



Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı

GAZALİ DÜŞÜNCESİNDE ESTETİK

Mevlüt SAĞLAM

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP

SİVAS

Temmuz - 2013

GAZALİ DÜŞÜNCESİNDE ESTETİK

Mevlüt SAĞLAM

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
İslam Felsefesi Bilim Dalı İçin Öngördüğü

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak Hazırlanmıştır.

Sivas
Temmuz - 2013

KABUL VE ONAY

Mevlüt SAĞLAM'ın hazırlamış olduğu “Gazali Düşüncesinde Estetik” başlıklı bu çalışma/...../2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından “Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı”nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP

Yrd. Doç. Dr. Abdullah PAKOĞLU

Yrd. Doç. Dr. Rıza BAKIŞ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../...../2013

Prof. Dr. Alim YILDIZ
Enstitü Müdürü

ÖZET

SAĞLAM Mevlüt, Gazali Düşüncesinde Estetik, Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2013.

İnsan maddi varlığından çok manevi yönü, duyu ve hisleri olan bir varlıktır. İnsanı diğer varlıklardan üstün kılan yegane şey akıldır. Akıl yalnız başına insanı ne kadar mutlu edebilir? İşte bu noktada insanî duyguların; güzelliğin, sevginin, aşkın ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar.

Estetik denildiğin de aklımıza gelen ilk şey güzellik olgusudur. Güzellik, toplumdan topluma, zamandan zamana, insandan insana ve insanın içinde bulunduğu sosyal ve psikolojik duruma göre farklılık arzeden bir değerdir. Dolayısıyla güzellik izafidir. Güzel nedir? Güzel olanlar nelerdir? Suretlerde bulunan güzellik ile bâtını (içsel) güzellik arasında nasıl bir fark vardır? Güzellik ile sevgi arasında ne tür bir ilişki vardır? Güzellik ile iman arasında bir bağ kurabilir miyiz? Ahlâk ile güzellik arasındaki ilişki nedir? Âlemde güzelliğin yeri nedir? Âlemdeki güzellik bizi Allah’la buluşturabilir mi?

Bu çalışmamızda bu ve buna benzer soruların cevaplarını İslam düşünürü Gazali’ye göre bulmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Gazali, Estetik, Güzel, Sevgi, Âlem, İman, Ahlâk.

ABSTRACT

SAGLAM Mevlut, Aesthetic Thought Of Al-Ghazali, Master's Thesis, SIVAS, 2013.

Very spiritual aspect of human material existence, which is an asset to the senses and feelings. The only thing that makes it superior to other beings is the mind of the person. How happy mind alone can man? At this point, human emotions, beauty, love, love arises how important it is.

The first thing that comes to mind is said in the case of aesthetic beauty. Beauty, from society to society, from time to time, and from person to person depending on the situation of people which differ from those in the social and psychological value. Therefore, beauty is relative. What is beautiful? What are the nice ones? Ways, with the mystic beauty of the (internal) What is the difference between beauty? What is the relationship between beauty and love? Can we build a bond with the beauty of faith? What is the relationship between morality and beauty? Where does the realm of beauty? Meet at the beauty world shows us God?

In this study, according to Ghazali, Islamic thinker of this and tried to find answers to questions like this.

Keywords: al-Ghazali, Aesthetics, Beautiful, Love, Orgy, Faith, Morality.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
GİRİŞ	1
1. Kavram Olarak Estetik.....	1
2. Estetik ile İlgili Temel Kavramlar/Kuramsal Olarak Estetik	8
2.1. Estetik Nesne ve Estetik Özne.....	9
2.2. Estetik Tavır	10
2.3. Estetik Yargı.....	11
2.4. Yüce ve Güzel	11
2.5. İyi, Doğru, Faydalı.....	13
BİRİNCİ BÖLÜM: ESTETİK VE ESTETİK DÜŞÜNCE	15
1. Batı Dünyasında Estetik	15
2. İslam Düşüncesinde Estetik	28
İKİNCİ BÖLÜM: GAZALİ’NİN ESTETİK DÜŞÜNCESİNİN ANA UNSURLARI ...	38
1. Estetik ve Güzellik İlişkisi (Hüsün, Cemal, Tezyin, Muhabbet)	38
1.1 Hüsün	41
1.2. Cemal.....	43
1.3. Tezyin	45
1.4. Muhabbet	46
2. Estetik ve İman İlişkisi.....	52
3. Estetik ve Ahlak İlişkisi	56
4. Estetik ve Sevgi İlişkisi.....	66
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GAZALİ’DE ALEMİN ESTETİK DEĞERİ	73
1. Gazâlî’de Âlem Kavramı	73
2. Gazâlî’de Estetik, Âlem, Ahenk İlişkisi.....	76
KAYNAKÇA.....	84

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı Geçen Eser

A.g.m. : Adı Geçen Madde

Ank. : Ankara

A.y. : Aynı Yer

Bak. :Bakanlığı

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

CÜİFD : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Çev. : Çeviren

DİA. :Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

HÜİFD. : Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

İst. : İstanbul

Mad. : Maddesi

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

TYB. : Türkiye Yazarlar Birliği

s. :Sayfa

Yay. : Yayınları

ÖNSÖZ

Estetik en başından bu yana felsefenin meselelerinden birisi olmuştur. Sanat felsefesi ya da eşyayı algılama biçimi olarak düşünüldüğünden eşyanın varlığına dair tartışmalar, estetik konusu ile bağlantılı olarak da düşünülmüştür. Bu ilk çıkış noktası gerek batıda gerek İslam dünyasında farklı yorum ve algılama biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Eşyanın varlığının farklı varlık boyutlarında algılanmasına sebep olmuştur.

İslam dünyasında estetiğin teorik kısmı, değişik felsefi algıların biçimlendirdiği varlığı yorumlama biçimine dönüşmüştür. Ayrıca, Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerin güzellik öğretisi, Müslüman'ın gündelik hayatını kozmik estetiğin bir parçası halinde görmesinin yolunu açmıştır. Gazali ise estetiğe yeni bir boyut kazandırmış ve estetiği Allah'ın varlığını ispat için bir delil olarak kullanmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde estetik kavramının kültürlerle göre anlamı ve estetik ile alakalı olarak kullanılan kavramlar incelenmiştir. Birinci bölümde, batı düşüncesinde ve İslam düşüncesinde estetiğin nasıl algılandığı konusu felsefecilerin görüşlerinden de örnekler verilerek incelenmiştir. İkinci bölümde, asıl konumuz olan Gazali'nin estetik düşüncesi, onun estetikle alakalı kullandığı kavramlar incelenmiştir. Ayrıca Gazali estetiğinin iman, sevgi, ahlak konularıyla bağlantısı üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde ise estetiğe bağlı olarak âlem kavramı ve Gazali düşüncesinde âlem estetik ilişkisi incelenmiştir. Sonuç kısmında ise bir değerlendirme yapılmıştır.

Yüksek Lisans eğitimi ve araştırma sürecinde fikirleri ve yönlendirmeleriyle yardımını esirgemeyen değerli tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Hasan ÖZALP'a yüksek lisansa devam etmem noktasında beni motive eden Yrd. Doç. Dr. Nuri ADIGÜZEL hocama ve kızım Zülal SAĞLAM'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

1. Kavram Olarak Estetik

İnsan bir nesneler evreni içinde yaşar, bu nesnelerle çeşitli ilgiler içinde bulunur. Bu ilgilerin en başında, nesneleri tanıma ve onları bilme ilgisi gelir. Üzerinde yazı yazdığım masayı, okuduğum kitabı, sokağı, evi, ağacı, yıldızı, gökyüzünü bilirim. Bütün bu bilgileri bana sağlayan bir bilinç sahibim. Bu bilinç, nesnelere yönelir, onları algılar, onları bir bilinç ya da bir obje durumuna yükseltir. Bir bilinç ya da bir süje ile bir obje arasında kurulmuş olan böyle bir ilgiye bilgi adı verilir. İnsan, bilinç sahibi bir varlık, bir süje olarak bilen bir varlıktır. İnsan yalnız bilen bir varlık değildir, bu bilgisinin nesnelere, gerçeğe uyup uymadığını soran bir varlıktır. Bilgim, hakkında bilgisi olduğu nesneye uygun mudur? 'şu masadır' diyorum, bu, bir bilgiyi dile getirir. Acaba zihnimdeki masa tasavvuru masa dediğim bu nesneye uygun mudur? Bunlar arasında bir uyum var mıdır? Eğer zihnimdeki masa tasavvuru benim dışımdaki gerçek masaya uygunsa, o zaman böyle bir bilgiye doğru bilgi denir. Doğruluk (hakikat), bizim obje'ye yüklediğimiz bir değerdir, bir bilgisel-mantıksal değerdir.¹

Diğer taraftan, insan yalnız bilen bir varlık değil, belli nesnelere gereksinme duyan, seçenekler karşısında karar veren, seçim yapan, kimi şeylerden hoşlanan, haz duyan bir varlıktır. Susayan bir insan için, su, yalnız bilgisel bir obje olan bir nesne değildir, aynı zamanda bir gereksinme obje'sidir. Bu anlamda o, yararlı bir obje'dir, bir değer'dir. Yine insan seçenekler arasında seçim yapabilen bir varlıktır, örneğin, içgüdüler ve akıl seçenekleri karşısında, akılsal yönde seçim yapan bir iradedir. Varlık olarak insan, bir ahlâksal değeri ortaya koyar. Bu ahlâksal değer 'iyi' değeridir. İnsan, nesnelerle ilgisinde onlardan hoşlanır, onlardan haz duyar. Böyle haz duyan bir varlık olarak insan, bu hoşlandığı, haz duyduğu şeylere bir değer yükler ve onlara 'hoş', 'güzel' ya da 'yüce' der.² O halde, ruhen ve fikren sağlıklı her insanda bağımsız bir güzellik duygusu vardır.³

¹ İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İst., 1996, s. 131-132.

² İsmail Tunalı, a.g.e., s. 132.

³ Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yay. İst. 2002, s. 12-13.

Estetik denildiği zaman öncelikle insanın aklına gelen şey “güzellik” olgusudur. Bu, “güzel olan”ın aranması, algılanması, üzerinde düşünülüp tahlil edilerek sanatsal yaratının bir üst yaratıcı evreye bulunduğu evreden alınıp götürülmesi olayıdır. Çünkü insan; varlığı, tabiatı, evreni ve onları temaşa eden insanı algımlarken akla, mantığa ve aynı eşdeğerde duyumlara başvurur. Ayrıca evrenin oluşumu, doğa hareketleri ve insanın düşünme edimi güzel ile nitelenir. O zaman varlık ontolojik olarak mükemmeldir. Estetik bir değer ifadesi olan güzel ise, bir niteliktir. Güzel değeri estetiğin bir konusu olduğuna göre acaba ‘estetik’ ne demektir?⁴

Estetik Grekçe ‘de "duyum, duyulur, algı" manasına gelen “aisthesis” yahut "duyu ile algılamak" anlamındaki “aishanesthaiden” gelir. Konularının çoğu insanları eski çağlardan beri meşgul etmekle birlikte, estetiğin, bir bilgi dalının adı olması, Alexander G. Baumgarten'in “Aesthetica” (1750-1758) adlı eserinin yayımlanmasından sonradır. Genellikle "güzelliğin bilimi" diye tarif edilir. Bununla beraber bu tarifi sınırlarını aşmış bir disiplin olan estetik, sanat eserinin yaratılması, bir varlık alanı olarak sanat eseri, sanat eseriyle ilişkileri açısından tabiat, sanat eserinin değerlendirilmesi (eleştirisi) ve zevk gibi konuları içine alan bir bilim dalıdır. Aynı zamanda sanat tarihi, sosyoloji, antropoloji, hatta biyoloji gibi ilimlerle ilişkisi bulunan bir felsefi ve psikolojik teoriler toplamıdır.⁵

Güzellik ne anlama gelir? Güzel diye nitelediğimiz bir şeyi güzel kılan etmenler nelerdir ve bu etmenler, öznde mi yoksa nesnede mi bulunur? Birtakım estetik standartlar var mıdır? Estetik diye nitelenen müstakil bir tecrübe türünden söz edilebilir mi? Sanat eserlerinin doğayla ilişkisi nedir? Sanata karşı olan estetik tepki ile doğaya karşı olan estetik tepki arasında ne fark vardır? Güzellik, iyilik, doğruluk gibi değerlerde, hangi ortak ve farklı özelliklerden söz edilebilir? Bir nesne ya da esere güzel diye değer biçerken, bizi etkileyen ölçütler bilinçli mi, yoksa bilinç dışı ölçütler midir? soruları estetiğin cevaplamaya çalıştığı en önemli soruları meydana

⁴ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 12-13.

⁵ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü 'l-Cemal” DİA, TDV. Yay., İst., 2000, C. 22, s. 146-147. Ayrıca bkz, M.Rosenthal ve P.Yudin, *Felsefe Sözlüğü, Estetik* çev, Aziz Çalışlar, Sosyal Yay, İst. 1977,s. 141-142; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü, Estetik* Remzi Kitapevi, İst.1993,s. 93-94; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü, Estetik* Paradigma Yay, İst. 2005, s. 637-641.

getirir.⁶ Biz tezimizde bu soruların cevaplarını Gazâlî'nin estetik anlayışı çerçevesinde bulmaya çalışacağız.

Estetik sözcüğü değişik dillerde farklı kelimelerle isimlendirilir. Meselâ, Osmanlıca 'da bediiyat, ilm-i hüsn, ilm-i mehâsin, ilm-i bedî, ilm-i bedâyî, hikmeti bedâyî, ilm-i zevk, Arapça 'da, ilm-i cemâl, Fransızca 'da esthétique, Almanca 'da aesthetik, İngilizce 'de esthetics, İtalyanca 'da estetica şeklindedir.⁷

Osmanlı aydınları güzellik bilimi olarak anladıkları estetiği ilm-i hüsn diye adlandırmayı düşünmüşlerdir. Estetik hakkında derli toplu ilk makaleleri yazan ve belli başlı estetik teorilerini gözden geçiren Hüseyin Cahit (Yalçın), bu bilime Türkçe 'de ilm-i ihsâsât yahut ilm-i hüsn denilebileceğini söylerse de bir yığın mantıkî çıkarımdan sonra estetiğin güzel sanatlar felsefesi olduğu, dolayısıyla hikmeti bedâyî' diye adlandırılabilirliği sonucuna varır. 1912'den sonra, Kur'an'da geçen ve Allah'ın yaratmasındaki eşsizliği ifade eden bedî' kelimesinden türetilen bediiyat kullanılmaya başlanmış, daha sonra estetik yerleşmiştir.⁸

Estetik kelimesi, Türkçe 'de karşılığı duyum ve algılama olan Yunanca “aisthêsis” kelimesinden türemiş olup “duygu ilmi” anlamına gelir. Estetik kavramsal olarak her ne kadar insan aklının kendi sanatçı eylemi üzerinde düşünmesi ya da güzelin bilimi gibi anlamlara gelse de her dönemin her uygarlığın kendine özgü bir güzellik düşüncesinden söz edilebilir. Dolayısıyla estetik ‘göreceli’ bir kavramdır.⁹

Görüldüğü gibi estetik ile alakalı farlı tanımlar yapılmıştır. Genel anlamda estetik; sanat ya da güzellik alanında söz konusu olan değerleri konu alan felsefi disiplin; güzeli ya da güzelliği konu alan, iyi, çirkin, hoş, yüce, trajik gibi güzellikle yakından ilişkili olan kavramları araştıran bir bilimdir. O, aynı zamanda, doğal nesne ya da insan tarafından oluşturulan ürünlerde sergilenen güzelliklerle ilgili yargıları ve yaşantılarımızda söz konusu olan değerleri, tavırları, haz ve tatları tahlil eden bilim dalıdır. Bu bilimi; estetik nesneleri, estetik tecrübenin nesnelere yönelen temâşada

⁶ Ahmet Cevizci, a.g.m., s. 637.

⁷ Orhan Hançerlioğlu, a.g.m., s. 93.

⁸ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü 'l-Cemal”, s. 146.

⁹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s.13.

söz konusu olan problemlerin çözümü ve kavramların tahliliyle ilgili olan felsefi disiplin¹⁰ şeklinde tanımlamak da mümkündür.

Bu ilmin başlıca konusu, sanat ve güzellik felsefesidir. Estetik, ahlâk, mantık ve benzeri ilimler gibi normatif, yani, kural koyan bilimler türündendir. Bundan dolayı da estetik, pozitif bilim anlayışında olduğu gibi somut olarak deney ve gözleme dayanan olaylarla değil, “değerlerle” meşgul olur. Bu sebeple estetikte güzel başlı başına bir değerdir. Diğer taraftan güzel, estetiğin temelli bir kategorisidir; güzellik ile insan arasında belli bir ilgi vardır. Çünkü insan güzelden hoşlanır ve ondan haz duyar. Estetik haz, bir uyarıcı olarak duyuşsal alanı aşarak insanın kişiliğinin tümünü kapsar, kişilikle bir takım değişimler ve sarsıntılar meydana getirir. Her ne kadar estetik biliminin doğuşu 18.yüzyılda olmuşsa da estetiğin kökeni antik çağın derinliklerine kadar uzanır.¹¹ Estetik kavramının tarihi süreç içerisinde anlamlandırılması ve şekillendirilmesi noktasında gelinen nokta; estetik kavramı ‘güzel’ kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

İnsanda beğeni yargılarını, estetik araştırır.¹² Varlıkta ve insan dünyasında güzelin ve çirkinin kendisi olan bir şey yoktur; ancak bazı insanlar nesneleri ve eylemleri güzel ve çirkin olarak nitelendirmektedirler. Bunların her biri bir değer biçimidir. Suje açısından değerler ise, görecelidir. Biz bu göreceliği sujenin niteliksel durumuna göre iki açıdan ele alıp değerlendirebiliriz:

a) Değer yargısı, sujenin kişisel menfaatine ve gereksinimlerine göre nisbîdir. Yağmurlu havanın gezintiye çıkanlar için kötü, çiftçiler için iyi olması gibi.

b) Değer yargısı, sujenin düşünce, bilgi ve kültürel düzeyine göre de izâfidir. Meselâ, havada uçan bir uçağın ilkel bir kabile bireylerine göre olağanüstü, ama uçak üreten bir şirketin teknisyenlerine göre sıradan, olağan bir olay olması gibi.

İşte suje açısından bir değer yargısı olarak güzele yüklenen anlamlar da yukarıdaki örneklendirmelerden pek farklı değildir. O zaman felsefi anlamda

¹⁰ Ahmet Cevizci, a.g.m., s. 637.

¹¹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 13-14.

¹² Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 19.

‘güzellik nedir?’ diye sorduğumuzda ikna edici bir güzellik tanımına ulaşmaya güç yetiremiyoruz. Güzelliğin tanımı, düşüncelere, bireylere ve toplumlara göre değişiyor. Felsefi manada, filozofların güzel tanımlamalarından yola çıkmak gerekirse, herhangi bir nesneyi ve sanat eserini güzel yapan niteliğin onda bulunan; ahenk, simetri, düzen, ritm ve denge olduğu söylenebilir. Bütün bu dışsal/biçimsel nitelikleri eşya da bulunan bütün ile parça arasında sezilen ya da temaşa edilen riyâzi nispet anlamına gelen tenâsüb sözcüğüyle ifade etmek mümkündür.¹³

Güzel, bir obje ile ilgilidir. Güzelliğin dışsal/biçimsel nitelikleri dediğimiz zaman, güzel diye değerlendirdiğimiz objenin biçimi ile ilgili nitelikler aklımıza gelir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla güzelin tanımına ilişkin açıklamalarda daha çok bu nitelikler ön plâna çıkmaktadır. Meselâ, güzelin matematiksel olarak belirlenmesi orantıya dayanmaktadır. Orantı ise, iki büyüklük ya da bir bütünün parçaları arasında hoşça giden belli sayı ilgileri olarak bilinmektedir. Yine duyuşsal alanla ilgili ve görme organıyla bağlantılı olan ve canlı varlıkların yapısındaki dengeyi ifadede kullanılan simetri sözcüğü de güzel bir biçimin başka bir niteliğini belirtir.¹⁴

Doğayı ve bütün bir canlı varlıkları anlamada “estetik” bakış tarzı, diğer İnsanî çabalar sonucu geliştirilen bakış tarzlarında olduğu gibi, bir suje-obje ilişkisidir. Estetik objeler dediğimiz bir takım objeler ve bu objelere gözü takılan, onlar üzerinde teemmül ve tefekkür eden insan vardır, insanlar duydukları şeyleri çeşitli vasıtalarla ifade ederler. İşte bu duyma, estetik tecrübeyi, ifade etme ise sanat eseri dediğimiz şeyi meydana getirmektedir.¹⁵

Acaba güzellik için var olan bir gerçeklik var mıdır? Yoksa güzellik, herhangi bir şeye eğilim duyarak insanda meydana gelen soyut ruhsal bir duyarlılık mıdır? Sorularına verilebilecek cevap, pekâlâ güzellik veya çirkinliğin göreceli olduğunu söylemektir. Herhangi bir kimseye göre güzel olan bir obje ya da olay bir başkasına göre çirkin olabilmektedir.¹⁶

¹³ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 20-21.

¹⁴ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 22.

¹⁵ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 26-27.

¹⁶ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 76.

Önemli olan güzelliği, sadece duyu organlarının algılarıyla sınırlamamaktır. Örneğin, hüsün ve cemâl, duyularla bilinmeyen şeylerde de vardır. Şu güzel ahlâk, bu güzel ilim, bu sîret-i hasene ve bu ahlâk-ı cemîle dendiği gibi, ahlâk-ı cemileden ilim, akıl, iffet, şecaat, takva, cömertlik, mürüvvet ve diğer iyi durumlar kastedilir ki, bunların hiçbirisi beş duyu ile bilinmezler. Ancak batini olan basiret nûru ile bilinir. Bu güzel hallerin hepsi sevimli ve bunlarla tavsif edilen insan da sevilen bir insandır.¹⁷

Tanımlama açısından güzellik için var olan bir gerçeklik var mıdır? sorusu, aslında güzelliğin mahiyetini anlamak için sorulmuş felsefi bir sorudur. İslâm estetiği üzerinde yoğunlaşan bilginler arasında sayılan İbn Kayyım, güzelliğin ancak bir takım vasıflarla idrak edilebileceğini savunur. Ona göre güzellik, öyle bir anlam taşır ki ne ibarelerle ifade edilebilir ve ne de sıfatlarla kuşatılabilir. Güzellik mefhumu, sadece vesilelerle anlaşılabilir, mutlak tarifi zordur ama varlığı da bir gerçekliktir.¹⁸

Titus Burckhardt'ın tanımıyla, Tanrı'nın hatırlanmasına bir vesile teşkil eden güzellik, tasavvufi yorumla dünya üzerindeki tüm güzelliklere yansıyan Tanrısal bir niteliktir. Bunun manası, eşyanın Allah'la aynileştirilmesi değil, görünenlerin ardındaki görünmeyene yani, Allah'a ulaşmaktır.¹⁹

Estetiğe bir başka açıdan baktığımızda, estetik, sadece sanat eserleri ile mi ilgili olmalıdır yoksa tüm evren ve içinde bulunan canlılar açısından ele alınmalı mıdır? Sorusuna muhatap oluruz. Örneğin doğa güzelliği estetiğin neresindedir? Dağdan akan bir şelaleyi estetik bulabilir miyim? Tabiatı yetişmiş bir gül ile, sanatçı tarafından yapılan gül resmi arasında bir kıyas yaptığım zaman, hangisini estetik açıdan incelemem gerekir? Estetik üzerine eser yazan pek çok filozof bu ve benzeri sorularla karşı karşıya kalmış, ancak hepsinin bir noktada birleşmesi söz konusu olmamıştır.²⁰

¹⁷ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 77.

¹⁸ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 77-78.

¹⁹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 78-79.

²⁰ Osman Mutluel, *Kur'an-ı Kerim Ve Estetik*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Ank. 2008, s. 21.

Genel manada estetiği ele aldığımızda;

a) Güzel fikrini çözümlemek,

b) Güzelin karakterini belirtmek,

c) Buna eşlik eden olayları göstermek, şeklinde tasnif edebileceğimiz üç türlü estetik anlayış ortaya çıkmaktadır. Bunlar sırayla estetiğin yüce, iyi, hoş gibi kavramlarla olan ilişkisini araştıran “Genel Estetik”; güzelin karakterini ve genel olarak ilkelerini belirleyen ve güzel sanatların dalları için ileri sürülmüş olan teorileri inceleyen “Özel Estetik” ve estetiği tarihsel açıdan inceleyen “Sanat Tarihi”dir²¹

Estetiğin tarihi sürecini dikkate aldığımızda Platon’la olumlu anlamda bir kırılma sürecine girdiğini görüyoruz. Bu durumu Afşar şöyle ifade eder:

*"Metafizik dönemde tümü birbirine benzeyen sayısız güzel araştırması çıktı ortaya. Bu araştırmalar olguların dışında gerçekleşmiş olmakla, tarihsellik kavrayışına ya da daha özel olarak sanatın gelişim koşullarına karşıt oldukları gibi, eleştirici bakışa da uzak hatta karşıttılar. Bu Platon’cu bakış sanatın tam anlamında bireysel bir derinlik kazandığı ve böylece yüksek düzeyde insanı ilgilendirir duruma geldiği XIX. yüzyıla kadar değişik görünümeler altında varlığını sürdürdü. Yeniçağ’ın yeni değerleriyle birlikte estetikçi bu verimsiz estetiğin yerine bilimsel bakış açısına dayanan yeni bir estetik getirmeye yöneldi. Metafizikten fiziğe inmek, ayaklarını yere basmak demekti bu. Estetiğin felsefeden, felsefenin yöntemlerinden kurtulması demekti. Böylece masa başında, tüm deneysel verilerin dışında güzeli arayan eski estetikçi tipi tarihe karıştı. Bundan böyle sanat yapıtıyla içli dışlı olan yeni estetikçi tipi ortaya çıkıyordu. Ancak eski estetikten yeni estetiğe geçiş bir çarpıda olmadı. Bugün de estetiğin bilimsel yöntemleri alabildiğine kullanan ve metafizik araştırmadan tümüyle sıyrılmış bir alan olduğunu söylemek zordur."*²²

Antik çağdan bu yana filozoflar, doğa güzelliği üzerine fikirler ortaya koyarak bir takım teoriler üretmişlerdir. Bu teorilerden biri belki de en eskisi olan

²¹ Osman Mutluel, a.g.e., s. 20-21.

²² Afşar Timuçin, *Estetik*, Bulut Yay., 8. Baskı, İst. 2008, s. 21-22.

Yansıtma (mimesis) teorisi, “nesnelerin doğada bulunan biçimleri sanat ve sanatçılar için her zaman model oluşturduğu” üzerine kurulu bir teoridir. İlk Grek filozoflarından olan Sokrates, Platon ve Aristoteles yansıtma teorisi üzerinde durmuşlardır. Platon, yansıtma kavramı üzerinde dururken, tabiattaki nesnelerin aynısının yansıtılmasını alaylı bir yaklaşım göstererek tenkit etmiştir. Özellikle Rönesans döneminde yansıtma teorisi üzerinde o kadar önemle durulmuştur ve tabiattaki nesnenin aynısını yapma girişimi o kadar ileri götürülmüştür ki, insan resmi yapılırken derinin üzerindeki gözenekler dahi resimlere yansıtılmaya çalışılmıştır.²³

Daha sonraki dönemlerde ise doğayı taklidin bir sanat eseri olup olmadığı tartışılmış, Croce, Schelling gibi düşünürler, sanatçı hiçbir zaman doğayı taklit etmez, çünkü doğada mükemmellik yoktur. Mükemmelliği arayan sanatçı, doğada var olmayan bir şeyi yaratmalıdır. Mükemmelliği, sanatçı, hayal gücünü ve yaratıcı yanını kullanarak oluşturur. Gerçek bir sanat eseri, sanatçının hayal gücünü kullanarak oluşturduğu eserdir demişlerdir.

Görüldüğü gibi metafizikten fiziğe geçen bir estetik anlayış söz konusudur. İşte bu yeni anlayışın adı Sanat Estetiği veya Sanat Tarihi olacaktır. Peki, farklılığı ve kapsam alanları nedir? Bu soruya bir çırpıda cevap verebilmek elbette zor. Fakat tanımları göz önünde bulundurduğumuzda şöyle denilebilir; Estetik; güzelin ne olduğunu sorgulayan ve bunun bilgisine ulaşmaya çalışan felsefe dalıdır. Sanat felsefesi ise, sanatın ne olduğunu sorgulayan, sanatçının etkinliğini ve sanat yapıtlarını inceleyen felsefe dalıdır. Estetik hem doğadaki hem de sanattaki güzeli sorgularken, sanat felsefesi ise sadece sanattaki güzelliği sorgular. Bu bakımdan estetik daha kapsamlıdır.

2. Estetik ile İlgili Temel Kavramlar/Kuramsal Olarak Estetik

Estetik hakkında düşünürken ve düşüncemizi ifade ederken birtakım kavramlar kullanırız. Düşüncemizi de bu kavramlarla ifade ederiz. Estetik Nesne, Estetik Özne, Estetik tavır, Estetik haz, Estetik yargı, Güzellik, Hoş, Yüce, Sanat

²³ İsmail Tunalı, a.g.e., s. 176.

eseri gibi kavramlar estetiğe ait kavramlardır. Şimdi kısaca bu kavramların üzerinde duralım.

