

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI
TÜRK İSLAM SANATLARI BİLİM DALI

İSLÂM FİLOZOFLARINDA SANAT VE ESTETİK

MEHMET GEZGİÇ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. MUSTAFA YILDIRIM

KONYA-2022



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet GEZGİÇ		
	Numarası	18811001051		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı / Türk İslam Sanatları Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	İslâm Filozoflarında Sanat ve Estetik			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Mehmet GEZGİÇ

İmzası



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmet GEZGİÇ		
	Numarası	18811001051		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı / Türk İslam Sanatları Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM		
Tezin Adı	İslâm Filozoflarında Sanat ve Estetik			

Sanat ve Estetik kavramları üzerine çeşitli alanlarda çalışmalar yapılmıştır. İnsanoğlu fıtrata gereği daima güzeli aramıştır. Felsefe tarihinde de estetik, sanat ve güzel ile ilgili konulara yer verilmiştir. İslâm filozofları, Antik çağ filozoflarının düşüncelerinden önemli ölçüde etkilenmişlerdir. İslâm filozofları, Antik çağ filozoflarından aldıkları felsefî birikim ile İslâm dinini kaidelerini birleştirerek bir senteze ulaşmaya çalışmışlar ve güzelliğin kaynağına ulaşmak için görüşlerini beyan etmişlerdir. Bu çalışmada, İslâm felsefesinde Meşşâî filozoflar olarak bilinen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin sanat, estetik ve güzele işaret eden fizik ve metafizik konularındaki düşünceleri değerlendirilmeye çalışılmıştır. İslâm Filozoflarının ulaşmak istediği asıl gaye, evrendeki güzelliğin asıl kaynağı yüce Allah olmuştur.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mehmet GEZGİÇ		
	Student Number	18811001051		
	Department	Department of Islamic History and Arts / Department of Turkish-Islamic Arts		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM		
Title of the Thesis/Dissertation	Art and Aesthetics in Islamic Philosophers			

Studies have been carried out in various fields on the concepts of Art and Aesthetics. Mankind has always sought beauty by virtue of its nature. In the history of philosophy, subjects related to aesthetics, art and beauty have been included. Islamic philosophers were significantly influenced by the thoughts of ancient philosophers. Islamic philosophers tried to reach a synthesis by combining the philosophical knowledge they received from the ancient philosophers with the principles of the religion of Islam and expressed their views in order to reach the source of beauty. In this study, the thoughts of Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd and İbn Bâcce, who are known as Peripatetic philosophers in Islamic philosophy, on physics and metaphysics that point to art, aesthetics and beauty have been tried to be evaluated. The main goal that Islamic Philosophers wanted to achieve was almighty Allah, the main source of beauty in the universe.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ŞEKİLLER LİSTESİ	iii
KISALTMALAR	iv
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
A. Araştırmanın Konusu ve Problemi	1
B. Araştırmanın Önemi ve Amacı	2
C. Araştırmanın Sınırları	2
D. Araştırmanın Yöntemi	2

1. BÖLÜM

SANAT, ESTETİK VE GÜZEL KAVRAMLARI İLE ANTİK DÖNEM VE İSLÂM FELSEFESİ

1.1. SANAT, ESTETİK VE GÜZEL KAVRAMLARI	3
1.1.1. Sanat	3
1.1.2. Güzel	5
1.1.3. Estetik	11
1.2. ANTİK DÖNEM FİLOZOFLARINDA ESTETİK VE GÜZEL	18
1.2.1. Platon (Eflatun) (M.Ö. 427-347)	18
1.2.2. Aristoteles (M.Ö. 384-322)	23
1.2.3. Plotinus (M.S. 205-270) ve Yeni-Platonculuk (Yeni Eflatunculuk)	25
1.3. İSLÂM FELSEFESİ VE MEŞŞÂİ OKUL	29
1.3.1. İslâm Felsefesi ve Kaynakları	29
1.3.2. Meşşâî Okul	30

2. BÖLÜM

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLAR: KİNDÎ, FÂRÂBÎ, İBN SÎNÂ, İBN RÜŞD VE İBN BÂCCE

2.1. KİNDÎ (ö. 252/866 [?])	34
2.1.1. Kindî'nin Hayatı ve Şahsiyeti	34
2.1.2. İlk Felsefe ve İlk Güzellik : Metafizik Alan	36
2.1.3. Kozmik Düzen	37
2.1.4. Allah'ın Varlığı ve Estetik Deliller	42
2.2. FÂRÂBÎ (ö. 339/ 950)	44
2.2.1. Fârâbî'nin Hayatı ve Şahsiyeti	44
2.2.2. Güzelliğin Kaynağı: İlk Varlık.....	45
2.2.3. İlk Varlık'tan Âleme: Sudûr.....	49
2.2.4. Gök Cisimleri ve Varlıklara Etkisi.....	52
2.2.5. Güzel Yöneticinin Güzel Şehri: Erdemli Şehir (Devlet).....	54
2.2.5.1. Erdemli Şehir'in Güzel Yöneticisi	56
2.3. İBN SÎNÂ (ö. 428/1037).....	58
2.3.1. İbn Sînâ'nın Hayatı ve Şahsiyeti.....	58
2.3.2. İlâhî Güzellik: Metafizik Alan	59
2.3.3. İlk Varlık'tan Âleme: Sudûr.....	65
2.3.4. Aşk Estetiği.....	71
2.4. İBN RÜŞD (ö. 595/1198).....	74
2.4.1. İbn Rüşd'ün Hayatı ve Şahsiyeti.....	74
2.4.2. Varlıkların İlk Sebebi.....	75
2.4.3. Allah ve Âlem	76
2.4.3.1. Âlemin Hudûsu (Yaratılışı).....	78
2.4.3.2. Kozmik Düzen	80
2.4.3.3. Allah'ın Varlığı ve Estetik Deliller	84
2.4.3.4. Allah'ın Varlığı ve Birliği.....	87
2.4.3.5. Allah'ın Sıfatları.....	88
2.4.4. Sudûr Teorisi ve İbn Rüşd.....	92
2.4.5. Güzelliğin Nedenleri	94
2.4.6. Erdemliler Şehri (Kenti).....	96

2.5. İBN BÂCCE (ö. 533/ 1139).....	100
2.5.1. İbn Bâcce'nin Hayatı ve Şahsiyeti	100
2.5.2. Bireysel Özden Başlayıp Toplumsal Düzene Açılan Kapı: Nefis ve Mahiyeti	101
2.5.3. Bireyin Yetkinleştirilmesinden Erdemli Toplum'a Giden Estetik Düzen.....	104
SONUÇ	110
KAYNAKÇA.....	112

ŞEKİLLER LİSTESİ

Resim 1. Sudûr Teorisi.....	68
------------------------------------	-----------



KISALTMALAR

Ed.	: Editör
b.	: bin (ibn)
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
C.	: Cilt
çev.	: Çeviri
Hız.	: Hazreti
(c.c.)	: Celle Celaluhu
(s.a.v.)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
DİA.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
BİD.	: Bitlis İslamiyat Dergisi
DİD.	: Diyanet İlmi Dergi
DEUİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve saire
haz.	: Hazırlayan
tsz.	: Tarihsiz

ÖNSÖZ

İslâm, tam anlamıyla bir hayat nizamıdır. Hayatın her köşesine insana yeni bir bakış açısı kazandırır. İslâm dini; düşünce sistemiyle toplumsal, ekonomik ve siyasi yapısıyla bir bütün teşkil eder. İslâm Medeniyeti, ortağı bulunmayan Yüce Allah'a iman ve en son peygambere sevgi üzerine inşa edilmiştir. İslâm medeniyeti, yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm ve Peygamberimizin sünneti aydınlığında kendine özgü bir tarzda gelişen estetiği ile yüzyıllarca söz, uyum, renk ve sesin doruklarına ulaşmıştır. İslâm medeniyetinde yetişen sanatçıların namı dünyanın her yerine ulaşmıştır.

Evrendeki düzende ve varlıklarda hem sanatsal hem de estetik açıdan bir güzelliğin olduğu aşikârdır. Güzellik kavramı insanlık tarihi kadar eskiye gider. Dünyada nereye bakarsak orada bir düzen, bir işleyiş ve güzellik görmek mümkündür. İnsanlık tarihinde sanat ile ilgili meseleler ile birlikte estetik ve güzel ile ilgili konularda da görüşler belirtilmiştir. Estetik ve güzel birçok alana konu olmuştur. İnsanoğlu fitratı gereği daima güzeli aramıştır. Müslümanlar da estetik üzerine çalışmalar yapmışlardır. Felsefe tarihinde de estetik ve güzel ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Filozoflar da güzel ile ilgili görüşler beyan etmişlerdir. Antik dönemden beri fizikî güzellikten iz sürerek metafizik güzele ulaşma çabasında olan düşünürler, İslâm dünyasını da önemli ölçüde etkilemişlerdir. İslâm düşünürleri, Antik çağ filozoflarından aldıkları felsefi birikim ve İslâm dininin kaidelerini birleştirerek bir senteze ulaşmışlar ve güzelliğin kaynağına ulaşmak için görüşlerini beyan etmişlerdir. Evrendeki güzelliğin asıl kaynağı şüphe yok ki Yüce Allah'tır.

Bu çalışma, İslâm dünyasında çok önemli bir yere sahip olan Meşşâî filozoflar olarak isimlendirilen ve İslâm felsefesinin en önemli filozofları olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin estetik, güzel ve sanata dair düşünceleri temel alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmadaki asıl gaye, fizik alanı ile metafizik alandaki güzellik ve estetiğin İslâm felsefesindeki karşılığını, metafizik ve ontolojik açılardan değerlendirmeye çalışmaktır. Antik Yunan felsefesinden aldıkları mirası İslâm kaideleri çerçevesinde yorumlayarak felsefeye yeni bir yön veren İslâm filozoflarının gayesi güzelliğin asıl sebebi olana Allah'a ulaşmak olmuştur. Her ne kadar, meşşâî filozofların bizzat estetik ve güzel ile ilgili müstakil çalışmaları günümüzde görülme de, filozofların eserleri ve bu eserler üzerine yapılan çalışmalar incelenip konu ile ilgili çıkarımlar yapılarak bu çalışma hazırlanmıştır.

Araştırmamda bilgisini, desteğini ve yardımlarını esirgemeyen çok değerli hocam ve danışmanım Sayın Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM' a, çok değerli hocalarım Sayın Prof. Dr. Tahir ULUÇ ve Sayın Prof. Dr. Meral AKAN'a şükranlarımı sunuyorum.

Mehmet GEZGİÇ

Konya - 2022

GİRİŞ

İslâm felsefesinin en önemli filozoflarından olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin estetik, güzel ve sanata dair düşünceleri çerçevesinde hazırlanan çalışmada ilk olarak bu kavramlarının terminolojik bağlamda çeşitli kaynaklardan faydalanılarak tanımları yapılmıştır.

Antik Çağ filozofları içinde Platon, Aristoteles ve Plotinus'un görüşleri konumuza önemli ölçüde ışık tutmaktadır. İslâm felsefesinin temellerinin atılmasında ve konumuzun dayanak noktası olan Grek felsefesi İslâm filozoflarının estetik ve güzele dair görüşlerini anlamlandırmak adına önem arz eder. Dolayısıyla düşünce sistemleri Aristoteles'in felsefi görüşleri üzerine inşa edilmiş olan Meşşâî filozoflar olarak nitelendirilen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin görüşlerinin dayanak noktası olarak kabul edilen Antik dönem filozoflarının düşünceleri önemlidir. İslâm düşünürleri, felsefi araştırmalarında en fazla Aristo ve Platon'un yolundan gitmişlerdir. Platon ve öğrencisi Aristoteles sanatı bir yansıma yani taklit olarak görürler. Aristoteles sanatsal işleri, doğada görünenin değil görünmeyen gücün bir yansıması olarak ele almaktadır. Aristoteles'in yolundan ilerleyen Meşşâî filozoflar, metafizik, araz-cevher, nedensellik ve sudûr gibi kavramları Aristoteles'ten almışlar ve bu birikimi İslâm dininin kaideleri ile birleştirip yeni bir sentez ortaya koymuşlardır. İlk İslâm filozofu Kindî ile başlayan İslâm felsefesi, Fârâbî ile şekil almış, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi isimlerle zirve noktalara ulaşmıştır. Bu filozoflar, metafizik ve bazı konularda din ile felsefeyi uzlaştırmak için çabalamışlar, bu doğrultuda da pek çok eser kaleme almışlardır. Meşşâî filozoflar içinde İbn Rüşd ve Kindî haricindeki filozoflar âlemin meydana gelişi konusunda sudûr teorisi ile ilgili olumlu düşüncelerini dile getirmişlerdir.

Çalışmamızın temelini meydana getiren güzel ve estetik, içi içe olan kavramlar olup, bu kavramlar hem metafizik hem de ontolojik alanları kapsamaktadır. Meşşâî düşünürler, kozmik nizam, gök cisimleri, İlk Varlık ve güzelliği, İlk Varlık'ın en yüksek mertebesindeki güzelliğin diğer varlıklara intikali, kısmen şiir sanatı, birey ve toplumun düzenlenmesi gibi estetiğin ve güzelliğin mevcut olduğu konularda düşüncelerine eserlerinde yer vermişlerdir.

A. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Birçok alana konu olan estetik, sanat ve güzel kavramları, çeşitli disiplin alanlarında olduğu gibi felsefe alanına da konu olmuştur. Yaratılışı gereği insan, daima güzeli aramıştır. Filozoflar da güzel ile ilgili görüşler beyan etmişlerdir. Antik dönemden beri hem fiziki güzellik hem de metafizik güzelliğin arayışında olan filozoflar, İslâm dünyasını da önemli ölçüde etkilemişlerdir. Metafizik alan, estetik için bir bakış açıları sunmaktadır. Mesela İslâm dininin bu konudaki öğretilerinde Tanrı merkezli bir yol çizilmiştir. Metafiziğin bu bakış açıları estetikteki yapılacaklara bir yol gösterici konumundadır. İslâm düşünürleri, Antik çağ filozoflarından aldıkları felsefi birikim ve İslâm dininin kaidelerini birleştirerek bir senteze ulaşmışlar, güzelliğin kaynağına ulaşmak için görüşlerini beyan etmişlerdir. Araştırmamızın konusu da ekseriyetle metafizik konuları üzerinde olacaktır.

B. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Akademik açıdan Türk İslâm Sanatları alanında çalışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Birçok kişi tarafından üzerinde çalışılan sanat, estetik ve güzel kavramları çeşitli açılardan irdelenmiş ve nelerin sanat, estetik ve güzel kavramlarının sınırına girdiği belirlenmeye çalışılmıştır. Geçmişten günümüze estetik ve sanat ile ilgili yapılan çalışmalar içerisinde İslâm filozoflarının estetik ve sanat ile ilgili görüşlerine yer veren çok fazla çalışmanın olmaması, bizi bu alanda bir araştırma yapmaya yöneltmiştir. Böylelikle çok iddialı olmamakla birlikte, Türk İslâm Sanatları alanına katkıda bulunulmaya çalışılacaktır. Yaptığımız araştırma neticesinde, İslâm filozoflarından Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin müstakil olarak konumuz ile ilgili bir eserinin günümüzde mevcut olmadığı görülmektedir. Bu çalışmayla, bahsedilen filozofların çeşitli başlıklar altında ele aldıkları estetik, güzel ve sanat konuları ile ilgili görüşleri ile çıkarımları incelemek ve Türk İslâm Sanatları alanına bir nebze de olsa katkı sağlamaya çalışmak temel amacımızdır.

C. Araştırmanın Sınırları

Çok geniş bir yelpazeye sahip olan sanat, estetik ve güzel kavramlarının birçok kişi tarafından tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Çeşitli açılardan irdelenmiş ve nelerin sanat, estetik ve güzel kavramlarının sınırına girdiği belirlenmeye çalışılmıştır. Bu kavramlar Filozoflar tarafından Antik dönemden beri tartışılmıştır. İslâm filozofları da bu konular üzerinde fikir beyân etmişlerdir. Araştırmanın sınırları Meşşâî İslâm filozofları olarak nitelendirilen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin sanat, estetik ve güzel ile ilgili metafizik ağırlıklı olarak düşünceleri ve bunlar üzerine yapılan çıkarımlardır. Bütün İslâm filozoflarını gözden geçirmek ve tahliller yapmak biraz zor olacağı için konumuzu Meşşâî filozofların eserlerinde ve bu eserler üzerine yapılan çalışmalarda geçen estetik, güzel ve sanat ile ilgili çıkarımları değerlendirmek üzere bir çerçeve çizilmiştir. Çalışmamız ağırlıklı olarak metafizik estetik konusunda ilerletilerek tamamlanmaya çalışılmıştır.

D. Araştırmanın Yöntemi

Yöntem olarak nitel bir yöntem kullanılmıştır. Bu doğrultuda İslâm felsefesi ve sanat felsefesi disiplinlerinden faydalanılmıştır. Nitel yöntem ile literatür taraması yapılarak ilk bölümün ilk başlığında; sanat, estetik ve güzel kavramlarının terminolojik bağlamda tanımlarına yer verilmiştir. Daha sonraki başlıkta, konunun kavramsal arka planı tarihsel bağlamda araştırılmış ve irdelenmiştir. Birinci bölümün üçüncü başlığı altında İslâm felsefesi ve oluşum sürecinden bahsedilmiştir. İkinci bölüm; tezimizin asıl konusunu ihtiva eden Meşşâî İslâm filozofları olarak nitelendirilen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin sanat, estetik ve güzel ile ilgili görüşlerinden daha çok metafizik yönleri tarihsel bağlamda incelenmeye çalışılmıştır. Araştırma hazırlanırken filozofların konu ile ilgili düşünceleri ayrı ayrı başlıklar altında ele alınmaya çalışılmış, görüşlerinde zaman zaman kıyaslamalar yapılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bunları yaparken âyet-i kerîme ve hadis-i şerîflerden de faydalanmaya gayret edilmiştir.

1. BÖLÜM

SANAT, ESTETİK VE GÜZEL KAVRAMLARI İLE ANTİK DÖNEM VE İSLÂM FELSEFESİ

Bu başlık altında; sanat, estetik ve güzel kavramlarının çeşitli kaynaklardan alıntı yapılan tanımları ile birlikte, felsefî ve dinî yönlerinden bahsedilecektir. İkinci başlık altında estetiğin kavramsal arka planı olan Antik dönem filozoflarından Platon, Aristoteles ve Plotinus'un sanat ve estetiğe dair düşüncelerinden bahsedilecektir. Üçüncü başlık altında ise İslâm felsefesi ve Meşşâî okul hakkında bilgiler verilecektir.

1.1. SANAT, ESTETİK VE GÜZEL KAVRAMLARI

Sanat, estetik ve güzel birbiri ile yakından ilişkili kavramlardır. Sanat, özünde güzelliği ihtiva eder. Estetiğin alanı güzel olan şeylerdir. Birçok alana konu olan estetik, sanat ve güzel kavramları, çeşitli disiplin alanlarında olduğu gibi felsefe alanına da konu olmuştur.

1.1.1. Sanat

Birden fazla tanımı olan sanat terimi, çeşitli kaynaklarda şöyle zikredilmiştir:

“Arapça'da san' (sun') ‘yapmak, etmek’, sana' ‘işinde mahir olmak’, san'at ise ‘yapılan iş, meslek’ anlamına gelir. Terim olarak sanat ‘maddi veya zihni bir iş ve çabada izlenen düzenli ve özel yol, yöntem’ diye tarif edilmiştir. Yine Arapça fen kelimesi ‘bir işte maharet kazanmak, süslemek’ manasında mastar; ‘bir meslek veya sanatla ilgili özel kuralların bütünü, ilmi nazariyeleri el yatkınlığı ve öğrenimle elde edilen vasıtalarla uygulama, akla ve kalbe en yüksek güzellik tadını verecek şekilde bir duygu ve düşünceyi ifade çabası’¹ olarak tarif edilmiştir.

¹ Turan Koç, “Sanat”, DİA, C.XXXVI, İstanbul, 2009, s. 90.

Başka bir kaynakta sanat, “İnsanoğlunun yarattığı yapılarda güzellik ülküsünün ifadesi”² ve “İnsanın doğanın yerine, el becerisi ve düşünme aracılığıyla yaptığı şeyler”³ olarak tanımlanmıştır.

Sanat kelimesi bir diğer kaynakta, “insanların gördükleri, işittikleri, his ve tasavvur ettikleri olayları ve güzellikleri, insanlarda estetik bir heyecan uyandıracak tarzda ifade etmesi olayı”⁴ olarak tanımlanmaya çalışılmıştır.

Sanat, bilginin işe uygulanması olayıdır. İnsan, tabiattaki maddeleri faydalı hale getirebilmek için ve ihtiyaçlarını daha iyi seviyede tatmin edebilmek için zekâsını kullanır. Gerçek sanatçı bir yaratıcıdır. Bu kişi, gözlemlediği mükemmel âlemin özgün manzarasını tespit ederek onu ebedileştirmek için çaba gösterir. Görüp hissettiklerini bir tuval üzerine çizgilerle ve renklerle veya bir kâğıt üstünde notalar ya da kelimelerle ifade etme çabasında olur. Bir sanatçı, hayal ettiklerini diğer insanlarda yaşatabilmek için eserlerini meydana getirir.⁵

Deneyimler sonucunda el becerisi ile meydana getirilen ve insanda estetik haz uyandırmayan marangozluk ya da dokumacılık gibi işler zanaat olarak kabul edilir. Zanaat işini yapan kişiye zanaatkâr denir. Eğer zanaatkârın yaptığı eseri gören kişilerde estetik açıdan bir haz uyandırıyor ise bu esere “sanat eseri” vasfı ve bu eseri ortaya koyan kişiye de “sanatçı” denebilir.⁶ Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere bir şeyin sanat eseri olarak kabul edilebilmesi için insan ürünü olması, güzel ve kendine özgü özelliklerinin olması gerekmektedir.

“Sanat, Hayat denen arenada güzeli aramak, ahengi aramak, nizamı aramaktır. Sanatçı, hayatın her boyutunda güzeli arayan insandır. O, taşların yontuluşunda, dizilişinde güzeli bulabilen, güzeli fark eden insandır. Sanatçı namelerin, notaların

² Metin Sözen-Uğur Tanyeli, **Sanat kavram ve terimleri Sözlüğü**, 14. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s. 266.

³ Nimet Keser, **Sanat Sözlüğü**, 2. Baskı, Ütopya Yayınları, Ankara, 2009, s. 292.

⁴ Mustafa Yıldırım, **İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri**, 2. Baskı, Başak Matbaacılık ve Tanıtım, Ankara, 2012, s. 11.

⁵ Suut Kemal Yetkin, **Estetik**, 4. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1947, ss. 23., 27.

⁶ Yılmaz Can-Recep Gün, **Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği**, 2. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 12.

dizilişinde güzeli, ahengi arayan insandır. Renklerin karışımında güzeli arayan insandır. Sözlerin dizilişinde güzeli arayan insandır.”⁷

Sanatın konusu bu dünya iken, İslâm’ın konusu hem bu dünya hem de ahiret yurdudur. İslâm, bu dünyanın geçici ve bir oyun olduğunu, bu dünyadaki yaşamın son bulduktan sonra gerçeklerin kavranabileceğini söyler. Öyleyse geçici olan bu dünyadaki mevcut güzellik yaratılanlara değil Allah’a özgüdür. Bu durumda sanatçının vazifesi, zaten mevcut olan güzelliği arayıp bulmak olacaktır. Güzellik insana, Allah tarafından yaratılışından bahşedilen bir duygudur. Aynı zamanda bu duygu insana toplumsal olarak da verilir. Her iki durum da dinde kesişirler çünkü İslâm dini, güzellik hakkında inananlarını eğitmeyi amaçlar. Zira Allah, insana bu duyguyu zaten vermiştir.⁸

İslâmiyet ortaya çıktığı ve yayıldığı bölgelerde kuvvetli bir sanat kültürü meydana getirmiştir. Meydana getirilen bu sanatın özü Kur’ân’a dayanır ve esasında “ih̄san” kavramı bulunmaktadır. İslâm dini bu açıdan modern (seküler) sanat görüşlerinin metafiziği görmezden gelme çabalarından farklı bir temele dayanmaktadır. Zira İslâm sanatının temeli ve gayesi “mutlak hakikat” olmuştur. İslâm estetiğinin asıl amacı, sanatsal yapıtlar vasıtası ile Mutlak anlamda hakikati idrak ve tefekkür etmek olmuştur.⁹

Çalışmanın asıl muhtevası diğer bölümlerinde de ele alınacak konulara binaen soyut ve daha çok estetik ağırlıklı olacaktır. Sanat ile estetiğin birbiri ile sıkı bir bağ içerisinde olduğu aşikârdır. Dolayısıyla sanatın konusu da estetik olduğu için ilk olarak sanat terimi ele alınmıştır.

1.1.2. Güzel

Güzellik arayışı ve güzelliğin duygusal yönü insanoğlu ile birlikte hep vardır. Tarihteki bilgilerine ulaşılmış ilk insanların yaşam alanı olarak kullandıkları mağara

⁷ Can-Gün, **Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği**, s. 16.

⁸ Yıldırım, **İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri**, s. 17.

⁹ Alâattin Karaca, **Estetik Endişe: Sanat ve Edebiyat Yazıları**, Kopernik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2020, s. 69.

resimlerinden bugünkü sanat eserlerine uzanan süreçte insanoğlu daima güzelin izini sürmüştür.

En geniş anlamıyla güzel, “hem tabiatta, hem de sanatta ahenk ile ifadenin mükemmel bir buluşması”¹⁰ olarak tarif edilebilir.

Güzellik ve estetik manasında “güzel olmak”, “uygun olmak” anlamlarına gelen “hasüne” fiili, nadir olarak ”hasîn” şeklinde gelir fakat sıfat-ı müşebbehe olan “faîl” kalıbına dönüşür. Sıfat olarak kullanıldığında ise “hasen” şekline gelir.¹¹

“Sözlükte ‘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 Arapça’daki karşılığıdır. Arapça’da estetik karşılığında *İlmü'l Cemâl*’in yanında *el-Cemâliyyat*, *Felsefetü'l-Cemâl* ve *Felsefetü'l-Fen* gibi tabirler de kullanılmaktadır. Osmanlı aydınları güzellik bilimi olarak anladıkları estetiği *İlm-i Hüsn* diye adlandırmayı düşünmüşlerdir.”¹²

Güzel, “Ahenktar olan ve ruhta bedî bir heyecan uyandıracak surette göze hoş görünen şekil ve suretlere verilen sıfattır. Güzel olan bir şeyin görenlerin ruhunda lâtif bir zevk husule gelir ki bu duygu diğer heyecanlardan farklıdır. Güzelin ilham ettiği bu zevk ruhumuzda yarattığı ahengin eseridir. Güzellik eşyanın şekil ve kıyafetine, yani görünüşüne ait bir sıfat olup onun madde ile bir alâkası yoktur. Aynı mermerden yapılmış iki heykelin biri güzel diğeri çirkin olabilir. Güzelin felsefesinden bahseden ilme ‘estetik’ denir.”¹³

Âlemde gözle görülür bir nizamın olduğu aşikârdır. İnsan, bu düzene baktığında varlıkların hiçbir şekilde sebepsiz yere yaratılmadığını ve vuku bulan

¹⁰ Turan Koç, **İslâm Estetiği**, 7. Basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s. 75.

¹¹ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, Yayınlayan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. 13, 2. Baskı, Beyrut, 2009, s. 139.

¹² Beşir Ayvazoğlu, “**İlmü'l-Cemâl**”, DİA, C.XXII, İstanbul, 2000, ss. 146-148.

¹³ Celâl Esad Arseven, **Sanat Ansiklopedisi-Cilt II**, 4. Basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975, s. 667.

olayların da bir gaye sonucunda gerçekleştiğini tefekkür edebilir. Güzel, insanın hem duygusal hem de zihinsel yönden haz duymasını ve doyuma ulaşmasını sağlar. Böylece bir şeyin güzelliği, kişide uyandırdığı algı ile doğru orantılıdır denilebilir.

Sanat, özünde güzelliği barındırır. Güzellik, tabiatı gereği hem iç hakikat hem de dış hakikat olarak karşımıza çıkar. Güzellik bir açıdan evrende güzel olan tüm şeylerde akseden ilâhî bir niteliktir.¹⁴

Grek felsefesinde güzel ile ilk görüş belirten Sokrates'in bir öğrencisi olan Xenophon olmuştur denilebilir. Xenophon, *Sokrates Hatıraları* adlı eserinde, ilk olarak güzelin bir kavram olduğunu ifade ediyor. İkinci olarak ise güzel ile iyiyi güçlü bir bağ ile birbirlerine bağlı olduklarını ifade eder. Güzel ile iyinin bu ontik bağı, Platon'dan da geçerek bütün Grek felsefesinde etkili olacak bir düşünce olan *Kalokagathia*'yı (güzel-iyi) gösterir.¹⁵

Estetikle ilgilenen kişilerin “güzel”i tarif tam olarak tarif edememelerinin sebebi “güzel”in mevcut olmaması değildir. Aşk, hüznün veya acı gibi duyguların net bir tanımı olmadığı gibi güzel için de aynısını söylemek yanlış olmaz. Çünkü “güzel”, rahatlıkla tanımlanabilecek ve herkesin kabul edeceği maddi bir olay değildir. Bu sebeple, “güzel”in tanımı zaman ve mekâna göre değişiklik arz edebilir fakat genel manada “güzel” diye bir hakikat mevcuttur demek yanlış olmaz.¹⁶

İlâhî güzelliğin esintileri varlık sahasının her bölümünde her alanında mevcuttur. Nitekim Kur'an-ı Kerim, muhataplarına dünyadaki güzellik ve düzen ile ilgili çeşitli mesajlar verilmektedir:

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları

¹⁴ Titus Burekhardt, *Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, (Çev: Volkan Ersoy), İnsan Yayınları, İstanbul, 1994, s. 235.

¹⁵ İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, ss. 23-24.

¹⁶ Nusret Çam, *İslâm'da Sanat Sanatta İslâm*, 6. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016, ss. 19-20.

evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”¹⁷, “O yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır.”¹⁸ , “...Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”¹⁹

Görüldüğü gibi Yüce Allah Kur’ân’da, insanın günlük yaşamından ve doğadan misaller vererek muhataplarını düşünmeye davet etmiştir. Ayetlerde, Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetler ile beraber kâinata da Allah’ın varlığına delil olan ve O’nun kurduğu düzene işaret edecek birçok delilin varlığına dikkat çekilmiştir. Zira akıllı ve düşünen bir varlık olarak insanın üzerine düşen görev, tabiattaki bu güzelliği inceleyip tefekkür ederek bir sonuca varmaktır.

Yukarıda alıntı yapılan ayetlerle birlikte, “*Biz yakın semayı yıldızların güzelliğiyle bezedik.*”²⁰ âyeti estetik ve itikadî yönden incelendiği zaman güzelliğin, insanın mevcudiyetinden ayrı bir şey olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Zira insan daha yaratılmadan evvel gökler ve güzellikler mevcuttu.²¹

Abdullah b. Mes’ûd’dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav), “*Allah güzeldir, güzelliği sever*”²² buyurmuştur. İlâhî güzellik, varlığın bütün evrelerinde bizlere kendisini gösterir.²³ Mutlak anlamda güzel olan sadece Allah’tır. Sanatın özünü de güzellik teşkil eder. Zira güzellik, gerek iç yönüyle gerekse dış yönüyle hakikati işaret eden bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur’ân’da geçen, “*Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali, içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir; çerağ bir sırça içerisindedir; sırça, sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağı ışık verir. (Bu,) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu Kendi nuruna yöneltip-iletir. Allah insanlar*

¹⁷ Bakara Sûresi, 2/164.

¹⁸ Secde Sûresi, 32/7.

¹⁹ Mü’minûn Sûresi, 23/14.

²⁰ Saffat Sûresi, 37/6.

²¹ Koç, **İslâm Estetiği**, s. 78.

²² Ahmed Davudoğlu, **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1973, s. 381.

²³ Koç, **İslâm Estetiği**, ss. 81-82.

için örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir.”²⁴ âyet meâlinde görüldüğü gibi âlemde gördüğümüz güzelliğin çıkış noktasının Allah’ın nuru olduğu ifade edilmiştir. Zaten mutlak anlamda güzel olanın sadece Allah olduğundan söz edilmişti.

“*Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?*” , “*Sonra gözünü tekrar tekrar çevir de bak; (kusur arayan) göz aradığını bulamadan bitkin olarak sana dönecektir.*” , “*Gerçek şu ki biz yakın göğü kandillerle süsledik. Ayrıca bunlarla şeytanların taşlanmasını sağladık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.*”²⁵ âyetlerin meâllerinden anlaşılacağı gibi ilâhî güzellik âlemde, yerde ve gökte her alanda görmek, anlamak ve idrak etmek isteyenlere kendisini gösterir.

Yine Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Muhakkak ki biz insanı en mükemmel biçimde yarattık.*”²⁶ , “*Allah gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattı, size şekil verdi, şekillerinizi de güzel yaptı. Dönüş de ancak O’nadır.*”²⁷ buyurulmuştur. İnsanın güzelliği kavrayabilmesi, tüm bunlardan zevk alarak estetik yönü bulunan eserler ortaya koyabilmesi, insanın en güzel şekilde yaratıldığının bir göstergesidir. Allah insanı güzel olarak yaratmıştır çünkü O, “Cemâl” (güzel) sıfatına sahiptir.

İnsanın fitratı gereği güzelliğe karşı bir meyli vardır. Bunun neticesinde güzel eserler meydana getirir. Nitekim bir ayette şöyle buyrulur: “*Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın.*”²⁸ İnsanın güzelliğe meyilli olması ve güzel eserler meydana getirebilmesi bu âyetin meâlinde bahsedilen yaratılış olayı ile ilgilidir. İnsanın “ahsen-i takvim” (en güzel şekilde yaratılmasının) özü de buradan geçer.²⁹

Güzelliği İslâm’ın hayat ve varlıkla ilgili değerlendirmesinden bağımsız olarak düşünmemeliyiz. İslam dininin varlık anlayışı, âlemde meydana gelen olayların tanrı

²⁴ Nur Sûresi, 24/35.

²⁵ Mülk Sûresi, 67/3-5.

²⁶ Tin Sûresi, 95/4.

²⁷ Tegâbün Sûresi, 64/3.

²⁸ Sâd Sûresi, 38/72.

²⁹ Çam, **İslâm’da Sanat Sanatta İslâm**, ss. 30-33.

ile olan ilişkisi bağlamında bir anlam kazanır. Bütün âlem kendi içinde de bir âlem olarak düşünülen ve küçük âlem olarak da adlandırılan insan ile benzerlikler kurularak vasıflandırılır. Bu düşünceye göre tabiat Allah'ın eseridir ve onda olup biten her şey onun iradesinin sonucunda gerçekleşir. Bu konuda bütün İslam âlimleri fikir birliği içerisinde. İslâm düşünürleri, beşeri ve ilâhî sevgiyi, ilâhî bir görünüm olan güzellik konusu ile izah etmeye çalışmışlardır.³⁰ Âlemdeki güzellikler, insanda şüphesiz apayrı bir heyecan duygusu meydana getirir. İnsanoğlu, âlemdeki bu güzelliklerin kaynağına ulaşma çabası içerisinde. İslâm dinine inananlar, Kur'ân-ı Kerîm'in bahsedilen ahiretteki güzelliklerden haberdar olduğunda, asıl güzelliklere ulaşma istekleri daha da artmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de Cennet ile ilgili tasvirlerde güzel ve estetik yönü olan prensiplerden söz edilmektedir. Allah'ın yarattığı her şeyde bir düzen, bir uyum ve görkem vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de anlattığı güzellik, sonsuz olan Allah'ın güzelliğinin sonlu olanlardaki aksetmesine işaret eder. Mutlak anlamda Allah'tan başka sanatkâr yoktur ve sonsuz güzellik ulûhiyettir. Allah, yarattığı her şeyi güzel yaratandır. Kur'ân'da anlatılan ontolojik (varlık bilimi) anlamdaki güzellik, düzen ve ölçünün mevcudiyeti bugün “Altın Oran” olarak tabir edilmektedir. Bu oran, evrendeki tüm varlıkların yapısında mevcut olduğu kabul edilen bir ölçüdür.³¹

Hatırı sayılır birçok Müslüman metafizikçinin nazarında İlâhî Haşmet (celal) bir şekilde yaratılanların gözünde Yaratıcı'nın aşkın tabiatını ortaya koyan dereceyi anlatan tüm ilâhî nitelikleri içine alır. İlâhî güzellik (cemâl) de keremi ve merhameti aksettiren bütün ilâhî sıfatları içine alır. Dolayısıyla her ilâhî sıfat, diğer sıfatları da kapsar. Zira ilâhî sıfatların hepsi tek olan Tanrı'yı işaret eder. Neticede güzellik için hakikat, hakikat için de güzellik denilebilir. İçerisinde hakikat bulunmayan şey hakiki manada güzellik değildir, hakikat zaten güzelliği etrafına saçar.³²

Güzellik, İslâm'ın özünde mevcut olan bir değerdir ve bu açıdan çok önemlidir. Gazzâli ve İbn Sînâ'ya göre, güzelliğin özü mükemmelliğin kabulüdür. Her şeyin kendine has kemal bulmuş şekli vardır. Ama söz konusu dış güzellik olursa, bir şeyin gerçek güzelliği konusunda bir yol göstericidir. Gözler sadece dış güzelliği

³⁰ Koç, **İslam Estetiği**, ss. 111-113.

³¹ Ahmet Bozyiğit, “**İslâm Felsefesinde Estetik**”, BİD., Cilt: 2, Sayı: 2, Bitlis, 2020, ss. 72.

³² Burckhardt, **Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler**, s. 236.

algılayabilir; bir şeyin özünü anlayabilmek için kalbe ihtiyaç vardır.³³ Allah'ın her konuda bilgisi olduğu için duyu ve duyu ötesi âlemin de hakikatini bilmektedir. Yüce Allah, güzellik ilkesini eşyanın özüne yerleştirmiştir. İnsanı hayvanlardan ayıran en önemli özellik aklıdır ve bu özelliği ile âlemdeki sanatsal eserleri temaşa ederek Allah'ı tanıma fırsatı bulur.³⁴

1.1.3. Estetik

Estetik kelimesi geçmişten günümüze kadar tek bir tanımla sınırlı kalmamış, çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Bu kelime *duyarlık* anlamına gelen yunanca “aisthêsis” kelimesinden gelmektedir. Harfi harfine tercüme edildiğinde “duygu bilimi” anlamına gelir. Bugün ise güzelden ve sanatın özlüğü ile çeşitli sanatların tekniğinden bahseden bilim için kullanılan bir terim olmuştur.³⁵ Estetik, Yunancada *hassasiyet* ve *duygu* anlamlarına gelir. Şimdilerde sanatta güzelliğin niteliklerinden bahseden bir ilim olarak kullanılan “esthesis” terimi bütün Avrupa dillerine girmiştir. Estetik kelimesinin bir manası da *güzel* ve *bedî*'dir. Bu ilim ilk kez eski Yunanistan'da ortaya çıksa da müstakil bir ilim olarak varlığını sürdürememiştir. Antik dönemde Sokrates, eserlerinde sanat ile ilgili *idealist* ve *spiritüalist (ruhi)* bir tavır sergilemiştir. Platon ise bazı yazılarında bir hükümet görevlisinin zihninde ve halkın terbiye edilmesinde güzel'in konumunu belirtmeye çalışmıştır. Aristoteles ise sanatın özününün tabiatın özünde mevcut olan ideal güzelliği taklitte olduğunu belirtmiştir.³⁶

Estetik bilimine bu ismin verilmesi yakın tarihimizde gerçekleşen bir durumdur. Estetik biliminin kurucusu ve isim babası *Chr. Wolff*'un bir öğrencisi olan *Alexander G. Baumgarten*'dir (1714-1762). *Baumgarten*, 1750-1758 yıllarında yayınladığı *Aesthetica* isimli eseriyle, ilk defa estetik bilimini temellendirmiş, onun konusunu belirlemiş ve estetiğin sınırlarını çizmiştir.³⁷ Arap dilinde estetik kelimesine karşılık olarak “ilmü'l-cemâl” ile birlikte “el-cemâliyyât, felsefetü'l-cemâl,

³³ Koç, **İslam Estetiği**, s. 76

³⁴ Ramazan Altıntaş, **İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi**, 1. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, s. 248.

