifade edilir⁷⁶.

3.2.2. Beytülhikme: Tercümelere ve İslam Felsefesinin Oluşumu

Erken dönemde yapılan çeviriler bürokrasinin işleyişini kolaylaştırmak için ve kişisel teşebbüslerle sınırlı kalmışsa da Abbasiler döneminde devlet politikası haline gelir. Fethedilen topraklarda artık Müslüman ve Hıristiyan entelektüeller arasındaki tartışmalar hız kazanmış, bu durum Müslümanların tezlerini kanıtlamak için mantık disiplinine yönelmesine yol açmıştır⁷⁷. Farklı dillerde mevcut bilgi birikiminin çevrilmesi böylece daha önemli hale gelir. Halife Mansur (714-775), Harun Reşid (763-809) ve Me'mun (786-833) dönemlerinde bilimsel çalışmaların resmi olarak desteklendiği anlaşılmaktadır⁷⁸.

Halife Mansur, Bağdat'ta yeni bir İslam şehri kurarak devletin idare merkezini buraya taşımış ve yapılacak çeviriler için ayrı bir fon oluşturmuştur. Zerdüşt astrologlara ve Helen bilgeliğine saygı duyan Mansur, Öklid'e atfen bu yeni şehrin mükemmel bir daireye benzemesi için ısrar eder ve şehrin inşası için en iyi zamanı astrologlara sorar⁷⁹. Bu dönemde Yunan, Hint, İran, Çin gibi pek çok farklı medeniyetin felsefi ve fenni bilgi birikimine dair çok sayıda eserin tercümesi yapılır. I. Hüsrev döneminde Pehlevice'ye ve daha sonra Süryaniceye tercüme ettirilen Kelile ve Dimne Halife Mansur döneminde Abdullah b. Mukaffa tarafından Arapça'ya aktarılmıştır⁸⁰. Hint astronomi kitabı Sindhind de bu dönemde çevrilmiştir⁸¹.

Halife el-Mehdi döneminde dini tartışmalar hız kazanmış, bu durum tartışma sanatının İslam âlimlerince öğrenilmesini zorunlu hale getirmiştir. Böylelikle Aristo'nun Topikler⁸² kitabı, Nasturi Patriği I. Timotheos tarafından Süryaniceden Arapçaya çevrilir⁸³.

⁷⁵ Mehmet Bölükbaşı, a.g.m., s.1011.

⁷⁶ Mustafa Necati Barış, a.g.m., s.1883.

⁷⁷ Gürkan Dağbaşı, "Abbasi Dönemi Çeviri Faaliyetleri", *Eskiyeni* 27, Güz, 2013, s.178

⁷⁸ Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.47.

⁷⁹ Roy Jackson, a.g.e., ss. 49.

⁸⁰ Mehmet Mahfuz Söylemez, a.g.e., ss.99-100; Gürkan Dağbaşı, a.g.m., s.180.

⁸¹ Gürkan Dağbaşı, a.g.m., s.180.

⁸² Aristoteles'in Mantık kitabının 5. Bölümünü teşkil eden Topikler, diyalektikle kıyasın ne olduğunu ve nasıl olması gerektiğini tartışır. Kitabın Türkçe çevirisi için bk.: Aristo, *Organon V Topikler* (Çev. Hamdi Ragıp

Harun Reşid döneminde de tercüme sistemli olarak devam ederken Bağdat'ta Cündişapur'lu hekim ve ilim adamlarının yönetimine verilen bir hastane ve Beytülhikme adı verilen bir kütüphane kuruluştur⁸⁴. Anadolu'ya yapılan seferler sonucu Ankara ve Ammuriye'den yazma eserler başkente getirilir⁸⁵. Çevirilerin bir kısmı, fethedilen bölgelerde faaliyetini sürdüren okullara yaptırılır.

Beytülhikme⁸⁶, halife Me'mun döneminde İslam devletinin araştırma ve tercüme merkezi haline gelir. Kurumun gelişmesinde Cündişapurlu bilginler etkindir. Cündişapur'un çeviri geleneği Beytülhikme'ye aktarılmış, burada yetişmiş ilim adamları ilk İslam felsefecileri olarak anılmışlardır⁸⁷. Bu dönemde aralarında Yuhanna b. Mâseveyh'in de bulunduğu bir heyet Bizans başkentine gönderilerek Platon, Galen, Hipokrat, Öklid, Batlamyus, Aristoteles gibi filozofların eserleri getirilir⁸⁸. Getirilen kitaplar, Grek felsefesinin orijinal metinleri olmaları bakımından önemlidir. Yapılan çevirilerin yanı sıra özellikle matematik ve astronomi alanında önemli gelişmeler yaşanır. Yunan matematikçilerin eserlerine yapılan ayrıntılı açıklamalarla onların teoremlerine alternatif oluşturulacak daha anlaşılır çözümlerin getirilmesi sağlanır⁸⁹. Ayrıca halifenin pozitif bilimlere duyduğu ilgi sonucu astronomik gözlemler gerçekleştirilerek kozmografik haritalar hazırlanır⁹⁰. İslam felsefesinin ilk filozofları sayılan el-Kındî ve Farabi'nin çalışmaları Beytülhikme'nin son çevirileri arasında sayılır⁹¹.

Yaklaşık iki yüzyıl sürmüş olan tercüme faaliyetleri Me'mun döneminden sonra yerini orijinal metinlere bırakır. Çeviriler sonucunda oluşan bilgi birikimi, İslam

Atademir), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1952.

⁸³ Gürkan Dağbaşı, a.g.m., s.181

⁸⁴ Mehmet Mahfuz Söylemez, a.g.e., ss.138.

⁸⁵ Gürkan Dağbaşı, a.g.m., s.182

⁸⁶ Beytülhikme'nin kuruluşu tarihi ve kuruluş amacı ile ilgili farklı fikirler bulunmaktadır. Bazı yazarlar buranın bir kütüphane olarak halife Mansur döneminde kurulduğunu, daha sonra bir bilim merkezine dönüştüğünü savunmaktadır. Bak.:Gürkan Dağbaşı, a.g.m., s.183-184.; Roy Jackson, a.g.e., ss.49.

⁸⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, a.g.e., ss.112

⁸⁸ Muhittin Macit, "Tercüme Hareketleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 40, İstanbul 2011, s.501.

⁸⁹ Giorgio Strano, "Yunan Mirası ve İslam Dünyası", *Ortaçağ Barbarlar Hıristiyanlar Müslümanlar*, (Ed. Umberto Eco, Çev. Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Yayınları, İstanbul 2014, s.481.

⁹⁰ Mustafa Hizmetli, "Beytülhikme: Kökeni ve Abbasi İdeolojisini Biçimlendirmedeki Rolü", 3th International Eurasian Conference On Sport Education and Society, Mardin-Turkey, (15-18 Kasım 2018), 2018, s.1417.

⁹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.35.

dünyasında İbn Sina, Harizmi, İbn Heysen gibi önemli ilim insanlarının yetişmesine ortam hazırlar.

Erken dönem İslam felsefesi Platon, Aristo, Plotinos gibi Grek filozofları ile kısmen de olsa Hint ve İnan düşüncesinin etkileriyle gelişmiştir. İskenderiye Okulu yoluyla Yeni Platoncu eğilimler, Antakya, Urfa, Harran, Nusaybin, Cündişapur okullarıyla ahlakçı ve Aristocu eğilimler İslam düşünce ortamına aktarılır. Beytülhikme'nin kuruluşundan itibaren çevirilerde etkili olan Nasturilerce Urfa ve Nusaybin okullarındaki Hristiyanlaşmış Grek felsefesi, yine bu tercümanlar yoluyla Müslüman ilim adamlarına sunulur.

Ayrıca 6. Yüzyılda Yakubi Yeni Platoncu çevreden bir yazarın, Plotinos'un Enneadlar'ından seçmelerle meydana getirdiği kitap, yanlış biçimde uzun süre Aristo'ya atfedilerek onun eserleri ile birlikte açıklanmıştır⁹². Süryanice'den Arapça'ya çevrilerek daha sonra El-Kindî tarafından düzeltilen kitabın Farabi'nin varlık felsefesinin oluşmasında etkili olduğu anlaşılır. Öte yandan İslam, fikhî ve itikadi gelişiminde kendi mezheplerini oluşturur; bunlardan Şii'ler arasında Zenon ve Pythagorasçılığın tesirleri yayılır. İhvan-üs Safa, bu tesirden doğan ekoller arasında sayılır⁹³. Kelamcıların Tanrı'yı kanıtlamada atomculuğu kullanması ilk felsefe hareketi olarak değerlendirilir⁹⁴.

3.3. Ana Hatlarıyla İslam Düşüncesinin Erken ve Klasik Dönemindeki Gelişmeler

Hız Muhammed'in ölümünün ardından İslam toplumu, siyasi fikir ayrılığına düşmüştü. Bu ayrılık sonucunda üç mezhep ortaya çıktı; Sünni, Şii ve Harici⁹⁵. Siyasi ayrılma, inanç ve ibadet konularında Kuran ve Hadislerin yorumlanmasında da fikir ayrılıklarına yol açmıştı. Emeviler döneminde yöneticilerin tutumundan hoşnut olmayan bir kesim, kaza ve kader ile ilgili yeni bir yorumlamaya giderek kişinin keyfi uygulamalarından ve adil olmayan fiillerinden sorumlu olduğunu savundular. Kaderiyye olarak adlandırılan bu grubun karşısında insanın yaptığı her şeyin Allah'ın takdiri

⁹²A.g.e., ss.33.

⁹³A.g.e., ss.34.

⁹⁴A.g.e., ss.34.

⁹⁵ Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, (Çev. Şahin Filiz), İnsan Yayınları, İstanbul 2008, ss.31-34.

olduğunu savunan Cebiriler (Gelenekçiler) bulunuyordu. Diğer yandan Şii düşüncesi içinde ayetlerin görünür anlamları dışında daha derin anlamlar bulunduğunu ve bunların ancak imamlardan tâlim yolu ile öğrenilebileceğini savunan Batınîlik gelişmişti.

Başlangıçta fıkıh⁹⁶ alanında devam eden bu tartışmalar, daha sonra “*İlm-i Tevhid*” olarak adlandırılan ve inanca ait konuların tartışıldığı kelim ilmini ortaya çıkarmıştır. Bu dönemde İslam ordularının fetih hareketi de devam etmektedir. Fethedilen bölgelerin çoğunda Helenleşmiş Hıristiyan teolojisi ile tıp ve bilimde süregelen Grek felsefe geleneği bulunuyordu. Kelamcılarının bir kısmı, bu bilgi birikiminden faydalanma yoluna gittiler. Kaderiyyeciler’in içinden doğan *Mutezile*, mantık kuralları ile çelişen ayet ve hadisleri yorumlarken akli esas aldılar. Sünni kelamına aykırı olarak Allah’ın özünün ve sıfatlarının ayrı olduğunu savundular. Mutezile’nin bu tutumu sonucunda, Ehl-i Sünnet içerisinde yine Grek Felsefesini kullanan ancak akıl ile vahyi mutlak eşit konumda gören iki kelam ekolü oluştu: *Eşariyye* ve *Maturidiyye*.

Kelamcılarının Grek felsefesini kısıtlı da olsa kullanmaları sonucunda İslam dünyasında doğa felsefesine de ilgi doğar. 9. ve 10. yüzyıllarda, biri deney ve tümevarım yöntemini diğeri duyuları bilginin temeli kabul eden *Tabiiyyun* (Doğacılık) ve *Dehriyyun* (Maddecilik) felsefeleri oluşur. Demokritos’un atomculuğu temelinde varlık felsefesi olarak gelişen bu iki anlayış, zamanla kendi karşıt görüşünü yaratarak *Meşşai* felsefesinin ortaya çıkmasına yol açar. Meşşailer, varoluşta atomculuk yerine Yeni Plâtoncu Aristo sistemini benimseyerek Kuran ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştılar.

Şii mezhebi içerisinde ise kelamda İsmaililik, felsefede *İhvan-ı Sâfâ* gibi fikir hareketleri yayılıyordu. İhvan-ı Safa uzlaştırmacı bir metod izleyerek Pisagor, Aristo, Platon, Sokrates ve Meşşai düşüncesinden faydalandı.

Meşşailerin Aristocu metodu deney ve gözleme dayanıyor, akli esas alıyordu. Akli temel alan ve Allah’ın bilgisine yalnızca akıl yolu ile ulaşılabileceği görüşünü savunan bu anlayış özellikle Eşari kelamcısı Gazalî’nin şiddetli eleştirisine maruz kalır. Gazalî, aklın ya da duyuların Allah’ın bilgisine ulaşamayacağını, varlığın yalnızca kalp gözü ile

⁹⁶ İslam’da ibadet ve hukuk ilmi. Fıkıh disiplininin ortaya çıkışı ile ilgili olarak bk; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (Çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yayınları, 2010, ss. 63-66.

bilinebileceğini savunur. 10. ve 11. Yüzyıllarda Gazalî'nin fikirleri önemli ölçüde kabul görerek Tasavvuf anlayışının kelim ve İslam felsefesi içinde kabul görmesine yol açar.

Tasavvuf, İslamiyet'in başlangıcından itibaren yaşam biçimi olarak varlık göstermişse de Gazalî tarafından teorik olarak açıklanmasının ardından yaygınlık kazanır. Keşfi bilgiyi ön plana çıkaran teorik tasavvuf, *Vahdet-i Vucut*⁹⁷ kavramı çerçevesinde şekillenir. Keşfe dayalı bilgi görüşü 12. Yüzyıldan itibaren felsefe içerisinde İşrak ve Tasavvuf Felsefesi ekollerinin oluşmasında önemli rol oynar.

3.3.1. Kelam'da Atomculuk ve İslam'da Doğa Felsefesi

İslam düşüncesinde varlık problemi, Allah ve âlem, evrenin yaratılışı, ruhun ölümsüzlüğü gibi meselelerle ilintili olduğundan tüm âlimlerin üzerinde durduğu temel mesele olmuştur. Kuran'da kesin olarak ifade edilen ezeli ve ebedi Yaratıcı tasavvurunu açıklamak üzere kelamcılarının bir kısmı, Grek felsefesindeki atomculuktan⁹⁸ faydalanır. İlk kez Mutezile'de görülen bu yönelimin sebebi, Yaratıcı Allah tarafından meydana getirilen âlem tasavvurunu mantıklı biçimde açıklamak arzusundan ileri gelir. 752 yılı civarında Basra'da doğduğu düşünülen Ebu'l Huzeyl⁹⁹ tarafından doğal nedenselliğin tanrısal nedenselliğe bağlanması yöntemi kelamda kabul görür¹⁰⁰.

⁹⁷Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşünceyi kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli, vücûdiyye denir; Erdem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 42, İstanbul 2012, s.431.

⁹⁸Atomculuk, Permanides'in (M.Ö 6.-5. yy) varlığın var olması için onun parçalanamaz, oluş içinde olmayan hareketsiz bir bütün olması gerektiği düşüncesinden hareketle Zenon'un (M.Ö. 5. yy) varlığın parçalanmasının sonsuzluğa kadar gideceği ve neticede maddenin ortadan kalkacağı sonuçlaması üzerine gelişen felsefi kuramdır. Zenon'a göre boşluk, varolmayandır. Boşluk var olmadığına göre varlığın bölünüp çoğalması imkansızdır. Elea Okulu temsilcileri Anaksagoras (M.Ö. 5. yy) ve Empokles (M.Ö. 5.yy) varlığın bölünebilmesi gerektiğini çokluğun ancak böyle açıklanabileceğini savunurken Zenon'un boşluk fikrine katılırlar. Leukippos (M.Ö. 5.yy) ise boşluğun varlığın içinde değil dışında bulunduğunu, onun da varolmayan olarak tanımlanamayacağını savunmuştur. Böylece cisim dışında bir şeyin gerçekliği kabul edilmiş olur. Demokritos (M.Ö. 5.yy) atomları fiilde değil, güçte bölünebilir varlıklar olarak tanımlar. Atomlar ezeli ve ebedidir; yaratılmamışlardır. Atomun içinde bir hareket bulunmaz, hareket onun kendisidir. Oluş içinde değildirler; ancak yer değiştirebilirler. Kozmoz, işte bu parçalardan oluşur. Özellikle Demokritos'un görüşleri İslam düşüncesi içinde Tabiiyûn ve Dehriyyûn temsilcileri ile kelamcılar tarafından kullanılmıştır. Kelamcılar, atomların Allah'ın varlığını kanıtlamaya yarayacağı çünkü sonlu ve olumlu oldukları düşüncesinden hareket ederler. Tıpkı atomlar gibi atomlardan oluşan alem de sınırlı ve ölümlüdür; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felfefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Cilt: 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, ss. 314-323; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 126-131.

⁹⁹ Metin Yurdagür, "Ebü'l Huzeyl el-Allaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 10, İstanbul

“Ezeli, bir ve sonsuz olandan çok ve sonlu olan nasıl meydana gelmiştir?” sorusunun cevabı olarak kelamcılar, görünenden görünmeyeni kanıtlama yöntemini kullanırlar. Buna göre âlem cisimlerin toplamından, cisimler ise arazları¹⁰¹ ile birleşik cevherlerden (atomlardan) meydana gelir. Boşlukta yer kaplayan atomlar uzamın sınırlılığına bağlı olarak sınırlı olmalıdır; öyleyse ölümlüdürler. Ölümlü olan her şey gibi onlar da yaratılıp yok edilirler. Böylece var olmak için bir yaratıcılarının olması zorunludur.

Tabiiyyun’un kurucusu sayılan Ebu Bekr er-Razi, 865 yılında Rey’de doğdu¹⁰². O, kelamcılardan farklı olarak Allah ile birlikte dört ezeli ilke daha önerir ve atom anlayışı bu ilkelerden ikisi olan madde ve boşlukla ilgilidir. Ona göre şekil verip yaratmanın koşulu gereği, yaratıcı öncesiz olduğuna göre madde de ezeli olmalıdır. Madde, şekil alıp vücuda gelmesi için bir boşluğa (mekâna) ihtiyaç duyar; öyleyse boşluk da ezeldir¹⁰³. Varlığa gelmenin aşamaları da ezeli bir zamanı zorunlu kılar. Razi’ye göre, şekilsiz ancak hacim sahibi atomların içlerinde buldukları boşluğun hacmine göre şeyleri oluşturması sonucu maddeler nitelikleri ile var olur. Ezeli ruh, maddi form aracılığıyla ezeli maddeye ulaşmayı arzular; ezeli ruhun arzusunu gerçekleştirmek için yaratıcı, atomlar vasıtası ile maddi dünyayı yaratmıştır.

Duyuları bilginin kaynağı olarak kabul eden Dehriyyûn filozofları ise maddeyi gerçeğin kendisi olarak kabul ederler¹⁰⁴. Vahyin gerçekliğinin kanıtlanamayacağını, Varlıkta mutlak birliğin değil cevherde çokluğun bulunduğunu, madde, mekanik öğelerin bütününe oluşturduğundan öğeleri birleştiren bir iç ilkenin bulunmadığını savundular. Kelamcılar, onların görüşlerini Allah’ı inkâra vardığını söyleyerek reddetmiştir.

1994, s. 330-332.

¹⁰⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 127.

¹⁰¹ Kindî’ye göre araz, cevherin zıddı olarak bizzat değil ancak başka bir varlığa bağlı olan ve o varlığın yokluğu ile ortadan kalkan şeydir. İbn Sina’ya göre araz kategoriler ile ilgilidir; bir şeyin niteliklerinin genel adıdır; Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 3, İstanbul 1991, s.337-342.

¹⁰² Mahmut Kaya, “Razi, Ebu Bekir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, İstanbul 2007, s.479-485.

¹⁰³ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.36-39.

¹⁰⁴ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 9, İstanbul 1994, s.107-109.

3.3.2. Meşşai Felsefenin Teşekkülü

İslam düşünürlerinin bir kısmı, atomculuk fikrini reddederek İslam düşüncesinde Aristoculuğu esas aldılar. Kûfe’de doğan Ebu Yusuf Ya’kub bin İshak el- Kindî (ö.872), soylu bir aileden geliyordu. Babası uzun yıllar Kûfe valiliği yapmıştı. Çocukluğunu Kûfe ve Basra’da geçiren filozofun burada Mutezile keliminden etkilendiği düşünülür¹⁰⁵. Daha sonra Bağdat’a giderek burada önce öğrenci sonra da eğitmen olarak kalır. Kindî, Bağdat Okulu’nda o zamana kadar yapılan çevirileri gözden geçirerek bunlara şerhler yazmıştır. Kanıtama metodunu kullanarak doğa filozoflarına karşı yeni bir sistem geliştirir. Amacı, Kuran ile felsefeyi uzlaştırmak, duyulur âlem ile akledilir âlem arasında köprü kurmaktır¹⁰⁶. Onun Platon, Aristo ve yanlış biçimde Aristo sanarak Plotinos’tan aldığı akledilirler kuramı, İslam felsefesinin daha sonra Farabi ve İbn Sina tarafından geliştirilecek ilk özgün İslam Felsefe ekolünün oluşumunda önemli rol oynamıştır.

Kindî, doğa düşünürlerinin aksine evrende boşluk ve doluluğu kabul etmez. Âlemin ezeliğine götüren fikirleri reddeder. Kuran ile felsefeyi uzlaştırmak için soyut akıl yürütme metodunu¹⁰⁷ benimseyerek ‘*akledilirler kuramını*’ oluşturur. Kindî öncelikle iki farklı cevher tanımlar. İlki duyulur olan cevherlerdir; bunlar nitelik ve nicelikleri vasıtasıyla duyulur hale gelirler. İkincisi ise sabit ve değişmez olan akledilir cevherlerdir; bunlar duyulur cevherlerin bilgisi yoluyla bilinebilirler. Böylelikle maddi alan, kavramsal alanın bilinmesi için gerekli hale gelir. Akledilirler hiyerarşik olarak bilinebilir hale gelir. Hiyerarşinin en üstünde tüm akledilirleri fiilde ve sonsuzda düşünen fiil halinde akıl (*al-aklbi’l fiil*) bulunur. Nefste’de güç halinde bulunan al-aklbi’l fiil, kendiliğinden faal akıl (*al-akl-el-faal*) sayesinde fiile geçer ve kazanılmış akılla (*al-akl-al-mukteseb*) ulaşır. İşte akledilirler (*al-ma’lukât*) oradadır. Kindî’ye göre iki türlü fiil vardır. Birinci dereceden fiil, yoktan var etmektir ki gerçek etkindir ve Yaratıcıya mahsustur. İkinci dereceden fiiller ise birincinin koşulu ile olurlar ve mecazi etkinlerdir. “Gerçek Bir” olarak tanımladığı mutlak Yaratıcı’nın kudreti ona göre güç (potansiyel) halinde bulunan şeyleri fiil alanına çıkarır. Bu fiil alanına çıkış, feyz olarak tanımlanmıştır. Böylece Kindî, Kuran’ın bildirdiği mutlak yaratıcıyı, Grek Felsefesinde Aristo’nun oluşturduğu kategorilerden yola çıkarak kanıtlama

¹⁰⁵ Mahmut Kaya, “Kindî, Yakub b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, Ankara 2002, s. 41-58.

¹⁰⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.61.

¹⁰⁷ Metafizik.

yoluna gider; arkasından Farabi ve İbn-i Sina tarafından geliştirilecek Sudûr teorisinin prototipini oluşturarak, Meşşai ekolünün başlamasına yol açar¹⁰⁸.

870 yılı civarında Buhara’da doğan EbûNasr Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ bin Tarhan al-Farabi al-Turkî, önce Merv’de ardından Bağdat’ta hukuk eğitimi görerek Buhara’da kadılık yapar¹⁰⁹. Felsefeye olan ilgisi nedeniyle kadılığı bırakarak Bağdat’a bu kez felsefe üzerine çalışmak için giden Farabi, hemen hemen tüm bilimlerle ilgilenir. Felsefenin yanı sıra müzik kuramcısıdır. Samani Emirinin görevlendirmesi ile Buhara’da ilk İslam Felsefe ansiklopedisini yazması, Aristoteles’in ardından “İkinci Öğretmen” olarak anılmasına neden olur. Farabi, Aristoteles’in kitaplarını şerh eder, bu şerhlerde Kindî ve İskender Afrodisi¹¹⁰’nin çevirilerini kullanmıştır. Aristo mantığını temel alan filozof Meşşai okulunun ikinci kurucusu kabul edilir.