2.1.Estetik Nesne ve Estetik Özne

Estetik nesne; güzellik değerinin taşıyıcısı olan ve estetik bir beğeniye sahip bulunan insanın kendisine yöneldiği nesnedir. Bununla birlikte, bu nesne, estetik öznenin dikkatine, fizikî bir nesne olarak değil de, fenomenal bir nesne olarak konu olur. Buna göre, bir resim boyalardan, bir müzik parçası seslerden, bir heykel bronzdan, şiir de sözcüklerden meydana gelir ve bu saydıklarımızdan hepsi de, en azından bir yönüyle fizikî nesnelerdir. Fakat öznenin estetik yöneliminin, estetik dikkatinin konusu olan nesne, fiziki bir şey değil de, fiziki bir şeymiş gibi görünen fenomenal nesnenin anlamı, onun ifade ettiği şeydir. Buna göre, bir resimde yöneldiğimiz şey, renk kimyası olmayıp, renklerin birleşimi, senfonide ise, dikkatimize konu olan şey, ses fiziği olmayıp, seslerin uyumudur. Başka bir deyişle, estetik nesne, maddî nesne ve ereksel nesne olarak ikiye ayrılmak suretiyle çözümlenebilir. Bunlardan maddî nesne insan zihninden tümüyle bağımsız olduğu halde, ereksel nesne zihnin içinde olup, estetik özne ya da algılayıcının nesneye yüklediği anlamdır.²⁴

Estetik özne ise, Nesnenin taşıyıcısı olduğu güzellik değerini algılayan, ondan etkilenmeden geçemeyen, belli bir güzellik duyusuna, estetik beğeniye sahip olan bilinçli insan varlığıdır. Estetik temaşa zevki almak, sanat yapıtı üretmek ve kıymet takdir etmek, güzel ve çirkin gibi beğeni yargılarında bulunmak, ancak belirli varlıklara özgü bir yeti olduğuna göre, sanat eserinden veya doğal bir manzara ya da güzellikten estetik tat alan bilinçli insan varlığıdır. Bu şekilde tanımlanan estetik öznenin en önemli özelliği estetik nesneden daima ayrı olmasıdır. Estetik özne kendisini, izlediği ya da dinlediği şeyden ayırır ve onunla kendisi arasına daima bir mesafe bırakır.²⁵

²⁴ Ahmet Cevizci, “Estetik Nesne” s. 639-640.

²⁵ Ahmet Cevizci, “Estetik Özne” s. 640 .

2.2.Estetik Tavır

Estetik tavır, insanın, belli bir estetik değere sahip nesne ya da sanat eserlerine, sanatın bizatihi kendisine, onun aslî değer ve algısal niteliklerine kıymet takdir edecek ve sonuçta estetik bir yaşantı içinde olacak şekilde yaklaşma imkânı veren, duruş ya da zihin hâlidir.²⁶

Estetik tavrın belirleyici birtakım özelliklerinin başında;

1. Çıkarsız oluş veya davranış: Söz konusu çıkarsızlık unsuru, estetik tavrı hem ahlâk ve hem de bilimden ayırmaya yarar. Buna göre, ahlâkî eylemlerde pratik bir çıkar ögesi söz konusu olup, evrensel sayılan bir eylem ölçüsü herkese benimsenilmek istenir. Bilim ise, nesneleri denetim altına almak, onları insanın hizmetine koşturmak ister. Oysa estetik tavır veya yaşantıda estetik özne ya da algılayıcı, estetik nesneyi başka bir amaca hizmet edecek bir araç olarak görmez.

2. Öte yandan estetik tavrıda, fenomenal dünyaya yönelik bir ilgi söz konusudur. Başka bir deyişle, estetik nesne duyular aracılığıyla deneyimlenir; yani o, duyuşsal olup, görülür, işitilir veya zihinde duyuşsal şekliyle canlandırılır ve insana duyuşsal özellik ya da nitelikleriyle haz verir.

3. Estetik tavrıda, ayrıca bir anlam arayışı vardır. Yani, estetik nesne bir yandan da düşünülen, temaşa edilen bir objedir. O, insanı sadece duyulara hoş geldiği için değil, bir anlam içerdiği, bir değer taşıdığı için ilgilendirir.

4. Yine, estetik tavır gayri-bilişsel bir tutum olup, algılayıcı estetik nesneye bilgilenmek, var olan bilgilerini arttırmak için değil, fakat estetik bir temaşa zevki elde etmek için yönelir.

5. Öte yandan, kişisel olmayan bir tavır olarak estetik yaşantıda, bir tekrar unsuru vardır. İlgi ve yönelimlerimizden birçoğunun, tatmin edildikten sonra

²⁶ Ahmet Cevizci, “Estetik Tavır” s. 640 -641.

unutulduğu yerde, estetik ilgi özü itibarıyla doyurulamaz bir ilgi olduğu için, onda tekrar söz konusu olur.²⁷

2.3. Estetik Yargı

Estetik yargı, estetik bir nesneye estetik bir tavırla yaklaşan, belli bir estetik beğeniye, bir güzellik duyusuna sahip öznenin, söz konusu nesneye biçtiği değer in ifadesi olan, bu nesnenin güzel ya da hoş olduğu yönündeki yargıdır.²⁸

2.4.Yüce ve Güzel

Yüce ve yücelik, insanın anlamak için bütün yolları denemesine rağmen tam anlamıyla kavrayamadığı, gücüne ve büyüklüğüne erişme imkanı bulamadığı, aslında kendisine zarar verme konusunda herhangi bir korku duymamakla birlikte kendisinden çekindiği ve korktuğu, bütün bunlara rağmen, gücü karşısında doyuma ulaşarak saygı duyduğu bir şeydir.²⁹

Estetik ilminde, Yüce ve Yücelik kavramlarını ilk defa temellendiren ve estetiğin konusu haline getiren Kant'tır. Kant Yüce'yi, herhangi bir kavram araya girmeksizin, kendiliğinden haz uyandırması ve her zaman evrensel bir değer ifade etmesi ve özel yargılara yol açması bakımından “güzel”e benzetir. Ancak Kant, yüce'nin, sınırsız, sonsuz ve aynı zamanda hayal gücümüzün üzerinde oluşu bakımından güzelden ayrıldığını belirtir. Ona göre yüce, hayal edilen şeyle, anlam gücümüz arasındaki uyumsuzluktan gelir. Bundan dolayı güzel duygusu saf ve açık olduğu halde, yüce duygusu bulanık ve kapalıdır. Bu tür bilgi bulanıklığı ise Yüce'nin tam olarak kavranmasına engel olur.³⁰

Burada “Yüce ile güzel arasında nasıl bir ayırt edici özellik vardır?” sorusu ile karşı karşıya kalırız. Tunalı, bu soruyu: “...örneğin bir insan başı, güzel bir manzara, güzel bir resim ya da heykel dediğimiz zaman, burada sınırlı ve belirli bir obje ile karşı karşıya geliriz. Bu sınırlı ve belirli bir obje, vaktiyle Aristoteles'in

²⁷ Ahmet Cevizci, “Estetik Tavrı” s. 640 -641.

²⁸ Ahmet Cevizci, “Estetik Yargı” s.640.

²⁹ Osman Mutluel, a.g.e., s. 30.

³⁰ Osman Mutluel, a.g.e., s. 31.

söylemiş olduğu belirli bir büyüklük olarak anlaşılmalıdır. Güzel dediğimiz manzarayı kolayca kavrayabiliriz, biçim yönünden o belirli ve sınırlıdır. Buna karşılık ”Yüce” dediğimiz objelerde biçim yönünden bir belirsizlik ile karşılaşırız. Örneğin, yıldızlı bir gökyüzü biçimsel yönden sınırsızdır, ufuksuz bir deniz aynı şekilde sınırsızdır ve kavrama gücümüzü aşan büyüklükleri gösterirler. Bütün bu obje'lere biz güzel diyemeyiz. Çünkü güzel'de, Aristoteles'ten beri bildiğimiz gibi, obje'nin belli, sınırlı bir biçimi söz konusudur. Yukarıdaki örneklerde ise bu sınırlılık söz konusu değildir. İşte Kant, bizi aşan büyüklüklere ve sınırsızlıklara sahip obje'ler “yüce” olarak adlandırılır,”³¹ şeklinde cevaplandırır.

Güzel ise, genel olarak, estetik değerin bir türü olarak görülen en temel estetik özelliktir. Ve ya bir nesnenin, öznde haz ya da estetik beğeni duygusuna yol açan temel bir özelliği; bir nesnenin onu estetik öznde haz veren belli bir duyumu yaratmaya elverişli bir nesne hâline getiren bir özelliği ya da özellikleri kümesidir.³²

İnsan elinden çıkma ürünlerde olduğu kadar, doğada da var olan bir nitelik olarak güzelliğin ne olduğu, filozoflar arasında çokça tartışılan bir konu olmuştur. Buna göre, antik çağda Yunanlı düşünürler, güzelliğin tanımlanabileceğini savunup, onu düzen, birlik, uyum, oran, ölçü ve iyilik gibi niteliklerin bir birleşimine indirgerken, bazı modern düşünürler güzelliğin tanımlanamayacağını savunmuşlardır. İlk ve Ortaçağ düşüncesi, güzelliği nesnel bir nitelik olarak değerlendirir ve güzelliği de, diğer nitelikleri nasıl algılıyorsak, o şekilde algıladığımızı savunurken, modern felsefede güzellik daha çok öznel bir açıdan değerlendirilmiştir. Buna göre, güzellik, mutlak değil de, görelî bir kavramdır; güzellik, şeylere belli bir biçimde bakış tarzımızın sonucu olup, kişinin duygularıyla, özellikle de beğeni duygusuyla ilgili bir konudur. Bu çerçevede içinde güzellik, bilincin tasarımsal bir içeriğine yönelik, çıkar gütmeyen ve bir beğeni duygusu ya da hazla tamamlanan temasadan başka bir şey değildir.³³

³¹ Osman Mutluel, a.g.e., s. 31-32.

³² Ahmet Cevizci, “Güzellik” s. 640 -641.

³³ Ahmet Cevizci, a.g.m., s. 640 -641.

2.5.İyi, Doğru, Faydalı

Güzel'in diğer kavramlarla ilişkisi ilk çağdan günümüze kadar hep tartışılmıştır. Sokrates, güzel kavramı ile iyi kavramını birbirinden kesin çizgilerle ayırmazdı. Ona göre hoş ve yaşamı acısız kılan işler, güzeldir. Her güzel iş, aynı zamanda iyi ve yararlıdır. Platon, Büyük Hippias adlı diyalogunda “güzel”i tanımlarken “...*kullanışlı ve yararlı olandır.*” ifadesini kullanır. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, Platon’a göre güzel, aynı zamanda faydalı ve yararlı olan şeydir. Aristoteles de Rhetorica adlı eserinde “*güzel iyidir.*” tanımlamasını yaparak güzel ve iyi arasındaki ilişkiyi ortaya koyar.³⁴

Kant ise, bu kavramları, aralarındaki benzerlik ve zıtlıkları ortaya koyarak, bu iki kavramın birbirinden ayrılan noktalarını ortaya koymak istemiştir. Bunun için güzel ve iyi arasındaki başlıca farkları ortaya koymuş ve her ikisinin dayanak noktalarını açıklamaya çalışmıştır. Kant, iyi ve güzelin aralarındaki benzerlik ve farkları şu şekilde açıklamıştır:

1.Hem güzel hem de ahlaksal iyi hoşadır, ancak, güzelden duyulan hoşlanma hiçbir çıkara dayanmadan, sadece seyretmeye duyulan bir hoşlanma olmasına karşın, iyiden duyulan hoşlanma kavrama dayalı hoşlanmadır.

2. Güzel’de söz konusu olan özgürlük, hayal gücünün zihin yasalarıyla uygunluğu olarak düşünülür oysa ahlaksal iyi’de bulunan özgürlük iradi bir özgürlüktür.

3.Güzel hakkında sübjektif olarak karar verme genel kavramlara dayanmaksızın genel-geçer olarak düşünülürken, iyi’nin objektif ilkesi de kavramlara dayanarak genel-geçer olmasıdır.³⁵

İyi, doğru, faydalı, güzel, hakikat gibi kavramlar, bir başka açıdan bakıldığında, ahlak ilminin de konusu olduğunu fark etmek zor olmayacaktır. Ahlak ilmi özellikle insanların doğumundan itibaren, davranışlarının güzelleşmesi için yol

³⁴ Osman Mutluel, a.g.e., s. 33.

³⁵ Osman Mutluel, a.g.e., s. 34.

gösterir. Hz. Peygamberin “ *Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim*” hadisinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim içinde bulunan tüm emir, yasak ve ibadetlerin temel amacı, insan ve toplumda güzel davranışların oluşmasını sağlamak olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde “iyi” , “güzel”, “doğru”, “faydalı” eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'e göre bu kelimelerin ifade ettiği anlamların birleşmesi sonucu “güzel” ortaya çıkmaktadır.³⁶

³⁶ Osman Mutluel, a.g.e., s. 35.

BİRİNCİ BÖLÜM: ESTETİK VE ESTETİK DÜŞÜNCE

1. Batı Dünyasında Estetik

Var olduğu günden, içinde yaşayıp bugüne geldiği tarih seyrinde insan, kendisini diğer varlıklardan ayıran ve onu "insan" cinsi altında toplayan özellikleriyle, çeşitli değerler üretmiştir. Değişik toplumlarda farklı şekillerde yansıyan yahut evrensel nitelikleri bulunan değerlerin hepsi, tarihin süzgecinden geçip gelmiştir. Bunların arasında, dini, hukuki, ahlaki, estetik vb. değerler bulunmaktadır. Bunların, ait oldukları milletlere göre değişik yansımaları, farklı kültürleri oluşturmaktadır. Bu değer alanları, kendi bünyelerinde kaldıkları ve sadece yaşandıkları müddetçe, bir problem olarak görülmezler. Ancak insan; yaşadıklarını, hissettiklerini, aynı zamanda teorilere de konu etme temayülündedir. Bu temayülle, değer alanlarını birer problem alanı haline de getirmektedir.³⁷

İşte bu noktada devreye felsefe girmektedir. Şüphesiz ki değerleri üreten, felsefe değildir; ancak değerleri irdeleyen, başka bir deyişle değerleri değerlendiren, felsefedir. Bu değerlerin nasıl oluştuğu, bunların meydana gelişinde insanın çevreyle nasıl bir ilişkide bulunduğu, bu değerlerin niçin üretildiği, sorularını sormak ve cevaplarını aramak, felsefenin ve felsefecinin görevidir. Zira bir şeyi, bir varlığı değerlendirmek, onu yalnız başına ve kendi varlığı içinde değerlendirmek değil, onu insanla, insan tabiatı ile olan münasebeti içinde değerlendirmektir. Ferdin, mevcut değerler karşısında tavır alışı, psikolojik, fiziksel gibi kişisel özelliklerinin yanında, hayat görüşünün ve felsefi düşüncelerinin de katkısı vardır.³⁸

Kişi, içinde bulunduğu toplumun değerlerini, çeşitli kriterlerle beraber, bu sözünü ettiğimiz ölçüleri de dikkate alarak değerlendirir. Bunu yaparken de sadece başkalarındaki değer' e konu olan olguları değil, aynı zamanda kendisinde de bulunan duygu, düşünce, davranış, inanış vb. hususları da dikkate alır. İşte insanda bulunan ve değere konu olabilecek olgulardan biri de tamamen insanın duyularına dayalı olan, daha doğrusu insanın beğenme duygusundan kaynaklanan ve

³⁷ H. Ömer Özden, *Platon ve Aristoteles'in Estetik Anlayışları*, Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları, Yıl: 3, Sayı: 5-6, Isparta, 2001, s. 33-44.

³⁸ H. Ömer Özden, a.g.m., s. 34.

duygularına da hitap eden güzelliştir. Belirttiğimiz gibi, herhangi bir davranış karşısında hüküm verirken 'iyi' veya 'kötü' değerini; bir tabiat köşesi, bir tabiat manzarası, birtakım olayların konu edildiği bir tablo veya bir şiir, bir seramik gibi eserler karşısında da güzel hükmünü veririz. İşte bu duygunun işlendiği değer alanına da estetik denilmektedir.³⁹

Estetiğin alanı “güzel” kavramının araştırılmasına dayanan uçsuz bucaksız bir alandır. Güzel’in ne olup ne olmadığını bilmek elbette güzelin saptanması ve gerçekleştirilmesi için gereklidir. Estetiğin en büyük sıkıntısı tüm sanatlar açısından güzelin ne olup ne olmadığını araştırırken uçsuz bucaksız bir yükümlenmenin altına girmiş olmasıdır. Bu çerçevede estetiğin alanı sınırlandırılmayacak kadar geniştir. Güzel kadar kapsamlı bir kavramın kuramsal ve uygulamalı araştırması dile kolay bir iştir. Bugünün bilimselleşme yolundaki estetiği bu araştırmaya temel olacak verileri diğer bilimlerin yaptığı gibi deneyden getirmeye çalışıyor. Deneysellik bilimselliğin zorunlu çağdaş koşuludur. İşte günümüzde de estetik, ortaya koyacağı bilgilere temel olacak verileri laboratuvarda derlemeye özen gösteriyor⁴⁰

Batı düşünce tarihine baktığımızda, estetik alanla ilgili problemlerin genel olarak iki ayrı şekilde ele alındığını görüyoruz: Güzellik kuramı ve sanat kuramı. Bu felsefî ele alış tarzlarının ikisi de ilk önce Platon tarafından tartışılmıştır. Sanat kuramı ve sanatın tanımı söz konusu olduğunda filozof ya da düşünürler arasında görüş ayrılığı olmakla birlikte, tartışmalar denebilir ki günümüze kadar neredeyse Platon’un tartıştığı aynı zeminde ve aynı kavramlarla yapılagelmiştir. Bununla birlikte güzellik kuramının XVIII. yüzyılda köklü bir değişikliğe uğradığını görüyoruz. Daha önceki filozoflar sadece "güzelliğin mahiyetini" tartıştıkları halde, XVIII. yüzyıl düşünürleri "yüce", "pitoresk" ("picturesque", görsel ve resim konusu olabilen) gibi kavramlarla da ilgilenmeye başlarlar. Bu durum, güzelliği parçalarına ayırmak ya da güzelliğe yeni kavramlar eklemek şeklinde değerlendirilebilir.⁴¹

³⁹ H. Ömer Özden, a.g.m., s. 34-35.

⁴⁰ Afşar Timuçin, a.g.e., s. 30.

⁴¹ Turan Koç, *İslam Estetiği*, İsam Yay., İst. 2008, s. 32-33.

Arkeolojik bulgularda rastlanan resimler veya çizgiler, estetik yaklaşımın ilk yansımaları olarak değerlendirilebilir. Milletlerin sanat anlayışlarının, kültür ve medeniyet tarihinin oluşumundaki katkısı reddedilemez. Bunu çeşitli medeniyetlerde görmek mümkündür. Ancak güzellik, bir duygu olarak her zaman bulunmasına rağmen, bu duygunun bir problem olarak ele alınışı sonraki dönemlerde başlamış ve tıpkı felsefe gibi Antik Çağ' da bir problem alanı haline gelmiştir.⁴²

Antik çağda başta Homeros (M.Ö. 9.yy.) için her türlü güzelliğin kaynağı tabiattır.⁴³ Musikiye önem veren ve sayıyı arke olarak kabul eden Pythagoras (M.Ö. yaklaşık 580-500), musikideki ahengin tabiatta ve bütün olarak evrende de bulunduğunu, güzelliğin de ancak bu harmoni içinde değerlendirilebileceğini kabul etmiştir. Evren (cosmos)'i harmonik bir bütün olarak kabul eden Pythagoras, bu uyumu sağlayanın da sayılar arasındaki orantı olduğunu kabul etmektedir.⁴⁴

Platon'a kadarki filozoflardan bir kısmı, evrendeki uyumdan yola çıkarak, evrende estetik bir bütünlük, orantı ve nispet bulunduğunu belirtmişler, ancak insandaki güzellik duygusuna değinmemişlerdir. Önce Demokritos (M.Ö. yaklaşık 460-370), sonra da Sokrates (M.Ö. yaklaşık 469-399), insana yönelen bir estetikten bahsetmişlerdir. Sokrates, ahlaki olanla güzel olan arasında bağ kurmuş, daha çok karakter ve ruh güzelliğini tercih etmiştir. Ona göre güzel, iyunin duyulur bir şekil almasından başka bir şey değildir.⁴⁵

Grek Felsefesinde güzel üzerine ilk ciddi düşünme ile Xenophon'da karşılaşırız. Gerçi, daha Herakleitos'da, Empedokles'de ve Pythagorasçılıkta güzellik üzerine ileri sürülmüş bazı düşünceler vardır fakat ne var ki, onlarda güzel henüz bir felsefi kavram olarak belirlenip ortaya konmuyor. Böyle bir kavram olarak güzeli ele alıp onu temellendirmek isteyen, onu iyi kavramı ile karşılaştıran, henüz pek yavan ve basit bir şekilde de olsa, Xenophon olmuştur.⁴⁶

⁴²H. Ömer Özden, a.g.m., s. 36.

⁴³Ramazan Altıntaş, a.g.e., s.14.

⁴⁴H. Ömer Özden, a.g.m., s. 36.

⁴⁵H. Ömer Özden, a.g.m., s. 36-37.

⁴⁶Sinan Dedeler, *Grek Estetiği Ve Sanat Felsefesinde Önemli Kavramlar*, Fârâbî e-dergi, Yıl: 2, Sayı: 3, 2012, s. 3-11, <http://farabidergisi.com/sayi3.html> [14/05/2013].

Güzelin ne olduğu sorusunu Xenophon, “Sokrates Anıları” adlı eserinde ortaya koyuyor. Burada güzel, bir kavram olarak düşünülüyor ve bir yandan onun bir tanımı araştırılırken, öte yandan da onun iyi kavramı ile olan yakın ilgisi tespit edilmek isteniyor. Xenophon’a göre, güzel kavramı belirli bir tanımda anlamını elde eder: Güzel, maksada uygun olma, elverişli olmadır. Ama öte yandan maksada uygun olma, elverişli olma aynı zamanda iyi kavramının da tanımı değil midir? Buna göre, güzel ve iyi aynı tanım ile belirlendiğine göre, güzel ve iyi de aynı şey olacaktır.⁴⁷

Xenophon’un “Sokrates Anıları” adlı yapıtında güzel ile “maksada uygunluk” , “iyi” kavramları arasında içten bir ilgi kurulur: Güzel iyi olduğu gibi, iyi de güzel’dir: Kalokagathia(güzel-iyi). Yine aynı düşünceyi Platon’un Büyük Hippias Diyaloğunda buluruz. Bu diyaloğun ele aldığı konu: Güzel nedir? (Ti esti tokalon) sorusudur.⁴⁸

Görüldüğü gibi güzellik anlayışı Yunan düşüncesinde uyum (harmoni) kavramıyla ortaya çıkmıştır. Platon’un estetiği, bir güzel metafiziğidir. Yani, eşya da bulunan mutlak güzelliştir. Platon tarihi seyir içerisinde güzellik olgusu konusunda belli bir tavır takınmaya önem veren ve güzellik konusunda net ve özgün bir tanımlamaya çok yaklaşan ilk filozoftur, denebilir. O, güzellik için somut tanımlamayı içeren bir model ortaya koymuştur. Onun güzellik modeli, ilkin madde âlemindeki nesnel güzellikleri keşfetmeye dayalıdır.⁴⁹

Böylece Platon, ideler âlemindeki mutlak güzellik tarzına uygun olarak gerçekleşen maddi güzelliğin kaynağına ulaşmaya çalıştı. Onun güzellik kuramına göre ideler âlemindeki güzellikle madde dünyasındaki güzellik adeta birbiriyle özdeşleşmektedir. Bu bir nevi, maddi güzelliğin kendisine katıldığı güzelliştir. Bundan sonra o, yargının olguya uygun gelmesi anlamına gelen hak, varlığın ontolojik düzeninde görülen hayır kavramlarıyla güzellik arasında bir ilişki kurar.

⁴⁷Sinan Dedeler, a.y.

⁴⁸Sinan Dedeler, a.y., Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, Remzi Kitapevi, İst. 1996, s. 38-41.

⁴⁹Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 14.

Buradan mutlak güzellik olan İlahî sevgiye ulaşır. Çünkü sevgi, bu güzelliğe yöneliyor. Neticede güzellik, ideler âleminin güneş i olan mutlak g zellekle örtüş  r.⁵⁰

Platon, hocası Sokrates'in estetikle ilgili d ş  ncelerinden hareket etmiş ve güzelin ne olduğunu araşt  rmıştır. O da öz itibariyle güzel ile iyi arasında bir uygunluk olduğu kanaatindedir. Bu kanaate ulaş masında onun idea  ğ retisinin büyük pay   vardır. Çünkü o, her ideanın uyumlu ve güzel olduğunu; bundan dolayı iyi ile güzel arasında bir bağı lantının bulunduğunu kabul eder. Varlığ  n temelini oluşt  ran ilke ve unsurları bulmayı gaye edinen bir bilgi teorisi olarak Platon'un idea  ğ retisi, felsefe sisteminin bütününe hâkimdir. Bilindiğı üzere idea, her türlü görünür varlığ  n esas ilkesidir. Böylelikle Platon, biri varlıkların asıllarının bulunduğu idealar, diğ eri de bunların yansımalarının veya gölgelerinin bulunduğu görünüş ler olmak üzere, farklı ama birbirini gerektiren iki âlem kabul etmiştir. İnsan bilgisi de, görünen nesneler yardımıyla ideaları hatırlamaktan başka bir şey değı ldir. Bu bakımdan gerçek bilgi, ideaya dayalıdır; nesnelerin algılanması, sadece hatırlamaya bir yardımdır.⁵¹

Dolayısıyla ideaların bilgisi, en mükemmel bilgi; duyuların bilgisi ise nesnel bilgidir. İdeal bilginin kaynağı olan idealar evreni belli bir sıra düzeninde, hiyerarşik bir yapıya sahip olup, en üstte iyi ideası bulunmaktadır. Diğ er bütün idealar, -buna güzel ideası da dâhil- iyi ideasının altında yer alırlar. Bu hususta Platon'un, hocası Sokrates'ten ayrıldığı nokta da burasıdır. İy i ile güzel arasında bir uygunluk bulunmakla birlikte, aynı değı ldirler. Asıl olan iy i'dir; en yüksek idea olarak Tanrısal ve yüce bir ilkedir. Her şey, gücünü, bu iy i'den alır; iy i ideası, her şeyden ayrı ve üstündür; güzel, iy iye doğı ru götüren bir anahtardır.⁵²

O halde burada g zelliğ  n iki boyutu karş  mıza çıkıyor: Birisi güzelin bu dünyadaki hali ki bu, tek tek güzel nesnelerdir; ikincisi de kendiliğ inden güzel yani güzel ideası. İlki, duyularla algılandığı için kiş ilere göredir, yani burada rölativist bir güzellik felsefesi söz konusudur. İkincisi ise kavrama dayalı olan güzel ideasıdır ve

⁵⁰Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 14.

⁵¹H. Ömer  zden, a.g.m., s. 37.

⁵²H. Ömer  zden, a.g.m., s. 37

burada artık bir güzellik metafiziği vardır. Güzellik ideası, değişmez, hep aynı kalır; tek tek nesnelerdeki güzellik ise duyuların algısına bağlı olduğu için algılara göre değişiklik gösterebilir. Zira herkesin güzellik anlayışı aynı değildir. Buradaki ayrılık güzele konu olan nesneden değil, özneden kaynaklanmaktadır. Hâlbuki idealar dünyasındaki güzellik, asla değişkenlik göstermez. Zira bu, mutlak güzelliktir. Algıyla ilgisi yoktur. Her türlü güzelliğin kaynağıdır; bütün güzelliklerin en üst noktasında bulunur.⁵³

Uzun yıllar Platon’a öğrencilik yapmış olan Aristoteles, (m. .383-322) hocasının eşyanın zatından ayrı bir ideler âlemi tasavvur etmesini hatalı buluyordu. Aristoteles’e göre eşya bir form olarak var olduğundan ide zaten onun içinde gizli olarak varlığını korumaktadır. Eşyadan ayrı bir ideler âlemi düşünmeye de gerek yoktur. Dolayısıyla güzellik, görünen nesnelerdeki düzen ve ölçüden kaynaklanan uyumun taklitle (mimesis) dayalı olarak yansıtılmasıdır. Aristoteles “Metafizik” adlı eserinde formel güzelliğe dayalı anlayışını şöyle yansıtır: “Güzelin en üstün formları yasalara uygunluk, simetri ve belirlenimdir; matematiklerde de bulunan bu formlar pek çok nesnenin nedeni gibi göründükleri için, matematikler de güzelliğin kendisi olan bir nedeni bir ölçüde izlerler.” Bu tanımlamadan yola çıkarak söylemek gerekirse Aristoteles’te güzelliğin ř    matematiksel kategoride ortaya çıktığı anlaşılmaktadır: (1) Yasalara uygunluk ki, burada bir yasallık söz konusudur; güzellik keyfe bağlı, ihtiyari, zorunsuz ve akıldışı değildir. (2) Simetri ‘ l ’ ve ‘uygunluğun’ bileşimidir; yani, yetkin olanın simgesidir. (3) Düzen/belirlenim, matematik güzel olup pozitif bir güzeldir. Bu güzellik ise, ahlaksal olmayanla ilgilidir. Platonda güzel, uyum ve ölçünün; Aristoteles’te güzel ise, düzen ve büyüklüğün bir bileşimidir.⁵⁴

Aristoteles de Platon gibi güzelliği tanımlarken matematik nisbeti göz önünde bulundurmaktadır. "Güzelliğin en yüksek biçimleri düzen, simetri ve belirliliktir... Bu biçimler açıkça birçok eserin nedenleri olduklarından, matematikçilerin güzel olanı muayyen bir tarzda bir neden olarak ele almaları gerektiği açıktır. Görülüyor ki

⁵³H. Ömer  zden, a.g.m., s. 37-38.