³⁵ Yetkin, **Estetik**, s. 7

³⁶ Celâl Esad Arseven, **Sanat Ansiklopedisi-C.I**, 4. Basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975, s. 359.

³⁷ Tunalı, **Estetik**, s. 13.

felsefetü'l-fen” tabirleri de kullanılır. Osmanlı düşünürleri, güzellik bilimi diye isimlendirdikleri estetiği, “ilm-i hüsn” diye adlandırmayı düşünmüşlerdir. Estetik güzellik bilimidir.³⁸ Estetik, güzelin ne olduğunu araştıran felsefe dalına verilen isimdir.³⁹

Estetik başka bir tanımda, “Duyularla algılanabilen güzelliğin incelenmesi, güzellik duygusunu ortaya çıkarmaya has olan”⁴⁰ şeklinde tanımlanmıştır.

Estetik, “güzelliğin insan aklı ve duyuları üzerindeki etkilerini konu olarak ele alan felsefe dalı”⁴¹ ve “Haz ve güzelliğin ilkeleriyle sanat eseri ve sanat eserinin algılanması ile ilgili olan; insanların güzelliğe nasıl tepki verdiği, zevkin evrensel mi yoksa göreceli mi olduğuyla ilgilenen bilim dalı”⁴² olarak tarif edilmeye çalışılmıştır. Estetiğin çeşitli kaynaklarda geçen tariflerine baktığımızda, onun güzellik ile yakından ilgili bir ilim dalı olduğunu görmekteyiz. Estetiğin alanı güzel olan şeylerdir. Sanat, estetik ile yakından ilişkilidir.

Estetik, “Sanat ya da güzellik alanında söz konusu olan değerleri konu alan felsefesi disiplin; felsefenin güzeli ya da güzelliği konu alan iyi, çirkin, hoş, yüce, trajik gibi güzellikle yakından ilişkili olan kavramları araştıran, doğal nesne ya da insan yarattığı ürünlerde sergilenen güzelliklerle ilgili yargı ve yaşantımızda söz konusu olan değerleri, tavırları, haz ve tatları analiz eden dalı; estetik nesnelere, estetik tecrübenin nesnelere yönelen temâşada söz konusu olan problemlerin çözümü ve kavramların analiziyle ilgili olan felsefi disiplin.”⁴³ olarak da tanımlanır.

Duyular ile idrak etmek veya genellikle görmek anlamına gelen estetik, sanattan daha geniş bir bilimdir. İnsanın güzele vasıtalı olarak şekil ve suret vermesine sanat denirken, Güneşin doğması, Ayın kaybolması gibi doğal olaylar estetiğin alanına girmektedir. Bu olaylara sanat diyebilmek için bir tabloda tasvir edilmesi ya da bir

³⁸ Beşir Ayvazoğlu, “İlmü'l-Cemâl”, DİA, C.XXII, İstanbul, 2000, s. 146.

³⁹ Sözen-Tanyeli, **Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü**, s. 102.

⁴⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe ve Terimleri Sözlüğü**, 11. Basım, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2013, ss. 118-119

⁴¹ Adnan Turani, **Sanat Terimleri Sözlüğü**, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 40.

⁴² Keser, **Sanat Sözlüğü**, s. 118.

⁴³ Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul 1999, s. 314.

yazıda ifade edilerek anlatılması gereklidir. Estetik, güzelin irdelenmesidir. Yani o, güzel için teorik bir şeydir ve sanat felsefesi pozisyonundadır. Güzel ile faydalı ve iyiyi ayırmak gereklidir. Tüm bunlardan ayrılmış hali ile bizde estetik bir coşku ve heyecan meydana getiren sanat eserleri güzel olarak nitelendirilebilir.⁴⁴

Estetik ilimi, içerik olarak hem fizik hem de metafizik alanı kendisine konu edinmiştir. Bu sebeple metafizik, psikolojik, sosyolojik, fizyolojik ve deneysel estetik gibi çeşitli estetik türlerinden söz edilebilir. Bunlar içerisinde Metafizik estetik, duyu ötesi varlıklar ile ilgilidir. Psikolojik estetik ruh güzelliği ile ilgilidir. Sosyolojik estetik, sanat eserinin toplumsal yönü ile ilgili olandır. Fizyolojik estetik, güzelliğin insana maddî bir zevk vermesi ile alakalıdır. Deneysel estetik ise isminden anlaşılacağı üzere olaylara dayalı ispatlarla ilgili olan estetik türüdür.⁴⁵ Bunlar arasında metafizik estetikler, estetiğin ilk ve en eski olan çeşididir. Metafizik estetiği anlamak ve anlatmak diğer çeşitlere göre çok daha zordur. Metafizik estetikler çok mühim ve güzel oldukları için çoğu zaman üzerinde durulmadan geçilmemiştir.⁴⁶

Estetik, sanat felsefesi olarak da sıklıkla tanımlanan bir kelimedir. Fakat ikisi arasında farklılıklar vardır. Estetik, güzelliği de içine aldığı için sanat felsefesinden daha kapsamlı bir kavramdır. Estetiğin konusu güzelliştir; estetik, güzellik arayışı ve güzellik bilimidir. İnsan yaşadığı evrende sadece doğruyu ve iyiyi değil bunların yanında güzelliği de arar. Yani estetiğin konusunu tayin etmekte bir problem görünmemektedir. Fakat güzel ve güzellik için aynı şeyi söylemek güçtür. Güzel kimileri için bir süs, kimileri için de bir zorunluluktur. Kimi verilmiş güzelle yetinir, kimi güzeli arar.⁴⁷

İslâm dini bir sanat değildir. Fakat görüp duyduklarımızı zihinsel süreçlerden geçirerek zevkle yaşamak bir sanattır. İmanın güzellik ve idrak boyutlarını hayatına yansıtabilen kimse, İslâm'ın ihsan boyutuna ulaşmış olur. Bu durumda İslâm estetiğinin metafizik ile sürekli bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. İslâm sanatı ve estetiği sonuç olarak metafizik ile ilişkili olduğu için hakikatin kavranabilmesi

⁴⁴ Hasan Ali Yücel, **Felsefe Dersleri: Metafizik, Ahlak, Estetik**, Atlas Yayınevi, İstanbul, 1967, s. 92.

⁴⁵ Bozyiğit, "İslâm Felsefesinde Estetik", s. 69.

⁴⁶ Yetkin, **Estetik**, s. 7.

⁴⁷ Yıldırım, **İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri**, ss. 16-17.

açısından dolayı bir anlatım aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. İman tecrübesi de, bir yönü ile estetik bir tecrübedir denilebilir. Zira İslâm sanatlarının güç aldığı estetik duyarlılık konusunda, çokluktan birliğe gidilerek kalıcı olana ulaşmak mühim bir meseledir. İslâm'ın estetik duyarlılığı, âlemin Allah'ın sanatının mükemmel bir eseri olduğunu kabul eder. Her şeyden önce sadece mutlak, sonsuz ve nuranî olan Allah vardır. Onun dışındakiler tabiat sahasına aittir. Tüm iyilik ve güzelliğin kaynağı olan Allah tam manada aşkındır. İslâm sanatının istifade ettiği bir dünya görüşü vardır. Bu dayanağın temelini İslâm'ın “tevhid” ilkesi oluşturur. Bu düşünce sisteminde Allah dışında hiçbir şekil veya suret özü itibariyle kalıcı değildir. Bu açıdan baktığımızda İslâm sanatı, İslâmî şuurun asıl yurdumuz olan ahiret ile ilgili kavrayışına benzer şekilde asıl yurdumuzun neresi olduğunu gösteren en güzel yol olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁸ Kur'ân'da geçen bir âyette, “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”⁴⁹ buyurulmuştur. Yaşamın ve yaratılışın anlamlandırılmasında ve idrak edilmesi konusunda estetik bir boyuttan bahsetmek mümkündür. Evrenin göz alıcılığı, güzelliği ve mükemmel işleyişine baktığımızda heyecan duymamak mümkün değildir. Buna ilave olarak estetik tecrübe ve estetik iman konularına değinmek yerinde olacaktır.

Âleme karşı duyduğumuz heyecan estetik tecrübe ile alakalıdır. İslâm düşünürlerinin estetik konusu ile bağlantılı olan ve Allah'ın varlığına delil olarak kullandıkları *gaye ve nizam* ismi verilen bir delil vardır. Bu delilin önemli bir özelliği, akıl ve idrak etme ile birlikte ahlâkî ve estetik tecrübeye ön planda tutmasıdır. Dolayısıyla evrende meydana gelen olayların karşısında şüphesiz bir nizam ve amaç mevcuttur. Estetik duyguların doyuma ulaşması da âlemdeki bu düzen sayesinde gerçekleşir. Evrendeki bütün güzellikler insan için şükür sebebidir ve bu şükür duygusu beraberinde getirdiği huzur ve boyun eğme sonucunda iman ile birleşerek dinî tecrübeyi meydana getirir. Âlemdeki varlıklarda kendini gösteren güzellik, insanda derin duygular uyandırır. Bu gördüklerimiz zorunlu olarak bizlere bu güzelliklerin yaratıcısı olan Allah'a götürür. Tüm bu güzelliklerin karşısında insanda bir sevgi uyandırır ve kalp gözü açılır. Bu açıdan bakıldığında tüm bu bahsettiklerimiz Allah'ın birer ayeti konumunda karşımıza çıkar. Böylece bizler, tüm bunları var eden

⁴⁸ Koç, **İslam Estetiği**, ss. 17., 27., 48., 53.

⁴⁹ Şura Sûresi, 42/11.

Sâni'ye (Sanatkâr) ulaşmış oluruz. İslâm düşünürlerinin çoğuna göre de bu âlem, olabilecek âlemlerin en güzeldir.⁵⁰ Estetik iman ise, Allah'ın güzelliğine (cemâl) duyulan aşkın bir neticesi olarak şekillenen, sosyal, ahlâkî ve sanatsal güzelliklerin ortaya çıkarılmasıdır. Yani Allah'ın "Cemâl" sıfatı estetik imanın kaynağını teşkil etmektedir.⁵¹

İnsan, yaşadığı evrende sadece doğruyu ve iyiyi değil aynı zamanda güzeli de aramıştır. Bu nedenle estetiğin konusu güzellik ve çirkinliktir. Sanatkâr'ın gayesi güzele varmak ve çirkinden olabildiğince uzaklaşmaktır. İslâm sanatçısı, güzelliği aşkın ve mutlak bir değer olarak görür. İslâm sanatçısına göre güzellik, yüce Allah'ın "Cemâl" sıfatının evrenin her köşesine her detayına nakşedilmiş halidir.⁵²

Hız. Muhammed efendimiz, Eşyanın hakikatini göstermesi için yüce Allah'a duada bulunmuştur. Bu duada geçen eşya kelimesi, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının kendini gösterdiği yansımalar olarak değerlendirilebilir. Yüce Allah'ın, *Musavvir*, *Müzeyyin*, *Cemîl*, *Mülevvin*, *Bedî'* ve *Latîf* isimleri güzel ve sanat ile bağlantılıdır. *Cemâl* kelimesi, Yüce Allah'ın Mutlak güzelliği için kullanılan bir kelimedir. O'nun lütfu ve rızasını anlatmak amacıyla bu kelime kullanılır. *Esmâ-i Hüsnâ* (Allah'ın en güzel isimleri) manevî anlamda güzellikler olarak nitelendirilir. Surî cemâli için de bu dünyadaki güzellikler olarak vasıflandırılmıştır. Surî güzelliğinin cevherini manevi güzellik teşkil etmektedir.⁵³

Esmâ-i Hüsnâ, estetik açıdan güzel olmaktan ziyade, mutlak madda bir güzelliğin ifadesidir. Buradaki güzellik, içerisinde mutlak iyiyi, mutlak hayrı, doğruyu ihtiva eder.⁵⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de yüce Allah ile ilgili şöyle bahsedilir: "*O, takdir ettiği gibi yaratan, canlıları örneği olmadan var eden, biçim ve özellik veren Allah'tır. En*

⁵⁰ Koç, **İslam Estetiği**, ss. 92., 104., 109-110.,

⁵¹ Çam, **İslâm'da Sanat Sanatta İslâm**, ss. 54-55.

⁵² Seyyid Ahmet Arvasi, **Diyaletliğimiz ve Estetiğimiz**, Burak Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1998, s.107., 109.

⁵³ Ahmet Çaycı, **Kutsal ve Sanat**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2021, s. 186.

⁵⁴ Mustafa İslamoğlu, **Kur'ân'a Göre Esmâ-İ Hüsnâ – C. 1**, Düşün Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2011, s. 32.

güzel isimler O'nundur. Göklerdeki ve yerdekiler hep O'nu tesbih ederler. O üstündür, hikmet sahibidir."⁵⁵

Allah'ın güzel isimlerinden olan *el-Musavvir*, Yarattıklarına dilediği sureti ve sıfatı veren anlamına gelir. Her şeye bir nitelik veren ve her şeyi birbirinden benzersiz yaratan demektir.⁵⁶ Sadreddin Konevi *el-Musavvir* ismini, "Hebâ'nın maddelerinin hazine kapılarını *sûret* anahtarları ile açan... ehl-i keşif ve şuhûd'un gönül bahçelerini tecellilerini nurlarıyla ve âyetlerinin eserleriyle süsleyen."⁵⁷ şeklinde tanımlar. Allah, şekilsiz maddelere en güzel şekilde suret verendir. Allah, kendisinin zuhur ve tecellilerini görmek isteyenlerin gönüllerini âyetleri ile aydınlatır.

Allah'ın güzel isimlerinden olan *el-Bedî*' ise, "yoktan var eden, eşsiz ve benzersiz icat eden, yoktan icat eden mükemmel sanatkâr, yaratma işini eşsiz bir sanatkârlıkla icra eden sonsuz ve mutlak özne"⁵⁸ demektir.

Varlıkta İlahi sanat konusunda "İbdâ'" terimi, Allah'ın *Bedî*' sıfatıyla varlık üzerindeki tecellisidir. İbdâ, "yoktan var etmek, yepyeni bir eser vücuda getirmek, yaratışını eşsiz ve benzersiz bir sanatla yaratmak."⁵⁹ Anlamlarına gelir. Allah'ın sanatı eşsiz ve benzersizdir. Kulun sanatı ise noksandır ve bir prototipten ilham alarak meydana getirilir. Allah, örneksiz yaratır. Bu konu bir sonraki başlıkta bahsedileceği üzere *mimesis* (taklit) kuramı ile de alakalıdır. Yunan filozoflarından bazıları sanatı taklit ile açıklamaya çalışmışlardır.

Allah'ın güzel isimlerinden olan *el-Cemîl*, "Şekli, yaratılışı ve güzel ahlakı olmak anlamındaki "c-m-l" kökünden türeyen "cemîl"; iyilik ve güzellik sâhibi, güzel, ihsan ve iyilik demektir. Allah'ın sıfatı olarak 'el-Cemîl'; söz, fiil ve işleri iyi ve güzel, iyilik ve ihsân sahibi anlamlarına gelir. Allah'ın her eseri, her yaptığı ve her işi iyi ve

⁵⁵ Haşr Sûresi, 59/24.

⁵⁶ Süleyman Bosnalı, **O'nun Adıyla**, Rehber Yayınları, İstanbul, 2006, s. 88.

⁵⁷ Sadreddin Konevî, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, (Çev: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 65.

⁵⁸ Mustafa İslamoğlu, **Kur'an'a Göre Esmâ-İ Hüsnâ - C. 3**, Düşün Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2013, s. 1708.

⁵⁹ İslamoğlu, **Kur'an'a Göre Esmâ-İ Hüsnâ - C. 3**, s. 1721.

güzelidir.”⁶⁰ Tasavvufla ilgilenenler, Allah Allah'ın lütuf ve rızasına işaret eden sıfatlarını “Cemâl” kelimesi ile açıklamışlardır.⁶¹

Estetik konusu ile ilgilenen uzmanların açıklamalarına göre, tıpkı insanın fitratından gelen güzele karşı olan meyli gibi bu duygu da insanda fitratı gereği mevcuttur. Bu duygu zaman içerisinde gerek sosyal kültürel çevre, gerekse alınan eğitimin etkileri ile ilerleyebilir ya da gerileyebilir fakat bütünüyle yok olması söz konusu değildir. İnsandaki estetik duygunun fitrî oluşu ile ilgili çeşitli örnekler verilebilir. Bir insan kendi yaşam alanında gördüğü güzel ve çirkin şeylerin farkındadır. Güzel olan şeyler insanın ilgisini çekerken çirkin olan şeyler insanı rahatsız eder. İşte bütün bunlar içgüdüsel olarak içimizden gelen şeylerdir. Yüce Allah Kur’ân’da bazı güzelliklerden söz etmiştir. İnsan da bu güzellikleri kavrayabilecek donanıma sahiptir. Bu ayetler, insanda yaratılıştan gelen estetik duygunun varlığına delildir. Çünkü insanı Yaratan, insanın karakteristik özelliklerini ve yeteneklerini de en iyi bilendir. Allah’ın insana bu şekilde hitap etmesinin sebebi, onu âlemdeki güzellikleri görüp kavrayabilecek donanıma sahip olduğunu bilmesidir.⁶²

Umumî açıdan felsefî fikirler içinde estetik metafiziği açısından ilk önemli yorumlar Yunan düşüncesinde başlamıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Allah, evrendeki iyilik, güzellik ve estetik düzenin temel kaynağıdır. Varlıklarda bir düzen, uyum, birlik ve sevinç vardır. Bütün bunlar *Bir*’den kaynaklanır. Allah, her şeydeki güzelliğin ilkesidir.⁶³

Bu çalışmada estetiğin ağırlıklı olarak metafizik yönünden ilerleyerek filozofların konuyu nasıl aksettirdikleri incelenecektir. Müslüman filozofların konuyu metafizik alan ile fizikî alanın kesiştiği noktaları açıklamalarında, mensubu oldukları dinin kaynakları ve öğretilerinin etkisi göz ardı edilemez bir gerçektir. İslâm filozoflarının estetik konusunu daha çok metafizik bağlamda açıklamaya çalışmalarının temelinde mirasını örnek aldıkları antik çağ felsefesinin filozoflarının

⁶⁰ İsmail Karagöz, **Esma-i Hüsnâ: Ayet ve Hadislerin Işığında Allah’ın isim ve Sıfatları**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 132.

⁶¹ Süleyman Uludağ, “Cemâl”, DİA, C. VII, İstanbul, 1993, s. 296.

⁶² Can-Gün, **Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği**, ss. 27-29.

⁶³ İbrahim Çetintaş, **İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği**, 2. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019, ss. 142-143.

estetik ile ilgili görüşleri yatmaktadır. İslâm filozofları, Grek felsefesi kültürü ile İslâm dininin hem metafizik alan ile ilgili hem de fizikî alan ile ilgili görüşlerini harmanlayarak ortaya koydukları eserler ve bu eserlerin üzerine yapılan çalışmalar konumuzun temel dayanak noktalarını teşkil etmektedir. Müslüman filozofların ulaşmak istedikleri en büyük gaye, âlemdeki güzelliğin temel kaynağı ve tüm sıfatları ile kusursuz olan yüce Allah olmuştur.

1.2. ANTİK DÖNEM FİLOZOFLARINDA ESTETİK VE GÜZEL

Sanat, estetik ve güzel kelimelerinden bahsettikten sonra tarihsel bağlamda konumuzun çıkış noktası olarak kabul edilen, İslâm filozoflarının da bizzat etkisinde kaldıkları Antik Yunan filozoflarının güzellik ve estetik konusundaki görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Güzellik konusunda ilk görüşü ortaya koyan Platon olmuştur.

1.2.1. Platon (Eflatun) (M.Ö. 427-347)

Antik dönem felsefesinde güzel ile ilgili görüşler etik ve siyasetle beraber ele alınmıştır. Sokrates ve sofistlerde bu görüşleri parçalar halinde görülebilir. Bu konuda ilk görüşü ortaya koyan Platon'dur. Onun estetikle veya güzellik felsefesi ilgili görüşlerini *Phaidros*, *Büyük Hippias*, *Şölen*, *Yasalar* ve *İon* adlı diyaloglarıyla *Devlet* kitaplarında görebiliriz. O, *güzel* idesini, anlığın öteki kavramlarından ayırıyor ve asıl özünü oluşturan tanrısal tarafını belirlemek istemiştir. Bununla beraber, güzelin doğru ve iyi ideleri ile olan ilişkilerinden bahsetmiştir. Platon, *sevgi* (eros) ve *coşku* (enthusiasm) olaylarıyla *poetik* (şiir sanatı) söylemleri ayrıntılarıyla irdeleyip *güzel*'i, insan ruhunun en gizemli alanları içinde çözümleme yoluna gitmiştir.⁶⁴

Güzel terimi Grek estetiğinde ilk üzerinde durulan terim olmuştur. Bu sebeple Platon, güzelin ne olduğu ile ilgili ilk araştırmayı yapan filozof konumundadır. Antik dönemde *güzel* konusunu Platon kadar en ince ayrıntıları ile işleyen bir başka filozof yoktur. Platon, olması gereken ile hakikatte olan arasına biraz keskin bir çizgi çekerek iyi ile güzelin aynı mahiyete sahip olduğunu belirtmiş ve sanatın kendine has olan gayesini anlaşılmasız kılmıştır. *Yasalar* ve *Devlet* adlı eserlerinde sanatı, hukukta ve

⁶⁴ Necla Arat, **Etik ve Estetik Değerler**, 1. Basım, Telos Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 37.

ahlâk eğitiminde bir vasıta olarak görmüş ve ikinci plana atmıştır. Platon, *mimesis* (öykünme) teorisini estetik alanına kazandıran filozoftur.⁶⁵

Platon için *güzel*; zamana, mekâna ve kişilere göre değişiklik göstermeyen, artıp eksilmeyen, meydana gelmeyen ve yok olmayan, herhangi bir şeye dönüşmeyen ve bizatihi mevcut olan bir ideadır. Platon'a göre doğada bize güzel görünen şeyler ideadan etkilendikleri kadar bizim gözümüze güzel olarak yansır. Yani onlar için gerçek güzelliğin bir yansıması diyebiliriz. Platon duruma bu açıdan bakarak sanatı bir *taklit* (mimesis) olarak görmüştür.⁶⁶ Bu kavram genellikle “yansıtma” ya da “öykünme” olarak kullanılır. Platon da sanatı, bir *yansıtma*, *benzetme* ya da *taklit* olarak ele almıştır. Platon'a göre gerçek dünya idealar dünyasıdır. Bu dünya sürekli bir akış halinde olan göreceli bir yerdir.⁶⁷

Platon, *Devlet* adlı eserinde *Mağara Alegorisi*'nde insan hayatını, bir mağarada zincire vurulmuş ve sırtları güneşe dönük mahkûmlar gibi anlatmaktadır. Gerçek olan nesnelerin gölgeleri karşı duvara yansımakta, mahkûmlar ise bu gölgeleri nesnelerin kendisi zannederler. Mahkûmlardan biri zincirinden kurtulsa ve arkasını dönse ilk başta güneşten dolayı gözleri kamaşsa da yavaş yavaş nesnelerin gerçek görüntülerini görecektir. Neticede görünen şeyleri düzenleyen güneş olduğunu görecektir. *Mağara Alegorisi*'nde mahkûmların gördüğü gölgeler duyularımız ile algıladığımız şeylerin gerçek dışı bilgileridir. Bu bahsedilen dünya üzerinde sadece akıl ile idrak edilebilecek gerçek anlamda bir ideler dünyası mevcuttur. Bu idealar bir sıradüzen içerisinde yukarıya doğru dizilirler. *Mağara Alegorisi*'nde en tepede temsil edilen güneş, iyi ideasıdır. Dolayısıyla iyi, tüm sistemi kapsamaktadır.⁶⁸

Duyular ile algılanan dünya gerçek değilse, *mimesis*'i dayanak olarak kullanan sanatlar, ideaların ikinci elden taklitlerini sunmaktadır. Örneğin masa ve sedir yapan bir zanaatkâr, ortaya koyduklarını masa ve sedir idealarına uydurmuş olur. Bununla birlikte, masa ve sedirin resmini yapan bir ressamın yaptıkları da masa ve sedirin ikinci

⁶⁵ Arat, **Etik ve Estetik Değerler**, ss. 38-39.

⁶⁶ Bozyiğit, “İslâm Felsefesinde Estetik”, s. 70.

⁶⁷ İhsan Turgut, **Sanat Felsefesi**, Üniversite Kitabevi, İzmir, 1993, s. 5.

⁶⁸ Platon, **Devlet**, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, Beşinci Basım, İstanbul, 1985. ss. 199-201.

elden bir taklidiidir. Yani ressam, gerçeğin değil de görünenlerin benzeticisidir. Fakat bir masa farklı bakış açılarından farklı görüntüler verebildiği için Platon, *mimesis* temeline dayanan sanatların gerçeği yansıtmakta çok zorlanacaklarını düşünür. Ona göre sanatçı, mağaradaki mahkûmun yaptığı gibi arkasına dönerek gerçeği temaşa edebilse, *mimesis*'e gerek duymaz.⁶⁹

Platon, güzel sanatlar konusunda ilk eleştiri yapan kişi konumundadır. Ona göre sanatın amacı sadece kendi kusursuzluğu olmalıdır. Yani Platon, başka bir ifade ile “sanat için sanat” görüşünü benimsemiştir. Bunlarla beraber sırf teorik olarak değil aynı zamanda uygulama alanında da önemli ölçüde bir güzellik gerçeğinden söz etmektedir.⁷⁰ Âlemdeki düzenin nesnelere ve sanat yapıtlarında da mevcut olduğunu ifade eden Platon, güzelliği etkin kılan şeyin orantı (simetri) olduğunu söyler.⁷¹

Grek felsefesi zirve noktasına Platon'un metafiziği ile ulaşmıştır. Platon, varlık problemini *idea*'lar felsefesi yönünde geliştirerek *idea*'lar metafiziğine ulaşmıştır. Platon'dan sonra felsefenin konusu ne sadece tabiat ne de sadece insan olmuştur. Platon ile birlikte felsefe, artık varlığın kendisini araştıran temel bir bilim haline gelmiş ve bu varlık çerçevesi dâhilinde tabiat, tabiat dışı varlık, etik, politik, estetik varlık da yer almıştır. Böylece güzel *idea*'sı da *metafizik*'i de Platon ile başlamıştır.⁷² Platon'un nazarında güzellik, tek ve kendisi olarak, değişmeyen yüksek mertebede bir ideadır. Ona göre güzellik hem hoşluğu içinde barındırır hem de uyumlu bir şey olup simetrisinin içinde yer alır.⁷³ Platon için sanat veya estetik tecrübe, ideaların kopyasını meydana getirmektir.⁷⁴

Etik ve estetik ile ilgili çalışmalara göz atıldığında, estetiğin daha çok felsefî alan ile ilgili olup, etiğin ise dini yönünün ağır bastığı görülebilir. Estetikte genellikle *güzel* ve *çirkin* söz konusu olurken, etikte *iyi* ve *kötü* terimleri üzerine söz söylenir.

⁶⁹ Beşir Ayvazoğlu, **İslâm Estetiği ve İnsan**, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 26.

⁷⁰ Wolter Horatio Paters, **Platon ve Platonculuk**, (Çev: Şaziye Çıkrıkçı), İlya İzmir Yayınevi, İkinci Baskı, İzmir, 2012, s. 222.

⁷¹ Arat, **Etik ve Estetik Değerler**, ss. 43-44.

⁷² Tunalı, **Grek Estetik'i**, ss. 24-25.

⁷³ Metin Yasa, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, Elis Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2014. s. 29.

⁷⁴ Ayşe Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, Basılmış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009. s. 118.

Yine estetikte görsellik ön planda olurken etikte zihinsellik ön planda olur. Bunlara ilave olarak, estetikte duyguya yönelme söz konusu olurken etikte daha çok davranışa bakılır.

Platon'a göre ruhu gerçek anlamda var olanları görebilen her insan güzel şeyleri sever. Ona göre, insanoğlu dünyadaki güzellikleri görerek gerçek güzelliği aklına getirir. Filozofa göre gerçek güzellik kendisini diğer gerçeklerin içerisinde kendisini gösterir. Fakat bu görülme birdenbire gerçekleşmez zaman alır. Bir başka açıdan Platon, insanların günlük hayatta yaptıkları faydalı veya zararlı işler hususunda iyi, güzel ve doğru terimlerini beraber işlemiş olması, etik ile estetik arasında bir ilişkinin olduğuna işaret ettiği düşünülebilir.⁷⁵

Platon *Devlet* adlı eserinde, insanın doğasında mevcut olan iyilik ve güzellik düşüncesinden söz etmiştir. Bu güzellik; söze, seslere, şekle ve ritme tesir etmektedir. Filozofa göre bu etki; resim, dokuma, nakış, mimari ve çeşitli eşya sanatlarında da kendisini gösterir. Bunlarla birlikte filozof, *Devlet*'te canlıların ve diğer bitkilerin de doğasında bu güzelliğin görüleceğinden bahseder. Yine *Devlet*'te, gençlerin eğitiminde de, küçük yaşlarda güzelliği sevmeye, güzele benzemeye ve güzel ile bir olup kaynaşmaları gerektiğinden bahsedilmiştir. Platon, gençlerin, sağlam karakterde yetişerek çevrelerinden en verimli şekilde faydalanmaları için sanat eserlerinin önemli birer kaynak olduğuna vurgu yapmıştır. En güzel eğitimin de bu şekilde olacağını belirtmiştir.⁷⁶

Platon, *Devlet*'te estetik açıdan kusursuza yakın bir devlet düzeninden söz etmiştir. Bu devlette, yönetenlerin yaşlılar, yönetilenlerin ise genç yaştakilerden oluşması gerektiğinden bahseder. Yaşlılara arasından da en iyilerinin seçilmesi gerektiğini belirten filozof, bu iş için de bu kişilerin devleti kurup, koruyup ve en iyi şekilde yönetecek akıllı ve değerli insanlar olması gerektiğine vurgu yapar. Yine o, bir devletin sağlam temeller üzerine kurulduğu zaman o devletin bilge, ölçülü, doğru ve yiğit olacağını ifade etmiştir.⁷⁷ Platon'a göre mutluluğun ön şartı iyi olmaktır ve her

⁷⁵ Yasa, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, ss. 18-19.

⁷⁶ Platon, **Devlet**, ss. 91-92.

⁷⁷ Platon, **Devlet**, ss. 102., 117.

insan iyiyi arzu eder. Platon, şahısların yetkinliğinden ziyade toplumun yetkinleştirilmesi üzerinde durmuştur. Filozofun nazarında en yetkin iyi, bilgi ile birlikte hazzın; güzellik, doğru ve ölçü ile harmanlanmış halidir. Erdemli olmak ruhtaki ahenk ve doğruluktur. Ahenk ve doğruluktaki bozulma ise kötülüğü beraberinde getirir.⁷⁸ Platon, etik ile ilgili düşüncelerinde adalet ve güzellik kavramları üzerinde önemle durmuştur. Bu kavramları beraber kullanan filozof, adaletli olmayan toplumun güzel olamayacağını ve böyle toplumların kalıcılıktan yoksun olacaklarını ifade etmiştir. Yine bu bağlamda Platon, etik-estetik ilişkisinde etiğin gayesinin insanlara, özlerinde güzel bir canlı olduğunu hatırlatmak ve yaşatmak olduğunu düşünmektedir.⁷⁹

Cisimlerin gerçekliğini veren şeyin *iyi* ideası olduğunu ifade eden filozof, aklın da bilme gücünü iyi ideasından aldığını belirtmiştir. Platon, bilimin ve gerçeğin güzelliğinin ölçüsü çok yüksek olsa bile iyi ideasının bunlardan bağımsız olduğunu düşünmektedir.⁸⁰ Platon'un etik algısı, metafiziği ile ilişkilidir. Evren, toplum ve birey arasında yapısal bir bağ kuran filozof, bunların üçünde mevcut olan ve olması gereken şeylerin düzen ve ahenk olduğunu ifade etmiştir.⁸¹

Tanrı'nın varlığı için ortaya atılan konulardan birisi de güzellik delilidir. Felsefeden bilime, sanattan dine giden yelpazede bu konularla ilgilenen her insanın evrendeki mevcut güzellik dikkatini çekmiştir. Bu bağlamda evrendeki güzelliğin durum ile Tanrının varlığı ilişkilendirilmiş ve üzerine görüş ve düşünceler beyan edilmiştir.

Evreni yapısı ve düzeni, şekli ve hareketleri açılarından irdeleyen düşünürlerden ilki Platon'dur denilebilir. Platon'un nazarında Tanrı, düzenli olmak iyi bir şey olduğu için evreni düzensizlik durumundan düzenli hale getirmiştir. Neticede Platon'a göre Tanrı, evreni olabilecek en güzel evren şekline sokmuştur. Yine Platon'un nazarında Tanrı, evreni düzene sokarken öncesiz bir örneğe göre nizam sokmuştur. Ona göre Tanrı, evreni düzen açısından en güzel şekline soktuğu gibi şekli

⁷⁸ Arat, **Etik ve Estetik Değerler**, s. 20.

⁷⁹ Yasa, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, s. 76.

⁸⁰ Platon, **Devlet**, ss. 195-196.

⁸¹ Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi**, Say Yayınları, Dokuzuncu Baskı, İstanbul, 2014, s. 260.

açıdan da mükemmel hale getirmiştir. Bu bağlamda Tanrı, evreni en güzel hareket şekli olan dairevi hareketle hareket ettirmiştir. Yine filozofa göre düzenli hareketin özünde ve amacında düzenleyenin iyi olduğunu barındırır. Bunun neticesinde Tanrı da iyidir ve en yüce nedendir. Evreni yaratan, yöneten ve adil olandır.⁸²

Platon'un düşünceleri dinî görüşlere daha münasip görüldüğü için, diğer Helenistik kültürlerde olduğu gibi, İslâm kültüründe de "Eflatun-i İlâhî" şeklinde anılmıştır.⁸³

Estetiğin geçmişinde önemli bir yeri olan Platon sanata bağımsız bir değer vermek istememiştir. Ona göre felsefenin akıl ile harmanlanmış hedefi, dünyada mevcut olan metafizik ve etik düzene ulaşmaktır. Sanat da, mevcut olan bu düzen ile ilgili doğru bir perspektif verebilirse değerli olabilir.⁸⁴

1.2.2. Aristoteles (M.Ö. 384-322)

İslâm dünyasında, Antik dönemden tanınan en meşhur filozof Aristoteles olmuştur. İslâm filozoflarının metafizik ve fizik düşüncelerinde en belirgin rol oynayan Antik çağ filozofu Aristoteles'tir. Dolayısıyla İslâm filozofları, ilk hareket ettirici, cevher ve araz kavramlarını, zaman ve mekân tanımlarını, sebeplilik teorisini, birden ancak bir çıkar gibi prensipleri Aristo'dan almışlardır.⁸⁵

Platon'un bir öğrencisi olan Aristoteles, sanat konusuna hocası Platon'un bakış açısından bakmıştır. Platon, Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi sanatı bir *taklit* (mimesis) olarak görmektedir. O, güzeli nizam ve orantıda görür ve güzelin canlı, doğal ve idrak edilebilir olduğunu söyler. Tek seferde idrak edilemeyen, birlik ve uyum içerisinde olmayan bir şeyin estetik olamayacağını söyleyen Aristoteles, güzelliğin en önemli niteliğinin görünüşünden ziyade varlığın parçaları ile bütünü arasındaki matematiksel orana dikkat çekmektedir.⁸⁶

⁸² Yasa, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, ss. 103-105.

⁸³ Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, 3. Baskı, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 53.

⁸⁴ **Felsefe Ansiklopedisi 5. Cilt** - Ed: Ahmet Cevizci, Ebabil Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara, 2007, s. 705.

⁸⁵ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, ss. 54-55.

⁸⁶ Bozyiğit, "İslâm Felsefesinde Estetik", s. 70.

Aristoteles'e göre estetik tecrübe duyuşal alandan ibarettir. Ona göre *sanatın*(tragedya) amacı, tragedyanın etkisi aracılığıyla kazanılacak duyulara ulaşmaktır.⁸⁷ Aristoteles estetik konusunda ekseriyetle Platon'un üzerinde durduğu meseleler üzerinden görüşlerini belirtmiştir.

Aristoteles *Poetika*'da "Epos, tragedya, komedya, dithrambos şiiri ile flüt, kıtara sanatlarının büyük bir kısmı, bütün bunlar genel olarak taklittir (mimesis)... İster bir sanatçı yetisi, isterse alışkanlığa dayanan bir ustalıkla olsun, bazı sanatlar renkler ve figürler aracılığıyla taklit eder. Bazı sanatlar ise ses aracılığıyla taklit eder; buna göre de bütün adı geçen sanatlarda genel olarak taklit, ya ritim, ya söz ya da harmoni aracılığıyla gerçekleştirilir."⁸⁸ İfadelerinde, sanatın kaynağının *mimesis* (taklit) olduğunu anlatmaktadır. Aristoteles, şiirin kaynağını *mimesis*'ten aldığını söyler. Hocası Platon'un estetik alanına kazandırdığı *mimesis* teorisini daha da geliştirmiştir. Aristo da Platon'un sanatı bir vasıta olarak gördüğü gibi, sanatı ahlâk ve din konularında bir vasıta olarak kullanmıştır.⁸⁹

Aristoteles, *mimesis* konusunda hocası Platon'dan farklı düşünüyordu. Nitekim Aristoteles, Platon'un eşyadan ayrı olarak düşündüğü idealar âlemi düşüncesine katılmamaktadır. Çünkü ideler eşyanın özünü teşkil ettiği için, ideaların eşyadan ayrılamayacağı görüşündeydi. Yine ona göre güzellikten söz edebilmek için güzellik ideasının mevcut olması gerekiyorsa, nesnelerin güzelliklerinden söz edebilmek için de güzel nesnelerin mevcut olmaları lazım gelir. Aristoteles estetik yargılarını oluştururken, Platon'un bahsettiği aşkın bir güzellik idesinden yola çıkarak değil, objelerden ve sanat eserlerinden yola çıkarak düşüncelerini dile getirmiştir. Dolayısıyla Aristoteles, sanat için somut varlıkların taklidi (yansıması) olarak yorumlamış olmaktadır. Müslüman düşünürler Aristoteles'in çalışmaları ile uzun yıllar ilgilenmişlerdir. Tüm bunlara rağmen İslâm düşünürlerinin, Aristoteles'in *mimesis* kuramını benimsediklerini söylemek güçtür.⁹⁰

⁸⁷ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, s. 118.

⁸⁸ Aristoteles, *Poetika*, Çev: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 24. Basım, İstanbul, 2016, s.11.

⁸⁹ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, s. 39.

⁹⁰ Ayvazoğlu, *İslâm Estetiği ve İnsan*, ss. 26-27.

Aristoteles, gökcisimlerinin ezeli hareket sergileyebilmesi için bu hareketi başlatacak ezeli ve ebedi bir cevherin olması gerektiğini düşünmektedir. Bu ezeli-ebedi cevherin özü kuvve değil fiil olması gerektiğini düşünen filozof, İlk hareket ettiricinin ezeli ve ebedi olması sebebiyle maddi bir özelliğinin olmadığını düşünür. Aristoteles bu düşünceleriyle, kozmolojiden ilerleyerek teoloji alanına bir geçiş yapar. Bu da onun teolojisini bir çeşit kozmo-teoloji haline getirmiştir.⁹¹

Ayrıca Aristoteles, bireyden başlayarak aile ve sonrasında köy ile birlikte şehre giden düzenli bir yol ortaya koyar.⁹² Bu konudaki düşünceleri ile de İslâm filozoflarını etkilemiştir.