Farabi, Platon ve Aristoteles arasında özde bir farklılık olmadığını savunur. Ona göre iki filozofun düşünceleri devamlılık gösterir ve birbiri ile bağlantılıdır. İki filozof da ruhçu olup Tanrı fikrine dayanır ve aralarındaki farkı yöntem ve ayrıntıdadır¹¹¹. Akılcı, metafizik bir sistem oluşturan Farabi, Aristo mantığının Yeni Platoncu yorumlamalarını temel alarak İslam inancı ile uyumlu bir varlık hiyerarşisi oluşturmayı amaçlar. Kindî’nin akledilirler teorisini Plotinosçu biçimde geliştirir. Duyular ile algılanamayan, ancak akıl yolu ile kavranabilen Allah’ın bilgisine ulaşmak için metafiziği kullanır. Metafiziğinin esas konusu “İlk Neden”dir. İlk Neden, ezeli ve ebedidir; özü ve zatı bakımından daimidir. O madde ya da form değil bilfiil akıldır. Zıddı yoktur ve bölünemez. Diğer yandan maddi tözler, töz ve varoluştan oluşan bileşik varlıklardır. İlk Neden, özü itibariyle zorunlu olarak nedene ihtiyaç duymaksızın vardır.

¹⁰⁸ Bu kısımda Kindî’nin Sudur teorisine nasıl bir altyapı oluşturduğunun anlaşılabilmesi için konu ile ilgili görüşleri aktarılmıştır. Hakkında daha geniş bilgi için bk; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıcından İbn Rüşd’ün Ölümüne*, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, Cilt: 1, ss. 279-285.; Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Veda Yayınları, Ankara 1999.; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, İstanbul 2001, ss.104-112.; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 59-64.

¹⁰⁹ Farabi’nin hayatı ile ilgili olarak bk; Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 12, İstanbul 1995, s. 145-162.

¹¹⁰ M.S. 2.-3. yy’da yaşamış filozof. Aristo felsefesini Yeni Platonculuktan ziyade kendi tertibine uygun biçimde yorumladığından bu konuda otorite kabul edildi. Aristo’nun eserlerine yazdığı şerhlerin bir kısmı Meşşai filozoflar tarafından kullanılmıştır; Mahmut Kaya “İskender Afrodisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 22, İstanbul 2000, s. 560.

¹¹¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.69.

Farabi'ye göre İlk Neden, akıl, akıl ve makul¹¹² olmasının sonucu olarak sonsuzda yaratır. Onun tek olması sebebi ile ondan yalnız bir varlık çıkar. Bu varlık “*İlk Akıl*”dır. Bu varlığa geliş, bir taşmadır; maksatlı değildir. Çünkü maksada dayalı bir fiil, Zorunlu Varlığı sınırlandırmak anlamına gelir. Taşım teorisini, İdeal Devlet kitabında detaylı biçimde aktarır:

O'nun tözü öyle bir tözdür ki, var olan bütün şeyler, kendisinden taşıtlarında hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre varlığa gelirler (...) Var olanlar dizisi, ötesine geçilmek istenirse ötesinde hiçbir şeyin var olmadığı, daha doğrusu var olmasının mümkün olmadığı bir varlık derecesinde sona erer¹¹³.

Filozof, Ayüstü Âlemin¹¹⁴ varlıklar hiyerarşisinde on akıl ve dokuz gök küresi belirler. Akıllar, kendilerinin nedeni olan İlk Neden'i düşünmeleri ile sırasıyla ardılarını, kendilerini bilmeleri sonucunda da küreleri varlığa çıkarırlar. Yalnızca son akıl, tözü itibariyle akıl olan varlıkların son türüdür. Onuncu akıldan taşan Ay ise son gök küresidir. Ayaltı âlemde ters bir hiyerarşi söz konusudur; orada varlıkları en kusurlu olandan başlayarak türü, tözü ve diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişme yolunda bir yükselişle sınırlanır. Ayaltı varlıklar, tabii, iradi ve hem tabii hem iradi şeylerin birleşiminden meydana gelen varlıklardır. Tabii varlıklar, iradi varlıkların koşuludur; bunlar dört element, taş ve madenler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlar ve nâtik hayvanlardan oluşur¹¹⁵. Farabi, göksel varlıkları hem akıllar hem de maddi olanlar ile ilişki içine sokar. En kusurlu olarak tanımladığı ilk maddenin zorunluluğu göksel cisimlerin ortak tabiatıdır. Bunların farklılığından da zorunlu olarak töz bakımından pek

¹¹² Farabi'de Allah, bilfiil akıl olmasının sonucu olarak hem Akıl kendisi, hem kendi vasıtası ile ilk akleden, yine kendi vasıtasıyla ilk akledilendir.

¹¹³ Farabi, *İdeal Devlet*, (Çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2020, ss.27.

¹¹⁴ Ayüstü ve Ayaltı âlemler meşşai kozmolojisinde varlıkların buldukları iki farklı yer olarak düşünülmüştür. Platonun idealar âlemine benzeyen Ayüstü Âlem, Mutlak Varlık olan Allah'tan sudur eden soyut akıllar ve bunlardan sudur ederek her gezegenin etrafını saran kürelerin, Ayaltı Âlem ise madde ile bitişik varlıkların bulunduğu âlemdir. Temeli Aristoteles'in evren anlayışına dayanır; Ayüstü Âlem manevi değil maddi olarak kabul edilmiştir; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 69; 71.; İslam Astronomisi ile ilgili olarak bk; Yavuz Unat, “Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi”, Aristoteles Sempozyumu, Düşünbil Akademi, Ankara (18-19 Haziran 2016), 2016, s. 1-22.; Yavuz Unat, “Küre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, Ankara 2002, s.567.; İlhan Kutluer, “Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 12, İstanbul 1995, s.303-306.

¹¹⁵ Farabi, a.g.e, ss.23-28.

çok farklı cisim oluşmuştur. Maddeler daha sonra suretler ile birleşir, türler oluşur. Her kademesi birbiri ile ilintili olarak duyulur âlem meydana gelir

Farabi'nin maddi olanlarla ilgili yaratım süreci psikoloji ile devam eder¹¹⁶. Ona göre ruhun çeşitli kuvvetleri vardır; ilki beş duyu organı ile ilişkili duyumsama kuvvetidir. Ardından duyulan şey ile ilgili olarak arzu kuvveti gelir ki bu, isteme ya da uzak durma şeklinde tarif edilir. Duyusal olanların izlenimleri, hafıza (muhayyile) kuvvetini oluşturur. Hafızada duyusalları doğru ya da yanlış biçimde hayal gücü (tahayyül) vasıtası ile birleştirir ya da ayırır. Duyulanlara karşı oluşan arzu ya da irade kuvveti buraya eklenir; nihayet düşünce kuvveti ortaya çıkar. İnsanın şeyleri bilmesi, güzel ile çirkini ayırması, sanat ve ilimleri yaratması işte bu sürecin sonucudur.

Bilineni mantıksal olarak açıklamak, onu anlayan için Allah'ı bilmeye yaklaşmak anlamına gelir. O gizli değildir, apaçık ortadadır ancak insan aklı Allah'ı hiçbir zaman tam olarak bilemez, çünkü madde ile karışmıştır. Bunu açıklamak için ışık metaforunu kullanır:

O'nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırtır, tam olarak tasavvur etmemize engel olur. Işık da görünen şeylerin ilki, en güzeli ve en parlağıdır. Diğer görünen şeyler onun sayesinde görülürler. O, varlıkların görülme nedenidir. Bundan dolayı bir şey ne kadar tam ve ne kadar büyükse ona ilişkin görme idrakinin o kadar tam ve büyük olması gerekir. Ama durumun bunun tam tersi olduğunu görüyoruz. Görünen bir şey ne kadar mükemmel ve kuvvetli ise, ona ilişkin görme algımız o kadar zayıftır. Bunun nedeni, görünen şeyin gizli ve kusurlu olması değildir. Tersine, O kendisi bakımından en büyük parlaklık ve açıklığa sahiptir; bunun nedeni, O'nun mükemmelliğinin gözleri kamaştıran ışığının bakışımızı köreltmesidir¹¹⁷.

Duyuların hazzından manevi hazza yükseliş için ruhu temizleme düşüncesi filozofun felsefesinde en önemli yoldur. Onun bilgi teorisine, bir tür tasavvuf aracılığıyla ulaşılır. Farabi'nin insanı küçük âlem olarak tanımlaması, sonradan İbn Arabî ve bazı mistikler üzerinde etkili olmuştur¹¹⁸. Söz konusu Sudûr Teorisi, Meşşai ile İşraki ekole, İhvan-ı Safa'ya ve tasavvuf felsefesine farklı biçimlerde etki etmiştir.

¹¹⁶A.g.e, ss. 65-91.

¹¹⁷A.g.e., ss.17.

¹¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.21.

980 yılında Buhara’da doğan İbn Sina, babasının Samani hükümdarının kâtibi olması sayesinde küçük yaştan itibaren iyi bir eğitim almıştır. Önce babası tarafından, daha sonra farklı hocaların yanında mantık ve geometri öğrenir¹¹⁹. Genç yaşta saray hekimi olur. Felsefesini Meşşai ekolünün temel kitaplarından olan eş-Şifa’da mantık ve matematik ile başlayarak metafiziğe kadar açıklar. Onun metafiziği, birlik-çokluk, neden-sonuç, güç (potansiyel)-fiil gibi tüm varlıklarda geçerli olan anlam bilgisi; usul ve ilkeler; Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ve sıfatlarının anlamları, özsel tözler ve bunların ardılları olan ruhani cevherlerin ispatı; gök ve yerin cisimsel tözleri ile ruhani cevherler arasındaki ilişkiyi inceler. Bu bakımdan öncüleri Kindî ve Farabi ile paralellik gösterir.

İbn Sina, tıpkı Farabi gibi İlk Neden’in insan aklının ulaşabileceği en bariz kavram olduğu için tanımlanamadığını savunur. Varlık bilgisine ancak akıl yoluyla, metafizik bilgi ile ulaşılır. Onun için varlık ve mahiyet farklıdır; varlık, öze sonradan katılan bir araz niteliği taşır. Duyulur varlıklarda varlığı yokluğuna eşit olanlar “Mümkün Varlıklar” olarak tanımlanır. Akledilir varlıklarda ise bu ayrım söz konusu değildir. Allah’ın varlığı ve mahiyeti birdir, yokluğunu akıl tasavvur edemez. Allah için yapılabilecek tek tanım “vardır” olacaktır. Zorunlu ve Mümkün varlık ayrımı bu temelde oluşmuştur.

İbn Sina’da sudûr, Zorunlu Varlık (*Vâcib-ül-vüçud*) olan Allah ile başlar, *el-malûl-al-evvel* ondan taşan tek varlıktır. Ardından âlemin nefsi ve sureti olarak tanımladığı faal akıl gelir ve nihayet faal akıldan da gök âlemlerinin nefsi çıkar. *El-malûl-al-evvel*, kendi başına mümkün, ilk varlığa göre zorunludur¹²⁰. Onun kendini bu ikili bilişi taşmasına, böylece üçlüğe sebep olur. Filozof, Plotinos’un üç hipostaz kuramını İslam düşüncesi ile tam bir sentez haline getirir. İbn Sina, *İlk Akıl*, *Faal Akıl* (âlemin nefsi ile bedeni) ve *Göksel Akıllar* (gök âlemlerinin nefsleri) üçlü kuramı ile birlikten doğan çokluğu sistemleştirir.

Farabi’den farklı olarak İbn Sina’da, akıl yolu ile üstün âlemi kavrayış daha olanaklı hale getirilmiştir. O, Kazanılmış akıl yoluyla farkların aşılıp şeylerin birliğinin görülebileceğini öne sürer. Bahsettiği görme hali ruhta meydana gelir ve sezgi halidir.

¹¹⁹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, İstanbul 1999, ss.319-322.

¹²⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 113-114.

Sonsuz âlemin sezilen tümelliği, Allah'tır. Onun bu tasavvuru daha sonra İşrak ve Vahdet-i Vücut kuramlarında görülür.

Kındi ile başlayan, Farabi ve İbn Sina ile son halini alan Aristocu-Yeni Plâtoncu felsefe, özellikle ontoloji alanında 11. yüzyılın ikinci yarısından 13. yüzyıla kadar dört farklı eğilimin ortaya çıkmasına yol açar. Bu eğilimin öncüleri, İmancî öğretisi ile Gazalî, Saf Aristocu Meşşai öğretisi ile İbn Rüşd, İşrakî öğretisi ile Şihabüddin Sureverdi (el-maktul) ve Tasavvuf felsefesi ile İbn Arabî'dir.

3.3.3. Ahlak Felsefesi: İhvan-ı Safa

İhvan-ı Safa, Abbasi Devleti'nde dini, felsefi ve siyasi çekişmelerin yaygın olduğu 10. yüzyılda Basra'da İslam toplumunu fikir çatısı altında yeniden birleştirmek amacıyla ortaya çıkmıştır¹²¹. Basra'da faaliyete başladığı düşünülen topluluk, gizlilik ilkesini benimsediklerinden eserlerini isim belirtmeden yayınlar¹²². Zeyd İbn Ruf başkanlığında organize olduğu anlaşılan topluluk elli iki risaleden meydana gelen felsefe ansiklopedisini yazmıştır¹²³.

Düşüncelerinin tüm mezheplerin görüşlerini kapsadığını belirten filozoflar¹²⁴ kaynak olarak Grek felsefesine ait matematik ve doğa bilimleri, tüm dinlere ait kutsal kitaplar ve hadisler, astronomi, jeoloji, botanik ve metafizik eserlerin tümünden faydalanırlar. İhvan-ı Safa'da felsefe, ortaya çıkış amaçlarının gereği olarak ahlaki bir boyut kazanır. Kişi, ancak ruhun temizlenmesi (*cila-i kalb*) ile gerçeği bilmeye hazır hale gelebilir. Felsefeyi “insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemesi” olarak tanımlayan¹²⁵ İhvan-ı Safa, bu yönü ile Pisagorcu bir anlayış ortaya koyar¹²⁶. Zihinde ve pratikte; yani bilgi, sanat ve ahlakta yetkinleşmeye uğraşan kişi, Tanrı'ya yaklaşır. Mevcut tüm

¹²¹ Enver Uysal, “İhvân-ı Safâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 22, İstanbul 2000, s.1-6.

¹²² Enver Uysal, “İhvan-ı Safâ ve Metafizik”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 6*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.270.

¹²³ Risalelerin sayısı ile ilgili olarak Risail'in 1. Cildinde 51 sayısı verilir; Enver Uysal, 2015, a.g.m., s.271.

¹²⁴er-Resâ'il, IV, 41-42'den aktaran:Enver Uysal, 2000, a.g.m., s.2.

¹²⁵ *İhvan-ı Safa Risaleleri*, (Ed. Abdullah Kahraman, Çev. Ali Durusoy vd.), Cilt: 1, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, ss.303.

¹²⁶ Pisagor, Felsefeyi “Tanrı Sevgesi” olarak tanımlamıştır. Hakikati bilmek, Tanrı'yı bilmek demektir; Tanrı'yı seven, onun sevdiği şeyleri yapar, böyle yaparsa Tanrı'ya yaklaşır ve kurtuluşa erer. Bk; Enver Uysal, 2015, a.g.m., s.276. Pisagor, bu görüşü ile Grek felsefesinde Ahlak Felsefesinin öncülerinden sayılır.

varlıkların bilgisini edinmek üzere felsefeyi matematik ve mantık ile başlatırlar. Mantık, felsefenin yöntemi; matematik ise tevhid bilgisinin temeli olarak kabul edilir.

İhvan-ı Safa'ya göre insanlar önce duyular, sonra akıl ve nihayet kanıtlama yolu ile bilgiyi edinir. Akıl ile ispatlanamayan bilgiye ise vahiy ve ilhamla ulaşılır. Duyulara hizmet eden tabiatın bilgisi matematik ile 'Hakikat'in bilgisi ise metafizik ile başlar; böylece bilgiye ulaşmak için önce matematiği öğrenmek gerekir. Varlıklar hiyerarşisini açıklarken, sayıların '1' den türemesini metafor olarak kullanırlar¹²⁷.

Farabi'nin Sudûr Teorisini kullanan İhvan-Safa'nın ontolojisi, metafizik alanında açıklanmıştır. Buna göre onların görüşlerinin temelini Tanrı'nın bilinmesi ve Tanrı-âlem ilişkisi oluşturur. Âlem, görünen ve görünmeyen olarak ikiye ayrılır. Birinde cismani, diğerinde ruhani cevherler bulunur. Gök cisimleri, elementler ve elementlerden meydana gelen varlıklar cismani cevherleri; Faal Akıl, Külli Nefs ve İlk Madde, ruhani cevherleri meydana getirir.

Sıfatları yolu ile bilinebilen Allah, cömertliği sebebiyle bilgiyi Külli Akıl'a feyz eder¹²⁸. Külli Akıl, Allahın kendine özgü yaratma fiiliyle yarattığı ilk varlıktır. İhvan'da Allah faildir. Sudûr süreci onun iradesi ile yaratması sonucunda meydana gelir. Feyz, sudûr sürecinde bir tür ilham olarak kavramlaşmıştır. Akıla bu ilhamı Allah kendi iradesi ile bilinçli olarak verir. Akıl, feyiz yolu ile tüm mahlûkatın suretlerine sahip olur, Sudûr sürecinde ise bu feyzi Külli Nefs'e aktarır. Külli Nefsin sudûrundan olan İlk madde, nefsteki suretleri kabul eden basit ruhani cevherdir, Sureti kabul edip onunla birleşince ise Mutlak Cisim boyut kazanır. İşte Cismani cevherler böyle meydana gelir. Madde ve sureti bileşik olanlar, cismani cevherlerdir.

3.3.4. Felsefe'ye Reddiye: Gazalî

1058 yılında Horasan'da doğan Gazalî, ilk eğitimini derviş olan babası ve fakih amcasından alır¹²⁹. 20 yaşında Nişapur'a giderek burada Selçuklu veziri Nizamü'l-

¹²⁷İhvan-ı Safa Risaleleri, Cilt: 1, ss.283.

¹²⁸ İhvan-ı Safa'da feyz bir taşma değil, ilham gibi tanımlanıyor.

¹²⁹Gazalî'nin yaşamı ve düşünce sistemi için bk; Mustafa Çağrıcı, "Gazzali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 13, İstanbul 1996, 489-505.; Gürbüz Deniz, "Gazalî'yi Anlamak ve Eleştirmek",

Mülk'ün kurdurduğu Nizamiye Medresesinde kelim, felsefe, mantık gibi bilimlerden oluşan kapsamlı bir eğitim görmüştür. Daha sonra buranın idarecilerinden biri olur. Eş'ari kelamının en ünlü âlimlerinden biri haline gelir. Gazalî, kuşkuculuktan doğan eleştirel bir sistem oluşturur. Ona göre Grek felsefesinin yaratılışı açıklaması imkânsızdır; onlar “yapıcı” bir Tanrı tasavvur ederler oysa Allah “yaratıcıdır”¹³⁰. Bu imkânsızlık sebebi ile onun Kuran ile uzlaştırılması olanaksızdır. Hakikati arayanları kelamcılar, filozoflar ve sufiler olarak ayırır. İlk ikisi aklî deliller ile uğraştığından yanılmaya mecbur olmuştur; sonuncular ise hakikati kalplerinde bilirler.

Kendisi de Eş'ari kelamcısı olan Gazalî, varlığın mahiyetinin kesin bilgisine ulaşmak için kendi dönemine ulaşmış neredeyse tüm öğretileri incelemiştir. Öğrendiklerine karşı kuşkusu böyle başlar; zira eğer hakikat tek ise bu kadar farklı ekol neden ortaya çıkmıştır? Daha sonra, duyulur olandan yola çıkarak akledilir olanı izah etmenin de olanaksızlığına kanaat getirir. Çünkü duyuların yanlışlığı akıl ile çözülebilse de aklın çelişik yargılarını çözmemizi sağlayacak bir kurum bulunmaz. Mantık ve matematik de, insan aklının sınırlılığının bir kanıtıdır. Çünkü akıl, mantık ve matematik ile ulaşamadığı her şeyi yok kabul etme zorunluluğuna götürür.

Yalnızca Kur'anı temel alan Gazalî, Sudûr teorisini şiddetle eleştirir. Allah'ın yalnızca tümelleri bildiğini savunması ve tikellerin Gök Kürelerin ruhuna bağlanması din ile hiçbir şekilde örtüşmez, bu nedenle yanlış olmakla kalmaz, aynı zamanda din açısından tehlikelidir de. Ona göre filozofların esas yanılması, akılcılık ile inancın uzlaştırılabileceğine inanmalarındır; oysa bu ikisi birbirine zıttır:

Onların küfürlerinin yegâne kaynağı; Sokrates, Hipokrates, Eflatun, Aristoteles ve benzeri isimleri duymalarıdır. Onlara tâbi olan ve sapıtanlardan bazı grupların o filozofların akıllarını, usûllerinin güzelliğini, geometri, mantık, tabî ve İlâhî ilimlerin inceliğini tavsîfte, zekâ ve anlayışlarının fazlalığı nedeniyle, o gizli meseleleri açığa çıkarmakta bağımsız oluşlarını uzun uzadıya anlatmalarındır. Ve onlardan şöyle hikâyeye etmeleridir: Onlar akıllarının cidiyeti ve faziletlerinin çokluğu ile beraber, şeriatları ve mezhepleri inkâr etmektedirler. Dinlerin

Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni 6, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 501-546

¹³⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e, ss.153; Ahmet Cevizci, 2001, a.g.e., ss.169.

ve inançların tafsilâtını reddetmektedirler. Bunların, uydurulmuş kanunlar ve aldaticı hileler olduğuna inanmaktadırlar¹³¹.

Ona göre Allah, ne *Zorunlu Varlık*, ne *İlk Neden*'dir. O, yaratılışın kaynağı olan iradedir. Allah, yapıcı bir akıl olarak tanımlanamaz; evrendeki en büyük ve en küçük varlıkları, iyilik ve kötülüğü, faydayı ve zararı kendi iradesi ile yaratmıştır. Allah'ı bilmenin yolu ne duyular ne akıl olabilir; o ancak kalbî bir sezgi ile bilinir. Gazalî iki tür akıl tanımlamıştır. Birincisi bilimlere ve felsefeyi kuran, evrene ilişkin dış gözüdür. İkincisi ise manevi olanı idrake yarayan, metafizik kesinliğe götüren iç gözü ya da *kalp gözüdür*:

Bu "*kalp gözü*" hem başkasını, hem kendi nefsinin, nefsinin bilgisini kavrar ve böylece sonsuza kadar gider. Bu özellik cisimleri bir âletle algılayan için düşünülemez. Dış gözü çok yakını ve arkasını göremediği halde, kalp gözü için yakın ile uzak birdir; göğün en uzaklarını ve yerin en derinliklerini kavrayabilir. Dış gözü şeylerin yalnız görünüşünü ve yüzünü gördüğü, kalıpları ve şekilleri algıladığı halde, akıl şeylerin derinliklerine ve sırlarına sokulur, sebeplerini ve hikmetlerini araştırır, kalp gözü akledilirleri kavrar ve sonsuza ulaşır¹³².

Gazalî Allah arayışında sistemli sınıflandırmalarla usun kullanımına inanmaz. Bu yaklaşım onun için inancın keşfedilmesi anlamına gelir. Oysa inanç keşfedilen bir şey değil, Allah'ın yarattıklarının kalbine bir hediye olarak verdiği nurdur.