⁵⁴Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 15-16.

Pythagoras'la başlayıp Platon'la devam eden matematik ve simetriye dayalı ilahi düzen fikri, Aristoteles'te de devam etmektedir. Aristoteles'in, sanat felsefesi yapmak gayesiyle yazmış olduğu anlaşılan 'Poetika'sında da aynı tanımlamaya rastlamak mümkündür. Tragedya'yı anlattığı Poetika'nın yedinci bölümünde Aristoteles, önce bir eserin ancak bütünlük içinde anlamını bulacağını; bütünlüğün ise, başı, ortası ve sonu olan şeylerde sağlanacağını, bu bölümlerin de gelişigüzel belirlenemeyeceğini anlatır. Daha sonra güzelin tanımını şu şekilde belirlemektedir: "Bundan başka güzel, ister bir canlı varlık, ister belli parçalardan oluşmuş bir nesne olsun, sadece içine aldığı parçaların uygun düzenini göstermez. Aynı zamanda onun gelişi güzel olmayan bir büyüklüğü de vardır. Çünkü güzel, düzene ve büyüklüğe dayanır. Bundan ötürü ne çok küçük bir şey güzel olabilir; çünkü kavrayışımız, algılayamayacak kadar küçük olanın sınırlarında dağılır, ne de çok büyük bir şey güzel olabilir. Zira o bir defada kavranamaz; bakanda birlik ve bütünlüğü sağlayamaz". Öyleyse Aristoteles'e göre "estetik, bir şeyin bütünüyle parçaları arasında sezilen matematik nispetlerdedir."⁵⁵

Sanatın esasının taklit olduğunu savunan ilk düşünür Aristoteles'tir. Aslında Platon'un eserlerinde ve felsefesinde de, her şeyin aslının idealar dünyasında bulunduğu, bu dünyadakilerin hepsinin onun iyi ve kötü taklitleri olduğu şeklinde bir görüş vardır. Aristoteles ise insanda bir taklit (mimesis) yeteneği ve hazzının bulunduğunu, sanatçının olayların ve varlıkların özündeki ideali, fikri taklit ettiğini söyler. Sanatçı, âdeta tabiatın eksik bıraktığı şeyleri tamamlar.

Aristoteles'in herhangi bir şeyin güzel olarak vasıflanabilmesi için ortaya koyduğu şartlar, güzelin sınırlanması açısından önemlidir. Bu öğreti daha sonraları büyük bir ilgi uyandırmış, hem idealist ve hem de maddeci estetik anlayışı açısından geliştirilerek, değerini bugüne kadar korumuştur. Aristoteles'e göre bir şeyin güzel olabilmesi için, parçaları ile uyumlu bir düzende olması, gelişi güzel bir büyüklüğe sahip olmaması gerekir. Yani güzellikte düzen, oran ve büyüklük söz konusudur. Aslında burada Aristoteles büyüklük sınırı koymakla, belki de farkında olmadan estetiğin bir başka kavramından söz etmiş olmaktadır. O kavram da "yüce"

⁵⁵H. Ömer Özden, a.g.m., s. 40.

kavramıdır. Aristoteles, güzellik vasfını maddeye indirgemiş olması açısından önemli bir yaklaşım ortaya koymuş ve kendinden sonra gelen filozoflar ve özellikle Rönesans döneminde etkili olmuştur.⁵⁶

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki her iki filozof da güzelin konusundan önce, güzelin kendisiyle ilgilenmişlerdir. Bu hususta Platon'un, Aristoteles'e göre daha derinlikli olduğu görülüyor. Platon, güzelin felsefesini yapmış ve ilkelerini belirlemiştir. Aristoteles, her ne kadar Poetika'sında bir sanat felsefesi yapıyor görünüyor da güzellikle ve güzelin felsefesiyle ilgilenmediği söylenemez. Onun, bir nesneye güzel diyebilmenin ölçüsünü, düzen, simetri, belirlilik, yani kavranabilir olmaya bağlaması, hatta güzelle büyüklük arasında ilgi kurarak buradan bir nebze de olsa güzellik metafiziğine geçiş yapması, Platon'a nisbetle çok sistematik olmasa bile yine de eserinde bir güzellik felsefesinin bulunduğunu göstermektedir.⁵⁷

Güzelliği metafizik ve kendiliğinden olarak kavrayan Platon bu düşüncesiyle Helenizm çağının önemli felsefe ve teoloğu Plotinos (m.s. 204-270) üzerinde etkili olmuştur. Plotinos'a göre güzellik, ölçülülük ya da oranlılık değildir. Güzellik maddeye giren ve ona kendi birliğini veren formdur. Form ise, Tanrı'yla özdeşleştirilmiştir. Evrenin estetik düzeni Plotinos'a göre Tanrı'nın büyüklüğünü haykırır. Plotinos'ta bir tür panteizmle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Ayrıca onun, duyular dünyasının güzelliği sonucu elde edilen bilgiden duyu-üstü dünyanın güzelliğine ulaşılabilirliğini söylemekle Tanrı'nın varlığını kanıtlamada bir delil ortaya koyduğu söylenebilir.⁵⁸

Bilindiği gibi Plotinos, Müslüman filozoflar üzerinde büyük etkiye sahip bir filozof olmuştur. Özellikle meşşai filozoflar tarafından işlenmiş olan sudur nazariyesini sistemleştiren bir filozoftur. Plotinos'a göre her şey “Bir”den çıkar. “Bir” her şeyin başı ve bütün varlığın temeli olan ve aynı zamanda sırf iyi olan

⁵⁶ Osman Mutluel, a.g.e., s. 10, Bkz. Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yay. İst. 1997, s.30.

⁵⁷ H. Ömer Özden, a.y. Bkz. İsmail Tunalı, a.g.e., s. 38-41.

⁵⁸ Osman Mutluel, a.g.e., s. 16-17 .

mutlak varlık ”tır. Diğer varlıklar, mutlak varlık olan “bir”den sudur yoluyla meydana gelirler.⁵⁹

Plotinos’a göre güzellik, genellikle kendini görme ve duyma alanlarında, sözcüklerin birbirine katılmasında ve müziğin tüm türlerinde gösterir. Ona göre güzellik, insanın ortaya koyduğu tüm davranışları da içine alır. Ayrıca güzellik; maddeye giren ve ona kendi birliğini veren şekildir. Güzel dediğimiz nesne, aslında tanrısal akıldan pay alır. Böylece nesne, ideanın üzerine yansımaları neticesinde üzerindeki karanlık gider ve güzellik kazanır. Duyulur dünyanın güzelliği kendini üç türlü gösterir. Bunlar; renk güzelliği, biçim güzelliği, ses güzelliğidir. Duyu ötesi dünyanın güzelliği de ruha yakındır. Bu güzellik, maddi dünyadaki güzellikten üstündür. Kaynağı ise, Bir’dir, İyi’dir. Yani Tanrı’dır.⁶⁰

Plotinos güzelliği “duyulur dünyanın güzelliği” ve “duyu üstü dünyanın güzelliği” olarak ikiye ayırır. Duyulur dünyayı maddenin dünyası olarak algılayan Plotinos, duyulur dünyanın güzelliğini de üç kategoride inceler. Bunlar;

1. Renk güzelliği: Renkte, karanlık dünya olarak madde, ışık aracı ile aşılmış bulunuyor.

2. Şekil güzelliği: Şekilden yoksun olan madde, şekil almaya zorlanmıştır. Bu şeklin ilkesi de çoklukta birlik’tir.

3. Ses güzelliği: Bu da aklın doğrudan doğruya kendini ifade etmesidir. Bu dünyanın güzelliği duyular ve algı yoluyla kavranır.⁶¹

Bununla beraber estetik, bir felsefe kolu olarak, Alman düşünürü olan Kant’la önem kazanmıştır. Güzellik kavramı, antikçağ Yunan Felsefesinde metafizik açısından ele alınmıştı. Kaldı ki, iyilik kavramından da kesinlikle ayrılamıyordu. Eski Yunan’ın ‘güzel’ kavramıyla ‘iyi’ kavramının bu birleşimini, Sokrates’in ‘güzel-iyi’ (Kalokaghaeia) kavramı özellikle belirtir. Kant, Baumgarten’den aldığı

⁵⁹ İsmail Tunalı, a.g.e., s.38.

⁶⁰ Osman Mutluel, a.g.e., s. 10.

⁶¹ İsmail Tunalı, a.g.e., s. 39.

estetik terimini ustaca kullanarak geliştirmiş ve ona felsefî bir anlam kazandırmıştır. Kant’a göre estetik us, kuramsal us’la uygulayıcı us arasında bir köprüdür ve kuramın duygu alanındaki denetçisidir. Estetik us, bir yargı gücüdür ve doğru düşüncenin iyi uygulandığını güzel yargısıyla yargılar. Kant’a göre güzel olan, doğru’nun iyilik’te gerçekleştirilmesidir. Kant’ın bu düşüncesinde, Yunan felsefesinde olduğu gibi güzel’i iyi ile birleşik kılan bir ereklilik belirirse de, Kant bunu biçimsel bir erklilik ‘ereği olmayan bir ereklilik’ olarak tanımlar. Daha açık bir deyişle, güzel’in ereği kendisidir; güzel, güzel olduğu için istenir. Bu ise hiçbir karşılığı gerektirmeksizin, salt bir haz’dır. Kant’ göre estetik yargı, bir beğeni yargısıdır. Güzel bu yargının nesnesidir.⁶²

Güzelin bilgisel ve kavramsal, iyi ve faydalı olanla sınırları ilk defa Kant ile belirlenmiştir. Kant’a göre ‘güzel’, bir nesnenin seyredilmesinde hayal gücü ve anlama yetisi arasında meydana gelen uyumdan doğan bir hoşlanma duygusudur. Görüldüğü gibi Kant’ın güzeli tanımı, insanda beğeni isteği ile uyum arasında bir paralellik arz etmektedir. Bunun diğer bir ifade şekli, güzellik, bir hoşlanma objesidir. Kant’a göre güzel karşısında duyulan estetik haz, kavrama dayanmadığı için, iyinin gerçekleşmesiyle duyulan hoşnutluktan ayrılmaktadır. O “estetik haz”ı, aynı zamanda çıkar ve ilgilere bağlı olan “hoşlanma duygusu”ndan, güzeli de “faydalı”dan ayırmaktadır.⁶³

Kant, güzellik ve sanat arasında bulunan ilişki biçimlerine de değinir. Ona göre sanat, güzelliğin tamamen hür bir şekilde üretilmesidir. Gerçek sanatkâr akıl sahibi, yani, ancak bir insan olabilir. İpek böceği ve arı gibi bir takım hayvanların da eserleri vardır, ama hiçbir zaman bu canlılar bir sanatkâr olarak sayılamaz. Çünkü bunların eseri özgür bir sebebin ve iradenin ürünü değildir, mekanikseldir.⁶⁴

Kant, duyu âleminin güzelliğinden duyu-üstü bir kudrete istidlâl yoluyla geçmek mümkün değildir; noumen âlem zihnî kudreti dışındadır, diyerek eşya da gördüğümüz güzelliğin dünyanın ezeli bir bilginin eseri olmasını ve bu dünyanın

⁶² Orhan Hançerlioğlu, a.g.m., s. 93-94.

⁶³ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 18.

⁶⁴ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 19.

düzenleyicisi tarafından eşyanın uyumlu bir şekilde düzenlenmiş bulunduğunu kabul ve tasdik etmeye yeterli olmadığını savunur. Kant sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamada estetik delili değil, geliştirilmiş olan tüm kozmolojik, ontolojik ve teleolojik delilleri de kabul etmez. O, Tanrı'nın varlığını ahlaken zorunlu olarak görür, aklen zorunlu görmez. Tanrı'ya inanmanın akliliğini kabul etmeye dayanmayan Kant'ın bu inanç biçimi daha sonra Batı düşüncesinde materyalist ve ateist varoluşçu düşüncelerin kuvvetlenmesine zemin hazırlayacaktır.⁶⁵

Aydınlanma filozoflarına kadar gelen filozoflardan büyük bir çoğunluğun en büyük yanılgısı, evrende ve bütün canlı varlıkların yaratılış düzleminde gördükleri harmoniyi algılamayı salt görme organına hamledip, onun arka plânını okuyamamalarıdır. Hâlbuki yaratılış tabiatı itibarıyla insanlar, her ne kadar farklı derecelerde algı kalıplarına sahip olsalar da her insanda fitratın gereği bir güzelliği idrak yeteneği vardır.⁶⁶

Estetik bilincini, genel olarak insan deneyimindeki anlamlı ve birliktelikli bir öge olarak değerlendiren ve estetik yargının doğamızın teorik ve pratik yönlerini birbirine bağlayan, doğa dünyasıyla özgürlük dünyasını uzlaştıran temeli meydana getirdiğini öne süren Kant'tır. Kant'tan sonra, estetik terimi, estetiğin felsefi sistemlerinin ayrılmaz bir parçası hâline geldiği Schelling ve Hegel sayesinde, popüler bir felsefi terim hâline gelmiştir. Bununla birlikte, Kant'ta temelde ve öncelikle güzelliğe, yüce olana, estetik yargılara ilişkin felsefi teori anlamına gelen estetik, Hegel'de güzel sanatlar felsefesini tanımlar. Şu hâlde, estetiğin bu ilk dönemine onu ya güzelliğin ve estetik deneyimin felsefesi, ya da sanat felsefesi olarak belirleme çabaları hâkim olmuştur. Bunlardan zaman içinde daha ağır basan ve popüler hâle gelen, sanat felsefesi olarak estetik düşüncesidir.⁶⁷

Hegel'e göre estetik; güzelin ve somut olarak da sanatın felsefi kuramı ya da öğretisi olarak tanımlanır. Ona göre estetik, sanata kurallar ve ilkeler koymak hevesinde değildir; ama bize sunulanlardan sanatın ve güzelin kurucu öğelerini ve

⁶⁵ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 19-20.

⁶⁶ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 22.

⁶⁷ Ahmet Cevizci, "Estetik" s.637.

anlarını kavramayı amaçlamaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, Hegel'in estetiğin tanımına ve konusuna dair düşünceleri, 'güzelin bilimi' ve 'sanat ve güzellik felsefesi' şeklindeki yaygın estetik anlayışlarından pek farklı gözükmemektedir. Oysa onun, estetiğin bilim olarak konumuna ilişkin yaklaşımı ise, yaygın anlayışlardan kısmen farklı gözükmektedir. Zira yaygın anlayışa göre estetik, ahlak, mantık vb. ilimler gibi kural koyan normatif bilimlerdenidir. Dolayısıyla, Hegel'in düşüncesinden farklı olarak estetik, deney ve gözleme dayanan pozitif bilimlerle değil, değerlerle ilintili kabul edilmektedir.⁶⁸

Hegel için, bu bilimin asıl ifadesi sanat felsefesidir ve daha da açıkçası güzel sanat felsefesidir. Hegel, doğa güzelliğini kabul etmemektedir. Ona göre, estetiğin sınırlanmasını sanat güzelliği ile de anlamamalıyız. Hiç şüphesiz, gündelik hayatta güzel bir renkten, güzel bir gökyüzünden, güzel bir ırmaktan, güzel çiçeklerden, güzel hayvanlardan ve hatta güzel insanlardan söz etme alışkanlığımız vardır. Ama ne var ki, Hegel'e göre, burada, doğada bulunan güzel niteliğinin sanat güzelliğinin yanına nereye kadar konabileceği tartışmasına girme imkânı mevcut değildir. Fakat sanat güzelliği, doğadan daha yüksek ileri bir güzelliştir.⁶⁹

Sanat güzelliği, tinden/ruhtan doğmuş ve sanki yeniden doğmuş bir güzelliştir. Nasıl tin ve onun ürünleri, doğa ve onun fenomenlerinden çok daha yüksek düzeyde bulunuyorsa, sanat güzelliği de doğa güzelliğinden o kadar yüksekte bulunmaktadır. Esasen şekli olarak ele alındığında, insan kafasında yer alan yararsız bir fikir bile herhangi bir doğa ürününden daha yüksektir. Çünkü böyle bir fikirde tinsellik/ruhanilik ve özgürlük birlikte bulunmaktadır.⁷⁰

Tabiattaki güzellik ile sanat güzelliği hakkındaki düşünceler, sanat felsefesinin en eski ve en tanınan teorilerinden mimesis'de ele alınmıştır. Mimesis ile ilk kez Grek felsefesinde, Sokrates, Platon ve Aristoteles'in sanat felsefelerinde karşılaşırız. Bunlardan Platon, bu anlayışa karşı çıkar. Ona göre mimesis, "asıl gerçeklik değil, tersine ideaların bir kopyası olan nesnelerdir." Platon'un aksine

⁶⁸ M. Kazım Arıcan, *Hegel'in Estetik/Sanat Anlayışı ve Din İle İlişkisi*, C.Ü.İ.F.D., X/2- 2006, s. 197.

⁶⁹ M. Kazım Arıcan, a. g. m., s. 198.

⁷⁰ M. Kazım Arıcan, a. g. m., s. 197-198.

Aristoteles ve Sokrates bu teoriyi benimserler. Yansıma anlamına gelen bu teoride, “doğa biçimleri sanat için daima bir örnek, bir model oluşturur. Sanata düşen görev, doğa biçimlerini, nesnel gerçekliği tanımak, onlar üzerine eğilmek ve onları sanatta, edebiyatta, figüratif sanatlarda yansıtmaktır”⁷¹

Mimesis, Rönesans devri natüralistlerini de çok etkiler. 15. yüzyıl Floransa resim atölyeleri doğa incelemelerinin, anatomi araştırmalarının yapıldığı bilim laboratuvarlarına dönüşür ve resim veya heykel yapmak, insan ya da hayvan anatomisini olanca açıklığı ile ortaya çıkarmak anlamına gelir.⁷²

Tabiat güzelliği ve sanat güzelliği üzerinde en çok duranlar Kant sonrası idealist felsefe ve idealist estetikçilerdir. Özellikle Kant, Hegel, Vischer ve B. Croce bu konu üzerinde çalışmışlardır. Kant’a göre, “Doğa eğer aynı zamanda sanat olarak görünüyorsa, güzeldir.” Hegel ise, güzellik denince sanat güzelliğini anladığını ve doğa güzelliğinin güzellik kavramının dışında bırakılması gerektiğini söyler. “Çünkü” Hegel’e göre, “sanat güzelliği tinden doğan bir güzelliştir, tin ve tin ürünleri doğadan ve doğanın görünüşlerinden üstündür.”⁷³

Benedetto Croce ise, fizik güzel başlığı altında, doğa güzelliğini ve sanat güzelliğini inceler. Croce doğa güzelliği hakkında, “kendi başına ne güzel ne de çirkindir. Ama herkes, her sanatçı kendi tinini dışa vurabilir.” der.⁷⁴

Bu görüşlerden de anlaşıldığı gibi, tabiatın bir güzellik objesi olması sürekli tartışılmıştır. Estetikte dikkatler sürekli sanat güzelliği üzerine çevrilmiş, tabiat güzelliğinden dikkatler uzak tutulmuştur.

Görülüyor ki Baumgarten'ın, güzel üzerine düşünme sanatı, (duyusal bilgi alanı) olarak tanımladığı estetikle ilgili ilk ciddi çalışmalar, Platon tarafından yapılmış ve Aristoteles de bu çalışmayı ilerletmiş. Kant, estetik düşünceyi sistemli bir hale getirmiştir. Daha sonraki estetikçiler ise estetiği sanat felsefesi olarak

⁷¹İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İst, 1996, s. 176.

⁷²İsmail Tunalı, a.g.e., s. 174.

⁷³İsmail Tunalı, a.g.e., s. 180.

⁷⁴İsmail Tunalı, a.g.e., s. 186.

algılamışlar ve daha çok sanat eserleri, üzerinde yoğunlaşmışlardır. Baumgarten ise 1750-58 yılları arasında yayınladığı 'Aesthetica' adlı eserinde, bu alanın adını koymuştur.

2. İslam Düşüncesinde Estetik

Çalışmamızın buraya kadar olan bölümünde estetik'in ne anlama geldiği ve batıda estetik düşüncesinin nasıl algılandığı üzerinde durduk. Bu bölümde ise kısaca İslam düşüncesinde estetik düşüncesinin nasıl şekillendiği üzerinde duracağız.

Bir kültürü, bir uygarlığı anlamamanın en kısa ve kolay yolu sanattan geçer. Hakikat gibi anlayışının ve bununla sıkı bağlantısı bulunan estetik duyarlılığın dışı vurumu olarak sanat, bu konuda büyük imkânlar sunar. İslam sanatı, İslam ilkeleri ve inançları üstünde yükselen bir medeniyetin ifadesidir. Zaten medeniyet bir topluma düşünce, duygu, edebiyat, sanat, fen bilimleri, teknik ve ahlak gibi maddi ve manevi alanlarda aynı duyarlılığı veren bir güç ya da dünya olarak tanımlanmaktadır.⁷⁵

Elbette din sanat değildir ama duyarak, düşünerek zevk alarak yaşamak bir sanattır. Bu da İslâm'ın "ihsan" boyutunu, yani imanın güzellik, incelik ve derin algılayışla ilgili yönünü bütün boyutlarıyla hayata geçirerek "Muhsinlerden" biri olmakla mümkündür. Bu bağlamda İslâm estetiğini, metafizikle ilgisini asla kesmeyen bir estetik olarak görmek durumundayız. İslâm estetiği "mana" ile "sûret'in mükemmel bir uyumunu sergiler, bu uyuma yaslanır ve bunu duyurmaya çalışır.⁷⁶

Çağdaş estetiğin alanına girmek öncelikle ve doğrudan doğruya sanatın alanına girmektir. Eski estetik kuramsal estetikti, metafizik estetikti; düşünceden yola çıkıyordu. Yeni estetik tümüyle somuta yani yapıta, güzelin kendisine dayanıyor. Estetiğin alanına girmek sanatın alanına girmekse, sanatın alanına girmekte güzelin alanına girmektir. Çağdaş estetik sanattaki güzelle ilgilenir ya da ilgilidir.⁷⁷

⁷⁵ Turan Koç, a.g.e., s. 13.

⁷⁶ Turan Koç, a.g.e., s. 15.

⁷⁷ Afşar Timuçin, a.g.e., s. 5.

Sanat, insanın deruni âlemini görülebilir, duyulabilir şeylere yansıtan, böyle bir âlemi mümkün olduğu ölçüde objektifleştiren, mesajlar iletebilecek forma kavuşturan beşeri bir faaliyettir. Sanatın ilettiği mesajı başka hiçbir şey iletemez. O, başka bir şeye irca edilemez. Bir sanat eseri taklit edilebilir; ama yeniden yapılamaz, tamamlanamaz.⁷⁸

Güzellik konusunun ilahiyat açısından değerlendirilmesi, her dini kültürde farklılık arz edegelmiştir. Bu farklılık, bazen dinlerin sahip olduğu kutsal metinlerde yer alan ifadelerde dahi görülmektedir. Öyle görünüyor ki, mevcut İncillerin yazarları, güzellik konusu üzerinde pek durmamışlardır. Belki de bundan dolayıdır ki, ilk dönem Hristiyanlarının bir kısmı, güzellik konusunun işlenmesini bazı bakımlardan sakıncalı görmüşlerdir. Hatta Aziz Augustine göre, Yuhanna İncili kâinatın sevilmesine izin vermez. Augustine'in bizzat kendisi güzellikle insanın şehvi gücü arasında daima bir münasebet görmüştür. Bu düşüncenin temelinde Âdem'in dünyaya 'atılmışlığı', asli günah gibi inançlar yatmaktadır. Eski Ahid'in 'Tekvin' bölümü âlemin güzel yaratıldığından bahseder. Dünya karşısında takınılan bu tutum, Kur'an'da çok daha açık bir ifadeye kavuşmuştur. Kur'an'da geçen 'cemal', 'zinet', 'husn', 'tayyib' gibi birçok kelime, fiziki ve ahlaki güzellikleri anlatmak için kullanılmıştır. 'Ferah', 'sürur' ve benzeri kelimeler ise estetik duyguyu dile getirmektedir.⁷⁹

Kur'an, gökyüzünün yıldızlarla süslendiğinden (Mülk,5) ,insanın en güzel surette yaratıldığından (Tin,47) hayvanların güzelliğinden (Nahl,8) kadın güzelliğinden (Azzab,52) güzel, sabır, ayrılık kavuşma, vs.den bahseder. Özellikle yeryüzündeki bitki örtüsünün güzelliği Kur'an'da sık sık zikredilen bir konudur. Buna bir de bütün yönleriyle cennetin güzelliklerini anlatan tasvirleri eklersek, Kur'an'ın estetik terimler örgüsü hakkında bir fikre sahip olabiliriz.⁸⁰

Her dinin, büyük çapta kendi tesiriyle oluşmuş bir kültür çevresinde doğup büyüyen sanatkâr üzerinde etkili olması kadar tabii bir şey olamaz. Din, sanatın hem

⁷⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir, 1999, s. 298.

⁷⁹ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 299.

⁸⁰ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s. 299.

formuna, hem muhtevasına, hem de sanat türlerinden bir kısmının ön planda, diğer bir kısmının ise arka planda tutulmasına tesir eder. Bu hükmü te'yt etmek için her dini kültürden birçok örnekler gösterilebilir. Mesela Yahudilik ve İslam, Eski Yunan antropomorfizmini temsil eden sanat eserlerine iltifat etmemiştir. Hristiyanlık da önceleri aynı tavrı takınmış ama ortaya "Helenleşmiş" bir din anlayışı çıkınca mücadeleyi kaybetmiştir.⁸¹

İslâm estetiği ve sanatının her zaman göz önünde bulundurduğu belli birtakım ilkeleri vardır. Dinî duyarlılık ve kavrayışın fizik ötesi ya da aşkın alanla olan ilişkisinin özünü oluşturan bu boyut her türlü estetik algılayış ve sanatsal etkinlikte de iş başındadır. İslâm'ın önemle ve öncelikle üzerinde durduğu bütün ilkelerin İslâmî estetik duyarlılık ve sanat anlayışında şu veya bu şekilde bir yansıması vardır. İslâm estetiği ve sanat anlayışı bağlamında, bunları üç ana başlık altında toplamak mümkündür: Aynı zamanda imanın da özünü oluşturan "tevhid" ilkesi, bu ilkenin insanî idrak düzeyinde tezahürü olan "ihvan" ve bu ikisi arasındaki ilişkinin mahiyet ve biçimini belirleyen Kur'an, dolayısıyla Hadis.⁸²

İslam estetiğinin odak noktasını, "tevhid ve tenzih" inancı oluşturur. Tevhid, Allah'ın, sonradan yaratılan varlıklardan ontolojik olarak ayrı olmasının bir ifade biçimidir. Her yaratılmış, zaman ve mekân yasalarına uyar. Yaratıcı ile yaratılmış arasında ontolojik anlamda hiçbir zaman tam bir bütünlük ve bütünleşme düşünülemez. Allah'ın birliğine dayalı tevhid inancı sanat hayatı da dâhil hayatın bütün evrelerinde temelde ilk olarak panteist düşünce tarzını reddeder. Yaratıcı; bütün tabiatın, bütün varlıkların üstündedir, yani aşkın bir varlıktır." Hiçbir şey Allah'a benzemez. O'nu sembolize ve temsil edemez. Hatta Kur'an'da geçen gerek Allah'ın haberi (yed, vech, istiva, ayn vb...) ve gerekse fiilî sıfatlarını (tahlîk, terzîk, ten'îm ve ta'zîb vb.) konu alan müteşâbih (insan biçimcilik) lafız ve ifadeler, Allah'ın, insan ya da tabiatın herhangi bir figürle şekillendirilerek

⁸¹ Mehmet S. Aydın, a.g.e., s.303.