1.2.3. Plotinus (M.S. 205-270) ve Yeni-Platonculuk (Yeni Eflatunculuk)

Antik dönemde güzel ile ilgili görüş belirten bir başka filozof da Plotinus'tur. O, *Enneadlar*'ında güzel ile ilgili düşüncelerinden bahsetmiştir. Ona göre maddi güzellik, manevi güzelliğin dışavurumudur. Plotinus ahlâk güzelliği, duysal güzellik ve tanrısal güzellik gibi çeşitli güzellik türlerinden söz etmiş ve tüm bunların bir *sudûr* yolu ile *Bir*'den ortaya çıktığını dile getirmiştir.⁹³

Plotinus, İslâm kaynaklarında *eş-Şeyhu'l-Yunânî* (Yunanlı Hoca) veya "Flutinus" olarak bahsedilmektedir fakat çok meşhur değildir. Yine de İslâm felsefesine en önemli etkiyi Plotinus ve Yeni Platonculuk göstermiştir. Metafizik konusunda Aristoteles'e atfedilen, hakikatte Plotinus'a ait olan *Enneadlar*'ının IV, V ve VI. bölümlerinden oluşturulmuş bir seçki olan *Üsûlücyâ* isimli müellifi belli olmayan eser, İslâm felsefi düşünce sisteminde etkin rol oynamıştır. Yeni Eflatunculuk ve bu düşünce okulunun "Sudûr (feyz) teorisi" İslâm felsefesi tarihinde *Kitâbü'l-Esûlucyâ*, *Kitâbü'r-Rubûbiyye* ya da *Kitâbü's-Sal'ûciyya* isimleri ile bilinen bu eserle geçmiştir.⁹⁴

Plotinus'un felsefi düşünce sisteminde *Bir*'in çok önemli bir yeri vardır. Ona göre her şey *Bir*'den doğmuştur. Bir gerçek varlık olan *arkhe*'dir. Öncesi ve sonrası söz konusu olmayan bu varlık Tanrı'dır. Varlığın ve düşüncenin ötesinde olan *Bir*,

⁹¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 412.

⁹² Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, s. 437.

⁹³ Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, ss. 38-39.

⁹⁴ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, ss. 57-58.

hem iyi hem de güzeldir. Plotinus, insan için hakiki manada güzelliğin maddeden ve karanlıktan kaçarak kendi içine dönmekle bulunabileceğini söyler. Ona göre insan, kendini devamlı olarak geliştirirse beden güzelliğinden, beden, akıl ve Yaratıcı'nın güzelliğine ulaşabilir. Bu silsilede gerçekleşen eylem arınma olup, Plotinus'a göre güzel ve erdem Platon'da olduğu gibi aynı özür.⁹⁵

Yine Plotinus'a göre *İlk Varlık*'tan varlıklar taşmış ve *İlk Varlık* etik, estetik bütün değerlerin kaynağı olup *Saf İyi* ve *Saf Güzel*'dir.⁹⁶

Plotinus sanatı; metafizik, psikolojik veya epistemolojik yönlerden ele almıştır. Plotinus'a göre *sanat*, duyuşal seviyenin ötesinde aşkın ve kutsal alan ile alakalıdır. Onun düşüncesinde estetik tecrübe, *Bir*, *güzel* ve *iyi*'ye götüren mistik tecrübeye benzer. Plotinus, Antik dönem metafiziğinin başlıca sorunlarından biri olan *Bir*'den çokluğun nasıl meydana geldiği sorusu için yanıtlar aramış ve bu çabaları Plotinus'un estetik ile alakalı görüşlerine de aksetmiştir. Sudûr, *İlk Varlık* (İlk İlke) olan *Bir*'den başlar. Daha sonra *Bir*'den, *Akıl* feyezân eder. Bu *Akıl*'dan *Ruh* ve sonra da maddî evren feyezân eder. Yeni-Platoncu felsefede *Bir*'den çokluğun nasıl çıktığı bu şekilde izah edilmeye çalışılmıştır.⁹⁷

Platon'un takipçilerinden olan Plotinus'un da güzellik ile ilgili görüşlerinin teolojik yönleri de dikkat çekmektedir. Plotinus da güzeli idea olarak düşünse de teolojik açılardan da değerlendirmeler yapmıştır.⁹⁸

Yeni Platoncu düşüncenin önemli bir teorisi olan *sudûr*, evrenin meydana gelişini hiyerarşik bir biçimde ifade etmeye çalışmaktadır. Tanrı, âlem ve insan arasındaki etkileşimi iki yönlü olarak ele alan bu teori *Üsûlûcyâ* adlı eserde şu ifadeler ile geçmektedir:

“Salt Bir her şeyin sebebidir ve O, herhangi bir şey gibi değildir... O, herhangi bir şeyde bulunmaz; zira şeylerin tamamı ancak O'ndan taşmıştır, O'nunla ayakta kalıp

⁹⁵ Arat, **Etik ve Estetik Değerler**, ss. 49., 53., 54.

⁹⁶ Çetintaş, **İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği**, s. 142.

⁹⁷ Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, s. 118.

⁹⁸ Yasa, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, s. 27.

devam edecek ve O'na döneceklerdir.”⁹⁹ Sebeplerin de sebebi olan *İlk Sebep*'ten varlıklar ortaya çıkarken, *İlk Varlık* hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. *İlk Varlık* ile ilgili *Üsûlücyâ*'da “Salt birin mükemmelliğinin üstünde bir yetkinlik oluşunun delili herhangi bir şeye ihtiyaç duymaması ve bir şeyin yardımını talep etmemesidir. O'nun mükemmelliğinin gücü ve son noktaya gelmiş olması sebebiyle kendisinden başka bir şey meydana getirir.”¹⁰⁰ ifadeleri ile *İlk Varlık*'ın mükemmellikten daha üstün özelliklere sahip olduğu anlatılmaktadır. *İlk Varlık*'ın üzerinde O'nu kapsayacak bir şey yoktur. Bu ifadelerde, *İlk Varlık*'ın mükemmel olması sebebi ile kendisinden diğer varlıkların ortaya çıkışı anlatılmaktadır. Yine *Üsûlücyâ*'da, *İlk Varlık* ile ilgili şu ifadelere yer verilmiştir: “Şeyleri kendisinden meydana getirir ve onları düşünmeksizin, saflık ve güzelliğin illetlerini araştırmaksızın sağlam ve güzel kılar.”¹⁰¹ Tüm yönleri ile yetkin, güzel ve iyi olan İlk Varlık bir şeyi güzel ve haliyle nedenini düşünmeden ortaya çıkarır.

Her şeyin sebebi olan Tanrı'dan çıkan güç, ilk olarak *Akıl*'a ulaşır. Daha sonra *Akıl* aracılığıyla *Felekî Küllî Nefs*'e varır ve oradan da doğaya ulaşır. Doğa vasıtası ile de oluş ve bozuluşun gerçekleştiği âleme ulaşmış olur. Yine tüm bunlar meydana gelirken, *İlk Sebep*'te bir hareketlilik ortaya çıkmaz. Bu durum *Üsûlücyâ*'da şöyle anlatılır:

“O, sebeplerin sebebidir ve bir tür yaratmayla onları yaratmıştır. Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine ve akıl aracılığıyla felekî küllî nefsin üzerine ve akıldan nefis aracılığıyla tabiatın üzerine yayılır. Nefisten, tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bu fiil O'nda herhangi bir hareket meydana getirmeksizin olur.”¹⁰²

Bir olan Tanrı'dan bütün her şey vasıtasız olarak taşmıştır. Taşanların birincisinin *Akıl* olup Tanrı'dan sonraki mükemmel varlık olarak kabul görmüştür. Âlem de *Akıl* vasıtası ile Tanrı'dan taşmıştır. Kusursuz ve mükemmel olan Tanrı'nın taşma nedenini, bu taşmanın sonucu ile açıklayan filozof *Üsûlücyâ*'da şu ifadelere yer vermiştir: “Duyulur âlem ancak aklî âlem ve bu âlemde bulunan aklî cevherler için bir

⁹⁹ Plotinus, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, (Çev: Cahid Şenel, Ed: Ömer Türker), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2017, s. 324.

¹⁰⁰ Plotinus, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, s. 326.

¹⁰¹ Plotinus, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, s. 384.

¹⁰² Plotinus, *Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi*, s. 66.

işaret, onların yüce kuvvetinin, yüce faziletlerinin ve iyiliğin kaynayıp taşmasının ve fokurdayıp akmasının izahıdır.”¹⁰³

Akıl veya duygu ile ilgili bütün şeyler, sahip oldukları fazilet ve iyiliklerin tamamının sahibi olan Tanrı’ya ihtiyaç duyarlar. Tam anlamı ile mükemmel, en yüksek mertebede fazilet ve iyiye sahip olan Tanrı’dan taşıyıp âleme yansıyan tüm her şey bir mertebeye göre sıralanmaktadır. Bu sıradüzen ile ilgili şu ifadelere yer verilmiştir:

“O’nun kendisinin dışındaki malûlü olan her şeyin üzerine canlılığı ve fazileti taşıması zorunludur, dolayısıyla onların derecelerine ve seviyelerine taşar (yufîzu). O’ndan en çok pay alan ona en yakın olandır.”¹⁰⁴ Bu paragraftan anlaşılacağı üzere Tanrı’dan uzaklaştıkça pay alma kuvveti azalır. Tanrı’ya en yakın olan *Akıl*, kendisinden daha alt mertebede bulunanlar ile vasıta konumundadır ve Tanrı’dan aldıklarını kendisinin altındaki şeylere taşımak aklın vazifesi olmaktadır. Sudûr sürecindeki bu taşma silsilesi *Akıl*’dan sonra *Nefs*’e intikal eder. *Nefs*’in yaptıkları *Akıl*’ın öncülüğünde meydana gelmektedir. Filozof, *Akıl* ile *Nefsin* ilişkisini ateş ile sıcaklığın ilişkisine benzetmiştir. Burada akli ateşe benzeten filozof, nefsi ise ateşten ortaya çıkan sıcaklık gibi görmektedir. Burada ateş, her ne kadar etrafına sıcaklık verdiği için kendi ıssından fedakârlık etse de *Akıl* için durum böyle değildir. *Akıl*’dan bir şey eksilmez.

Üsûlûcyâ’da, insanın kendisinde gördüğü güzel özelliklerden yola çıkarak evrendeki ilâhî düzen karşısında duyduğu hayranlık şöyle dile getirilmiştir:

“Zâtımda bir güzellik, nur ve değer gördüğümde, şaşkınlıktan susakalırım, böylece etkin hayatın sahibi şerefli ve değerli ilâhî âlemin bir parçası olduğumu anlarım.”¹⁰⁵

Yüce âlemin tesiri ile bayağı (aşağı) âlemde meydana gelen hadiselerin ve durumların arasında bir neden sonuç ilişkisi mevcuttur. Bu konuda *Üsûlûcyâ* isimli eserde bir sebepler silsilesinden söz edilmiştir. İlk sebep olarak Tanrı zikredilir ve yine

¹⁰³ Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi*, s. 226.

¹⁰⁴ Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi*, s. 270.

¹⁰⁵ Plotinus, *Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi*, s. 94.

akılın sebebi Tanrı'dır. Nefsin sebebi akıl olup nefis de doğaya etki etmektedir. Tüm sebepleri meydana getiren en mükemmel ve güzelliğin en yüksek mertebesine sahip olan Tanrı'dır. Âlemdeki tüm iyilik ve güzelliğini kaynağı Tanrı'dır.

1.3. İSLÂM FELSEFESİ VE MEŞŞÂÎ OKUL

Tarihsel bağlamda, Kindî ile başlayan İslâm felsefesi kavramı kapsamı çok geniş bir yelpazeye sahip olup birçok düşünürü kapsamaktadır. Bu başlık altında, İslâm felsefesi tabirinin kapsamı ve kaynakları ile birlikte; İslâm felsefesinin en önemli isimleri konumunda olan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların Meşşâî filozoflar olarak nitelendirilme sebeplerinden kısaca bahsedilecektir.

1.3.1. İslâm Felsefesi ve Kaynakları

Erken dönemden bu yana İslâm düşünce tarihine ait literatüre bakıldığında felsefe terimi, Arapça olarak “felsefe” ve “hikmet” kelimeleri ile ifade edilse de, bahsi geçen bu felsefeye dair bağ kurulabilecek bir kavram önümüze çıkmamaktadır. Dolayısıyla “felsefe” terimi klasik dönemden bu yana kullanılmıştır. “İslâm Felsefesi” tabirine bakıldığında ise, burada geçen “İslâm” kelimesi, özü bakımından İslâm dinini ifade etmemektedir. Çünkü bir din olarak bakıldığında İslâm, bir felsefe ve bir düşünce ürünü değildir. Bununla birlikte İslâm, hak din olduğu gibi bu dinin tarihsel olarak beraberinde getirdiği bir kültür ve medeniyet birikiminin de adı olmuştur. Dolayısıyla din anlamında kullanılan “İslâm” ile aidiyet anlamında kullanılan “İslâm” birbirinden ayrı tutulmalıdır. Yani “İslâm Felsefesi” tabirinde geçen İslâm, ortaya konulan felsefenin kimlere ait olduğunu belirtmek için kullanılan bir tabirdir.¹⁰⁶ Bir başka açıdan bu deyim, İslâm'ın inanç sisteminin felsefî açıdan yorumlanması olarak da görülmemelidir. Ayrıca İslâm Felsefesi, felsefenin İslâmî bir yorumu anlamında da düşünülmemelidir. İslâm Felsefesinin kaynağı sadece din değildir. Burada geçen İslâm, dine değil dinin oluşturduğu medeniyete işaret eder. “İslâm Felsefesi” deyiminde geçen felsefe terimi ise, genel anlamda felsefe neyi çağrıştırıyor ise bu deyimde de o anlamda kullanılmıştır. Yani İslâm Felsefesinde kullanılan yöntem ile Yunan veya Hristiyan felsefelerindeki yöntem aynıdır. Bununla birlikte felsefenin problemlerinden olan bilgi, değer ve varlık konuları İslâm felsefesinin de

¹⁰⁶ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, ss. 21-24.

problemlerini teşkil etmektedir. İslam filozofları, antik dönemden farklı olarak dinî, ahlâkî ve siyasî konular için de yaşadıkları zaman dilimi ve mensubu oldukları toplumun kültür ve medeniyeti bağlamında felsefî görüşlerini belirtmişlerdir. Dolayısıyla felsefe olması yönünden İslâm Felsefesi diğer felsefeler ile aynı olsa da, kendine has bazı özellikler yönünden onlardan farklılaştığı noktalara sahiptir.¹⁰⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in anlatımı ile "Ehl-ul Kitâb" (Kitap ehli) olarak tanımlanan bir topluluğun üyelerinin düşünceleri için İslâm felsefesi tabiri kullanılmıştır.¹⁰⁸

İslâm felsefesinin oluşumuna etki eden kaynaklar iki kategoride incelenebilir. Bunların ilki içerisinde Kur'ân ve Hadislerin olduğu dâhilî kaynaklar olarak isimlendirilen gruptur. İkinci olarak ise harici kaynaklar olarak isimlendirilen İran, Hint ve Yunan düşünceleridir.¹⁰⁹ İslâm felsefesi, 9 ile 12. Asır arasında önemli eserlerini ortaya koymuştur. Felsefe tarihinde Avrupa felsefesi ile Yunan felsefesi arasında bir köprü olmuş ve Orta Çağ Batı felsefesini etkisi altına almıştır.¹¹⁰

İslâm Felsefesi kavramı kapsamı çok geniş bir yelpazeye sahip olup birçok düşünürü kapsamaktadır. Bu çalışmada klasik manada filozof olarak tanınan ve meşşâî filozoflar olarak bilinen; Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi düşünürlerin düşünceleri değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.3.2. Meşşâî Okul

Lügatte "yürümek" manasına gelen *meşy* kökünden türeyen ve "çok yürüyen" anlamına gelen *meşş'a'* kelimesine nisbet eki getireilerek türetilen *meşşâî*, Aristoteles'in öğretilerini temel alarak bu doğrultuda çalışmalar yapan kimseleri tanımlayan Grekçe *peripatetikos* kavramı için kullanılmaktadır ve bu öğretiye de *Meşşâîyye* adı verilmektedir. Aristoteles'in Atina'da *Lykeion* (lise) ismi ile kurmuş olduğu okulunda M.Ö. 335-323 yılları arasında hem derslerini vermiş hem de eserleri ile ilgili çalışmalar yapmıştır. Aristoteles, derslerini anlatırken bir yandan da okuldaki

¹⁰⁷ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, ss. 24-25.

¹⁰⁸ Mutluhan Taş, "**İslâm Sanat Felsefesinde Renk Teorisi**", *İdil Dergisi*, Cilt 1, Sayı: 4, Ankara, 2012, s. 119.

¹⁰⁹ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 39.

¹¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, 6. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015, s. 17.

geniş revakların arasında geziniyor ve öğrencilerinin bir yandan zihinlerinin gelişmesini sağlarken bir yandan da bedenleri için jimnastik yaptırmış oluyordu. Bu hareketinin bir sonucu olarak Aristo felsefesine Yunanca “gezinmek, yürümek” manasına gelen *peripatein* mastarından *peripatetizm* adı verilmiştir. Bu terim ilk başlarda Aristoteles’in ders anlatma yöntemi için kullanılmıştır fakat daha sonralarda Helenistik çağda, Hıristiyan ve İslâm Ortaçağında yetişmiş ve Aristoteles öğretilerini benimseyen kişilerin sistemini anlatan bir isim olarak meşhur olmuştur. VIII. yüzyıldaki yapılan tercüme faaliyetleri neticesinde bu sözcük Arapçaya Grekçe *peripatosu* karşılmak üzere *meşşâî* olarak tercüme edilmiştir. Sistemi ifade eden *peripatetizm* de *meşşâîyye* olarak tercüme edilmiştir.¹¹¹

İslâm düşünürleri, felsefî araştırmalarında en fazla Aristoteles ve Platon’un yolundan gitmişlerdir. Bu noktada Aristoteles’in İskenderiye’de farklı bir renge bürünen felsefesi üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalar İslâm felsefesindeki *Meşşâî* okulun temelini oluşturur. *Meşşâî* filozoflar düşünce sistemlerini, Aklın teorik gücü ile birleştirerek bu teorik kuvvetin, *Heyûlânî Akıl*, *Bi’l-Meleke Akıl*, *Bi’l-Fiil Akıl* ve *Müstefâd Akıl* olmak üzere dört ayrı derecede yol aldığını ifade etmişlerdir.¹¹² Yine felsefe tarihini göz önüne aldığımız zaman, nübüvvet konusunu felsefî açılardan yorumlayanlar İslâm Meşşâîleri olmuştur. Onlar, güvenilir bir bilgi kaynağı olarak gördükleri vahyi, akılcı çerçevede yorumlamışlardır.¹¹³

Bir İslâm filozofu olan Fârâbî, *Risâle Fimâ Yenbağî en Yukaddeme Kable Te’allümi’l-Felsefe* isimli risalesinde *Meşşâîlik*’ten şöyle bahsetmiştir: “Adını mensuplarının hareket tarzından alan okul ise Meşşâîler’dir (Peripatetikler-Yürüyenler). Bunlar, Aristo ve Eflâtuncular’dır; çünkü bu iki filozof, ruhla birlikte bedeninin de eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yaparlardı.”¹¹⁴

Meşşâî filozoflar içinde İbn Rüşd ve Kindî dışındakiler âlem konusunda *sudûr* nazariyesini savunmuşlardır. Meşşâîler, sınırlı ve sonlu evren fikrini savunurlar ve

¹¹¹ Mahmut Kaya, “**Meşşâîyye**”, DİA, C.XXIX, İstanbul, 2004, s. 394.

¹¹² M. Şemsettin Günaltay, **Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi**, 1. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 79.

¹¹³ Kaya, “**Meşşâîyye**”, s. 395.

¹¹⁴ Fârâbî, “**Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular**”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 110.

atomcu nazariyeye evrende boşluğun olmadığı düşüncesi ile karşı çıkarlar. Ruhun varlığını kabul ederler ve nübüvvet ile birlikte vahyi bilgi kaynağı olarak kullanırlar. Bunlara ek olarak Meşşâî filozoflar, âhlâk felsefesinde ise mutlulukçu yapıyı kabul ederler.¹¹⁵ Tüm bunlara rağmen İslâm'daki Meşşâîliğin tam anlamı ile Aristoteles'ci bir tavır sergilediğini söylemek güçtür. Ayrıca bu gruba dâhil olanların, Sokrates, Platon ve Plotinos gibi düşünürlerin görüşlerinden de faydalandıkları ve bunun neticesinde İslâm öğretileri ile harmanlanmış bir sentez meydana getirdiklerini söylemek yanlış olmaz.¹¹⁶ Bu sistemin, İslâm medeniyetinde ciddi anlamda itibar görmesi ile birlikte çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bu eleştirileri yapanların başında hiç kuşkusuz *Gazzâlî* gelmektedir. Onunla birlikte İslâm kelâmı ve felsefesi yeni bir döneme girmiştir.

İslam düşünürlerine göre en zirvede olan güzellik Allah'ın güzelliğidir. İslâm felsefesinde metafizik başlığı altında ontolojik konuların açıklanmasında en umumî kavram varlık olurken en kutsal kavram ise Tanrı'dır. Güzel kavramının mümkün varlıklar için güzel ve Zorunlu varlık için güzel olmak üzere iki kategoriye ayrılabilir. Bu konunun *illiyet(nedensellik)* ile alakası da bulunmaktadır. Zorunlu varlık öncesizdir ve onu meydana getiren bir sebepten söz edilemez zaten kendisi İlk Sebep'tir. Güzellik de *İlk Varlık*'ın kendi özündendir. Mümkün varlıklar ise tözleri gereği bu güzelliğe sahip değildirler. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozofları, duyu ile algılanabilen güzelliği veya duyuüstü güzelliği tayin ederken konuyu ilk ilke ile bağdaştırarak incelemişlerdir. Bu bağlamda Tanrı ile âlem arasındaki bağlantıyı anlatmak üzere geliştirilmiş olan “sudûr teorisi” bize bir bakış açısı sunmaktadır. Bu teori, evrendeki güzel olarak vasıflandırılan her şey Allah'ın güzelliğinin ontolojik bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Zorunlu varlık ile zorunlu olmayan (mümkün) varlıkların güzelliklerinin ayrıldığı nokta, güzelliklerinin bir sebebe bağlı olup olmaması durumudur. Mutlak Zorunlu Varlığın varlığının bir sebebe bağlı olmayışı gibi güzelliği de bir sebebe bağlı değildir. Mümkün varlıklar ise mutlak güzellik sahibi değildir. Çünkü mümkün varlıklar varlıklarını İlk Varlık'tan aldıkları

¹¹⁵ Eyüp Bekiryazıcı; “İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 101.

¹¹⁶ Bekiryazıcı; “İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller”, s. 102.

için güzelliklerini de O'ndan almışlardır. İslâm filozofları âlemi genel olarak düzen, iyilik ve güzellik olarak vasıflandırmışlardır. Bunun neticesinde düzen ve güzel birlikte kullanılmış ve düzenin estetik boyutu anlatılmaya çalışılmıştır. Filozoflar, Allah'ın bilgisi, irâdesi ve inayetinin bir sonucu olarak âlemin olabilecek en güzel düzende olduğunu ifade etmişlerdir. Yani Allah'ın inâyeti ve cömert oluşunun sonucunda âlemde bir düzen mevcuttur.¹¹⁷

Konunun kavramsal arka planı ile ilgili gerekli görülen kısımlar ilk bölümde ele alınmış oldu. Bir sonraki bölümde çalışmanın asıl konusunu teşkil eden İslam filozoflarının sanata, güzelliğe ve estetiğe dair görüşlerinden bahsedilecektir. İslâm filozoflarının eserleri arasında konusu sadece estetik veya güzellik olan bir çalışma göze çarpmamaktadır fakat eserlerinde estetik ve güzellik ile ilgili dağınık bilgilere rastlanmaktadır. İslam filozoflarının yaşadığı tarihler göz önünde bulundurularak konu ile ilgili günümüze ulaşan eserlerindeki bilgiler üzerine değerlendirmeler yapılacaktır.

¹¹⁷ Ayşe Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, s. 64., 76-77., 117., 125.

2. BÖLÜM

MEŞŞÂÎ FİLOZOFLAR: KİNDÎ, FÂRÂBÎ, İBN SÎNÂ, İBN RÜŞD VE İBN BÂCCE

İslâm düşünürleri, felsefî araştırmalarında en fazla Aristo ve Platon'un yolundan gitmişlerdir. Aristoteles'in öğretilerini temel alarak bu doğrultuda çalışmalar yapan kimseler bir önceki bölümün son alt başlığında Meşşâî filozoflar olarak tanımlanmıştı. Meşşâî İslâm filozofları olarak nitelendirilen Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Bâcce'nin sanat, estetik ve güzel ile ilgili metafizik ağırlıklı olarak düşünceleri ve bunlar üzerine yapılan çıkarımlardan bahsedilecektir.

2.1. KİNDÎ (ö. 252/866 [?])

2.1.1. Kindî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Tam künyesi, Ebû Yusuf Ya'kub bin İshak bin al-Sabbah b. Ümran b. İsmail b. Muhammed b. al-Eş'as b. Kays'tır. Nesebi Ya'reb b. Kathan'a kadar ulaşır.¹¹⁸ Varlıklı ve asil bir aile mensubu olup Kûfe'de dünyaya gelmiştir. Doğum yılının tahmini olarak 801 olduğu düşünülmektedir. Kindî'nin sülalesi İslâmiyet öncesi ve İslâmiyet sonrası dönemlerde devletlerin çeşitli kademelerinde önemli vazifeleri üstlenmişlerdir. Kindî'nin beşinci göbekten dedesi Eş'as b. Kays, 631 yılında Medine'ye gelmiş ve orada Müslüman olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi ile evlendiği rivayet edilmektedir.¹¹⁹ Kindî'nin babası İshak b. es-Sabbah Kûfe'de uzun zaman valilik görevinde bulunmuştur.¹²⁰ "Kinde" kabilesinden olduğu için "Kindî" ismiyle anılmaktadır. Filozof, küçük yaşlardaki eğitimini Kûfe'de, gençlik dönemleri eğitimlerini Bağdat ve Basra'da tamamlamıştır.¹²¹

Bağdat'ta eğitim aldığı kişiler malum olmamakla beraber Halife Me'mûn'un övgüsünü kazanmış ve sarayında kendisine verilen çeşitli dinî, edebî ve felsefî görevleri başarı ile yerine getirmiştir. Bunların neticesinde Halife Me'mun'un 830

¹¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri**, s. 59.

¹¹⁹ Mahmut Kaya, **"Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeye Tanışması"**, İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler, Ed. M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 92.

¹²⁰ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 97-98.

¹²¹ Enver Uysal, **"Meşşâî Felsefede İlk Adım: Kindî"**, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 111-112.

yılında kurduğu Beltülhikme’de görev yapmıştır. Kindî, ilâhiyat, edebiyat, felsefe, tıp, matematik, astronomi, optik, meteoroloji, psikoloji, ahlâk, kimya ve mûsiki gibi çeşitli ilim dallarında eserler vermiş çok yönlü bir şahsiyettir. Ölüm tarihi kesin olmamakla beraber 860, 869, 870 ve 873 tarihleri zikredilmiştir. Kindî felsefeyi, insan sanatları içinde en üstünü ve en değerlisi olarak görür. Varlıkları en ince detayı ile incelemek ve anlamlandırabilmek için felsefenin çok önemli olduğunu ifade etmiştir. Yine Ona göre felsefe, hikmet sevgisidir ve insanın kendini bilmesidir. Ve O, felsefe için “Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir” der.¹²² Kindî, Yunan felsefesinden esinlenerek İslâm felsefesinin başlangıcı için büyük adımlar atmıştır. Başta Platon ve Aristoteles olmak üzere çeşitli Yunan filozoflarından çeviriler yaparak Meşşâî felsefî düşüncenin ilk temsilcisi olmuştur.¹²³

İslâm dini, Hz. Muhammed’in vefatından sonra aradan çok fazla zaman geçmeden geniş bir alana yayılmıştır. Bu alanlar arasında Mezopotamya, Afrika’nın kuzeyi ve Orta doğu gibi kültürel geçmişe sahip bölgeler vardır. Bu gelişmeler bir taraftan dinî meseleleri etkilerken bir taraftan da Müslümanlar için yeni çalışma alanları doğurmuştur. Daha önce de sözünü ettiğimiz gibi Emevîler döneminde daha çok ferdî denilebilecek çalışmalarla başlayıp, Abbâsîler döneminde zirveye ulaşan bu faaliyetlere öncülük eden ilk İslâm düşünürü Kindî olmuştur. Bu gelişmeler neticesinde ilk filozof olma niteliğine sahip olan Kindî, kendisinden sonra gelecek olan İslâm filozoflarının da yolunu aydınlatacak çalışmaların altına adını yazdırmıştır.¹²⁴ Kindî’nin doğduğu ve yaşadığı döneme bakıldığında, İslâm dünyasında daha sonra yeniden ortaya çıkacak olan zihinsel problemlerin filizlendiği yıllar olduğu ve bu yıllarda Tıp, Astronomi, Fizik, Kimya, Coğrafya gibi bilimsel alanlarda eserlerin kaleme alındığını görüyoruz. İslâm düşünce tarihinde ilk İslâm Arap filozofu olarak da bilinen Kindî’nin eserlerinde evren ve insan ile ilgili ilk kez görüş belirten düşünür olduğunu kaynakları incelediğimiz zaman görmekteyiz. Tarihsel bağlamda düşünecek olursak, İslâm dünyasının felsefe ile karşılaşması VIII. asrın ortasından itibaren

¹²² Mahmut Kaya, “Kindî, Ya'kub b. ishak”, DİA, C.XXVI, İstanbul, 2002, ss. 41-42., 45-46.

¹²³ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 97-98.

¹²⁴ Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması”, ss. 91-92.

yapılan tercüme faaliyetleri yolu ile gerçekleşmiştir. Zaten ilk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî'nin de bu dönemde doğup yaşadığını belirtmiştik.

İlk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'nin bazı eserleri; *Kitâb fil-Felsefeti'l-Ûlâ* (İlk Felsefe Üzerine), *Risâle fî Hudûd'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* (Tarifler Üzerine), *Risâle fî İzâhi Tenâhi Cirmi'l-Âlem* (Âlemin Sonluluğu Üzerine), *Risâle fî Vahdâniyyeti'llâh ve Tenâhi Cirmi'l-Âlem* (Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonsuzluğu Üzerine), *Risâle fî'l-İbâne 'an Sücûdi'l-Cirmi'l-Aksâ ve Tâ'atihî li'llâhi Teâlâ* (Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine), *Kit'ab Fi'l-ibâne 'ani'l-İlleti'l-Fâileti'l-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd* (Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebepleri Üzerine), *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-Hamse* (Beş Terim Üzerine) şeklinde sıralanabilir.¹²⁵

2.1.2. İlk Felsefe ve İlk Güzellik : Metafizik Alan

Metafizik, duyu ötesi alanla ilgili olduğu için metafizik estetik de, duyu ötesi alan ile alakalıdır. Estetik türünün ilk ve en eskisi olan Metafizik estetik, duyu ötesi ile ilgili olduğu için, anlaşılması ve anlatılması diğer estetik türlerine kıyasla biraz zordur. Metafizik estetik çok önemli ve güzel olması sebebi ile birçok Müslüman düşünür tarafından irdelenmiştir. Bu düşünürlerin başında ilk İslâm filozofu Kindî gelmektedir.

Kindî'nin felsefi düşünce sisteminin altında Yunan felsefi geleneği yatmaktadır. Kur'ân'dan ayetleri açıklarken bazı noktalarda Yunan felsefesi birikimlerinden faydalanmıştır. Bu konuda Kindî, İslâm'da felsefi tefsir alanında ilk ve önemli kişisi konumunda olmuştur.¹²⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinin ikinci maddesinde: “İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tarifi: ‘insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir.’ Çünkü filozofun bilgiden amacı, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır.”¹²⁷ bu ifadesi ile felsefeye verdiği önemi dile getirmiştir. Kindî, metafiziği “ilk felsefe” olarak tanımlamış ve risalesine bu adı vermiştir. Bu konuya İlk felsefe demesinin sebebi,

¹²⁵ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, s. 100.

¹²⁶ Yaşar Aydın, “**Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine**” *DİD.*, Cilt: 54, Sayı: 2, 2018, ss. 35-36.

¹²⁷ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 1. Baskı, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 144.

kozmojji başlığı altında ele alınan sebepler silsilesinin en başındaki sebebi bilmenin önemine yaptığı vurgudan gelmektedir.

Kindî, kozmik anlamda varlığı iki kategoride ele almıştır. Fizik (tab’iyât) değişen, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini konu edinir. *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalede “Var mıdır? Nedir? Nasıldır? Ne için?” sorularını sorarak varlık konusunda bilgi sahibi olunabileceğini ifade etmiştir.¹²⁸ Kindî, Allah’ın varlığı konusunda *nedensellik* ilkesi ile hareket etmiştir. İlk neden olarak Allah’ı işaret eden filozof, var olan her şeyin bir nedeninin olduğunu belirtmiştir. Kindî, yaratılmış olanların kadîm olmadığını söyler ve Allah’ın varlığına dair delillerden bir tanesinin de evrendeki düzen olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ Bu durumda “Var mıdır?” sorusu varlığın niteliğini, özünü araştırır. Nedir ve Nasıldır soruları varlığın türü için sorulan sorulardır. Niçin sorusu ise varlığın gaye sebebini araştırır. Bu sebepte de daha önce belirtildiği gibi mutlak sebep Allah’tır. Zira Kur’ân-ı Kerîm’in bir çok yerinde muhataplarını düşünmeye ve sorgulamaya sevk edecek ayetleri görmek mümkündür. Bu sorgulamalar neticesinde muhataplara düşen görev etrafını gözlemleyerek tüm evreni sarıp sarmalayan estetik açıdan mükemmel olan ilahî nizamı görmek ve tefekkür etmektir. Kindî, Aristoteles’ten aldığı fizik ve metafizik ile ilgili düşünceleri İslâm kaideleriyle sentezleyerek bir sonuca varmak istemiştir. Bir sonraki başlıkta ise âlem konusunda Aristocu felsefî görüşten ayrıldığını ve âlemin yoktan yaratıldığını savunduğu düşüncesinden bahsedilecektir.

2.1.3. Kozmik Düzen

İlâhî güzelliğin tezahürleri varlık alanının her bölümünde görülür. Âlemde çok çik bir şekilde bir nizam mevcuttur. İslâm dininin varlık ile ilgili değerlendirmeleri, âlemde meydana gelen olayların tanrı ile olan ilişkisi bağlamında anlamlı hale gelir. Tüm evren Allah’ın eseridir ve onda olup biten her şey onun iradesinin sonucunda gerçekleşir. Âlemdeki güzellikler ve düzen, insanda çok güçlü bir heyecan duygusu meydana getirir. Evrendeki olayların karşısında şüphesiz bir nizam ve amaç mevcuttur. Estetik duyguların doyuma ulaşması da âlemdeki bu düzen sayesinde

¹²⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 45-46.

¹²⁹ Ahmed Fuad Ehvânî, “**Kindî**”, *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. Mian Muhammed şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 9.

gerçekleşeceğinden bahsedilmişti. Evrendeki bu düzen ve güzellikler karşısında insanda derin duygular gelişir ve bu durum insanı tüm güzelliklerin yaratıcısı olan yüce Sanatkâr'a götürür.

İlkçağ ve ortaçağ kozmik düşünce sisteminde gelinen noktada âlem iki bölüm olarak incelenmekteydi. Bunlardan ilki, ay-üstü âlem ismi verilen oluş ve bozuluşa uğramayan mükemmel varlıkları içinde barındıran bölümdür. İkincisi ise, oluş ve bozuluşun gerçekleştiği ay-altı âlem ismi verilen bölümdür.¹³⁰ Bu düşünce sisteminde evrenin bir sonunun olduğu düşünülüyordu. Evrenin etrafını saran küre şeklindeki varlığa “felek” denilir. Kutluer, feleği “Ortaçağ İslam kozmolojisinde yıldızları taşıdığına ve hareket ettirdiğine inanılan şeffaf gök küre; gezegenlerin yörüngesi”¹³¹ olarak tarif etmiştir. Kindî, *Tarifler Üzerine* isimli risalesinde *felek* terimini “Madde ve sureti olup ezeli olmayan”¹³² olarak tarif etmiştir. Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* isimli risalesinde feleğin cisim olduğunu, bir dönüşüm içinde olmadan oluşan varlıklardan ayrı olduğunu ve feleğin varlık için gâye sebebi değil, varlıkların yakın etkin sebebi olduğunu ifade etmiştir. Feleğin düzenli ve devamlı olan hareketleri canlılıktan kaynaklanır. Gök cisimleri de birer nefis kuvvetine sahiptir ve birbiri ardına etki etmektedirler.¹³³ Yukarıda belirttiğimiz gibi evrenin canlı olduğunu ifade eden Kindî, âlemdeki varlıkların görünürdeki fâilinin felek, gerçek manada fâilin ise Allah olduğunu ifade etmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Platon, Aristoteles ve Stoacı filozoflardan beri gök cisimlerinin canlılığa sahip olduğu düşüncesi yaygındı. O dönemlerde maddenin çekim gücü gibi bir teori ortaya atılmadığı için âlemdeki bu hareketliliği canlılıkla izah etmeye çalışmışlardır.¹³⁴ Kindî bu konuyu detaylı olarak *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* isimli risâlesinde ele almıştır. Bu risalesini, Kur'ân-ı Kerim'de Rahmân suresinde geçen “Yıldızlar ve ağaçlar; her ikisi de Allah'a secde ederler.”¹³⁵ ayetini temel alarak kaleme almıştır. Bu risalede, Arapçada itaat etmenin (secde) ilk

¹³⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 53.

¹³¹ İlhan Kutluer, “Felek”, DİA, C.XII, İstanbul, 1995, ss. 303-306.

¹³² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 53.

¹³³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 350-352., 358., 368.

¹³⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 54.

¹³⁵ Rahmân Sûresi, 55/6.

anlamının alın, diz ve elleri yere koyularak yapıldığını ifade eden Kindî, bu terimin diğer bir anlamının da verilen emri noksansız olarak uygulama anlamına geldiğini ifade etmiştir. Kindî, bu fiilin muhatabı olması yönü ile gök cisimlerinin irade sahibi yani düşünebilen varlıklar olduğunu düşünmektedir. Zira bu cisimler, fiziksel yapıları gereği insanların namazlarında yaptıkları şekillerde secde edemezler. Gezegenlerin kusursuz bir düzen içinde dönmeleri Allah'ın iradesi ile gerçekleşmektedir. Yüce Allah'ın emri doğrultusunda yaratıldıkları zamandan bu güne itaat eden bu varlıkların hareketleri neticesinde mevsimler oluşur ve bunun sonucunda oluş ve bozuluş gerçekleşir.¹³⁶ Bilindiği gibi gök cisimlerinin fiziki yapısı da insanlar gibi secde edecek donanıma sahip değildir. İrade söz konusu olunca da işin içine düşünme fiili giriyor. Bunun sonucunda Kindî, gök cisimlerinin itaat etmesinden yola çıkarak, bir varlık itaat edebiliyorsa düşünebiliyordur gibi bir mantık kıyası ile gök cisimlerinin de düşünebilme fiiline sahip olduklarını savunuyor. İtaat etmek fiilini canlı varlıkların gerçekleştirebileceği bir fiil olarak düşünürsek, Kindî'nin savunduğu teori kavramsal çerçevede akla uygun gelmektedir. Filozof, risalesinde ayetin içerdiği kelimeleri Arap dilinde ne anlamlara geldiğini detaylı bir şekilde açıklamış ve temellendirmiştir. Aşağıda konu ile ilgili verilecek tefsir metni de konunun zihnimize daha iyi oturmasını sağlayacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, “*Güneş ve ay bir hisâb ile dir.*”¹³⁷ buyurulmaktadır. Güneş ve ay bir düzen ve hesap içerisinde hareketlerinin sürdürürler. Âyette geçen “Hüsbân”, “hâ”nın ötresiyle hisâb anlamına ve hisâbın çoğulu hisâblar anlamındadır. Ayrıca değirmen taşının eksenini için de “hüsbânü'r-rehâ” kavramı kullanılır. Altıncı âyette geçen “ve necim”¹³⁸ yani yeryüzünden filizlenip de sapsız bitki, çemen “ve şecer”, sapı olan bitki, ağaç secde ederler, Allah'ın iradesine tabii olarak boyun eğerler, kanunları karşısında elastikiyet ile istediği konumu alırlar. Öyleyse İnsanlar isteyerek Allah'ın emirlerine uyarak, nimetlerine şükretmek için secdeyi bilmelidirler. Yedinci âyette “Hem semaya bak onu yükseltti” ifadesinde geçen sema kelimesi ile tüm

¹³⁶ Kindî, **Felsefî Risâleler**, ss. 348-350.