3.3.5. Gazalî'ye Eleştiri: İbn Rüşd

1126 yılında Kurtuba'da doğan İbn Rüşd, Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde nüfuz sahibi olan bir aileye mensuptu. Dedesi onunla aynı künyeye sahip bir fakih ve kadıdır. İlköğrenimini babasından almış, ardından fıkıh, matematik, tıp ve felsefi ilimleri öğrenmiştir. Akli ilimlere ilgi duyan Muvahhidî hükümdar Ebu Ya'kub Yusuf b. Abdülmü'min, İbn Tufeyl¹³³'den Aristo şerhi isteyince o, görevi İbn Rüşd'ün üstlenmesi

¹³¹Gazalî, Tehâfüt el-Felasife'den aktaran: Ahmet Cevizci, 2001, a.g.e, ss.170.

¹³²Gazalî, Mişkât-ül-envar'dan aktaran: Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.140.

¹³³ 12. yy'da yaşamış Endülüslü filozof ve hekim. İbn Sina ile Gazalî'nin yazdıklarını karşılaştırıp bunlara Endülüs Meşşai filozoflarından İbn Bacce'den eklemeler yaparak "MeşşaiHikmet"i açıklar. Onun sistemi Meşşai ve İşraki felsefe arasındadır; İlhan Kutluer, "İbnTufeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, İstanbul 1999, s.418-425.

için filozofu hükümdara takdim eder¹³⁴. Emir in takdirini kazanan İbn Rüşd, 1169 yılında İşbiliye kadılığına atanır¹³⁵. Bu dönemde Aristo eserlerini kendi bağlamından ayırmadan şerh etmiştir. Aristo yöntemini benimseyen diğer Meşşailerden en büyük farkı, Aristo'yu İslam ile uzlaştırma çabası göstermeden, fikirlerini doğrudan aktarma yolunu seçmesidir. O vahiy ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmaz, ikisinin birbirinden bağımsız anlaşılma yollarını bularak birbirlerini geçersiz kılmadan aralarındaki bağlantıları tespit etmeyi hedefler¹³⁶.

Rüşd'ün en önemli eserlerinden biri, Gazalî'nin filozoflara karşı yazdığı reddiyeye cevaben kaleme aldığı eleştiridir¹³⁷. Filozof, Gazalî'ye cevap verirken, onun kanıtlamalarından yola çıkarak meşşai öncüllerini de bu kanıtlamalara yol açacak fikirleri üzerinden eleştirir. Aristo metinlerine geri dönerek Farabi ve İbn Sina'nın fikirlerini yeniden düzenler. Çokluğun hiyerarşisini ve çoklukta birliği tekrar araştırır. Yaratılışı madde ile biçimin potansiyel olanı varlığa getirmesi olarak tanımlar. Allah'tan sudûr eden akıllar onun niteliklerinden bazılarını paylaşır; böylece kendi kendilerine hareket etme kabiliyeti onlarda bulunur¹³⁸.

Aristo felsefesini kendi dönemindeki eklektik yapısından olabildiğince ayırma niyeti ile kendinden önceki Meşşailerin Sudûr teorisini eleştirir. Sudûr'un üçlü şemasına karşı çıkar. Ona göre Faal akıl ile felek arasında hareket ettirici bir bağlantı kurulması yanlıştır. Her küre, kendi potansiyeli sayesinde harekete geçer. Önceki meşşailerin gök küreleri hareket ettiriciler olarak belirlediği 'ruh' kavramı böylece hiyerarşik denklemde gereksiz hale gelir¹³⁹. Her kürenin nedeni, Faal akıl'dan başkası değildir. Madde ve suretin cevherde bitişik olduğunu savunurken, maddenin tek bir sureti olduğu fikrine karşı çıkar. Ona göre maddede yeti olarak sayısız suret bulunur; bunlar maddenin özüne içkindir¹⁴⁰.

İbn Rüşd, İbn Sina'nın zorunlu-mümkün varlık ayrımında da hata olduğunu düşünür. İbn Sina'ya göre nedenli olarak meydana gelmiş olanlar mümkün, nedeni kendinden olanlar ise zorunlu olarak tanımlanır. Zorunlu varlık tanımı yalnızca Allah için

¹³⁴ Hüseyin Sarıoğlu, "İbnRüşd", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 7*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya ve Eyüp Bekiryazıcı), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.578.

¹³⁵ Bekir Karlığa, "İbnRüşd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, İstanbul 1999, s.257.

¹³⁶ Bekir Karlığa, a.g.m., s.259.

¹³⁷ Gazalî, *Tehafüt-ül-felasife*; İbnRüşd, *Tefahüt-üt-tefahüt*.

¹³⁸ İbnRüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, (Çev. Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, Cilt: 1, İstanbul 2016, ss.832.

¹³⁹ Henry Corbin, 2013, a.g.e, ss.423.

¹⁴⁰ A.g.e. s.425.

kullanılmıştır. Oysa bu bir mantıksal çelişkiye yol açmaktadır. Çünkü Allah'ın varlığı zorunlu ise ondan çıkan her şey de zorunlu olmalıdır. Böylece varlıklar (cevherleri bakımından) zorunludur¹⁴¹.

İbn Rüşd, var olanın mahiyetini belirleyen özel bir gayesi olduğu düşüncesiyle insanın akıl gücüne sahip olması bakımından varlık alanındaki her şeyden üstün olduğunu kabul eder. Teorik ve pratik işlevleri bulunan akla yönelik insanın gayesi, bu güçleri kullanarak yetkinliğe ulaşmaktır.

Ona göre aklın kesinliğin temeli olmaktan çıkarılması kabul edilemez. İnsan, varlığın ne olduğunu ancak düşünerek bilebilir; çünkü varlığı biçimlendiren düşünme eyleminin kendisidir. Doğma ve bozulmaya elverişli duyulur, aklî şekilleri sebebi ile tür olarak sabit kalır, değişmezler. Şeyler önce arazları ve hayalleri ile sonra onlar hakkındaki bilgi ile bütünsel olarak anlaşılabilirler. Öyle ise bilim hem tümel hem de aklî olmak zorundadır.

3.3.6. Kelamda Orta Yol: Tahkik Yöntemi ve Fahreddin Razi

Fahreddin Razi, 1150 yılında Rey'de doğmuştur. Bir Eşari kelamcısı olan babasından ilköğrenimini aldıktan sonra Simnân'da Eşari kelamı üzerine, ardından Rey ve Meraga'da dönemin İbn Sina şerhçisi üstat Mecdüddin el-Cili'den ders alır¹⁴².

Onun dönemine kadar geçen süreçte âlimler iki farklı görüş etrafında toplanmıştı. Bir kısmı dinin ahlakî yönleri ile ilgilenirken diğerleri bilgi ve varlık alanında araştırma yapan ve metafiziğin burhan¹⁴³ yönteminin cedel¹⁴⁴den ayrılması gerektiğini savunuyordu. Gazalî, bu konuda âlimleri sınıflandırmış onları kelamcılar, filozoflar ve sufiler olarak ayırmıştı. Razi, hakikati arayanları bu yöntemi temel alarak yeniden sınıflandırır: Zorunlu

¹⁴¹İbn Rüşd, 2016, a.g.e., s.590-614; s.815-826.; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, (Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986, ss.170.

¹⁴²Eşref Altaş, "Fahreddin Er- Râzi", *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 6*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya vd.), İstanbul 2015, s. 730.

¹⁴³Bir düşünceyi, olayı ya da varlığı mantık kurallarına uygun biçimde akıl ile çelişmeyecek kanıtlar kullanarak ispatlama yöntemidir.; Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 6, İstanbul 1992, s.429-430.

¹⁴⁴Cedel, genel kanılar ve doğru kabul edilen öncüllerden yola çıkarak yapılan kıyas yöntemidir. Düşüncedeki çelişkileri tartışarak ispat etme sanatı olarak tanımlanır.;Yusuf Şevki Yavuz, "Cedel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, İstanbul 1992, s. 208-210.

varlığı kanıtlamada akli yöntemleri kullanarak delil ile ispat yolunda gidenler ve nefis terbiyesi ile gerçeğin kendilerine açılacağını savunanlar. Kelamcılar ve filozoflar, ilmini kullanıyordu. Öte yandan o, sufileri de külli ilim ehlinde saydı. Böylece Fahreddin Razi, kelam ve felsefe ve tasavvuf geleneğini aynı düzeye yerleştirerek bunların konu birliğine ulaşmasındaki öncülerden olur¹⁴⁵. Ona göre yakînî amaçlar¹⁴⁶ ve hakiki ilimler evrenseldir; zaman, mekân, din ve yasalar değişse de külli ilim değişmez.

Razi, insanın hangi yöntemi kullanırsa kullansın üç metafizik hakikati aradığını söyler; varlığın ortaya çıkışı ya da yaratılışının anlaşılabilirliği, mutluluğa ulaşmak için izlenmesi gereken ahlaki yollar ve ölümden sonra varlığa ne olacağına ilişkin konular. O, Allah'ı kanıtlamada zahirden yola çıkarak batını ispat metodu yerine İbn-i Sina gibi, akıl yürütmenin bu konuda yeterli olacağını savunur¹⁴⁷.

Fahreddin Razi, kendi çağının âlimlerinin bazılarının taklitçi, bazılarının ise inkârcı muhalifler olduğunu, kendi yönteminin orta yol olduğunu düşünür¹⁴⁸. Tüm kavram ve fikirleri anlatmayı, anlaşılmayacak kısımları yorumlamayı ve uzun olanları kısaltarak ana fikre ulaşmayı hedeflemiştir. Ona göre gerçeği arayan kişi gerekçeler haklı olduğu müddetçe onu terk etmemeli, aksi ispatlandığında ise bunu kabul etmelidir.

İnanç ve bilgiyi gerçeğin doğruluğunu araştırmada eşit konumda gören âlim, kelam ve felsefenin ortak konularını tasnif ettikten sonra bunlara olumlu-olumsuz kanıtlar, itiraz ve cevaplar yazma yöntemini izler. Bu yöntem, İslam düşünce dünyasında onu takip edenlerin de devam ettirdiği *tahkik*¹⁴⁹ ve *tedkik*¹⁵⁰ diye isimlendirilen düşünme metodlarının başlangıcı sayılır¹⁵¹.

¹⁴⁵ Eşref Altaş, a.g.m., s. 734-735.

¹⁴⁶ Hakikate ulaşmak için kullanılan yöntemler.; A.g.m., s.736.

¹⁴⁷ A.g.m., s. 746.

¹⁴⁸ A.g.m., s.736.

¹⁴⁹ Tahkik; bir inancın, bir iddianın, bir rivayetin veya bir görüşün aslını araştırmak anlamında kullanıldığı gibi, bunun ötesinde fıkıh usulü ile kelâm ve felsefede dile getirilen bir görüşü haklı çıkaran dayanakları araştırmak anlamında da kullanılmaktadır; Tahsin Görgün, “Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, 2007, s.49-78.

¹⁵⁰ İnceleme, araştırma anlamında kullanılır.; Tahsin Görgün, a.g.m., s.68.

¹⁵¹ Eşref Altaş, a.g.m., s.735.

3.3.7. Şihabüddin Suhreverdi ve İşrak Felsefesi

1154 yılında İran’da doğan Şihabüddin Suhreverdi, İsfahan ve Meraga’da öğrenim görmüş, Fahreddin Razi gibi Mecdüddin el-Cili’den ders almıştır. Onun yanında İbn Sina geleneğini tanıyan filozof, saha sonra Anadolu’ya geçerek burada II. Kılıçarslan’ın oğullarına hocalık yapar. O, akıl yürütmenin yalnızca şeylerin görünüşlerini ifadeden ibaret olduğunu savunur. Gerçeği bilmenin asıl metodunun akıldışı sezgi olduğunu ifade eder. Akıl yürütme, sezginin ilk aşamasıdır, ama tek başına yeterli değildir. Doktrininde iki yol tanımlar. İlki düşünceye dayalı “*bahs*”; ikincisi ise ahlaki arınmaya dayalı “*teellüh*”tür. Ancak bu ikisi bir araya gelirse gerçeği bilmek mümkün olur.

Suhreverdi’ye göre felsefenin iki metodu vardır. Biri, Aristo’nun temsil ettiği kanıtlamaya dayalı gözlem yolu, diğeri ise Platon’un öncülük ettiği sezgiyi temel alan mistik yoldur. Aristo’nun yolunu takip edenlerin sürekli çatışma halinde olması, bu yolun yetersizliğine işaret eder. Oysa Hermes¹⁵²’ten Platon’a kadar sezgi yolunda gidenler hep aynı hakikati ifade etmişlerdir. Kendisini de onların takipçisi olarak görür. Filozofun İslam düşüncesinde temellendirdiği İşrakî ekol, Zerdüştlük, Hermetizm, Plâtonculuk, sufizm, meşşailik gibi pek çok farklı öğretinin farklı öğelerinin Kuran ayetleri ile yeniden yorumlandığı eklektik bir sistemdir.

Arapça “şrk” kökünden türeyen “*işrak*” kelimesinin karşılığı güneşin doğması ile yayılan ışıktır. Epistemolojik olarak ise keşfe dayalı bilgi, ontolojik olarak varlığın akli nurların vasıtası ile görünmesi, ahlaki olarak insan nefsinin arınma yolu ile nurlara vakıf olup gerçeğe ulaşması anlamlarına gelir. Diğer yandan İşrak, Suhreverdi’nin gerçek felsefe olarak bahsettiği “*Doğu Hikmeti*” anlamında da kullanılır¹⁵³.

¹⁵² Hz. Musa’dan çok önce Mısır’da yaşadığı düşünülen Hermes, mistik öğretisi ile simyanın babası olarak kabul edilir ve “üç kere yüce Hermes (Hermes Trismegistus) olarak anılır. Antik Mısır’da Troth, Grek dünyasında haberci Hermes olarak tanrılaştırılmıştır. İslam’da ise İdris Peygamber olarak kabul edilir. Zihin ve Ruh göçü üzerine ilişkin düşüncelerin temeli Hermes’e dayandırılır. Bu anlamda Grek düşüncesindeki orfik öğretinin de kaynağı olarak görülür; Nihal Gürsoy, “Hermetizm ve Temel İlkeleri”, *Sevgi Dünyası Dergisi*, Cilt: 48, Sayı: 568, Nisan 2016, s.21-27; Mahmud Erol Kılıç, “Hermes” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 17, İstanbul 1998, s.228-233; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e. ss.201; Edouard Schure, *Büyük İnisiyeler*, (Çev. Neşe Mesutoğlu Kırım), Stabil Kitap, İstanbul 2021 ss.143-183.

¹⁵³ Mahmut Kaya, “İşrakîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 23, İstanbul 2001, s.435.

İşraki ontolojide varlığı sembolize eden “*nur*”dur¹⁵⁴. Çünkü ona göre varlıkta görünür bir şey olmalıdır. Nur’un kendisi apaçık aydınlık olarak ve ışığı ile karanlıkta kalanı aydınlatması bakımından gerçek varlıktan başka bir şey değildir. Meşşailiğin akıllar hiyerarşisi yerine burada ‘*nurlar hiyerarşisi*’ söz konusudur. Nurlar, Nurların Nuru’ndan gelir. Karanlık ve aydınlıktan ibaret olan âlemleri ile evren, ilahi ışığın dağılışıma göre şekil alır. Hakikati ortak olan iki farklı nur vardır; kendinden ışık olup başkasını karanlıktan çıkararak zengin nur ve kendisi karanlıkta olup başkası sebebiyle aydınlanan fakir nur. Hakikati nur olarak var olanlar, görünüş olan arız nurlar ve görünüşü olmayan soyut nurlardır. Hakikatinde nur olmayanlar ise bir konağı olmayan *gasık cevherler* ve bir konağa görünüş olan *zülmani cevherler* olarak adlandırılır.

Suhreverdi’nin nurlar hiyerarşisinde karanlık, ışığı arzular ve ona ulaşmaya çabalar. Hakikate ulaşma arzusu da bunun sonucudur. Yalnız, arayışta üç farklı yol benimsemiştir:

1. Keşf yolunu esas alıp akıl yürütmeye önem vermeyenler.
2. Akıl yürütmeyi esas alıp keşfi bilmeyenler.
3. Hem akıl yürütmeyi hem de keşfi beraber kullananlar.

Üçüncü yol, insanın nura doğru yükselmesine olanak sağlar. Ancak bu yol ile insan, görmeye gerek olmadan doğanın ve ruhun bilgisine ulaşabilir. Keşf sayesinde kişi sınırların anlaşıldığı, gerçeklerin görüldüğü hakikat âlemi ile temasa geçer; Nurların Nuru ile birleşerek işrakı alır.

3.3.8. Teorik Tasavvuf: İbn Arabî

İran’da Suhreverdi, keşf ile birleştirdiği felsefeyi tekrar canlandırırken Endülüs’te İbn Arabî, felsefe ile tasavvufu sentezleyerek günümüze kadar ulaşan bir düşünce geleneğini oluşturuyordu. 1165 yılında Mercier’de doğan Arabî, 38 yaşından sonra Anadolu’ya gelerek Kılıçarslan’ın himayesinde yaşamıştır¹⁵⁵. Filozof, kendi döneminin sûfilerinden, mistik ve İşraki filozoflarından esinlenerek Vahdet-i Vucud ve Sûdûr

¹⁵⁴İşrak felsefesi için bk; Şihâbüddîn Suhreverdi, *İşrak Felsefesi*, (Çev. Tahir Uluç), İz Yayıncılık, İstanbul 2019; Şehabeddin Suhreverdi, *Nur Heykelleri*, (Haz. Fatih Yıldız ve Cihat Demirci), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2021.

¹⁵⁵İbn Arabî’nin yaşamı ile ilgili olarak bk; Mahmud Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, İstanbul 1999, ss.493-516.

teorilerini temel aldığı bir sistem kurar. Onun felsefesinde kelam, tasavvuf ve felsefe dönüşümlü olarak kullanılır.

Arabî'ye göre gerçek varlık, sonsuz imkânlar alanı, batın ve gayb âlemi olan Allah'ın varlığından ibarettir¹⁵⁶. Ezeli halden ibaret olan varlıktan tecelli ile var olan evren, onun gölgesidir. Varlıkta zaman kavramı değil 'hazır oluş' ya da 'an' kavramı geçerlidir. O, zamanın dışındaki ezeli bir andır ve zaman ile değişme yalnızca insan idrakindedir. Gerçek varlıktan zuhur eden sonsuz imkânlar yalnızca hazır oluşun gizliden açığa çıkmasıdır¹⁵⁷. Bizim olaylarda tecrübe ettiğimiz değişimler, aslında meydana çıkan sırrın tek bir anından ibarettir.

Zuhur süreci, hazır oluşların bilinmesi ile anlaşılabilir. Tüm oluşlar, mutlak batın ve gayb olan Allah'ın bilgisindedir¹⁵⁸. Âlemlerin tümü, ikinci hazır oluş olan 'ayan-ı sabite'¹⁵⁹de ilim ya da tasarım halinde bulunur. Bunlar, esmalardan¹⁶⁰ oluşur. Üçüncüsü soyut akıl ve ruhtar âlemdir. Dördüncü, duyulur âlemi saran, şeylerin örneklerinin bulunduğu misaller âlemdir. En sonda ise duyulur âlem bulunur. Varlık, esmanın yeteneklerinin gereği olarak, ondaki haller ve hükümlere göre her hazır oluşta vakti geldikçe olur. Oluş, âlemlerden yansıdııkça görülür hale gelir. Var olanların yetenekleri de yine kendisinde bulunan esmanın çokluğuna ya da azlığına göre hâsıl olur. İnsanda, tüm esmalar toplanmıştır ancak kimi zahir, kimi batın haldedir.

Yaratılış, 'Amâ mertebesinde'¹⁶¹ başlar. Bu mertebede, ilahi imkânlar güç halindedir. 'Amâ mertebesinde ilk önce akl-ı evvel ondan da nefis-i külli zuhur eder. Bu

¹⁵⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.249; İbn Arabî varlık mertebelerini "Füsusul Hikem" de açıklar; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Füsusul Hikem*, (Çev. Ahmed Avni Konuk), Cilt: 1. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2017, ss.5-90

¹⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss. 249-250.

¹⁵⁸Muhyiddin İbnü'l-Arabî, 2017, a.g.e., ss. 16-18.

¹⁵⁹ Hakikat, mahiyet, zat anlamlarına gelen Ayn-ı sâbite, şeylerin Allah'ın ilmindeki hakikatlerini ifade eder. Dış alemde varlığı bulunmayan bu özler henüz varlık kazanmamış "mümkün yoklar" olarak kabul edilir. Terim tasavvuf terminolojisine İbnü'l Arabî ile girmiştir; Süleyman Uludağ, "A'yân-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 4, İstanbul 1991, s.198-199.

¹⁶⁰ Allah'ın İsimleri; Esmâü'l Hüsna.

¹⁶¹İbnü'l-Arabî Fuşûşü'l-hikem'de Allah'ın mutlak gayb olduğunu belirtir. Buna göre zât-ı ilâhînin bilinmez, tanınmaz hüviyetine 'Amâ denilir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî ilk mazhara ve Hak ile halk arasındaki berzaha yani vâhidîyyet (çokluk) mertebesine de 'Amâ adını vermekte ve bu berzaha mümkünlerin sıfat ve isimlerle vasıflandıklarını söylemektedir. Bulut, sema ile arz arasında bir perde olup ikisini birbirinden ayırır; Süleyman Uludağ, "Amâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İstanbul 1989, s.553.

ikisinin birleşimi ile tabiat ve heba¹⁶² doğar. Tabiat ile hebanın birleşimi ile ise cism-i külli meydana gelir. Bunlar hariçte gerçekliği olmayan makul varlıklardır.

Yaratıklar ve eşya, üç safhada vardır. İlkinde bunlar Allah'ın ilminde külli bilgi halindedirler. İkinci safhada ise birbirlerinden ayrılıp farklılaşmış olarak a'yan-ı sâbitede Allah'ın ilminde bulunurlar. Son safha, eşyanın farklı biçimde tecelli etmesidir; halk bu aşamadan ibarettir. Arabî'nin dairesel düşündüğü yaratılış süreci akl-ı evvel ile başlayıp insan ile tamamlanır; son aşamada bu ikisi yan yana gelir. Akl-ı evvel ile insanın bulunduğu iki kutbu birleştirenler ise ariflerdir¹⁶³. Hakikati, esmasının gereği olarak bilen bu yetkin insanlar, sırrın görüldüğü aynalar olarak tanımlanır.

3.3.9. 13. 15. Yüzyıllar Arasında İslam Düşüncesi

Siyasi açıdan oldukça karışık geçen 12. 14. yüzyıllarda İslam felsefesinde şerh ve haşiyecilik başlarken, teorik ve pratik tasavvuf yeni fikirler üretmese de geniş halk kitleleri arasında yayılıyordu. Bu durum, M.S. 1. yüzyılda burhan içindeki batı toplumunda Gnostizm'in kabul görüşü, bu kötümser dönemin ardından 'Kurtuluş Teması' içeren dini düşüncelerin kolayca benimsenişine benzetilebilir. Doğuda Moğol istilasını, batıda Haçlı seferleri ile uğraşan Müslümanların, özellikle Selçuklu Devleti içinde kurumsallaşmaya başlayan¹⁶⁴, her kesime hitap eden, umutlandırıcı söylemi ile Tasavvuf'a yöneldiği söylenebilir. 11. yüzyılda Gazalî'nin teorik altyapısını oluşturduğu Tasavvuf düşüncesi, 13. yüzyıla kadar Kadiriye, Rufaiye, Nakşibendî, Mevleviye, Ekberîye, Kübrevîye gibi pek çok tarikatın kurulması ile tüm Müslüman devletlerinde yer edindir. Bu dönemden itibaren tekke ve zaviyelerde bir araya gelen sufiler, özellikle Anadolu Selçuklu Devleti ve Osmanlı Devleti yönetiminde söz sahibi olurlar¹⁶⁵.