⁸² Turan Koç, a.g.e., s. 43-44.

simgeleştirilmesini engeller. Çünkü Allah, insanın hayal ve tasavvurlarından geçebilecek her türlü imgelenme ve şekillenmenin ötesindedir.⁸³

Estetik, İslam düşünürleri tarafından müstakil bir başlık altında incelenmemiştir. Bu nedenle İslam düşünürlerinin estetiğe dair görüşleri, konular içinde, o konu ile ilgisi nispetinde ortaya konmuştur. İslam düşünürleri, özellikle kelimciler, güzel ve çirkin hakkındaki temel görüşlerini “Hüsn” ve “Kubuh” konuları içinde dile getirmişlerdir. Bu düşünceler güzelin değeri üzerinde değil de, daha çok insan fiillerinin vahiy olmaksızın güzel veya çirkin olduklarının nasıl anlaşılacağı üzerine yoğunlaşmıştır. Özellikle insan fiillerinin güzelliği veya çirkinliğinin akılla mı yoksa vahiyle mi bilinebileceği konusunda itikadî mezhepler çeşitli deliller ileri sürerek kendi görüşlerinin haklı olduğunu savunmuşlardır.⁸⁴

İslâm düşünce sisteminde genel manada güzellik doktrini, “Allah güzeldir, güzel olanı sever”⁸⁵ hadisiyle temellendirilmiştir. Bu hadis aynı zamanda sanatın kökeninin güzellik olduğuna da bir delil teşkil eder. Buna göre mutlak güzel, Allah’tır.⁸⁶

Güzellik duygusu, açlık, susuzluk, cinsellik, sevgi, öfke vb. duygular gibi fitrî bir duygudur, insanın tabiatından ayrılmayan orijinal bir duygudur. Devamlı kendisiyle hayret uyandırılan bir şeydir. İnsanın öz benliği duyu ötesi ve duyu âlemde öne çıkan bu duyguya eğilim taşır. Kaybolduğunda insan üzülür, insanın benliğinde güzellik duygusunun var kılınması, Allah’ın kullarına olan bir lütfu ve ihsanıdır. Bundan dolayı Allah insanı en güzel bir şekilde yaratmış ve bu yaratılışa dikkat çekmek için yemin etmiştir: “*Andolsun ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.*”⁸⁷ İşte bu duygu Allah’ın sanatında yer alan umum bir niteliktir. Bu güzellik zahiri anlamda şekil/biçim olarak görüldüğü gibi, manevî nitelikler anlamında da tezahür etmiştir. Kur’an’da sözünü ettiğimiz her iki güzellik türü çok güzel açıklanır: “*Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve süsü (ziyne)’dür. Allah*

⁸³ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 32-33.

⁸⁴ Osman Mutluel, a.g.e., s. 15

⁸⁵ Müslim, “Kibir” 147: Ahmed b. Hanbel, Müsned, s. 133, 151.

⁸⁶ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 78.

⁸⁷ Tin, 95/4.

*katında olanlar ise, daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâlâ buna aklınız ermeyecek mi?*⁸⁸ ⁸⁹

İslam düşüncesinde estetiğin daha iyi anlaşılması için şimdi kısaca İslam düşünürlerinin estetik hakkında ki görüşleri üzerinde durmak istiyoruz.

Bilindiği üzere Yunan düşünürlerinden Platon ve Aristoteles'in eserlerinin İslam dünyasında tanınmasında Farabi ve İbn Sînâ gibi, Müslüman filozofların büyük katkıları olmuştur. Aynı iddiayı felsefi düşünce etkileşimi alanında da ileri sürmek mümkündür. Örneğin, Platon, kötülük (şer) ve ahenk (güzellik) arasında bir ilişki kurar. Ona göre kötülük bir ahenk yokluğu, güzellik ise bir ahenktir.⁹⁰

Farabi'nin felsefi sistemi, geometri ve mantığı temel alan, fizikten metafiziğe yükselen bir sistemdir. Platon, Aristoteles ve Yeni-Platonculuk'tan gelen sistemin içinde yer yer görülen eklektizm, yani rastgele bir derleme olmayıp, kendi içerisinde son derece tutarlıdır. Bu sistemde bütün kâinat en yüksek olanından en aşağıda olanına kadar bütün varlık türlerinde belirgindir. Her şey açık ve nettir. Bu açıdan Farabi'nin felsefi sistemi gerekirci ve gayeci bir sistemdir.⁹¹

Farabi sistemine göre Allah, ne Platon'un "yapıcısı"(Sânî') ne de Aristoteles'in hareketi meydana getiren, hareketsiz "ilk muharrikidir". Aksine Farabi'nin Allah'ı mutlak ve aşkın'dır. O'nun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Farabi'nin Allah'ı Aşk, Âşık ve Mâşuk'tur.

Farabi'ye göre bizim bazı şeyleri sevmeye sebebimiz onlarda var olan mükemmelliklerdir. Bu mükemmellikler, En Mükemmele varıncaya kadar derece derecedirler. Ona göre bir şey, kendi özünden ne kadar çok hoşlanırsa sevgisi de o oranda çok olur. Duyulan haz ve mutluluk da sevgi ile orantılıdır. Bu anlamda sevmek ve sevilme bir mükemmellik alametidir.⁹² Allah da Farabi'ye göre de En

⁸⁸ Kasas, 28/60.

⁸⁹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 167.

⁹⁰ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 20.

⁹¹ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., 7.Basım, İst. 2003, s. 108.

⁹² Farabi, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bak. Yay., İst. 1980, s. 14.

Mükemmel varlık olduğu için en çok sevilendir. Aynı zamanda da en çok sevendir ve Aşk'tır.⁹³

Farabi, varlıklardaki güzelliği iki bölümde ele alır. Birincisi varlığı kendi zatından olanın güzelliği, ikincisi de varlığı kendi zatından olmayanın güzelliği. Varlığı kendi zatından olanının güzelliği, bütün güzelliklerin üstündedir. Bu güzellik aynı zamanda o varlığın kendi özü ve cevheriyedir. Varlığı kendi zatından dolayı olmayanın güzelliği, o şeyin öz'ünden dolayı değil, sahip olduğu renk, biçim ve durumlarının yetkinliği ölçüsündedir. Farabi, varlığı kendi zatından olmayanın güzelliğine etki eden iki faktörden bahseder. Bunlardan biri, varlığı kendi zatından olana yakınlığı, diğeri ise kendi cinsine olan ideal ölçülere yaklaştığı orandır. Bu yakınlık azaldıkça, varlığın güzelliği de azalır. Allah'ın güzelliği kendi zatından dolayı olan güzelliktir. Allah haricinde olan varlıkların güzelliği ise, Allah'a olan yakınlık ve gerek insan ve gerekse diğer canlılardaki kendi cinsine uygunlukta en üst dereceye yaklaşabilmesidir.⁹⁴

Farabi, insanın diğer canlılardan farklı olarak aklını kullanma ve seçme gibi iki özelliğinin bulunduğunu belirtir. İnsan, bu iki özelliği sayesinde iyiyi, kötüyü, güzel ve çirkini seçer. İnsan, kendinde bulunan seçme özgürlüğünü, kendine verilen akıl ile birleştirip özümseyerek ve inanarak hareket ederse, o zaman insandan iyi ve güzel fiiller ortaya çıkar. İnsanın mutlu olması bu tür iyi ve güzel fiillerin çokluğu ile doğrudan ilgilidir.⁹⁵

Farabi, bir milletin başına herhangi bir olay geldiğinde, kendileri için en faydalı olanı bulabilmeleri açısından, düşünce erdemine sahip olmaları gerektiğini belirtir. Bu düşünce erdemi için en faydalı olan ile en güzel olan arasında fark olmadığını belirten Farabi, özellikle siyasi düşüncede, faydalı ile güzel arasında sıkı bir ilişki olduğunu belirtir.⁹⁶

⁹³ Farabi, *Medinetü'l-Fadıla*, Çev: Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ank. 1990, s. 14.

⁹⁴ Osman Mutluel, a.g.e., s. 16.

⁹⁵ Osman Mutluel, a.g.e., s. 16.

⁹⁶ Osman Mutluel, a.g.e., s. 16.

İbn Sina, her ne kadar güzelliği, Allah'ın niteliklerinden birisi olarak göstermişse de kötülük (şer) ile çirkinlik (kubuh) arasında bir yakın ilişkinin varlığını benimsemeye Grek felsefesinden büyük oranda etkilenmiştir. Bu anlayışa göre genel olarak varlık düzleminde görülen ahenksizlik, yani yapı bozukluğu bir (kubuh) kötülüktür. Evet, Kur'an da bir ahenkten (uyum) söz eder ama insanı, o ahengin ötesine taşıyarak hendesinin soyut sembolleri vasıtasıyla tevhid ilkesinin gerçekliğine götürür.⁹⁷

İbn Sina metafiziğinde, “Âlim, Kâdir ve Hay” olan Vacib Varlık Allah, aynı zamanda “aşk, âşık ve maşuk” tur; hem sever hem sevilir; O, saf parlaklığa ve güzelliğe sahiptir. Hiç bir güzellik O'nun güzelliğini geçemez. O, aynı zamanda saf akıl ve her türlü noksanlıklardan soyutlanmış saf iyiliktir. Akıl, gerçek ve iyilik, yaratıkta en yüksek olgunluğu ve en üstün güzelliği ortaya çıkarır. Varlığın güzelliği, olması gerektiği gibi olmaktır, öyle ise salt varlığa ve salt zorunluluğa sahip Vacib Varlık'ın güzelliği hakkında insanî sözlerle ne denilebilir?⁹⁸

İbn Sina'ya göre; gerçek güzellik, istenilen ve sevilen olma, tabiatı iyilik olan Allah'a aittir. Varlıkta olgunluk ve iyilik ne kadar büyük ve kuvvetli olursa iyilik nesnesi o derece istenir ve sevilir. Allah en yüksek olgunluk ve en üstün güzellik sahibi olması, özünü düşünmesi ve sevmesi sebebiyle aynı zamanda en yüksek derecede sevilendir. O'ndan taşıp yayılan varlıklar da, derecelerine göre, bir ölçüde olgunluk ve güzellik vardır. Öyle ise varlıklar da ilahi sevginin nesnesidirler. Her şey Allah'a yönelir ve O'na doğru hareket eder; çünkü O, gayelerin gayesi, aşk ve şevkin nesnesidir.⁹⁹

İbn Sina, Farabi gibi, varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak iki kısma ayırır. Zorunlu varlık, varlığı kendinden olan ve var olmak için başka bir şeye muhtaç olmayan vacip varlıktır. Zorunlu Varlık, varlığı tam olan'dır. Çünkü varlığından varlığının yetkinliklerinden hiçbir şey, noksan değildir. Varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olmaz. Oysa

⁹⁷ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 20.

⁹⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Kültür Bak. Yay., Ank. 2002, s. 72.

⁹⁹ Hayrani Altıntaş, a.g.e., s. 73.

başkalarının varlığının cinsinden olan şeyler, onların varlığının dışında kalır. Söz gelimi insanın varlığının yetkinliklerinden pek çok şey, onda eksik olduğu gibi, aynı zamanda onun insanlığı başkasında bulunur. Zorunlu Varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O'nun varlığından çıkmış, O'na ait ve O'ndan taşmıştır.¹⁰⁰

Özü gereği Zorunlu Varlık sırf iyilik'tir. İyilik, kısaca her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır veya varlığın varlık açısından yetkinliğidir. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulamaz, bilâkis o, kendisini bir varlığın veya varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulandır. Dolayısıyla bu durumda gerçekte arzulanan, yine “varlık”tır. Binaenaleyh varlık, sırf iyilik ve sırf yetkinlik'tir.¹⁰¹

Şu halde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise, bir zatı yoktur. Bilâkis kötülük, ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin (salah) yokluğudur. O halde Varlık, iyiliktir; Varlığın yetkinliği ise, varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ve ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilâkis daima bilfiil olan varlık, sırf iyilik'tir. Özü gereği varlığı mümkün ise, sırf iyilik değildir. Çünkü onun zâtı, bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zâtı, yokluğu muhtemel olandır. Herhangi bir şekilde yokluğu muhtemel olan ise, bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik, özü gereği Zorunlu Varlık'tan ibarettir.¹⁰²

Şeylerin yetkinliklerini ve iyiliklerini verene de iyilik denilir. Zorunlu Varlık'ın özü gereği her varlığı ve her varlık yetkinliğini vermesinin zorunlu olduğu açıklanmıştı. O halde Zorunlu Varlık, bu bakımdan da iyilik'tir ve ne eksiklik ne kötülük kendisine girebilir.¹⁰³

¹⁰⁰ İbn Sina, *Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay. İst. 2005, s. 100.

¹⁰¹ İbn Sina, a.g.e., s. 101.

¹⁰² İbn Sina, a.g.e., s. 101.

¹⁰³ İbn Sina, a.g.e., s. 101.

İbn Sina metafiziğinde, İlk Prensipte olan Allah, zorunluluğu ve olgunluğu sebebiyle saf iyiliktir. Acaba iyilik nedir? Bu soruya İbn Sina'nın cevabı, iyiliğin özce istenilen şey olduğudur. İyi aynı zamanda kendi olgunluğu gereğince varlığını tamamlamak isteyen her varlığın isteğidir, özü olmayan ve eksikliğe bağlı olan kötülüğe karşılık, iyilik varlığa bağlıdır. Varoluş bir iyilik ve varoluş olgunluğu varlığın iyiliğidir. Her varlık kendisiyle iyi olduğu özel bir olgunluğa sahiptir; bu iyilik ona Allah'tan gelir. Bu âlemdeki eşya özü itibarıyla mümkün, bir başka yönle de vacibdir. Öyle ise mümkün, özüyle iyilik olmadığı için onda bulduğumuz iyilik bu yönüne aittir. Bu durumda, zarurete bağlı olan iyilik, eşyanın cevherinin aslı değildir; aksine ona ayrı bir prensipten gelmektedir. Mümkün varlık, eksik ve kötüdür; çünkü o, özüyle yokluğa ortaktır.¹⁰⁴

Özetle, İbn Sina'ya, göre gerçek güzellik, Allah'a ait olan güzelliştir. Allah'ın bu güzelliği, O'nun yaratmasında fark edilir. Bu açıdan yaratılan hiç bir varlığın güzelliği Allah'ın güzelliğinin önüne geçmesi mümkün değildir. Çünkü Allah saf akıl ve her türlü noksanlıktan münezzehtir. Yine İbn Sina'ya göre, mümkün varlıklar güzelliklerini Allah'tan alırlar¹⁰⁵

Tasavvufî düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan ve sevgi ile aşk arasında bağ kuran İbnü'l-Arabî ise aşkı yaratılışın esas ilkesi olarak görmektedir. Ona göre bir hakikatin bütün tezahürlerinin altında yatan temel etken, İlâhî Aşktır. Bu anlayışta aşk, kendi başına bir son değildir. O, bütün aşkların temelidir ve sebebi de güzelliştir. Nitekim Allah, güzeldir ve yaratıklarını sever. Allah'ın güzelliği de bütün güzelliklerin kaynağıdır.¹⁰⁶

Ünlü düşünür ve mutasavvıf Mevlana'ya göre güzellik fitrîdir. İnsan fitraten güzelliği arar. İnsanın ve yaşadığı dünyanın güzelliği Hakk'ın güzelliğinden kaynaklanır. Ayrıca Mevlana, "Temizler, temizler içindir"¹⁰⁷ ayetini delil getirmek

¹⁰⁴ Hayrani Altıntaş, a.g.e., s. 74.

¹⁰⁵ Osman Mutluel, a.g.e., s. 17.

¹⁰⁶ Esra Dizman, *Meşşai Sistemde Aşk'ın Tecellisi*, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ank. 2009, s. 28.

¹⁰⁷ Kur'an-ı Kerim, Nur, 26.

suretiyle, temiz ve güzel arasında irtibat kurmuş ve güzelin aynı zamanda temiz olması gerektiğini ortaya koymuştur.¹⁰⁸

Sonuç olarak İslam estetiğinde, tabiat bir güzellik kaynağıdır. Tabiattaki güzellikler de Allah'ın güzel isimlerinin tecellileridir. Batıda estetik ile İslam estetiği arasındaki derin farkın, varlığı yorumlayış biçimine kadar götürülecek izler taşıdığını görüyoruz. Batılı filozoflar, estetiği ya sanat eserinde ya da tabiat güzelliğinde aramışlardır. İslam dünyasında bu ikisinin de dışında kozmik bir bakış açısı vardır. Bu eserden müessire giden bir düşüncedir. Bu farkı Beşir Ayvazoğlu çok güzel bir şekilde ortaya koyuyor, “İslam sanatlarında ‘güzel’ deyince anlaşılan, Batı kaynaklı objektivist ve sübjektivist estetiklerin anladığı manada bir güzellik değil, ‘mutlak güzellik’ ve bu güzelliğin görünen âlemdeki içkinliğidir. Müslüman sanatçı için, sözgelisi gül, kendiliğinden güzel olmadığı gibi, bizim onda kendimizi yaşamamız da değildir. Gülün güzelliği, Tanrı'nın ‘cemal’ sıfatının ondaki görünüşüdür (tecellisidir). Batı kaynaklı bazı estetik teorilerinin kavram çerçevesindeki “çirkinlik”, bu estetiğin konularının tamamen dışında kalır. Çünkü çirkinlik itibaridir; başka bir deyişle güzellik “mutlak” olduğu için, çirkinlik yoktur.”¹⁰⁹

¹⁰⁸ Osman Mutluel, a.g.e., s. 17.

¹⁰⁹ Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, Ötüken Yay. İst. 1997, s.191.

İKİNCİ BÖLÜM: GAZALİ’NİN ESTETİK DÜŞÜNCESİNİN ANA UNSURLARI

1. Estetik ve Güzellik İlişkisi (Hüsün, Cemal, Tezyin, Muhabbet)

Her medeniyetin sancılı dönemleri ve bu dönemlerin doğurduğu büyük bilim ve düşünce adamları olagelmıştır. İslam medeniyeti de 11. Asırda böyle bir sancılı dönemden geçmiştir. Nitekim o dönem İslam toplumu, coğrafi genişlemenin sonucu etrafında oluşan dış tehditlerin yanı sıra içeride de mezhep çatışmaları ve ahlaki yozlaşmanın doğurduğu toplumsal kriz ile karşı karşıya gelmişti. Selçuklu devletinin ünlü veziri Nizamülmülk’ün tasarladığı ve dönemin sultanları ve halifeleri tarafından da desteklenen devleti yeniden yapılandırma projesi de söz konusu krizi atlarmaya yetmemiştir. İşte bu kriz döneminin doğurduğu ve İslam medeniyetinin yetiştirdiği en büyük âlimlerden olan Gazâlî, böyle bir ortamda bulunmanın ve görev ifa etmenin hem avantajını hem de dezavantajını birlikte yaşamıştır.¹¹⁰ Gazâlî’nin estetik düşüncesine geçmeden önce düşünürümüzün daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca hayatına değinmek istiyoruz.

Gazâlî, 450/1058’de İran’ın Tus (bugünkü Meşhed) şehrinde dünyaya geldi. Asıl adı, Muhammed b. Muhammed'dir. Künyesi, Ebu Hamid'dir. Lakabı, "Hüccetü'l-İslam"ve "Zeynüddin"dir.¹¹¹ Gazâlî, ileri düzeydeki ilköğrenimine, Tus'ta er-Razkani adlı âlimden fıkıh dersleri alarak başladı. Daha sonra Cürcan'a gidip tahsiline orada devam etti. Daha sonra bir grup Tuslu gençle birlikte Nişabur'a giderek buradaki Nizamiye Medresesine girdi. Orada dönemin en tanınmış kelim âlimi olan İmamü'l Hameyn el-Cüveyni'nin öğrencisi olma şansını elde etti. Kaynakların ittifakla belirttiği gibi Gazâlî'nin, olağanüstü bir zekâyı ve hafızaya sahip olduğu dikkate alınırsa, onun Nişabur'a gitmeden önce geçirdiği en az on iki yıllık öğrenimi süresince başta fıkıh olmak üzere hadis, akaid, gramer gibi geleneksel bilgi dallarında bir hayli yetiştirdiği kesinlikle söylenebilir. Nişabur'da gayet sıkı geçen öğrenim süresince Şafii fıkıhı, hukuk ekolleri arasındaki tartışma teknikleri, cedel,

¹¹⁰ Çağfer Karadağ, *Gazzali*, İnsan Yay. İst. 2004, s. 7-8.

¹¹¹ Hanifi Akın, *Gazâlî'nin Hayatı*, TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, Ank. 2011, C.: I, Sayı: 1, s. 9-14. Ayrıca Bkz., Mustafa Çağrı, "Gazzali", DİA., TDV. Yay., İst. 1996, C. 13, s. 489-504.

akaidle fıkhn kaynakları ve mantık alanlarında, ayrıca hikmet ve felsefe gibi disiplinlerde sağlam bir formasyon kazandı. Yine Nişabur'da Kuşeyri'nin öğrencilerinden Ebu Ali el-Farmedi'den de tasavvufi pratiklere yönelme hususunda öğrenim gördü. Cüveyni'nin ölümü (478/1085) üzerine Nizamü'l-mülk'ün karargâhında geçirdiği altı yıl içinde telif çalışması yapmış olmalıdır.¹¹²

Gazâlî, İslâm dünyasının siyasî çalkantılı döneminde ve İslâm inancının çeşitli düşünce akımlarıyla mücadele ettiği bir sırada yaşamıştır. İnanç konularını ele alıp savunan kelâm ilmini, aklî meseleleri işleyen felsefeyi ve dini hayatı bu ikisinin üstünde ve dışında tamamen ruhî bir yaklaşım içinde görmeye çalışan tasavvuf ekollerini ciddi bir tenkit ve tahlilden geçirme ihtiyacı duymuştur. Onun birinci gayesi, İslâm inancına ve ehl-i sünnet akidesine gelebilecek her çeşit hücumu karşı koymaktır.¹¹³

Kelam, Felsefe, Batinilik ve Tasavvuf hakkındaki yaptığı son çalışmalar, Gazâlî'nin zihin ve ruh dünyasında kelimenin tam anlamıyla bir bunalıma yol açtı. Bağdat Nizamiye Medresesinde son derece mutlu ve huzurlu görünen hayatı, gerçekte gün geçtikçe için için büyüyen şüphelerle, fikri bunalımlarla altüst oldu.¹¹⁴

Munkız'da anlattığına göre, aslında şüphecilik, onun tabiatında vardı. Nitekim gerçeği arama arzusunun, daha gençlik dönemlerinden itibaren kendisinde mevcut olduğunu belirtir. Muhtemelen ilmi başarı ve şöhretinin uzun müddet üzerini örttüğü bu şüphe temayülü, dört yıllık müderrislik döneminin sonlarına doğru, temelden kavradığı tasavvufun, kendisini derinden etkilemesiyle yeniden ve çok daha etkili bir şekilde ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz, bu şüphe sadece metafizik ve bilgi problemleriyle ilgili değildi. Ayrıca ahlaki bakımdan da kendini sorguluyor ve dünya işlerine boğulduğunu, faaliyetlerinin en güzeli olan eğitim ve öğretim çalışmalarında bile, hiç de önemli olmayan, ahiret yolu için faydası bulunmayan ilimlere

¹¹² Hanifi Akın, a. y., s. 10.

¹¹³ Macit Fahri, *İslam felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İst. 1987, s. 174.

¹¹⁴ Hanifi Akın, a. y., s. 11.

yöneldiğini, öğretimdeki niyetinin tamamıyla Allah rızası olmadığını, makam ve şöhret arzusunun da bulunduğunu fark ediyordu.¹¹⁵

488/1095 Receb ayında başlayan bu şüphe krizi, giderek psikolojik depresyonlara, hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açtı. Ders anlatmakta zorlanıyor, iştahsızlık ve hazımsızlık çekiyor, takatten düşüyordu. Doktorlar, bir süre uyguladıkları ilaç tedavisinin sonuç vermediğini görünce, hastalığın, psikolojik nedenlerden kaynaklandığı, tedavisinin de o yolla olması gerektiği kanaatine vardılar. Sonunda, Bağdat'la bütün ilişkilerini kesmeye karar verdi. Ailesine yetecek miktardan fazla olan bütün malını, muhtaçlara dağıttı. Aslında Suriye, Filistin yöresine gitmek üzere hazırlık yaptığı halde, ayrılmasına rıza göstermeyeceklerini düşündüğü sultanın ve diğer ileri gelen dostlarının gerçek niyetini öğrenmelerini istemediği için, Mekke'ye gideceğini açıkladı. 488/1095 zilkade ayında Bağdat'tan ayrıldı.¹¹⁶

Bağdat'tan Şam'a gitti. İki yıla yakın bir süre orada kaldı. Bu sırada Emeviyye Camii'ne çekilerek nefsinin terbiye etmek, ahlakını güzelleştirmek ve kalbini arındırmak maksadıyla riyazet ve mücahade ile meşgul oldu. Kudüs'e gitti. Bir müddet de orada inziva hayatı yaşadı. İhya'u Ulumi'd-Din adlı eserinin bir bölümü olan "er-Risaletü'l-Kudsiyye"yi burada yaşayan insanlar için yazdı. Ardından hac görevini yerine getirmek, Mekke ve Medine'nin bereketlerinden nasibini almak ve Resulullah (s.a.v)'in mezarını ziyaret etmek düşüncesiyle Hicaz'a gitti. Daha sonra vatan hasreti ve çocuklarının daveti, onu, memleketine çekti. Ömrünün son günlerini; ders okutmak, gönül ehlinin sohbetlerine katılmak ve eser yazmakla geçirdi. Ayrıca o zaman kadar yeterince birikime sahip olmadığı hadis ilmiyle de meşgul oldu. 505/1111 yılının Cemaziyelahir ayında vefat etti.¹¹⁷

Gazâlî'nin en mühim yönlerinden biri de, felsefe ile olan ilişkisidir. Onun felsefe çalışması, İslâm düşüncesinde ve ilahiyat alanında kendisinden sonra gelen düşünürlerin ve düşünce alanlarının her birinde etkili olmuştur. Bu konuda kullandığı

¹¹⁵ Hanifi Akın, a. y., s. 11.

¹¹⁶ Hanifi Akın, a. y., s. 11-12.

¹¹⁷ Hanifi Akın, a. y., s. 11-12.

metot ise, felsefesine karşı olduğu, Aristoteles mantığını kabul ederek ve felsefeyi yakından tanıyarak, felsefe tenkitçiliği şeklinde ortaya çıkar.¹¹⁸

Gazâlî, 11. yüzyıldan günümüze kadar ehl-i sünnet akidesinin sağlam bir şekilde devam edip gelmesinde ve tasavvufta ilmî otoritesiyle kendini daima hissettirmiştir. Zamanımızda da Kelâm, Fıkıh, İslâm Hukuku, Tasavvuf, Ahlâk ve Felsefede önemli yerini muhafaza etmektedir.

Gazâlî'nin kısaca hayatına değindikten sonra estetik ile alakalı düşüncesine geçebiliriz. Gazâlî'nin estetik düşüncesini ortaya koyabilmek için Gazâlî'nin estetik ile alakalı çok sıkça kullandığı kavramlar ve bu kavramların anlamları üzerinde durmak istiyoruz.

1.1 Hüsün

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet başta olmak üzere, Arapça 'da sevgiyi ifade için kullanılan pek çok kelime, terim ve kavram vardır. Konu ile ilgili kitap telif etmiş olan bazı müellifler bunların sayısını altmışa kadar çıkarırlar. Bunlardan bir kısmı hem Kur'an hem de hadislerde kullanılmıştır. Bir kısmı ise bu iki kaynakta geçmese de, dilde kullanıldığı, özellikle şiir başta olmak üzere, edebi metinlerde yer aldığı bilinen kelime ve terimlerdir. Bu kelime ve terimlerin bazıları kadim zamanlardan beri kullanılmış, İslam döneminde anlam değişikliğine uğrayanlar olduğu gibi, bir kısmı da kavramlaşma merhalesi geçirmiş ve hem dini metinlerin hem dinden etkilenen edebiyatın, sanatın, sosyal bilimlerin, vazgeçilmezleri arasına girmiştir.

Hüsün, iyilikle kötülüğün mahiyetine ve ölçüsüne ilişkin tartışmalara konu olan kelâm, ahlâk ve fıkıh usulü terimidir. Hüsün (hüsn) "güzel olmak" (çoğulu mehâsin) anlamında masdar ve "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamında isim olarak kullanılır. Karşıtı olan kubuh ise (kubh) "çirkin olmak" ve "çirkinlik, nefret edilen şey" manasında mastar isimdir.¹¹⁹

¹¹⁸ W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleyman Ateş, Ank. 1968, s. 108

¹¹⁹ İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", DİA, TDV. Yay., İst., 2000, C. 19, s. 59.