¹³⁷ Rahmân Sûresi, 55/5.

¹³⁸ Ayette geçen Yıldız veya müşterek olarak yıldızların, toprağa yakın yetişen küçük veya yapraksız bitki, çimen gibi anlamları vardır. (John Penrice, **Kur'ân Sözlüğü**, 1. Baskı, (Çev. Ömer Aydın), İşaret Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2010, s. 301.)

cisimleri ile üstümüzde yükselen yüce bir âlem anlatılmak istenmiştir. Semanın yükseltirme hadisesinden kasıt, belli olan hissi ve sûrî yüksekliktir. Yine yükseklik için mecazî olarak hissi ve manevi yüksekliği kapsayacak bir anlam da düşünülebilir. Semanın bu şekilde yükseltilişinden bahsedilerek, kendisinden daha üstün ve mekânın ötesinde bir yücelikte onu bu duruma getiren Allah'ın kudreti ve rahmetinin yüksekliği vurgulanmıştır. Allah öyle yüce, öyle yüksek ve öyle secdeye layıktır ki, hem maddî hem manevi yönü ile yükseltip öylece duran o güzel semaya yüksekliği o vermiştir. Yedinci âyetin devamında “Ve nizamı koydu” buyrulurak yerde ve gökte adaletli ve ölçülü bir dengenin varlığından söz edilmiştir.¹³⁹ Ayette geçen “necm” kelimesini gerek yıldız gerekse bitki anlamında düşünürsek, sonuç olarak, Allah'ın tüm gök cisimlerine bir emir vermiş ve bu cisimler kendilerine verilen emirleri noksansız yerine getiriyor anlamı çıkarılabilir. Dolayısıyla Allah, tüm kâinata bir sınır çizmiş ve kâinattaki hiçbir şey O'nun koyduğu sınırların dışına zerre miktarı bile çıkmazlar. Evrende estetik bir düzenin olduğunu, düşünebilen ve müşahede yetisine sahip her insan kavrayabilir. Ayette geçen ifadelerle bakıldığında mükemmel bir düzen ve hiyerarşinin olduğu bir hakikattir. Bu hakikati aklı başında bir insanın tefekkür etmeden geçmemesi de kaçınılmaz olmaktadır.

Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine isimli risalenin yirmi yedinci maddesinde, “Aydınlanmış akıl sahipleri ulu bir ağaç veya büyük bir balık, yılan, su kaplumbağası, fil ve benzeri hayvanlar karşısında hayranlık duymalıdır. Bütün ilginç yönleriyle bu varlıklar, O'nun kudretinin ne kadar yaygın olduğunun birer belgesidir. Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin; çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir”¹⁴⁰ ifadelerini kullanan Kindî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi feleğin bir insan gibi canlı olduğunu öne sürmüştür. Ayaltı âlemdeki varlıkların potansiyel durumdan fiil alanına çıkış sebebi olarak feleği görür. Dünyada herhangi bir cismin değişimi canlılıkla açıklanabileceği için “Sebepler sebepliden daha değerlidir”¹⁴¹ hipotezi ile ay altı âlemdeki varlıkların hareketini sağlayan feleğin tabii olarak canlı olması gerektiğini böyle bir mantıkî kıyas ile ifade

¹³⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, 7. Cilt, Zehreveyn Yayıncılık, İstanbul, s. 365-366.

¹⁴⁰ Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 368.

¹⁴¹ Kindî, **Felsefî Risâleler**, s. 360.

etmiştir. Feleğe de bu canlılığı veren İlk Varlık ve tüm güzelliğin kaynağı Allah'tır. İkinci olarak ise, “tabiatın anlamsız bir iş yapmayacağı”¹⁴² hipotezi vardır. İnsanlara etki eden feleğin düşünen bir varlık olması gerektiğini savunur. Filozof burada yine bir önceki hipotezinde sebep olanın sebepliden daha üstün olacağı görüşünün üzerine bir temellendirme yaparak yine kıyas yoluyla feleğin düşünebilme özelliğinin olduğunu ifade etmek istemiş oluyor. Yine buradan akıllı olmayan bir şeyin akıllı olana tesir edemeyeceği kıyasını yapabiliriz ve gökteki cisimlerin akıllı ve canlı oldukları sonucuna varmış oluruz.

Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* isimli risalesinin yirmi dördüncü maddesinde, “dönen bir şey ancak sâbit bir merkezin çevresinde hareket etmek zorunda olduğu için, Allah evrenin ortasında sabit bir cisim var etmiştir, bu da yeryüzüdür”¹⁴³ ifadeleriyle dünyayı evrenin merkezine koymuş ve onun üzerine görüşlerini belirtmiştir. Zaten evrenin merkezinde dünyanın bulunduğu görüşü (yer-merkezcilik) de günümüzden birkaç yüzyıl öncesine kadar birçok kişi tarafından kabul ediliyordu. Kindî tüm bunların gerçekleşmesini kusursuz bir düzene bağlamıştır. Tüm evreni içerisine alan canlı bir varlıktan bahsetmiş ve bu mükemmel varlığın işlevini yerine getirebilir olmasını Allah'a itaat ve secde olarak yorumlamıştır.

Kindî'nin diğer meşşâî filozoflardan ayrıldığı bir nokta vardır ki konumuz açısından önem arz etmektedir. Âlemin varlığı konusunda İbn Sina ve Farabi'nin sudûr teorilerine karşılık âlemin yaratıldığı görüşünü benimsemiştir. Filozofumuz bu konuyu, Aristoteles'in öğretilerinden ayrılarak daha çok İslâm'ın ilkeleri ile açıklamaya çalışmıştır.

Kindî'nin yaşadığı yıllarda âlemin ezeli olduğunu savunan materyalistlerin (dehrîler) görüşlerinin tam tersine, âlemin, Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan ('an leys) yaratıldığını kanıtlamak için çaba sarf etmiştir. Filozof, âlemin yaratılmış olduğu fikrini, sonsuz bir niceliğin mümkün olamayacağı prensibine isnat ederek kanıtlamaya çalışmıştır. Kindî, *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* isimli risalesinde, sonsuzluk fikrinin birçok tutarsızlığı beraberinde

¹⁴² Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 366.

¹⁴³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 368.

getirdiğini, bu nedenle âlemin sonsuz olmadığını ifade eder. Ona göre, nicelikler sonsuz değildir ve âlem de bir niceliktir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Kindî, âlemin nicelik olduğu için onun da sonradan yaratıldığını, bir sınırının ve bir sonunun olduğunu ifade etmiştir. Filozofumuz, âlemin bir sonunun olmasının bazı zıtlıkları beraberinde getireceğini ifade ederek maddeler halinde sıralamıştır. Bir önceki paragrafta belirtilen şekliyle nicelik bakımından âlemin de bu gruba dâhil olduğunu düşünürsek, âlemin de bir sonu olduğu görüşüne varılabilir.

2.1.4. Allah'ın Varlığı ve Estetik Deliller

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinin ikinci maddesinde, “Hiç şüphe yok ki duyu organları (güçleri) aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için, duylara konu olan görünüşler dünyasında bir İlk Yöneten’in (müdebbirun evvel) yönetimini gösteren çok açık deliller vardır”¹⁴⁵ ifadelerini kullanarak Allah’ın varlığının gayet açık bir şekilde gözler önünde olduğunu ifade etmektedir. Zira estetik açıdan mükemmel bir işleyişe sahip olan evrenin bir yaratıcısının olmadığını düşünmek anlamsız olacaktır.

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinin dördüncü maddesinde, “Şüphesiz bu âlemin düzeni ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmez ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delillerindendir”¹⁴⁶ diyerek; âlemdeki estetik güzelliğin ve düzenin, gerçekleşen olayların, evrenin yönetilişinin bir hikmeti ve yaratıcısının olduğunu ifade etmektedir. Böylece filozof, âlemdeki nizam ve işleyişin Allah’ın var olduğuna delil oluşturduğunu İslâm dininin erken dönemlerinde görüş bildirmektedir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de konu ile ilgili, “Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanabilirsiniz.”¹⁴⁷

¹⁴⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, ss. 46-47.

¹⁴⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 306.

¹⁴⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 308.

¹⁴⁷ Ra’d Sûresi, 13/2.

buyurulmuştur. Yüce Allah bu ayette gökyüzünü bizlerin anlayamayacağı bir şekilde tasarladığını ifade etmiştir. Yine bu düzeni kusursuz bir şekilde işlemesi için kendi iradesi ile belirli bir vakte kadar düzenli bir işleyiş içerisinde hareketlerine devam edeceklerini muhataplarına bildirmiştir. Buradaki “belirlenmiş bir vakte kadar” ifadesinden anlaşılacağı üzere âlemin bir sonunun olacağı mesajı da görülmektedir.

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinin on birinci maddesinde, “Oluş ve bozuluş sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk zıt niteliklerin ilkeleridir. Âlemdeki en uzak cisim, Ay’dan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümü ne sıcak, ne soğuk, ne yaş ne de kurudur. Oluş ve bozuluş ancak ay altı varlıklarda gerçekleşir. Ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların bileşikleri bulunur”¹⁴⁸ ifadeleri ile *ay-altı* ve *ay-üstü* olarak ayırdığı âlemdeki oluş ve bozuluşun ay-altında gerçekleştiğini ve bu alanda dört unsurun var olduğunu ifade etmiştir.

Kindî, tüm varlıkların Allah’ın bir eseri olduğunu söyler. O Allah ki, her şeye gücü yeter, her şeyi bilir ve yaptıklarını sağlam yapar. Filozofa göre yüce Allah âlemi en ideal düzeyde yaratmıştır. Ona göre evrendeki bu kusursuz yönetiliş, mükemmelliğin bir gayesidir. Kindî, tüm bunların oluş ve bozuluşun nedeni olan Allah’ın iradesi sonucunda bir düzene girdiğini ifade etmiştir.

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinin kırk ikinci maddesinde, “Kudreti tam, gerçek Bir, tüm varlığı mükemmel bir şekilde yaratan ve ona süreklilik veren Yaratıcı, âlemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmaktadır. Zira kapı, sedir veya kürsü gibi sanat eserlerinde görülen güzellik ve mükemmellik, saf akıl gözüyle bakanlar için evrendekilerden daha belirgin değildir”¹⁴⁹ ifadelerini kullanarak, âlemdeki güzelliğin ve düzenin, gerçekleşen olayların, evrenin yönetilişinin bir hikmeti ve Yaratıcısı mevcuttur. Filozofa göre, her yönü ile mükemmel, her şeye gücü yeten Allah (c.c.), evreni en güzel şekilde yaratmıştır. Mutlak olarak en güzel olan Allah (c.c.), âlemi yaratmış ve ona canlılığı vermiştir. O, âlemi en ideal şekilde var etmiştir. Dünya üzerindeki insan elinden çıkan sanat

¹⁴⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 314.

¹⁴⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. 344.

eserlerinin asıl kaynağı da şüphesiz Yüce Allah'tır. Düşünüp idrak edenler için evrendeki sanat eserleri, *ay-altı* âlemdeki sanat eserlerinden daha belirgin bir şekilde gözler önündedir.

2.2. FÂRÂBÎ (ö. 339/ 950)

2.2.1. Fârâbî'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Tam adı Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'dir. Türkistan'ın Fârâb şehri (Bugün Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te doğduğu düşünülmektedir.¹⁵⁰ Fârâbî, sakin bir kişiliğe sahip, yaşamını felsefe ile geçirmiş, sultanların korumasında yaşamış ve yaşamının sonlarında tasavvufa yönelmiş bir insandı. Eserlerinden anlaşılacağı üzere Arapça, Farsça ve Türkçe dillerini iyi kullanan bir düşünürdür.¹⁵¹ Şam da vefat eden Fârâbî, aksi deliller olsa da Türk soyuna sahip olduğu bilinmektedir. Seksen yıllık hayatını milâdî 870-950 yılları arasında geçirdiği umumiyetle kabul gören bir düşüncedir. Fârâbî, felsefe alanında evrensel bir değere sahiptir ve İslâm felsefesinin de kurucusu kabul edilir. Felsefe alanında Aristoteles'i "ilk muallim" olarak kabul edenler kendisine "ikinci muallim" demişlerdir. Bu isimlendirmeden de anlaşılacağı gibi Fârâbî, bu alanda büyük etkiler bırakmıştır. Kindî'de henüz kapalı yönleri olan İslâm filozofu tipi, Fârâbî'nin şahsında mükemmel halini almıştır. Fârâbî'nin eserlerinde Kindî'den farklı olarak teolojik düşünme ile felsefi düşünme birbirinden tamamen ayrılmıştır. Kitapları ile ilgilenip ilim tahsil etmeye çok önem veren Fârâbî, yalnızlığın verdiği huzur içinde tabiatın güzelliklerini gözlemleyerek felsefi meseleler üzerinde durmaktan büyük keyif alırdı. Aristoteles'in felsefesini derinlemesine incelemiş ve kendi görüşlerini de bu doğrultuda geliştirerek eserlerini kaleme almıştır. Fârâbî; Mantık, matematik / rıyâzî ilimler, tabiat ilimleri, metodoloji ve metafizik, ahlâk ve siyaset gibi konularda birçok eser kaleme almıştır fakat bazıları günümüze

¹⁵⁰ Mahmut Kaya, "Fârâbî", DİA, C.XII, İstanbul, 1995, s. 145.

¹⁵¹ Tjitze Jacob Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, 4. Basım, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul, 2004, s. 133-134.

ulaşamadan varlıklarını yitirmiştir.¹⁵² Fârâbî, Aristocu mantığı temel alarak bir felsefî karakter oluşturmuştur.¹⁵³

Fârâbî'nin bazı eserlerini şöyle gruplandırmak mümkündür; Yunan felsefesi ile ilgili eserleri: *İsagoloji, Kategoriler, Yorum Üzerine, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik İtirazlar, Retorik ve Poetik, Felsefetü Eflatun* (Eflatun'un Felsefesi), *Felsefetü Aristotalis* (Aristoteles Felsefesi) ve *el-Cem beyne Ra'yi'l-Hakimeyn* (İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması), *Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn* (Eflatun Kanunlarının Özeti) dir. Fizik ve Kozmoloji ile ilgili; *Kitabü's-sema, Kitâbü'l-meâdîn, Kitâbü'n-Nebat, Kitâbü'n-Nefs, Kitâbü's-Sihha ve'l-Maraz, Kitâbü's-Sebab ve'l-Harem, Kitâbü'l-Hayat ve'l-Mevt, Kitâbü'l-His ve'l-Mahsus*'tur. Felsefe ile ilgili eserleri; *Kitâbu'l-Burhan* (İspata Dair Kitap), *Kitâbü'l-Cedel* (Diyalektik), *İhsâü'l-Ulûm* (İlimlerin Sayımı), *es-Siyâsetü'l-Medeniyye, Tahsîlü's-Saâde* (Mutluluğun Kazanılması), *Fusûlü'l-Medenî* (Siyaset Felsefesi), *el-Medînetü'l-Fâzılâ* (Erdemli Şehir), *Kitâbu'l-Huruf*'tur.¹⁵⁴

2.2.2. Güzelliğin Kaynağı: İlk Varlık

Fârâbî, ontolojik bağlamda varlığı iki kategoride incelemiştir. Bunların birincisi, varlığı zorunlu olmayan, yokluğu da düşünülebilen ve hiç bir sebebe dayanmadan varlığını ortaya koyan mümkün varlıktır. İkincisi ise varlığı zorunlu olarak ortaya çıkan şeklinde ifade ettiği zorunlu varlıktır. İslâm kelamcıları ile benzer bir varlık ayırımına giden Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*'de şu ifadelere yer vermiştir “Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nisbetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların eninde sonunda bir

¹⁵² Yaşar Aydın, **Fârâbî**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7., 23., 28., 31.

¹⁵³ Ali Tekin, **Fârâbî'de Felsefenin Serüveni**, 1. Basım, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 16.

¹⁵⁴ Hasan Hüseyin Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, s. 130-131.

zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu, *İlk Varlık*'tır (Tanrı).¹⁵⁵ Bu açıdan bakıldığında ontolojik zeminde varlığı zorunlu olan ve varlığı mümkün olan şeklinde iki kategoride inceleyen Fârâbî, mümkün varlıkların en sonunda *İlk Varlık* ve mutlak anlamda en güzel olan Yüce Allah'ta son bulacağını ifade etmiştir.

Fârâbî, Varlık konusunda yaptığı ayırmda bir karşılaştırma yaptıktan sonra, ilk varlık olarak nitelendirdiği Tanrı'nın zorunlu olarak sahip olması gereken niteliklerden bahsediyor. Filozof, varlığı zorunlu olanı bir an bile yok sayarsak bu durum bizi mantikî imkânsızlığa (muhâl) götüreceğini belirtmiştir. O'nun varlığının bir sebebi olmadığını; varlığının başka bir sebepten dolayı olmasının da mümkün olmayacağını ve var olan şeylerin ilk sebebi O olduğu için O'nun varlığının ilk olması ve her türlü eksiklikten uzakta olması gerektiğini söylemiştir. Yine O'nun varlığının tam; madde; fâil ve gâye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekli olduğunu anlatmıştır.¹⁵⁶ Zorunlu olarak var olan bir varlığın yok sayılması hem mantikî olarak hem de ontolojik çerçevede bir çıkmaza götüreceği için bu durum bizi imkânsızlığa sürüklüyor. Zira varlığın ilk sebebini ortadan kaldırırsak, sebep olduğu şeyleri açıklamak güç olurdu. İlk Müslüman filozof olan Kindî'nin de metafizik başlığı altında ilk sebep olan tanrının özelliklerinden bahsederken aynı noktaya değindiğini görmüştük. Bütün her şeyin sebebi olan Tanrı'nın tüm özellikleri ile kusursuz ve en mükemmel varlık olması konumuzun temelini teşkil eden estetik yargılar için de bir kaynak oluşturuyor. Zira kâinattaki tüm güzelliğin kaynağı olan Tanrı'nın da en mükemmel varlık olması konumuzun temel dayanak noktalarından biridir.

Fârâbî, zorunlu ve en yetkin varlık olan Tanrı'nın özelliklerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

“O'nun varlığına delil de yoktur; aksine, O her şey için delildir. Özü (zât) itibarıyla O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç halinde (bi'l-kuvve) değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme

¹⁵⁵ Fârâbî, “**Felsefenin Temel Meseleleri**”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, s. 118.

¹⁵⁶ Fârâbî, “**Felsefenin Temel Meseleleri**”, s. 118.

olmaz. O birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı (ızam) ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O'nun hakkında “ne kadar”, “ne zaman” ve “nerede” denilemez. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki, O'nun zâtı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıddı yoktur. O sırf iyiliktir (hayrun mahz), sırf akıldır, sırf ma'kul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. O hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibariyle en büyük sevinç O'nundur; ilk seven (âşık) ve ilk sevilendir (ma'sûk). Her şeyin varlığı O'ndandır; şu anlamda ki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen (tertîb) içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.”¹⁵⁷

Tüm varlıklarla alakalı olan güzellik, parlaklık ve ihtişam Allah'ın varlığının en mükemmel seviyede olmasının bir sonucudur. İlk Olan'ın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre, O'nun güzelliği (camâl) de güzel olan her varlığın güzelliğinin üstündedir. Bunlara ilave olarak O'nun ihtişamı ve parlaklığı (bahâ) da aynı şekilde her şeyin üzerindedir. Bizim güzelliğimiz, ihtişamımız ve parlaklığımız arazi niteliklerimizden, bedenlerimizin sahip olduğu özelliklerden dolayı bize aittirler yani tözümüzden dolayı değildirler. Güzellik ve güzel, *İlk Varlık*'da tek bir özden başka bir şey değildir. Aynı şey diğer sıfatlar için de geçerlidir. *Haz*, *sevinç* ve mutluluk (gıpta) sadece en parlak, en güzel ve en mükemmel olanın en mükemmel bir idrakte anlaşılması ile ortaya çıkar. Bu neticede *İlk Olan* mutlak anlamda en parlak, en güzel en mükemmel şey olduğuna göre yine kendi özündeki bilgisi de mutlak anlamda en değerli bilgidir. Yine O'nun duyduğu haz, bizim idrak edemeyeceğimiz seviyede bir hazdır. İlk Olan mutlak olarak en güzel, en parlak ve en muhteşem şey olduğundan dolayı onun duyduğu hazzı ancak bir kıyas yaparak anlayıp tasavvur edebiliriz. Fakat bu durum sürekli değil geçici bir durumdur. Bizim bilgimizin sınırı ile O'nun bilgisinin sınırı arasında bir nisbet de yoktur olsa da önemsizdir. Çünkü kusurlu bir şeyin son derece mükemmellik derecesinde olan bir şeye nisbeti çok fazla tutarlı olmayacaktır. *İlk Olan*'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile âşık olunan aynıdır. Bizim için

¹⁵⁷ Fârâbî, “**Felsefenin Temel Meseleleri**”, s. 119.

is tam tersi bir durum geçerlidir. Bizde sevilen üstünlük ve güzelliştir. Ancak seven üstünlük ve güzellik değildir. Bizde âşık, âşık olunandan farklıdır. *İlk Olan*'da âşık olunan, seven ve sevilen aynıdır. O, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır. Birinin onu sevmesine veya âşık olmasına ihtiyacı da yoktur.¹⁵⁸ Her şeyin kaynağı İlk Varlık olduğu için, âlemdeki tüm güzelliğin kaynağı da İlk Varlık'tır. İlk Varlık olan Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur.

Fârâbî, *Medinetü'l Fâzıla* isimli eserinde İlk Varlık'tan bahsederken, İlk Varlık'ın diğer tüm varlıkların sebebi olduğunu söyler. O'nun bütün eksikliklerden münezzehe olduğunu, O'nun varlığının var olanların en üstünü ve ilki olduğunu ifade etmiştir. İlk Varlığın, varlık faziletinin en yüksek noktasında ve varlık mükemmeliyetinin en yüce mertebesinde olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹

Fârâbî, yine *Medinetü'l Fâzıla* isimli eserinde yüce Tanrı'nın azametinden söz ederken de O'nun yüceliği ve azameti bir başkası tarafından kabul edilse de edilmese de O'nun zatında azîm ve ulu olduğunu ifade etmiştir. Buna ilave olarak her varlığın güzelliği, göz alıcılığı ve ziynetinin kendi üstün varlığına kavuşmasında ve kendisinin en son mükemmelliğe erişmesinde olduğunu belirtmiştir. İlk mevcudun varlığı en üstün varlık olduğundan, güzelliğinin de her güzelliğin fevkinde olduğunu söyleyen Fârâbî, bütün bunların O'nun cevherinde¹⁶⁰ ve zatında yani kendi varlığında aklettiği zatında bulduklarını ifade etmiştir. Yine bizim güzelliğimizin ve ziynetimizin ise zatımızda değil arazlarımızda¹⁶¹ cevherimizde değil dışımızda kalan şeyler olduğunu belirtmiştir. O'nun cemali, mükemmeliyeti ve benzeri özelliklerinin ise zatından başka şey olmadığını ifade etmiştir.¹⁶² Fârâbî, Tanrıyı insan özelliklerinden tenzih ederken herhangi bir konuda ödün vermemiştir. Fakat “en güzel” varlık olan Tanrı'nın özelliklerini ve mahiyetini anlayabilmek için kendimizle bir kıyas yapmamız

¹⁵⁸ Fârâbî, **İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fâzıla)**, Vadi Yayınları, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul, 1990, s. 44-46

¹⁵⁹ Fârâbî, **el-Medinetü'l Fâzıla**, Maarif Basımevi (Çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1956, s. 3.

¹⁶⁰ **Cevher**: Kendi kendisine var olan, kendi kendisine varlığını devam ettiren, varlığını koruyabilen, ilinek (araz) olmayan. (Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Akademik Yayıncılık, 11. basım, Ankara, 2013, s. 58.)

¹⁶¹ **Araz(ilinek)**: Özsel, cevhersel olana karşıt, bir şeyin zamanla gelip geçici, özsel olmayan bir temel özelliği. (İvan Frolov, **Felsefe Sözlüğü**, 2. Basım, (Çev. Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 234.)

¹⁶² Fârâbî, **el-Medinetü'l Fâzıla**, s. 14.

gereklidir. Bu durum her ne kadar Tanrı'nın büyüklüğünü asla tam anlamıyla anlayamayacak olsak da bize bir gidiş yolu teşkil eder.¹⁶³

2.2.3. İlk Varlık'tan Âleme: Sudûr

Felsefe tarihinde varlık konusu çok önemli bir mesele olup asırlar boyu insanları meşgul etmiştir ve halen günümüzde de meşgul etmektedir. İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, varlığın yoktan yaratma şeklinde meydana geldiğini ifade etmişti. Fârâbî ise bu konuyu daha farklı bir açıdan ele almıştır. Varlığın meydana gelişini “sudûr” ismini verdiği bir teori ile açıklamaya çalışmıştır. Bu teori ile mevcut eşyanın bir sıradüzen içinde Mutlak güzel olan Allah'tan nasıl sudûr ettiği anlatılmak istenmiştir. Böylece ontolojik zeminde sunulan *sudûr* teorisi ile güzelliğin âleme yayılışı konusu arasında bir bağlantı kurulabilir.

Sözlükte "doğmak, meydana çıkmak, sadır olmak, zuhur etmek" anlamında mastar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudur yerine "akmak, fişkirmek, taşmak" manasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr “procession”, feyz ise “emanation” terimleriyle ifade edilir.¹⁶⁴ Âlem güzeldir, bu güzellik Mutlak güzel olan Zorunlu Varlık'tan sudûr etmiştir.¹⁶⁵ İslâm felsefesinde âlemin meydana gelişini “sudur / feyz” teorisi ile ilk kez açıklamaya çalışan filozof Fârâbî olmuştur. Onun düşüncesinde Allah bir ve ilk olduğu için başka bir şeye ihtiyaç duymamaktadır. Allah özü itibari ile bilfiil akıldır yani maddi değildir. Allah zâtını akleder ve âlem de onun ilmi dâhilinde O'ndan sudûr eder. Her varlık tam veya nakıs olarak bir düzen içinde Allah'ın varlığının etkisi sonucu meydana gelmiştir. Varlıkların hepsi mertebesine göre O'ndan payını alarak meydana gelir. Önce en mükemmel olanı, daha sonra biraz daha eksiği meydana gelir ve bu durum tam bir hiçliğe varıncaya kadar devam eder. Burada zamansal olarak değil de ontolojik anlamda bir öncelik mevzu bahistir. İlk sudur eden şey “İlk Akıl”dır. Günümüzde on akıl ve felekler teorisi kozmolojik

¹⁶³ Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 5. Baskı, , İz Yayıncılık, , İstanbul, 2017, s. 45.

¹⁶⁴ Mahmut Kaya, “**Sudûr**”, *DİA*, C.XXXVII, İstanbul, 2009, s. 467.

¹⁶⁵ Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, s. 124.

çerçevede bilimsel olarak kabul edilmeyebilir fakat her düşünce kendi bağlamında bir tutarlılık içinde değerlendirilmelidir. Yine o dönemde Batlamyus'un yer merkezli kozmolojisinin düşüncelerde hüküm sürdüğü evrenin merkezinde dünyanın olduğu fikri akıllarda tutulmalıdır. Bu düşüncede dünya düz ve sabittir. Güneş sistemindeki gezegenlerin hareketliliği, Aristo'da olduğu gibi kendisi hareket etmeyen “İlk Hareket Ettirici” kavramına olan ihtiyacı meydana getirmiştir. Amaç ilahî formun bir açıklamasını yapmak olduğu için Fârâbî'nin sudûr teorisi ile dini hakikatleri akıl ile açıklamaya çalıştığını görmüş oluyoruz.¹⁶⁶

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî düşünürler, İslâm'daki “yoktan yaratma” prensibini mantık açısından açıklamakta zorlandıkları için, Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi ve evrenin meydana gelişini “kozmozolojik akıllar nazariyesi” (el-ukûlü'l-aşere) isimli teori ile açıklamaya çalışmışlardır. Bu teorinin kaynağı daha önce de belirtildiği üzere Yeni Platonculuktur.¹⁶⁷

Fârâbî, *sudûr* ile ilgili görüşünü *Uyûnü'l-Mesâil*'de şu şekilde ifade ediyor:

“Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun, bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Zaten O'nun eşyaya yönelik bir kasdı da yoktur. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık, O'ndan tabii bir yolla çıkıp (sudûr) meydana gelmiş değildir. O zâtını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. O'nun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir. Varlığa süreklilik verip yok olmamasını sağlaması anlamında O, her şeyin var oluşunun sebebidir. Yoksa bu, eşya yok olduktan sonra ona soyut bir varlık verir anlamına gelmemektedir. İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak (el-ibdâ'), varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, İlk Yaratıcı'nın zâtından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. O'nun mevcudâtla olan ilişkisi ya onların

¹⁶⁶ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, **İslam Felsefesi Teşekkül dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ**, s. 149-153.

¹⁶⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, DİA, C.II, İstanbul, 1989, s. 239.

(vasitasız) yaratıcısı olması dolayısıyla veya O'nunla eşya arasında bir vasıta bulunsa da Yaratıcı'nın bu varlıkların varlığa gelişinin (ilk) sebebi olmasıyla (vasitasız olarak yarattığı şeylerin ilk sebebi oluşu arasında) bir fark bulunmadığından (bu tür bir vasıtalı yaratma herhangi bir sakınca teşkil etmemektedir). O öyle bir varlıktır ki, fiillerinin “niçin”i yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz.”¹⁶⁸

Yukarıdaki metin estetik açıdan incelenirse, mevcut eşyanın bir sıradüzen içinde Mutlak güzel olan İlk Yaratıcı'dan nasıl feyezana ettiği görülebilir ve ontolojik zeminde sunulan *sudûr* teorisi güzel ile bağdaştırılabilir. Fârâbî'ye göre, İlk Yaratıcı ile diğer varlıklar arasında bir bağlantı ve hiyerarşi vardır. Eşya, İlk Yaratıcı'nın rızası doğrultusunda O'ndan *sudûr* etmiştir. İlk Yaratıcı, her şeyin var oluşunun sebebidir. Tüm varlıklardaki iyilik düzeninin ilkesi İlk Yaratıcı olduğu için, eşya İlk Yaratıcı'dan *sudûr* etmiştir. İlk Yaratıcı, diğer varlıkların sürekliliğini de sağlar. İlk Yaratıcı ile varlıklar arasında herhangi bir vasıtanın olup olmaması, İlk Yaratıcı'nın varlıkların İlk Sebebi olması konusunda herhangi bir engel teşkil etmez. İlk Yaratıcı'nın yaptıklarının nedeni yoktur ve herhangi bir amaçla bunları gerçekleştirdiği de söylenemez.

Sudûr'da yer alan on akıl ile göksel cisimler *İlk Varlık*'in güzelliğinden istifade ederler. Göksel cisimler *İlk Varlık*'tan kendilerine aldıkları aşkın aklın özü ile ilgili düşündükleri şeyden dolayı mutluluk duyarlar. On akıl, güzellik sahibidir ama İlk Varlık'ın kendi güzelliği ile on aklın güzelliği bir tutulamaz.¹⁶⁹ İlk aklın varlığı zorunludur ve *İlk*'i de bildiğinden dolayı ondan başka bir akıl daha meydana gelir. Bu ikinci akılla beraber madde ve sureti ile “nefîs” manasında gelen en yüksek gök (el-feleku'l-a'lâ) meydana gelir. Bu sistemle, her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelir. Bizler bu akıllarla göklerin sayısını tam olarak bilemeyiz ve bu silsile sonsuzadək sürüp gitmez. Buradaki akılların türleri de çeşitlilik arz eder. Bu akılların

¹⁶⁸ Fârâbî, “**Felsefenin Temel Meseleleri**”, ss. 119-120.

¹⁶⁹ Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, s. 143.

sonuncusu olan fa'âl akıl, bir yönü ile dünyadaki canlıların yani nefislerin, bir yönü ile de gökler aracılığı ile dört unsurun¹⁷⁰ meydana geliş sebebidir.¹⁷¹

Varlık taşması dediğimiz olay hiyerarşik bir sıra içinde vuku bulur ve yetkinlik bakımından çeşitli mertebeleri vardır. Oluş merdiveni çokluk ve nakıs olması bakımından daima bir artış içerisinde, en yetkinden en noksan olana doğru bir yol seyrederek. Sıralamanın basamaklarında mertebe farkını belirleyen terim maddedir. Varlıklar dünyasında iki uç noktada maddi olan ve madde dışı olan vardır. Göksel cisimler ay-üstü dünyanın hiyerarşik sıralamasında en altta yer alır. Bu dünyada yer alan cisimler dört unsur, madenler bitkiler ve hayvanlarla beraber insanlardan meydana gelmektedir. Ay-altı dünyadaki model ay-üstü dünyada düşünülen model tam zıt haline çevrilerek varlıkların sırası nakıs olandan kâmil olana doğru yükselen mertebeler şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷²

2.2.4. Gök Cisimleri ve Varlıklara Etkisi

Kur'ân-ı Kerîm'de “*Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider. Bu, çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.*”¹⁷³ buyrulur. Gök cisimlerinin, varlıklara çeşitli şekillerde etki ettikleri görüşünün kabul gördüğü o çağda Güneş'in dönüşü mevsimlerin ve iklimlerin oluşmasını sağlamaktadır. Bu vesile ile muhtelif hayvan türleri ve bitki türleri ortaya çıkmaktadır. İklimler, mevsimler ve besinlerin çeşitliliği ile farklı dilleri konuşan milletler meydana gelmektedir. Allah kendi özünü akleder (düşünür). Fârâbî'ye göre düşünme yaratma manasındadır. Fârâbî'ye göre bu durum sadece epistemolojik olmayıp aynı zamanda ontolojik bir sonuç doğurur. Yine Fârâbî'nin “Bir'den ancak bir çıkar” ilkesine göre Allah'tan sadece tek bir varlık yani *İlk Akıl* sudûr eder. Daha sonra bu *İlk Akıl*'dan bir çoğalma ortaya çıkar. Sonra da ikinci bir akıl, atlas feleği ve atlas feleğinin nefsi ortaya çıkar. Neticede bu kuramdan her akıldan başka bir akıl, bir gök küresi ve onun nefsi ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre o dönemde bilinen gök küresi sayısından bir sayı fazla

¹⁷⁰ **Dört Unsur:** İlkçağ Yunan, Ortaçağ İslam ve Hıristiyan felsefesinde tabii varlıkların ilkesi sayılan dört maddedir. Dört unsur “anâsır- ı erbaa” demek olup klasik felsefede toprak, su, hava ve ateşten ibarettir. (H. Bekir Karlığa, “*Anâsır-ı Erbaa*”, DİA, C.III, İstanbul, 1991, s. 149.)

¹⁷¹ Fârâbî, “*Felsefenin Temel Meseleleri*”, s. 120.

¹⁷² Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 61., 69.

¹⁷³ Yâsîn Sûresi, 36/38.

olarak ayırık akıl mevcuttur. Dönemin astronomi bilgisi kapsamında Güneş, Jüpiter, Satürn, Venüs, Merkür, Mars ve Ay olmak üzere yedi adet gezegen ile birlikte içerisinde sabit yıldızları saran yıldızlar küresi ve tüm bunları kapsayan ilk küre olmak üzere dokuz adet gök cismi olduğu kabul ediliyordu. Daha öncesinde belirttiğimiz gibi bu küreleri kendilerinden çıkaran dokuz ayırık akıl olması lazım gelir. Buna ilave olarak, ay-altı âlemde varlıkların oluşup bozulmalarında, insan nefislerinin ve aklî bilgilerin oluşmasına sebebiyet veren ve faal akıl diye isimlendirilen bir ayırık akıl daha mevcuttur. Sonuç olarak kutsal ay-üstü âlemde Allah'tan ayrı, on ayırık akıl ve dokuz gök cismi mevcuttur. *Sudûr* kuramı ile Fârâbî, sadece âlemin meydana gelişini değil aynı zamanda Allah'ın âlem üzerindeki etkisinin sürekli olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.¹⁷⁴

Dört unsurdan çeşitli karışımların meydana geldiğinden bahseden Fârâbî, bu dört unsurun belli oranlarda meydana getirdikleri karışımlar sonucunda bitki, hayvan ve insan nefislerini kabul edecek bir kıvama gelmiş olacağını söylemiştir.¹⁷⁵ Dört unsurun birleşip ayrılmalarının da bir düzen içerisinde ve rastgele olmadığı açıktır. Eğer oluş ve bozuluşta oransız bir karışım her seferinde oranlı bir sonuç doğuracak olsaydı, bu bileşimlerin sayısı abartılı şekilde fazla olurdu. Yine dört unsurun birleşme veya ayrılma durumunda da estetik bir düzen olduğu görülmektedir.

Fârâbî, gök cisimlerinin tümel ve tikel bilgiye sahip olduğunu ve bu bilgi türünün tahayyül (tasavvur) yöntemi ile bir halden başka bir hale geçebilen bilgi türü olduğunu belirtmiştir. Bu fiil ile gökcisimlerinde cismâni tasavvurun meydana geldiğini söyleyen Fârâbî, gökcisimlerinin hareketini de bu duruma bağlamıştır. Bu hareketliliğin de oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminde değişmelere sebep olacağını ifade etmiştir.¹⁷⁶ Bu ifadelerin içerdiği görüşe benzer şekilde Kindî'nin feleğin canlı olduğu konusunda rastlamıştık. Hatta Kindî, feleğin dünyadaki canlılara tesir ettiğinden bahsetmiştir. Farabi de Göklerin dört unsura ve yeryüzüne etkisini

¹⁷⁴ Fatih Toktaş, “İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 139-142.

¹⁷⁵ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, ss. 120-121.

¹⁷⁶ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, s. 121.

kozmozolojik akıllar nazariyesindeki işleyişten yola çıkarak bu şekilde açıklamaya çalışmıştır.

Fârâbî, her gök cisminin maddeden ayrı olarak kendine has bir akla sahip olduğunu ve ona benzemek arzusunda olduğunu belirtmiştir. Ayrıca filozof, Gök cisimlerinin duyduğu bu güçlü isteğin aynı şeye ve aynı cinsten olamayacağını ve bunun tam tersine her birinin kendine mahsus bir sevgilisinin (ma'sûk) olduğunu söyler. Fakat bunların tamamı tek bir sevgiliye arzu ve istek duyma konusunda müşterektirler ki O da İlk Sevgili olan Tanrı'dır.¹⁷⁷

2.2.5. Güzel Yöneticinin Güzel Şehri: Erdemli Şehir (Devlet)

İslâm Medeniyeti için en önemli değer iyiliktir, erdemdir (fazilet), hayırdır. Fârâbî'nin eseri *Medînetü'l-Fâzıla*'da geçen İslâm şehri, fazilet temeline dayanır. İslâm şehri İslâm toplumunun temelini oluşturur. Bu şehir, fazilet temeli üzerine kurulursa varlığını devam ettirebilir. Aslında bu düşünce, İslâm'ın da temel fikridir.¹⁷⁸

Genel olarak *fazl* kelimesi “fazla, üstün, lütuf ve ihsan manalarına gelen, bilhassa Allah'ın çok yönlü lütuf ve keremini anlatan bir kavramdır. ‘Artmak, fazlalaşmak; meziyet sahibi ve üstün olmak’ anlamlarında mastar olan ‘fazl’ kelimesi ‘fazlalık (eksikliğin zıddı), isteyerek yapılan iyilik, lütuf ve ihsan, sevabı çok olan iş’ manalarında isim olarak da kullanılır.”¹⁷⁹ *Fazilet*, “fazl” hususunda yüksek derecede yani erdem bakımından üst konumda olan anlamına gelir.¹⁸⁰

Fârâbî, *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* isimli eserinde, yetkin insan topluluklarını büyük topluluk, orta büyüklükteki topluluk ve küçük topluluk olmak üzere üç başlık altında incelemiştir. Büyük topluluk, bütün toplumların dünyadaki düzenlenmiş ve güzelleştirilmiş yerlerinde toplanarak meydana getirdikleri topluluktur. Orta boyuttaki topluluk dünya üzerinde uygun koşullara getirilmiş ve güzelleştirilmiş bir bölgede tek bir milletten (ümme) oluşan topluluğa verilen isimdir. Son olarak küçük topluluk ise herhangi bir milletin oluşturduğu bölgenin bir

¹⁷⁷ Fârâbî; “**Felsefenin Temel Meseleleri**”, ss. 123-124.