Tasavvuf hızla yayılırken, felsefe ve kelimada 13. yüzyıldan sonra İbn-i Sina şerhleri yoğunlaşır. Bu ortak ilgi, Fahreddin Razi'nin kelamı felsefi kategorilere göre

¹⁶² Karanlık cevher ve şekil kabul eden madde; Süleyman Uludağ, "Hebâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 17, İstanbul 1998, s.147-148.

¹⁶³ Arifler, Allah'ın bilgisi ile varlığın birliğini bilen kişilerdir. O mertebenin üzerinde yalnızca 'ev-edna' mertebesi bulunur ki yalnızca Hz. Muhammed'in ulaştığı bir mertebedir. Yetkin insandan farklı olarak o, birliğin kutuplarını değil iki kavsi birleştiren en uç noktada bulunur; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.254.

¹⁶⁴ Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları, İstanbul 1990, ss.84.

¹⁶⁵ Mustafa Kara, a.g.e., ss.147; 170.

yeniden yapılandırması ile ilişkili olabilir. Kelam'da Gazalî ile başlayıp Razi ile tamamlanan araştırmacı-eleştirel tutum, zahirden yola çıkıp batını ispat etme yolundan vazgeçen kelamcıların mantığa yönelmesi ile sonuçlanır. Mantıkta Razi'nin esas aldığı İbn-i Sina, 13. yüzyıldan itibaren kelamcılarının da temel kaynaklarından biri olur. Başlangıcından 13. yüzyıla kadar temel ekollerini oluşturan İslam düşüncesi, 13. 15. yüzyıllar arasında kelam, felsefe ve tasavvufun iç içe geçtiği bir sisteme dönüşmüştür. Düşünce halkaları, İslam devletleri içinde kurulan medreseler, tekkeler ve zaviyeler aracılığıyla birbirine bağlanır.

13. yüzyılın önemli âlimlerinden biri Nasîruddîn Tusî (1200-1273), bir diğeri ise Sadreddin Konevi (1210-1274)'dir. Küçük yaştan itibaren kelam, felsefe ve matematik ile uğraşan Tusî, Moğol hükümdarı Hülâgû döneminde saray nazırı olur ve Meraga'da rasathane kurması için görevlendirilir¹⁶⁶. Meşşai filozoflarını takip eden alîm, onların Sünni doktrinini Şii icaplarına uyarlayarak aynı ilkelerde bir Şii kelamı kurmaya çabalamıştır¹⁶⁷. Anadolu Selçuklu devletinde mevki sahibi saygın bir aileye mensup olan Sadreddin Konevi ise çocukluğundan itibaren Muhyiddin İbn Arabî'nin etkisi ile tasavvuf ve felsefeye yönelerek Vahdet-i Vucud öğretisine bağlı kalır¹⁶⁸. Tusî ve Konevi, 13. yüzyılın fikri tartışma ortamını yansıtmaları bakımından iki önemli figür olarak karşımıza çıkar.

Tusî Allah'ı hakikat olarak tanımlarken Sadreddin Konevi, Allah'ın hakikatinin bilinemeyeceğini savunur¹⁶⁹. Konevi'ye göre esmalar O'nun hakikati değildir; bu nedenle Allah düşünülebilir ancak bilinemez. Tusi içinse ise Allah Zorunlu Varlık'tır ve hakikat olması bakımından mümkün varlık olan insan aklınca bilinebilir.

Tusî ve Konevi arasında görülen bu ayrılık, başlangıcından 13. yüzyıla kadar gelen süreçte İslam düşüncesinde ortaya çıkan yaratılış anlayışı konusundaki çatışmayı yansıtır. Gazalî'ye kadar kelamcılar, Tanrı dışındaki tüm nesnelere birleşme-ayrılma-hareket ve sabitlik gibi arazları ile birleşik atomlardan oluştuğunu, en-boy ve derinlik oluşturacak miktarda atom birleştiğinde cismin meydana geldiğini düşündüler. Cisimlerin meydana

¹⁶⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.145.

¹⁶⁷A.g.e, ss.146.

¹⁶⁸A.g.e, ss.259.

¹⁶⁹A.g.e. ss. 259-264.

gelebilmesi için zorunlu olarak boşluğun varlığını kabul etmişlerdi. Cismi olmayan cevher bulunamayacağına göre insan ruhu da bir cevher değildi. Gazalî tarafından ruhun manevi bir cevher olarak kabul edilmesiyle¹⁷⁰ akıl ve ruh kavramlarına ilişkin konular kelimada tartışılmaya başlamıştır. Fahreddin Razi kelim metodunda Gazalî'nin yöntemini takip ederken İbn Arabî de, tasavvuf ontolojisini böyle bir zeminde oluşturur ve neticede Allah'ın varlığının Mutlak Gayb olduğu ve âlemlerin Gayb'dan meydana çıktığı sonucuna ulaşır. Buna karşın filozoflar başından beri atomun karşısına cismi koymuşlardı ve onu kuvvet halinde, sonsuz bölünebilen ve sürekli büyüklük olarak düşünerek madde ile suretten oluştuğunu savunuyorlardı¹⁷¹.

İbn Haldun¹⁷², un “müteahhirûn kelamı” olarak adlandırdığı¹⁷³ yeni yöntemi kullanan kelim âlimlerinin felsefi ilimlere ilgilerinin arttığı ve kelim-felsefe ayrımının neredeyse ortadan kalktığı anlaşılır. Nasîruddîn Tusî, bu anlayışın 13. yüzyıldaki temsilcilerinden biridir. Yine 13. yüzyılda Tusî'nin öğrencilerinden biri olan Kutbüddin Şirazi¹⁷⁴, 14. yüzyılda Teftâzânî¹⁷⁵ ve Cürçânî¹⁷⁶ 15. yüzyılda ise Ali Kuşçu¹⁷⁷, aynı yöntemi kullanan İslam âlimleri olarak karşımıza çıkar. Öte yandan 13. yüzyılda

¹⁷⁰ Mesut Okumuş, “Gazalî ve Te'vil”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 6*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, ss.626-627.

¹⁷¹ Eşref Altaş, a.g.e., s. 745-746.

¹⁷² 14. Yüzyılın büyük Arap tarihçisi İbn Haldun (1332-1406), ilk tarih filozoflarından biri olarak kabul edilir. Yaşamı ve tarih kuramı ile ilgili olarak bk.; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e. ss. 234-244.

¹⁷³ Şamil Öçal, “Kelam-Felsefe İlişkisi”, *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni6*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s.33-34.

¹⁷⁴ Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfîî (ö. 1311), hem Tusî'den hem de Konevî'den eğitim almıştır. Kelam-felsefe âlimi olmasının yanı sıra matematik, optik, coğrafya fizik ve özellikle astronomi alanında önemli çalışmalarıyla tanınır. Tıpkı İhvan-ı Safa'da görüldüğü gibi matematiği metafizik alanının başlangıcı olarak belirlemiştir. Düşünür, İbn Sina, Suhreverdi ve İbn Arabî'nin görüşlerini kendi felsefesinde dönüşümlü olarak kullanır; Azmi Şerbetçi, “Kutbüddîn-i Şîrâzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, Ankara 2002, s.487-489.

¹⁷⁵ Horasanlı âlim Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö.1390), felsefeyi dinle aynı alana hitap etmesi ve aynı sonucu hedeflemesi açısından karşılaştırır. Ona göre din ve felsefe insanın iki cihanda mutluluğu elde etmesini amaçlamaktadır ve her ikisine göre de bu amaç, ancak insanın gerçekleri olduğu gibi bilmesi ve işleri gereği gibi yerine getirmesiyle mümkündür; Şükrü Özen, “Teftâzânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 40, İstanbul 2011, s. 301.

¹⁷⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî (ö. 1413), kelâm, Arap dili ve edebiyatı felsefe, mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi dinî ve aklî ilimlerin hemen hepsine dair telif, şerh ve hâşiye türünde eserler veren çok yönlü bir âlimdir. Sonraki yıllarda bir otorite olarak etkisini sürdürdüğü anlaşılır; Sadreddin Gümüş, “Cürçânî, Seyyid Şerîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 8, İstanbul 1993, s. 134-136.

¹⁷⁷ Timurular devrinde Semerkant'ta yetişmiş, daha sonra Osmanlı Devleti'nde şöhret kazanmış astronom ve matematikçi Ali Kuşçu (ö. 1474), kendisi de astronom ve matematikçi olan Timurlu hükümdarı Uluğ Bey'in öğrencisidir. Uluğ Bey'in ölümü ardından önce Tebriz'e ardından Fatih Sultan Mehmed döneminde İstanbul'a gelen âlim Ayasofya Medresesi'nde müderrislik yapmıştır; Cengiz Aydın, “Ali Kuşçu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İstanbul 1989, s. 408-410.

Sadreddin Konevi, 15. yüzyılda ise Molla Cami¹⁷⁸ tasavvuf felsefesinin önemli temsilcileri olarak kabul edilir.



¹⁷⁸Nürüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî (ö. 1492), yazdığı tasavvuf risaleleri ile Nakşîliğin gelenek ve kurallarının toparlanıp düzenli bir tarikat haline gelmesine öncü olmuştur; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., ss.266.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE “GÜZEL”

İslam düşüncesinde güzel sözcüğünün Arapça “*hüsn*” ve “*cemal*” kelimelerinde anlam karşılığı bulunduğu görülür. İslam düşüncesinde Kelam, felsefe ve tasavvuf felsefesi içinde “güzel” kavramı, Allah’a ilişkin bir sıfat olarak incelenmiş, güzelliğin maddi varlıklardaki karşılığına ilişkin olarak insandaki “güzel” yargısının ifade ettiği anlam tartışılmıştır.

4.1. Kelamda “Güzel”

Güzellik, beğenilen şey, sevilen şey anlamlarını Arapça’da “h-s-n” kökünden türeyen “hüsn” kelimesi karşılar. 11. yüzyılın müfessirlerinden Râgıp el-İsfahani (d. 954) şeylere akıl, duygu ve duyu yönünden güzellik değeri yüklenebileceğini, halk dilinde hüsn kelimesinin duygusal olan şeylere karşılık kullanılırken Kuran’da “kalben sevilen şey” anlamı taşıdığını ifade etmiştir¹⁷⁹. Buna göre kelime, hem estetik hem de ahlaki bir değer taşır. İslam âlimleri genellikle kelimenin ahlaki anlamını ön planda tutarak tıpkı Grek kalokagathia düşüncesinde olduğu gibi “güzel” ve iyi”yi özdeşleştirmiştir. Fazilet, doğruluk gibi kavramların da karşılığı olarak hüsn, kelam ve fıkıhta “*övgüye değer düşünce ve davranışlar*” için kullanılır.

Kelam ilminin ortaya çıkmasına sebep olan “kötülük problemi”, devamında “yaratma ve yaratılışın nedenliliği” problemini getirmiş, “güzellik” bu tartışma içinde yer almıştır. Yaratımın neden gerçekleştiği, Allah’ın bir zorunlulukla mı yoksa iradi olarak mı yarattığı gibi sorulara Mutezili, Eşari ve Maturidi kelamcılar “tenzih¹⁸⁰” ilkesi çerçevesinde farklı cevaplar verir¹⁸¹. İlim, irade ve kudret olarak üç sıfatın eseri olarak kabul ettikleri yaratılış fikri kelamın en önemli tartışma konularından biri olmuştur.

¹⁷⁹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 19, İstanbul 1999, s.59.

¹⁸⁰ Her türlü kötü ve nahoş şeyden uzak olmak anlamındaki “nezâhet” kökünden türeyen kelime, kusur ve ayıplardan uzaklaştırmak demektir. Kelamcılar, tenzih kelimesini uluhiyyet (ilahi yücelik) makamıyla bağdaşmayan anlam ve kavramları Allah’tan uzaklaştırmak; bir anlamda onun ne olmadığını belirtmek için kullanırlar; Metin Yurdagür, “Tenzih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 40, Ankara 2011, s.472.

¹⁸¹ Kelam’da Tanrı ve Yaratma ile ilgili düşünceler için bk.; Mahmut Ay, “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiye*, Sayı: 31 Güz, 2015, s.25-50; Hulusi Arslan, “Yaratma ve

Hüsn ve kubuh¹⁸²,un akli olduğu düşüncesinden yola çıkarak Mutezile, Allah'ın kubuhla ilişkilendirilemeyeceğini, öyle ise kullar hakkında en faydalı olanı (*aslah*) yaratmanın onun için zorunlu olacağını savunur¹⁸³. Zorunluluk, bir nedene bağlı olarak gerçekleşir. İyi olan iyiyi yaratmak zorunda olduğuna göre, yaratıkların faydası ilahi fiili zorunlu kılan (*mucip*) neden haline gelmektedir. Mutezili kelamcıların aslah ve mucip neden fikri, Allah'ın fiillerinin mutlak kudret ve iradesi ile gerçekleşmesi, dolayısıyla onlara anlam yüklenemeyeceği düşüncesinin yaratımı anlamsız hale getireceği kaygısı taşır. İlahi fiillerin manadan yoksun tutulması sorgulanamaz bir yaratıcı tasavvuruna yol açar, bu durumda insan, Allah'a karşı yükümlü olduğu eylemlerde dayanaksız kalmaktadır.

Ebü'l Hasan Eşari (873-936)¹⁸⁴, Allah'ın mutlak kudretini esas alır. Ona göre mutlaklık tanımlanamaz; Mutlak olan fail, fiili kastına uygun olarak yapsa da biz bunu tanımlayamayız. Eşari bu bağlamda fiilin niteliklerini ikiye ayırmıştır. Hikmet, adalet, hak ve güzel kavramları bir anlamdan kaynaklanan nitelikler, sefeh¹⁸⁵, zulüm ve çirkin bir anlamdan kaynaklanmayan niteliklerdir. Bu yargılar peşinen verilemez; üst merci gerektirir. Bunların olumlu ya da olumsuz oldukları üst merci tarafından belirlenen sınırlara uymak ya da uymamak sonucunda belli olur. Ancak Allah hakkında bu durum söz konusu olmayacağına göre onun fiilleri bizim ahlaki ölçütlerimiz ile değerlendirilemeyecektir¹⁸⁶. Bu durumda ilahi fiiller için “güzel” ya da “çirkin” demek arasında bir fark bulunmayacaktır.

Eşari, ilahi fiil menfaate dayandırılarak güzel kabul edildiğinde Allah için aksi fiillerin mümkün olamayacağını dolayısıyla bunun tenzih ilkesi ile çelişeceğini düşünerek olumlu-olumsuz tüm nitelikleri ilahi fiillerde zıtlıktan arındırma yoluna gitmiştir. Ona göre olumlu fiiller yaratım ile birlikte zorunlu olarak gerçekleşir ancak ödül ve ceza gibi

Gayelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, s. 343-360; Ömer Türker, “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 17, 2007, s. 1-24.

¹⁸²Kubuh, Hüsn'ün karşıtı olarak kullanılır. Çirkin, kötü, istenmeyen ve sevilmeyen şey anlamlarını karşılar; İlyas Çelebi, a.g.m., s.59.

¹⁸³ Ömer Türker, a.g.m, s.4-5.

¹⁸⁴ 10. Yüzyılda yaşayan Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, Eş'ar kabilesine mensup olup Eşariyye mezhebinin kurucusudur; İrfan Abdülhamid Fettah, “Eş'ari, Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 11, Ankara 1995, s.444-447.

¹⁸⁵ Görüş ve düşüncede hevese uymak, akıl ile değil zevk ile hareket etmek anlamlarına gelen sefeh kelimesi ayrıca Şer'i bir ehliyet arızası olarak kişinin aklın ve şer'in gereğine aykırı şekilde hareket etmesi ne neden olan mali konulardaki tedbirsizlik hali olarak tanımlanır; Mehmet Onur, “İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3 Sayı: 5, 2016/2, s.107.

¹⁸⁶ Ömer Türker, a.g.m., s.6-10.

fiilin varlığına sonradan eklenen nitelikler, ilahi fiillere anlam olamaz. İlahi fiillerin gerçekleşme şekli ne olursa olsun daima “*hikmet*” olacaktır¹⁸⁷; yani biz gerçekleşen fiile ahlaki olarak olumsuz değer yükleysek bile ilahi olduğu için verdiğimiz olumsuz değer dildeki manasını yitirecektir.

Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 944)¹⁸⁸, fiillerin olumlu ve olumsuz niteliklerini ilke olarak kabul etmekle birlikte, duyulur anlamda idrak ettiğimiz bu anlamların ilahi fiillere mana teşkil etmeyeceğini belirtir. Eşari’ye benzeyen bu görüşün farklılığı, Maturidi’nin ilahi fiillerin manasının insanın aklı idrakini aştığı görüşüdür¹⁸⁹. Ona göre sebepler ve durumlar değiştiğinden olumlu ve olumsuz fiiller birbiri yerine geçebilmektedir. Öyleyse, biz ahlaki değer yargılarımızı ilahi fiiller için kullanamayız. İnsanın zulüm olarak nitelendirdiği bir durumun ilahi fiil için tam aksi olması mümkündür.

Üç temel görüşte de “güzel” kavramının ahlaki bir değer yargısı olarak hikmet ve adalet ile birlikte ele alındığı anlaşılmaktadır. Mutezile kelamcısı Kadî Abdülcebbar (ö.1025) ve Eşari kelamcısı Gazalî’nin ise bağlı buldukları ekollerin görüşlerine sadık kalmakla birlikte “güzel”i yaratıcı ve yaratılan arasındaki ilişki bağlamında yeniden yorumladıkları görülür.

Kadî Abdülcebbar, yaratığa yarar sağlamak ya da onun fiiline karşılık vermenin ilahi fiilde zorunlu olduğu görüşünü savunur ancak zorunluluğu sebebe dayalı olarak ele alır. Hikmet, yaratımın sebebidir; çünkü hikmet sahibi olan, aksi anlamsız olacağından gayesiz iş yapmaz. Yine hikmet sahibi olmak güzellik bilgisini de içerdiğinden yaptığı işi güzel olarak yapacaktır. Böylece Allah, hikmeti sebebiyle fiillerinde yaratılanın faydasını gözetir. Abdülcebbar, İlahi fiilin terminolojik değil, dilde kullanıldığı şekliyle anlamlandırılabilirliğini söyler¹⁹⁰. Böylece fiilin gayesi objektif değil, subjektif hale gelmiş olur. Yani, yaratımın güzelliği, iyiliği, doğruluğu bir zorunluluk olmaktan çıkarılır; iradi bir özellik kazanır. Bu teorinin çelişkisi, Allah’ın çirkin ve kötü olan şeyleri de iradesi ile

¹⁸⁷A.g.m, s.10.

¹⁸⁸ 9.10. yüzyıllarda yaşayan Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, Mâturidiyye mezhebinin kurucusudur. Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 28. Ankara 2003, s.146.

¹⁸⁹ Ömer Türker, a.g.m., s.11.

¹⁹⁰A.g.m., s.13.

yaratacağıdır. Abdülcebbar, bu muhalefeti aşmak üzere, şeylerin eksik ya da çirkin yaratılmasının Allah'ın kullarına ibadetlerini yerine getirmesi için bir lütuf olduğunu söyler¹⁹¹. Diğer yandan duyulur güzellik ile hikmeti birbirinden ayırır;

Şayet “Allah, bunca kabih ve çirkin şeyin yaratıcısı iken O'nun bütün fiillerinin hasen olduğu sözünüz nasıl doğru olur?” diye sorulacak olursa, buna şu şekilde cevap verilir: Biz, “bunlar dış görüntü ve şekil olarak iyidir” demiyoruz ki, O'nun için muhâl (imkansız) olsun. Onların hikmet yönünden güzel olduklarını söylüyoruz. Zira O'nun fiillerinin tümü hikmet açısından güzeldir. Fiilin görüntü açısından hasen ve hikmet açısından kabih olması imkânsız olmadığı gibi; onun hikmet açısından hasen ve görüntü açısından kabih olması da imkânsız değildir. Meselâ bir mahpusu kurtarmak için birisi topal taklidi yapsa, onun bu şekilde yürüyüşü özü itibariyle güzel, ancak şekil ve dış görünüş olarak kabihtir. Yine birisi, bir müslüman kardeşini zâlim bir hükümdara jurnallemek üzere, normal bir şekilde yürüyüp gitse, onun eylemi her ne kadar zâhiren güzel olsa da, taşıdığı amaç açısından çirkindir¹⁹².

Ona göre kişiye iyiliği dolayısı ile övgüde bulunulur; kötülüğü nedeni ile kınanır. Ancak birinin uzun veya kısa oluşu konusunda bu uygulanamaz. Zâlime neden zulmettiği sorusu anlamlıdır ancak bir kişiye neden uzun boylu olduğunu sormak anlamsız olacaktır¹⁹³. Yaratımda bizim nicelik ve nitelik olarak algıladığımız değerler Allah'ın yaratmasına ilişkindir; fiiller ise insana aittir. Bizim yaratılana ilişkin belirlediğimiz tanımlar ilahi alanda geçerli değildir, çünkü ahlaki durumlar insana özgüdür ve insan tarafından yapılır. Dolayısı Allah, çirkinlik ile ilişkilendirilmemiş olur.

Naklî (sem'î) yönden diğer bir delil de şudur: “O, yarattığı her şeyi güzel yaptı.” Söz konusu âyet-i kerimedeki “halekahu” fiili, bir kırâata göre “halkahû” şeklinde okunmuştur. Her iki kırâat da, kulların fiillerinin onlarda yaratılmadığına delâlet etmektedir. Bu âyetle yapılan istidlâl, şu iki ihtimal öngörülerek gerçekleştirilir: 1. Bundan maksat, Allah'ın yarattığı şeylerin tümü ihsândır (Yani Allah tarafından güzel kılınmış fiillerdir). 2. Bundan maksat, onların tümü hasendir (yani Allah'a izâfe

¹⁹¹Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), Cilt 1. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013a, ss.258.

¹⁹² Tabiattaki ve davranışlardaki eksiklikler, kendindeki bütünlüğü görüp Yaratıcıyı zikretmeye ve ona şükretmeye yarayan lütuflar olarak değerlendirilmiştir; Kâdî Abdülcebbar, 2013a, a.g.e., ss.214-216.

¹⁹³Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (Çev. İlyas Çelebi), Cilt 2. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013b, s.58.

edilmeksizin kendi hâlinde güzeldir). Bundan maksadın “ihsân” olması câiz değildir. Çünkü Allah’ın fiilleri içinde ikâb (cezalandırma) gibi, ihsân olarak nitelendirilemeyecekler de vardır. Bu durumda geriye sadece bizim görüşümüzü destekleyen “hasen” olma ihtimali kalır. Bu husus böylece sâbit olunca, kulların fiillerinin hasen ve kabîhi içerdiği, bu nedenle de onların Allah’a izâfe edilmelerinin câiz olmadığını söyleriz¹⁹⁴.

Yaratma ile faydalılığı ilişkilendiren Kadî Abdülcebbar’a göre fayda, lezzet ve mutluluk sağlayan ve bunlara ulaştıran şey demektir. Böylece faydanın bilinmesinde şeylere duyulan istek ve onları algılama gücü koşul olur. Fayda, lezzet ve sevince ulaştırdığı takdirde kişiye zarar veren şeyden de edinilebilir. Bu bağlamda âlim, iyilik olan fayda ile lezzete ulaştıran fayda arasında da bir ayrım yapar. Ancak bu ayrım yine ahlaki bir anlam taşır çünkü lezzete ulaştıran şeylere örnek olarak zorlukla edinilen kazanç ve elem verici işlerin üstesinden gelerek mükâfata sebep olan işler verilmiştir¹⁹⁵. Böylece Kadî Abdülcebbar’ın duyulur güzellik ile ahlaki güzelliği birbirinden ayırdığı; duyulur güzelliği Allah’ın yaratması ile ilişkilendirirken ahlaki güzelliği (iyi) insanın fiillerine mal ettiği anlaşılır. Yalnız onun bu ayrımı estetik değil, ahlaki bir kaygı ile yaptığını ifade etmek gerekir.