Ragıp el-İsfahânî hüsün kelimesini "güzel olan, rağbet edilen şey" diye tanımlar. Sonra bir şeye akıl, duygu (hevâ) veya duyu (his) yönünden olmak üzere üç şekilde güzellik değeri yüklenebileceğini, ancak halk dilinde hüsün kelimesinin genellikle göze hitap eden güzellik için kullanıldığını, buna karşılık Kur'ân-ı Kerîm'de aynı kelimenin çoğunlukla kalp gözünün (basiret) güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir. Buna göre hüsün günlük dilde estetik bir kavram, Kur'an dilinde bir ahlâk terimi olarak kullanılmaktadır. Gazâlî yapılan tariflerde kişilere göre değişebilen maslahat-mefsedet, fayda-zarar, yetkinlik-eksiklik gibi sübjektif ölçülerden hareket edildiğini öne sürerek hüsün ve kubha yüklenen bu tür anlamların izafî olduğuna dikkat çeker¹²⁰

“Hüsñ” kavramı; her göz kamaştıran ve arzulanan güzelliği ifade etmekle beraber, “güzellik” akıl, arzu (heva) ve duyu (his) açısından olmak üzere üç kategoride değerlendirilir. Hüsñ mastarından gelen ihsan da; Bir başkasına ikramda bulunmak, iyi olan davranışlar anlamına gelmektedir.¹²¹

Estetik güzelliği vurgulamada, bir de “hasen” sıfatının müennes/dişi şekli olan hasene geçer. Bu müennes çekim, bir isim olarak kullanılmakta olup, sıfatın belirlediği vasfı haiz herhangi bir şey anlamını taşımaktadır. Hasene kelimesi; saadet, refah, iyilik, talih gibi sürekli olarak karşıtı “seyyie” ile yakın bileşke halinde görülür. Hasene kökünden bir mübalağa kalıbı olan hussâne sözcüğü, en güzel demektir. Çoğulu hısân'dır. Bu kavram nesnelerin güzelliği karşısında beğeni yargısında bulunmayı ifade eder. Diğer taraftan hüsün ve hasene arasında anlamın niceliği bakımından farklar vardır. Hüsün, görünen nesnelerdeki ve olaylardaki güzelliği vurgulamada kullanılırken, hasene ise, isim ve sıfat olarak kullanıldığında olaylarda göze çarpan güzelliğin niteliğini vurgulamada başvurulur.¹²²

Genel olarak Gazâlî “hüsñ” ve “cemâl” kavramlarını eşyayı ve davranışları vasıflandırmada, hem duyularla bilinen şeyler için, hem de duyularla bilinmeyen şeyler için, birini diğerinin yerine kullanmaktadır. Mesela, “hüsñ” kelimesini o;

¹²⁰ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, s. 59.

¹²¹ Naim Şahin, *Gazâlî'de Etik-Estetik İlişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, C., 47, Sayı, 3, Temmuz-Ağustos-Eylül, 2011, s. 97.

¹²² Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 105.

ahlaki davranışlara güzel bir vasıf olarak “hüsnü’l-ahlâk” ve “hüsnü’l- hulk” olarak kullanmaktadır. Bununla beraber, göz, kaş, ağız ve burun güzelliği, kadın güzelliği için de kullanmaktadır. Gazâlî, dış suret güzelliği için “hüsn” kelimesini kullandığı gibi, işlerde, suretlerde ve boy güzelliği derken de “cemâl” ve “cemil” kavramlarını kullanmaktadır.¹²³

Yine Gazâlî, güzel ahlak, güzel ilim, güzel yazı, güzel siret, gadap güzelliği, şehvet güzelliği, renk güzelliği, gözün güzel gördüğü güzellik, gözün zevkindeki güzellik derken “hüsn” kavramını, sirette güzellik, güzel ahlak (ahlak-ı cemile), sevilen güzellik derken, “cemil”, zahir ve batında olan güzellik derken de “cemâl” kavramını kullanmaktadır.¹²⁴

1.2.Cemal

“C M L” kökünden türemiş olan Cemil kelimesi; güzellik sahibi, güzel, güzel yüz, endamlı, ihsan, iyilik gibi anlamlara gelir. Aynı kökten türemiş olan “Cemal” kelimesi de güzellik, güzelleşme anlamlarında cemil kelimesinin mastarıdır. Dini literatürde “Cemil” kelimesinin anlamı konusunda farklı yorumlar yapılmıştır. Kelime, Allah’ın en güzel isimlere, bütün kemal ve cemal sıfatlara sahip olmasından hareketle “Allah’ın bütün fiillerinin iyi ve güzel oluşu” ile yorumlanmış, bazı âlimler ise, cemil sıfatının kerim ve semi sıfatları gibi olduğunu söyleyerek “Allah’ın kullarına teklifte kolaylık ve lütufta bulunması gibi güzel davranmasını ifade eder” demişlerdir. Kelime bu anlamda, güzel davranışlarda bulunmayı ifade eder.¹²⁵

Cemâl, iki kısma ayrılır. Birincisi, insana özgü olan, beden ve davranışlarının güzelliği. İkincisi ise, insan eliyle, insandan başka insanlara ulaştırılan eylemsel güzelliktir. Bu güzellik, hem suret ve şekilde ve hem de form ve manada bulunur. Allah Resulü ’nün: “Allah güzeldir, güzel olanı sever” hadisiyle söylemek istediği eylemsel güzelliktir. Bunun manası ‘Allah güzeldir.’ O, yüce hayırlar yapıp O’na layık olanları sever. Bundan dolayı, dilbilimciler, her biri estetik bir terim olan hüsn ve cemâl kavramlarının kullanım alanındaki gelişim çizgisine bağlı olarak zamanla iki terim arasında manada takdim, tehir yapmışlardır. Meselâ, hüsn, orijinalinde suret

¹²³ Naim Şahin, a.g.e., s. 98.

¹²⁴ Naim Şahin, a.g.e., s. 98-99.

¹²⁵ Osman Mutluel, a.g.e., s. 46-47.

için kullanılırken, daha sonra ahlâk ve davranışlardaki güzellik için kullanılmaya başlamıştır. Estetik terminolojide cemâl” sözcüğü, orijinalinde ahlâk ve davranışlardaki güzellik için kullanılırken, daha sonra şekil (suret) güzelliği için kullanılır olmuştur.¹²⁶

Cemal kavramının orijinalinde ahlak ve davranışlardaki güzellik için kullanıldığı, kavramın daha sonra estetik terminolojide şekil (suret) güzelliği için kullanılır hale geldiği ve günümüzde de sanat alanındaki estetik bilimin Arapça karşılığı olan “İlm’ü-Cemal” ifadesinin yerleştiği görüşü hâkimdir.¹²⁷

"Güzellik" anlamına gelen cemâl kelimesi, sanat felsefesi terimi olarak genellikle eşya ve olgularda varlığı hissedilen ve insan ruhunda beğenme, hoşlanma, zevk alma gibi olumlu duygular ve yargılar doğuran nitelikleri ifade eder. İlmü'l-cemâl ise "güzellik bilimi" demek olup güzelliğin mahiyeti, ilkeleri, sanatla ilgili değer yargıları, güzellik teorileri gibi konuları araştıran estetik kelimesinin çağdaş Arapçadaki karşılığıdır.¹²⁸

Arapça ‘da estetik karşılığında ilmü'l-cemâlin yanında el-cemâliyyât, felsefetü'l-cemâl, felsefetü'l-fen gibi tabirler de kullanılmaktadır. Osmanlı aydınları güzellik bilimi olarak anladıkları estetiği ilm-i hüsn diye adlandırmayı düşünmüşlerdir.

Gazâlî, hüsn ve cemâli, hem duyularla bilinen şeylerde, hem de duyularla bilinmeyen şeylerde kullandığı gibi, hüsn ve cemâl kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Gazâlî bu durumu şöyle ifade eder: “Bilmiş ol ki; “hüsn” ve “cemâl” duyularla bilinmeyen şeylerde de vardır. Mesela, şu güzel ahlak (hulkun hüsnün), bu güzel ilim (ilmün hüsnün), bu siret-i hasene, bu ahlak-ı cemile dendiği gibi, ahlak-ı cemileden; ilim, akıl, iffet, şecaat, takva, kerem, mürüvvet ve diğer iyi haller murad edilir ki, bunların hiçbirisi beş duyu ile bilinmez”¹²⁹

¹²⁶ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 150-151.

¹²⁷ Osman Mutluel, a.g.e., s. 47.

¹²⁸ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemal”, s. 146.

¹²⁹ Gazâlî, *İhya-i Ulumi'd-Din*, Çev. Ali Arslan, Merve Yay. İst. 1994, C., 4, s. 579-580.

1.3.Tezyin

Ziynet kelimesi, insanın hayatında güzellik olarak kabul ettiği, güzel olarak aldığı ve kullandığı ne varsa hepsi için kullanılmış olan, geniş kapsamlı bir kelimedir. S s manasına gelir. Tezyin ise süsleme sanatıdır. Bu kapsam insanın yaratılması ile başlayıp ölümüne kadar devam eden süreci içine alır.¹³⁰

İşte bir süslenme aracı olan ziynet de insan tarafından arzulanan bir içgüdüsel faaliyet tarzıdır. İnsanın bu arzusu/iştiyakı, hem dinin ve hem de fıtratın isteğine bir cevap vermedir. Dolayısıyla ziynet, g zelleşmede bir vesiledir. Güzellik duygusu, açlık, susuzluk, cinsellik, sevgi, öfke vb. duygular gibi fıtr  bir duygudur, insanın tabiatından ayrılmayan orijinal bir duygudur. Devamlı kendisiyle hayret uyandırılan bir şeydir. İnsanın  z benliği duyu ötesi ve duyu âlemde  ne çıkan bu duyguya eğilim taşır. Kaybolduğunda insan üzülür, insanın benliğinde güzellik duygusunun var kılınması, Allah'ın kullarına olan bir lütfu ve ihsanıdır. Bundan dolayı Allah insanı en güzel bir şekilde yaratmış ve bu yaratılışa dikkat çekmek için yemin etmiştir: *“Andolsun ki biz insanı en güzel bir biçimde yarattık.”*¹³¹

İşte bu duygu Allah'ın sanatında yer alan umumi bir niteliktir. Bu güzellik zâhiri anlamda şekil/biçim olarak g r nd ğu gibi, manevî nitelikler anlamında da tezahür etmiştir. Kur'an'da sözünü ettiğimiz her iki güzellik türü çok güzel açıklanır: *“Size verilen şeyler, dünya hayatının geçim vasıtası ve s s  (ziyne)’d r. Allah katında olanlar ise, daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâlâ buna aklınız ermeyecek mi?”*¹³² Ayette geçen meta, kendisiyle faydalanılan, hoşnut olunan ve azık olarak elde edilen her şey anlamına gelir. Meta sadece vücudumuzu örtmek için giyilen giysiler olarak değil Müslüman mimarlar tarafından camilerin estetik yönüne hitap etmek için geliştirilen s slemecilik için de bir ilham kaynağı oluşturmuştur.¹³³

Âlemde var olan güzellik yoluyla da insan inanca ulaşabilir. Hem bu noktaya ve hem de süslemenin f ili olduğuna şu ayette açıkça değinilmektedir: *“Biz yakın*

¹³⁰ Osman Mutluel, a.g.e., s. 42.

¹³¹ Tin, 94/4.

¹³² Kasas, 28/6.

¹³³ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 167-168.

*göğü, bir süsle, yıldızlarla süsledik.”*¹³⁴ Bu ayetten anlaşıldığına göre güzellik, sadece insanın yapısında değil âlemin de yapısında görülmektedir. İnsanın bu ziyneti görmesi için bulutsuz bir gecede gökyüzüne bakması yeterlidir. İnsan kâinatın yapısında bulunan bu güzellik unsurunun amaçsız olmadığını algılayabilecek akıl ve tefekkür donanımına sahiptir. Yeter ki aklını kullanabilsin. Âlem adı verilen bu muazzam binayı kuran ezeli sanatkârın eseri, eşsiz bir güzellikte düzenlenmiştir. Kozmik sistemdeki bu şaheser güzellik, sathî olmayıp yaratılışın temelinde bulunmaktır. Bu ziynetlendirmenin öznesi de Allah’tır. İslam düşünce tarihi boyunca gökyüzünün bu eşsiz güzelliği Müslüman mimarlar için kubbe üslûbunun ortaya çıkmasında ilham kaynağı olmuştur. Sanki gökyüzünün insanı büyüleyen silueti, mimar insan eliyle yeryüzüne model olarak taşınmış ve dinî yapılarda esin kaynağı olmuştur.¹³⁵

1.4.Muhabbet

Sözlükte muhabbet kelimesinin hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmekte, hub ise kısaca "buğzun zıddı" olarak tanımlanmaktadır. Literatürde muhabbet ve hub ile meveddet ve vüd (vüdd) yaygın biçimde sevgi" anlamında kullanılmaktadır. Sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir. Bazı alimlere göre muhabbet "eğilim, meyil" manasında iradenin eş anlamlısı olup "kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi" anlamına gelir. Bununla birlikte muhabbetin iradeden daha güçlü bir istek manası içerdiği belirtilmektedir. Kur'an'da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dini hayatın temeli ve asli unsuru olduğu ifade edilmiştir. Tasavvufta manevi hal olarak kabul edilen muhabbetin üç çeşidinden bahsedilir. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesidir. İkincisi hakikat ehli dürüst müminlerin muhabbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü siddıklar ve ariflerin muhabbetidir. Sırf Allah'ın kadim olan sevgisine yönelmekten ve bu konudaki marifetten kaynaklanan muhabbettir.¹³⁶

¹³⁴ Saffat, 37/6

¹³⁵ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 175-176.

¹³⁶ Süleyman Uludağ, “Muhabbet” DİA, TDV. Yay., İst., 2000, C. 30, s. 386-387.

Gazâlî'ye göre, insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyiliksever kimseyi, güzeli ve ahengi sever. Bu yönden sevmeye en çok layık olan ise Allah'tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona gerekse herkese bol bol iyilik yapan rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel (cemil) olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah 'ı da sever. Allah'ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenasübün mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir. Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler, kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hale getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlasla bağlanmışsa artık Allah onun kalbinin mahbubu, mabudu ve maksudu olmuş demektir. Sonuç olarak sevgi bütün makamların vardığı son noktadır.¹³⁷

Kavramlar ve anlamları üzerinde kısaca durduktan sonra asıl konumuz olan Gazâlî'nin estetik ve güzellik ilişkisine geçebiliriz.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Gazâlî, kendi felsefe sisteminde estetiği ele almış ve bunu, Allah'ın varlığına dönük akli ispat yollarının yanında ve sistematikte ilk defa olmak üzere, bağımsız bir delil olarak kullanmıştır.¹³⁸

Gazâlî'ye göre, güzelliğin özü mükemmelliğin kabul ve teslimidir ve her şeyin kendine göre bir mükemmellik şekli ya da tarzı vardır. Ama dış güzellik, bir şeyin gerçek güzelliği konusunda sadece bir rehberdir. Göz sadece dış güzelliği algılayabilir; bir şeyin özüne nüfuz etmek ise kalbe ait bir özellik ve hatta ayrıcalıktır. Mükemmellik veya kusursuzluk, tenâsüp ya da uyum ve bedâhet ya da açıklık, bilindiği gibi tecrübe dünyasının nesnel özellikleridir ve burada bilginin de önemli bir yeri vardır.¹³⁹

Güzelliğin anlamının bir parçası olarak "zevk alma" mahiyeti gereği subjektif unsuru oluşturur; yani zevk alma ya da beğenme tecrübe edilen nesnenin değil,

¹³⁷ Süleyman Uludağ, "Muhabbet", s. 387.

¹³⁸ Naim Şahin, a.g.e., s. 96.

¹³⁹ Turan Koç, a.g.e., s. 70.

tecrübeyi yaşayanın bir özelliğidir. Güzellik sevgisi, güzelliği idrakin peşinden alınan hazdan dolayı değil, güzelliğin bizâtîhi kendisinden dolayı olduğu zaman bir anlam ifade eder. Zira bir şeyin kendisi, verdiği hazla özdeştir. Gerçek, önemli olan ve kalıcılığına güvenilen sevgi de budur. Bu doğrudan doğruya "hüsün" ve "cemal" sevgisidir. Başka bir ifadeyle sevimlilik güzelliğin bizzat kendisinden kaynaklanır ve güzellik algısı başlı başına zevk verici bir şeydir. Yeşillikler ve akarsuların güzelliğinden alınan zevk bunun güzel bir örneğini oluşturur.¹⁴⁰

Kısaca güzelliğin mahiyeti gereği sevimli olduğu açıkça ortada olan bir şeydir. Allah güzel ve gerçek olduğuna göre, O da sevimli ve sevgilidir. Doğrusu, "hüsün" ve "cemal" hem dış ve hem de iç güzelliği içine almakla birlikte, asıl önemli olan iç, yani bîâtîni güzelliği idrak etmektir. Beş duyunun kapsamı dışındaki şeylerin idrakine açılmak bizim mükemmel bir insan olmamızın da gerekli şartlarından biridir.¹⁴¹

Gazâlî'ye göre, güzellik kalıpta, kıyafette ve yüz parlaklığında olursa göz ile görülür. Fakat güzellik, celâl ve azamet, ululuk, yücelik, rütbe üstünlüğü, güzel vasıflar güzel ahlak (hüsün), herkes için iyilik dilemek, devamlı olarak herkese iyilik etmek vb. batini sıfatlardan ise, bu güzellik kalp hassesi ile anlaşılır. Ancak bir gerçeklik olarak insanların güzellik anlayışı daha çok duyularla anlaşılan şeylerle sınırlıdır. Hâlbuki güzellik sadece duyulara bağlı olmadığından, Gazâlî'ye göre, bu bir yanlış anlamadır. Güzellik (cemâl), baş gözü ile görülen dış güzelliği (cemâl) ve kalp gözü ve basiret ile idrak edilen batın ve ahlak güzelliği (cemâl) olmak üzere ikiye ayrılır. Dolayısıyla Gazâlî'de güzelliğin alanı ikidir.¹⁴²

a) Zahirî (Hayali ve Duyulur) Güzellik

¹⁴⁰ Turan Koç, a.g.e., s. 70-71.

¹⁴¹ Turan Koç, a.g.e., s. 71.

¹⁴² Naim Şahin, a.g.e., s. 101.

Hayal ve his âleminin varlıklarında sıkışan ve duyularla algılanan güzellik, endam ve tenasüp, şekil ve suret güzelliği, renk (beyaz kırmızı gibi), boy vb. güzellik gözün gördüğü şeylerdeki güzelliştir.¹⁴³

Gazâlî, duyularla algılanan güzelliği şöyle ifade etmiştir; Her duyu idrak olunanların bir türünü hisseder. Bunların her birinin de idrak olunanlarda lezzeti vardır. O lezzetten dolayı tabiatın ona meyli vardır. Bu bakımdan onlar sağlam tabiatın nezdinde güzeldir. Öyleyse gözün lezzeti; görmekte, güzel görünenleri idrak etmekte, lezzet veren güzel suretleri hissetmektedir. Kulağın lezzeti, vezinli ve güzel nağmelerdedir. Koku duyusunun lezzeti, güzel kokulardadır. Zevkin lezzeti, yemeklerdedir. Dokunmanın lezzeti yumuşaklıktadır. Yani sağlam tabiat bunlara meyleder. Beş duyunun lezzetlerinde hayvanlar da insanlara ortaktır.¹⁴⁴

Bu güzellik göz ve diğer duyulara bağlı olduğundan, gelip geçici olan güzelliştir. Gazâlî'ye göre bu tür dünya lezzetleri yedi çeşittir. 1-Yenilecek ve içilecek şeyler, 2- Cinsi münasebette bulunduğu kadın, 3-Giyilecek elbise, 4-Oturulacak bir ev, 5-Güzel koku, 6-Güzel ses, 7-Güzel bir manzara¹⁴⁵

b) Batini (Duyulardan Ayrı Olan İçsel) Güzellik

Gazâlî'ye göre güzellik sadece zahirde, surette aranmaz. Hatta bu noktada sadece duyu organlarıyla algılanan ve bunun ötesine geçilemeyen güzellik anlayışında hayvanları insanlardan farksız görür. Oysa insanı hayvanlardan ayıran akıl veya nur veya kalp'tir.

Gazâlî, bu düşüncesini ise şöyle ifade eder; Hz. Peygamber (s.a) şöyle buyurmuştur: *“Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: Güzel koku, kadın ve gözümlün nûru namaz.”* Görüldüğü gibi, Hz. Peygamber güzel kokuya mahbub adını vermiştir. Malumdur ki güzel kokuda ne gözün, ne de kulağın nasibi vardır. Sadece burnun nasibi vardır. Kadınlara da mahbub demiştir. Oysa onlarda da sadece dokunmanın zevki vardır. Burnun, dilin ve kulağın nasibi yoktur. Namaza göz aydınlığı adını

¹⁴³ Naim Şahin, a.g.e., s. 101.

¹⁴⁴ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 579-580.

¹⁴⁵ Naim Şahin, a.g.e., s. 101.

vermiş ve onu mahbupların en sevimlisi kılmıştır. Oysa beş duyunun namazda hiçbir nasibi olmadığı malumdur. Namazdan zevk alan altıncı bir duyudur. Onun yeri kalptir. Onu ancak kalp erbabı olan bir kimse idrak edebilir.”¹⁴⁶

Gazâlî’ye göre batini güzelliği ancak kalp erbabı olan kimse, basiret sahipleri anlar. İnsanların birçoğu güzelliğin sadece görme duyusuna bağlı olduğunu zannederler ve bu nedenle de bunlar genellikle suretlere iltifat ederler. Hayallerin ve hislerin darlığında hapsolan bu kimseler, ‘çoğu kez zanneder ki güzelliğin manası ancak yaratılmış azaların ve şeklin birbirine uygun olması, rengin güzelliği, beyazlığın kırmızı ile karışması, boyun uzunluğu ve bunlardan başka insan şahsının güzelliğine sıfat olarak verilen niteliklerden ibarettir; zira yaratılış üzerinde galebe çalan güzellik bakma güzelliğidir. Onların iltifatlarının çoğu şahısların suretlerinedir. Bu bakımdan zannedilir ki görülmeyen, hayal edilmeyen, şekli olmayan, bir rengi bulunmayanın güzelliği tasavvur olunamaz. Güzelliği tasavvur olunmadığından onu idrak etmekte lezzet yoktur. Bu bakımdan mahbup olamaz. Bu çok açık bir yanlışlıktır; zira güzellik sadece gözle idrak edilenlere bağlı değildir. Yaratılıştan azaların uygunluğuna, beyazlığa kırmızının karışmasına bağlı değildir.’¹⁴⁷

Görüldüğü gibi güzellik sadece surette, duyu organlarının algılamasına bağlı olarak aranmaz. Güzellik duyularla idrak edilmeyen şeylerde de mevcuttur. Zira denilir ki: ‘Şu güzel bir yaratılış, şu güzel bir ilim, şu güzel bir surettir. Şunlar güzel ahlâklardır’. Oysa güzel ahlâklardan ilim, akıl, iffet, erkeklik, takva, kerem, mürüvvet ve diğer hayırlı hasletler kast olunur. Bu sıfatların hiç biri beş duyu ile idrak olunmaz. Ancak bâtını basiretin nuruyla idrak edilir. Bu güzel hasletlerin hepsi mahbuptur. Bunlarla sıfatlı bulunan kimse de sıfatlarını tanıyan kimsenin nezdinde tabii olarak mahbuptur. Bu durumun böyle olmasının alâmeti şudur: Tabiatlar, peygamberleri, sahabeleri sevmek üzere yaratılmıştır. Oysa tabiatlar onları görmemiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Gazâlî, a.g.e., C. 4, s. 580.

¹⁴⁷ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 583.

¹⁴⁸ Gazâlî, a.g.e., C., 4, s. 584.

Durum bu ise güzellik, bir insanın gidişatında mevcuttur. Eğer güzel gidişat ilimsiz ve basiretsiz meydana gelirse, sevgiyi gerektirmez. Bu bakımdan sevilen bir insanın sevilmesi güzel gidişatından kaynaklanır. Bunlar da övülen ahlâklar, şerefli faziletlerdir. Bütün bunlar, ilmin ve kudretin kemâline dönüşür. Bu ise, tabii olarak sevilir.¹⁴⁹

Gazâlî duyulara dayanan g zellekle, b t ni güzelliği birbirinden farklı görür ve hatta aralarında büyük farkın olduğunu söyler. ‘‘Suret ise zahir ve bütün olmak üzere iki kısımdır. Hüsün ve cemâl bunların ikisini de kapsamaktadır. Zahir suretler zahirî gözle idrak olunur. Bütün suretler ise, b t ni basiret ile sezilirler, Bu bakımdan bütün basiretinden mahrum olan bir kimse idrakten de yoksundur ve bu yönden lezzet almaz, sevmez ve buna meyil de etmez bir yaratılıştır. Kimde b t ni basiret, görünen duyulardan daha galip ise, onun b t ni manaları sevmesi zahirî manaları sevmesinden daha fazladır, Bu bakımdan duvara nakşedilen bir sureti zahirî güzelliğinden dolayı seven ile i  güzelliğinden dolayı peygamberlerden birini seven arasında büyük fark vardır.’’¹⁵⁰

Gazâlî’nin güzellik nazariyesinden anladığımız kadarıyla eşyada içkin olarak bulunan güzel, güzelliğin kendisi değildir. İnsan eşyayı güzel yapanı aramalıdır. Bir de güzellik sadece maddi olan şeylerde değil, Mutlak Güzel olanın niteliklerinin insanın davranışlarında bulunmasıdır ki, bu basiretin belirlediği bir güzelliktir, asıl insan buna ulaşmak için gayret etmelidir. Allah her varlığı tabiatına uygun düşen ve güzel yapan unsurlarla donatmıştır. Bir varlığı güzel yapan nitelikler bir başkasında bulunmayabilir. Meselâ, bir bülbülün  tmesi bir güzelliktir, çünkü  tmek ona l yıktır. Ama bir insanın bülbül gibi  tme girişimi taklide dayalı olduğu için insana l yık değildir ve insanın yaratılışının kem linden olmaması hasebiyle insanlara pek sevimli de gelmez. Bülbülü güzelleştiren bir nitelik insanı, insanı güzelleştiren bir nitelik de bülbülü g zelleştirmez.¹⁵¹

¹⁴⁹ Gazâlî, * hya*, C., 4, s. 584.

¹⁵⁰ Gazâlî, a.g.e., C., 4, s. 585.

¹⁵¹ Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 64.

Aynı zamanda Gazâlî, estetiğin görülen ve görünmeyen sûretleri olduğuna dikkatleri çekiyor. O, güzelliği bir bütün olarak algılıyor, parçacı yaklaşıyor. Olgular dünyasına ait olan güzelliklerin, maddî organımız olan gözle; içsel dünyamıza ait olan ahlâk gibi güzelliklerin ise, basîret dediği manevî gözle algılanabileceğini savunuyor. Hem beş duyu organı ile ve hem de altıncı his dediği kalple algıladığımız güzelliklere örnekler de verdiğini gördüğümüz Gazâlî, bâtını basiretin zahirî basîretten daha kuvvetli ve etkili olduğuna inanır. Ona göre, aklın manalardan anladığı güzellik, gözün gördüğü suretlerden çok daha kapsamlıdır.¹⁵²

Görüldüğü gibi Gazâlî'ye göre güzellik; bir şeyin cemâli yani güzelliği, o şey için mümkün olan ve kendisine uygun bulunan kemâlinin hazır bulunmasındandır. Yani tüm yetkinliğin ve mükemmelliğin onda olmasıdır. Dolayısıyla eksiklik noksanlıktır ve noksanlık ise çirkinliği gerektirir. Bir şey kemalâtın ve yetkinliğin hepsini kendisinde bulundurursa işte o şey güzelliğin doruk noktasıdır. İşte bütün yetkinliği ve mükemmelliği kendisinde bulunduran ve hiçbir şekilde kendisinde noksanlık olmayan yegâne varlıkta Allah'tır. Allah güzel olduğu için yarattığı her şeyde güzeldir ve yine güzel olduğu için de sevilmesi zorunlu olan yegâne varlıktır. Böylece Gazâlî estetiği sistematik bir şekilde Allah'ın varlığını ispat için bir delil olarak kullanmıştır. Bunu da “İhya-u Ulumid- Din” adlı eserinin “Kitab’ul-Muhabbet ve’ş-Şevk ve’l-Üns ve’r-Rıza” isimli bölümünde detaylı bir şekilde ortaya koymuştur.

2. Estetik ve İman İlişkisi

Tevhid, Allah'a inanmanın akla uygun dayanakları olduğunu çok önemli bir ilke olarak kabul eder. Bu bakımdan tevhid anlayışı imanın duygu yönüne olduğu kadar aklî ve bilişsel yönüne de büyük bir önem verir. Her şeyden önce, iman bilgiye dayalı bir kalbî tasdiktir. Kur'an, şahit olduğumuz olgu ve olaylar hakkında derinlemesine düşünüp tefekkür ederek, bunlarla Allah'ın varlığı ve kudreti arasında ilişki kurmamız konusunda bizi sürekli uyarmakta ve teşvik etmektedir.¹⁵³

¹⁵² Ramazan Altıntaş, a.g.e., s. 64-65.

¹⁵³ Turan Koç, a.g.e., s. 100.

Kur'an'a göre, güzellik tecrübesinin bir anlam kazanmasında ve bizim için bir istikamet belirtmesinde, olup bitenlerle bunların nihaî kaynağı arasında bağlantı kurmanın çok büyük bir yeri vardır. Kur'an'da sıkça geçen "ya'kılûn", "ta'kılûn", "ibret" ve bunun türevi olan kelimelerin bir anlamı da "bağlantı kurmak" ve "bilinenlerden bilinmeyene geçmek"tir. Nitekim görmek sadece görmek değil aynı zamanda inanmaktır. Türkçemizdeki, "Göz gördü, gönül sevdi" deyişi de bir yerde bu gerçeği dile getirmektedir. İlâhî güzelliğin bir tezahürü olan bütün güzelliklerin bizim gözümüze, gönlümüze, ruhumuza, aklımıza ve nefsimize doğrudan hitap eden bir özelliği vardır. Âlemdeki estetik yapı ile onun kaynağı arasında kurulan bağlantı işte bu ayrımlaşmamış tecrübe bütünlüğü içinde gerçekleşir.¹⁵⁴

Gazâlî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi güzellikle sevgi arasında sıkı bir bağın olduğunu ortaya koymaktadır. Güzel olan şeylerin sevileceğini, güzelliğin ise sadece duyu organlarına dayanmadığını asıl güzelliğin kalp ile, basiret ile keşfedileceğini beyan eder.