¹⁷⁸ Sezai Karakoç, **Çıkış Yolu 1: Ülkemizin Geleceği**, Diriliş Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2003, s. 87.

¹⁷⁹ Mustafa Çağırıcı, “**Fazl**”, DİA, C. XII, İstanbul, 1995, s. 271.

¹⁸⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l – Arab**, C. 11., s. 62.

parçasında şehir halkının bir araya gelerek meydana getirdiği topluluğa verilen isimdir. Fârâbî, bunların dışında yetkin olmayan toplulukları dört gruba ayırmıştır. Bunlar (sırasıyla) köy, mahalle, sokak ve ev halkının bir araya gelmesiyle meydana gelen topluluklardır. Mahalleler ve köyler şehir halkı için vardır. Köyler şehrin hizmet edeni konumunda olup mahalleler ise şehrin bir parçası durumundadır. Fârâbî, en değerli iyiliğe ve en üstün yetkinliğe sadece şehir hayatı ile ulaşılabileceğini ifade etmiş, şehrin altındaki seviyedeki topluluklarda bu iyilik ve yetkinliğe ulaşabilmenin mümkün olmayacağını belirtmiştir. Fârâbî bununla beraber şehir hayatının kötü amaçlarla da kurulabileceğini ve bu durum neticesinde kötü sonuçlar doğurabileceğini belirtmiştir. İnsanların gerçek anlamda mutluluğu elde etmek için bir araya gelerek kurdukları şehir *Erdemli Şehir* olur.¹⁸¹

Fârâbî, *Erdemli Şehir* modelini organları sağlıklı ve tam olan bir bedene benzetiyor. Zira bedenın organları muhtelif şekillerde yaratılmış olup içinde barındırdıkları güçler açısından da görevleri de çeşitlilik arz etmektedir. Filozof, bedendeki idareci (reis) organ olan kalp ve ona yakın konumda bulunan organları bu duruma örnek olarak göstermiştir. Bu organların her biri idareci organın gayesine uygun şekilde görevlerini yerine getirmektedir. Fârâbî, benzetmesini yaptığı şehir hayatında da bedende olduğu gibi çeşitli yapılara sahip organlarının olduğundan bahsetmiştir.¹⁸² Maddeden başlayarak tüm evrene varan hiyerarşik bir nizamdan bahseden Fârâbî, *Erdemli Şehir* modeline sağlıklı bir insanı örnek göstererek açıklamaya çalışmıştır.

Bedenin organları işlevlerini yerine getirebilmek için tabîî güçlere sahiptirler. Şehrin unsurları her ne kadar bedenın organlarının güçleri gibi tabîî güçlere sahip olmasalar da insan ilişkilerinde şehrin işlevlerine uygun şekilde hareket etmelerini sağlayan bir yapıda olmaları gereklidir. Zira insanlar da farklı farklı özellikte yaratılmış varlıklar oldukları için sanatlar ve buna benzer becerileri gibi irâdî yeteneklerle elde edilen şeyler sayesinde şehrin unsuru konumunda olurlar.¹⁸³

¹⁸¹ Fârâbî, “**Erdemli Şehir Halkının Görüşleri**”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 140.

¹⁸² Fârâbî, “**Erdemli Şehir Halkının Görüşleri**”, ss. 140-141.

¹⁸³ Fârâbî, “**Erdemli Şehir Halkının Görüşleri**”, s. 141.

2.2.5.1. Erdemli Şehir'in Güzel Yöneticisi

İnsan vücudunda dolaşımı sağlayan kalbin konumu gibi bu şehrin (devlet) yöneticisinin de toplumun lideri ve öncüsü olmasının gerekli olduğu üzerinde duran filozof, güzelliğin kaynağı olarak nitelendirdiğimiz İlk sebep'in diğer varlıklarla ilişkisini, erdemli şehrin hükümdarının (melik), şehrin diğer unsurları ile olan ilişkisine benzetmektedir. Maddeden uzak olan varlıklar İlk Sebep'e yakındır. Bu düzen içinde daha sonrasında gök cisimleri gelmektedir. Gök cisimlerinden sonra da maddî varlıklar gelmektedir. Bütün bunlar bir amaç çerçevesinde İlk Sebep'in peşinden giderler. Bu nizama uygun ve estetik düzenden ilham alarak erdemli şehrin unsurlarının da şehrin ilk yöneticisinin amacı üzerine hareket etmeleri gereklidir. *Erdemli Şehir*'in yöneticisi sıradan bir insan olamaz. Çünkü yönetici olmak için o insanın yaratılışı ve yapısı yönü ile yöneticiliğe hazırlanmış olması ya da irâdi yapı ve kabiliyetle donatılmış olması gereklidir ki bu da yaratılıştan gelen bir durumdur.¹⁸⁴

Fârâbî, *Erdemli Şehir*'in önderi (İmâm) ve ilk yöneticisinin (er-reîsü'l-evvel) doğuştan getirdiği on iki özelliğinin olduğunu ifade etmiştir. Bu özellikler şunlardır: “a. Organlarının tam olması gerekmektedir. Bu organlara ait güçler de, organların işlevlerine uygun olmalıdır.

b. Kendisine söylenen her şeyi tabii olarak iyice anlayıp kavrayabilmelidir. Söylenen şeyi, söyleyenin amacına ve bizâtihi o duruma uygun olarak anlamalıdır.

c. Anladığı, gördüğü, duyduğu ve idrâk ettiği şeyi hafızasında iyice tutmalıdır.

d. Çok uyanık ve zeki olmalıdır, En ufak bir işaret gördüğünde bile, bu işaretin ne anlama geldiğinin derhal farkına varmalıdır.

e. Zihninden geçenleri tüm açıklığıyla ortaya koyabilecek derecede güzel konuşmalıdır.

f. Öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmeli, buna kendini verip kolayca kabul etmelidir. Ayrıca öğretimin zorluklarına katlanmalıdır.

g. Yeme, içme ve cinsi ilişkiye düşkün olmamalı, tabiatı icâbı oyun ve eğlenceden kaçınıp bunların vereceği hazlardan nefret etmelidir.

¹⁸⁴ Fârâbî, “*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*”, ss. 141-143.

ğ. Doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.

h. İzzet-i nefis sahibi ve cömertliği seven birisi olmalıdır. Tabii olarak her türlü bayağı şeyden ruhunu yüce tutmalı, bunlardan daha yüce şeylere doğru yükselmelidir.

1. Altın, gümüş ve diğer dünyevi şeyleri basit görmelidir.

i. Tabiatı gereği adâleti ve âdil kimseleri sevmeli, haksızlıktan, zulümden ve bunları işleyenlerden nefret etmelidir.

j. Yapılması gerektiğini düşündüğü şey konusunda azimli ve kararlı davranmalı, korkmadan ve gevşeklik göstermeden cesur bir şekilde onu gerçekleştirmelidir.”¹⁸⁵

Erdemli Şehir'de bu özelliklere sahip bir kişi varsa ve büyüdükten sonra belirtilen şartlardan ilk altısı veya muhayyile gücü açısından bir denginin bulunması durumunda ilk beş şart o kişide varsa o kişi yönetici olur. Bu şartları taşıyan bir kişi yoksa daha önce bu yönetici veya benzerlerinin koyduğu kanunlar ve töreler benimsenir ve uygulanır.¹⁸⁶ Fârâbî, bahsettiği *Erdemli Şehir* modelinde de bütün güzelliklerin tebliğcisi olan Peygamberin öncülüğünde kurulan bir hayat tarzından söz etmektedir. Bu şekilde tasarlanmış bir devlet düzeninde estetiğin olmadığını düşünmek anlamsız olacaktır.¹⁸⁷ Filozof, *Erdemli Şehir* yöneticiliğinin de bir sanat olduğunu ve *Erdemli Şehir* sanatının da rastgele bir sanat veya bir kabiliyet olmadığını ifade etmiştir. Ona göre her sanat da yöneticilik için uygun değildir. Fârâbî, İnsan vücudunda idareci organ konumunda bulunan kalbin yerini dolduracak başka bir organ olmadığı gibi, ilk yöneticinin özelliklerine sahip başka birisinin de bulunmasının imkânsız olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte *Erdemli Şehir*'in ilk yöneticisinin sanatının, asla başka sanatlara hizmet etmeyen ve başka sanatlar tarafından idare edilmeyen bir sanat olmasının gerektiğini vurgulamıştır. Bunun tam tersi olarak ilk yöneticinin sanatı, tüm sanatların onun amacını gerçekleştirmek için hareket ettiği ve erdemli şehrin bütün eylemlerinin kendisine yöneldiği bir sanat olması gereklidir. Bu durumdaki bir insan yani ilk yönetici, başka bir insanın yönetimi altına asla giremez.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Fârâbî, “*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*”, ss. 145-146.

¹⁸⁶ Fârâbî, “*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*”, s. 147.

¹⁸⁷ Yıldırım, *İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri*, s. 39.

¹⁸⁸ Fârâbî, “*Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*”, s. 143.

2.3. İBN SÎNÂ (ö. 428/1037)

2.3.1. İbn Sînâ'nın Hayatı ve Şahsiyeti

Tam adı Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ'dır. İbn Sînâ, kesin olarak bilinmemekle beraber 370 (980-81) yılında Özbekistan'ın Buhara şehri civarlarında bulunan Efşene köyünde dünyaya gelmiştir. İslâm dünyasında İbn Sînâ ismiyle bilinir. Ortaçağ'dakiler İbn Sînâ'ya gerek bilim gerekse felsefi alandaki başarısını göstermek için "eş-şeyhü'r-reîs" unvanını vermişlerdir. Bunlara ilave olarak "şerefü'l-mülk, hüccetü'l-hak, ed-düstür" gibi isimlerle de zikredilmiştir. Batı dünyası ona "Avicenna" ismini vermiş ve ona "filozofların prensi" diye nitelendirmişlerdir. Keskin bir zekâ seviyesine sahip olan filozof, Küçük yaşlarda dinî eğitimler almış, Kur'ân'ı ezberlemiştir. İlerleyen zamanlarda fizik ve metafizik alanları ile ilgilenmiş ve felsefi alanda şerh çalışmaları yapmıştır. Felsefi alanda kendini kanıtladıktan sonra tıp alanına yönelmiş ve adını bu alanda da dünyaya duyurmayı başarmıştır.¹⁸⁹ Tıp alanında yaptığı çalışmalar 17. asıra kadar dünya üzerinde hüküm sürmüştür.¹⁹⁰

Kindî ile birlikte temelleri atılan İslâm felsefesi, İbn Sînâ ile birlikte zirve noktaya ulaşmıştır. Düşünceleri ile Ortaçağ'da ve modern dönemde pek çok batılı düşünürü etkisi altına almayı başarmıştır. İbn Sînâ için Şîî düşüncelere sahip olduğu ve İsmâilî düşünceden etkilendiği söylene de kendisi bunu reddetmiştir. Zira kendisi, Hanefî bir âlim olan İsmâil ez-Zâhid'den dersler almıştır.¹⁹¹ İbn Sînâ Müslüman bir filozoftur ve aldığı dinî eğitim felsefi eğitiminin önündedir. Bazı rivayetlere göre felsefi bir konuyu çözüme kavuşturamadığı zamanlarda camiye gidip Allah'tan bu konu için yardım isteyip dua ettiği geçmektedir. Bazı vakitlerde dinî meselelerde akla yatmayan bir konu olduğu zaman tasavvufa başvurmuştur. Onun felsefesinde din ile felsefe arasında bir paralellik mevcuttur.¹⁹²

¹⁸⁹ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", DİA, C.XX, İstanbul, 1999, ss. 319-322.

¹⁹⁰ Mehmet Bayraktar, **İslâm Felsefesine Giriş**, 7. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 193.

¹⁹¹ Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, 5. Baskı, İsam-Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018, ss. 9-24.

¹⁹² Hayrani Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992, s. 25.

İbn Sînâ, İslâm felsefesi tarihinde Fârâbî'nin öğrencisi ve temsilcisi olduğu halde hocasını gölgede bırakmayı başarabilmiştir. Bu durumu da içine alacak şekilde İslâm felsefesini tarihsel bağlamda şu şekilde özetleyebiliriz: İslâm kelâm ilmi ile felsefeyi tanıştıran Kindî olmuştur. Daha sonra İslâm felsefesini terminolojik bağlamda, yöntemsel ve problemleri yönünden sistematik hale getirip formüle eden Fârâbî olmuştur. İbn Sînâ ise emanet aldığı bu mirası bütün detayları ile işlemiş ve zengin bir külliyat şekline sokmuştur. İbn Sînâ'nın bu başarısı Meşşâî geleneğin doruk noktası olarak kabul edilmektedir. *El-Kânun fi't-Tıb* isimli eseri batıdaki okullarda 19. asra kadar derslerde okutulmuştur. Yüze yakın sayıda eseri mevcut olan İbn Sînâ'nın en önemli eserleri *en-Necât*, *Kitâbü's-Şifâ*, *el-Kânun fi't-Tıb*, *el-İşârât ve't-Tenbîhât* ve *Uyunü'l-Hikme*'dir. Bunlar arasında çok değerli bir kaynak olan *eş-Şifâ* adlı eser felsefî konuları: "Mantık, Fizik, Matematik ve Metafizik" adı altında dört başlıkta ele alır.¹⁹³

2.3.2. İlâhî Güzellik: Metafizik Alan

Metafizik estetik çok önemli ve güzel olması sebebi ile birçok Müslüman düşünür tarafından irdelenmiştir. Duyu ötesi alanla ilgili olan metafizik konusunda görüş belirten bir diğer İslâm filozofu da İbn Sînâ'dır.

Tüm Yeni Platoncu filozoflar gibi İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminin de temelini Zorunlu Varlık (vacip) ve olabilir varlık (mümkün) oluşturur. Yeni Platonculuğun İbn Sînâ felsefesinde kendisine Kur'ân çerçevesinde hareket edebileceği doğal bir metafizik sahası mevcuttur. Bu sebeple İbn Sînâ, İslâm'ın Allah'ı ile filozofların tanrısını bir araya getirmeyi amaçlamıştır. İbn Sînâ'nın diğer Yeni Platoncu filozoflardan ayrıldığı nokta olmuştur. İbn Sînâ'nın, Aristoteles ve Platon'un düşünce sisteminden ayrıldığı bir mesele vardır. Bu mesele, İlk Varlık'ın kendisini düşünen salt düşünce oluşu, Âleme hükmeden iyilik ve güzellik ile birlikte İlk Aşk ve külli (tümel) neden olmasıdır. Mantıkta Aristocu bir tavır sergileyen İbn Sînâ, metafizik konusunda da Aristocu çerçevede Yeni Platoncu bir görüş beyan eder. İbn

¹⁹³ Bircan, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, ss. 175-176.

Sînâ'nın sisteminde felsefî bilgilerle İslâmî bilgiler birleşir ve uyuşmaya çalışırlar. Onun sistemi ortaçağ karakterinin tüm izlerini yansıtmaktadır.¹⁹⁴

İbn Sînâ felsefî ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmıştır. Teorik ilmi, bilfiil akıldan çıkan, nefsin teorik gücünü etkinleştirmeyi ifade eden ilim olarak tarif eden filozof, Pratik ilmi ise teorik ve pratik gücün arasındaki bağı kuvvetlendirip ahlâkla yetkinleşmesini ele alan bir ilim olarak tanımlar. Yine bunlar arasından teorik ilmi doğa, matematik ve metafizik olarak üç grupta incelemiştir. *Kitâbu'ş-Şifâ* külliyatından *Metafizik* kitabının ilk makalesinin birinci faslında metafiziği, fiziksel ve matematiksel varlığın zeminiyle ilişkili şeylerin İlk Sebebi olan yüce Tanrı'nın incelendiği ilim olarak tarif etmiştir. Tanrının varlığının bu ilimde incelendiğini söyleyen filozof, Tanrı'nın varlığının bu ilmin konusu olamayacağını belirtmiştir. Ona göre Tanrı birdir; maddeden ve hareketten tenzih edilir. Yine İbn Sînâ, her yönü ile mükemmel olan Tanrı'nın cisim veya cismin gücü olmadığını ifade etmiştir.¹⁹⁵

İbn Sînâ, *İlk Felsefe* adıyla anılan bu ilme *İlâhiyat* ismini vermiştir. Bu ilmin konusu, tüm konular içinde en şerefli ve en güzel konu olduğu için bu ilim de en güzel ilimdir. Bu konu ile ilgili bütün ilimler bu konudan yararlanırlar.¹⁹⁶ Bu ilim İbn Sînâ'ya göre var olan her şeyin en uzak sebebini yani Allah' bilmekten ibarettir.¹⁹⁷ İbn Sina, Platon'un ilgisiz İlk Varlık anlayışına karşı çıkar. Çünkü Platon'da İlk Varlık düşünmeyen saf düşünce olarak karşımıza çıkar.¹⁹⁸ Filozofun, varlıkları vacip ve mümkün olarak ikiye ayırdığını ilk paragrafta belirtmiştik. İbn Sînâ, Zorunlu varlığın illetinin olmadığını ve mümkün varlığın malûl (illetli) olduğunu ifade eder.¹⁹⁹ İbn Sînâ, Vacip Varlık'ın özelliklerini felsefî çerçevede ele almıştır. İslâm kelamcılarının görüşlerinde olduğu gibi İbn Sînâ'nın sisteminde de Allah kusursuz ve mükemmeldir.

¹⁹⁴ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 26.

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik 1. Cilt*, 1. Baskı, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014. ss. 10., 12., 14.

¹⁹⁶ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 23-24.

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik 1. Cilt*, s. 44.

¹⁹⁸ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 81.

¹⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik 1. Cilt*, s. 104.

Normalde “mümkün” tabiri “imkânsız”a karşı kullanılır fakat filozoflar “mümkün” tabirini “vacip”e karşı kullanırlar.²⁰⁰

İbn Sînâ *Necât*'ta, “Zorunlu varlık olan el-Evvel (İlk), madde ve maddenin arazlarından soyutlanmıştır. O mücerret bir hüviyet olmasıyla akıl ve mücerret hüviyetinin onun zatının gereği olduğuna itibar edilmesinden dolayı da zatı itibariyle makuldür”²⁰¹ diyerek Yüce Allah'ın maddi bir yönünün olmadığını belirtmekte ve Onun soyut olarak düşünülmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Allah her yönü ile maddi değildir ve eşi benzeri olmayıp basittir (bileşik olmayan).²⁰²

İbn Sînâ, Vacip Varlığın kendi özünü ve her şeyde varlığı mevcut olan iyilik düzenini bildiğini ifade etmiştir. Evrende rastlantı sonucu bir düzenin olmadığı ilâhi bir gayenin var olduğunu savunur. Bu gaye her yönü ile bizim gayemizden çok yukarıda bir mertebededir. Tüm var olan şeylerin sebebi olan İlk Varlık kendinden sûdur eden her şeyi bilir.²⁰³

İbn Sînâ, “Zorunlu varlık Bir'dir ve hiçbir şey onun mertebesine ortak değildir... Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, İlk'tir (el-Evvel)”²⁰⁴ sözleri ile Allah'ın bir ve en yüksek mertebede olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ külliyyatından Metafizik kitabında da, Zorunlu Varlık'ın birliğine vurgu yaparak Zorunlu Varlık'ın tek bir zât olduğunu söylemekle birlikte Bir ve Tek zât olan varlığın çokluğu da düşünülmez. Çünkü çokluktan ortaya çıkanların da her birisinin zorunlu varlık olması gerektiğini ifade ederek Zorunlu Varlık'ın da çokluk olmayacağını söylemektedir.²⁰⁵ Bu bağlamda ele alınan Zorunlu varlık yani Yüce Allah'ın tek olduğuna yapılan vurgu göze çarpmaktadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı tam olarak görerek Zorunlu Varlık'ın yetkinliklerinde noksanlık görmez.²⁰⁶ İbn Sînâ Allah'ın en yetkin ve en mükemmel varlık olduğundan bahsetmiştir. Yine İbn Sînâ,*

²⁰⁰ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 54., 58., 60.

²⁰¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, 1. Baskı, (Çev. Kübra Şenel), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 222.

²⁰² Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesinde Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, s. 186.

²⁰³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 67.

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, 1. Baskı, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014. s. 288.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 1. Cilt*, s. 118.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 326.

“Zorunlu Varlık, gerçektir (Hak). Çünkü her şeyin gerçekliği, ona olumlanan varlığın özel oluşundan ibarettir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık’tan daha gerçek (bir şey) yoktur”²⁰⁷ demiş ve tek gerçeğin Yüce Allah olduğuna vurgu yapmıştır. İbn Sînâ felsefesinde Allah, gerçek mülk sahibi yani Melik’tir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, her şeyin özüdür ve her şey O’nun itaatindedir.²⁰⁸ İbn Sînâ *en-Necât*’ta, “Her bizatihi zorunlu olan varlık, salt iyilik ve salt yetkinliktir”²⁰⁹ der. Filozof burada kendi özünden zorunlu varlığın, sırf yetkinlik ve sırf iyilik olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan ele alındığında İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ı ilk olması, bir olması yani çokluktan münezzehe olması, kimseye muhtaç olmaması, noksanlıklardan uzak mükemmel bir varlık olması ve gerçek(hak) olmasından bahsetmiştir.

İbn Sînâ başka bir yerde *Zorunlu Varlık*’ın sırf akıl olup ve bütün varlıkların ilkesi olduğunu söyler.²¹⁰ İbn Sînâ *en-Necât*’ta Allah (c.c.) için, “O varlığı tam olandır, çünkü onun türü sadece ona aittir, türünde onun dışında bir şey yoktur. Bir’in yönlerinden biri tam olmasıdır. Çok (kesir) ve fazla (zâid) olan iki tane bir olmaz. O, varlığın tamlığı, kendisinin tanımı olması, ne niceliksel ne de kendisi için olan kurucu ilkelerle ve ne de tanımın parçalarıyla bölünmemesi yönünden ve her şeyin kendine özgü bir birliği olması ve bu yönleriyle zâtî hakikatinin yetkinliği bulunması yönüyle birdir”²¹¹ der. İbn Sînâ’ya göre Allah’ın varlığı tamdır, çünkü o türe yalnız o sahiptir. Türünde onun haricinde bir şey mevcut değildir. Bir’in özelliklerinden bir tanesi tam olmasıdır. Allah’ın kendine ait tanımı vardır ve bu tanım parçalara bölünemez. Filozofa göre Allah’ın zâtî hakikati de yetkin ve tektir. Allah’ın dengi, ortağı veya zıttı mevcut değildir. O hiçbir biçimde parçalara bölünmez ve tektir.²¹²

Allah’ın sıfatları da, O’nun kendisini oluşturan özellikler değildir çünkü bu durumu kabul edecek olursak sayı olarak birden fazla Yaratıcı’nın varlığını kabul etmiş oluruz. Bu durum İslâm dininin temelini teşkil eden tevhid ilkesi ile

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 330.

²⁰⁸ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 75.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207.

²¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 332.

²¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207, s. 208.

²¹² İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 207, s. 229.

bağdaşmaz.²¹³ İbn Sînâ Allah'ın niteliklerini (sıfatlarını) arazlar olarak görür.²¹⁴ Filozof, mutlak güzelliğin tek sahibi olan Allah'ın güzelliğinin bir tarifinin olmadığını söyler. Bununla birlikte O, tek ve en yetkin güzelliğin sahibidir. İbn Sînâ, Allah'ın güzelliğinden bahsederken bazı teşbihlerden ve sıfatlardan yararlansa da bunların tam olarak Allah'ın güzelliğini karşılamayacağı görüşündedir. Yine de İbn Sînâ, haberi sıfatlar olarak bilinen cömertlik için el ve güzelliği için yüz gibi kelimelerden faydalanmıştır.²¹⁵

İbn Sînâ, *Hayy b. Yakzan* 'da bu durumdan şöyle bahseder:

“Onun güzelliğini göstermesi bakımından kendisi tüm bir yüzdür. Cömertliği, eli açıklığı bakımından bütün bir eldir. Onun güzelliği, bütün güzellikleri yok eder. Onun cömertliği bütün eli açıkları hiç düzeyine indirir. Bu yöneticinin çevresinde bulunanlardan herhangi birisi, bir an için kendisini iyice görmek istese, dehşete düşerek kamaşan gözlerini kapamak zorunda kalır. Ona bakmadan önce gözleri çalınacak, kapılacak olur. Onun kendi güzelliği, güzelliğin perdesi; dışta görünmesi, onun içte kalmasının nedeni olmuştur. Açığa çıkması, gizlenmesini gerektirmiştir”²¹⁶

İbn Sînâ, bu paragraftan sonra Mutlak güzellik konusu ile ilgili, insanın bu güzelliği anlayabilmesi açısından güneş ile ilgili bir benzetmeye yer vermiştir. Güneşe baktığımız zaman nasıl ki gözlerimiz kamaşır ve bakmaya devam edemiyorsak, Allah'ın güzelliğini idrak noktasında da gözlerimiz bu fiili gerçekleştirmeye güç yetiremez. Güneşe bakabilmek için bir buluta ihtiyaç vardır. Bu durumda güneş kendini bizlerden gizlemez ancak bizim onu açık bir şekilde göreceğimize gücümüz yoktur. Allah da güzelliğini bizden gizlemez fakat güneş örneğinde olduğu gibi yalın halde güzelliğini görmemiz mümkün görülmemektedir.²¹⁷

²¹³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 74.

²¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 1. Cilt*, s. 340.

²¹⁵ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, s. 88.

²¹⁶ İbn Sînâ-İbn Tufeyl, *Hay Bin Yakzan*, (Çev: Şerefeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid), 23. Baskı, Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 41.

²¹⁷ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, s. 90-91.

Nasıl ki güneşi çıplak gözlerle göremiyorsak, Allah'ın güzelliğini de çıplak gözle görmek mümkün değildir. O kendini gösterse de insanın buna tam anlamıyla gücü yetmemektedir. Allah (c.c.) bize kendi güzelliğini göstermek konusunda kendisi bir engel koymaz fakat insanın çıplak gözle Allah'ı görmesi de mümkün değildir. Onun her şeyin üstünde olan güzelliğinden bir nebze pırıltı görenler, gözlerini Ondan alamazlar.²¹⁸

İbn Sînâ, Allah'ın mutlak akli bir mahiyet, her türlü noksanlıktan uzak mutlak iyilik ve her yönü ile tek olmasının ilerisinde bir güzelliğin olmayacağını ifade etmiştir. Vacip varlık için salt güzellik ve letafetin var olduğunu ifade eden İbn Sînâ, uyumlu olan her güzelliğin ve idrak edilen iyiliğin sevilen ve âşık olunan olduğunu belirtmiştir. Filozof, idrak eden kuvvenin Allah'ı sevmesini ve bu durumdan haz almasını, idrak edilenin zatının güzelliğine ve üstün şerefli oluşuna bağlamaktadır. İbn Sînâ bununla birlikte, idrak eden kuvvenin Allah'ı sevmesini ve bu durumdan haz almasını idrak etmenin derinliği ve hakiki oluşu ile ilişkilendirmiştir. Güzellik ve yetkinliğin zirvesinde bulunan Vacip Varlık, kendi zatını güzelliğin en üst seviyesinde ve mükemmel bir biçimde akleder. Allah, zatından ötürü en büyük âşık olan ve olunan, en büyük haz alan ve haz alınan olur. Burada haz, uyumlu olanın uyumluluk yönünden durumu idrak etmesidir. *İlk Varlık*, idrak edilenin en üstünü olup, kendisi idrak etme açısından en üstün şekilde idrak edendir. Bunun sonucunda en üstün derecede haz alan ve haz olunan olur. Bu durumu kendisi dışında herhangi bir varlıkla kıyaslamak söz konusu değildir. *İlk Varlık* her şeyi bildiği gibi zatını ve mevcut olan tüm iyilik düzenini bilir. Bununla birlikte varlık düzeninin nasıl oluştuğu Allah'ın bilgisi dâhilindedir.²¹⁹ İbn Sînâ, kötülüğün nedenini de Ay-altı âlemde olduğunu ifade etmiştir. Çünkü ona göre Ay-altı âlemdeki varlıklar eksik ve kusurludur. Bundan ayrı olarak filozof, yaratılıştan gelen noksanlıklar ile ilgili olan kötülüğün nedeninin bir fâilin onu yaptığı için değil, tam tersine bir fâilin noksan olan şeyleri yapmamış olmasından kaynaklandığını söyler.²²⁰ Bu durumla ilgili, “Bu kötülükler, söz gelimi Geometriyi bilmemek ve mükemmel bir güzelliğin kaybolması gibi, ilk yetkinliklere

²¹⁸ İbn Sînâ-İbn Tufeyl, **Hay Bin Yakzan**, s. 41.

²¹⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, ss. 223-227.

²²⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 2. Cilt**, ss. 544., 556.

ve onları takip edip yararı açık olan yetkinliklere zarar vermeyen şeylerdir”²²¹ ifadelerini kullana filozof burada noksanlığın ilk yetkinliğe bir zarar vermeyeceğini ifade etmiştir.

2.3.3. İlk Varlık’tan Âleme: Sudûr

İslâm inancına göre Allah evreni yoktan yaratmıştır. İlk İslâm filozofu Kindî’nin de bu görüşü benimseyerek düşüncelerini dile getirmiştir. Bu düşüncenin temelinde, "*O Allah gökleri ve yeri yoktan var edendir.*"²²² âyeti vardır. İslâm âlimleri yaratılış konusunu bu noktadan hareket ederek yorumlamışlardır. Mesela İslâm kelâmcıları Allah’ın varlığını bu bağlamda delil göstererek görüş beyan etmişlerdir. Her yönü ile mükemmel olan Allah’ın hür bir iradesi vardır. Allah’ın *Esmâ-i Hüsnâ* diye tabir edilen güzel isimleri vardır. Yüce Allah’ın el-Alîm isminin bir sonucu olarak O her bilgiye hâkimdir. "*Karada ve denizde ne varsa hepsini bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez.*"²²³ âyeti meâlinde bildirildiği gibi, tüm yönleri ile mükemmel olan Allah’ın gerçekleşen her olay hakkında bilgisi vardır. İslâm filozoflarına göre de İslâm’ın bu kaidelerinin karşısında Aristoteles’in ve Platon’un tesiri altında kalmış bir felsefi düşünce ortaya çıkmaktaydı. Zira felsefe ile ilgilenenler en büyük üstad olarak Aristoteles’i kabul ediyorlardı. İslâm dinindeki öğretilere karşılık Aristoteles’in de içinde bulunduğu yunan felsefi düşüncesinde kâinat ezeli olarak yani bir başlangıcının olmadığı kabul ediliyordu. Müslüman filozoflar önlerinde bulunan iki karşıt durumdan birini seçmek yerine bu ikisini uzlaştırma çabasına gitmişlerdir. İbn Sînâ da felsefe ile din arasında uzlaştırıcı bir yol izledi fakat bu teori başta Gazzâlî gibi bazı düşünürler tarafından eleştirilerin hedefi olmuştur.²²⁴

Tek varlıktan birden fazla varlığın nasıl ortaya çıktığı sorusu yani âlem ile yaratıcı arasındaki ilişki insanlık tarihinde en çok irdelenen meselelerden bir tanesi olmuştur. İbn Sînâ bu konuyu Fârâbî’nin yolundan giderek sudur ve feyz nazariyesi ile izah etmeye çalışmıştır. Bu kurama göre varlıklar Tanrı’nın kendine ait olan bilgisinden çıkmıştır. İbn Sînâ’nın tasvir ettiği Tanrı, mahiyeti ile varlığı aynı olup

²²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 568.

²²² En’âm Sûresi, 6/101.

²²³ En’âm Sûresi, 6/59.

²²⁴ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 80.

kendi kendini bilen, varlığı ve bilgisi tek olan zorunlu bir varlıktır. Dolayısıyla bu özelliklerin neticesinde tek bir bilgiden yine tek bir varlık meydana gelmelidir diyen İbn Sînâ yine bu oluşumun ne Tanrı'nın kendi bilgi, irâde ve rızasının dışında yani tabî bir yolla olduğunu ne de, insanda olduğu tarzda bir amaca yönelik olduğunu belirtmiştir. Filozof, bu meydana gelişin sadece Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisinin gerektirdiği şekilde olduğunu ifade etmiştir.²²⁵

İbn Sînâ sudûr teorisini şu cümlelerle ifade eder: “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.”²²⁶

Filozof, Yaratıcı ile yaratılanlar arasındaki farkları ve bağlantıyı ifade etmek üzere tüm kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamaya çalışmıştır.²²⁷ Allah'tan ilk sudûr eden cisim değil manevi bir cevher olan “İlk Akıl”dır. Yine Kur'ân-ı Kerîm'de konu ile ilgili “*Sen Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın; sen Allah'ın kanununda kesinlikle bir sapma bulamazsın.*”²²⁸ âyeti yaratmanın ve ilâhî emrin sürekli oluşunu vurgulamaktadır.²²⁹ İbn Sînâ, Tanrıdan ilk var olan şeyin cisim ya da benzeri bir şey olmayacağını ve tüm varlıkların doğrudan doğruya bir çırpıda Tanrı'dan var olmasının mümkün olmayacağını ifade etmiştir. Varlıkların belirli bir sıra düzen içerisinde var olmasının gerekli olduğuna vurgu yapan filozof, Tanrı'dan ilk var olan şeyin de *İlk Akıl* olması gerektiğini söyler. İbn Sînâ'da sudûr teorisinde ‘birden ancak bir çıkar’ önermesinin sonucu olarak Tanrı'nın bilgisinden ilk çıkan şeyin *İlk Akıl* olduğunu belirttik. Bu *İlk Akıl*'da hem varlık hem de bilgi anlamına bir çokluk mevcuttur. Bu çokluk Tanrı'dan değil, onun kendi varlığı sebebiyledir. Bu *İlk Akıl*'ın her türlü bilgisine karşılık bir tür varlık lazım gelmektedir. *İlk Akıl*'ın Tanrı'yı bilmesinden *İkinci Akıl*, sonra kendi varlığını Tanrı'nın varlığı nedeniyle zorunlu bir varlık olduğunu bilmesinden *İlk Göğün Nefsi* (el-felekü'l-aksâ) meydana

²²⁵ Ali Durusoy, **İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, M.Ü. İlahiyat Fakültesi vakfi yayınları, İstanbul, 1993, s. 74.

²²⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik- 2. Cilt**, s. 328.

²²⁷ Alper, **İbn Sînâ**, 2018, s. 105.

²²⁸ Fetih Sûresi, 48/23.

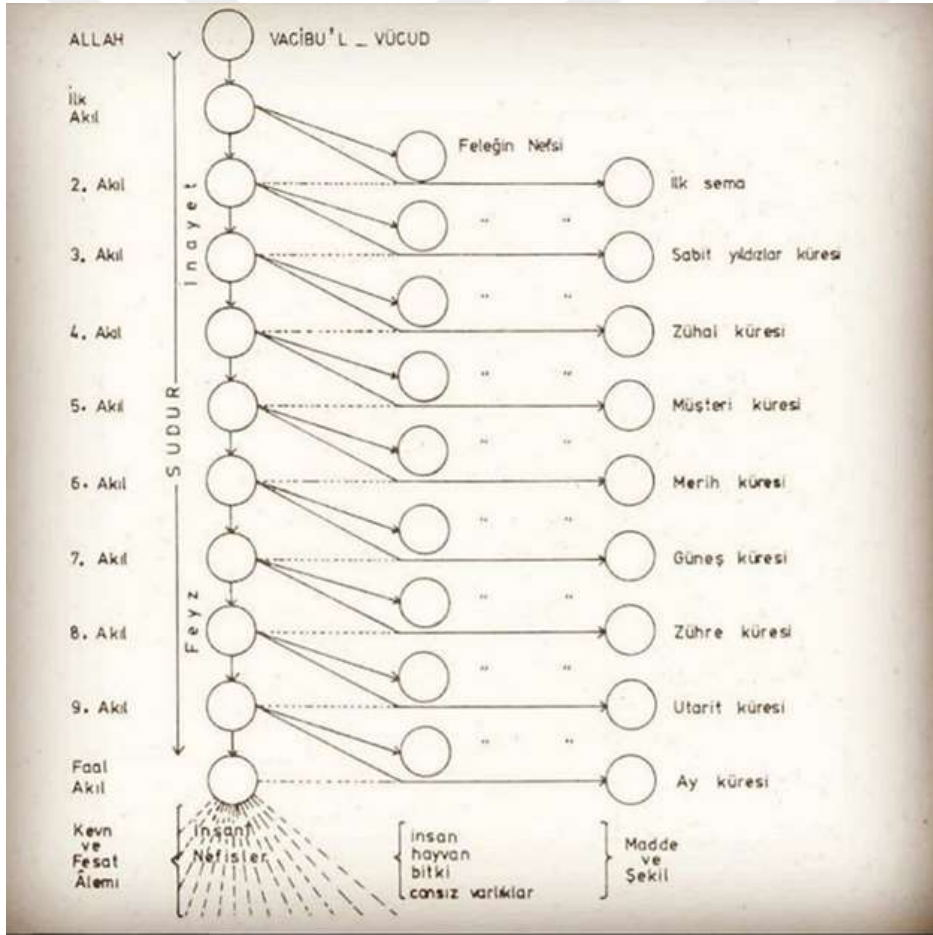
²²⁹ İbn Sînâ, “**Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine**”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 321-322.

gelir. Sonrasında ise varlığın kendiliğinde mümkün bir varlık olduğunu bilmesi ile *İlk Göğün* maddesi meydana gelir. Bu oluşum silsilesi İkinci Akıl'ın bilgisinde de aynı şeyler lazım gelecek şekilde sonsuza kadar devam etmez. Bu oluş, başta insanî nefis olmak üzere, âlemdaki canlı ve cansız tüm türlerin feyezân ettiği Faâl Akıl'da son bulur. Fakat Faâl Akıl'dan feyezân eden türleri veya suretleri yine ondan feyezân etmiş olan maddenin farklı yetenekleri belirler. Bu türlerin suretlerini alacak olgunluğa getiren şey Gök Cisimleri'nin dâirevi hareketi sonucunda ortaya çıkan ve madde üzerinde tesiri olan etkileridir. Gök cisimlerinin Faâl Akıl'dan feyezân eden madde üzerindeki etkisinin sonucunda bu Akıl'dan toprak, su, ateş ve hava gibi basit madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar gibi türlerini belirleyen suretleri feyezân eder. Bunların sonucunda insan bedeni ve nefsi varlık sahasına çıkmış olur. Filozofun sudûr teorisinde bahsettiği Gök Akılları ve Gök Nefsleri, dinî çerçevede melek olarak bahsedilen ruhâni varlıklardır. Bunlardan Gök Akılları, cisimle hiçbir münasebet içinde bulunmamalarından dolayı Tanrı'ya daha yakın varlıklardır bunlar “mukarreb ve kerubiyün” şeklinde adlandırılan meleklerdir. Gök Nefsleri ise gök cisimlerini hareket ettirip onlarla belirli bir münasebet içerisinde buldukları için “amele ve müvekkel” melekler diye isimlendirilirler. Filozof, *İlk Akıl* ile en sonuncu sırada bulunan Faâl Akıl arasında kaç tane akıl bulunduğunu belirtmemiştir. İbn Sînâ, bazen Göklerin hareketi sayısınca olduğunu, bazen dokuz Göğün mevcut olduğunu, bazen de Kur'ân-ı Kerîm'de yedi semâyı dikkate alarak yedi göğün bulunduğunu ifade etmiştir. Filozofa göre önemli olan onların sayıları değil, aksine onların âlemdaki durumlarının bilinmesi ve mahiyetlerinin anlaşılmasıdır.²³⁰

Her akıl kendisinden sonra gelen akılı ve nefsi ile beraber bir gök küresi meydana getirir. Bu silsile, güneş sistemindeki gezegenlerin sayısınca devam ederek ay küresinin akılı olan faal akılda noktalanır. Bu akılların tamamı aktiftir. Bununla beraber sadece son akıl olan ay küresinin akılı, ay altı âlem denilen dünya üzerinde etkisi olması sebebiyle bu kozmolojik varlığa faal akıl ismi verilmiştir. Bu ismin verilmesinin bir başka hususi sebebi de insanlarla olan münasebetidir. Çünkü bu akıl, İbn Sînâ'nın felsefî düşünce sisteminde hem insanın varlığının hem de bilgisinin sebebidir. Buna

²³⁰ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, ss. 75-76.

ilave olarak oluş ve bozuluş âleminde türlerin meydana gelişi de faal aklın maddeye tesiri ile ifade edilmektedir. Filozofa göre ay altı âlem olan dünyada varlıkların meydana geliş süreci dört unsurun (ateş, su, toprak, hava) oluşumu ile başlar. Arkasından bunların temel nitelikleri ve bu niteliklerin katkısı ile oluşan birleşmeler sonucunda sırasıyla maden, bitki, hayvan ve insan türleri meydana gelir. Dört unsurun terkibi, insanda zirve noktasına ulaşır. İnsan bedeninin oluşması ile faal akıldan insanî nefis meydana gelir. Böylece bilfiil âkil olan ilk kozmolojik akıl ile başlayan oluşum süreci bilkuvvâ âkil varlık olan insan (nâtık nefis) ile son bulur. Oluş teorisi için kullanılan sudûr ve feyzân kelimeleri sadece oluşu değil bununla beraber oluşum devamlılığını da ifade eder.²³¹



Resim 1. (Ömer Mahir Alper, İbn Sînâ, 2018, s. 107.)