Gazalî, Mutezile’nin aslah ile mucip neden fikirlerini ve Kadî Abdülcebaar’ın koşullu irade anlayışını reddetmiştir. Ona göre Allah’ın iradesinden ayrı bir fiil bulunması olanaksızdır; şer ve kötülüğün insan iradesinde olması Allah’a bir acizlik isnad edilmesine yol açar¹⁹⁶. Burada mütakellimlerin yanlışa düştüğü yer “güzel” ve “çirkin”in mahiyeti ile bunların gayeye uygun veya ayrı oluşuna bağlılığının anlaşılmasındır.

Gazalî’ye göre “hasen” kelimesinde anlam, fail ile ilgili fiilde üç rol oynar; ilki fiilin failin gayesine uygunluğuyla “iyi” olması, ikincisi fiilin failin gayesine aykırılığı ile “kötü”ye dönüşmesi ve sonuncu olarak failin fiili yapmasında ve terk etmesinde bir gaye bulunmaması nedeni ile “abes” ya da “sefih” olması. Bu ayrımların akıl ile sabit olduğunu belirten âlim, fiillere yönelik hükümlerin hükmedenin gayesi ile ilişkisi bakımından

¹⁹⁴Kadî Abdülcebbar, 2013b, a.g.e., s.96.

¹⁹⁵ El Muğni’den aktaran; Özcan Taşçı, “Kadî Abdülcebbar ve Kant’ta Estetik Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2009, s.78; ayrıca bk; Kadî Abdülcebbar, 2013b, a.g.e., S.296.

¹⁹⁶Ebû Hâmid al-Gazzalî, *İtikad’da Orta Yol*, (Çev. Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s.80.

verildiğini belirtir¹⁹⁷. Mesela açlık çeken kişinin zenginin evinden ekme çalıp karnını doyurması kendisi açısından iyi, ekmeği çalman kişi tarafından kötü olarak kabul edilir. Bir kişinin ihtiyacı yokken başkasının ekmeğini çalması ise abestir.

Öte yandan “*hüsn*” kelimesinin mana değişikliği yalnızca fiillere has değildir; bunlarda “hissedilen şeyler” de etkili olur. Buna göre yaratılışı itibari ile siyah renge sempati duyan kişi esmer birini güzel bulacaktır; beyaza sempatisi olan içinse esmer çirkindir¹⁹⁸.

Âlim, şeylerin güzelliğinde ölçülülük, uygunluk ve düzgünlüğün temel olduğunu söyler. Tabiattaki tüm güzellikler, kalp ile ruhun bağlı olduğu maddesiz ve ölçsüz bir güzellik âlemi olan *Âlem-i Ervah*'tan birer örnektir. Allah tarafından insanların kalbine yerleştirilen “*kalp kuvveti*” yolu ile güzelliği idrak edenin kalbinde bir şevk meydana gelir. Güzel olanın deneyiminden kaynaklanan ve insanın tanımlayamadığı bu tesir kişinin fitratına göre onu ya Allah sevgisine ya da harama teşvik edebilir¹⁹⁹. Hoşa giden şey kalbe bir şey katmadığı, aksine ondaki bağı harekete geçirdiğine göre kalbinde kötülük bulunmayan kimsenin onu deneyimlemesinde bir sakınca yoktur;

Hoşa giden her şey haram değildir. Hoşa gidenlerden haram olanlar hoşa gittiği için haram olmayıp, onda zarar ve fesat bulunduğu içindir. Zira kuşların sesi hoşa gider, ama haram değildir. Kuş sesini dinlemek, yeşillik, akarsu ve çiçekleri seyretmek gibi olur. Bunlar haram değildir. Bunları seyretmek, göze lezzet verdiği gibi, güzel koku buruna hoş geldiği gibi, lezzetli yemek ağza tatlı geldiği gibi ve fenni buluşlar akla hoş geldiği gibi, güzel ses de kulağa lezzet vermekte olup, onlar gibi mubah olur. Ne için haram olsun?²⁰⁰

Anlaşıyor ki Gazalî, hüsn kelimesinin karşılığını şeylere izafetle manaları değişen ve değişmeyen iki izafi kavram olarak tanımlarken bunları fiiller ve hisse konu olan şeyler olarak sınıflandırmaktadır. Fiiller, biri için kötüyken diğeri için iyi olabilir ancak siyah olan herkes için siyah, beyaz olan herkes için beyaz kalacaktır.

¹⁹⁷Gazzali, 1971, a.g.e., ss.119.

¹⁹⁸A.g.e., ss.120.

¹⁹⁹Hüccetülislam İmam Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, (Çev. Faruk Meyan), Cilt: 1-2, Bedir Yayınevi, İstanbul 2020, ss.331.

²⁰⁰Hüccetülislam İmam Gazâlî, a.g.e., ss.332.

4.2.Güzel'in Nesnel Olarak Tanımlanışı: İbn Hazm ve İbn Heysem

Zahiri düşünür İbn Hazm²⁰¹, Bâtını görüşün aksine dini vahyin gerçek anlamının sabit olduğunu savunur. Söz, Allah'a aittir, onunla ilgili açıklamayı yalnızca peygamber yapabilir. Bu düşünce, onu İlahi güzelliğin sadece soyut bir nitelik arz edeceği dolayısıyla açıklanamayacağı düşüncesine götürür²⁰². Ancak insanın tecrübe ettiği güzellik kavramı, nesnel olarak çözümlenebilir.

Rasyonel bir eğilim ile İbn Hazm, duyu ve deneyimin konusu olan güzelliğin nesnede kavranmasının beş aşamada gerçekleşeceğini söyler²⁰³. İlki, nesnenin failinin fiiline yönelik olarak hissettiğimiz “*tathlik*”tır (*halave*). Fiildeki zariflik olarak tanımlanabilecek bu hali betimlemek zordur; çünkü tespit edilebilecek dışsal bir niteliği bulunmaz. İkinci aşama, nesnenin ölçütlerinin kavranışıdır; bu ölçüt nesnedeki uyumu meydana getirir. Üçüncü olarak “*çekicilik*” (*er-rav*), canlı ve görkemli dış görünüşün insanı etkilemesidir. Dördüncü, ilk üç koşulun bir arada bulunması sonucu ortaya çıkan “*güzellik*” (*hüsn*) dir. Sonuncu ise, bir nesnede bu güzellik türlerinden birinin bulunması durumunda meydana gelen duygulanımdır ki düşünür buna “*hoşlanma*” (*melaha*) demektedir.

Ortaçağ'ın en önemli fizikçilerinden biri olan İbn Heysem (10.-11.yy) kesin bilgiye ve gerçeğe ulaşmanın yolunu duyu verilerinden hareketle akli bilgiye ulaşmak olarak tanımlar²⁰⁴. Optik biliminin öncülerinden biri olarak kabul edilen filozof, bu alanda yazdığı Kitabü'l-Menazır'da güzel şeylerin duyumsal idrakına yönelik açıklamalar yapmıştır. Güzelliği, görme duyusuna konu olan özellikler bağlamında ele alan Heysem'e göre şeylere yönelik güzellik yargısı, gözün şeylerdeki ışık, renk, konum gibi bir takım özelliklerin harmonisini algılamakla verilir:

Görme duyusu güzelliği, görme idrakine konu olan nesnenin belirli tikel özelliklerini algılayarak idrak eder. Çünkü bu tikel özelliklerden her biri, tek başına güzellik türlerinden birini meydana getirir. Böylece bir bütün

²⁰¹ 11. yüzyıl âlimlerinden İbn Hazm, Endülüs'lü olup zahiri mezhebinin temsilcilerindendir. H. Yunus Apaydın, “İbn Hazm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 20, İstanbul 1999, s.39-52.

²⁰² Valerie Gonzales, a.g.e., ss.27.

²⁰³ Mustafa Yıldız, “İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13, Bahar 2012, s.92.

²⁰⁴ Hüseyin Gazi Topdemir, “İbnü'l Heysem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21, İstanbul 2000, s.84.

olarak bu özellikler, diğerleriyle birlikte güzelliğin diğer türlerini ortaya çıkarır. Görme duyusu, güzelliği kendisinin algılayabileceği görsel nesnelere suretlerinden hareketle idrak eder. Bu suretler de belirli tikel özelliklerin düzenli olarak bir araya gelmesi ile oluşur²⁰⁵.

4.3. Meşşai Felsefesinde “Güzel”

Meşşai Felsefesinde “güzel” düşüncesi, ortaya konan kozmik nizam ile doğrudan ilişkilidir. Güzellik, var olanın ilk sebebini hatırlamasında aracı bir yol üstlenir.

Farabi, Yaratıcı’yı “İlk Neden” olarak tanımlar. İlk Neden, tözü ve zatı itibarıyla ezeli olarak vardır. Her varlık için ilk sebeptir ve bir olan İlk Neden, güzelliğe, aydınlığa ve ihtişama sahip olması bakımından aynı zamanda “Mutlak Güzel”dir. Diğer yandan “Sırf Akıl” olan İlk Neden, kendi güzelliğini, aydınlığını ve ihtişamını bilir.

İlk Neden, kendini bilmesinin sonucu olarak taşkın yoluyla evrendeki bütün varlık düzenini meydana getirmiştir. Farabi bu taşmayı açıklamak için O’nun niteliklerini şöyle sıralar: Mutlak İyi, Mutlak Güzel, Sırf Akıl, Aşk-Âşık-Maşuk, Bilin-Bilinen-Bilge; el-Evvel (İlk varlık)²⁰⁶. Böylece İlk Neden, dönüşümlü olarak yalnızca kendi zatı ile ilişkiliyken diğer yandan mutlak iyiliğinin sonucu olarak “Ayüstü” ve “Ayaltı” âlemlerin var olmasının sebebi olur. Mutlak güzelin kendini en üstün biçimde akledişi, aynı zamanda en üstün haz alan ve en üstün haz alınan olması anlamına gelir. İşte el-Evvel’in kendine duyduğu bu aşk, kozmosun bir iyilik düzeni çerçevesinde; güzel bir düzende sudûr ederek varlık kazanmasına sebep olmuştur. O’nun zatını akletmesinin zorunlu bir sonucu olarak başlayan ve devam eden bu süreçte âlem, el-Evvel’in sudûr edişinden başlayarak her şeyin varlığa gelişini açıklayan nedensellik ve zorunluluk zinciri ile düzenini sürdürür.

Meşşai felsefesinde kozmos Ayüstü ve Ayaltı olmak üzere iki âlemden oluşur. Ayüstü âlem, akıllar, nefisler ve cisimleri barındırır. Bu cisimler “esir” denilen havadan daha hafif, sudan daha saydam bir maddeden meydana gelirler. Esirin zıddı yoktur,

²⁰⁵İbnü’l Heysem, *Kitabü’l-Menâzir*, (Nşr. Abdülhamid Sabra) Cilt: 2, es-Silsiletü’t-Türâsiyye, Kuveyt 1983, ss.307-208’den aktaran: Muhammet Fatih Kılıç, “İbnü’l-Heysem’in Güzellik Anlayışı: Kitâbü’l-Menâzir ve Semeretü’l-Hikme’den Hareketle Bir İnceleme”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 3 (21), Ağustos 2018, s. 989.

²⁰⁶Farabi, a.g.e, ss.13-18.

dolayısıyla ondan meydana gelen cisimler bir oluş ya da bozuluşa uğramazlar. Ayüstü varlıklar, mükemmelliklerinin bir göstergesi olarak dairesel şekilde hareket ederler. Özlerinin zorunlu varlık ile ilişkileri bakımından mükemmelliğe baştan beri sahip olan Ayüstü varlıklar ay ve faal akıl ile sona erer.

Ayaltı âlemdeki varlıklar ise temellinde ilk maddenin olduğu dört elementten (ateş-hava-toprak-su) meydana gelen fiziki varlıklardır. Bu dört elementin birbirine zıt niteliklerde oluşu, fiziki varlıklarda bir oluş ve bozuluşa sebep olur; böylece Ayaltı âlemdeki varlıklar tür olarak varlıklarını sürdürürler.

Farabi güzel kavramını aydınlık ve ihtişam kavramları ile birlikte mükemmelliği tanımlamada kullanır. En mükemmel güzellik ise el-Evvel'dir. El-Evvel'in güzelliği diğer var olanların güzelliği ile karşılaştırılmış, hiyerarşinin en üstünde yer almıştır. Filozofun sisteminde güzellik ve güzel, el-Evvel'de tek bir öz olarak tanımlanır. Böylece çeşitli sebeplerden ötürü güzelliğe sahip olan Ayaltı varlıkların güzelliği, zorunlu varlığın özüne ait mutlak güzellik (*cemâl, behâ ve ziynâyı aynı anda barındıran mükemmellik*)ten tamamen farklıdır.

Her varolanla ilgili güzellik (*cemâl*), aydınlık (*bahâ*) ve ihtişam (*ziynâ*), onun varlığının en mükemmel durumda bulunması, nihai mükemmelliğe erişmiş olması anlamına gelir. Şimdi el-Evvel'in varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, onun güzelliği diğer tüm güzel olanların üstündedir²⁰⁷.

İbn Sina, el-Evvel dışındaki varlıkların hepsini “mümkün varlıklar” olarak nitelendirir. Biri esir²⁰⁸ diğeri element temelli bu varlıklar da kendi içinde iki kategoriye ayrılmıştır. Ayüstü âlemde bulunan mümkün varlıklar, yaratıcının dışsal etkisi olmaları bakımından aynı zamanda zorunlu varlıklardır; ancak zorunlulukları el-Evvel'e bağlı olduğundan “mümkün varlık” olarak tanımlanır. Elementlerden meydana gelen ikinci

²⁰⁷ Farabi, a.g.e., ss.19.

²⁰⁸ Grekçe ether kelimesinden Arapça'ya geçmiştir. İlk ve Ortaçağ kozmoloji ve astronomisinde âlem Ayaltı ve Ayüstü diye ikiye ayrılmakta, Ayaltı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan fizikî varlıkların dört unsurdan; Ayüstü âlemi meydana getiren, fakat oluş ve bozuluşa uğramayan yıldız ve feleklerin ise beşinci unsur olan esirden oluştuğu kabul edilmekteydi; Mahmut Kaya, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 11, İstanbul 1995, s.390.

mümkün varlık kategorisi ise madde ile karışmış olması dolayısıyla oluş ve bozuluşa uğrarlar, yani faniliğe mahkûmdurlar: başları ve sonları bulunur.

El-Evvel'den sudûr süreci hiyerarşik bir düzen içinde en mükemmelden en kusurluya kadar devam eder. En üstün ve en mükemmel olan zorunlu varlıktır. Ardından ise ilk akıl gelir. Varlıklar hiyerarşisinin en sonunda ise madde bulunur.

İbn Sina Farabi ile paralel bir güzellik görüşü belirlerken el-Evvel'in güzelliği ile "sırf akıl" olması arasında ilişki kurarak onun güzelliğinin duyulur değil akledilir bir güzellik olduğunu belirtmektedir²⁰⁹. Böylece faal akıl ile dolaylı bir ilişki içinde olan insan aklının Mutlak Güzel'i bilmesi mümkün hale gelir.

İbn Sina'ya göre her güzellik, her uyumluluk ve algılanması iyi olan her şey kendisi hakkında bir sevgi ve aşk duygusu uyandırır. "Güzel" kavramını uyumluluk ve iyilik kavramları ile ilişkilendirir; sevgi ve aşkın objesi olarak sunar. Dolayısıyla uyumlu ve iyi olmayan şeyler, güzel değildir.

İki filozof da Mutlak güzelliğin idrakine ilişkin olarak ışık ve güneş metaforuna başvururlar. Farabiye göre ışık, görünen şeylerin en güzeli ve en parlığıdır ve diğer varlıkların görünmesinin nedenidir²¹⁰. Bundan dolayı bir şey ne kadar tam ve büyükse ona ilişkin görme idrakinin de o kadar tam ve büyük olması gerekir. Biz madde ile karışmış olduğumuzdan ve akıllarımızın gücünün zayıflığından ötürü Mutlak güzelliği idrak edemeyiz. İbn Sina ise Mutlak Güzeli idrakın insan için güçlüğü, doğrudan güneşe bakan insanların gözlerinin kamaşıp kapamak zorunda kalmasına benzetir; güzellik, parlaklık ve ihtişam o kadar yüksektir ki, bakanın gözleri kamaşır. Güneşin ancak bulutların arkasından görülebilmesi, güneşin kendini göstermemesinden değil, ona bakan gözlerde yeterli nitelik bulunmayışındandır. Güneş ona bakan olsa da olmasa da oradadır, gizlenmez ve yok olmaz. Mutlak güzelliğin güzelliği de, onun perdesi olmuştur; o kadar aşikârdır ki gizli kalmıştır²¹¹.

²⁰⁹ Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e, ss.79-80.

²¹⁰ Farabi, a.g.e., ss. 17.

²¹¹ Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e., ss. 89.

Farabi ve İbn Sina, güzelliğin idrakini “haz” olarak adlandırır ve insanî nefsin hazzını idrak güçlerine bağlı olarak açıklar. Her bir idrak gücü kendi tabiatına uygun gelen şeyi idrak ederek haz duyar ve bu şekilde yetkinleşir. Haz bir hissetme ve akletme işidir. Hissetmek, dış idrak güçlerinin kendine uygun olanı duyumsaması, akletmek ise akıl gücü ile kendine uygun olanı idrak etmektir. Buna göre zorunlu varlık özünde sırf akıl olduğundan, mutlak güzelliğine ilişkin idrakı aklî olmalıdır. Dolayısıyla el-Evvel’in Mutlak Güzelliğini akledişinden ortaya çıkan haz da aklî bir hazdır²¹². Biz bu hazzı duyumsayamayız; ancak kıyas yoluyla bir fikir sahibi olabiliriz.

İbn Sina, nefsin hissi hazlara ilişkin ilgisini azalttığında ve metafizik âlem hakkındaki düşüncesini yoğunlaştırdığında aklî hazlardan bir parça tadabileceğini ifade eder²¹³. Bu haz sonucu nefis büyük bir sevinç duyacaktır. Bu yolda bireyin kendini maddeden ve maddi varlıklardan soyutlaması gerekmektedir.

İbn Rüşd, Farabi ve İbn Sina’dan farklı olarak güzelliği tertip, nizam ve uyumluluk ile ilişkilendirirken; varoluşun mükemmel tesisini yaratıcının kanıtı olarak belirler²¹⁴.

Onun varlığı, kendinden kudret dâhilinde olan şeylerin çıktığı bir varlıktır; bu kudret dâhilinde olan şeylerin ondan çıkmasıyla evrendeki düzen mümkün olan en yüksek yetkinlik ve güzellik derecesinde gerçekleşmiş olur²¹⁵.

Onun ortaya koyduğu görüşte iki farklı güzel anlayışı birbiri ile ilişkilendirilmez, yaratılan en mükemmel düzen içinde, en güzel biçimde yaratılmıştır. Onun güzelliği, hiyerarşik tertibi ve ahengine ilişkin gözlenebilir kavramlar aracılığıyla açıklanır²¹⁶. İbn-i Rüşd, yaratıcıyı *İlk İlke* olarak belirlemiştir. O, felsefedeki gaye sebeptir; bilginin talep ettiği başlangıç ilkesi odur. İyilik ve güzelliği de şeylerin gaye ilkesi olarak tanımlar. İlkeler, ya suret ve madde olarak şeylerde ya da fail ve gaye olarak şeylerin dışında bulunurlar. İyilik, güzellik ve gaye sebep gaye ilkelerdir; ancak bunlar eş anlamlı değildir.

²¹² Farabi, a.g.e., 19-20; Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e., ss.100-101.

²¹³ Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e., ss.105.

²¹⁴ A.g.e, ss.285.

²¹⁵ İbn Rüşd, 1986, a.g.e., ss.165; burada Gazalî’nin diğer meşşai filozoflardan aktararak yorumladığı kısmı veren filozof tartışmanın sonunda onun bu yorumuna katıldığını ifade etmektedir.

²¹⁶ Valerie Gonzales, a.g.e., ss.36.

Mevcutlarda iyi ve güzel olarak zuhur eden şeyler madde ve surettir²¹⁷. Filozof, gaye ilke olarak iyilik ve güzelliğin koşulunu Aristo'nun matematiğine bağlı olarak aktarır; buna göre matematikselin ilkelerinde bulunan iyilik, sayılardaki, büyüklüklerdeki ve sıralamadaki nizamdır²¹⁸.

Güzellik, Meşşai felsefesinde psikolojik ve epistemolojik bir ilke olarak da ele alınmıştır. Beşeri yapıp etme işlerinin tümü bu bağlamda incelenmiş, sanatın icrası ve şeylerden alınan haz koşulları ile birlikte bu iki süreçte yorumlanmıştır. Yine de ontolojik temelinden koparılmayan meşşai psikolojisi, hiyerarşik sudûr teorisinde faal akıl ile ilişkilendirilir ve epistemolojiye öncülük eder.

İnsandaki akılsal kuvvet faal akıldan gelmiştir. Ameli akıl ve nazari akıl olmak üzere ikiye ayrılır ve arzu kuvveti ile birlikte bulunurlar. Arzu kuvveti, duyu, hayal gücü ve akıl kuvvetine hizmet eder. Ona hizmet edense idrak kuvvetidir. Dış dünyada bulunan nesnelere beş duyu organı ile kavrandığında duyuşsal izlenimler oluşur ve bunlar hafıza kuvvetinde bazen birleştirilmek, bazen ayrılmak üzere saklanırlar. Hafıza kuvvetinde korunan duyuşsallar da ilk akılsalları meydana getirir. Bu akılsallar tüm insanlarda ortak olup üç çeşittir:

- a. Ameli sanatların ilkeleri (Günlük işler, hendese, mühendislik, sanat-zanaat).
- b. İnsanın fiillerinde güzel ve çirkin olanı bildiren ilkeler.
- c. İnsan fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmedeki ilkeler²¹⁹.

Bu akılsallar insanda düşünme, araştırma ve çıkarım yapma isteği meydana getirir. Duyu ve hayal gücü sonucunda ulaşılan çıkarım arzudur ve hayvanlarda da bulunur. Düşünme ve araştırma sonucunda ortaya çıkan görüş ise iradedir ve insana özgüdür. Bunlar, insanı nihai mutluluğa ulaştırmak için yetkinleştiren araçlardır. Mutluluk, güç bakımından maddeye ihtiyaç duymadan insan ruhunun ulaşabileceği mükemmellik derecesidir. İradi fiiller ile ona ulaşılır; bunların bazıları fikri, bazıları bedenseldir. Duyu ve hayal gücü kuvvetleri, hem beden hem akıl için mutluluk aracıdır.

²¹⁷İbn Rüşd, 2016, a.g.e., ss.158.

²¹⁸İbn Rüşd, 2016, a.g.e., ss.322.

²¹⁹ Farabi, a.g.e. ss.79-82; İbn Sina, *Aşkın Mahiyeti Hakkında*, (Çev.: Ahmed Ateş), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, ss. 107-115.

Şeylerin, varlıkların ya da duyulur objelerin taklit (*muhakat*) yoluyla algılanmasından sonra duyularda saklananlar “*mütehayyile*” denilen ve insani nefsin idrak güçlerinden biri olan hayal gücünde işlenerek poetik ifadeler ve sanat eserleri oluşturulur²²⁰. Sanatlar, var olanları hayali formda sunmaktadır. Diğer yandan sanatçının mütehayyile gücü ile ortaya çıkardığı eserin haz (*lezzet*) ya da hayret (*ta'cib*) gibi duygular üreterek izleyici de karşılık bulması yine mütehayyile gücü ile mümkün olur²²¹.