Gazâlî'ye göre; sevginin bir takım sebepleri vardır. Bunlar da, insanın kendi varlığını sevmesi, kemâlini, bekasını sevmesi, varlığının devamına dönüşen hususta ve bekasına yardım eden yerde kendisine ihsan edeni sevmesi, tehlikeleri kendisinden uzaklaştırıcı sevmesi, her ne kadar kendisine iyilik yapmamış ise de iyilik yapanı sevmesidir. İster zâhiri, ister bâtinî suretlerden olsun, güzel olan her şeyi sevmesidir. Kendisi ile arasında bâtında gizli bir münasebet bulunanı sevmesidir. Eğer bütün bu sebepler bir şahısta toplanırsa, şüphesiz ki sevgi katmerleşir. Nitekim bir insan sûreten güzel, ahlâken güzel, ilmen kâmil, halka yardımcı seven, babasına yardım eden bir evlat ise babasının yanında şüphesiz ki son derece sevimli olur. Bütün bu hasletlerin bir araya gelmesinden sonra sevgi kuvveti, bu hasletlerin kuvveti nisbetinde olur. Eğer bu sıfatlar kemâl derecelerinin zirvesinde ise, sevgi de şüphesiz derecelerin en yücesinde olur.¹⁵⁵

Gazâlî'ye göre, sevgide sayılan bu sebepler tam olarak ancak en yüce ve aşkın varlıkta bir araya gelir. En yüce varlıktan başkasında bu sebeplerin bir araya

¹⁵⁴ Turan Koç, a.g.e., s. 100.

¹⁵⁵ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 585-586.

gelmesi düşünülemez. Sevgi için gerekli olan tüm sebeplerin kendisinde toplandığı bu yüce varlık ta Allah'tır. Dolayısıyla muhabbete layık olan yegâne varlık Allah'tır. Allah'tan başkalarında ise ancak bu sebeplerin bir tanesi vardır. O sebepler Allah hakkında hakikattir. Allah'tan başkası hakkında onların varlıkları vehim ve hayaldir ve katıksız bir mecazdır. Asla hakikati yoktur. Gazâlî bu hakikate binaen en çok Allah'ın sevilmesi gerektiğini O'ndan başkasının O'nun kadar sevgiye layık olmadığını düşünür. Ve bunu da beş sebebe bağlar.

Birinci Sebep; İnsandaki sevginin sebepleri, varlığına, kemaline, devamına bağlıdır. Bu bakımdan bunlar her diri insanın tabiatıdır. Diri olan insandan bu tabiatın ayrılması düşünülemez. Bu ise Allah'ı çok sevmeyi gerektirir; zira nefsinin bilen rabbini bilir. Kesinlikle varlığının kendi zatından olmadığını bilir. Zatının varlığı, varlığının devamını ve varlığının kemâlini sadece Allah'tan olduğunu bilir. Bu bakımdan kulu yoktan vareden, hayatta bırakan ve onun kemâl sıfatlarını yaratmak suretiyle varlığını ikmal eden ve buna götüren sebepleri yaratan sebepleri kullanma hidayetini yaratan ancak Allah'tır. Aksi takdirde kul, zatı bakımından, zatından gelen bir varlığa sahip değildir.¹⁵⁶

İkinci Sebep: Kişinin kendisine iyilik yapanı sevmesidir. Kendisine malen yardım eden, kendisinin yardımına ve düşmanlarının yok olmasına koşan, gerek nefsi hakkında, gerekse evlat ve akrabaları hakkında olsun, bütün istek ve hedeflerine vesile teşkil eden kimseyi sevmesidir. Böyle bir kimse, kişi nezdinde şüphesiz sevilir. İşte bu sebep de Allah'tan başkasını sevmemesini gerektirir. Çünkü eğer şahıs, hakkıyla Allah'ı tanımış olursa, kendisine iyilik yapanın sadece Allah olduğunu bilir. Eğer tabiatla ihsan edenin sevgisi varsa, arifin Allah'tan başkasını sevmemesi gerekir; zira O'ndan başkasından ihsanın gelmesi muhaldir.¹⁵⁷

Üçüncü sebep: Her ne kadar onun ihsanı sana varmamış ise de senin esasında ihsan ediciyi sevmendir. Böyle bir sevgi tabiatlarda mevcuttur. Gazâlî bu hususta da örnekler verir. Çünkü senin kulağına uzak bir ülkede de olsa âbid, âdil, âlim, halka şefkat gösteren, lütufkâr, mütevazı bir sultanın haberi gelse, aynı zamanda zâlim,

¹⁵⁶ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 586.

¹⁵⁷ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 586-587.

mütekebbir, fâsık, haysiyetsiz, bir sultanın haberi de gelse, kalbinde bu ikisinin arasında bir fark görürsün; zira kalbinde birincisine karşı sevgi denilen bir meylin olduğunu hissedersin! Zira sen birincisinin hayrından ümitsiz, ikincisinin şerrinden de eminsindir. Çünkü onların memleketlerine gitme ümidi sende yoktur. İşte bu, sadece iyilik yapanın iyilik yapmasından dolayı sevilmesidir. Yoksa sana iyilik yapması bakımından değildir. Bu sebep de Allah'ı sevmeyi gerektirir.¹⁵⁸

Dördüncü Sebep: Güzelliğin zatından dolayı her güzeli sevmektir. Güzeli sevmeye tabiatlarda yaratılıştan vardır. Güzeli sevmek fıtrattandır. Bu güzellik iki kısımdır. Gözle görünen zahirî suretin güzelliği ile basiretin nûru ve kalbin gözüyle idrak olunan bâtinî suretin güzelliği. Gözle görünen zahirî suretin güzelliğini çocuklar ve hatta hayvanlar bile idrak ederler. Batini suretin güzelliğini ise sadece basiret sahiplerine mahsustur. Dünya hayatının görünür tarafından başkasını bilmeyenler basiret sahiplerinin idrak ettiği bu sevgiyi anlayamazlar. İşte bu sevgi de Allah sevgisidir ki sevgilerin en değerlisi ve zirvede olanıdır. Bu sevgi de ancak kendisinden sâdır olan ve kendisine delâlet eden eserlerinin güzelliğiyle idrak olunur. Dolayısıyla sevgi ile marifet arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü bilinen şeyler sevilir. Bilinmeyen şeyler seviemezler. Bilinenlerin en kıymetlisi de Allah'tır. Bu sebeple olan sevgi, ihsandan ötürü olan sevgiden daha kuvvetlidir; zira ihsan artar ve eksilir.¹⁵⁹

Beşinci Sebep: Seven ile sevilen arasındaki uygunluk ve benzerliklerden dolayı meydana gelen sevgidir. Benzeri kendisine çekici gelir. Çocuğun çocuğa, büyüğün büyüğe, kuşun kendi türüne yakınlık gösterdiğini ve kendi türünden olmayan şeylerden kaçtığını görürsün. Âlimin âlime, sanatçıdan daha fazla ünsiyet ettiğini, marangozun çiftçiden daha fazla marangoza ülfet ettiğini görürsün. Bu, tecrübenin şahitliğiyle perçinleşen bir hakikattir. Bu sevgide kendisini sevdiği şeye yakın görme vardır. Bu sevgide kul sıfatlarla kendisini Allah'a yakın hisseder. Bu da Allah'ın ahlâkıyla ahlaklanmaktır. Bu da uluhiyet sıfatlarından olan ilim, iyilik, ihsan, lütûf, başkasına hayır yapmak, merhamet etmek gibi sıfatlardır. Bu bakımdan

¹⁵⁸ Gazâlî, a.g.e., C., 4, s. 589.

¹⁵⁹ Gazâlî, a.g.e., C., 4, s. 590-591.

bu sıfatların hepsi, insanı Allah'a yaklaştırır. Bu yaklaşıma, mekân olarak Allah'a yaklaşıma değildir. Sıfatlarla yaklaşıma manasındadır.¹⁶⁰

Lezzetler idraklere tâbidir yani bilmeye, ilme bağlıdır. Bundan dolayı kulağın lezzeti dinlemek, gözün lezzeti görmek, burnun lezzeti koklamaktır. Bu bakımdan bu tabiatların biri, idrak edildiklerine nisbeten bir elem ve lezzetten uzak değildir. Öyleyse kalpte de bir tabiat vardır ki ona da ilahi nur adı verilir. Buna bazen akıl adı verilir. Bazen bâtnî basiret, bazen iman ve yakîn nuru adı verilir. İşte bununla da Allah bilinir ve bu bilinmeye binaen de sevilir. Bilinenler içerisinde en büyük, en kâmil ve en şerefli olan Allah'ı bilmek, O'nu tanımak şüphesiz ki ilimlerin en lezzetlisi, en şerefli ve en güzeldir. Böylece anlaşıldı ki ilim lezzetlidir. İlimlerin en lezzetlisi de Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini bildiren ilimdir. Bu bakımdan marifetin lezzetinin diğer lezzetlerden daha fazla olduğunu bilmek uygundur. Diğer lezzetlerden gaye, şehvet, öfke ve beş duyunun diğer lezzetleridir.¹⁶¹

3. Estetik ve Ahlak İlişkisi

“Güzel” kavramı estetik bir değer, “iyi” kavramı da etik bir değer olarak nitelendirilir. Her ikisi arasında bir takım ilişkiler olmakla beraber, aslında estetik bir yargı, bir etik yargısı değildir. Bir sanat eserinin değerinin, onu seyreden, dinleyen veya okuyan insanın ahlakını düzeltmesi veya iyileştirmesiyle ölçülemeyeceği ifade edilmekle birlikte, ahlaki davranışlarımızdaki güzelliğin, Allah'ın bir sıfatı anlaşıldığı zaman güzellik ve ahlakın ortak bir hayat çatısında birleşebileceği ifade edilmektedir.¹⁶²

Düşünce tarihinde estetik ile etik'in ortak bir çatı altında bulunması gerektiğine işaret edenler olmuştur. Bunların başında da Platon gelir. Onun felsefesinde “kalakathia” terimi varlık hiyerarşisi içinde en üst noktada bulunur, “güzel” ve “iyi” anlamına gelir. Ona göre iyi ve güzel özdeş olup, iyi olan daima faydalı, faydalı olan da güzeldir.¹⁶³

¹⁶⁰ Gazâlî, *İhya*, C., 4, s. 595-596.

¹⁶¹ Gazâlî, a.g.e., C., 4, s. 597-598.

¹⁶² Naim Şahin, a.g.e., s. 105.

¹⁶³ Naim Şahin, a.g.e., s. 105.

Gazâlî, ahlak hakkındaki düşüncelerini İhya adlı eserinde detaylı bir şekilde ortaya koyar. O, ahlak ile ilgili düşüncelerini şöyle ifade eder; Halk (yaratılış ve sûret) ve hulk (ahlâk) beraberce kullanılan iki ibaredir. ‘Filân adamın halk’ı ve hulk’u güzeldir’ denir. Yani ‘bâtın ve zâhiri güzeldir’ demektir. Bu nedenle halk’tan zahirî, hulk’tan da bâtını sûret kastedilir. Bunun sebebi şudur: İnsan, gözle görülen bir beden ve basiretle görülen nefis ve ruhtan ibarettir. Bunların her birinin bir heyet ve sûreti vardır. Bu heyet ve sûret, çirkin veya güzeldir.¹⁶⁴

Kıymet bakımından ise basiretle idrak edilen nefis ve ruh, gözle idrak edilen bedenden daha büyüktür. Çünkü ruh ilahidir. Aynı zamanda daha öncede ifade edildiği gibi basiret ile idrak edilen şey duyu organlarıyla idrak edilen zahiri suretlerden daha önemlidir. Bu hususla alakalı olarak ta Gazâlî şu ayeti delil olarak sunar; *“Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: ‘Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım.’ ‘Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.’”*¹⁶⁵ Böylece Allah Teâlâ, bedenin çamura mensup olduğuna, ruhun da âlemlerin rabbine mensup olduğuna dikkati çekmiştir.¹⁶⁶

Gazâlî’ye göre hulk yani ahlak, nefiste kararlaştırılmış bir hey’etten ibarettir ki insanların fiilleri kolaylıkla o heyetten çıkar. Düşünce ve tefekküre de ihtiyaç olmaz. Eğer o heyet, kendisinden şer’an ve aklen güzel fiiller çıkacak şekilde ise, ona güzel ahlâk ismi verilir. Eğer o heyetten çıkan fiiller çirkin ise, çıkış noktası olan o heyete kötü ahlâk adı verilir.¹⁶⁷

Gazâlî, gerek dış ve gerekse de iç güzellikte, uyum ve itidalin olması gerektiğini düşünür. Ona göre, mutlak surette dış görünüş güzelliği, organlardan yalnız birinin güzel olması ile tamamlanmaz. Mesela yalnız göz, kaş güzel olur, fakat burun, ağız ve yanaklar güzel olmazsa insan güzel olmaz. Güzel demek için bütün azaların hepsinin güzel olması gerekir. Bunun gibi, insanın içsel yapısında (batınında), suretinde de şu unsurlar uyum ve itidalde olur ve hepsi güzel olursa o zaman insanda güzel ahlak meydana gelir. Bu unsurlar ilim, gazap, şehvet ve bu üç

¹⁶⁴ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 121.

¹⁶⁵ Sad, 38/71-72.

¹⁶⁶ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 121.

¹⁶⁷ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 121.

kuvvet arasında adaletin kuvvetidir. Şehvet ve gazabı adaletin doğrultusunda kullanmak gerekir. Dolayısıyla Gazâlî'nin burada, estetik ile etik arasındaki ilişkiyi kurmada tenasüp, uyum, itidal, düzen ve harmoniyi ön plana çıkardığını görmekteyiz. Mesela gazap kuvvetinin güzellik ve itidaline şecaat; şehvet kuvvetinin güzellik ve itidaline iffet denir. Gazap kuvveti itidalden ileri meylederse tehevvür ve atılganlık; geri kalırsa korkaklık meydana gelir.¹⁶⁸

Gazâlî ifrat ve tefritten uzak durulması gerektiğini söyler. Ona göre ifrat ve tefritin arasındaki orta ve normal yön hikmet ismiyle adlandırılır. Yapılan işlerde de hikmete uygun olmak gerekir. Ayrıca Gazâlî'ye göre ahlakın esası dörttür. Bunlar; *hikmet, şecaat, iffet ve adalettir*. Hikmet, doğruyu yanlıştan ayırır. Adalet, gazap ve şehvet kuvvetlerini idare edip onları hikmetin istediği istikamete sevk eder. Hikmetin işaretine göre, onları kışkırtır veya frenler. Şecaat, gazap kuvvetini harekete geçirmekte ve durdurmakta akla itaat eder. İffet ise, aklın, şehvet kuvvetini ilahî nizamın edebiyatı ile edeplendirir. Bu bakımdan bu dört esasın mutedil ve normal oluşundan bütün güzel ahlâklar doğup meydana gelmektedir. Zira akıl kuvvetinin normal oluşundan 'güzel tedbir', 'çalışan zihin', 'kavrayıcı rey', 'isabetli zan', 'amellerin inceliklerine ve nefsin âfetlerinin gizliliklerine karşı uyanık bulunmak' durumları doğup meydana gelir.¹⁶⁹ Görüldüğü gibi Gazâlî davranışlardaki uyumu hikmete bağlıyor ve insanın tabiatında var olan özelliklerini eğer hikmete göre ayarlayacak olursa güzel ahlakın ortaya çıkacağını söylüyor.

Gazâlî'ye göre, bu dört haslette kemâl derecesine, Hz. Peygamber'den başkası erişememiştir. Çünkü O'nu terbiye eden ve ahlakını güzelleştiren Allah'tır. Ve Hz. Peygamber güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiştir. Hz. Peygamber'den sonra insanlar bu hususta yakınlık ve uzaklıkta çeşitli derecelere ayrılırlar. Bu bakımdan bu ahlâkta Hz. Peygamber'e yaklaşan herkes Allah'a yakındır. Bu yakınlığı da Hz. Peygamber'e olan yakınlığı nisbetindedir. Kim bu ahlâkları kemâl derecesinde nefsinde toplamış olursa, halk arasında emrine itaat edilen ve bütün insanların müracaat kaynağı olan bir padişah olmaya hak kazanır. Herkes bütün fiillerinde ona uyar ve uymalıdır. Bu ahlâkların tamamından uzaklaşan ve zıtlarıyla sıfatlanan bir

¹⁶⁸ Naim Şahin, a.g.e., s. 106.

¹⁶⁹ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 123.

kimseye gelince, o kimse memlekette ve insanlar arasından sürgün edilip çıkarılmaya müstahak olur. Çünkü böyle bir kimse Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmış ve kovulmuş şeytana pek yaklaşmıştır.¹⁷⁰

Gazâlî, ahlakın değişmeyeceğini savunanların düşüncesinin yanlış olduğunu ahlakın riyazet ve mücadele ile değişebileceğini düşünür. Bu düşüncesini de ahlakın değişmeyeceğini düşünenlerin delillerini ortaya koyup daha sonra o delilleri irdeleyerek yanlışlıklarını ortaya koyar.

Gazâlî'ye göre; Tembel bir kimseye mücadele etmek, nefsi riyazete çekmek, nefsinin temizlemek ve ahlâkını güzelleştirmek ağır gelir. Nefsin bu hâlinin kusurluluğundan, eksikliğinden ve kötü müdahalesinden ileri geldiğini bir türlü kabul etmek istemez. Bu bakımdan bu kişi, ahlâkın değişmesinin düşünülmemeyeceğini, tabiatların değişmez olduğunu iddia ederek iki delil ile bu iddiasını isbata kalkışır. Bu deliller:

1. Ahlak bâtının sûretidir. Nitekim şeklin, zâhirin sûreti olduğu gibi. O halde kişi, zahiri hilkati değiştirmeye güç yetiremez. Kısa boylu bir kimse kendisini uzun boylu yapamaz. Uzun boylu bir kimse de boyunu kısaltamaz. Çirkin bir kimse sûretini güzelleştirmeye muktedir değildir. Bâtını çirkinlik de aynen öyledir.

2. Ulemâ 'Güzel ahlâk ancak şehvet ve öfkenin silinmesiyle mümkündür' demişlerdir. Oysa biz, uzun mücadele yapmak sûretiyle bunu denedik ve bildik ki bu, mizaç ve tabiatın isteğindendir. Hiçbir zaman insanoğlundan şehvet ve öfke ayrılmaz. Bu bakımdan insanoğlunun şehveti, nefsinden ayırmak için çalışması, faydasız bir şekilde vaktini boşa harcamaktır. Çünkü amaç, kalbin geçici zevk ve sefalara dalmasını önlemektir. Bu ise, varlığı muhal bir şeydir.¹⁷¹

Gazâlî, ahlakın değişmeyeceğini savunanların bu delillerine karşı örnekler vererek cevap verir; Ahlâklar değişmeyi kabul etmeseydi, nasihatler, vaazlar ve edeplendirmeler bâtıl olup faydasız kalırdı! Hz. Peygamber (s.a.v) 'Ahlâkınızı güzelleştiriniz' buyurmazdı. Ahlâkın değişmemesi, âdemoğlu hakkında nasıl

¹⁷⁰ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 124.

¹⁷¹ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 124.

düşünülebilir? Oysa hayvanların huylarının bile değişmesi mümkündür. Zira doğan kuşu vahşetten yakınlaşmaya dönebilmektedir, Köpek, oburluğunu frenleyip avı sahibine bırakmaya alışmaktadır. At, serkeşlikten uysallık ve itaate geçmektedir. Bütün bunlar ahlâkların değiştirilmesidir.¹⁷²

Ahlâkın değişebileceğini savunan Gazâlî, varlıkları iki kısma ayırır. Aslında ve tafsilinde insanların hiçbir dahli ve ihtiyarı olmayan varlıklar. Bunlar; gök, yıldızlar, bedenin iç ve dış ve azaları, hayvanların diğer parçaları gibidir. Bir diğeri ise, kâmil bir şekilde var olan, varlığından ve kemâlinde tamamen ayrılan şeyler ile eksik bir şekilde var olup şartı mevcut olduktan sonra kemâlin kabulü için kendisinde bir kabiliyet yaratılan varlıklar.¹⁷³ Böylece Gazâlî ‘Halk’ (yaratılış ve suret) ile ‘Hulk’ (ahlak) kavramlarına verdiği anlam gereğince farklılıkları ortaya koymuş ve bu anlam farklılığına binaen de yaratılış ve suretin değişmeyeceğini fakat ahlâkın mevcut kuvvetlerin kendisini korumak kaydıyla ehil hale getirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Gazâlî bu konuda örnekler de verir. Hurma çekirdeği, bilfiil ne elma ve ne de hurmadır. Ancak insan müdahale edip, terbiye verdiği zaman, hurma olabilmesi mümkün olacak şekilde yaratılmıştır. Bu hurma çekirdeği terbiye edilse bile elma olmaz. Mademki hurma çekirdeği, insanın müdahalesinden etkilenir, bazı durumları değil de bazılarını kabul eder, o halde öfke ve şehvet de böyledir. Biz onların silinmesini ve tamamen ortadan kaldırılmasını istediğimiz zaman, onları etkisiz bırakmak azminde olduğumuz an, buna asla bizim gücümüz yetmez ve yetmemiştir. Eğer onların uysallaştırılmasını, riyazet ve mücâhede suretiyle itaat edecek şekle sokulmasını istesek, buna gücümüz yeter. Zaten biz bununla emrolunduk ve böyle yapmak bizim kurtuluşumuzun ve Allah'a varışımızın sebebi olur.¹⁷⁴

O halde nasıl ki, bir sanat eserinde uyum, ahenk ve harmoni estetik bir duygu oluşturuyorsa, ahlaki bir davranışta da bir uyum, ahenk ve düzen oluşturulur, o zaman bu ahlaki güzellik olur. Bunu yapmak pekâlâ mümkündür, eğer böyle olmasaydı 'Ahlâkınızı güzelleştiriniz' hadisinin bir anlamı kalmazdı. Gazâlî,

¹⁷² Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 125-126.

¹⁷³ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 126.

¹⁷⁴ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 126.

hayvanların bile ehlileştirilmesinin imkân dâhilinde olan bir şey olduğundan hareketle, o zaman insanların davranışlarını da uyumlu hale getirmenin mümkün olduğunu söyler.¹⁷⁵

Gazâlî, tabiatların yani yaratılışların çeşitli olduğundan bahseder. Ona göre, tabiatlar çeşitlidir, bazıları çabuk terbiye kabul eder. Bazıları da geç kabul ederler. Tabiatların çeşitli oluşunun iki sebebi vardır:

Birincisi; Fıtratta bulunan kuvvet ve bu kuvvet var oldukça devam etmesidir. Zira şehvet, öfke, gururun kuvveti insanoğlunda mevcuttur. Fakat bunların en zor ve en geç terbiye olanı şehvet kuvvetidir. Zira şehvet kuvveti, bütün kuvvetlerden daha önce var olan bir kuvvettir. Zira çocuğun yaratılışının başlangıcında şehvet yaratılır, sonra yedi yaşından itibaren de öfke kendisi için yaratılır. Bundan sonra temyiz ve ayırt etmek kuvveti kendisinde yaratılır.

İkincisi ise; İnsan kendisinde bulunan bir huyunu beğenir ve ona uygun davranışlarda bulunur ve bunlara devam ederse, o huy kendisinde iyice yerleşir ve onu söküp atmak zor olur.¹⁷⁶ Böylece Gazâlî riyazet ve mücahede ile ahlakın değişebileceğini ortaya koyar ve bu anlamda insanları da dört mertebeye ele alır:

Birinci Mertebe: Gaflette olan insandır ki hak ile bâtılı, güzel ile çirkini fark etmez. Hatta yaratıldığı gibi kalmış, bütün inançlardan boş, lezzetlere tâbi olup şehveti de tamamlanmamıştır. Böyle bir kimse tedaviyi çabuk kabul eder. Bu sadece bir muallime, mürşide ve nefsinden onu hayra iteleyici bir kuvvete muhtaçtır ki onu mücahedeyle sevketsin.

İkinci Mertebe: Çirkini bilir, fakat sâlih amel yapmayı âdet edinmemiştir. Hatta kötü ameli kendisine süslü gösterilmiştir. Onu alışkanlık haline getirmiştir. Bütün bunlar şehvetlerine itaat edip, bildiği doğrudan yüz çevirdiği için olmuştur! Bu da şehvetin kendisine galebe çalmasından ileri gelmiştir. Fakat amelinde kusurlu olduğunu bilir. Bu kimsenin durumu, birincisinin durumundan daha zordur. Zira

¹⁷⁵ Naim Şahin, a.g.e., s. 107.

¹⁷⁶ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 126.

bunun vazifesi daha fazladır. Buna gereken vazife, önce nefsinde yerleşen fesadı söküp atmaktır. Sonra nefsinde salâh ve takvâ sıfatını yerleştirmektir.

Üçüncü Mertebe: Çirkin ahlâkı hakkında, o ahlâklarla ahlaklanmanın vâcib ve güzel olduğuna inanmak, o ahlâkları hak ve güzel görmek ve onlar üzerinde ilerlemektir. Böyle bir kimse, tedavisi neredeyse mümkün olmayacak bir kimsedir. Bu kimsenin salâh ve takvâyâ yanaşma ihtimali çok zayıftır. Bunun sebebi ise, dalâlet ve sapıklığın sebeplerinin bu adamda birikmesidir.

Dördüncü Mertebe: Bu tip insan da fazileti, bozuk düşüncenin temeli üzerinde gelişmekle ve onunla amel etmeye alıştırmakla beraber oburluğun çokluğunda ve nefisleri helâk etmesinde görmez. Böbürlenmesinin ve böyle yapmasının kıymetini artırdığını zanneder. Bu mertebe daha önce bahsi geçen mertebelerin hepsinden daha çetindir.¹⁷⁷ Böylece Gazâlî insanların ahlaklarının değiştirilmesi hususunda insanın iyi tanınması gerektiğini ve ona göre eğitilmesini öngörür.

Gazâlî ahlakın güzelleştirilmesi için mücahededen bahseder ve mücahededen de kastının ne olduğunu belirtir. Ona göre; mücahede, insanoğlunda yaratılıştan var olan şehvet, öfke, dünya sevgisi ve diğer sıfatların ortadan kaldırılması değildir bu haddizatında mümkün de değildir. Hatta bu insani vasıflar fayda için yaratılmışlardır. İnsanın yaratılışında şehvetin olması zarurîdir. Eğer yemek şehveti kesilirse, insanoğlu helak olur. Eğer cinsî ilişkinin şehveti kesilirse nesil son bulur. Eğer öfke tamamen ortadan kalkarsa, insan kendi nefsinin helâk eden bir şeye karşı koymaz ve helâk olur! Mademki şehvetin aslı kalıcıdır, o halde insanoğlunu şehvete götüren mal sevgisi de kalıcıdır. Öyle ki bu sevgi, onu mal edinmeye sevk eder.¹⁷⁸

Oysa mücahededen gaye; bu sıfatları tamamen ortadan kaldırmak değildir. Aksine, bu sıfatları normale dönüştürmektir. İfrat ve tefritin ortasını bulmaktır. Öfke sıfatından gaye, korunmaktır. Kısacası kişinin kuvvetli olması, kuvvetiyle beraber aklına itaat etmesidir. Bu noktada Gazâlî Feth Suresinin 29. Ayetini beyan ederek meseleyi şöyle açıklar; Allah Teâlâ bu ayette; “ *Müminler, kâfirlere karşı şiddetli ve*

¹⁷⁷ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 126-127.

¹⁷⁸ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 127.

kendi aralarında merhametlidirler'' buyurmuştur. Dikkat edilirse, Allah Teâlâ müslümanları şiddetle vasıflandırmıştır. Oysa şiddet ancak öfkeden doğup meydana gelir. Eğer öfke tamamen ortadan kalkarsa, cihadda kalkar. Bunun için de öfkenin tamamen ortadan kaldırılması nasıl kastedilebilir? Oysa peygamberler bile şehvet ve öfkeden tamamen sıyrılmamışlardır.¹⁷⁹

Gazâlî'ye göre uyumlu ve düzenli davranışlar bizi Allah'a götürür. Çünkü Allah güzeldir, güzeli sever. İyi ve güzel ne varsa hepsi Allah'tandır. Ona göre, iyi davranışlarda estetik bir haz da vardır. Zira insanoğlu kendisinde bulunan bir huyunu beğenir ve onun iyi olduğunu bilir ve o huyunun isteklerine uygun hareketlerde bulunur ve bunlara devam ederse, o huy kendisinde iyice yerleşir ve onu söküp atmak zor olur. Zaten ibadetlerden maksat kalbe tesir edip, kalbi düzeltmektir. Ahlakın gayesi de kalbi, dünya sevgisinden kesip Allah sevgisini kalbe yerleştirmektir. Kalbinde Allah'a ulaşmaktan daha sevimli bir şey olmamak ve bütün varlığını bu yolda kullanmak lazım gelir. Gazap ve şehvet insanın kendisine musahhar olan hallerindendir. İnsan onları da Allah'a ulaşacak şekilde kullanmalıdır. Bu da kuvvetleri kullanırken akıl ve şariat mizanına vurmak, sonra buna sevinip bundan zevk duymakla mümkündür.¹⁸⁰

Görüldüğü gibi Gazâlî ahlakın güzelleştirilebileceğini ortaya koyuyor. İnsanın güzel ahlaka ulaşabileceğinin altını çiziyor. O halde bu nasıl mümkün olacak? Bu soruya cevap olarak Gazâlî şöyle cevap verir: Güzel ahlâk, akıl kuvvetinin itidal ve normal derecesine, hikmet'in kemâline, öfke ve şehvet kuvvetinin normal olup akla ve şeriata itaat etmesine bağlıdır. Bu normallik, iki yönden meydana gelir.