²³¹ Alper, İbn Sînâ, 2018, s. 106.

Bu sıradüzen ile gerçekleşen oluş süreci ilk olarak Tanrı'dan başlıyor. Daha sonra gelen her şey O'ndan daha alt mertebede bulunuyor ve aşağıya doğru sıralanıyor. Bu mertebelerin ilki, akıllar diye tabir edilen soyut ruhanî meleklerin, ikinci olanı da nefisler diye tabir edilen ruhanî(amele) meleklerin mertebeleridir. Bu mertebelerin altında semavi cisimlerin mertebeleri yer alır ve bu cisimler de kendi aralarına bir hiyerarşik düzen oluşturur. Son mertebeden sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere mevzu bahis olan maddenin varlığı başlar. Bu duruma göre ilk şey, unsurların suretlerine bürünür ve adım adım derecelenir. En değersizden en değerli olana doğru bu mertebeler madde, unsurlar, birleşik-cansızlar ve bitkiler, hayvanlar ve insanlar şekline sıralanır. Bu sıralamada en değerli varlık insandır. İnsanların en üstünü (efdal), nefisini bilfiil akıl olarak yetkinlik seviyesine ulaştırmış ve amelî erdemleri kazanmış kişilerdir. Bu kişilerin en üstünü ise Tanrı'nın kelâmını işiten, melekleri özel şekilleri ile gören ve mucizeler gösterebilme özelliği olan peygamberlerdir. Filozof, Tanrı'nın kendini bilmesi sonucunda semavi akıllar, nefisler ve semavi cisimler, oluş ve bozuluş âlemi, madde ve suretin meydana getirilmesini “ibdâ” kelimesiyle açıklamaktadır. Daha sonra oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşmesiyle burada bulunan türlerin fertlerinin oluşmasını “halk (yaratma)”, “ihdas (ortaya çıkarma)” ve “tekvin(yoktan var etme)” terimleri ile ifade eder. Ay-altı ve ay-üstü âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi Tanrı'dır. Fârâbi'nin tersine İbn Sinâ akılların ve nefislerin sayısı ile ilgili net bir açıklamada bulunmamıştır. Sadece *Hay b. Yakzân* ve *et-Tayr* gibi bazı risâlelerinde bazı sayılardan bahsetmiştir. Filozofa göre asıl önemli olan şey oluşun nasıl başladığı, nerede ve kiminle kemâle erdiği konusudur. İbn Sînâ'ya göre bu âlem, olabilecek en mükemmel şekilde var olmuştur ve bundan daha iyisinin olması da düşünülemez.²³² Âlemdeki düzenin çıkış noktası ilâhî ilimdir. Bu düzen bir tertip içinde, tüm detayları ile ve düşünülebilir bir biçimde Allah'tan taşar. Bu olay, İbn Sînâ düşünce sistemindeki “inâyet” kavramı ile ifade edilir. İbn Sînâ'ya göre yüksek akıllar insana ve dünyaya yönelik bir amaç ile çalışmazlar. Dünya içerisindeki düzene bakacak olursak bunun tesadüf sonucunda olmadığı açıktır. Bu düzen bizlere belirli bir düzenlemeyi işaret eder. Allah, özü itibarı ile evrendeki iyiliğin nedenidir. Allah evrendeki bu iyilik düzeninin en güzel şekilde düşünür ve bu düşünceden en güzel

²³² Alper, **İbn Sînâ**, 2018, ss. 108-109.

şekilde bir iyilik düzeni yayılır. İnayet, Allah'ın kendisini bilmesinden dolayı meydana gelen bir şeydir. Bahsettiğimiz bu bilgi en güzel şekle dayanır. Allah dünyayı en güzel şekilde yaratmıştır.²³³ Allah özünü düşünür ve neticede akledilebilen şekiller meydana gelir. Bu oluşum Allah'ın özü ile zorunludur. *İyilik* ve *Hayr* O'ndan yeryüzüne taşmıştır.²³⁴

İbn Sînâ, gökteki ve yerdeki varlıkların rastgele ortaya çıkmadığını ifade eder. Bu düzen içerisinde bir düznllemenin ve düzenleyicinin varlığından söz etmektedir. İbn Sînâ inâyeti, “İlk'in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşması”²³⁵ olarak tarif etmiştir. İbn Sînâ'nın düşüncesinde âlem, ilk sebep olan Allah'tan yayılır fakat bu oluşumda Allah için, bir şeyi amaçlayarak yaptığını söylemek bizim sınırlarımızı aşan bir görüş olur.²³⁶ Filozof, Allah'ın insanlara emir ve yasaklarını bildirmeleri için gönderdiği peygamberlerin, kuvvetli bir akıl ve feraset yeteneğine sahip oldukları için fa'al akılla mükemmel bir bağ kurduklarını ve bunun sonucunda herhangi bir eğitim almadan bilgilere hızlı bir şekilde ulaşabildiklerini düşünmektedir.²³⁷ Yüce Allah, peygamber olarak seçtiği kişileri gerek kişilikleri ile gerek de yaşantıları ile gönderildikleri toplumları hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa erdirebilmek için görevlendirmiştir. Bu durumlarda da Allah'ın eksiksiz düzenini görmek mümkündür. Allah, bizleri sanat, estetik ve güzelliği fark edip idrak edebilecek durumda var etmiştir. Bunlarla beraber âlemi de güzelliklerle süslemiştir. İnsanlar için gerek dünyada gerekse ahiretteki yaşantılarının güzelleşmesi için örnek olarak peygamberler göndermiştir. Allah tarafından görevlendirilen bu kişiler, evrendeki ve dünyadaki güzellikleri görüp idrak etmeleri konusunda insanlar için yol gösterici birer örnek

²³³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 82-83.

²³⁴ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 74.

²³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik 2. Cilt* s. 536-538.

²³⁶ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 85.

²³⁷ Alper, “İslâm Felsefesinde Altın Çağ'ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefi”, s. 181.

olmuşlardır. Peygamberler, bu dünyada güzellikler ile yaşayan kişileri, ebedi güzelliklerin mevcut olduğu ahiret yurduna çağırılmışlardır.

2.3.4. Aşk Estetiği

Ay üstü âlemdeki varlıkların güzellikleri, ay altı âlemdeki varlıklara göre İlk Varlık'a daha yakın olduklarından dolayı daha güzel ve mükemmeldir. İslâm düşünürleri, duyulur âlemdeki çirkinlik ve kötülüğü madde ile bağdaştırırlar. Çünkü duyulur âlemdeki güzellik Mutlak Zorunlu Varlık ile bağdaştırılmaktadır.

Aşkın, güzele yöneldiğini ifade eden İbn Sînâ, doğrudan güzel ile ilgili bir tanımdan bahsetmemiştir. Burada güzel, aşkın objesi konumundadır. İbn Sînâ risalesinde aşkın objelerini ve yöneldiği şeylerden bahsetmiştir. Ona göre aşk, özünde iyi ve güzel olanı güzel bulup onu talep etmektir. İbn Sînâ, Zorunlu varlığın güzelliğinin; Uyumlu, iyi, sevilen ve âşık olunan olduğunu ifade etmiştir. Tüm canlı nefisler, güzel görünümlere âşık oldukları gibi bir iyiyi kazanmış olan bir varlıktaki iyiye âşık olurlar. Yani İbn Sînâ, güzele karşı duyulan aşk ile iyiye karşı duyulan aşkı aynı çerçevede ele alır. İyilik, güzellikten bir cüzdür. Yani güzel ile iyi, birbiri yakından alakası olan kavramlar olarak karşımıza çıkar. Bu durumda güzel için, içinde iyi olan şeyleri de ihtiva etmelidir denebilir. Güzelliğin sahibinin kendi varlığını akletmesi neticesinde evren ve güzellik var olur. Dolayısı ile ay altı ve ay üstü âlemlerdeki varlıklar Mutlak Güzel'e meyleder. İbn Sînâ, evrende güzel/iyi olarak vasıflandırılan şeylerin mahiyetindeki güzel ve iyiyi Allah'tan aldıklarını ifade eder. Ona göre bütün varlıklar güzele ve iyiye bir eğilim içindedir.²³⁸

İbn Sînâ'ya göre Allah hem sevilen hem sevendir. Yüce Allah'ın, saf ihtişamı ve güzelliği vardır. Bütün güzellikler içinde en yüksek mertebede O'nun güzelliği bulunur. Bütün bu anlatılanlar Allah'ın güzelliğini anlatmak için yetersizdir.²³⁹ Allah'ın güzelliği sadece akli ve sadece iyi olup tüm eksikliklerden uzak ve her yönü ile bir olan bir niteliğe mukabildir. Yani bu nitelikten daha üstün bir şeyden bahsedilemez. Bu durumda güzel ile ilgili ontolojik bir karşılığın varlığı da tayin

²³⁸ Taşkent, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, s. 146-167.

²³⁹ Altıntaş, **İbn Sina Metafiziği**, s. 72.

edilmiş olur.²⁴⁰ Filozof gerçek anlamda âşık olunanın Allah olduğunu şöyle ifade eder: “İlk, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır ve böyle olması yönünden iyiliktir. Bu bakımdan iyilik nizamı, dolaylı olarak O’nun maşuku (âşık olduğu sevgilisi) olmaktadır.”²⁴¹ Filozofa göre hakiki güzelliğin sahibi, arzu edilen, sevilen ve tabiatı iyilik olan Allah’tır. En üstün güzelliğin ve olgunluğun ona ait olması, özünü düşünmesi ve sevmesinden dolayı en yüksek derecede sevilendir. Allah’tan sudur eden varlıklar da derecelerine ve olgunluklarına göre güzelliklere sahiptirler. Böylece var olan şeyler de ilâhî sevginin birer nesnesi konumundadırlar. Allah’ın güzelliği ve ihtişamı her şeyin üzerindedir. Allah, ilk hareket ettirici olduğu için var olması zorunludur. Bu sebeple Allah, saf İyiliktir. İbn Sînâ’nın metafiziğinde de Allah vacip varlıktır. Vacip varlık her zaman en olgun ve en güzeldir. O’nun güzelliği tüm kusurlardan uzaktır. Kendisi saf olgunluk ve iyilik olduğu için O’ndan sūdūr eden şeyler de iyilik ve olgunluktur. Yaratılan her şey saf İyi Olan’ın aşkıyla süslenmiştir. Dünyanın ve dünya üzerindeki varlıkların yaratılışının temelindeki ilke aşk’tır. Bu ilkeye göre varlıklar zorunluluk kanununa göre Allah’tan sudūr eder ve tekrar O’na dönüş yaparlar.²⁴²

İbn Sînâ’ya göre Allah, sırf güzellik ile hoşluğun asıl ve tek sahibidir. Ona göre en mükemmel güzellik bütün eksikliklerden uzak olmakla mümkündür. Saf güzellik sahibi Zorunlu Varlık bilinen hoşluk sahibi, iyilik ve nizam sahibi, âşık olunandır.²⁴³

İbn Sînâ *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*’sinde iyiliğin, zâtı ile kendisine âşık olunan olmasaydı, onun için gösterilen çabalar bütün şekilleriyle iyiyi tercih edemeyeceklerini ifade etmiştir. Filozof, aşk için “gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı, güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir”²⁴⁴ demiştir. İbn Sînâ *Aşkın mâhiyeti hakkında risâle*’sinde, zarif ve yiğit kişilerin siması güzel olanlar karşısında duydukları aşktan bahseder. Filozof, aşk ile güzeli sıkı bir ilişki içerisinde işlemiş, hem erkekte hem de kadında yüz güzelliğine vurgu yapmıştır. Onun bu

²⁴⁰ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik*, 1. Baskı, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009, s. 73.

²⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 358.

²⁴² Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 73.

²⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik 2. Cilt*, s. 376-378.

²⁴⁴ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, (Çev. Ahmed Ateş), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul. 1953, s. 3.

düşüncesinin temelinde İslâm dininin emir ve yasaklarından biri olan tesettür konusu gelmektedir. İslâm'da kadınlar kapalı, erkekler de her zaman elbiseli oldukları için, heykel ve resim mevcut olmadığı için İbn Sînâ'nın plastik güzelliği detaylıca inceleme imkânı olmamıştır. Ona göre güzel yüzlülere dayanan aşk iki temele dayanır. Birincisi hayvanî kuvvetler olup diğeri de insanî kuvvetlerdir. İnsandaki aşk da sadece insani kuvvetlere dayanmaz aynı zamanda birinci kuvveti de içinde barındırır. Sadece hayvani kuvvetlerle ilgili bir aşk olsaydı, insan konuşma kuvvetine ziyan verir ve kusurlu olurdu. Neticede her iki kuvvet de insanda mevcuttur. Bu aşkta insan olmak fazileti ile birlikte itidalli sureti ile ilâhî eserin görünmesinde en çok akseden yüzü sevmeye, Allah'a yaklaşmayı gerekli kılacaktır. Böyle bir aşkın sahipleri iyi insanlardır.²⁴⁵ İbn Sînâ, kişinin güzel şeylere karşı doğuştan bir sevgi beslediğini düşünmektedir. Yani insan, doğası gereği uyumlu ve düzenli şeylere sevgi beslemeye meyillidir. Bu duruma ölçüsü ve sese sahip olan şiir sanatı örnek verilebilir. İbn Sînâ şiiri, "Ölçülü ve denk mısralardan oluşan tahyil edici söz" olarak tanımlamıştır. Burada geçen "ölçülü" ve "denk" kelimelerinden kast edilen şey şiirdeki ritimdir. İbn Sînâ, şiirin tahyil edici olmasından dolayı şiirle ilgilendiğini ifade eder. Ona göre düşünme yetisi ile güzellik arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Filozof, sanat eserlerinin de belli bir ölçüye yapıldıklarını ifade etmiştir. Örneğin bir nakkaş işini yaparken belli bir ölçü çerçevesinde bunu yapar. Bu durumda sanat eserlerinde mevcut olan özellik, taklit ettiğin şeye göre düzenlenir denilebilir.²⁴⁶ Evrende ve dünyadaki tüm güzellik ve estetik değerler, kaynağını Yüce Allah'tan alır.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle*, s. x-xi.

²⁴⁶ Cihan, *İbn Sina ve Estetik*, s. 63., 87., 91-92.

2.4. İBN RÜŞD (ö. 595/1198)

2.4.1. İbn Rüşd'ün Hayatı ve Şahsiyeti

Tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî dir. Murâbitlar ve Muvahhidler dönemlerinde idare ve ilim alalarında saygın bir ailenin üyesi olan İbn Rüşd Cordoba'da (kurtuba) doğmuştur. Dede İbn Rüşd ünlü bir dirayet tefsircisi ve Mâliki fakihidir. Babası Ebü'l Kâsım İbn Rüşd de döneminin değerli âlimlerindedir.²⁴⁷ İbn Rüşd bir süre Sevilla'da (İşbîliye) yaşamıştır. Bu dönemde diğer bir Endülüslü İslâm filozofu olan İbn Bâcce 529 (1135) de Sevilla'da olduğunu hesaba katacak olursak İbn Rüşd'ün az da olsa çocukluk yıllarında İbn Bâcce'den eğitim aldığını ifade edebiliriz.²⁴⁸ Saf aristoculuk bağlamında Meşşâiliğin Endülüs'teki son savunucusu İbn Rüşd olmuştur. Doğu'da “eş-Şârih”, Batı'da “Averroes” ve Latin dünyasında “Commentator” yani “Yorumcu” olarak bilinmektedir. Çok zeki ve çalışkan bir kişiliğe sahip olan İbn Rüşd, Meşşâiliğin Yeni-Eflâtunculuk'tan etkilenen yönlerini 12. asırda yeniden Aristoteles çizgisine yönelmesini sağlamıştır. İbn Rüşd, din ve felsefeyi kardeş olarak görmüş ve biri diğerini olumsuz olarak etkilemeden uzlaşabilmeleri için çaba göstermiştir. Her iki alanı da birbirinden bağımsız olarak incelenmesi gerektiğini savunana İbn Rüşd, birinin diğerine karıştırılmasının veya feda edilmesinin büyük problemlere sebep olacağını belirtmiştir. Fakat bu görüşleri İbn Rüşd'ün “çifte hakikat” tezini savunduğunu göstermemektedir.²⁴⁹

İbn Rüşd, felsefe, tıp ve din konularıyla ilgili yüzden fazla eser bırakmıştır. Bunlar arasında felsefe alanında yazılan eserlerden bazıları şunlardır; *Faslü'l Makâl fi mâ Beyne 'ş-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl, ed-Damîme, el-Keşfu an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille ve Tehâfütü't-Tehâfütü'l-Felâsife'dir*. Mantık konusunda; *Telhîsü Kitâbü'l-Makûlât, Telhîsü Kitâbü'l-İbâre, Telhîsü Kitâbü'l-Kıyas, Telhîsü Kitâbü'l-Burhân, Telhîsü Kitâbü'l-Cedel, Telhîsü Kitâbü's-Safsata, Telhîsü Kitâbü'l-Hitâbe, Telhîsü Kitâbü'ş-Şi'r* dir. Fizik konusunda; *Telhîsü Kitâbü's-Simâ'it-Tabî,*

²⁴⁷ Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011, s. 31.

²⁴⁸ H. Bekir Karlığa, “**İbn Rüşd**”, DİA, C.XX, İstanbul, 1999, ss. 257.

²⁴⁹ Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 463-465.

Telhîsü Kitâbü's-Semâi ve'l-Âlem, Telhîsü Kitâbü'l-Kevni ve'l-Fesâd, Telhîsü Kitâbü'l-Âsâri'l-Ulviyye, Telhîsü Kitâbü'l-Hissi ve'l-Mahsus, Telhîsü Kitâbü'n-Nefs'tir. Metafizik konusunda yazdığı eserler; *Telhîsü mâ ba'de't-Tabîa, Tefsîr mâ bâ'de't-Tabîa, Telhîsü Kitâbü'l-Cumhuriyye li-Eflâtun'* dur.²⁵⁰

2.4.2. Varlıkların İlk Sebebi

İbn Rüşd'ün düşünce sisteminde varlığı mutlak anlamda araştıran metafiziğin amacı bilgiye ulaşmak olmuştur. Bu ilim tüm varlık türlerini *İlk Sebep*'e ulaşmaya kadar tüm sebepleri ve cevher ile ilgili her konuyu tetkik eder. Bu sebeple ona ilk felsefe ismi verilir. Filozofa göre Fizik ile Metafizik aynı konular üzerinde araştırma yapsalar da gayeleri farklıdır. İbn Rüşd metafizik konusunda tabii varlıklardan yola çıkarak ilk hareket ettiricinin tesirleri arasında kıyaslamalar yapmıştır. Duyulur ve akledilir varlık görüşü çerçevesinde nefis görüşü ile bu hareket ettiricilerin arasında irtibat kurar. En sonunda bu ilk hareket ettiricilerin ayrıklıklarını olduğu sonucuna ulaşır. Ayrıklıklar, konuları olan gök cisimlerini düşünce vasıtası ile harekete geçirirler. İbn Rüşd bu durumu bir çeşit aşka benzetir. O, ilk hareket ettiricileri sevgiliye benzetirken, konuları olan gök cisimlerini de sevene benzetmiştir. Böylece sevgilinin, seveni harekete geçirmesi gibi ayrıklıklar da gök cisimlerini harekete geçirmektedir. Bunun neticesinde ayrıklıklar gök cisimlerinin suret kazanmaları konusunda etkin rol oynarlar. Bu ayrıklıklar farklı bir mertebede buldukları için etki ettikleri nesnelere aynı cinsten değildirler. İbn Rüşd'ün metafizik düşünce sisteminin temel konusu varlığın ne olduğunu araştıran ontoloji (varlık bilimi) oluşturur. İbn Rüşd varlık konusunda üçlü bir ayrıklığa girmiştir. Bunların ilki, sebebi ve fâili olmayan Zorunlu Varlıktır. Zorunlu Varlık mutlak manada basittir ve özü bakımından yetkin, ezeli ve bir tanedir. Filozofa göre varlık kategorisinde ikinci sırada mümkün varlık vardır. Mümkün varlık, var olmaya da var olmamaya da müsait olan yokluktan meydana gelir. Bu yokluk önceden yok olup daha sonra var edilmiş olan yokluk anlamında değil; kuvve halinde veya ezeli imkân halinde mevcut olan yokluk anlamındadır. Mümkün varlıkların kuvve halden fiil haline geçebilmeleri için bir hareket ettirici gereklidir. Bunlar birleşik oldukları için oluş ve bozuluşa konu olurlar

²⁵⁰ Bircan, *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş*, ss. 224-225.

bu sebeple cisim olarak kabul edilirler. İbn Rüşd'e göre maddenin varlığı zorunlu değildir fakat madde suret ile beraber var olabilir. Yani madde diğer var olanların temel prensibidir (arkhe). Suret ise maddeden soyutlanmış olarak kabul edilirse gerçekte mevcut olmaz fakat zihinde var olabilir. Bu bahsettiğimiz ilk maddeden dört unsurun birleşmesi ile basit cisimler meydana gelir. Bu unsurlara ait, Sıcak, Soğuk, Kuru ve Yaş olmak üzere dört tane tabiat (keyfiyeti) vardır. Bunların zıt olanları aralarındaki etkileşim neticesinde bileşim (terkib) ortaya çıkar. Bu terkiplerin bazıları etken bazıları da edilgendir. İşte oluş ve bozuluş dediğimiz durum burada ortaya çıkmış oluyor. Etken kuvvetler edilgen kuvvetlere karşı bir üstünlük kurarsa oluş (kevn); edilgen kuvvetler etken kuvvetlere karşı bir üstünlük kurarsa bozuluş (fesâd) olur. Meydana gelen bu oluş ve bozuluşlarda en altında bitkiler, sonra hayvanlar, sonra da insanlar bulunur. Bunların üstünde gök cisimleri vardır. Artık bu konumda dört unsurun yerine ezeli olarak nitelendirilen ve beşinci unsur olan *esir* vardır. *Esir*'i yapısı tek bir unsurdan ibarettir. Bununla birlikte dairevi harekete sahip olan *esir*, hiçbir zaman oluş ve bozuluşa mevzu bahis olmaz.²⁵¹

2.4.3. Allah ve Âlem

İbn Rüşd, varlığı iki kategoride incelemiştir. Bunların ilki, İbn Rüşd'ün tabiriyle “el-mevcud az-zarurî” yani zorunlu (gerekli) varlık olan Allah'tır. Filozof, yaptığı varlık ayırımında ikinci olarak “el-mevcud el-mümkin” olarak isimlendirmiş fakat bundan gerçek mümkün varlık manasının anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. İbn Rüşd'ün bu açıdan farklı bir tanım yapmasının sebebi İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın altında bulunan varlığı, bir açıdan zorunlu, bir açıdan mümkün olarak nitelendirmesi sebebiyledir. İbn Rüşd bu duruma imkânın zorunluluk ile veya zorunluluğun imkân ile niteleneceği nedeni ile İbn Sînâ'dan farklı bir görüş benimsemiştir.²⁵²

²⁵¹ H. Bekir Karlığa, **Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, 1. Baskı, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 112-115.

²⁵² Ömer Bozkurt, “**Gazalî ve İbn Rüşd'de İmkân**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek-1. Cilt, IV. Bölüm Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 265-266.

Aristoteles'in öğretilerinde olduğu üzere İbn Rüşd de âlemi, "ay-üstü âlem" ile "ay-altı âlem" olmak üzere iki bölümde inceler. Ay-altı ve ay-üstü âlemlerin güzellikleri derece olarak birbirinden farklıdır. Ay-altı âlem, dört unsur ile birlikte bunların birleşerek oluşturduğu, her çeşit değişime maruz kalan organik ve inorganik varlıklardan meydana gelir. Ay-üstü âlem ise bu dört unsurun haricinde beşinci unsur olarak sayılan "esir"den oluşur. Bu beşinci unsur devri hareketten başka bir değişim içerisine girmez ve basit gök cisimlerini kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'e göre âlemin sınırlı ve sonlu olduğu çıkarımına ulaşılmaktadır.²⁵³ İbn Rüşd, âlemin zorunlu olarak kadîm ve ezeli olduğunu savunmaktadır. Âlemin hâdis olmadığını düşünen filozof, yine âlemdeki hareket ve oluşun da ezeli olduğunu savunmaktadır. Filozof, âlemin yönetimini, bir ülkenin yönetilişi gibi düşünmektedir. Ülkedeki devlet ve halkla ilgili işler ayrı ayrı yürütülür, sonrasında bir noktada toplanır. Bunlar umumi hâkime sunulur çünkü tüm bunlar umumi hâkimin idaresindedir. İşte âlemin Allah tarafından yönetilişi de buna benzer. Ülkenin yönetimi nasıl ki hâkimin emirleriyle vasıtalı olarak yürütülüyorsa, Allah da idare eden kuvvetlerle âlemi dolaylı olarak yönetir.²⁵⁴

Aristoteles'in de âlemi ay-altı ve ay-üstü olarak ikiye ayırdığından bahsedilmişti. Nitekim Aristoteles, Ay üstü âlemdeki varlıkların, ay-altı âlemde bulunan basit ya da birleşik tüm varlıklardan farklı bir niteliği bulunan "esir"den (aithera) meydana geldiğini fikrini benimsemiştir. Zıddı olmadığı için değişime uğramayan ve en mükemmel hareket türü olan devrî hareketi sergileyen gök cisimleri, Aristoteles'e göre Tanrı'dan hemen sonra gelen kutsal varlıklardır. Göklerin kutsal olduğu inancına sebep olan ve astrolojiyi etkileyen bu kuram *Kopernik* ve *Galileo* ile başlayan gökbilim ile ilgili gelişmeler sonucunda önemini kaybetmiştir. Bu kuram İslâm dünyasında Gazzâli ve bazı kişilerce irdelenmiştir fakat kozmik varlığı bir bütün halinde yorumlayan bir görüş veya ay-altı ve ay-üstü âlemdeki varlıkların aslında aynı oldukları belirtilmediği için yapılan yorumlar bireysel seviyeden öteye geçememiştir. İbn Rüşd'e göre de gök cisimleri basit cisimler olup sadece devri hareket

²⁵³ Sarıoğlu, **İbn Rüşd**, ss. 115-116.

²⁵⁴ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, 9. Basım, (haz: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 34-35.

gerçekleştirirler ve başka değişime konu olmazlar. Gök cisimlerinin devri hareketi ay altı âlemde gerçekleşen oluş ve bozuluşun sebebidir. Bu cisimlerin hareketinde bir aksaklık olursa, ay altı âlemdeki düzende bozulmalar ortaya çıkar. Gök cisimlerinin suret ve yetkinlik teşkil eden devri hareketinin ilkesi Allah'tır. Bu cisimlerin hareketi Allah'a olan sevgi ve O'nun emrine itaatleri sonucunda meydana gelir. İbn Rüşd, gök cisimlerinin nefislerinin olduğunu ve ay altı âlemden farklı bir canlılığa sahip olduğunu düşünmektedir.²⁵⁵ İbn Rüşd'e göre gök cisimleri, ay-altı âlemde bulunan dört unsura tesir ederek dört unsurun birleşme, dönüşüm ve karışımı sonucunda birleşik cisimlerin meydana gelmesine sebep olan uzak etkin sebeplerdir. Ay-altı âlemdeki varlıkların bir bölümü bir kısım amaçları yerine getirmek için çabalarlar. Bu varlıklar canlı ve bilgidirler. İbn Rüşd bu tesoitte yola çıkarak bu durumun gök cisimleri için de mevcut olduğunu belirtir. Gök cisimlerin ay-altı âlemdeki nesnelere varlıklarını devam ettirmeleri için düzenli hareketlere sahip olduklarını belirten İbn Rüşd, bu doğrultuda gök cisimlerinin de canlı ve bilgili varlıklar olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁶

2.4.3.1. Âlemin Hudûsu (Yaratılışı)

İslâm inancına göre Allah evreni yoktan yaratmıştır. İlk İslâm filozofu Kindî'nin de bu görüşü benimsediğinden bahsedilmişti. Bu konu ile ilgili İbn Rüşd, *El-Keşf An Minhâci'l-Edille* adlı eserinde, “Âlem mübarek ve muteâl Allah'ın masnuu ve eseridir, O'nun tarafından ihtira olunmuştur. Tesadüfen ve kendi kendine mevcut olmuş değildir.”²⁵⁷ İfadesi ile âlemin hudûsu konusunda İslâm dininin mensubu olduğu kişilerden âlem ile ilgili bilgi edinmelerini talep etmiştir.

İbn Rüşd, âlemin yaratılmış olduğu konusunda başvurulan yöntemin de inâyet delili ile yakından ilişkili olduğunu ifade etmiştir. İnâyet delilinin dayandığı iki öncül mevcuttur. Biri, âlemin tüm yönleriyle insanların ve diğer varlıklara uygun olmasıdır. İkinci öncül ise, tüm parçaları ile bir fiile uygun ve aynı gayeye ait olarak varlıkların yaratılmış olmasının mecburiyetidir. İbn Rüşd bu öncüller neticesinde âlemin yaratılmış olduğu ve bundan dolayı bir yaratıcısının olduğu sonucuna varmıştır. İbn Rüşd, âlemdeki duyulur nesnelere belirli bir amaca yönelik mevcut olduğu görüşü

²⁵⁵ Sarioğlu, *İbn Rüşd*, ss. 117-118.

²⁵⁶ Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 51-52.

²⁵⁷ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, s. 207.

doğrultusunda, âlemde gerçekleşen olayların kendi kendine değil de bir fâilin fiili neticesinde meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Şeriatın insanlar için sunduğu hayat tarzını da ele alarak, şeriatı Allah'ın âlemdeki sanatının eseri olan en şerefli ve ölçülü yol olarak ortaya çıkmaktadır. Dünya üzerindeki olayların ve varlıkların tesadüf eseri olmadığını belirten İbn Rüşd, *el-Keşf An Minhâci'l-Edille* eserinde verdiği taş örneğiyle de farz ettiği taşın yeryüzünde biçiminin oturmaya elverişli olan, özelliklere ve vaziyete sahip olan mevcut bir taş olarak ele alır. Taşı belli özelliklerle donatan ve ona vaziyet veren bir ustanın olması gerektiğini ifade eder. Sâninin ve ustanın var olmasından dolayı taşın vaziyetlerinin ve özelliklerinin oluşmasında tesadüfiliğe yer verilmeyeceğini göstermektedir. İbn Rüşd, bu taş örneğindeki usta-eser ilişkisini, âlemdeki uyumun sebebi olarak görerek, âlemdeki gecenin günüzü, gündüzün geceyi takip etmesi, dört mevsimin ardı ardınca gelmesi gibi tüm doğa olaylarının tesadüften uzak belli bir nizam üzerine donatıldığına ulaşılmaktadır. Aynı zamanda da İbn Rüşd, âlemdeki bu düzenin insanla uyum içinde yaratıldığına da değinir. Bu düzenin ve uyumun bozulmasında ise bütün canlıların varlığına zarar geleceği üzerinde durmuştur. Tüm bu uyumun ve düzenin sebebinin tesadüf olmadığını ifade eden İbn Rüşd uyumu sağlayanın her şeye gücü ve kudreti yeten Yüce olan Allah olduğundan bahseder. İbn Rüşd, *el-Keşf* adlı eserinde, âlemin hâdis olduğundan bahsederek, âlemin bütün yönleri ile insanlara ve varlıklara uygun olarak yaratıldığını söyleyen İbn Rüşd; bütün, parça ve bölümleri ile tek bir amaca yönelik olarak var olan her şeyin zorunlu olarak bir masnu ve eser olduğunu ifade etmiştir. Yani âlem masnudur ve onun bir sâni vardır. İbn Rüşd'ün bu sonuca varmasının sebebi inâyet delili yukarıda bahsi geçen konuya delalet etmesidir. Bu sebeple bu delilin bir sâniin var olduğunu gösteren en güçlü delil olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁸ İbn Rüşd *el-Keşf*'te konu ile ilgili şu ayetlere yer vermiştir:

“Biz, yeryüzünü bir döşek, dağları da (yeri dengede tutan) kazıklar yapmadık mı?”

“Sizi çiftler çiftler yarattık.”

²⁵⁸ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, ss. 208-211.

“Uykunuzu dinlenme vesilesi kıldık.”,

“Geceyi (uyku için) örtü yaptık.”,

“Gündüzü de çalışıp kazanma zamanı kıldık.”,

“Üstünüzde yedi kat sağlam gök yaptık.”,

“Orada ısı ve aydınlık saçan bir lamba yarattık.”,

“Size tohumlar, bitkiler, sarmaş dolaş olmuş bağlar bahçeler bitirmemiz için yoğun bulutlardan oluk gibi boşalan sular indirdik.”²⁵⁹

Bakıldığı zaman ayetlerde âlemin yaratılmış olduğu ve âlemde estetik bir düzenin var olduğundan bahsedildiği açıkça görülmektedir. Şüphesiz âlem bir sanatçının eseridir. O Sanatçı da sebepler sebebi Yüce Allah’tır. İbn Rüşd bununla ilgili, “sebeplerin varlığının müsebbeb ve neticeler üzerine tertip ve tanzim edildiğini inkâr eden veya bunun mânasını anlamayan bir kimsenin sanat ve sanatkâr hakkında bilgi sahibi olması mümkün olmadığı gibi, bu âlemde neticelerin sebepler üzerine tertip ve tanzim olunduğunu inkâr eden bir kimse de Hakîm olan Sâni’i inkâr etmiş demek olur ki, Yüce Allah bu gibi şeylerden çok münezzehtir”²⁶⁰ ifadelerinde en mükemmel varlık olan Yüce Allah’ı her türlü eksiklikten tenzih etmiştir. Her şeyi yaratan ve en güzel şeklini veren şüphe yok ki yüce Yaratıcı’dır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de, “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı...”²⁶¹ buyurulmuştur. Her yönü ile mükemmel olan Allah, yarattıklarını da güzel şekilde yarattığını muhataplarına bildirmiştir.

2.4.3.2. Kozmik Düzen

Aristoteles’te Tanrı, ilk hareket ettirici olduğu halde kendisi bu hareket halinde değildir. Onun düşünce sisteminde âlem, Tanrı’ya karşı duyduğu aşk sebebiyle harekete geçmiş ve ezelden beri süren bu etkileşim neticesinde bugünkü halini almıştır. Bu düşüncede âlem ile Tanrı arasında zaman yönü ile bir kesinti söz konusu değildir.

²⁵⁹ Nebe Sûresi, 78/ 6-16.

²⁶⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-Makal & el-Keşf an Minhâci’l-Edille*, s. 214.

²⁶¹ Secde Sûresi, 32/7.

Dolayısıyla her ikisi de kadîmdir. Bu düşünce âlemin yoktan yaratılmış olduğu görüşüne ters düşmektedir. İbn Rüşd bu konuda hem Aristoteles'in fikirlerini kabul etmiş, hem de Tanrı'nın şüphesiz kadîm olduğunu ve kadîm olan varlıktan sudûr eden fiilerin de kadîm olması gerektiği görüşünü savunmuştur. Neticede İbn Rüşd, Tanrı'dan sudûr etmiş olan âlemin de kadîm olacağını düşünmektedir. İbn Rüşd'e göre âlemin kadîm oluşu, Allah'ın kadîm olmasından farklı bir durum arz eder. Aralarındaki bu farklılık âlemin bir nedeninin (illeti) olmasıdır. Âlem, zaman bakımından kadîm olsa bile illetinin var olması yönü ile hâdistir (yaratılmış). Kur'ân'da sonradan meydana gelme (hudûs) sözcüğü yerine yaratma (halk) sözcüğü kullanılmıştır. Yaratmada illet (neden) vardır. İbn Rüşd'e göre zaman üstü ve sebepsiz tek gerçek varlık vardır o da Allah'tır. Gerçek manada kadîm olan Allah'tır, hâdis olan ise zaman içinde ve bir fâilin yarattığı âlemdir. Varlık alanında üçüncü ve son olarak hâdis ile kadîm varlık arasında bulunan varlık grubu vardır. Bu gruptaki varlıklar kendisinden ayrı olarak bir şey vasıtası ile (madde) var olmamıştır. Ayrıca bu gruptaki varlıkların kendisinden önce bir zaman da geçmemiştir. Bu varlıklar bir fâil sebebin tesiri ile var olmuştur. Bunun en güzel örneği de kâinattır. Kadîm olan Allah âlemin sebebidir. Allah'ın bir eseri olması sebebiyle âlem de kadîmdir. Âlem sonradan meydana geldiği için ona hâdis olarak nitelendirilmiştir. Filozof, iki çeşit kadîm varlıktan söz eder. Bunların biri kendiliğinden kadîm olan, diğeri de sebebinden dolayı kadîm olan varlıktır. Evren, Allah'ın eseri olduğu için kadîmdir fakat Allah tarafından meydana getirildiği için hâdistir. Evren hâdistir yani sonradan varlık sahnesine getirilmiştir. Burada bahsedilen sonradan olma durumu zaman yönü ile olmayıp zat yönü ile öncelik ve sonralık manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla evren, Allah'tan zaman yönünden sonra olmayıp, zat yönünden sonradır. İbn Rüşd'e göre evren ezelden ve ezeli bir maddeden yaratılmıştır. Kur'ân'da evren ile ilgili yoktan yaratıldığı yönünde bir ifadenin olmadığını belirten İbn Rüşd, evrenin bugünkü maddesinden evvel, farklı bir maddenin var olduğunu ve evrenin de o maddeden meydana geldiği ile ilgili ayetlerin mevcut olduğu görüşündedir. Filozof, âlemin kadîm olması ile ilgili yanlış düşüncelerin nedeninin, âlem ile Allah arasında kadîm ya da hâdis olması yönü ile bir benzerlik kurmaktan kaynaklandığını belirtmiştir. Zira o, hakikatte böyle bir benzerlikten söz edilemeyeceği görüşündeydi. Allah için zaman kavramı yoktur fakat âlem için zaman kavramı vardır. İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm

düşünürlerinin bu detaylara önem vermedikleri için hataya düştüklerini düşünmektedir.²⁶²

İbn Rüşd'e göre tüm evrenin yaratıcısı olan Allah'ın varlığı ezelidir. Buna binaen Allah'ın fiili ve âlem de ezelidir. Bu durumda İbn Rüşd, yoktan yaratma fikrini benimsememektedir. Ona göre maddenin oluşumu, suretle birleşmesi ile gerçekleşir. Âlemin çıkış noktası suretsiz ilk maddedir.²⁶³ Fârâbi ve İbn Sinâ'nın kabul ettiği sudûr teorisini İbn Rüşd benimsememiştir. İbn Rüşd'e göre Fârâbi ve İbn Sinâ, Aristoteles'in "birden ancak bir çıkar" görüşünü yanlış anlamışlardır. Aristoteles bu görüşünde hem ay üstü hem de ay altı âlemdeki varlıkların var olmalarını sebep-sebepli ilişkisine bağlandığını ifade etmek istemiştir. Bu münasebet sonucunda varlıklarını kazanan nesnelere bir bütün olarak âlemi oluştururlar. Bu nesnelere aralarındaki irtibatı ilk fâil meydana getirir. Âlemdeki birliğin ve çokluğun nedeni ilk fâildir.²⁶⁴ İbn Rüşd Tanrı ile âlem konusu ile ilgili fikir beyan edenleri üç gruba ayırmış ve bunların ikisinin birbirinin tam tersi görüş belirttiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre üçüncü grup, iki zıt görüşte olan grubun arasında bulunmaktadır. Filozofa göre "ehlü'l-kümûn" ile "ehlü'l-ibdâ' ve'l-ihtirâ'" iki zıt uçtaki gruplardır. "ehlü's-sudûr" da bu ikisinin arasındaki gruptur. Kümûn teorisine göre âlemdeki çokluğun sebebi maddedir. Bu teoriye göre hiçbir şey yokluktan meydana gelmez. Bu teoriye göre her şey her şeyde veya her şey iç içe bulunur. Bu teoride oluş (kevn) şeylerin birbirinden çıkıp ayrılması olup, yaratıcının fonksiyonu da şeyleri birbirinden çıkarıp ayırmaktır. Yani fâil, maddedeki kuvve halinde gizlenmiş olan formları açığa çıkarmak vasıtasıyla nesnelere meydana getirmiş ve birbirinden ayırmıştır. İbn Rüşd'e göre kümûn teorisinde Tanrı, âlem konusunda yaratıcı fâilden ziyade hareket ettirici konumunda bulunmaktadır. Buna karşılık İslâm kelâmcıları ile Hıristiyan teologları, öncesinde bir imkân hali veya bir ilk madde mevcut olmaksızın âlemin yoktan ve sonradan yaratıldığını savunmaktadırlar. Bu gruplara göre, herhangi bir imkândan söz edilecekse bu imkân sadece Tanrı için kabul edilebilir bir şeydir. Âlemdeki bu çokluk vasıtasız olarak

²⁶² Karlığa, **Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, ss. 116-118.