Filozofların muhakatı genel olarak Aristo'nun “mimesis”i ile paralellik gösterse de; aslında taklit eyleminin dört terim ile neredeyse eşdeğer hale getirilmiş olduğu görülür²²². Buna göre muhakat yalnızca taklit etme eylemi değil, bir benzetme (*teşbih*), örneğini yapma (*tahyil*), benzerini resmetme (*tasvir*) ve hayali yaratımlar (*tahyil*) ortaya koyma anlamlarını da içerir.

Farabi düşüncesinde şiir sanatı özelinde herhangi bir sanat eserinin, tecrübe eden üzerinde karşılığı iki türdür. İlk olarak sanat eserleri insanlara haz vermektedir. İkinci olarak ise sanat eserleri insanların fiilleri ve davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Böylece sanatlar temelde iki tür haz ortaya çıkarırlar: sadece lezzet ya da hakikatlerin idraki ile ortaya çıkan lezzet. İkincisi, diğerine göre daha üstündür. Birinci türdeki lezzet sadece duyulardaki lezzeti ifade etmektedir. Diğerisi ise fayda sağlayan şeyleri içerir ki bunlar erdemli bir toplumda faydalı fertleri ortaya çıkaran erdemleri elde etmeye ilişkin güzelliklerdir²²³.

İbn Sina da sanatların insan üzerinde haz yarattığını ifade eder. Filozofa göre taklit etmek insana memnuniyet ve haz verir, ancak gerçeğin sadece duyumsanması insanı mutlu etmez. İnsana haz veren şey, taklit edilenin mükemmel biçimde taklit edilmesidir. Bunun gerçekleşmesi de üç kriterin taklitte bulunmasına bağlıdır;

- a. Taklitle süslenmiş bir formla, mutluluk verecek şekilde sunulması.
- b. Hayal gücü ile düzenlenmiş olması.

²²⁰ Farabi, a.g.e., ss.77-91; İbn Sina, *Risaleler*, (Çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu), Kitâbiyât, Ankara 2004, ss.113-120.

²²¹ Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e., ss.163-182.

²²² A.g.e., ss.184.

²²³ Farabi, a.g.e. ss.119-121.

c. Süslenmesi²²⁴.

Söz konusu nesnelerin bu üç ölçütte ikonografik olarak tasvirinin gerçek formlarına zıt ya da uzak olması, izleyiciye daha büyük bir haz, memnuniyet ve mutluluk vermektedir. İbn Sina, bu hazzın delili olarak insanların tiksindirici canlıların tasvirlerini izlemesini örnek gösterir ve hoş giden şeyin bu formların kendilerinin değil mütehayyile gücü ile yapılmış taklitleri olduğunu ifade eder²²⁵. Ona göre insanlar bu resimlerden üç kriterden ötürü haz alır:

a. Bir resmin kendisinden

b. Üslubundan

c. Kompozisyonundan²²⁶

4.4. İhvan-ı Safa'da “Güzel”

Eklektik bir felsefi yapıya sahip İhvan-ı Safa'da “güzel” düşüncesi de aynı minvalde işlenmiştir. Ontolojik temelli güzellik anlayışı, Sudûr teorisi çerçevesinde özünü “Mutlak Güzel” düşüncesinden alır. Tanrı, zâtı gereği güzeldir ve feyzi sonucu varlıklardaki güzelliğin kaynağıdır. O, iradesi ile sanatkarları (akıllar ve felekler) yaratmış ve onlara ilk sanatları; hikmetleri, bilgileri ve ilimleri feyz etmiştir²²⁷. Böylece İhvan'da Tanrı'nın kemali (yetkinliği), onun cömertliğinin ve hikmetinin bir sonucu olarak varlıklarda görülen ahenkte tecrübe edilebilir bir güzellik olarak tabiata yansır. Tabi varlıkların güzelliği, onların yaratılışlarındaki ahenk ve kompozisyonlarındaki güzellikten kaynaklanır²²⁸.

İhvan-ı Safa'ya göre eşyanın ve cisimlerin yüzeylelerinde güzellik olarak görülen ve arzu uyandıran şeylerin tümü, Külli Nefs'in ilk heyulada şekillendirdiği süslerdir. O, bu süsleri cüzi nefislerin onlara bakıp yönelmesi, inceleyip düşünmesi ve özlemle elde etmeye çalışması yoluyla mutlak güzelliği hatırlamaları için yapmıştır²²⁹. Külli Nefs, İhvan-ı Safa

²²⁴A.g.e., ss. 227.

²²⁵ Ayşe Taşkent, *İbn Sina ve Farabi'nin Poetikaları Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*, (Ed. Hüseyin Sarioğlu), Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2019, ss.40.

²²⁶ Ayşe Taşkent, 2018, a.g.e., ss.228.

²²⁷İhvân-ı Safa Risaleleri, Cilt: 1, İstanbul 2012, ss.141.

²²⁸A.g.e., ss.158.

²²⁹İhvân-ı Safa Risaleleri, (Ed. Abdullah Kahraman; Çev. Abdullah Kahraman vd.), Cilt: 3, Ayrıntı Yayınları,

düşüncesinde Platon'un Eros'unu anımsatır; Nefs, duyulur olandan kaynaklanan beğeni yolu ile insanı erdemliliğe götüren bir araçtır. Duyulur güzelliğin pratik amacı, mutlak olana ulaşmaktır.

Güzelliğe eğitsel bir amaç yükleyen filozoflara göre şeyler, ahenkleri ölçüsünde güzellik kazanmaktadır. Bu durum, hem maddenin hem de o maddenin failinin yetkinliğini gerektirir. Dolayısıyla sanatlar detaylı biçimde incelenmiştir. Sanatçı, tıpkı filozofun gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışması gibi, yeteneği ölçüsünde Ona benzemeye çalışmalıdır. Çünkü sanat, âlim olan sanatçının nefsindeki sureti ortaya çıkarmak ve bu sureti maddeye işlemekten başka bir şey değildir²³⁰. Öyle ise her sanatın kurallarını iyice öğrenmek gerekir ki ortaya çıkan sanat eseri güzel olsun. Bu düşünceden hareketle İhvan-ı Safa, önce geometrinin kurallarını açıklar, ardından pratik sanatların bazıları ile ilgili kanonlar²³¹ verir. Onlar için geometri, Mutlak Olanın bilgisine ulaşmanın ilk prensibidir;

Keşke onlar matematik bilimlerinde inceleme yapmadaki en yüce amacın, duyuların formlarını duyu gücü yoluyla edinip düşünme gücüyle de onları kendinde tasavvur ederek öğrencilerin zihinlerini eğitmek olduğunu bilselerdi. Zira duyular, kendileriyle ilgili olan duyuların müşahedesinden gizlenince duyu gücünün hayal gücüne, hayal gücünün müfekkire gücüne, müfekkire gücünün hafıza gücüne sunduğu o resimler, nefsin cevherinde formlu olarak kalırlar; bu durumda nefs kendisine baktığında malumatı idrak etmede duyu gücünü kullanmaya ihtiyaç duymaz, tüm malumatın suretini kendi cevherinde bulur, bu durumda bedene ihtiyaç duymaz, cisimlerden ayrılır, tabiatın esaretinden kurtulur, arzulara boyun eğmekten azat olur, bedensel hazlara özlem duymanın eleminden kurtulur ve ruhlar âlemine yükselir²³².

Geometri, somut ve soyut olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Somut geometri, sanatlarda ustalasmaya yardımcı olurken soyut geometri, sayı ve şekillerin özelliklerinin bilgisine,

İstanbul 2014, ss.228.

²³⁰İhvân-ı Safa Risaleleri, Cilt: 1, İstanbul 2012, s.276.

²³¹İhvân-ı Safa Risaleleri, Cilt: 1, İstanbul 2012, ss.149-151'de, İhvan-ı Safa kendi döneminin ustalarının sözlerinden aktardığını belirterek Arap harfleri ile oluşturulan hat sanatının kanonunu verir. Kanonda harflerin şekilleri ile geometrik şekiller arasındaki ilişki ve güzel bir hattın ortaya çıkarılması için harflerin yazılışındaki oranların nasıl olması gerektiği ile ilgili bilgiler bulunur; s.151-152'de ise usta sanatkarların resim heykel gibi şekil türünden yaptıkları tanzim, kompozisyon ve terkip konusunda kullandıkları örneklerden bahsetmektedir. Bu bölümde de insan ve hayvan vücudunun oranları verilmiştir.

²³²İhvân-ı Safa Risaleleri, Cilt: 1, İstanbul 2012, ss.71.

göksel varlıkların ve müzik seslerinin nefis üzerindeki etkilerini anlamaya yardımcı olur. Soyut geometri, nefsin bilgisine açılan kapıdır.

İhvan-ı Safa için ilim ve marifet, tıpkı cesetlerin hayat ve uyanıklığının duyu ve harekete bağlı olması gibi, nefislerin hayat ve uyanıklığının bir koşuludur²³³. Nefsin duyulur tecrübeden aldığı haz, bilgilerdeki derecelerine ve güzelliklerde aşık oldukları şeye göre değişir. Her nefis, âşık olduğu şeye benzer bir şey gördüğünde ya da ahenkli nağmeler işittiğinde âşık olduğu şeyi tasavvur ettiği derecede haz alır.

4.5. Şihabüddin Suhreverdi'de “Güzel”

İşraki felsefenin kurucusu kabul edilen Suhreverdi, Meşşailerin Sudûr Teorisinin karşısına, yine feyze dayalı bir yaratım süreci olan Nurlar Hiyerarşisini koymuştur. Onun teorisi, Platon'un idealar öğretisi ile paralellik gösterir. Suhreverdi için Platon, Işık İlmi hikmetinin önderi ve rehberidir.

Suhreverdi, bilimleri gerçek ve ilahi bilimler olarak sınıflandırır. İlahi bilime ulaşmanın yolu ruhanî olanı müşahede etmekten geçer. Felsefede asıl yol işte budur; bu yolu takip etmeyenler felsefeyi bildiklerini sansalar da aslında şüphelerin elinde oyuncak durumundadırlar²³⁴.

Suhreverdi için varlık, Nurların Nuru'ndan başlar. O'nun sudûrundan çıkan en yakın ışık, Nurların Nuru'nun kendisine nispetle yüceliğini müşahede etmesi sonucu zatının karanlıklaşmasıyla gölgeyi ortaya çıkarır. Kendi nurunu müşahedesini sonucunda ise bir soyut ışık varlığa getirir. Bu süreç, meşşailerin ortaya koyduğu gibi on akıl ve dokuz felek düzeninde gerçekleşmez. Aksine büyük bir sayıya ulaşınca kadar devam eder. Suhreverdi, bu sürecin sonlu olduğunu belirtir ancak kesin bir sayı veremez. Evrendeki çokluk, ışınların birleşmesinin bir sonucudur. Tüm ışıklar, Işıkların Işığından, kendi efendilerinden ve kendilerine en yakın ışıktan ışık alır, katlanıp giden bu süreç, çokluğu meydana getirir. Suhreverdi'nin ontolojisindeki gölgeler, meşşai ontolojisindeki

²³³İhvân-ı Safa Risaleleri, Cilt: 3, İstanbul 2014, ss.423.

²³⁴Şihâbüddin Suhreverdi, 2019, a.g.e., ss.29.

feleklerdir. Ancak meşşailerdeki gibi onlar gerçek birer varlık değil, kendi hükümdar ışıklarının gölgesinden ibarettirler. Filozof bunları ve bunların içindeki tüm varlıkları, heykeller ve tılsımlar olarak adlandırmıştır.

Tıpkı Platon'un idealar teorisinde olduğu gibi mevcut âlemi bir yansıma olarak kabul eden Suhreverdi, "güzel" düşüncesini de bu bağlamda oluşturmuştur. Nurların Nuru her şeyden soyutlanmıştır; tüm ışıkları kuşatan O'ndan daha parlak, daha güzel bir şey düşünülemez²³⁵. Bizim güzele ilişkin algımız, saf ışıklar âlemindeki hükümdar ışığın ışınlarının; sevgi, haz ve hükümdarlık arzularının gölgesinden başka bir şey olmayan heykelinin surete dönüşmesi ve yine hükümdar ışığın gölgesi olan tılsımımızın²³⁶ bunu tecrübe etmesidir²³⁷.

Suhreverdiye göre eksik ışık olarak tanımlanan mevcut varlıklar, tam ışığın bir örneği gibidir. Yönetici ışık (insani nefis) insan türünün heykel efendisi olan hükümdar ışığın bir örneğidir²³⁸. Bu yönetici ışık heykelinden ayrılmadıkça şeylerin gerçeğini göremez; görme özelliği, onun meşgaleye yönelmesine ve gerçeğin perdelenmesine sebep olur. Ancak meşgalesinden arınmakla gerçek güzelliği görebilir, çünkü müşahede yoluyla ulaştığı gerçek, görerek oluşturduğu hayal gibi kaybolan bir şey değildir. Böylece anlaşılıyor ki Suhreverdi'de gerçek güzellik, yalnız Allah'ın zatında mükemmeldir; soyut ışıklar, gerçek olmaları nedeni ile güzeldir, ancak heykeller ve tılsımlardan oluşan misal âleminin güzelliği, bir yansımadan ibarettir. Ancak bunu bilen kişiler, gerçek güzelliğe ulaşabilirler.

4.6. Tasavvuf Felsefesi'nde "Güzel"

Tasavvuf, başlangıçta bir yaşam biçimi olarak ortaya çıkmış, daha sonra Gazalî, Suhreverdi ve İbn Arabî'nin düşüncelerinde teorikleşerek bir düşünce hareketine dönüşmüştür.

²³⁵A.g.e., ss.132.

²³⁶ Tılsımların, natık nefis ve hayvani ruhu temsil ettikleri anlaşılıyor. Heykel, var olanın hacim kaplayan cesedi iken tılsım onunun duygu ve düşüncelerinin yönetici sebebi olarak belirlenmiş.

²³⁷A.g.e., ss.158.

²³⁸A.g.e., ss.195.

Tasavvufun ontolojik ifadesi, Allah'tan başka hiçbir varlığın kendiliğinden gerçekliği olmadığı düşüncesinden hareket eder. Suhreverdi, bu anlayıştan kalkarak Nurlar Hiyerarşini oluşturmuş, İbn Arabî ise Vahdet-i Vücut anlayışını temellendirmiştir²³⁹. Vahdet-i Vucud anlayışına göre Varlık tektir ve Allah'tan ibarettir. Bu anlayış zorunlu olarak duyulur varlığın tümünü tıpkı Platon'da olduğu gibi bir kopya mahiyetinde tanımlamaya götürür. Suhreverdi bu yolu seçmiştir; ancak İbn Arabî, mevcudun Allah'ın esmalarından varlığa getirildiği düşüncesi ile İlah ile yaratımı arasında doğrudan bir ilişki kurar. Allah, âlemi kendi sureti üzere yarattığından, âlem bütünüyle güzeldir, âlemde Allah'ın sıfatları ve isimleri gizlidir; ilahi güzelliği yansıtan bir ayna gibidir. Allah'ın şeylerde isim ve sıfatları ile mevcut olduğu düşüncesi, onu tecrübe etmeyi mümkün kılar. Mutlak güzellik ile mevcut güzellik doğrudan birbirine bağlanır.

Mutlak Güzel olan Allah, varlığı en güzel biçimde yaratmıştır; öyleyse tüm varlık güzeldir. Güzellik zatî, çirkinlik arızîdir. Çirkinlik arızî fiillerden, güzellik ise isim ve sıfattan kaynaklanır. Mutlak Güzel tarafından en güzel biçimde yaratılanlarda çirkinlik bulunmaz.

Mutasavvıflar, aşkı işte bu Mutlak Güzelliğin sebebi ve sonucu olarak algılamışlardır. Güzel, mutlak güzelin yaratması olduğu için insan tarafından tabi olarak sevilir. Varlığın güzelliği ise insan ile yetkinliğe ulaşmıştır; çünkü insan son mevcut, ilk gayedir ve âlem onun için hazırlanmıştır²⁴⁰. İnsanın güzelliğindeki yetkinliğin sebebi, onun esmaların tümüne sahip olmasından ileri gelir. Ondaki sıfatlar, mutlak güzelliğin çeşitli derecelerdeki tecellisi olan mevcudlardaki güzelliği izlemekle mutlak olana ulaşmasını mümkün kılar. Mevcudun güzelliği insanın hem imtihanı, hem kurtuluş yoludur;

Sadece insan iki mükemmel ilişkiye haizdir, biri ile ilahi oluşa, diğeri ile kozmik oluşa katılır. Adanmış, söz vermiş yaratılana vasfı ile o "kul"dur; ardından tıpkı âlem gibi vekalet vasfı ile kendisine hizmet edilen "efendi"dir; sûret olarak ve cismen en üst itibardadır. Yani insan, ezelinde

²³⁹ Vahdet-i Vucud anlayışı İbn Arabî'ye atfedilmişse de tarihsel kökeni açık şekilde tanımlanamamıştır. Bunun sebebi benzer kavramların erken dönemde el-Basri, el-Harraz, el-Hallac gibi erken dönem sufilerinin metinlerinde de görülmesidir; Samer Akkach, *Kozmoloji ve Mimari*, (Ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Çev. Esin Tümer), Nefes Yayınları, İstanbul 2021, ss. 105; Terimin ilk kez İbn Arabî ya da Sadreddin Konevi tarafından kullanılmış olduğuna ilişkin tartışma için bk; Erdem Demirli, a.g.m. s.431.

²⁴⁰Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*, (Haz. ve Çev. Ercan Alkan), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, ss.408.

olduğu gibi âlem ile hakikat arasında arabulucu, yaratan ile yaratılanı bir araya getirendir. O, gölge ve güneş arasındaki ayraç gibi ilahi ve kozmik oluş arasındaki bir bölücü çizgidir. Ezeli ve ebedi olanın kemâlidir²⁴¹.

Tasavvuf düşüncesinde yetkinlik olarak anlamlandırılan *kemâl*, güzelliği kuşatır; kemâli ise *cemâl* kuşatmaktadır. Cemâl kavramı, Allah'ın lütuf ve rızasını gösteren sıfatları ifade eder. Lisanüddin İbn Hatip²⁴², cemali mutlak ve mukayyet olmak üzere ikiye ayırmıştır. *Mutlak cemal*, Allah'a mahsustur ve bilinmez. *Mukeyyet cemal* ise ikiye ayrılır. Mutlak cemalden varlıklara yayılan güzellik olan *külli cemal* ve sadece akılla kavranan eşyanın soyut güzelliği *hafi cemal* ile duyu organları vasıtasıyla kavranan eşyanın somut güzelliği *celi cemal*den oluşan *cüz'i cemal*²⁴³.

Gerçek Varlık, Allah'tan ibaret ve Mutlak Güzellik Allah olunca, güzeli bilmek, varlığı bilmek olarak birbiri ile özdeşleşmiştir. Bu bağlamda bilgi ve sevgi, gerçeklik ve güzellik birbirinin ölçütü olur. Allah'ın bilinmesi her zaman sevgiyi doğurur ve sevgi, sevilenin bilinmesini gerektirir²⁴⁴. Gerçek sevginin amacı, Aşk yoluyla “Gerçek”in bir yüzü olan Güzellik (*Cemâl*)e ulaşmaktır.

²⁴¹İbn ‘Arabi Muhyi al-Din, *İnsha al-Dawa’ir*, 1336h, Leiden: Brill, s.21den aktaran: Samer Akkach, a.g.e., ss.133.

²⁴² 14. yy’da yaşamış Gırnata’lı şair, filozof, tarihçi, fizikçi ve siyasetçi; Câsim el-Ubûdî ve Cengiz Tomar, “İbnü’l-Hatîb, Lisanüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 21, İstanbul 2000, s. 74-76.

²⁴³ Süleyman Uludağ, “Cemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, İstanbul 1993, s.296.

²⁴⁴Titus Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Çev. Fahreddin Arslan), Ribat Yayınları, İstanbul 1982, ss.40.

BEŞİNCİ BÖLÜM DEĞERLENDİRME

İslam düşüncesine Kelam, Felsefe ve Tasavvuf Felsefesi özelinde baktığımızda “güzel” kavramının Allah’ın zatına özgü “*Mutlak Güzel*” ve onun maddi mevcutlar âlemi olan “*Ayaltı Âlem*”deki yansıması kabul edilen “güzel” biçiminde iki farklı tasavvuru bulunduğunu görüyoruz. Üç ayrı düşünüş biçiminde de benzerlik gösteren bu anlayış, farklı yöntemlerle açıklanması bakımından birbirinden ayrılır. İslam düşünürlerinin bir kısmı “Mutlak Güzel” ile maddi mevcutların güzelliği arasında organik bir bağ kurmayı denemiş, bir kısmı ise bu iki türlü güzelliği tamamen birbirinden ayrı ele alma yoluna gitmişlerdir.

İslam düşüncesinin filizlendiği erken dönemde, Grek düşüncesindeki benzer şekilde güzel-iyi özdeşliği kabul edilmişse de, kelamcılar bu kavramlar arasındaki ayrımı açıklamaya çalışmıştır. Kadî Abdülcebbar ve Gazalî, fiildeki güzellikle şeylerdeki güzellik arasında bir ayrım yapar; ancak “Mutlak Güzel”deki “kudret” sıfatı, tüm güzel sıfatları içermesi bakımından duyulara ilişkin yargımızdan bağımsız bir anlama ulaşır. Kelamcıların ifadesinde “kudret” kemali, güzeli, iyiyi, doğruyu kapsar; Kudretli Yaratıcı’nın yarattığı her şey bu anlamda “güzel”dir. Kadî Abdülcebbar iyi-güzel arasındaki ayrımı, yalnızca kötülük problemi bakımından ele aldığından tartışmayı estetik boyuta taşımaz; onun yaptığı ayrım salt ahlakîdir.

Onun düşüncelerinin, bugünün estetik terminolojisine yakın ve aynı bağlamda ele alınabilecek evsafa olduğu söylenebilir. Ancak on birinci yüzyıldaki bu yorumlar, bir sanat kuramı veya sanat felsefesi bağlamında yapılmış değerlendirmeler değildir. Bunlar hem tanrıyla yaratılanın arasındaki ontolojik ilişkinin izahı hem de sanatkârla zanaatkâr tarifleri bağlamında yapılmış güzel tarifleridir. Ancak bu bahsettiğimiz mefhumları bir yana, onun bu düşünceleri, Platon, Aristo Plotinus çizgisindeki “güzel” yorumlarından çok da farklı değildir.

Ortaçağ İslam düşüncesinde aklın kullanımı ile kişinin yetkinliği ölçüsünde yapılan her iş sanattır. Zanaat-bilim hatta ekip biçmek gibi işler bile “sanat” kapsamındadır. Bir işi

“iyi” ve “doğru” yapmak önemlidir ve böyle yapılan her iş “güzel”dir; “güzel” yapılan her şey de “sanat” olarak anlaşılabilir. Kadî Abdülcebbar’ın Mutezile kelamcısı olduğunu düşünürsek güzele ilişkin bu ayrımın yalnızca kötülük problemini izah etmeyi amaçladığı ortaya çıkar.

Gazalî güzelin algılanmasında mistik bir yol önerir: “Kalp Gözü”. Ancak Gazalî’nin önerisi de fiildeki güzellik olan “iyi” ile doğrudan ilişkilidir ve duyulur olandan uzaklaşmayı gerektirir. Bu anlamda tekrar ahlaki bir tanımlamayla sonlanır. Onun yaptığı “kalp gözü” tanımı Platon’un “eros”unu anımsatmaktadır. Duyulur olan güzelliğin kalp gözünde idrak edilişi, Allah’a ulaşmada bir yoldur. Nitekim bu anlayış Meşşai ve İşraki düşünceler ile Tasavvuf felsefesinde de “aşk” tanımı ile karşılık bulur. İslam filozofları “aşk”ı hareket ettirici kuvvet olarak ruhun arındırılmasına götüren bir yol niteliğinde ele alırken sufiler “Mutlak Güzel”in Kemal’ine vasıtasız ulaştıran “vecd hali” olarak düşünürler. Düşüncelerdeki ortaklık “aşk” kavramının varlığıdır; uzlaşmazlık ise kavramın açıklanmasında ortaya çıkar. İslam düşüncesinde aşk, Platon’un “eros”undan farklı olarak canlı varlıklara özgü değildir ve “güzel” ideasında sonlanmaz; çünkü Platon’un “güzel ideası” olarak tanımladığı kavram İslam düşüncesinde Allah ile özdeştir. Oysaki Platon’da güzel-iyi, kendi başına bir ideadır.