1. İlâhî bir cömertlikle, fitrî bir kemâlle hâsıl olur. Öyle ki insan, kâmil bir akıl ile doğar. Güzel ahlâklı olarak dünyaya gelir. Hatta şehvet ve gazabı da korunmuştur! Onun şehvet ve öfkesi, akla ve ilâhî nizama itaat edecek ve normal (mutedil) bir şekilde yaratılmıştır.

¹⁷⁹ Gazâlî, a.g.e., C. 3, s. 127.

¹⁸⁰ Naim Şahin, a.g.e., s. 107-108.

2. Bu ahlâkları mücahede ve riyazet yoluyla elde etmektir. Bundan gaye, nefsi güzel ahlâkın istediği hareket ve fiillere zorlamaktır. Mesela cömertlik ahlâkını elde etmek isteyen bir kimse için yol cömertlik fiilini âdet haline getirmek için nefisini zorlayarak alıştırmaktır. Bu da malın verilmesi demektir. Daimî bir şekilde mal vererek bunu zoraki bir şekilde nefesine kabul ettirmeli ve bu hususta nefsiyle mücahede etmelidir. Şer ‘an ve dinen güzel ahlâkların tamamı bu yol ile elde edilir. Kişinin gayesi, kendisinden çıkan fiillerden zevk alması olmalıdır. Bu bakımdan verdiğinden dolayı, vermiş olduğu maldan zevk alan bir kimse cömert bir kimsedir. İstemeyerek veren bir kimse ise, cömert sayılmaz. Mütevazı kimse ise, tevazudan lezzet duyar. Dinî ahlâklar ancak nefis, güzel âdetlerin tamamını itiyat haline getirince ve kötü fiillerin tamamını terk edince yerleşir. Güzel fiillere âşık olan ve onlardan zevk duyan bir kimsenin devam etmesi gibi bunlara devam etmedikçe ve aynı zamanda çirkin fiilleri kerih görüp onlardan elem duymadıkça, güzel ahlâk onun kalbinde yerleşmez.¹⁸¹

Gazâlî’ye göre, iyi ahlaktan maksat nefsin tezkiye edilip temizlenmesi, güzel huyların kuvvetlenip insanda yerleşmesidir. İbadetler de davranışların güzelleşip kalbe tesir etmesini sağlar. Böylece ahlakın gayesi, kalbi dünya sevgisinden kesip Allah sevgisini kalbe yerleştirip, insanın bütün varlığını Allah’ın yolunda kullanmasıdır. Mesela, “namazın göz karargâhı olmasını” ve ibadetten zevk almasını garip görmemelidir. Çünkü Gazâlî’ye göre, bir insan uzun zaman bir şeye devam etmekle batıl olan şeylerden bile zevk alır hale gelebilir. Tabii ki bunlardan zevk alınıyorsa, insanı hakka, hakikate götüren bir takım ibadetlerden niçin zevk alınmasın! Bunun için Hz. Peygamber (s.a.v) “Benim gözümün karargâhı namazda kılındı” demiştir.¹⁸²

Tüm bu ifade edilenlerden anlaşılıyor ki Gazâlî’ye göre bu güzel ahlâkları riyazet yoluyla kazanmak mümkündür. Riyazet demek, kendisinden çıkan fiilleri başlangıçta zoraki bir şekilde, sonra da kendisine tâbi olsun diye işlemek demektir. Güzel ahlakın yerleşmesi için de o güzel ahlaka devam esastır. Şöyle ki; fakîh olmayı isteyen bir kimse için fakîhlerin yaptıklarını yapmaktan başka yol yoktur. Onların

¹⁸¹ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 129-130.

¹⁸² Naim Şahin, a.g.e., s. 109.

fiilleri ise, durmadan fikhî tekrar etmek, bunun tekrarlanmasından kalbine fikhî sıfatı yükselinceye kadar buna devam etmektir, böylece fakîh olur. Böylece, cömert, namuslu, halîm ve mütevazî olmak isteyen bir kimsenin de, bu karakterde bulunan kimselerin fiillerini zorlaya zorlaya yapması gerekir. Bu fiiller kendisi için tabiileşinceye kadar buna devam etmelidir. Bu bakımdan bunun ilâcı ancak böyle yapmaktır. Nasıl ki fakîh olmayı isteyen bir kimse, bir gece de fakih olamadığı için ümitsiz olmuyorsa ve bir gece çalışıp tekrar etmekle bu mertebeye ulaşamıyor. Bunun gibi nefsin tezkiyesine, mükemmel olmasına ve güzel amellerle süslenmesine talip olan bir kimse de bir günün ibadetiyle bu hedefe varamaz ve bir günün isyanıyla da bundan mahrum olmaz.¹⁸³

Gazâlî, insanların birbirini sevmesini ve ülfeti yani dostluğu da güzel ahlaka bağlar. Ona göre, ülfet güzel ahlâkın meyvesidir. Ayrılık ise kötü ahlâkın (acı) meyvesidir. O halde, güzel ahlâk, sevişme, anlaşma ve birleşmeyi gerektirir. Kötü ahlâkın bozuşma, itişme ve kakışmayı gerektirdiği gibi. Ne zaman ki, kök güzel ise meyvesi de güzel ve tatlı olur. Güzel ahlâkın dindeki fazileti, gizli bir şey değildir. Allah Teâlâ'nın, resulüne övgü olarak gösterdiği ahlak, güzel ahlaktır.¹⁸⁴ *Gerçekten sen pek büyük bir ahlâk üzerindesin.*¹⁸⁵

Ahlakın kaynağı ile ilgili tartışmalarda, "ahlak dine dayanır" görüşü doğal olarak Gazâlî'nin temel düşüncesidir. O halde, ahlak ile estetik iç içe ise, Gazâlî'ye göre, bunun doğal sonucu olarak din ile estetiğin de iç içe olması gerekir. Acaba öyle midir? Güzellik, insan ruhunun içinde yaşadığı dünyayı aydınlatan bir lamba gibidir. Güzel şeyler, davranışlar, faydacı veya ilmî tılsımı bulunmayan bir âleme bizi seve seve girmeye davet eder. Böyle alanda güzelliğin kudreti ile dinin kudreti o kadar birbirine benzer, sanki her ikisi aynı şeydir. Bu durumda sanatın söylediği yavaşça sona erer ve vecd içinde bir sessizlik başlar; seven ile sevilen tek bir vücut haline gelir.¹⁸⁶

¹⁸³ Gazâlî, *İhya*, C. 3, s. 132-133.

¹⁸⁴ Gazâlî, a.g.e., C. 2, s. 405.

¹⁸⁵ Kalem, 68/4

¹⁸⁶ Naim Şahin, a.g.e., s. 111.

Gazâlî'ye göre, evren, büyük âlem; insan da, küçük âlemdir. Büyük âlemdeki bütün özellikler küçük âlemde de bulunmaktadır. Acaba insan davranışlarını serdederken tabiattaki düzen ile bir bağlantı içinde olabilir mi? Doğrusu, insan doğal düzenden sadece nicel olarak değil, ahlaki, fikri ve manevi olarak da bir bağlantı içindedir. Çünkü doğal düzen insanın en derin ihtiyaçlarına ve onların nihai hedeflerine hitap edecek şekilde düzenlenmiştir. Dolayısıyla, doğal düzendeki yapı, insan davranışlarında da bir ahenk ve harmoni ister. İşte Gazâlî de insanın doğal düzendeki bu ahengi, davranışlarına yansıtmasını ister.¹⁸⁷

Şu halde Gazâlî'nin ahlak anlayışının temelinde İslam vardır. Gazâlî, iyi veya güzel ahlaktan söz ederken, hüsn, cemil, tehzib, tenasüp ve bunların eş anlamlıları olan kavramları kullanır. Bu kavramların aynı zamanda estetik alanında kullanılan kavramlardır. Gerçi bu kavramların dilciler ve halk tarafından birinin diğerinin yerine kullanıldığı da olur. Bu tür kullanımlar Hz. Peygamber (s.a.s)'in hadislerinde de vardır. Meselâ, “(hulukun hüsnün)” da olduğu gibi. (İyi ahlak denildiği gibi güzel ahlak da denilir.)¹⁸⁸

4. Estetik ve Sevgi İlişkisi

İnsan maddi varlığından ziyade manevi tarafı, duyu ve hisleri ile insandır. Maddi cismimiz diğer mahlûkattan çok da üstün değil, aksine birçok hususlarda onlardan da geridedir denilebilir. Mahlûkat arasında insanı üstün kılan şey akıldır. Fakat akıl da tek başına insanı mutluluğa iletmez. Zira bilinen bir gerçektir ki yeryüzündeki zulüm ve savaşların her türlü haksızlıkların altından akıllı, hatta dahi denilebilecek insanlar çıkar. İşte bu bağlamda insanî duyguların en önemlisi olan sevgi ve aşkın önemi ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁹

Güzellik kavramının önemi temelde insanî düzlemde ortaya çıkan ve gerçekten yaşamı son derece etkileyen bir duygulanımın, yani sevginin kaynağı olduğunun düşünülmesinde açığa çıkar. Güzellik değerine karşı insanda ortaya çıkan içsel ve çok güçlü bir tepki olarak sevgi, kişinin yaşayabileceği en önemli ruhsal

¹⁸⁷ Naim Şahin, a.g.e., s. 111.

¹⁸⁸ Naim Şahin, a.g.e., s. 107.

¹⁸⁹ Süleyman Derin, *Gazâlî'de Allah Sevgisi*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ank. 2001, C., II, Sayı, 5, s. 144.

deneyimlerden biridir. Belki de bu yüzden olsa gerek, düşünce tarihinde filozoflar başlangıçtan beri sevgiye kayıtsız kalmamışlar, kuramsal düşüncelerinde bu birleştirici güce özel bir yer vermişlerdir. Bu ehemmiyete binaen olsa gerek ki sevgi ve aşk kavramları bütün dillerde belki de en çok kullanılan kelimelerin başında gelir. Ama sanıldığıının aksine insanoğlu sevgi duygusunun derinliğine anlamış da değildir. İnsan birçok şeyi sevmesine rağmen sevginin ve aşkın tarifini, niçin ve nedenini çoğu kez açıkça ortaya koyamaz.¹⁹⁰

Bu sebeple sevgi mahiyeti anlaşılması zor bir kavramdır. Bunlara ilave olarak sevgi konusu psikoloji, felsefe, edebiyat, tıp gibi birçok ilmin ilgi sahasına girer. Bütün bu ilimler sevgi kavramını kendi bakış açılarına göre tarif etmeye çalışırlar. Mesela edebiyatta sevgi en güzel şiirlerin yazılmasındaki yegâne saiktir. Ortaçağ tıbbına göre sevgi ve aşk, bir çeşit hastalıktır. Teoloji ilmine göre sevgi, Allah'a yaklaşma ve onu anlamanın en güzel yoludur. Felsefeye göre ise sevgi ve aşk mükemmel olmayanın, mükemmelliğe yükselme gayretidir.¹⁹¹

Sevgi kavramının psikolojik boyutta en güzel tariflerini Gazâlî verir. Ona göre sevgi "insanın kendisine mutluluk veren bir nesneye karşı meyletmesi"dir. Bebeklik döneminde çocuk şüphesiz ki en çok kendine yakın olan ve onun her türlü ihtiyacını karşılayan annesini sevecektir. Bebeklik döneminde sadece anneye hasredilen bu sevgi daha sonra başka insanlara ve nesnelere de yönelmeye başlar. Meselâ, belli bir süre sonra bebeğin dikkat ve sevgisi oyuncaklara, oyun oynamaya, daha sonra da arkadaşlarına yönelir. Böylece çocuk büyümesi esnasında ihtiyacına göre sevgisini yönlendirir. Bilhassa çocukluk döneminin sona ermesi ve ergenlik dönemine girilmesi ile sevgi daha çok karşı cinse doğru yönelir. Gençlik döneminde karşı cinse duyulan sevgi ve aşk en üst seviyede devam ederken, yaşlılıkta, bu sevgi yerini daha çok mal ve servet sevgisine bırakır.¹⁹²

Gazâlî, insanî bir duygu olarak sevgiyi açıklarken, yukarıdaki sıralamada sevginin sujesi başlangıçta son derece müşahhas olan annedir. Daha sonra bu sevgiler maddî olandan manevî olana doğru devam eder. Meselâ anne sevgisinden

¹⁹⁰ Süleyman Derin, a.y., s. 144.

¹⁹¹ Süleyman Derin, a.y., s. 144-145.

¹⁹² Süleyman Derin, a. y., s. 145-146.

sonra gelen oyun sevgisi ve karşı cins sevgisi nispeten daha soyuttur. Özellikle makam sevgisi daha da soyut bir sevgidir, zira makamın verdiği sevgi daha çok manevîdir.¹⁹³ Gazâlî insana yönelik sevgiyi dört kısımda ele alır. Kâinatta var olanı seven insan sevginin mahiyetini öğrenecek ve böylece asıl sevilmesi gereken yegâne varlığa ulaşacaktır. Gazâlî'ye göre insana duyulan sevgi dört kısımdır. Bunlar:

1. İnsanı zatından ötürü sevmek. Bu tür bir sevgi mümkündür. O insan haddi zatında senin nezdinde sevimli olabilir. Şu mana ile ki sen onu görmek, onu tanımak ve ahlâkını müşahede etmekle zevk alırsın. Çünkü onu güzel görürsün. Zira her güzel onun güzelliğini idrak eden bir kimse için lezzetlidir ve her lezzetli sevilir. Lezzet de güzel görmeye tâbidir. Güzel görmek ise münasebet, uygunluk ve tabiatlar arasındaki yakınlığa tâbi olur. Sonra o güzel görünen, ya adamın zahirî sureti olacaktır veya batını sureti olur. Gazâlî'nin zahirî suretten kastı insanın yaratılışının güzelliğidir. Bâtını suretten kastı ise aklının mükemmelliği ve ahlakının güzelliğidir.

2. Sevdığını zatından dolayı değil, onunla bir şey elde etmek için sevmek. Bu sevilene başka bir sevilene bir nevi vesile olur. Sevilene vesile olan şey sevilir. Gazâlî'ye göre başkası için sevilene sevgili olamaz. Bunu da örnekle açıklar; kişi sultanın yakınına sever ki, kendisini sultanın kalbine yerleştirip durumunu sultana güzel gösterebilir. Bu bakımdan esas varılmak istenen hedef, eğer sadece dünyevî bir fayda ise, onun sevgisi Allah yolunda sevmenin kapsamına dâhil değildir. Görülüyor ki Gazâlî'ye göre sevgi menfaate dayalı olmamalı Allah için olmalıdır.

3. Sevdığını zatından dolayı değil, başka maksatla sevmek. Fakat o maksattan kasıt dünyevî lezzetleri için değil, uhrevî lezzetleri içindir. Gazâlî bu sevgiyi de örnekle açıklar; bir kimse hocası vasıtasıyla ilim tahsiline, amelin güzelliğine erer. İlim ve amelden gayesi, ahirette kurtulmaktır. İşte böyle bir kimse Allah rızası için sevenler cümlesindendir.

4. Allah için ve Allah yolunda sevmek. Sevdığı insandan ilim, amel veya onun vasıtasıyla onun ötesinde bulunan bir hedefe varmayı elde etmek için sevmemektir. Gazâlî'ye göre sevginin bu derecesi, derecelerin en yücesidir, en ince

¹⁹³ Süleyman Derin, a. y., s. 146.

ve en kapalı derecesidir. Bu tür sevgi de mümkündür. Hatta bu sevgi sayesinde herhangi bir insanı seven bir kimse, o insanın sevdiklerini de sever. Onun dostlarını dost edinir. Ona hizmet edenı sever. Dostunu övenı de sever. Dostunun rızasına koşanı da sever.¹⁹⁴

Gazâlî, sevgiyi ortaya koyarken önce sevginin hakikatini yani sevginin ne olduğunu ve ne olmadığını açıklayarak başlar. Ona göre, sevgi; “Marifet ve idrakten önce, muhabbetin olması düşünülemez; zira insan ancak tanıdığını sever, cansız bir şeyin sevgiyi idrak etmesi düşünülemez. Sevmek, idrak eden dirinin özelliğidir. Sonra idrak olunanlar idrak edenin tabiatına uygun ve zevk verici tabiatına zıt olan nefret ve elem verici ve tabiatına ne zevk, ne de elem vermeyen kısımlara bölünür. Bu bakımdan idrakinde bir lezzet ve rahat olan her şey, idrak edenin nezdinde güzeldir. İdrakinden elem duyulan her şey, idrak edenin nezdinde kötüdür. Kendisinde ne elem, ne de lezzet olan şey ne güzel, ne de çirkindir. Madem ki durum budur, her lezzetli kendisinden lezzet alanın nezdinde sevimlidir. Sevimli olmasının manası tabiatı ona karşı bir meyil olması demektir ve nefret edilmesinin manası tabiatının ondan nefret etmesidir. Bu bakımdan sevgi, lezzetli şeye tabiatın meyiletmesinden ibarettir. Eğer o meyil artarsa, ona aşk adı verilir. Buğz, yorucu ve elem verici şeyden tabiatın nefret etmesinden ibarettir.”¹⁹⁵

Böylece Gazâlî, sevgi ve nefret duygularını acı ve zevk ile temellendirir. Ancak bu iki faktör sevginin ve nefretin belirlenmesinde tek faktör değildir. Bunlara ilaveten önemli bir etken daha vardır ki bu da ilimdir. İnsanın bir objeyi sevebilmesi için öncelikle o objeyi tanıması gerekir. Objenin tam olarak tanınmadığı bir ortamda sevgi veya nefretten bahsetmek mümkün değildir. Burada bilmekten kasıt söz konusu objenin sıfatlarını ve tabiatını bilmektir ki bunun neticesinde özne subjenin sevgiye layık olup olmadığına karar verecektir. Bu sebeple sevmek demek Gazâlî felsefesine göre bilmek demektir.

Gazâlî’ye göre ilim iki yoldan elde edilir. Birincisi beş duydur ki, bu konuda insan diğer canlılardan farklı değildir. Duyma, koklama, dokunma, tatma ve görme

¹⁹⁴ Gazâlî, *İhya*, C. 2, s. 416-422.

¹⁹⁵ Gazâlî, a.g.e., C. 4, s. 579.

duyuları değişik oranlarda bütün canlılarda mevcuttur. İnsanı onlardan farklı kılan ise daha değişik bir yönümüzdür. Gazâlî bu duyuya altıncı duyu der ve ona akl, nur, kalb gibi isimler verir. Bu duyunun kaynağı da kalptir. Kalpten kasıt vücudumuzda kanı temizleyen organ değil, ruhun hakikatidir. Zira kalp ölü bir insanda da vardır ama ruh sadece canlı insanda bulunur.¹⁹⁶

Gazâlî'nin sevgi felsefesinin temelinde kâinatta var olan şeylere yönelik sevginin hakikatini ortaya koyup oradan da Allah sevgisinin hakikatine ulaşmaktır. Gazâlî bunu da İhya adlı eserinin 4. cildinde "Sevginin Hakikati" konu başlığı altında sistemli bir şekilde ortaya koymayı başarmıştır. Bunu yaparken de önce şu önemli soruyu sorar: "Biz başkalarını niçin severiz?" Gazâlî bu soruya kendisi cevap verir ve insanın esasında beş sebepten dolayı başkalarını sevdiğini söyler.

Gazâlî'ye göre sevginin ilk maddesi, insanın kendi varlığını ve varlığını sürdürmesine yardım eden unsurları sevmesidir. Bu sevgi bütün canlıların tabiatında mevcuttur. Yaşama ve hayatta kalma sevgisi hayvanların bile en güçlü içgüdüsüdür. Bu bağlamda insanın en nefret ettiği şey ölümdür. Hiçbir canlı ölümü istemez. Sevginin ikinci sebebi de, insanın ihsanı yani kendine iyilik yapanı sevmesidir. Ne var ki bu sevgi hayatta kalma sevgisi gibi kendi başına amaç değildir. Bencil bir sevgi çeşidi olup ihsan ve iyiliğin kesilmesi ile bu sevgi de kesilir. Zira kişi sevdiğini zâtı için değil ondan kendine gelen menfaat için sever. Böylece bu sevgi şartlı bir sevgi olarak adlandırılabilir. İnsana şüphesiz ki en çok iyilikte bulunan Allah'tır. İnsana ulaşan her tür nimet aslında ilahi rahmetin takdiri iledir. Yalnız Allah'ı bu tür bir sebeple sevmeyi Gazâlî hoş görmez. Zira bu durumda Allah Teâlâ sevgimizin bir amacı olmaktan çıkar ve bizim arzularımızın yerine gelmesinde bir araç konumuna düşer ki, bu tür bir sevgi Allah Teâlâ'nın zatına yaraşmaz.¹⁹⁷

Gazâlî, sevginin üçüncü sebebi olarak; İnsan iyileri (muhsin) ve güzel ahlaklı olanları kendine bir faydası olmasa bile yaratılışı gereği sever. Tarihte geçen kahramanlar veya günümüzde yaşayıp ta iyi olan fakat aradaki mesafe sebebiyle insana bir menfaati dokunması umulmayan şahıslar da sevilir. Bunun aksine kötülük

¹⁹⁶ Süleyman Derin, a. y., s. 149.

¹⁹⁷ Süleyman Derin, a. y., s. 150.

yapan zalimler ise, kendilerinden şahsi bir zarar görülmemiş olsalar bile sevilmezler. Sevginin dördüncü sebebi güzellik (cemal) ve iyiliktir (hüsn). Gazzali “ye göre insan, güzellikleri ve iyilikleri sevme tabiatında yaratılmıştır. Beşinci ve son sebep ise, seven ile sevilen arasındaki benzerlik ve yakınlıktır.¹⁹⁸ Gazâlî’ye göre birçok insan arasında birbirlerine karşı sevgi oldukça kuvvetli olur. Oysa bu sevginin kaynağı ne zahirî bir güzellik, ne de zahirî bir çıkardır. Ancak sadece ruhî uygunluk ve yakınlıktır.

Gazâlî sevginin sebeplerini ortaya koyduktan sonra bu sebepleri ilahî olan sevgiye yani Allah sevgisine uygular. Böylece Allah Teâlâ’nın hakikatte sevgimize layık olan yegâne varlık olduğu fikrini hararetle savunur. Zira Allah Teâlâ sevginin gereği olan şartları en kâmil manada yerine getiren tek varlıktır. Böylece de sevgiye layık olan yegâne varlık ta Allah’tır. Gazâlî’ye göre sevgi sadece pasif bir duygudan ibaret değildir. O, sevginin başka bir boyutuna da işaret etmiş ve sevginin sadece kalbin meyiletmesinden ibaret olmadığını dile getirmiştir. Sevgi, sevenin iradesinin sevilende fani bulması ve her konuda sevilene itaat edilmesidir. Bu sebeple sevgi aynı zamanda bir aksiyondur.

Ayrıca Gazâlî, kulun Allah’ı niçin ve nasıl sevmesi gerektiğini son derece detaylı bir şekilde anlattıktan sonra bu sevgiye, Allah’ın nasıl cevap verdiği de değinir. Gazâlî’ye göre sevgi kelimesi insan için hakiki manada kullanılabilir. Yani insanın kendine fayda veren bir nesneye karşı yönelmesi tabiidir. Hâlbuki böyle bir yöneliş Allah için bir noksanlıktır. Zira Allah, en kâmil varlık olup hiçbir kimsenin gücüne ve iyiliğine muhtaç değildir. Böyle olunca sevmek kelimesi Allah için kullanıldığında mecazi bir mana ifade eder. Allah’ın kulu sevmesi demek kulunu affetmesi, kulun kalbini dünyevi meşgale ve arzulardan arındırması ve kulunu dünya ve ahirette mükâfatlandırmasıdır.¹⁹⁹ Kişi, Allah tarafından sevildiğini nasıl bilecek, bunun alametleri olacak mı? Gazâlî bu sorunun da cevabını verir; Allah’ın onun zahir, batin, gizli, aşikâr her işini bizzat idare etmesidir. Bu bakımdan ona yön veren, işini tedbir eden, ahlâkını güzelleştiren, azalarını çalıştıran, zahir ve batinını düzelten, isteklerini bir istek kılan, dünyadan nefret etmeyi kalbine yerleştiren,

¹⁹⁸ Süleyman Derin, a. y., s. 150-151.

¹⁹⁹ Gazâlî, *İhya*, C. 4. s. 632-633.

kendisinden başkasından onu uzaklaştıran, tenhada münacat lezzetiyle ona ünsiyet veren, onunla marifetinin arasındaki perdeyi onun gözünden kaldıran Allah'tır. İşte bu ve benzeri şeyler Allah'ın kulunu sevmesinin alâmetidir.²⁰⁰

²⁰⁰ Gazâlî, a.g.e., C. 4. s. 636.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: GAZALÎ'DE ÂLEMİN ESTETİK DEĞERİ

1. Gazâlî'de Âlem Kavramı

Felsefenin ve özellikle de din felsefesinin en önemli metafizik problemlerinden birisi hiç şüphesiz Tanrı-Âlem münasebetidir. Tanrı-âlem münasebetinde, Tanrı'nın varlığını ve birliğini, aşkını, kâinatı yaratıp yönettiği, ilahi kaynaklı bir dini, vahyi, buna bağlı olarak peygamberi, ruhu, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruhların öbür âlemde hesaba çekileceğini ilke olarak kabul eden felsefe sistemine teizm adı verilmektedir.²⁰¹

Teizmde Tanrı-âlem ilişkisi son derece canlıdır. Bu düşünce sisteminde, Tanrı, bir taraftan çeşitli isim ve sıfatları aracılığı ile devamlı âlemi ve âlemdelikleri yaratan, varlığı nizam ve düzene koyan bir varlıktır. Teizmin öngördüğü Tanrı, yaratmış olduğu bu âlemi sürekli ayakta tutmaktadır ve aynı şekilde teizm, Tanrı'nın yarattığı bu âlemde cari olan düzeni dilediği zaman değiştirebilir. Tanrı bu sistemde devamlı aktif ve etkindir; âlem ise etkilenen ve pasif durumdadır. Tanrı'nın ne işi bitmiştir, ne de âlem son kemaline ermiştir. Tanrı ile âlem arasındaki ilişki kesintisiz devam etmektedir.²⁰²

Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında üzerinde çokça tartışmanın yapıldığı konuların başında kötülük meselesi gelmektedir. Tanrı'nın varlığı ve iyiliği ile dünyada kötülüğün bulunması arasında nasıl bir ilişki görülebileceği konusu, felsefî ve dini düşüncenin en evrensel ve en çetin problemlerinden biridir.

İnsan düşünen, düşündüğünü düşünebilen ve bu amaçla kavramlar üretebilen bir varlık olarak tanımlanır. Bu sayede insan evreni gözler, evren hakkında bir tasavvur geliştirir ve buradan dönerek kendisini evren içinde bir yere yerleştirir, ardından bütün evreni ve oluşu kendisini merkeze alacak şekilde yorumlar. Bütün bunlar,

²⁰¹ Hüsamettin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Kültür Bak. Yay., Ank., 1990, s. 1.

²⁰² Hüsamettin Erdem, a.g.e., s. 1-2.

insanın çevresini ve kendisini bir düşünce konusu haline getirebilmesinden kaynaklanır. Bundan sonra insan varlığın ortaya çıkmasını ve âlemi, dünya hayatının anlamını, bu âlemdeki gayelilik ve nizam fikrini geliştirmiştir.