²⁶³ Aliye Çınar, "**İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl**", **Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm**, Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 361-363.

²⁶⁴ Sarıoğlu, **İbn Rüşd**, s. 134.

Allah'ın mutlak irade ve kudretinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'ün iki uçta yer alan bu yorumların uzlaştırılması teşebbüsü olarak nitelendirdiği üçüncü yorum ise Platon ve Yeni-Platoncu filozoflar tarafınan ortaya koyulmaya çalışılmıştır.²⁶⁵

İbn Rüşd, âlemin öncesiz (ezeli) veya sonradan yaratılmış (hâdis) olması konusunda üç varlık kategorisinden bahsetmiştir. İlk olarak ele aldığı konu, varlığı zorunlu ve kendinden olan Tanrı'dır. Zaten Tanrı'nın öncesiz yani kadîm olduğu görüşünde kelâmcılar ile filozoflar aynı fikirdedir. İkinci olarak, bir şeyden ya da bir şey tarafından var edilen ve zamanla ilişkisi bulunan şeylerin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu konusu vardır. Yine ilk maddede olduğu gibi kelâmcılar ile filozoflar bu konuda da aynı fikri benimsemişlerdir. Üçüncü ve son olarak, bir şeyden ya da zamanda değil ama bir şey tarafından yaratılan “âlem”dir. Âlemi bir fâil yaratmıştır ki bu yönü ile sonradan yaratılmış (hâdis), zaman ile ilişkisinin olmaması ve bir başka şeyden olmaması yönü ile de öncesiz var olana (kadîm) benzer. İşte filozofumuza göre Allah ile âlem ilişkisi konusunda ortaya çıkan münakaşalar üçüncü olarak bahsettiğimiz çift taraflı benzerlik sebebi ile ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki âlem, öncesiz var olanın ya da sonrasız var olanın bütün özelliklerini taşımamaktadır. Sonuç olarak âlemi, hakiki anlamda öncesiz ya da hakiki anlamda sonrasız kabul edemeyiz. İbn Rüşd'ün âlem ile ilgili bu tartışmalarda kesin olarak kabul ettiği konu, bir yaratıcının var olduğu meselesinin onaylanmasıdır. Âlemde bir yaratıcı olduğu görüşünün kabul edilmesinden sonra öne sürülen görüşler fikir çeşitliliğinden ve anlaşılmalardan ileri gidemeyecektir. İbn Rüşd bu kargaşa sorununa çözüm üretmek adına “sürekli yaratma” kavramını öne sürmüştür. İbn Rüşd bu önermeye bağlı olarak bahsettiğimiz sorunu iki farklı kapsamda incelemiştir. Bunlardan bir tanesi “fâil”, “fiil” ve “irade” kavramları kapsamında ile Tanrı'ya yönelik, diğeri de “imkân” kavramı bağlamında âleme yöneliktir. İbn Rüşd âlemin bir yaratıcısının var olduğunu kabul ettiği görüşünde, Aristoteles'in âlemin oluşu ve ondaki hareketi pasif bir ilk hareket ettirici görüşü ile açıklayan görüşünden uzaklaşmıştır. İbn Rüşd'e göre âlem'in yaratıcısı, bir şeyin tamam olmasını ve yetkinlik düzeyine ulaşmasını sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlık sahasına çıkaran bir “gerçek fâil”dir. Allah ile âlem

²⁶⁵ Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 177-179.

arasındaki ilişki basit bir sebeplilik ilişkisi değildir. Basit manada düşünülen sebep-sebepli ilişkisinde bazen sebep mevcuttur ancak sebepli bulunmayabilir. Hâlbuki en yetkin varlık olarak ilk sebebin yapıtı olan âlemin mevcut olmaması söz konusu olamaz. Zaten en mükemmel varlık olarak Tanrı'nın varlığına benzer şekilde fiili ve eseri de süreklilik gösterir. İbn Rüşd “sürekli yaratma” fikrinde “ilk hareket ettirici” görüşünü savunan Aristoteles ile sudûr nazariyesini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan farklı bir görüş benimsemiştir. Bunlara ilave olarak İbn Rüşd, Tanrı ile âlem arasındaki ilişki konusunda öne sürülen deist, mekanist, panteist ve vahdet-i vücûdçu kişilerin görüşlerine katılmadığını göstermiş oluyor.²⁶⁶

2.4.3.3. Allah'ın Varlığı ve Estetik Deliller

İbn Rüşd'ün düşünce sistemindeki başlıca konularından birisi de Tanrı'dır. Teoloji (Tanrı bilimi), estetik için çeşitli bakış açısı sunmaktadır. Teolojinin bu bakış açıları estetikteki yapılacaklara bir yol gösterici konumundadır. Mesela İslâm dininin bu konudaki öğretilerinde Tanrı merkezli bir yol çizilmiştir. Dolayısıyla teoloji üzerinden gidilerek bir estetik tarifi de yapılmaktadır.

Felsefe yapmak, mevcut şeyleri araştırmak ve onların yaratıcıya olan delillerini incelemektir. Yaratılan varlıklara ait bilgiler ne ölçüde mükemmel olursa, yaratıcıya dair bilgilerimiz de o kadar mükemmel olur. İslâm dini de varlıkları incelemeyi uygun bulmuştur. İbn Rüşd, şer'î hükümlerin varlıkları akıl yolu ile incelemeye davet ettiğini ifade etmiştir. İbn Rüşd, konu ile ilgili kıyasın yapılması yönünde örnek olarak şu ayeti verir: “*Ey akıl sahipleri! Düşünün de bundan ibret alın!*”²⁶⁷ Yine konu ile ilgili bir başka ayette: “*Peki onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*”²⁶⁸ buyurulmuştur. İbn Rüşd bu ve benzeri ayetler ışığında şeriatın yani İslam dininin varlıkları akıl ederek araştırmayı elzem gördüğünü belirtmiştir. Bu araştırma biçiminin kıyas türlerinin en mükemmel düşünme şekli olan “burhan”²⁶⁹ olarak adlandırılır. Bu

²⁶⁶ Sarıoğlu, **İbn Rüşd**, ss. 135-136.

²⁶⁷ Haşr Sûresi, 59/2.

²⁶⁸ Gâşiye Sûresi, 88/17-18.

²⁶⁹ **Burhânî kıyas:** Kesin öncüllerden kesin neticeler çıkarmaya imkân veren en doğru, en gerçek ve en sağlam kıyastır. Misâl: Her insan fânidir (büyük öncül), Hz. Peygamber de insandır (küçük öncül), Şu

düşünme tarzını gerçekleştirdikten sonra varlıkları incelememizi sağlayacak aletler ve onda bulunan sanata kılavuzluk eden kaideler belirlendiğinde İbn Rüşd'ün “sanatı bilmeyen, sanat eserini de bilemez; sanat eserini bilmeyen de sanatkârı bilemez” burhani kıyası doğrultusunda kazanılan sanatın sağladığı bir düzen ve uyum üzerine düşünerek varlıkları araştırmak gereklidir.²⁷⁰

İbn Rüşd, tüm insanların kavrayabileceği düzeyde olduğunu düşündüğü Allah'ın varlığını rahatlıkla kabul edebilecekleri şekilde iki delilin mevcut olduğunu ifade etmiştir. Bu deliller “inâyet” ve “ihtirâ” delilleridir. İnâyet delili iki esasa dayanmaktadır. Bunlar, “âlemdeki bütün varlıkların insanın varlığına ve var oluş gayesine hizmet edecek şekilde düzenlenmiş olması”, ikincisi de “bunun kör bir tesadüf sonucu değil, ancak kast ve irade sahibi bir Fâil'in eseri olarak gerçekleşebileceği”dir. İbn Rüşd'ün bahsettiği delillerin ikincisi “ihtirâ delili”dir. Bu delil her düzeydeki insanın rahatlıkla anlayabileceği iki fitrî esasa dayanmaktadır: İlk olarak organik veya inorganik her şeyin yaratılmış olduğunun kendiliğinden bilinecek düzeyde açık ve net oluşu, ikinci olarak ise tüm yaratılmışların bir yaratıcısının olması gerektiğidir. Bu iki esas sonucunda her var olanın bir yaratıcısı vardır sonucuna varılabilir.²⁷¹ Dolayısıyla bizler çevremizde meydana gelen her türlü olayda, dünyanın ve diğer gezegenlerin kendi etrafında ve güneş etrafında dönmesinde, mevsimlerde, tüm canlılarda ve her çeşit doğa olaylarında kendimiz için faydalı birçok şey görmekteyiz. Âleme bu açılardan bakabilen her insan, bir yaratıcıya ve bu yaratıcının âlemi nasıl düzenleyip idare ettiğine hükmedebilir. İşte İbn Rüşd'ün bahsettiği “inâyet delili” olarak ele aldığı konu da bu anlatılanlarla alakalıdır.

Filozof, organik veya inorganik tüm varlıkların yaratılmış olduğunun kendiliğinden bilinecek şekilde belirgin olduğunu düşünmektedir. Gerçekten cansız varlıkların arkasından biyolojik ve psikolojik fonksiyonları olan nefis sayesinde canlı ve düşünen varlıklar grubunun gelmesi bunun en belirgin işaretidir. Bunlar gibi göklerin ve gökteki cisimlerin düzenli işleyişleri de bunun göstergesi konumundadır.

halde Hz. Peygamber de fânidir (netice-sonuç örneği). (İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, s. 75.)

²⁷⁰ İbn Rüşd, **Faslu'l-Makâl**, 3. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol), Elis Yayınları, Ankara, 2019, ss. 16., 18., 22.

²⁷¹ Sarioğlu, **İbn Rüşd**, ss. 140-141.

Bu saydıklarımız kendi kendine meydana gelebilecek olaylar değildirler. Bu mükemmel olayların meydana gelmesini sağlayan bir fâil vardır ki, o da Allah'tır. Allah ile ilgili hakiki bilgiyi elde edebilmek için “gerçek yaratma”nın (el-ihirâu'l-hakîkî) ne olduğunu anlamak gereklidir. Bu da yaratılanların mahiyetinin idrak edilmesi ile gerçekleşebilir. İbn Rüşd'e göre “ *Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah'ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı? Ona değilse hangi söze inanacaklar?*”²⁷² meâlindeki âyet bu konudan bahsetmektedir. İbn Rüşd'e göre tek tek tüm varlıkların var oluşundaki hikmeti ve yaratılmasını gerektiren gayeyi araştıran kişiler inâyet delilini çok iyi anlayabilir. Dolayısıyla “inâyet” ve “ihirâ” delileri, varlıklar arasındaki sebep-sebepli ilişkisinden yola çıkarak Allah'ın varlığını delillendirmeye çalışan “kozmozik delil” ile “gaye ve nizam” delillerinin bileşimi sayılabilir.²⁷³

İbn Rüşd, inâyet delilinin akıl ile ilişkisini; görme duyusu için gözler ile ilişkisine benzetir.²⁷⁴ İnâyet ve ihirâ delillerinin Allah'ın bilinmesi konusunda gerek halk gerekse bu konu üzerinde çalışan uzmanlar için en etkili yol olduğunu belirten İbn Rüşd, bu delillerin gerek felsefî gerekse dinî kaidelere uygun olduğunu ifade eder. İbn Rüşd, bu deliller neticesinde halkın ve seçkin kimselerin bilgi seviyeleri farklı olsa da özlerinde aynı olduklarını, aralarındaki farkın ayrıntılarda ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁷⁵

İbn Rüşd'ün “ihirâ” ve “inâyet” kavramlarını birlikte kullanmış ve bilgi, hikmet ve kudreti ile âlemi yaratıp idare eden Tanrı anlayışını biraz daha ileri götürerek dinlerin öteden beri savunduğu adalet, merhamet, lütuf gibi ahlâkî sıfatlarla beraber zikredilen Tanrı düşüncesine yönelmiştir. Bu durum din ile felsefenin çok önemli bir konuda ciddi anlamda uzlaştırılması olarak nitelendirilebilir. Zira Allah'ın birliği konusu din felsefesi alanında Allah'ın varlığının ispatı kadar mühim bir konudur. İbn Rüşd, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri desteklerken nasıl ki âlemin bir, bütün, tertipli ve düzenli olmasını takip ettiyse, Allah'ın bir olduğunu ispatlayacak

²⁷² A'râf Sûresi, 7/185.

²⁷³ Sarioğlu, **İbn Rüşd**, s. 142.

²⁷⁴ Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 248.

²⁷⁵ Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, ss. 225-226.

delilini de aynı şekilde âlemin bir ve bütün olduğu düşüncesine isnat etmiştir. Dolayısı ile iki Tanrı olsaydı, âlemin de iki tane olması gerekirdi. Çünkü bir tek fiil ancak bir tek fâilden çıkar. Fiilleri yönü ile aynı veya farklı olsa da birden fazla Tanrı'nın var olması ve mükemmel bir işleyişi bulunan âlemi yaratmaları imkânsızdır. Filozofa göre bu görüşler her düzeyden insanın rahatlıkla Allah'ın birliğini kabul etmesini sağlayacak kalitede olup aynı zamanda felsefî ve dinî değerleri olan fikirlerdir.²⁷⁶

2.4.3.4. Allah'ın Varlığı ve Birliği

İbn Rüşd'ün düşünce sistemindeki başlıca konularından birisinin Tanrı olduğu ifade edilmişti. Filozof, Tanrı'nın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri gibi konular üzerine görüş beyan etmiştir. Bu konu ile ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkmasının sonuçları olarak çeşitli mezheplerin ortaya çıktığını belirten filozof, *el-Keşfu an Menâhici'l-Edille*, *Faslu'l-Makâl* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt* gibi eserlerinde Eş'arîler, Bâtınîlerin, Mu'tezile'nin ve Haşviyye'nin düşüncelerini tenkitlerle incelemiştir.²⁷⁷ İbn Rüşd, Allah'ın varlığı konusunu âlemin tek, mükemmel, tertipli ve bir bütün oluşundan hareket ederek açıklamıştır. Filozof, Allah'ın bir olduğu konusunu da âlemin bir ve bütün olduğu fikri üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu duruma göre birden fazla Allah olsaydı, birden fazla âlem mevcut olurdu. Dolayısıyla âlem bir tanedir ve yine onun fâili de birdir.²⁷⁸

İbn Rüşd'e göre bu kıyasın dinî olarak da temelleri vardır. Nitekim Kur'ân'da geçen şu üç ayet bu konuya ışık tutmaktadır:

*“Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.”*²⁷⁹, *“Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.”*²⁸⁰, *“De ki: Eğer söyledikleri gibi*

²⁷⁶ Sarioğlu, **İbn Rüşd**, s. 143.

²⁷⁷ Karlığa, **Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, s. 121.

²⁷⁸ Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, s. 226.

²⁷⁹ Enbiyâ Sûresi, 21/22.

²⁸⁰ Mü'minûn Sûresi, 23/91.

Allah'tan başka ilâhlar olsaydı onlar da arşın sahibine yakınlaşmak için yollar ararlardı."²⁸¹

Filozofa göre ilk sıradaki ayetin vermek istediği mesaj, insanın fitratında bulunan tabiî bir niteliktir. Örneğin iki hükümdar bir ülkeyi düzen içerisinde yönetemez. Çünkü aynı türden iki fâil aynı fiili yapamaz. İbn Rüşd'e göre tek bir âlem mevcut olduğu için Tanrı da tektir. İkinci ayet ise fiilleri birbirinden farklı ilahların mevcudiyetini reddeder. Biri diğerine hükmedecek veya herhangi bir konuda uzlaşma sağlayabilecek birden fazla tanrıdan "Bir" var olamayacağına göre "Bir" olan âlem de var olamaz. Âlem de tek bir Tanrı tarafından meydana getirilmiştir. Son ayet ise ilk sıradakine benzer bir manadadır. Çünkü birden fazla yaratıcı olsaydı bu ikisinden bir fiil çıkması mümkün olmazdı. İbn Rüşd, Allah'ın "Bir" olma özelliğini, yine Allah'ın var olduğunu ispat ederken başvurduğu âlemin düzeni ile onun bir ve bütün oluşundan yola çıkarak da izah etmeye çalışmıştır. Filozof, tenzih metodunu seçerek Bir'likten kast edilen şeyin "Lâ ilâhe illallah" (O'ndan başka ilâh yok) ifadesi olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd, Aristo'nun fikirleri doğrultusunda İslam kaynaklarındaki Tanrı tasavvuru çerçevesince Tanrı'nın özellikleri hakkında görüşlerini açıklamaya çalışmıştır. Bu görüşler içerisinde Tanrı hakkında "Bir" oluşu konunun temel yapı taşını oluşturan niteliktir.²⁸²

2.4.3.5. Allah'ın Sıfatları

İbn Rüşd, Allah'ın sübûtî sıfatlarının ezeli olduğunu ve bu sıfatların Allah'ın varlığına delil olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd, Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğinin tenzih yöntemi ile anlatılabileceğini savunmuştur. İbn Rüşd'e göre Allah'ın sıfatları ile alakalı bilginin sınırı, İslâm dininin bize bildirdiği kadarıyla sınırlıdır. Ona göre bu sıfatların varlığını kabul ve itiraf edip bu sıfatlar hakkında ayrıntıya girmemek en iyisidir.²⁸³ İbn Rüşd sıfatlar konusunda hem ıspat hem de

²⁸¹ İsrâ Sûresi, 17/42.

²⁸² Bilgehan Bengü Tortuk, "İbn Rüşd'ün Tanrı Tasavvurunda 'Bir' Niteliğinin anlamı", Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, s. 367.

²⁸³ Kemal Sözen, "İbn Rüşd'de Tanrı'nın Nitelikleri", Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 296-297.

nefy(tenzih) kullanılması taraftarıdır. Allah'ın varlığı ile mahiyeti birdir yani aynıdır. Allah için zihnen bile bir varlık-mahiyet ayrımından söz edilemez. Âlemde mükemmel bir düzen ve işleyiş hüküm sürerken, Âlemi yaratan Allah mutlak manada “ilim” ve “irade” sahibi olmalıdır. Âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul eden bir kimsenin, âlemi yaratan Allah'ın sıfatlara sahip olduğunu kabul etmesi gereklidir.²⁸⁴ İbn Rüşd, Allah'a cisimlik atfetme konusunda şeriatın izlediği nefyetme veya ispat etme yollarına gitmemek ve her ikisi hakkında da yorum yapmamak gereklidir. Bu konuda, “Gökleri ve yeri yaratan O'dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O'na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.”²⁸⁵ ve “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir.”²⁸⁶ meâllerindeki ayetler söylenilebilecek en güzel misallerdir. Nur, duyuların en kıymetlisi olduğu için en yetkin varlık olan Allah'ın temsiline en münasip terim kabul edilebilir. Allah hem varlıkların hem de bizim o varlıkları idrak etmemizin hakiki sebebidir. Dolayısıyla Allah'ın, renklerin hem varlığını hem de algılanmasını sağlayan nur terimi ile temsil edilmesi uygun olur.²⁸⁷

Filozof, *Keşf'te* eserinde Allah'ın sübutî sıfatlarından bahsetmiştir. Bunlar; ilimi hayat, irade, semi', basar, kelâm ve tekvin olmak üzere yedi tanedir. İlim sıfatı konusunda Kur'ân'da: “Yaratan bilmez olur mu? O, bütün inceliklerin farkındadır ve her şeyden haberdardır.”²⁸⁸ ve “Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”²⁸⁹ buyrulmuştur. Âlem ancak bir amaç

²⁸⁴ Sarioğlu, **İbn Rüşd**, ss. 144-145.

²⁸⁵ Şûrâ Sûresi, 42/11.

²⁸⁶ Nûr Sûresi, 24/35.

²⁸⁷ Sarioğlu, **İbn Rüşd**, ss. 147-148.

²⁸⁸ Mülk Sûresi, 67/14.

²⁸⁹ En'âm Sûresi, 6/59.

doğrultusunda düzenlenmiş ve bir sâni tarafından yaratılmıştır. Bu da her şeyi önceden bilen bir yaratıcı ile mümkündür. İlim sıfatının varlığı bizlere hayat sıfatının varlığına delalet eder. İlim sahibi olabilmek için hayat sahibi olmak gereklidir. İrade sıfatı konusunda yine Âlim olan failden bir fiil ortaya çıkması için onu irade etmesi gereklidir. Kudret sahibi olmak da âlim olabilmenin bir şartıdır. Bunlara ilave olarak, kudret ve ilim sıfatlarının bir sonucu olarak Allah'ın kelâm sıfatı sabit olur. Kelâm sıfatı, söz söyleyen şahsın kendi ilmine muhatabını delâlet etmesini sağlayan bir iş yapmasıdır. Allah çeşitli şekillerle muhataplarına kelâmını iletmiştir. Kur'ân da Allah'ın kelâmıdır.²⁹⁰ Allah, ilâhî kelâmını bazen bir melek, bazen vahiy ile ulaştırabileceği gibi, kendisinden sudûr eden ilâhî kelâmını seçtiği bir insanın işitme duyusunda meydana getirdiği bir lafız ile de hâsil edebileceğini bildirir.²⁹¹ Kur'ân'da, *“Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”*²⁹² buyrulur. Bu ayette bahsedilen vahiy şekli bir lafız yolu ile olmayıp işlediği bir fiille yansıyor meydana gelmesi şeklinde olmuştur. İbn Rüşd'ün hakiki (gerçek) kelâm olarak nitelendirdiği vahiy şekli olan perde arkasından konuşma şekli ile Allah, Hz. Musa ile konuşmuştur. Nitekim Allah Kur'ân'da, *“Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık. Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”*²⁹³ buyurmuştur. Sem' ve basar sıfatları ise varlıklar arasında olup akıl ile idrak edilemeyen “idrak edilebilir mânalar” a has şeylerdir. Kendi yarattığı varlıklar üzerindeki her şeyi idrak edebilmek Sanatkâr'a ait şeylerdir. Bütün eksikliklerden tenzih edilen Allah'a atfedilen sıfatlar konusunda şeriatın bize sundukları bilgiler bunlardır.²⁹⁴ İbn Rüşd bu konuda Kur'ân'da geçen, *“Bir gün babasına şöyle demişti: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?”*²⁹⁵, *“İbrâhim, öyleyse Allah'ı bırakıp da*

²⁹⁰ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, ss. 170-172., 175.

²⁹¹ Sözen, **“İbn Rüşd'de Tanrı'nın Nitelikleri”**, ss. 300-301.

²⁹² Şûrâ Sûresi, 42/51.

²⁹³ Nisâ Sûresi, 4-164.

²⁹⁴ İbn Rüşd, **Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, s. 175.

²⁹⁵ Meryem Sûresi, 19/42.

size ne fayda ne de zarar veremeyen şeylere mi tapıyorsunuz?”²⁹⁶ meâlindeki ayetleri delil olarak zikretmiştir.²⁹⁷

Bunların dışında Allah’ın ne olduğunu ve nasıl olduğunu değil de, ne ve nasıl olmadığını anlatan özellikler vardır. Bunlara Selbî (tenzihi) Sıfatlar denir. Tanrı, aşkın bir varlıktır ve onun ne olduğunu anlatmak çok zordur. Bu sebeple bazı düşünürler tarafından Tanrı için tenzih yöntemi kullanılmıştır. İbn Rüşd’e göre Allah’ın eksik sıfatlardan tenzih edilmesinin gerekliliğini en açık şekilde vurgulayan ayet, “*Gökleri ve yeri yaratan O’dur. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yarattı. Bu şekilde çoğalmanızı sağlamaktadır. O’na benzer hiçbir şey yoktur. O her şeyi işitir, her şeyi görür.*”²⁹⁸ Meâlindeki ayettir. “*O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâla düşünmüyor musunuz?*”²⁹⁹ âyeti ise bir önceki ayete delil konumundadır. Bu sebeple yaratma eylemine sahip olan Allah’ın diğer varlıklara benzememesi lazım gelir. Filozof, tenzihe dayalı sıfatları, ölüm, uyku, unutmama ve yanılma gibi Allah’a isnat edilmesinin mümkün olmayışı ve bu sıfatların Allah’tan soyutlanmasının zorunluluğunu ile birlikte cismaniyet ve cihet gibi tevil şartları doğrultusunda dikkatlice kullanılanlar olmak üzere iki kategoride incelemiştir. İbn Rüşd, Allah’a isnat edilmesi mümkün olmayan sıfatlardan ilk olarak ölümü ele almıştır. Yaratılmış olanlara has olan bu özelliğin Allah için mümkün olmadığını, “*Asla ölmeyecek olan O diri varlığa (Allah’a) dayanıp güven ve O’na hamdederek yüceliğini dile getir. Kullarının günahlarından haberdar olma konusunda O kendi kendine yeterlidir.*”³⁰⁰ meâlindeki ayet ile temellendirmiştir. Filozof daha sonra, “*Allah, O’ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O’na bağlı ve dayalıdır. Ne uykusu gelir ne de uyur. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O’mundur.*”³⁰¹ meâlindeki ayet ile Allah’ın uyku ve gaflet hallerinin olmayacağı delillendirmiştir. Yine İbn Rüşd, “*(Musa ise) şöyle demişti: "Onlar hakkındaki bilgi Rabbimin katında bir kitaptadır. Rabbim şaşırılmaz ve unutmaz.*”³⁰² Meâlindeki ayetlere yer vererek

²⁹⁶ Enbiyâ Sûresi, 21/66.

²⁹⁷ Sözen, “**İbn Rüşd’de Tanrı’nın Nitelikleri**”, s. 302.

²⁹⁸ Şûrâ Sûresi, 42/11.

²⁹⁹ Nahl Sûresi, 16/17.

³⁰⁰ Furkan Sûresi, 25-58.

³⁰¹ Bakara Sûresi, 2/255.

³⁰² Tâhâ Sûresi, 20-52.

unutma veya yanılma gibi durumların Allah için geçerli olmadığına altını çizmiştir. İbn Rüşd, te'vil şartları çerçevesinde dikkatlice kullanılması gereken sıfatlar konusunda Allah'a cismaniyet ve cihet isnadına değinmiştir. Kur'an'da bazı ayetlerde Allah hakkında "vech" (yüz) ve "yed" (el) gibi kavramlar kullanılmıştır. Filozofa göre "haberi sıfatlar" olarak adlandırılan bu tür lafızlar içeren ayetler karşısında yorum yapmamak daha iyidir. İbn Rüşd, Tanrı'nın cisim olup olmaması konusunda ayetlerde açık bir delil görülmediği için, "O nedir?" diye bir soru karşısında, "O (Tanrı) Nurdur." Şeklinde cevap verilmesi gerektiğini söyler. Zira Allah, "*Allah göklerin ve yerin nurudur.*"³⁰³ meâlindeki ayet ile bizlere kendisini nasıl tanımladığını bildirmiştir. İbn Rüşd, Allah'a yön (cihet) isnadı konusunda, müteşabih ayetlerin Kur'an hükümlerini göz önünde bulundurarak üzerinde yorum yapmadan kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁰⁴

2.4.4. Sudûr Teorisi ve İbn Rüşd

İbn Rüşd, maddeden soyut akılların varlığını kabul eder. On akıl (Ukûl-i aşere) diye tabir edilen bu akıllar müstakil ve soyut birer varlıktır. Meşşâî filozoflar semâların canlılığını kabul ederler. Bu düşünce, Aristoteles'te mevcut değildir. Meşşâîler aracılığı ile Yeni Platoncu felsefeden Meşşâîliğe taşınmıştır. Aristoteles âlem ile ilgili, madde ve kuvvet olmak üzere iki unsurun varlığından söz eder. Bu unsurlar kendi kendine var olan cevherler olduğu için yaratma konusunda iki bağımsız cevherin dayanak noktası kabul edilmesi bir ikililik ortaya çıkarıyordu. Bu da İslâm'ın temel ilkelerinden biri olan tevhid inancı ile çelişen bir durum olarak karşımıza çıkar. Meşşâîler, bu durumda yeni Platonculuğun etkisi ile tevhidi tercih etmişlerdir. "Birden ancak bir çıkar" görüşünü benimsemişler ve Aristoteles'ten ayrılmışlardı. İbn Rüşd, görüşlerinde Aristoteles'e fazlasıyla yakın olmasına rağmen bu noktada belki de istemsiz olarak Aristoteles ile ters düşmüş oluyordu. *İlk Akıl* Allah'tan ilk sudûr eden varlıktır. Sonra bu ilk akıldan dokuzuncu felek ve daha sonra ikinci akıl sâdır olmuştur. İkinci akıldan da sekizinci felek sudûr etmiştir. Bu silsile böyle sürüp gider. Onuncu akla faal akıl ya da kevine feyezân eden akıl ismi verilir. Her akıl kendinden önceki akıldan etkilenir ve bir sonraki akla etki eder. Allah, *İlk Akıl* vasıtası ile âlemi yaratmış

³⁰³ Nûr Sûresi, 24/35.

³⁰⁴ Sözen, "*İbn Rüşd'de Tanrı'nın Nitelikleri*", ss. 302-305.

ve onunla yönetmektedir. Dolayısıyla bu sistemde felekler, semâ ve yıldızlar akıl sahibi ve canlı varlıklar olup evrende gerçekleşen olaylara vakıftırlar. Bu sistemde dokuz adet felek, dokuz adet nefis ve dokuz akıl mevcuttur. *İlk Akıl* ile birlikte akılların sayısı ona ulaşır.³⁰⁵ Yeni-Platoncu temayülleri olan bazı meşşâî düşünürlerin Tanrı ile âlem konusu ile ilgili görüş belirtmek amacı ile “sudûr nazariyesi” üzerinde çalışmalar yaptıkları bilinmektedir. İbn Sinâ ve Fârâbi gibi filozofları bu teoriye iten sebeplerden en önemlisi, gerçekte Plotinus’a ait olup Aristoteles’e ait olduğu zannedilen *Esulucya* ya da *Theologia* adlı eser olduğundan bahsedilmişti. Kindî’nin Yeni-Platoncu görüşten çok fazla etkilenmediği ve âlemin yoktan yaratıldığı görüşünü savunduğu da daha önce anlatılmıştı. İbn Rüşd ise bu eserden hiç etkilenmemiş ve sudûr nazariyesi ile ilgili bir düşünce de öne sürmemiştir. Fârâbi ve İbn Sînâ gibi filozofların, Kindî’nin savunduğu “yoktan yaratma” düşünesi yerine “sudûr nazariyesi”ni savunma sebeplerinin başında Allah’ın Bir oluşunun karşısında bulunan evrendeki çokluk gerçeğidir. Bu durumu temellendirmek için “Birden ancak bir çıkar” düşüncesi ile hareket edilir. Bununla birlikte Allah’ın evreni yaratmadan önce pasif bir durumda mı yoksa aktif bir durumda mı olduğu sorusu vardır. Bu durum da Allah’ın evreni daha evvelden yaratmasını engelleyecek bir durum veya iradî bir gücün olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. Bunlara ilave olarak sonradan yaratma kabul edilirse, felsefe ve kelâm ilimlerini de sıkça meşgul eden kötülük fiilinin de Allah tarafından yaratılmış olacağı problemi ortaya çıkar.³⁰⁶

Fârâbi, yukarıda bahsedilen sebeplerden yola çıkarak Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışmıştır. Allah, ilk ve en yetkin varlıktır. Bundan dolayı Allah’ın gayesinin kendisinden farklı çokluk ve eksiklik gibi özellikleri bulunan mümkün âlem olduğu düşünülemez. Bu âlem, Allah’tan feyezân etmek yolu ile varlık sahasında yerini almıştır. Varlığın, Allah’tan sudûr etmesinin sebebi O’nun yetkin ve cömert oluşudur. Mutlak anlamda var olan Allah, salt akıldır. O, akleden olmakla beraber akledilendir. Bu mutlak varoluşun neticesinde O’ndan *İlk Akıl* feyezân eder. İşte varlık âlemindeki çokluğun başladığı nokta burasıdır. *İlk Akıl* Allah’ı düşünür ve ondan ikinci akıl ortaya çıkar. Bu ikinci akıldan da birinci gök

³⁰⁵ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri: Faslu’l-Makal & el-Keşf an Minhâci’l-Edille*, s. 36.

³⁰⁶ Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 179-180.

ortaya çıkar. Bu silsile ay-altı âlemdeki tüm varyasyonun prensibi olan onuncu akıl denilen fa'âl akılda nihayete erer. Sudûr nazariyesini savunan düşünürler varlık ve evren ile ilgili fonksiyonuna bakarak fa'âl akılı, vahiy meleği Cebrâil ile aynı kabul ederler. Sudûr teorisi çeşitli tenkitlerin hedefi olmuştur. Bu tenkitleri yapan düşünürlerden bir tanesi de İbn Rüşd olmuştur. İbn Rüşd, sudûr teorisini savunan filozofların Aristo'dan ilham aldıkları "Birden ancak bir çıkar" ilkesi konusunu doğru anlamadıklarını düşünür. Ona göre Aristo'nun bu ilke ile Allah ile varlıklar arasındaki nedensellik ilişkisinden bahsetmektedir. Cisimler bu ilişki ile vücut bulurlar. Dolayısıyla Aristoteles'in bahsedilen ilke ile anlatmak istediği şey Allah'ın tüm evrendeki birliğin ve çokluğun sebebi olmasıdır. Yine İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ ve Fârâbî bu ilkeyi kullanarak yorum yaparken fizik âlemindeki fail ile metafizik âlemdeki fâili birbirine benzettikleri için mantık hatasına düşmüşlerdir. Aslında fâil, bu konuda sadece isim olarak birdir. Zira gayb âlemindeki fâilin bir sınırı düşünülemez. İbn Rüşd'e göre bu filozoflar bu farklılığa dikkat etmedikleri için çokluğun nedenini *İlk Akıl* olarak kabul ederler. Yine bu filozoflar ilk aklın İlk Varlık'tan sudûr ettiğini ve çokluğun da *İlk Akıl*'dan sudûr ettiğini savunurlar fakat bu düşünce tarzı, kişiyi çokluğun sebebi olmadan ortaya çıktığı sonucuna götürür. Filozofa göre sudûr teorisini kabul edenler, ilk aklın çokluk niteliğini kabul ederken, ilk aklın tek bir tabiattan çıktığını görmezlikten gelmiştir. Bu da bizi Allah'tan birden fazla şeyin sudûr ettiği sonucuna götürür. Filozofa göre bir çokluk, birden çok akılla anlaşılabilir ise, Allah tarafından da anlaşılabilir. Dolayısıyla filozofa göre akıl sayısının da birden fazla olması anlamsızdır.³⁰⁷

2.4.5. Güzelliğin Nedenleri

İslâm felsefesi alanında epistemolojik ve kozmolojik bir öğretinin anlatımı olan illiyyet³⁰⁸ kavramı, sebeplerin bilgisine varabilmek için yol gösterici konumdadır. İbn

³⁰⁷ Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, ss. 180-183.

³⁰⁸ **İlliyyet**: Modern felsefedeki sebeplilik (causality) kavramının Arapça'da illet (sebeup) kelimesinden türetilmiş karşılığıdır. Klasik İslâm felsefesinde konu illet (veya çoğulu ilel) ile onun eserini veya sonucunu ifade eden ma'lûl kavramları etrafında incelenmiştir. Ancak bu incelemeler basit anlamda sebep fikriyle yetinmez ve modern sebeplilik kavramının gerektirdiği şekilde sebep-sonuç arasındaki bütün ilişkileri ele alır. İslâm felsefesinde kozmolojik ve epistemolojik bir doktrinin de ifadesi olan illiyyet hem varlık kavramının ontolojik temellendirilişini sağlar, hem de sebeplerin bilgisine ulaşma çerçevesinde ilmî faaliyeti yönlendirir. (İlhan Kutluer, "**İlliyyet**", *DİA*, C.XXII, İstanbul, 1999, ss. 120-121.

Rüşd'ün sebeplilik düşüncesi üzerinde Aristoteles'in etkisi büyük olmuştur. İslam filozoflarının, “her hâdise bir sebebin sonucudur” ilkesi gereğince insanın aklı meydana gelen olaylar karşısında bir neden arayışına gitmektedir. Sebeplilik hem düşünce dünyası ile hem de dış dünya ile ilişkilidir. İslâm filozoflarına göre fizikî sebepler tabii olayların sebepleri olarak görülür. Metafizik alana bakıldığı zaman bütün tabii sebepler silsilesi, tek ve ilk sebep olan Tanrı'da son bulur. İbn Rüşd, her sebeplin bir sebebinin var olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre başlangıcı olan bir şeyin sonu, sonu olmayanın da bir başlangıcı yoktur. İbn Rüşd bir ilk nedenin varlığını savunmaktadır fakat sonsuz sayıda nedenlerin varlığını reddeder. Filozofa göre sebep sebepliden önce gelir ve sebep sebeplilerin varlık sebebidir. İbn Rüşd'e göre bir şey bir sebebe sahipse, onda hikmet de mevcuttur. Sebepleri kabul etmeyen kişiler için ise böyle bir durumun âlemde bir yaratıcının olmadığı sonucuna götüreceğini belirtir ki bu durum bizi tesadüfiliğe götürür. Böyle bir durum zaten İslâm dininin temel yapısı ile bağdaşmaz. Varlıklar, ilim ve hikmetten meydana geldikleri için bu durum sadece tertip ve nizam ile sebep-sonuç ilişkisi bağlamında meydana gelir.³⁰⁹ İbn Rüşd bu görüşünde Aristo'nun görüşlerini takip etmiştir. Ona göre bu nedenler dört tanedir. Bu sebepler *fâil*, *maddî*, *sûrî* ve *gâî* sebepler olarak isimlendirilir. Fâil sebep, bir şeyi kuvve veya yokluk durumundan fiil veya varlık durumuna getiren harici şeydir yani Allah'tır. İbn Rüşd'e göre maddî sebep oluşma veya bozulmaya konu olmayan şeydir. Buna *ilk madde* (heyula) adı verilir. Filozofa göre kuvve halindeki maddî sebebin fiil alanına çıkarak var olması için bir surete ihtiyacı vardır. İşte bu *sûrî* sebeptir. Ona göre değişim maddede cereyan eder. Bir olayın vuku bulma sebebinin belirleyen ise *Gâî* sebeptir. İbn Rüşd, tüm evrendeki tertip ve düzenden yola çıkarak, tüm evreni sarıp sarmalayan küllî bir gaye ile birlikte, ay-üstü ve ay-altı dünyadaki her şeyin bir amaca yönelik olduğunu ifade etmiştir. Tüm evrende mevcut olan bu estetik düzenin bir hikmet ve gaye söz konusu olmadan izah edilemeyeceğini savunmuştur. Aristo'nun “tabiat asla yersiz ve gereksiz bir şey yapmaz” sözüne atıfta bulunarak evrende yersiz ve amaçsız hiçbir şeyin olmadığına vurgu yapmıştır. İbn Rüşd'e göre tabiattaki olayların gâyeleri olmasaydı, bu olaylar aynı türden ve tekrarlanabilir olaylar olmak

³⁰⁹ Hatice Toksöz, “İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 227-233.

yerine ara sıra meydana gelen olaylar olurdu. Sonuç olarak İbn Rüşd, fizik ve metafizik alanların her ikisinde de nedenselliğin var olduğu benimsemiştir. Ona göre her olayın bir sebebi vardır ve âlem sebep-sonuç ilişkisi bağlamında mükemmel bir düzene sahiptir.³¹⁰ Evrendeki estetik düzenin bir düzenleyicisi muhakkak vardır ki bu da Yüce Allah'tır.