İslam filozoflarındaki “aşk” düşüncesi Platon’dan çok Plotinosçu anlayış ile şekillenmiştir. Plotinos’un “aşk”ı, duyulur âlem vasıtasıyla haz aldığımız akledilir âlemi ifade eder; Mutlak Akıl, İyi ve Güzel olan Bir’e ulaşmada bir yoldur. Benzer biçimde İslam düşüncesinde de güzelden alınan haz (aşk) yalnızca “Mutlak Varlık”ın bilgisine ulaşmak için deneyimlenen bir yoldur.

İslam düşünürlerinin “güzel” açıklamaları benzerdir; ancak aralarında açıklama hususunda kullanılan yöntem farklılığı vardır. Bu yöntemleri ortaya çıkaran temel düşünceler “güzel” kavramını nesnel olarak ele alan İbn Hazm ve İbn Heysem değerlendirmelerinde ortaya çıkar. Böyle bir nesnel tanımlama, birinin zahiri bir kelamcı, diğzerinin ise bir fizik ilim insanı olması ile ilişkilidir. İbn Hazm’ın zahiri oluşu, onun “Mutlak Güzel”e ilişkin herhangi bir açıklamaya girişmemesine neden olur. Çünkü O’na ilişkin bilgi yalnızca Allah’ın kelamı olan Kuran’da ve peygamberin hadislerinde mevcuttur; yorumlanamaz ve değiştirilemez. Öyleyse yapılması gereken, akleden insanın

şeylere ilişkin “güzel” yargısını hangi şartlarda belirlediğini ortaya koymaktır. İbn Heysen ise akli olan kesin bilgiye ulaşmanın yolunun ancak duyulara bağlı veriler olduğunu düşünür; bu bağlamda “güzel”i görme duyusuna konu olan özelliklerden yalnızca biri olarak ele alır. Ona göre insanda “güzel” yargısı görülen nesnenin tikel özelliklerinin algılanması ile oluşur. Bu, bilimsel bir yaklaşımdır ve optik ilmi ile ilişkilidir. Öte yandan Heysen’e göre insandaki hikmet, onun gücü ölçüsünde Allah’a benzemeye çalışmasıdır; bu anlamda yapılan her işte, güzeli hedeflemek, Allah’ın bilgisine ulaşmada bir yoldur. Bu kavrayış, Sokrates’in ahlak felsefesini hatırlatır. Ancak ondan farklı olarak insan yalnızca topluma değil, Allah’a karşı da sorumludur ve yapıp ettiği her iş güzel, doğru, iyi olmalıdır; çünkü “Allah güzeldir, güzeli sever”.

Heysem’in hikmet tanımı, İslam filozoflarının çoğunda ortaktır. Felsefenin amacı hikmettir; hikmet ise yaratılanın hakikatini, ilkesini ve sebebini bilmek yolu ile Allah’ın bilgisine ulaşmaktır. Nefs-i natika olarak adlandırılan insani nefis, mutluluğa ulaşmak için külli bilgiyi arzular. Külli bilgiye ulaşmanın yolu ise cüzî olanları anlamaktan geçer. Böyle olunca cüzî “güzel”in bilgisi, Mutlak Güzel’i bilmede bir araç haline dönüşür.

Meşşai felsefesi, Aristo mantığı çerçevesinde şekillenir. Onlar kelamcılardan farklı olarak Kuran temelli bilgiyi kanıtlamak yerine mantık kuralları çerçevesinde görünen şeylerin bilgisinden Allah’ın varlığını ispata yönelmişlerdir. Böylece ontoloji, İslam felsefesinde en temel konulardan biri haline gelir. “Güzel” kavramı, Allah’a ilişkin bir sıfat olarak metafizik, varlığa ilişkin bir sıfat olarak da ontolojik bir boyut kazanır. Kındî’den itibaren felsefe ile Kuran’ı uzlaştırmaya çalışan Meşşailerin, bunu gerçekleştirmek için Aristo’ya ait olduğunu sandıkları, ancak, aslen Plotinos’a ait üç hipostazdan yararlandıkları anlaşılır. Platon ve Aristo’nun uzlaştırıldığı Plotinos’un sistemi daha çok Platon etkisi taşır. Meşşai sisteminde Plotinos’un üç hipostaz kuramı şekillendirdiği açıktır; bu bağlamda Neo-Platonik yaklaşım daha güçlü hissedilir. Nitekim “Güzel” kavramı da aynı bağlamda açıklanır. Farabi ve İbn Sina’ya göre şeylerdeki güzellik, Mutlak Güzel’den pay almaları nedeniyledir. Ayüstü âlemde bulunan varlıklar, Mutlak Güzel’e yakınlıkları dolayısıyla Ayaltında bulunanlardan daha güzeldirler. Ayaltı âlemin varlıkları madde ile karışmış olduklarından güzellikleri eksiktir. Ancak burada bir organik bağlantı bulunur; Ayüstü âlem, Ayaltı âlemin sebebidir; ondan sudûr eder ve Külli Nefs ve yolu ile ona bağlıdır. “Mutlak Güzel” Sırf Akıl’dır; yani yalnızca kendi ile ilişki içindeki akıl, akleden ve

bilinendir. Onun kendi iyiliğini, güzelliğini, doğruluğunu bilişinin sonucu olarak kendisinden bir Akıl taşar. Akıldan ise Nefs sudûr eder. İnsandaki akılsal kuvvet ve nefis kuvveti işte bu öncüllere bağlıdır. Böylece güzelin algılanışı duyular ile başlatılıp akıl alanına ulaşan ve daha sonra ruh ile ilişkilendirilen hem epistemolojik hem de psikolojik süreçlerle açıklanır. Şeyler duyular ile kavranır, izlenimler akıl yolu ile biçim alır ve insan nefsinin koşullarına göre bunlara yönelik yargılar oluşur. Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de bu sürece ilişkin açıklamalar Aristo şerhlerine bağlı kalarak yapılmış olduğundan, onunla paralellik gösterir. Yani Meşşai filozofları, “güzel” kavramını Plotinos’un üç hipostazına uygun biçimde varlık felsefesinde başlatır; insandaki güzel yargısının açıklanmasında ise Aristo’nun psikoloji ve poetika eserlerinden faydalanırlar. Meşşailer Plotinos’un aksine “güzel”in oran ve harmoni ile doğrudan ilişkili olduğunu kabul ederler. Şeylerin birbirine uygunluğu güzelliğin ölçütlerinden biridir. Bu anlamda şeylerdeki güzeli tanımlamada Meşşai filozofları Platon ve Plotinos’un idealar teorisine bağlı kalmaz; daha çok Pisagor ve Aristo’ya yaklaşır. Dolayısıyla Grek düşüncesinden tevarüs edilen fikirlerin aynen kullanılmayıp yeni bir yorumla şekillendirildiği görülür.

Benzer yaklaşım İhvan-ı Safa’da da görülür. Ontolojide Sudûr Teorisini takip eden İhvan-ı Safa, Allah’ı bir sanatkâr, tabiatı ise bir sanat eseri olarak düşünür. Evrendeki her şey mükemmel sanatçı tarafından en güzel harmoni ile yaratılmıştır ve bunun bir sonucu olarak tabiatın prensibi geometrik ilkelere dayanır. Pisagor’un harmoni kuramına paralel bu yaklaşım İhvan-ı Safa risalelerinin tamamında etkisini gösterir. İnsan yaptığı işlerde Allah’a benzemeye çalışmalıdır; güzelin ilkesi ise geometridir. Yaratılmış her şey güzeldir; çirkinlik yetkinliğin eksikliğinden kaynaklanır. Filozofların düşüncesinde güzelden alınan hazzın etik bir değeri vardır; şeyler ancak yetkin bir ustanın elinden çıktıklarında güzel olurlar. Bu da kişinin işi üzerinde sıkı sıkıya çalışmasını gerektirir. Şeyler kaidelerine ne kadar uygunsa, o kadar güzel olurlar; güzeli yapan ise Allah’a yaklaşır. İhvan-ı Safa sanatlarında ustalaşmak için somut geometriyi, varlığın ve nefsin bilgisine ulaşmak içinse soyut geometriyi öğrenmeyi önerir.

İşraki felsefede ise tam tersi bir durum söz konusudur. İşraki Nurlar Hiyerarşisi, doğrudan Platon’un idealar teorisi ile ilişkilidir. Okulun kurucusu Suhreverdi, kendini eski İran’ın bilge kralları ile Hermes ve Platon’un devamı olarak tanımlar. İşraki felsefede varlık kavramı nur olarak açıklanır. Bu kavrayış, tek bir yüce ışık, ondan çıkan ışıklar

sayesinde parlayan soyut ışıklar ve bu ışıkların konumlanması sebebi ile var olan gölgelerden oluşan bir ontolojik düşünce etrafında şekillenir. Böylece tıpkı Platon'da olduğu gibi varlıklar, yalnızca yansılardan ibaret geçici şeyler haline gelir. Şeyler, Nurların Nurundan aldıkları ışık derecesinde güzeldir. Duyularımızın güzele ilişkin hazzı ile aydınlanarak eşyanın hakikatini gören bir aklın aldığı haz arasında hiçbir ilişki bulunmaz. Üstelik tabiat bizi çirkin bir sarhoşluğa sürükler, işte bu sarhoşluk gerçek haz önünde insana engeldir. Meşşai düşüncesinden farklı olarak Sühreverdi akıl ile duyular arasında bir bağlantı kurmaz; aksine duyular akli sınırlandıran yanılsamalara sebep olur. Böyle bir yaklaşım şeyleri daha farklı biçimde görmeye neden olur; çünkü aslında hissedilenin ötesinde bir gerçekliğe tabidirler. Dolayısı ile ayrıntılar önem kazanır.

Arabî'nin Tasavvuf ontolojisi ise varlığın hakikatini tanımlamada İşrak ontolojisi ile benzerlik gösterir. Ancak o, mevcutların Allah'ın esmalarından var olduğu düşüncesiyle Allah ile yaratımı arasında doğrudan bir ilişki kurar. Allah, âlemi kendi sureti üzere yaratmıştır; bu nedenle âlem Mutlak Güzel'in yansımasıdır. Arabî bunu açıklarken “ayna” metaforunu kullanır; âlem, Allah'ın güzelliğini yansıtan bir aynadır. Güzelin bilgisi, varlığın bilgisidir; insan güzeli güzel olduğu için sever ve aşk yolu ile onun hakikatine ulaşmayı arzular. İnsan hem dünyevi olup kozmik oluşa katıldığından, hem de esmaların tümüne sahip olup ilahi olana yaklaştığından ezeli ve ebedi olanın kemalî olarak tanımlanır. Aşk, işte bu yüzden insanı güzele yöneltir.

Arabî'nin insanın esmalarla yaratıldığı düşüncesi, yaratıcılık kabiliyetini sağlam bir temele oturmuştur. Burada insan, salt bir yansıma değil kozmik düzeni izleyen bir varlık olarak güzelin algısındaki faktör niteliğinde sunulur. Allah yaratıcıdır. İnsan da, âlemin suretini ve düzenini izleyerek kavrar ve “yaratıcı” esmasını böylece tanır. İnsani yaratımların sebebi budur. Ancak yetkinliğindeki eksiklik onun yalnızca “biçim veren” olmasına neden olur. İnsan yalnızca Allah'tan gelen akli forma biçim verendir. Çünkü ondaki hayal gücü, yaratılmış olanlara bağlıdır. Oysa yaratmak canlılığın yapısının duyulara yansıtılması ile olur; insan bunu başaramaz. Kanaatimizce böyle bir kavrayış, İslam hukukunda bir yasaklama olmasa bile sanatçıyı canlıların tasvirinden kaçınmaya yöneltmiş olmalıdır. Kendi eksikliğini bilen sanatçı tam anlamıyla “yaratıcı” olamayacağına göre canlılığa ilişkin betimlemelerden uzak durur. Çünkü yapılan tasvir her zaman basit bir taklit olarak kalacaktır. Canlıların tasvir edildiği resimlerde doğrusal

perspektifin önemsenmeyişi de yine aynı düşüncenin bir sonucu olabilir. Yalnızca “biçim veren” sanatçının bunu aşmak için çaba sarf etmesi gereksizdir. Böyle bir durumda sanatçı hakikatinden emin olduğu şeye yönelecektir ki bu da Mutlak Varlığın kendisidir. Mutlak Varlık’ın insan ile doğrudan ilişkisi ise iki temel yol ile gözlenebilir: Allah’ın kelimesi olan Kuran’ı temsilen yazı ve kozmik düzen. İslam sanatçısı, geçici olanın taklidini yapmak yerine mutlak olanın tasavvuruna biçim vermeyi tercih eder. İslam düşüncesindeki “tenzih” ilkesi, insan eli ile yapılan her şeyde mükemmele ulaşmaya çabalamak yerine yetkin olmaya çalışmanın tercih edilmesine neden olmuş olabilir. Yazı ve tabiat, insana asıl yurdunu hatırlatan en önemli maddi unsurlardır, geometri ise insan aklının ulaşabildiği en soyut ifade biçimidir. Nihayetinde İslam sanatlarında görülen ortak imgeler tek bir düşünceyi ifade etmeye çabalar: “hakikat”.

Meşşai ekol, hikmetin amacını insanın yetkinliği derecesinde Allah’a benzemeye çalışmak olarak tanımlayıp şeylerdeki “güzel”in düzen, oran, ahenk olarak duyumsandığını kabul eder. Böyle olunca matematik ilkeleri yapılan her işin temel kanunu haline gelir. Evrende bir ahenk vardır, kozmik düzen bu yasalara dayanır, bunlar Allah’ın yasalarından başka bir şey değildir. Allah’ın yaratıcılığını sanatçılık olarak tanımlayan İhvan-ı Safa Risaleleri’nde pratik sanatlarla ilgili makale yazılmış, kendi döneminin ustaları tarafından hat tezyininin hangi oranlarda yapılırsa güzel olacağı, insan bedeninin oranları ve bunların hayvan bedenine nasıl uyarlanabileceği anlatılmıştır. Taklit, insanın doğasında var olan bir güdüdür; nefsindeki bu güdüyü aklı ile birleştiren insan doğal olarak içinde var olduğu yasaların ilkelerine göre iş yapar. Bu düşünce ortamında sanatçının gözü madde ile bittiğinden eksik bir güzelliği bulunan canlılara değil, Ayüstü âlemden gelen söze, gök kürelere ve aklın hatırlatıcısı olan geometriye yönelir. Farabi İlk Neden’i şu sözlerle açıklar:

İlk Neden’in tözü, var olanların derecelerine uygun olarak kendisinden çıktıklarında zorunlu olarak birbirleriyle birleşecekleri, bağdaşacakları ve bir bütün teşkil edip tek bir şey gibi meydana gelecekleri bir tözdür²⁴⁵.

Tek noktadan açılıp sonsuz biçimde devam eden geometrik bezemeleri bu düşüncenin biçim diline yansımaları olarak görebiliriz.

²⁴⁵ Farabi, a.g.e., ss.28.

İşrak ve tasavvuf felsefesinde ise başka bir yaklaşım ile karşılaşırız: eşyanın hakikatini bilmek. Böyle bir düşünüş, görülenin ötesinde bir gerçekliği ifade eder. Buna göre duyularımız değil, ancak aklımız (kalp gözümüz) bize hakikati bildirebilir. Bu düşünce sanatsal yaratıma daha geniş bir alan açar. Göz, bir yaprağı yaprak olarak görüyor olabilir; ama yaprağın hakikati başkadır. Öyle ise tasvir, akıl süzgecinden geçip stilize edilebilir. Stilize edilmiş bezeme, “neredeyse” taştan bağımsızlaşacak kadar dışa taşar; surete dönüşür. Ancak maddeden ayrılan suret eksik kalacağından maddesinden koparılmaz. İslam sanatındaki soyut anlatımın kaynağı bu düşünceler olabilir.

Öte yandan İşrak düşüncesinde şeyler, ışıklarının nispetine oranla vardılar; tabiattaki nesnelere ışığı ise sabittir. Yalnızca akıl, soyut nurlardan biri olması sebebiyle Nurların Nuru’nu bilir ve onu bildikçe ışığı artar. İslam minyatürlerinde özellikle peygamberlerin başlarında ışık ile tasvir edilmesi bu düşünce etrafında ele alındığında kutsallığı değil, hakikatin bilgisine ulaşmış aklı temsil eder. Safevi Şahı I. Tahmasp döneminde istinsah edilen Nizami Hamse’sindeki “mir’ac” minyatürü İşraki aydınlanma düşüncesinin görsel bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Kuran’da miraçtan İsrâ ve Necm surelerinde bahsedilmektedir. Ayetler ve hadislerin değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkan anlatıma göre bir gece uyurken Hz. Muhammed Cebrail tarafından uyandırılır, Burak’ın sırtında Mescid-i Aksa’ya uçar, orada yedi kat semaya yükselip peygamberlerle görüşür ve ahiret hayatını müşahede ettikten sonra âlemin son sınırı olan Sidretü’l Müntenâyı da aşarak Arş-ı A’lâ’ya geçer. Cebrail Sidretü’l Müntena’yı geçmemiştir. Yoluna devam eden Hz. Muhammed ise imkân dairesinin bitişine ulaşarak Allah ile ok yayının iki ucu kadar kısa bir mesafede perdesiz, zaman ve mekândan münezze olarak konuşur. Sidre’ye geri döndüğünde de Cebrail’i asıl hüviyetiyle görür. Bu anlatım, Hz. Muhammed’in Allah’ın hakikati olan külli bilgiye ulaşmasını aktarmaktadır. Minyatürde Hz. Muhammed’i Burak’ın sırtında, etrafı meleklerle çevrilmiş vaziyette görürüz. Hz. Muhammed’in önünde elinde ışık saçan bir kandille Cebrail tasvir edilmiştir. Cebrail ve Hz. Muhammed’in başları çevresinde ışıklar bulunurken meleklerde böyle bir betimleme yapılmamıştır. Hz. Muhammed’in etrafındaki ışık, Cebrail’inkinden daha geniş bir alana yayılır. Cebrail’in elindeki kandil, ona göstermek üzere olduğu külli bilginin ışığını taşır, Cebrail bu bilgiye sahiptir ancak onun bilgisi bile âlemin son sınırı olan Sidretü’l Müntena’ya ancak ulaşabilmiştir. Oysa Hz. Muhammed, Sidre’yi aşar; bu nedenle onda

hakikatin bilgisi Cebrail'inkinden daha fazladır. Suhreverdi düşüncesindeki İshraki aydınlanma, özünü adeta miraç hadisesinden almış gibidir.

İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesi, kozmik düzeni çeşitli sembollerle ifade eder. Varlık, yedi mertebeden oluşur; geometrinin temeli olan nokta tezahürün ilk ilkesi olan ahadiyet²⁴⁶ makamını yansıtır; sayıların ilki olan "BİR" ilahi teklik ile özdeşleşir; merkezden çevreye doğru eşit şekilde uzayan çizgiler daireyi meydana getirir ki bu birlikte çokluğu temsil eder. Sayının, yazının ve geometrinin ilkeleri Arabî'nin kozmik düzeninde kendine yer bulur. Nokta daireye, bir ile temsil edilen teklik, tekli sayıların ilki olan üçe ve üçgene, İlk Olan'dan nispetle dirilik, bilgi irade ve güç üzere var olan yaşam dörde ve kareye dönüşür. Arş ilahi mülk, kürsi ise kozmik oluş alanının eşiğidir. Arş dört melek ve dört peygamber ile temsil edilen sekiz sütunla taşınır. İki karenin iç içe geçmesi ile oluşturulan sekizgen tertip, bu düşünce ile okunduğunda soyut değil kozmolojik düşünceyi yansıtan realist bir bezeme olarak karşımıza çıkar. Bilimin yasaları Kuran ve hadisler ışığında metafiziğin alanına dâhil edilir ve biçime yansır. Ortaya çıkan soyut bir sembolizmin ötesinde kendi döneminin "hakikat"inin ifadesidir; bu anlamda realisttir. Bu realizm, günümüzden bakıldığında simgesel bir dil olarak algılansa da kendi döneminin bilgi birikiminin, kozmolojik gerçekliğinin ve ruhani yöneliminin dolaysız bir aktarımıdır.

²⁴⁶Ahadiyet makamı, İbn Arabî'nin oluşturduğu ontolojik sistemdeki yedi varlık mertebesinin ilkidir. Allah'ın kühü ve hakikati olarak ifade edilen ahadiyet mertebesi herhangi bir ayırt edici bilginin nesnesi değildir çünkü bu makam insan idrakini aşar; Samer Akkach, a.g.e., ss.106.

ALTINCI BÖLÜM

SONUÇ

Sanat bir biçim dilidir, biçimin dilini de farklı duygu ve düşünce formları temellendirir. Bu düşüncelerin epistemolojik tartışmalar şeklinde gelişmiş olanlarının ontolojik tartışmalar çerçevesinde gelişenlerden daha derinlikli olduğu görülür. Güzel kavramında da başlangıçta ontoloji alanında ortaya çıkan yorumların bilgi kuramı içerisinde ele alınıp daha derinlikli açıklamalarla olgunlaştırıldığı anlaşılır. Buna karşın İslam düşüncesinde güzel kavramının seyri böyle olmamıştır.

İslam'ın erken döneminde Kuran'ı mantıklı delillerle açıklama amacıyla fıkıhtan ayrı bir yöntem olarak gelişen kelimada “güzel”, Allah'ın yaratıma eylemini gerçekleştirmesi ile ilişkili bir kavram olarak ele alınmış, “faydalılık” çerçevesinde tartışılmıştır. Bu bağlamda Mutezile kelamcısı Kadî Abdülcebbar ve Eşari kelamcısı Gazalî'nin şeylerde görülen “güzel” ve fiillerdeki güzellik olan “iyi” kavramlarını birbirinden ayırdıkları görülür.

Kadî Abdülcebbar, dış görüntü ve şekildeki güzellik ile fiildeki güzelliğin ayrı şeyler olduğunu, bazen görünüşü güzel kimsenin çirkin bir fiilde bulunabileceği gibi görünüşü eksik olduğundan bizim “çirkin” yargısında bulunduğumuz kimsenin fiilinin güzel olabileceğini belirtir. Kişinin fiilleri övgüyü ya da yergiyi hak etse de görünüşü sebebiyle böyle bir yargıda bulunmamız anlamsızdır; çünkü yaratımın her hali “güzel”dir”. Bizim yargılarımız hukukidir ve yalnızca fiile yönelik olabilir; görünüşe yönelik yargılarımız ise insanî olduğundan ilahi alanda bir geçerliliği yoktur.

Gazalî, Kadî Abdülcebbar ile benzer bir sonuçlamaya giderek “güzel” kelimesinin fiillere yönelik olarak anlam değişikliğine uğradığını kabul eder. Bunun yanı sıra o, bu anlam değişikliğinin yalnızca fiillere has olmadığını “hissedilen şeyler” için de geçerli olduğunu savunur. İnsanlar, yaratılışları itibariyle sempati duydukları şeylere yönelik “güzel” yargısında bulunurlar; hoşlanmadıkları şeyler ise onlar için “çirkindir”. Gazalî, hoşlanma duygusunun merkezi olarak “kalp gözü”nü önerir. Ona göre Allah, insanların kalbine bu gücü yerleştirmiştir; “Âlem-i ervah” olarak tanımlanan ruhlar âleminin

yansıması niteliğindeki dünyada, ölçülük, uygunluk ve düzgünlük bu kuvvet ile algılanır, algılanan güzellik kişinin fitratına göre onu ya Allah sevgisine ya da harama teşvik eder. Kalp gözü, maddi olandan soyutlanma ile açılır ve böylece kişiyi Allah'a yaklaştırır.