Semavi dinler, âlemin Tanrı tarafından belirli bir nizam ve gayeye göre yaratılmış olduğunda hemfikir gibidir. Bu delilin değerlendirilmesinde genellikle şu şekildedir: İnsan, kâinatı ve etrafında olup biten şeyleri dikkatli bir şekilde incelediğinde, hepsinin mükemmel bir düzen ve kanuna göre meydana geldiğini veya işlediğini görür. Bütün bunlar bir kanuna ve düzene göre yapan, eden ve bir nizama koyan biri bulunmaktadır. Bu bağlamda İslam düşüncesinde "âlemin mükemmelliği" konusu hemen bütün düşünce ekollerinde kabul edilmiş ve farklı şekillerde açıklanmıştır: Mutezile 'ye göre âlemde her şey bir gayeye göre yaratılmış olup orada vuku bulan her olay, bir hikmete dayanmaktadır. İnsan evrendeki bu tabii sistemi keşfettikçe Allah'ın varlığına delil bulmuş olur. Araştırmacılara göre Mutezile, âlemde hikmet ve gayeliliğin bulunduğunu vurgulayan bu görüşüyle Müslümanları tabiat araştırmalarına yöneltmekle kalmamış aynı zamanda, Kindi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozofları da etkilemiştir.²⁰³

Biz burada Gazâlî'nin âlem kavramının ve bu kavramdan hareketle Gazâlî'nin estetik düşüncesi çerçevesinde âlemin zâhiri ve bâtını güzelliğini nasıl değerlendirdiği üzerinde duracağız. Yoksa Kelam ilminde tartışılan ilahi adalet konusu bizim konumuzun dışında olduğu için bu konulara girmeyeceğiz.

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" manasındaki a-l-m veya "bilmek" anlamındaki ilm kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için âlemûn-âlemîn, diğer varlıkları belirtmek için de avâlim şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması da mümkündür. Hz. Ali'ye nisbet edilen ve insanın tek başına bütün âlemleri temsil ettiğini benimseyen görüşe dayanılarak âlem kelimesinin bazen sadece insan için kullanıldığı da olmuştur. Genel kullanımda âlem teriminin kapsamlı

²⁰³ Mehmet Dalkılıç, *İslam Düşünürlerinin Âlem Görüşü: "Olabilecek Âlemlerin En Mükemmeli"*, Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, İst., 2008, Cilt: II, s. 5-10.

tarifi maddî veya manevî olan varlıkların hepsini içine alır: tabiat âlemi, ruh âlemi, akıl âlemi, melekler âlemi, edebiyat âlemi, İslâm âlemi gibi.²⁰⁴

İslâm filozofları determinizm prensibinden yola çıkarak; a) Her eserin bir illeti vardır, b) İlet eserin dışında, ondan başka bir varlığın fiili olmalıdır, c) İlet yahut da yaratıcı bir fiil, eserini yani sonucunu aynı anda meydana getirir şeklinde oluşturdukları aksiyomlardan şu fikre varmışlardır: Âlem yokluktan meydana gelmiş olsaydı onu meydana getiren illet maddî ve tabii varlık olamazdı; çünkü hipotez gereği henüz fizik varlık söz konusu değildir. Bu illet, âlemin muayyen bir zamanda yaratılmasını dileyen İlâhî irade şeklinde ifade edildiğinde ise İlâhî iradenin başka bir sebepten müteessir olduğu sonucu ortaya çıkar. Oysa bu imkânsızdır. Ayrıca Allah'ın ilminde değişiklik meydana getirdiği düşünülen böyle bir sebebin bu ilmin dışında olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bu durumda ya Allah'tan yokluğun sâdır olduğu söylenmelidir -ki bu doğru değildir, zira âlem vardır- yahut da âlemin Allah'ın ezeli ve yaratıcı iradesiyle birlikte ezelden beri var olduğu kabul edilmelidir.²⁰⁵

Gazâlî, Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinde ifadesini bulan ezeli âlem tasavvurunu şiddetle eleştirmiş, âlemi Allah'tan başka bir kadim varlık şeklinde düşündükleri ve böylece İslâm'daki tevhid akidesinin dışına çıktıkları gerekçesiyle filozofları tekfir etmiştir. Gazâlî'nin bu konudaki hareket noktası, Allah'ın âlemi iradesinin dışında belirlenmiş bir zamanda değil, kendi dilediği anda yaratmış olduğudur. Onun iradesi herhangi bir sınırlama ve tayinle bağımlı olmadığı için Allah'ın âlemi neden şu zamanda değil de bu zamanda yarattığını sormak saçmadır. Aynı şekilde Allah'ın iradesi herhangi bir sebebe bağlı da değildir veya en azından bu sebep kendi iradesi dışında değildir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini ezeli kabul edip âlemin bu irade sebebiyle ve bu iradenin belirlediği zaman içinde meydana geldiğini benimsemek mantıklıdır.²⁰⁶

Gazâlî'ye göre, âlem ve âlemdeki her şey en ince ayrıntılarına kadar mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Yeryüzünde bize göre, eksiklik veya kusur olarak

²⁰⁴ S. Hayri Bolay, "Âlem", DİA, TDV. Yay., İst., 2000, C. 2, s. 357.

²⁰⁵ S. Hayri Bolay, "Âlem", s. 359.

²⁰⁶ S. Hayri Bolay, "Âlem", s. 359.

addettiğimiz şeyler bile aslında mükemmelliğin bir parçasıdır. Her zerre ilâhî adâlet ve hikmetle, nakış nakış işlenmiştir. Allah'ın var olanı mükemmel yaratmaması demek, O'nu acizlik ve cimrilikle vasıflandırmaktır. Ancak O, bu kötü vasıflardan münezzehtir. Kendimizden başlayarak gördüğümüz her şey ilâhî adâletin ve hikmetin bir eseridir. “İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur”,²⁰⁷ “leyse fi'l- imkân ebda mimma kân” şeklinde formüle edilen, ilâhî adâlet konusunda, Gazâlî'nin bu sözü asırlarca İslam âlemine damgasını vurmuştur. Bu ifadeyi onaylayan ve karşıt görüşte olan birçok İslam düşünürü, bu konuyla ilgili olarak çeşitli eserler kaleme almışlardır. Aynı ifade, asırlar sonra batı din felsefesinde Leibniz tarafından tekrar dile getirilmiştir.

2. Gazâlî'de Estetik, Âlem, Ahenk İlişkisi

Güzellik kendisini âlemde gördüğümüz varlıkların ayrılmaz bir parçası olarak hissettirir. Yerin, göğün, hayvan ve bitkilerin hem tek tek, hem de topluca sahip oldukları güzellik insanı derinden etkiler. Bunlar muazzam bir sanat harikası olarak, ister istemez, bize bu sanat eserini yaratanı telkin eder. Bu sanatın inceliklerini görüp, üzerinde düşündükçe de onu yaratana karşı bir sevgi ve hayranlık duygusu uyanır içimizde. Bu duygular içinde bunları var eden Sâni' ve Bâri'e ulaşırız. İşte bu yüzden, tabiat Allah'ın bir ayeti olma özelliğine sahiptir. Bu ayetlerdeki güzellikleri temaşa sonunda kalp gözü açılır ve insan eşyanın arka planına geçerek asıl sanatkârla buluşabilir. İslâm düşüncesindeki hâkim anlayışa göre, bu âlem olabilecek âlemlerin en bediîsi, yani en güzelidir. İnsanın böyle bir güzellik karşısında etkilenmemesi mümkün değildir. Güzellik bu bağlamda mükemmeliyetin çekici gücü olarak işlev görür. Kâinattaki bu harikulade düzen, ahenk ve güzellik bize hiçbir şeyin gayesiz ve boşuna olmadığını telkin eder. Bu tecrübelerle büyük bir var oluş sevinci yaşar ve şükür duygusuyla dolarız.²⁰⁸

Gazâlî, Allah'ın mükemmel bir dünya yarattığını ve bu dünyadan daha iyisinin olmasının imkânsızlığını İhya adlı eserinin “tevekkül” konusunda bahsederken şöyle ifade etmiştir:

²⁰⁷ Gazâlî, *İhya*, C. 4, s. 509.

²⁰⁸ Turan Koç, a.g.e., s. 103-104.

“Allah Teâlâ bütün insanları en akıllı ve en bilginin durumunda yaratsa ve onlara alabildiğine ilim verse. Anlatılamayacak şekilde hikmet akıtsa sonra da hepsi kadar yeniden onlara akıl, ilim ve hikmet verse, sonra geleceklerini onlara açıklasa, melekûtun sırlarını onlara bildirse, lütfunun ve ukubetinin inceliklerini onlara açıklasa. Hatta bu sayede hayır ve şerre muttali olsalar, sonra kendilerine verilen ilim ve hikmetle, mülk ve melekût âleminin tedbirini onlara verse, onların tedbiri Allah’ın tedbirini sivrisineğin kanadı kadar ne arttırabilir ne de eksiltebilir. Bir zerreyi kaldırıp birini değiştiremezler. Kimsenin ayıp, kusur, hastalık ve fakirlik gibi durumlarını kaldıramaz; sıhhat, kemâl, zenginlik ve faydalı olan Allah Teâlâ’nın verdiği nimetlerin değiştirilmesine imkân bulamazlardı. Hatta Allah Teâlâ’nın yer ve göklerde yarattığı şeylere bütün imkânları ile baksalar da bir kusur bulamazlardı. Allah Teâlâ’nın kullarına taksim ettiği rızık, ecel, huzur, sıkıntı, kudret, acziyyet, iman, küfür, tâat ve mâsiyet gibi her şeyin tamamen âdilâne olup asla zulüm olmadığını ve gereği gibi layık olduğu şekilde yapıldığını anlarlar. Bundan daha güzel ve tamam bir taksimatın mümkün olmayacağını bilirlerdi. Şayet daha güzel ve iyisi olsa da Allah Teâlâ bunu yapmasa, o vakit Ulûhiyete münâfi olan acziyyet olurdu. Belki dünyalıktaki her eksiklik, ahirette bir kemâldir. Bir şahsa nispetle ahiretteki noksanlık, diğerine nispetle nimettir. Zira gece olmasa gündüzün; hastalık olmasa, sıhhatin cehennem olmasa cennetin kadri bilinmezdi.”²⁰⁹

Gazâlî’ye göre gerçek iman ve tevekkül sahibi olmak bunlara inanmakla yani Allah’ın yarattığı her şeyin mükemmel olduğuna ve bundan daha iyisinin daha güzeline inanmayacağına inanmakla olur. Çünkü İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur.

Gazâlî’ye göre, şayet daha mükemmel bir âlem olup da Allah o âlemi yaratmasaydı, o zaman Allah cimri ve âciz sayılırdı. Böyle bir eksiklikten ise Allah münezzehtir. Gazâlî, âlemin bu şeklinden daha mükemmeli, düzen olarak daha güzeli ve yapı olarak daha kusursuzunun mümkün olmadığını şu sözleriyle açıklar: *“Eğer bu mümkün olsaydı ve Allah gücü yettiği halde daha mükemmelini yaratmayıp onu kendi nezdinde bırakmış olsaydı, bu durum ilâhî cömertlikle bağdaşmayan bir*

²⁰⁹ Gazâlî, *İhya*, C. 4, s. 508.

cimrilik sayılırdı. Şayet daha mükemmeline gücü yetmemiş olsaydı, bu durum ilâhî kudrete aykırı olup acizlik anlamına gelirdi. Oysa kendi özgür iradesiyle henüz yaratmadığı bir durumda O'nun aciz olmasını gerektiren ne olabilir? Hâlbuki âlemi yaratmadan önce ona böyle bir acizlik isnat edilemez. Denebilir ki: 'Âlemin yokluktan varlık alanına çıkmasını kendi nezdinde bırakarak erteleme de anlattığımız manada acizlik sayılır. Peki, bu iki erteleme arasındaki fark nedir?' Evet, bu böyledir, çünkü âlemi yokluktan varlığa çıkarıp yaratmayarak onu erteleme, zorunluluğu gerektirmeyen seçme özgürlüğü altında değerlendirilebilecek bir hâdisedir. Zira seçme özgürlüğüne sahip olan fâilin, bir fîli gerçekleştirmeye yetkisi vardır; gerçekleştirdiği zaman ise onu, ancak bizim hikmet olarak bildiğimiz hikmetin bütün gerekleriyle yapması bir zorunluluktur. Fakat O, hikmetin ne olduğunu bize, ancak kendi fiillerinin (İlâhî kanunların) nasıl gerçekleştiğini ve onların kaynaklarını (sebeplerini), yarattıkları hakkında bilgisi, iradesi ve kudretiyle verdiği ve vereceği her hükmün son derece hikmetli, fevkalâde sağlam ve harika bir yapıda olduğunu kesinlikle bilip anlayalım diye bildirmiştir. Yarattıklarını mükemmel düzeyde yaratmasının sebebi ise bu durumun, ululuğunu gösteren yücelik sıfatlarındaki kendi kemâline kesin bir delil olması içindir.”²¹⁰ Gazâlî, ilâhî cömertliğin bir gereği olarak bu âlemin mümkün olan en güzel şekilde yaratıldığını savunur. Eğer böyle olmasaydı, O cimrilik etmiş ya da en harikasını yaratmadığı için acziyet içerisine düşmüş olurdu.

Gazâlî, yukarıda ifade ettiğimiz âlemle alakalı olarak gelebilecek eleştirilerin bir benzerini de yine kendisi ortaya koyar. "Allah'ın merhametli (rahim) ve merhametlilerin en merhametlisi olmasının anlamı nedir? Hiçbir merhametli kimse yoktur ki, belaya uğrayan, acı çeken, işkence gören ve hasta olan birini görüp de ondan gücü yettiği takdirde bunları gidermekte acele etmesin, şu halde, Allah her talihsizliği giderebilir; tüm yoksulluğu ve acıyı tersine çevirebilir, her türlü hastalığı, sıkıntıları ve afetleri yok edebilir. Ne var ki, dünya hastalık, sıkıntı ve felaketlerle

²¹⁰ Mahmut Kaya, a.g.e., s. 405-406.

dolup taşmaktadır. O, bunların hepsini ortadan kaldırmaya güç yetirmekle beraber, kullarını bela ve felaketlerle mücadeleye terk eder.”²¹¹

Gazâlî buna benzer yakınmaların büyük ölçüde Tanrı'nın merhamet sıfatının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Gazâlî, hasen, kabih ve abes kavramlarını açıklayarak konuya giriş yapmaktadır. Ona göre hasen, maksada uygun olan fiil, kabih, maksada uygun olmayan, abes ise her ikisi ile ilgisi olmayan fiildir. Gazâlî'ye göre, insanlar genelde kendi çıkarları için uygun olan durumları iyi, kendi çıkarlarına uygun olmayanları kötü görme eğilimindedirler. Buna karşın Allah'ın merhameti bütün varlığıdır. Böylece Gazâlî, kötülüğü izafi bir durum olarak görmektedir. İnsanın kendisi için kötü olarak gördüğü bir durum başkası için veya başka bir varlık için son derece iyi olabilir. Dolayısıyla "Tanrı, neden kötülüğe müdahale etmemektedir?" şeklindeki bir soru Gazâlî'ye göre anlamsızdır. Çünkü bizim kötü olarak algıladığımız şey, aslında bir iyilik olabilir.²¹²

Gazâlî insanlara kötü gibi görünen olayların izafi olduğunu açıklamak üzere kan alma olayını örnek olarak verir. Hasta olan bir çocuktan tedavi gereği kan alınması gerekmektedir. Çocuğun babası bu ameliyatın çocuğun sağlığı için gerekli olduğunu düşünür ve bu ameliyatın yapılmasına izin verir. Annesi ise duygusal davranarak çocuğun ameliyat esnasında katlanacağı ıstırapı düşünür ve bu ameliyata karşı çıkar. İlk bakışta çocuğun acı çekmesine izin veren baba merhametsiz, çocuğa acıyan, acı çekmesine gönlü razı olmayan anne ise merhametli görünebilir. Ancak Gazâlî'ye göre her akıl sahibi bilir ki, burada babanın kararı anneden daha isabetlidir ve babanın kararı aynı zamanda çocuğuna olan merhametinin göstergesidir. Çünkü baba çocuğun kan alma yoluyla tedavi olmasını ve böylelikle sürekli olarak çekeceği sıkıntıdan onu kurtarmak istemektedir. Buradan sözü Allah'ın fiillerine getiren Gazâlî, Allah'ın, hikmetsiz hiçbir şeyi yaratmadığını ve O'nun her işinde hikmet ve rahmet bulunduğunu vurgulamaktadır.²¹³

²¹¹ Gazâlî, *el-Maksadü'l esna fi Şerhi Esmailahi'l-Hüsna*, Çev., M. Ferşat, Ferşat Yay, 1. Baskı, İst., 2005, s. 67.

²¹² Yaşar Türkben, *Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi*, HÜİFD, Şanlıurfa, 2009, Cilt: 14, Sayı: 21, s. 89-10.

²¹³ Yaşar Türkben, a. y.

Gazâlî, âlemin mükemmelliğini açıklamak amacıyla insanın yapısından da birçok örnekler sunar ve insanın kendisini keşfetmesini, şayet bunu yaparsa Allah'ın kendisini ne kadar mükemmel yarattığını görebileceğini ifade eder. Çünkü ona göre; kendini bilmek, Allah'ı bilmeye giden yoldur: “İnsanın azaları öyle yerli yerine konulmuştur ki, bütün akıllar bir araya gelse ve onlara uzun ömür verilse ve ömürleri boyunca, yaratıklardan birinin bir azasını mevcut şeklinden daha güzel ve daha faydalı bir hale sokmak için düşünseler, daha güzelini bulamazlar. Mesela; ön dişler; yemekleri kesmek için keskin, diğer dişler ise değirmen gibi öğütmek için yassı yapılmıştır. Dil bunlar arasında bir değirmen teknesi vazifesini görüp yemeği öğütme vazifesini gören dişlere döker. Dilin altına yerleştirilen salgı yapan kuvvet ise, bir hamurcu görevini görmektedir. Yemeğin yumuşayıp boğazdan geçmesi için lüzumu kadar yemeğe su döker. Bütün dünyanın akıllıları bir araya gelip bunlara yeni ve daha güzel bir şekil vermeye çalışsalar, bundan daha güzel ve mükemmel bir şekil bulup yapamazlar.”²¹⁴

Âlem mükemmel bir düzen, estetik ve ahenk içinde varlığını sürdürmektedir. Yüce Allah insanlığın dikkatini bu eşsiz düzen ve uyuma dikkat çekerek, yerin ve göğün yaratılışında hiçbir eksikliğin bulunmadığını bildirmektedir. Gazâlî'ye göre bu âlem bir ev gibi tanzim edilerek insanın kullanımına açılmış ve insanın ihtiyaç duyacağı hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Gökyüzü bir tavan gibi yükseltilmiş ve yeryüzü bir halı gibi serilmiştir. İnsan, o evin ve bütün varlıkların efendisi yapılmıştır. Bütün bunlar Allah'ın fiiline işaret ettiği gibi, o muhkem sanatı da O'nun ilmine, iradesine ve işlerindeki düzenliliğe işaret eder.²¹⁵ Gazâlî konuyla ilgili şu ayetleri örnek verir:

“Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesinde akıl sahiplerine şüphesiz deliller vardır.”²¹⁶ “Göğün ve yerin, buyruğu ile ayakta durması, O'nun varlığının alametlerindendir.”²¹⁷

²¹⁴ Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, Çev. Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yay., İst., 1980, s. 39.

²¹⁵ Temel Yeşilyurt, “Gazâlî'ye Göre Allah'ın İradesi”, HÜİFD, Sayı: 4, Şanlıurfa, 1998, s. 191.

²¹⁶ Al-i İmran, 3/190.

²¹⁷ Rûm, 30/25.

Sonuç olarak, Gazâlî'ye göre, âlemlerin yaratıcısı olan Allah, kudret sahibidir. Her şeye kâdirdir. Âlemin sağlam, düzenli ve hikmetli bir şekilde yaratılması Allah'ın kudretinin açık bir delilidir. Ayrıca Gazâlî'ye göre Allah'ın irade sıfatı, bütün hâdis varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Bütün hâdisler, Allah'ın kudretiyle yaratılmıştır. Onun kudretiyle yaratılan her şey, bu kudretin ona tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Allah'ın İlim sıfatı ise kudret ve irade sıfatlarının nasıl ve ne şekilde tecelli edeceklerinin belirlenmesinde bir faktördür. Ve Allah'ın Cemal sıfatı yani Allah'ın güzel oluşu ve yarattığı her şeyde de o güzelliğin var olduğudur. İşte kudret, ilim, irade ve cemal sıfatlarıyla bezenen bir varlığın yarattığı bu alem de elbette hem zahiren hem de bâtinen güzel olacaktır. Dolayısıyla Gazâlî, filozofların Allah'ın varlığını ispat noktasında kabul ettikleri gaye ve nizam delilinin ötesinde âlemdeki güzellikten yola çıkarak estetik delil diyebileceğimiz bir delil kullanmış oluyor.

SONUÇ

Estetik, Yunanca “hassasiyet ve duygu” anlamına gelen Esthesis kelimesinden alınarak bütün batı dillerine geçmiş olan bir tabirdir. Duygu ilmi manasını ifade ederse de, bugün sanattaki güzelliğin mahiyetinden bahseden ilim anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimeyi bugünkü manada ilk kullanan, Alman filozofu Baumgarten’dır. Fakat bu bilim öteden beri eski milletlerin felsefelerinde mevcut bir konudur. Osmanlıca’da buna “bediiyyat” denmektedir.

Gerçekten de güzeli eskilerin ifadesiyle, “efradını cami, ağyarını mani” bir şekilde tarif etmek zordur. Ancak şu kadar var ki, filozoflar güzeli tarif etme noktasında hem fikir olmasalar da, güzelin nitelikleri fertten ferde, toplumdan topluma değişmiş olsa da, yine de insanlar neyin güzel, neyin çirkin, neyin iyi neyin kötü olduğunu görebilmekte, fark edebilmektedirler. Dolayısıyla, güzel veya çirkin, iyi yahut kötü hususlardan da insanın fitratında veya bilinçaltılarında bilgiler bulunmaktadır.

Kur’an’ın bildirdiğine göre, “Güzel İsimler, Allah’a aittir.” Bu ayetten anlaşılan husus, her ilahi ismin ulvi bir estetiğe sahip olduğudur. Çünkü güzellik Allah’ın bütün isimlerine sirayet eden bir ruh gibi olmuş, kendi boyasını onlara vermiştir. Allah bu güzel isimlerle müsemmadır. Allah’ın bu güzel isimleri kâinata tecelli eden isimlerdir. Elbette ki bu güzel isimlerin tecellileri, akisleri de “güzel” olacaktır. Evrende yaratılan her şey Allah’ın güzel isimlerinin akisleri olduğuna göre, bu varlıkların hepsinin de güzel olması gerekmektedir. Ki görünen âlemde de bu gözlerle müşahade edilmekte, akıl ile de idrak edilmektedir.

İslam medeniyetinde geçici güzelliklere takılıp kalmayı netice veren resim ve heykel sanatı yerine, ulvi güzellikleri terennüm eden hat, tehzib, mimari, ebru, minyatür gibi sanat dallarının zirveye ulaşması, insanları somut estetik görünüşlerden, soyut estetik anlayışa, ulvi estetik anlayışına geçmeyi kolaylaştırmak amacına matuftur denilebilir. İslam medeniyetinde insanın süfli hislerini değil, ulvi hislerini harekete geçirici sanat dallarına yönelme hedefi güdülmüştür.

Gazâlî'nin güzellik kavramı ile bağlantı kurduğu en önemli kelime sevgidir. Gazâlî'ye göre, insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyiliksever kimseyi, güzeli ve ahengi sever. Bu yönden seilmeye en çok layık olan ise Allah'tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona gerekse herkese bol bol iyilik yapan rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah 'ı da sever. Allah'ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenas b n mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir. Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler, kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hale getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlasla bağlanmışsa artık Allah onun kalbinin mahubub , mabudu ve maksudu olmuş demektir. Sonuç olarak sevgi bütün makamların vardığı son noktadır. Dolayısıyla sevgi ile marifet arasında sıkı bir bağ vardır. Çünkü bilinen şeyler sevilir. Bilinmeyen şeyler seviemezler. Bilinenlerin en kıymetlisi de Allah'tır. Böylece seilmeye layık yegâne varlık Allah olmuş olur.

Özetle, insan fitraten Esm -i Hüsna'ya muhtaç olduğu gibi fitratında cemale karşı muhabbeti ihsana karşı sevgisi vardır. Fitrat Esm -i Hüsna'nın tecellilerine işaret ederek fani ve fenayı gösterdiği gibi bekayı ve bekaya işaret eden delilleri hatırlatır aklın hafızasına. G z Rabbani sanatların seyircisidir. Sanata baktığında güzel olan ve her şeyi sanatla yapan Sanii hatırlar. Güzel gören güzel düşünür, güzel düşünen hayatından lezzet alır, der. Bunun için insan imanın gözüyle neye baksa Sani eksenli sanatı görür, g rd ğu alelade gibi gözüken şeyler bile onun gözünde sanat eserine dönüşür.

KAYNAKÇA

- Akın, Hanifi, (2011), *Gazâlî'nin Hayatı*, TYB Akademi: Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi, (Cilt, I, Sayı: 1, s. 9-14), Ankara.
- Altıntaş, Hayrani, (2002), *İbn Sina Metafiziği*, Ankara, Kültür Bak. Yay.
- Altıntaş, Ramazan (2002). *İslam Düşüncesinde Tevhid Ve Estetik İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yay.
- Arıcan, M. Kazım, *Hegel'in Estetik/Sanat Anlayışı ve Din İle ilişkisi*, C.Ü.İ.F.D. X/2-2006.
- Aydın, Mehmet S. (1999). *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Fak. Yay.
- Ayvazoğlu, Beşir, (2000). “İlmü'l Cemal” Mad., DİA., (Cilt 22, s. 146-147). İstanbul: TDV. Yay.
- Ayvazoğlu, Beşir, (1997), *Aşk Estetiği*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Bolay, S. Hayri,(2000), “Âlem” Mad., DİA., (Cilt 2, s. 357), İstanbul: TDV. Yay.
- Cevizci, Ahmet, (2005), *Felsefe S özlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay.
- Çelebi, İlyas, (2000), “Hüsün ve Kubuh”, Mad., DİA., (Cilt 19, s. 59), İstanbul: TDV. Yay.
- Dalkılıç, Mehmet, (2008), *İslam Düşünürlerinin Âlem Görüşü: “Olabilecek Âlemlerin En Mükemmeli”*, (Cilt: II, s. 5-10), Çevre ve Din Uluslararası Sempozyumu, İstanbul.
- Dedeler, Sinan,(2012), *Grek Estetiği Ve Sanat Felsefesinde Önemli Kavramlar*, Fârâbî e- dergi, <http://farabidergisi.com/sayi3.html>[14/05/2013].
- Derin, Süleyman, (2001), *Gazâlî'de Allah Sevgisi*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, (Cilt II, Sayı, 5, s. 143-159), Ankara.
- Dizman, Esra, (2009), *Meşşai Sistemde Aşk'ın Tecellisi*, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.
- Erdem, Hüsamettin,(1990), *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vucud*, Ankara: Kültür Bak. Yay.
- Fahri, Macit, (1987), *İslam felsefesi Tarihi*, (Çev. Kasım Turhan), İstanbul.
- Farabi, (1980), *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas), İstanbul: Kültür Bak. Yay.

- Farabi, (1990), *Medinetü'l-Fadıla*, (Çev: Ahmet Arslan), Ankara: Kültür Bak. Yay.
- Gazâlî, Ebu Hamid, (1994), *İhya-i Ulum'id-Din*, (Çev. Ali Arslan), İstanbul: Merve Yay.
- Gazâlî, Ebu Hamid, (1980), *Kimyâ-yıSaâdet*, (Çev. Mehmed A. Müftüoğlu), İstanbul: Çile Yay.
- Gazâlî, Muhammed, (2005), *el-Maksadü'l esna fî Şerhi Esmailahi'l-Hüsna*, (Çev., M. Ferşat), İstanbul: Ferşat Yay.
- Hançerlioğlu, Orhan, (1993), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- İbn Sina, (2005), *Metafizik*, (Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker), İstanbul: Litera Yay.
- Kaya, Mahmut, (2003), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yay.
- Koç, Turan, (2008), *İslam Estetiği*, İstanbul: İsam Yay.
- Mutluel, Osman, (2008), *Kur'an-ı Kerim Ve Estetik*, (Yayınlanmış Doktora Tezi), Ankara.
- Özden, H. Ömer, (2001), *Platon ve Aristo'in Estetik Anlayışları*, Arayışlar, İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi, (Yıl: 3, Sayı: 5-6, s. 33-44), Isparta.
- Rosenthal, M. ve Yudin, P., (1977), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Sosyal Yay.
- Naim, Şahin, (2011), *Gazâlî'de Etik-Estetik İlişkisi*, Diyanet İlmi Dergi, (Cilt: 47, Sayı: 3, s. 93-114), Ankara.
- Timuçin, Afşar, (2008), *Estetik*, İstanbul: Bulut Yay.
- Tunalı, İsmail, (1996), *Estetik*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Tunalı, İsmail, (1996), *Grek Estetiği*, İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Türkben, Yaşar, (2009), *Kötülük Problemi: Gazâlî-Swinburne Mukayesesi*, HÜİFD, (Cilt: 14, Sayı: 21, s. 89-10), Şanlıurfa.
- Uludağ, Süleyman, (2000), "Muhabbet" Mad., DİA., (Cilt: 30, s. 386-387), İstanbul: TDV. Yay.
- Watt, W. Montgomery, (1968), *İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara.

Yeşilyurt, Temel, (1998), *Gazâlî'ye Göre Allah'ın İradesi*, HÜİFD, (Sayı: 4, s.191), Şanlıurfa.