Zahiri kelamcı İbn Hazm, Allah'ın güzelliği ile maddi güzelliği temelde birbirinden ayırmıştır. Ona göre ilahi güzellik Kuran ve hadisler dışında tartışılmaz. Bu nedenle insani bir tecrübe olarak güzelliği nesnel biçimde tanımlar. Şeylerdeki ve fiillerdeki güzellik beş şekilde tecrübe edilir; fiildeki zariflik, nesnelere ölçülerindeki uygunluk, canlı ve görkemli dış görünüş, ilk üç koşulun bir araya gelmesiyle ortaya çıkan güzellik ve bunlardan birine karşı duyulan "hoşlanma".

Kesin bilgiye ulaşmanın yolunun duyu verilerinden geçtiğini savunan İbn Heysem de "güzel"i görme duyusuna konu olan özellikler bağlamında inceler. Ona göre şeylere yönelik "güzel" yargısı gözün nesnelere ışık, renk, konum gibi özelliklerindeki birbirine uyumunu algılaması sonucunda verilir. Ancak Heysem'in kesin bilgi olarak tanımladığı şey "Allah'ın hakikatini bilmek"tir. İnsan gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışmalıdır. Gözün algıladığı güzel, hikmete ulaşmada bir basamaktan ibarettir. Bu bağlamda onun düşüncesinde yine ikili bir güzellik anlayışı ortaya çıkar; görme yetisine ilişkin insani bir yargı olarak "güzel" ve Allah'ın güzelliği.

Meşşai düşüncesinde "güzel" Allah'a ilişkin bir özellik olarak temellendirilmiş ve Allah ile varlıklar arasındaki ilişkide bir bağlaç niteliğinde ele alınmıştır. Oluşun İlk Neden'i olarak düşünülen ve Mutlak Güzel olarak belirlenen Allah ile maddi varlıklar arasında organik bir bağ kuran Meşşai filozoflar, maddi varlıklardaki güzelliğin sebebini Mutlak Güzel'den sudûr etmiş olmalarına dayandırır. Şeyler bu güzellikten birer parçadır, ancak madde ile karışmış olduklarından eksiktir. Âlemdeki ahenk olarak duyumsanan "güzel" in tecrübesi, Mutlak Güzel'i hatırlamada bir araçtır. Duyular insanın aklına hizmet eder. Güzelliğin idraki "haz" olarak ortaya çıkar, her idrak ediş insanın tabiatına göre yargıya dönüşür. Şeylerden aldığımız haz duyusaldır, Mutlak Güzel ise akıl yolu ile kavranabilir.

İhvan-ı Safa düşünürleri, Meşşai ontolojisinde tanımlanan "Mutlak Güzel"i kabul etmekle birlikte sudûr sürecini bir tür ilham olarak belirler. "Mutlak Güzel" akıllar ve

felekleri yaratır ve yetkinliğinin ilhamını onlara verir. Böylece akıllar ve felekler vasıtasıyla yaratılmış olan âlemdeki ahenkte tecrübe edilebilen bir güzellik bulunur. Külli Nefs tarafından şekillendirilen tabiat güzelliğinin amacı, insanı düşünmeye sevk ederek Mutlak Güzel’i hatırlamaya yöneltmesidir. İhvan-ı Safa, Mutlak Güzel’in bilgisine ulaşmanın ilk prensibinin geometri olduğunu söyler. Sanatlarda ustalaşmak için somut geometriyi, sayı ve şekillerin özelliklerinin bilgisini anlamak yolu ile göksel varlıkların ve müzik seslerinin nefis üzerindeki etkilerini açıklamak içinse soyut geometriyi bilmek gerekir.

İşrak felsefesinin kurucusu Şihabüddin Suhreverdi’nin varlık düşüncesi Platon’un idealar teorisi ile paralellik gösterir. Varlığı “nur” olarak belirleyen ve şeyleri “Nurların Nuru”nun bir yansıması olarak gören Suhreverdi’ye göre varlıktaki güzellik Nur’dan aldıkları pay ölçüsündedir. Nurların Nuru’ndan yayılan ışık, soyut ışıkları meydana getirir. Bunlar hükümler ışıklardır ve görülen her şey bunların yansımalarından ibarettir. Bizim güzele ilişkin algımız, saf ışıklar âlemindeki hükümdar ışığın ışınlarının; sevgi, haz ve hükümdarlık arazlarının gölgesinden başka bir şey olmayan heykelinin surete dönüşmesi ve yine hükümler ışığın gölgesi olan tılsımımızın bunu tecrübe etmesidir.

Gazalî ile başlayıp Suhreverdi ile devam eden “misaller âlemi” düşüncesi, İbn Arabî ontolojisinde son şeklini alarak teorik tasavvufun “güzel” tanımına yansır. Varlık, Allah’tan ibarettir ve tektir, çokluk ise Allah’ın esmalarının görünmesidir. Allah’ın kendi sureti üzere yarattığı âlem, bu anlamda güzeldir; Allah’ın tüm sıfatlarını barındıran insan, bu sebeple güzeli algılar. Güzel, Mutlak Güzel’in yansıması olduğundan insan tarafından doğal olarak sevilir ve arzulandır. İnsanda “aşk” olarak tanımlanan bu arzu ediş, onu “Mutlak Güzel”e yönlendirir. Allah’ın bilinmesi her zaman sevgiyi doğurur ve sevgi, sevilenin bilinmesini gerektirir. Gerçek sevginin amacı, Aşk yoluyla Gerçek’in bir yüzü olan Güzellik (Cemâl)e ulaşmaktır.

İslam düşüncesinde farklı düşünme yöntemlerinin birbiri ardınca gelişi ve birbirinin üzerine eklemeler yaparak ilerleyişinin “güzel” kavramı söz konusu olduğunda daha farklı bir seyir gösterdiği anlaşılmaktadır. Başlangıcından itibaren Grek düşüncesinin temellendirdiği “güzel” kavramı İslam düşüncesinde batıdaki aksine Aristo ve Platon olarak ikili bir kol şeklinde değil, bunun bir terkibi gibi düşünülebilecek Plotinos’un

düşüncelerinden gelişmiştir. Diğer yandan Pisagor, Sokrates, Platon ve Aristo'nun “güzel” hakkındaki yorumları da açıklamalarda dönüşümlü olarak kullanılmıştır. Bu anlamda İslam düşüncesinde güzel kavramının Grek dünyasındakinin yeni bir yorumu olduğu söylenebilir.

Kuran'da güzel tabirinin yorumlanması denebilecek çok sayıda ayet bulunur. Ayetlerdeki ortak tema Mutlak Güzel ve diğerleri denebilecek ikili bir anlayış yansıtır. Kuranda görülen hem epistemolojik hem ontolojik izahlara karşın başlangıçta İslam düşüncesindeki pek de açık olmayan güzel tariflerindedaha çok yaratılış izahları çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu anlamda İslam düşünce ekollerinin serfettiği “güzel”e ilişkin yorumlardan bugünkü anlamda bir sanat kuramı, estetik teorisi çıkarılamasa da, kavramın Allah'a ilişkin bir sıfat olması nedeniyle hayatın her alanında ulaşılması gereken bir vasıf çerçevesinde ele aldığı anlaşılır. İnsanın aklını kullanarak kendi yetkinliği ölçüsünde yaptığı her iş güzeldir; güzel olarak yapılan her şey de bir bakıma sanattır. İslam filozofları “güzel” kavramını işte bu ön kabul etrafında açıklamışlardır.

Çalışmamızın bir diğer önemli sonucu İslam felsefe hareketleri arasında yüzyıllarca süren derin fikir anlaşmazlıklarının güzel kavramı çerçevesinde aşağı yukarı ortak bir mutabakata dönüştüğünün anlaşılmasıdır. Öyle ki birbirinin yöntemini tamamen reddeden İbn Rüşd ve Gazalî, “güzel” konusunda neredeyse hemfikirdir. Kanıtlama yöntemlerinin farklı oluşu, ekollerin aynı kavramı farklı biçimlerde açıklamasına sebep olur; ancak her ikisi de aynı sonucu izah etmeye çalışır: “Mutlak Güzel” ve “Şeylerin Güzelliği”.

Ortaçağ'da İslam dünyasında aynı bölge ve dönemde üretilmiş sanat eserlerinde bile farklı biçimlenişler görülebilmesi, bizce, güzel kavramının bir sanat teorisi bağlamında farklı yorumlanışından değil, biçime dönüşümü noktasında farklı ele alınışından kaynaklanmış olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebâr, K. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (1. Cilt). İ. Çelebi (çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: İstanbul.
- Abdülcebâr, K. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (2. Cilt). İ. Çelebi (çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: İstanbul.
- Akkach, S. (2021). *Kozmoloji ve Mimari*. S. H. Nasr (ed.). Esin Tümer (çev.). Nefes Yayınları: İstanbul.
- Alper, Ö. M. (1999). İbn Sina. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C.20, 319-322). İstanbul.
- Altaş, E. (2015). "Fahreddin Er- Râzi". *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 6, B. A.Çetinkaya vd. (çev.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Altıntaş, H. (1994). Dehriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 9, 107-109). Ankara.
- Apaydın, H. Y. (1999). İbn Hazm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 20, 39-52). İstanbul.
- Arıcan, M. K. (2012). Antakya Felsefe Okulu. *Journal of Islamic Research*, 23(3), 101-108.
- Aristo (1952). *Organon V Topikler*. H. R. Atademir (çev.). Milli Eğitim Basımevi: İstanbul.
- Aristoteles (2020). *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*. A. Çokona ve Ö. Aygün (çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Aristoteles (2020). *Retorik*. M. H. Doğan (çev.). Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Aristoteles (2020). *Poetika Şiir Sanatı Üzerine*. A. Çokona ve Ö. Aygün (çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (1999). *İslam Felsefesi Üzerine*. Veda Yayınları: Ankara.

- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon'a*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi Aristoteles*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Arslan, H. (2016). "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi". *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 343-360.
- Aslan, F. B. (2013). "İslam Öncesi Dönemden Emevi Döneminin Sonun Kadar Tercüme Faaliyetleri". *Eskiyeni*, 27(Bahar), 165-176.
- Avcı, N. (2002). "Urfa ve Yöresinde Yetişmiş Olan Bazı Bilim Adamları". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(1), 95-114.
- Ay, M. (2015). "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları". *Eskiyeni*, 31, Güz, 25-50.
- Aydın, C. (1989). Ali Kuşçu. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 2, 408-410). İstanbul,
- Bakkal, A. (2007). *Harran Okulu*. Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları: İstanbul.
- Barış, M. N. (2017). "İslam Bilim Tarihinde İlk Tercüme Faaliyetleri ve Bilgi Üretimine Katkısı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(3), 1873-1904.
- Başaran, C. ve Kasapoğlu, H. (2018). "Kanon: Grek Klasik Heykeltıraşlığında Estetik Arayışı". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22(Özel Sayı 3), 2835-2853.
- Bozkurt, N. (1995). *Sanat ve Estetik Kuramları*. Ara Yayıncılık: İstanbul.
- Bölükbaşı, M. (2020). "Arap Dünyasında Tercüme Faaliyetleri". *Turkish Studies Social*. 15(3), 1005-1015.

- Burchardt, T. (1982). *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. F. Arslan (çev.). Ribat Yayınları: İstanbul.
- Burckhard, T. (2019). *İslam Sanatı Dil ve Anlam*. T.Koç (çev.). Klasik Yayınları: İstanbul.
- Cevizci, A. (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Asa Kitabevi: İstanbul.
- Corbin, H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne*. H. Hatemi (çev.). İletişim Yayınları: İstanbul.
- Çağrı, M. (1996). Gazzali. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C.13, 489-505). İstanbul.
- Çelebi, İ. (1999). Hüsün ve Kubuh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 19, 59-63). İstanbul.
- Dağbaşı, G. (2013). "Abbasî Dönemi Çeviri Faaliyetleri". *Eskiye 27*, Güz, 177-187.
- Demiralp, D. (2000). Antik Dönemde Felsefe ve Sanat. Yayımlanmış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 42, 431-435). İstanbul.
- Deniz, G. (2015). "Gazalî'yi Anlamak ve Eleştirmek". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni 6*, İnsan Yayınları: İstanbul.
- Ekinci, A. (2002). Bilimin Öncü Şehri: Urfa. *Harran ve Çevresi Tarih*. A. Ekinci (ed.). Şurkav Yayınları: Şanlıurfa.
- Ekinci, A. ve Kütük, A. (2007). "Güneydoğu Anadolu'nun Medeniyet Tarihi Açısından Önemi ve Nusaybin Okulu". *Makalelerle Mardin* (III. Cilt). İ. Coşar (haz.). Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi Yayını: İstanbul.
- El-Ubûdî, C. ve Tomar, C. (2000). İbnü'l-Hatîb, Lisanüddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21, İstanbul, 74-76.
- Fahri, M. (2008). *İslam Felsefesi, Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. Ş. Filiz (çev.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Farabi (2020). *İdeal Devlet*, A. Arslan (çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları: İstanbul.

- Fettah, İ. A. (1995). Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 11, 444-447). İstanbul.
- Cevizci, A. (Ed.). (2003). *Felsefe Ansiklopedisi*. (1. Cilt), Etik Yayınları: İstanbul.
- Gazâli (2020). *Kimya-ı Saadet*. F. Meyan (çev.). (1-2. Cilt), Bedir Yayınevi: İstanbul.
- Gazzali, E. H. (1971). *İtikad'da Orta Yol*. K. Işık (çev.). Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara.
- Gonzales, V. (2020). *Güzellik ve İslam İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*, M. F. Kılıç (çev.). Küre Yayınları: İstanbul.
- Görgün, T. (2007). Tarih ve Toplum Araştırmalarında Bir Yöntem Kaynağı Olarak Klasik Metafizik: Fahreddin er-Râzî Ekölü ve İbn Haldûn. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17, 49-78.
- Gürsoy, N. (2016). "Hermetizm ve Temel İlkeleri". *Sevgi Dünyası Dergisi*, 48(568), 21-27.
- Gümüş, S. (1993). Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 8, 134-136). İstanbul,
- Hizmetli, M. (2018). "Beytülhikme: Kökeni ve Abbasi İdeolojisini Biçimlendirmedeki Rolü". *3th International Eurasian Conference On Sport Education and Society*, 15-18 Kasım 2018, Mardin-Turkey, 1412-1417.
- İbn Rüşd (1986). *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. K. Işık ve M. Dağ (çev.). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi: Samsun.
- İbn Rüşd (2016). *Metafizik Büyük Şerhi* (1. Cilt). M. Macit (çev.). Litera Yayıncılık: İstanbul.
- İbn Sina (2004). *Risaleler*. A. Açıkgenç ve M. H. Kırbaşoğlu (çev.). Kitâbiyât: Ankara.
- İbn Sina (2017). *Aşkın Mahiyeti Hakkında*, A. Ateş (çev.). Büyüyenay Yayınları: İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, M. (2017). *Füsusul Hikem* (1. Cilt). A. A. Konuk (çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: İstanbul.
- İbnü'l-Arabî, M. (2017). *Şerhu Hal'i'n-Na'leyn*. E. Alkan (çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: İstanbul.

- Kahraman, A. (Ed.) (2012). *İhvan-ı Safa Risaleleri* (1. Cilt). A. Durusoy vd. (çev.). Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Kahraman, A. (Ed.) (2014). *İhvân-ı Safa Risaleleri* (3. Cilt). A. Kahraman vd. (çev.). Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Jackson, R. (2017). *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. Litera Yayıncılık: İstanbul.
- Kara, M. (1990). *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, Dergah Yayınları: İstanbul.
- Karakuş, M. (2016). *İhvân-ı Safâ Risâlelerinde Estetik ve Sanat*. Yayımlanmış Doktora Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.
- Karlığa, B. (1999). İbn Rüşd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 20, 257-288). İstanbul.
- Kaya, M. (1995). Esir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 11, 390). İstanbul.
- Kaya, M. (1995). Fârâbî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 12, 145-162). İstanbul.
- Kaya, M. (2000). İskender Afrodisi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 22, 560). Ankara.
- Kaya, M. (2001). İşrâkıyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 23, 435-438). İstanbul.
- Kaya, M. (2002). Kindî, Yakub b. İshak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 26, 41-58). Ankara,
- Kaya, M. (2007). Razi, Ebu Bekir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 34, 479-485). Ankara.
- Kayacık, A. (2018). “İskenderiye Okulu ve Tıbbi-Mantıki Gelenek”. *BilimnameXXXVI*, 2, 91-108.
- Kılıç, M. E. (1998). Hermes. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 17, 228-233). İstanbul.
- Kılıç, M. E. (1999). İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 20, 493-516). İstanbul.

- Kılıç, M. F. (2018). “İbnü'l-Heysen'in Güzellik Anlayışı: Kitâbü'l-Menâzır ve Semeretü'l-Hikme'den Hareketle Bir İnceleme”. e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi, 10(3), (21), 986-1000.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. S. Baydur (çev.). Sosyal Yayınları: İstanbul.
- Kutluer, İ. (1995). Felek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 12, 303-306). İstanbul.
- Kutluer, İ. (1999). İbnTufeyl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 20, 418-425). İstanbul.
- Leaman, O. (2019). *İslam Estetiğine Giriş*. Nuh Yılmaz (çev.). Küre Yayınları: İstanbul.
- LoJacono, C. (2014). “Peygamber Hz. Muhammed ve İslam'ın İlk Yayılışı”. U. Eco (ed.). L. T. Basmacı (çev.). *Ortaçağ Barbarlar Hıristiyanlar Müslümanlar*. Alfa Tarih: İstanbul.
- Magee, B. (2000). *Felsefenin Öyküsü*. B. S. Şener (çev.). Dost Kitabevi Yayınları: Ankara.
- Morgan, G. (2010). *Bizans'ın Kısa Tarihi*. E. Ç. Babaoğlu (çev.). Kalkedon Yayıncılık: İstanbul.
- Okumuş, M. (2015). “Gazalî ve Te'vil”. *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 6. B. A. Çetinkaya vd. (ed.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Onur, M. (2016). “İslam Hukukunda Sefeh Durumu ve Sefihin Hacri”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(5), 107-129.
- Öçal, Ş. (2015). “Kelam-Felsefe İlişkisi”. *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 6. B. A. Çetinkaya vd. (ed.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Özen, Ş. (2003). Mâtürîdî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 28. 146-151). Ankara.
- Özen, Ş. (2011). Teftâzânî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 40, 299-308). İstanbul.
- Platon (2010). *Mektuplar*. F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Platon (2014). *Şölen*. E. Çoraklı (çev.). Alfa Yayınlar: İstanbul.

- Platon (2015). *Devlet*. F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Platon (2015). *Phaidon*. A. Cevizci (haz.). F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Platon (2016). *Büyük Hippias Theages*. F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Plotinos (1989). *Enneads* (Vol. 1). A. H. Armstrong (çev.), Harward University Press: Cambridge.
- Platon (2015). *Timaios*. F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Platon (2013). *Philebos*. A. Cevizci, (haz.). F. Akderin (çev.). Say Yayınları: İstanbul.
- Russ, J. vd (2012). *Felsefe Tarihi Kurucu Düşünceler* (1. Cilt). İsmail Yergüz (çev.). İletişim Yayınları: Ankara.
- Sarıoğlu, H. (2015). “İbn Rüşd”. *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 7, B. A. Çetinkaya ve E. Bekiryazıcı (ed.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Schure, E. (2021). *Büyük İnisiyeler Dinlerin Gizli Tarihi*. N. Mesutoğlu Kırım (çev.). Stabil Kitap: İstanbul.
- Şerbetçi, A. (2002). Kutbüddîn-i Şîrâzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 26, Ankara, 487-489.
- Solomon, R. C. ve Higgins, K. M. (2013). *Felsefenin Kısa Tarihi*. M.Topal (çev.). İletişim Yayınları: İstanbul.
- Söylemez, Mehmet M. (2017). *Bilimin Yitik Şehri Cündişâpur*. Ankara Okulu Yayınları: Ankara.
- Störig, H. J. (2000). *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*. Ö. C. Güngören (çev.). Yol Yayınları: İstanbul.
- Strano, G. (2014). “Yunan Mirası ve İslam Dünyası”. U. Eco (ed.). L. Tonguç Basmacı (çev.). *Ortaçağ Barbarlar Hıristiyanlar Müslümanlar*, Alfa Yayınları: İstanbul.
- Suhreverdî, Ş. (2021). *Nur Heykelleri*. F. Yıldız ve C. Demirci (haz.). Büyüyenay Yayınları: İstanbul.
- Suhreverdî, Ş. (2019). *İşrak Felsefesi*. T. Uluç (çev.). İz Yayıncılık: İstanbul.

- Tanrıverdi, E. (2006). “Yunanca-Arapça Çeviri Sürecinde Harran Okulu”. *I. Uluslar arası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, (Ed. Ali Bakkal), 1, 28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa, 176-185.
- Taşçı, Ö. (2009). “Kadı Abdülcebbar ve Kant'ta Estetik Anlayışı”. *Kelam Araştırmaları*, 7(2), 73-80.
- Taşkent, A. (2018). *Güzelin Peşinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. Klasik Yayınları: İstanbul.
- Taşkent, A. (2019). *İbn Sina ve Farabi'nin Poetikaları Aristoteles'in Poetika'sının İslam Dünyasındaki Yansımaları*. H. Sarıoğlu (ed.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.
- Thilly, F. (2000). *Felsefenin Öyküsü*. İ. Şener (çev.). Cilt:1, İzdüşüm Yayınları: İstanbul.
- Topdemir, H. G. (2000). İbnü'l Heysem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 21, 82-87). İstanbul.
- Tunalı, İ. (2020). *Estetik, Remzi Kitabevi*: İstanbul.
- Tunalı, İ. (1983). *Grek Estetik'i, Remzi Kitabevi*: İstanbul.
- Türker, Ö. (2007). “İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâli'nin Meseleye Yaklaşım ve Katkısı”. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17, 1-24.
- Uludağ, S. (1993). Cemâl. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 7, 296). İstanbul.
- Uludağ, S. (1991). A'yân-ı Sâbite. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 4, 198-199). İstanbul.
- Uludağ, S. (1989). Amâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 2, 553). İstanbul.
- Uludağ, S. (1998). Hebâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 17, 147-148). İstanbul.
- Unat, Y. (2002). Küre. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 26, 567). Ankara.
- Unat, Y. (2016). “Aristoteles'in Evren Anlayışı ve İslâm Astronomisine Etkisi”. *Aristoteles Sempozyumu*, 18-19 Haziran 2016, Düşünbil Akademi, Ankara, 1-22.
- Uysal, E. (2000). İhvân-ı Safâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 22, 1-6). Ankara.

- Uysal, E. (2015). “İhvan-ı Safâ ve Metafizik”. *Doğudan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* 6, B. A. Çetinkaya vd. (ed.). İnsan Yayınları: İstanbul.
- Ülken, H. Z. (2017). *İslam Felsefesi*. Doğu Batı Yayınları: İstanbul.
- Watt, W. M. (2010). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. E. R. Fırlalı (çev.). Sarkaç Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1991). Araz. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 3, 337-342). İstanbul.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Burhan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 6, 429-430). İstanbul.
- Yavuz, Y. Ş. (1992). Cedel. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 7, 208-210). İstanbul.
- Yıldız, M. (2012). “İbn Hazm'ın Güzellik Anlayışı”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, Bahar, 89-106.
- Yurdagür, M. (1994) Ebü'l Huzeyl el-Allaf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 10, 330-332). İstanbul.
- Yurdagür, M. (2011). Tenzih. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 40, 472). İstanbul.
- Zeyid, E. F. (2000). İskenderiye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (C. 22, 574-576). İstanbul.