2.4.6. Erdemliler Şehri (Kenti)

İbn Rüşd, bütün yönleri ile siyaset ve ahlâk konularını barındıran bir eser kaleme almamıştır. İnsan yaratılışı gereği medeni bir varlıktır. İnsan, tek başına bu erdemlere ulaşamaz. Dolayısıyla insan, yaşamı boyunca eksik yönlerini toplum içinde yaşayarak tamamlamalıdır. Ahlâk ilminin konusu kişilerin erdemleri hayatlarında uygulanır duruma getirmektir. Burada erdemlerin mahiyetinin bilinmesi şartı yoktur. Aristoteles'ten bu yana gelenekselleşmiş olan "altın orta" adı verilen kurama göre: Hikmet, İffet, Şecaat ve Adalet adlı erdemlerin ortasında Adalet erdemi vardır. Nefsin eylemleri; düşünme, öfke ve istek isimleri verilen üç gücün toplamı sonucunda gerçekleşir. Buna benzer olarak kentin (devletin) de; yöneticiler, hizmetler ve zanaatkârlar olarak dayanak noktası olan üç gücü vardır. Adalet ölçüsünün içerisinde Hikmet, Şecaat ve İffet birleşerek erdemleri meydana getirir. Bu duruma benzer bir şekilde devlette de (kent) yöneten grubu, askerler ve işçiler arasında Hikmetin ışığında bir denge kurarlarsa erdemli bir toplum olurlar. İnsanları hikmet sahibi olan devletin (kentin) birimlerine de nazarî güç hükmederse, o kent (devlet) hikmet sahibi olur. Kişiler arasında erdemlerin yayılmasını sağlamak devletin başlıca görevlerinden bir tanesidir. Devlet bunları yaparken ikna ve zorlama yollarına başvurur. İkna yöntemleri Aristoteles'te olduğu gibi, İbn Rüşd'e göre de toplumun çoğunluğu için retorik ve şiirsel (edebî) söylemdir. Toplumdaki diğer grubu oluşturan seçkin kişiler için kullanılan yöntem ise akli istidlal (burhan) yöntemidir. Filozof'a göre bunlarda başarılı olunamazsa zorlama yoluna gidilebilir fakat erdemli bir devlet bu yolu kullanmaz. İbn Rüşd, Hz. Muhammed ve dört Halife döneminde uygulanan devlet yönetiminin örnek alınması gerektiğini düşünmektedir. İbn Rüşd, *ed-Daruri fi's-Siyase* adlı eserinde kadınlar ve erkekler ile ilgili bir karşılaştırmaya da eserinde yer ver vermiştir. Filozof,

³¹⁰ Toksöz, "İbn Rüşd Felsefesinde İlliyet Problemi", ss. 234-238., 239-241.

her ne kadar kadınlar ile erkeklerin farklı yetenekleri olduğunu söylese de beşer olarak eşit olduklarını belirtmiştir. Aynı türe ait iki canlının da yaşamlarının devamı için çeşitli işlerde çalıştıklarını ifade eden İbn Rüşd, bazı noktalarda kadınların erkeklerden farklılaştıklarını söyler. Erkekler kadınlara nazaran daha çok fiziki kuvvet gerektiren işlerde çalışırlar. Bazı işlerde erkekler daha başarılı olurken, bazı işlerde de kadınlar daha başarılıdır. Örneğin musiki sanatının pratik alanlarında kadınlar daha başarılıdır. Bu sebeple nağmeleri erkekler başlatır ve kadınlar icra ederler. Bunun neticesinde ortaya mükemmel nağmeler çıkmış olur. Böylece aynı tabiata sahip olan her iki grup için de devlette aynı işi yapabilecekleri görmüş oluyoruz fakat yine de kadınları daha az yorucu işlerde çalıştırmak yerinde olacaktır. Fiziki olarak kadınlar, erkeklere göre daha az güce sahip olsalar da, bazı sanatlarda erkeklerden daha başarılı olmaktadır. Örneğin örgü ve dikiş sanatlarında durum böyledir. Buna karşılık erkekler de savaş sanatında daha başarılı olurlar fakat çöllerde ve bazı sınır bölgelerinde hayatlarını devam ettiren kadınların savaş sanatı konusunda erkekler gibi başarılı olmaktadır. Bunların dışında bazı kadınların da güzel kabiliyetler ve zekâ yönünden üstün nitelikleri vardır. Bu durumda kadınların arasından, bilge ve yönetici hanımların çıkmasına bir engel yoktur. İbn Rüşd'ün siyaset ile ilgili görüşlerinde Platon, Aristoteles ve Fârâbî'nin etkileri çok fazla olmuştur. Bu düşünürler ile birlikte İbn Rüşd, İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'den de önemli ölçüde etkilenmiştir.³¹¹

İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler* isimli eserinde *Erdemliler Kentinin İnşası* ve *İnsan Doğası Gereği Medenidir* başlıklı bölümde bir insanın kendine has olan erdemleri başka insanların desteği olmadan kendi başına elde etmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bir insan kendine ait bir erdemi kazanmak için diğer insanlara muhtaçtır. Bu sebeple İbn Rüşd, insan için doğası gereği medenidir demiştir. Ona göre insan kendi ihtiyaçlarını kendisi karşılayamadığı için toplumsallaşmıştır. Toplumda bireyler yetkinliklerini en üst düzeye çıkarabilmek için yardımlaşırlar.³¹² Bu yardımlaşmalar içerisinde yaşam için muhtaç olduğu yeme, içme, barınma ve giyinme gibi tüm ihtiyaçlar vardır. Bazı ihtiyaçlar vardır ki hayatta herhangi bir mesleği daha verimli ve faydalı hale getirebilmek içindir. İbn Rüşd,

³¹¹ Karlığa, **Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, ss. 130-135.

³¹² Hüseyin Gazi Topdemir, **İbn Rüşd**, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 41-43.

çocukluk yaşlarından beri bir sanat ile ilgilenen ve bu sanat üzerine egzersizler yaparak daha iyi seviyelere gelen kişilerin böyle olduğunu ifade etmiştir. İbn Rüşd, Platon'dan etkilenecek dile getirdiği bir başka düşüncesinde, bir kimsenin bir sanattan fazlasını yetkin bir biçimde öğrenmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir.³¹³

İbn Rüşd, erdemli kent ve liderlik ile ilgili fikirler beyan etmiştir. Bu kenti faziletli (erdemli) kılan erdemleridir ve bunların ilki bilgeliktir. Erdemli kentin işleyişi bilim ile gerçekleşir. Erdemli kentteki diğer erdemler ise yiğitlik, adalet, ölçülülük, birlik ve bütünlüktür. İbn Rüşd, erdemli kentin kralının filozof olması gerektiğini söyler. İbn Rüşd, filozofu: “O, varlığın bilgisini elde etmeye çalışan, onun ilk maddeden soyut hakikatini araştıran kişidir.” şeklinde tanımlamıştır. İbn Rüşd'e göre filozof kral fitratı gereği eğitime yatkın, güçlü hafızalı, öğrenme duygusu olan, doğru, dürüst, duyusal hazlara mesafeli, dünya malına bağlı olmayan, nefsi arzulara mesafeli, hitabet sanatında yetenekli ve zeki olmalıdır.³¹⁴ Bu sınıftan olan kişilerin (filozofların), kendileri gibi olmayan diğer insanlar ile olan farklarını anlatmak için bir hikâye anlatmıştır. Mağara istiaresi olarak isimlendirilen hikâyede, halk doğduğundan beri bir mağarada yaşayan insanlara benzetilir. Halk, mağaranın girişine bakmadıkları için sadece mağaranın girişinden içeriye yansıyan şeyleri görebiliyor ve mağarada diğer varlık türlerinin bir çeşit modelleri mevcut ve bu modellerin arkasında yanan ateşten karşı duvara modellerin gölgeleri yansımaktadır. İnsanların gördükleri şeyler bu gölgelerdir ve bunlar varlıkların kendi bilgisi değildir. Filozoflar ise bu mağaradan dışarıya çıkmış ve hakiki bilgiye vâkıf olan aydın kişilerdir.³¹⁵

İbn Rüşd, Platon'un hasret çektiği ideal kentin benzerini İslâm âleminde erdemli şehir olarak hayal etmiştir. Filozof, iyi bir tohum kendine uygun olmayan bir ortamda nasıl ki kaliteli ürün veremez ise, üstün yeteneklere sahip insanların da erdemsiz toplumlarda kaybolup gideceğini söyler.³¹⁶ İbn Rüşd, erdemlerin kazanılması konusunda iki yöntem öne sürmüştür. İlk olarak, retorik ve şiirsel bir dil kullanarak insanları ikna etme yöntemi vardır. Bu yolu izleyerek kentteki insanların ahlaki

³¹³ Topdemir, **İbn Rüşd**, s. 164.

³¹⁴ Topdemir, **İbn Rüşd**, ss. 44-46.

³¹⁵ Topdemir, **İbn Rüşd**, ss. 176-177.

³¹⁶ Topdemir, **İbn Rüşd**, s. 46.

erdemleri ve uygulama sanatlarını elde etmeleri, onları güzel ahlaka yönlendiren ikna ve edilginlik amaçlı sözler ile bunlara uygun davranışlara teşvik yolu ile mümkün olur. İkinci bir yol ise, erdemlerin kazanılmasında alıştırmaya yapanlara, düşmanlara ya da kendisi için gerekli erdemler ile süslenmekten kaçınanlara karşı izlenen zorlama yoludur. İbn Rüşd, yiğitliğin savaş sanatı için bir erdem olduğunu ifade etmiştir ve savaş sanatının gelişmesi için ahlaki erdem olan yiğitliğin mevcut olmasının gerekli olduğunu belirtmiştir. İbn Rüşd, erdemlerin çoğunun sadece sanatlar için yatkınlık anlamına geldiği gibi çoğu sanatın da erdemler için yatkın olduğunu ifade etmiştir.³¹⁷

İbn Rüşd, Filozof olduğu gibi Kadılık ve Hekimlik alanlarında da çalışmalar yapmış bir düşündürüdür. Bu alanlarda yaptığı çalışmalarda Felsefe, Tıp ve İslam hukuku alanları arasında bağlantılar kurmuştur. Filozof, Tıp ve Hukuku birbirine benzer alanlar olarak görmektedir. İbn Rüşd *Faslu 'l-Makâl*'de, İslâm hukuku alanında hata ile ilgili kaidelerini Tıp alanına taşıyarak, “Tıpkı işini iyi yapan Hâkim gibi, işini iyi yapan Hekim de Tıp sanatının icrasında, hata edecek olursa, mazur sayılır. Fakat bu konularda ehil olmayanların, yapacakları yanlışlar, asla mazur karşılanmaz.” İfadelerini kullanan İbn Rüşd, Tıp ile Din'in birbirine zıt yönlerinin olmadığını belirtmiştir.³¹⁸

³¹⁷ Topdemir, **İbn Rüşd**, s. 169-171.

³¹⁸ Karlığa, **Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, s. 139.

2.5. İBN BÂCCE (ö. 533/ 1139)

2.5.1. İbn Bâcce'nin Hayatı ve Şahsiyeti

Tam adı Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ b. Bacce et-Tüçîbî el-Endelüsî es-Sarakustî olan İbn Bâcce, Endülüs'e göre kuzeyde kalan Sarakusta'da (Saragossa) 470 (1077) tarihinde doğduğu tahmin edilmektedir. Batı dünyasında yetişen ilk İslâm filozofudur. Batı kaynaklarında "Avempace" olarak bahsedilen filozofun ailesi hakkında net bir bilgi yoktur. Hayatının ilk dönemleri ilim ve felsefe konularına önem veren Hûdîler Devleti'nin idaresi altında olan Sarakusta şehrinde geçmiştir. İbn Bâcce, Sarakusta şehri Murâbitlar'ın eline geçtiği dönemde vezirlik görevi de yapmıştır. Sıkıntılı ve tehlikeli bir yaşam süren İbn Bâcce, saraydaki ilim adamları ve bazı görevlilerin komploları sonucunda Fas'ta 533 (1139) tarihinde vefat etmiştir. İbn Bâcce'nin bazı rivayetlerde zehirleterek öldürüldüğü nakledilmektedir. İbn Bâcce'nin yaşadığı dönemde Aristoteles ve Platon gibi Grek filozoflarının yanı sıra, Doğulu İslâm filozoflarının çalışmaları da Endülüs'e ulaşmıştı. İbn Bâcce bu eserlerden fazlasıyla istifade etmiş ve bu çalışmalardan etkilenmiştir. İbn Rüşd ile zirve noktasına ulaşacak olan Aristo şârihliği açısından İbn Bâcce İslâm felsefesi için önemlidir. Fizik, astronomi ve tabiat felsefesi gibi çeşitli alanlar ile birlikte felsefenin bütün alanları ile ilgilenen İbn Bâcce, bu yönleri ile klasik bir Ortaçağ filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefî görüşleri Doğu İslâm kaynaklı olup, Aristoteles ve Platon ile ilgili düşünceleri diğer İslâm filozoflarına göre daha sağlamdır. Felsefî açıdan Aristocu bir tavır sergileyen İbn Bâcce sudûr teorisini benimsememiştir. Bununla birlikte çalışmalarında Yeni Platoncu felsefeden çokça faydalandığı görülmektedir. Filozofun felsefî düşünce sistemi "küçük âlem" olarak nitelendirdiği insan ve insanın mutluluğu çerçevesinde şekillenir.³¹⁹

İbn Bâcce, tıp, bilim ve siyaset alanlarıyla ilgilenen renkli bir kişiliktir. Ayrıca filozofun müzik ve şiir ile ilgilenen sanatçı bir yönü de bulunmaktadır. Hatta İbn Bâcce bazı yerlerde felsefe ile ilgilenen bir filozoftan ziyade musikişinas ve şair kimliği ile bilinmektedir.³²⁰ Onun gazel, müveşşah, medih ve hiciv gibi çeşitli eserleri bu günlere kadar muhafaza edilebilmiştir. Endülüs geçmişi yönü ile İbn Bâcce'nin yaşadığı

³¹⁹ Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", DİA, C.XIX, İstanbul, 1999, ss. 348., 349-353.

³²⁰ Fatih Toktaş, "İbn Bâcce ve Şiir", DEÜİFD., Cilt: 43, Sayı: 201, ss. 67.

yıllarda toplumun yeni yeni oluşumlar içinde olmasından kaynaklı olarak felsefî açıdan pek fazla düşünceye rastlanmamaktadır. Bu süreçte İbn Bâcce'nin eserlerinde de izleri görüldüğü üzere Yunan felsefesi ve İslâm felsefesine ait eserler Endülüs'e ulaşmıştı. İbn Bâcce, Aristo'nun çalışmalarının üzerine şerhler yazmış, Fârâbî'nin de etkisinde kalarak astronomi, musiki, dil ve felsefe gibi alanlarda eserler kaleme almıştır. İbn Bâcce'nin insan ve Âlem düşüncesi, meşşâî felsefenin etkisi ile şekillenmiştir. Buna ilave olarak Yeni-Platoncu felsefî düşünce de İbn Bâcce'nin düşünce sisteminin bir parçası olmuştur. İbn Bâcce genelde insan üzerinden düşüncelerini beyan etmiştir. Âlemi büyük bir insana benzeten filozof, insanı da küçük bir âleme benzetir.³²¹

Edebiyat, dil, musiki, mantık, siyaset, ahlak ve metafizik gibi çeşitli konularda eserler yazmış olan İbn Bâcce'nin bazı eserlerini şöyle sıralamak mümkündür: *Tedbirü'l Mütevahhid*, *Risâletü'l Vedâ*, *Kitâbü'n-Nefs*, *İttişâü'l Akl bi'l İnsân*, *el-Vukuf ale'l Aklî fa'âl*, *Fil Gayetü'l İnsâniyye*, *Fil Vahde ve'l-vâhid*, *Fi's-Saadeti'l Medeniyye ve's Saade'ül Uhreviyye*, *Fi'l-Hey'e*, *Kitâbü'n Nebât*, *Fi'l Fhş ani'n Nefsi'n Nüzûiyye*, *Risale fi'l Müteharrik*, *fi'l Elhân*, *Şerhuhû li-Kitâbi's Semâ'it Tabii*, *fî Mâhiyyeti's Semâi't Tabii*, *fî Mâhiyyeti's Şevki't Tabii*, *fî Şerhi'l Âşâri'l Ulviyye*, *Kitâbü'l Hayevân*, *Te'âlikü'l Edviyeti'l Müfredede*, *el İrtiyâz 'alâ Kitabi'l Makülât*, *Kelûmühû fi'l Burhân*, *fi'l Medhal ve'l Fusûl*, *Kitâbü'l İbâre*.³²²

2.5.2. Bireysel Özden Başlayıp Toplumsal Düzene Açılan Kapı: Nefis ve Mahiyeti

Meşşâî düşünceye bağlı olarak Doğu'da Fârâbî ve İbn Sînâ, Batı'da İbn Rüşd ve İbn Bâcce kendilerine özgü bir tarzda ön plana çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında Endülüs felsefî düşüncesi, Batı ile Doğu arasında köprü konumunda olmuştur. İbn Bâcce, yaşadığı toplum her ne kadar felsefe ile bir çatışma halinde olsa da, bireyin yapabileceği kabiliyetlerini kendisi fark edip, bu kabiliyetleri toplumun yararı için

³²¹ Hasan Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", İslâm Felsefesi Tarihi, Ed: Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 115-116.

³²² Özalp, "Endülüs'te Aklî Düşünce", ss. 118-119.

kullanabileceği bir düzen getirme çabası içerisinde olmuştur.³²³ İbn Bâcce'nin bu çabasında, kişiden topluma uzanan estetik bir düzenin varlığından söz edilebilir.

İslâm felsefesinde, *iyi* ve *güzel* terimleri bazen yan yana bazen de birbirinin yerine kullanılmıştır. Güzellik konusunda davranış güzelliği, ruh güzelliği ve ahlâk güzelliklerinde söz edilir. Bu konularda geçen güzellik kavramı, kişinin ruhunda ve fiillerindeki incelik ve zarafet gibi estetik yönü olan özellikler ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla bu özellikler de insanı iyi olmaya veya iyiliğe götürür. Dış güzellik, iç güzellik ile ilgilidir. İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozoflar bazen dış güzellik ile iç güzelliği irtibatlandırmışlardır.³²⁴ İslâm filozoflarının düşünce sistemleri Allah, Akıl ve Nefs³²⁵ üzerine kurulmuştur. Kindî, yetkinlik olarak gördüğü nefsin Allah'tan geldiğini ifade etmiştir. Nefsin kaynağı konusunda İbn Bâcce de Kindî gibi düşünmektedir. İbn Bâcce'nin, düşüncesinden fazlasıyla etkilendiği Fârâbî de nefsin bilgisini tabiat ilimleri arasında kabul etmektedir. Fârâbî, *nefs-i fazıla*, *nefs-i cahile* ve *nefs-i mardiyeye* olmak üzere yetkinlik düzeylerine göre nefsi üç kategoride değerlendirmiştir. İbn Bâcce'ye göre kişi kendini ve başkalarını tam manasıyla tanımak istiyorsa, nefsin bilgisine vakıf olması gerekmektedir. Yine İbn Bâcce'ye göre hem metafizik hem de fizik ilimlerini kavrayabilmenin yolu nefsin bilgisinden geçmektedir. Bunlarla beraber bireysel tedbirin altında nefsin bilgisinin olduğunu söyleyen filozof, toplumun düzenini sağlayacak olan siyaset ilmi konusunda da nefsin bilinmesinin önemine vurgu yapmaktadır.³²⁶

İbn Bâcce *Kitâbu'n-Nefs* adlı eserinde, “Nefis, tabii organik cismin kemalidir... Nefis ilk yetkinliktir. Dolayısıyla o (nefis), organik cismin ilk yetkinliği olur. Bir cisim, nefse sahipse o hayattadır. Nefse sahip her bir cisim, canlıdır”³²⁷ ifadelerini kullanmıştır. İbn Bâcce'ye göre her ilim asil ve güzeldir. İlimler arasında

³²³ Bayram Tamtürk, *Meşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, 1.Baskı, Araştırma Yayınları, Ankara,2020, ss. 48-49.

³²⁴ Çetintaş, *İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği*, ss. 76., 79.

³²⁵ **Nefis**: Sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi mânalara gelen nefis kelimesi Kur’ân’da “ruh” anlamında kullanıldığı gibi “zat ve öz varlık” mânasında da kullanılmıştır. (Süleyman Uludağ, “Nefis”, DİA, C.XXXII, 2006, ss. 526-529.)

³²⁶ Tamtürk, *Meşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, ss. 80-81.

³²⁷ İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 1. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk), Elis Yayınları, Ankara, 2020, s. 22.

şeref bakımından üstün olanları vardır. Ona göre nefis ilmi tabiat ve talimi ilimler arasında en üstünü konumundadır. İbn Bâcce cisimleri doğal (tabii) ve yapay (sınâî) olmak üzere iki sınıfa ayırmıştır. Yapay cisimler isteyerek yapılan fiiller neticesinde meydana gelir. Sınâî (yapay) cisimlere koltuk veya masa örneği verilebilir. Doğal (tabii) cisimlere ise ağaç, kaya ve balık örnekleri verilebilir. Bu cisimler oluş ve bozuluşa tabi olan cisimlerdir. Aristoteles'e göre tüm bunların madde ve sureti (form) mevcuttur. Madde basit cisimden (ateş, su, toprak, hava) oluşursa formsuz olarak nitelendirilir. Eğer maddenin bir formu (sureti) varsa, bu dört unsur başka bir madde ile birleşmiştir. Sınâî (yapay) cisme şeklini veren birisi vardır çünkü sanat çeşitleri doğal cisimlerin birleşmesi ile meydana getirilir. Buna sandalyeden bir misal verildiği zaman görülüyor ki odun sanatla şekil alır ve dolayısıyla bu bir sâni (yapan) ile meydana gelir. Diğer sınâî cisimlerin de meydana gelmesi İlk Muharrik'in eseridir. Suretler yapay veya doğal olmak üzere ikiye ayrılır. Onlar, cisimlerin mükemmel düzeye ulaşmış durumlarıdır. Suretler, potansiyel olarak mevcut olan mükemmelliğin cisimlerde tezahür etmesidir. Hareket eden her şeyin haricî veya dâhilî bir hareket ettiricisi vardır. Tabii cisim hareket ettirici ve hareket edenden meydana gelirken sınâî cismin hareket ettiricisi ise hareket ettirilenin dışındadır.³²⁸ İbn Bâcce, besleyici bir güç olarak gördüğü nefsi beden mükemmelliği açısından da suret olarak tanımlamıştır. Bu suretler cisimlerde olan mükemmelliklerdir.³²⁹

Nefsin cevherinde Allah'ın nûrundan nûr vardır. Yani nefis, duygusal kirlere arınırsa, akıl dünyasına ve Allah'a varır ve ruhu Allah ile buluşur. Bu türden mükemmel nefse de her bilgi yolu açıktır. Nefs özünde, maddi ve duylarla ilgili dünyadan değildir. Nefsin özü tüm bunlardan yüksek bir makama dayanır.³³⁰ İnsan estetik bir fiil ortaya koyabilmek için önce kendi içini eğitmelidir. Kuvve halinde bulunan nefsin özünü dışarı çıkarmalıdır.

İslâm felsefesinde nefsin kozmolojik rolü sudûr teorisinde görülür. Bu süreçte akıl ve nefisler mertebelere göre sıralanırlar. On Akıl teorisinin kozmolojik bir yönü mevcuttur. Bu teori aklın yardımı ile nefsin olgunluğa erişmesi ve Faal akıl ile ittisal

³²⁸ İbn Bâcce, **Kitâbu'n-Nefs**, ss. 16-20.

³²⁹ Tamtürk, **Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı**, ss. 83-86.

³³⁰ Çetintaş, **İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği**, ss. 94-95.

etmesini sağlar. Bu teori Faal akıl ile peygamberliğin mümkün olmasını güvence altına alır. Bununla birlikte bu teori ile peygamberden sonra faziletli bir idare için filozofların aynı kaynağa tefekkür (taakkul) ile ulaşma imkânının olduğu ifade edilmiş olur.³³¹ Akıl ve nefisler, *İlk Varlık*'tan taşarak kendi mertebelerine göre dizilirler. Bugün için on akıl, felekler ve nefis nazariyeleri bilimsel olmasa da kendi bağlamında değerlendirildiğinde tutarlı yönleri vardır. Tarihsel bağlamda düşünürsek, Batlamyus'un dünyayı merkeze aldığı ve evrenin dünya etrafında döndüğü anlayışının kabul edildiği göz önünde bulundurulmalıdır. Aslen Aristotelesci olan İbn Bâcce, sudûr teorisindeki zorluğu Yeni Eflatuncu bir tarzda çözümleme çabasına gitmiştir. Onun felsefesinin temel konusu İnsan mutluluğu olmuştur. İnsanı mikro kozmos olarak düşünen filozof, bu noktada akla da büyük önem vermiştir. Nefis kavramı İslâm filozoflarında, bilgi, varlık, kozmik ve evrenin sonu gibi çeşitli başlıklara konu olmuştur.³³² İslam filozoflarının hemen hemen hepsi nefis konusunda eserler kaleme almışlardır.

2.5.3. Bireyin Yetkinleştirilmesinden Erdemli Toplum'a Giden Estetik Düzen

İbn Bâcce, kişinin yetkinlik düzeyine ulaşma sürecinde, eğitim ve öğrenim ile birlikte kesin bilgi bağına çok değer vermektedir. Bu bilgilerin uygulamaya aktarılması noktasını da mükemmel ve aşkınlığa götüren bir vasıta olarak düşünmüştür. Psikoloji ve etik alanlarındaki fikirlerini de bu bağlamda ele alan düşünür, bu noktada akılcı düşünme ile insan arasındaki münasebetin de üzerinde sıklıkla durmuştur. Onun felsefî düşünce sisteminde en yüce ilim ebedî mutluluktur. Bu da akıl vasıtası ile kazanılan ve mükemmel mutluluğu elde etmeyi sağlayan en mükemmel ilim olan nazari (düşünsel) ilim ile gerçekleşir. Yani mutluluğun anlamı akli mutluluktur. Filozofa göre akıl önem sırasında ilk başta yer alır. Öğrenmeye, mutluluğa, doğru bilgiye ve ahlâka akıl ile ulaşılır.³³³

³³¹ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, ss. 117-118.

³³² İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, ss. 171-194.

³³³ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, ss. 141-143.

Diğer meşşâî filozoflar gibi İbn Bâcce de insanın *hayvanî*, *bitkisel* ve *insanî* nefislerinin olduğunu düşünmektedir. İnsanî nefsin en önemli özelliği akıldır. İnsan, bu özelliği ile tercihlerini kendisi yapma yeteneğine sahip olduğu için akıl insanı hem iyiye hem de kötüye götürecek potansiyele sahip bir mükemmel bir yetidir. İbn Bâcce, Eflatun'un ve Fârâbî'nin siyaset ile ilgili eserlerini okumuş ve onlardan yararlanmıştı. Kendi hayatından örnekler vererek yazdığı *Tedbîrü'l Mütevahhid* adlı eserinde siyaset ile ilgili görüşlerine yer vermiştir. Bu çalışmasında “elverişli bir ortamda yaşamak zorunda kalan erdemli bir insan yahut filozof nasıl bir hayat seçmelidir ki mutlu olabilsin?” sorusuna cevap arar.³³⁴

İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid* isimli eserinde, “Tebdir, hedeflenen amaca yönelik fiillerin tertibine (düzenlenmesine) işaret eder”³³⁵ ifadelerini kullanarak bir gaye için alınacak önlemden söz etmektedir.

İbn Bâcce'nin anlayışında *Nefis* ile Faal aklın ittisali, *tebdîr* ve *mütevahhid* terimleri ile açıklanmaya çalışılmıştır. Kişinin ahlâk ve düşünce gelişiminde nasıl bir süreç izlenmesi gerektiği ile ilgili bir metot takdim edilmiştir. *Tebdir*, ulaşılmak istenen gaye için eylemlerin tertibi ve bir düzene sokulmasını ifade eder. Dil konusunda uzman olanlar, bir amaç için yapılan fiili için bu kavramın kullanılmasını doğru bulmazlar. Fakat bu eylem meydana gelirken beraberinde bir düzeni de getirirse tebdîr olarak isimlendirilebilir. Bu durumda bu eylem düzenli ve tekrarlı olmalıdır. İbn Bâcce'ye göre bir eylem birden fazla olmalıdır. Aynı zamanda birden fazla tekrarlanan bu fiil insanın belirli bir zihni tekâmül ve gelişim düzeyine ulaştıktan sonra bu konunun kapsamına girebilir. Filozof; tebdîri, konusu açısından en şerefli den alta doğru bir sıraya koymuştur.³³⁶ Bu durumda en yukarıda İlahî Tebdîr bulunur. İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de *İlahî Tebdîr*'den şöyle bahseder: “Âlemin İlahî düzenine (Tedbîru'l-İlahî) gelince, o başka bir yönden düzenleme olup, benzetilen anlamlarla uzaktan yakından alakası yoktur. Bu mutlak bir tebdirdir ve onların en şerefli sidir”³³⁷ ifadelerini kullanmıştır. Bu tebdîr ile âlemin mükemmel olması vardır.

³³⁴ Özalp, “Endülüs'te Aklî Düşünce” ss. 117-118.

³³⁵ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 3. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol), Elis Yayınları, Ankara, 2019, s. 18.

³³⁶ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, s. 155.

³³⁷ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, s. 20.

Diğer tedbirlerde ise insanın tabiatı gereği mükemmeli hedeflemesi ya da şehrin mükemmel olması ifade edilir. Bu durumda Mutlak manada kast edilen ilahi tedbirin haricindeki tedbir yöntemlerine başvurarak Allah'ın doğada davet ettiği doğru tedbir ile Allah'a vasıl olabileceğimiz kanunların ilki din olarak karşımıza çıkar. İman ve ahlak çerçevesinde nefis terbiyesi ile insan faziletli davranışlar ortaya koyar. Bunların sonucunda kişi yetkinlik düzeyine ulaşarak siyaset vasıtası ile topluma öncülük eder. Bir başka tedbir çeşidi de fikrî tedbirdir. Filozofa göre sadece insanlarda bulunan bu tedbir çeşidi ile fikirler ve zihin düzenlenerek bir yola koyulur. Bunlardan ayrı olarak siyaset konusunda kullanılan şehirlerin ve idarelerinin düzenlenmesi için *tedbîru'l-müdüin* (devlet yönetimi) ve *tedbîru'l-menzil* (ev yönetimi) ifadeleri kullanılır. İbn Bâcce, yakından uzağa veya özelden genele denilebilecek bir şekilde aile yapısından şehrin yapısına giden erdemli ve düzenli bir yol çizmiştir. Parça bütün ilişkisine örnek olan bu durumda parça düzletilirse bütün de düzeltilebilir düşüncesi ile hareket edilmiştir. Çünkü İbn Bâcce'ye göre erdemsiz şehirlerin aile ve ev yapısı tahrif olmuştur.³³⁸

Tedbîru'l-Mütevahhid'de, "Tedbîru'l-Menzil'e gelince, -menzilden kasıt bizatihi ev olup- şehrin bir parçasıdır... Aile, erdemli yönetimin bir parçası olması nedeniyle en üstün varlığın bir parçası olarak açıklanır. Dolayısıyla tedbîru'l-menzil'in niçin yönetim sanatının bir parçası olduğu ortaya çıkar... Yine ailenin mükemmelliği, bizatihi hedeflenen olmayıp, onunla şehrin mükemmelliği veya insanın doğası itibarıyla mükemmelliğe ulaşması kastedilmektedir"³³⁹ ifadelerini kullanan İbn Bâcce, yönetim sanatı konusunda aile içinde olması gereken estetik bir düzenden söz etmiştir. Toplumun erdemli olabilmesi için önce bireyden başlamış ve aile ile birlikte parçadan bütüne giden bir yol seyretmiştir. Bu sebeple ev yönetimi (*tedbîru'l-menzil*), yönetme sanatının önemli bir parçası konumundadır. Şahıstan başlayan düzenleme, önce aile ve daha sonra toplumun düzenine uzanacaktır.

İbn Bâcce'ye göre erdemli şehirde tedbir tam manasında tahakkuk ettiği (gerçekleştiği) için bu şehirde erdemsiz bir fiil ortaya çıkmaz. Bu topluluk doktorluk

³³⁸ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, s.156.

³³⁹ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, ss. 22.-24.

ve hâkimlik sanatına gerek duymaz. Bu topluluktaki ortaya çıkan fiiller doğru fillerdir. İbn Bâcce bu noktada Fârâbî'nin erdemli devlet görüşünden bir noktada ayrılmaktadır. Fârâbî'nin düşündüğü erdemli devlette erdemsiz kişilerin varlığından söz edilebilirken burada bozulmanın fitilini ateşleyebilecek bir nedene fırsat vermiş oluyor. Yani İbn Bâcce'nin nazarında Fârâbî'nin erdemli devleti yetkinlik konusunda eksiktir.³⁴⁰

İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de *Erdemli toplum* (Medinetü'l-Fazıla) ile ilgili, "O, hekimlik ve hâkimlik sanatına ihtiyaç duyulmayan yerdir. Dolayısıyla onların arasındaki muhabbet güçlüdür ve asla aralarında bir çatışma olmaz... Orada bütün fikirler doğrudur ve yalancı (sahte) görüş olmaz"³⁴¹ ifadelerini kullanmıştır. Orada sadece kendileri için yararlı olan gıdaları tükettikleri için yetkin topluluğun ilaç ihtiyacı yoktur. Böylece gıdaların sebep oldukları hastalıklara da yakalanmazlar. Bu toplumda dostluklar ileri düzeyde olduğu için herhangi bir çatışma veya ihtilaf olmaz. Bu sebeple kadiya(hâkim) ihtiyacı yoktur. Yetkin toplumları yöneten kişiler neyin uygun olup olmadığını bilip uygulayabildikleri için hata yapmaktan ve dalaletle düşmekten uzak kalırlar. Bu yöneticilerin tabiatları ve ahlakları iyidir. Bu tip bir toplumun ruh hekimine de ihtiyacı yoktur. Bu toplumda demokrasi, aristokrasi, oligarşi ve monarşi gibi nakıs devlet şekillerine ihtiyacı da yoktur.³⁴²

İbn Bâcce, bozulmuş devletlerde "ayrık otu (nâbit)" şeklinde adlandırdığı bazı kişiler vardır. Bu kişiler bozuk devlette yaşarlar fakat onların doğru fikirleri vardır. Doğru veya yanlış olmasına bakılmaksızın şehirdeki insanların düşüncelerinden farklı fikirleri savundukları için bu tabir genel manada kullanılmıştır. Şehrin halkının akli yetilerinden istifade edip etmemesi erdemli olup olmamasını doğrudan etkiler.³⁴³ İbn Bâcce *Tedbîru'l-Mütevahhid*'de bu konu ile ilgili, "Doğru bir görüşe sahip olan kişi böyle bir şehirde yaşayamaz veya orada olursa inandıklarıyla çelişir. Bu nedenle bu

³⁴⁰ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, ss. 157-158.

³⁴¹ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, ss. 26-28.

³⁴² Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, ss. 157-158.

³⁴³ Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı*, ss. 158-159.

tür insanlar nevâbit (ayrık) diye isimlendirilir”³⁴⁴ diyerek erdemli kişilerin erdemsiz toplumda barınmakta zorluk çekeceğini ifade etmektedir.

İbn Bâcce, “mütevahhid” kavramını kullanırken Eflatun ve İbn Tufeyl’den farklı olarak içine kapanık ve çekingen bir filozof modeli yerine erdemsiz şehrin gelişmesi için aktif bir filozof modeline vurgu yapmaktadır. Bu durumda İbn Bâcce’nin düşüncesinde filozof, bir yol gösterici konumundadır. *Mütevahhid* kelimesi yalnız anlamına gelir. Bu yalnızlık en yüksek derecedeki iyiye ve mutluluğa ulaşmak için bir içe dönüştür. Bu da çatışmalardan ve kavgalardan uzak, sakin bir zihne sahip olabilmek için tefekküre dalmakla ilgilidir. Mutluluğa ulaşabilmek için ortadaki engellerin kaldırılması gereklidir. Bu da ilk olarak bireysel anlamda gerçekleşmelidir. Önce nefsi eğitmek gerekir. Sonra evi, daha sonra da yönetimdeki engeller aşılmalıdır. Buradan anlaşılacağı üzere ”tedbir”in birden fazla yönü mevcuttur. Tedbir olmadığı zaman nasıl bir sonuç ortaya çıkacağı konusuna değinmek yerinde olacaktır. Tedbir olmadığı bir toplumda halk, yanlışları doğru gibi görür ve şahıslar da bundan etkilenir. Toplum baskısı ile birey hataları göremez olur. Böyle bir durumda toplum sanat ve estetikten uzaklaşır, sanat ile ilgisi olmayan şeyler göze sanat gibi görünür. Filozofun tedbir yöntemi ile ulaşmayı hedeflediği sığ bir düzen tenkidi olmuştur. İbn Bâcce, mütevahhid’den tekil olarak bahsetmiştir. Sayıları fazla bile olsa halk, mütevahhidlerin düşüncelerine katılmıyor ise onlar kalabalıklar içinde tek başınadırlar. Mütevahhid için mühim olan halkın içinde Hak ile beraber olmaktır. İbn Bâcce ve Meşşâî düşünürler, insan vücudu ile toplum arasında bir teşbihe gitmişlerdir. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan düşünme gücü vardır. İnsan bu güç ile Allah’ı bulup daha sonra içinde bulunduğu toplumu ihya edebilir. İbn Bâcce de görüşlerini bunun üzerine temellendirmiştir. Mutluluk, bütün hayatı kapsayan ve itidal üzere olan erdemli ruha ait bir faaliyettir. İyi ve güzel fiiller sergileyen ruhun irade eğitimi ile geldiği bu seviye mutluluğun kazanıldığı seviyedir. Erdemli bir topluluk için en yüksek bilgi ve mutluluk düzeyine ulaşmış kişiler gereklidir. İbn Bâcce’nin düşündüğü toplum, İhvân-ı Safâ, Aziz Agustinus ve diğer düşünürlerin pek de gerçekçi olmayan düşüncelerinden farklı olarak akılla yoğurulmuş ve aktif bir toplumdur. Ferdi olarak

³⁴⁴ İbn Bâcce, *Tedbîru’l-Mütevahhid*, s. 30.

kazanılan iyiliğin topluma yayılması için kişilerin birbirlerine destek olması gereklidir. Bireysel ahlâkın toplumsal düzeye ulaşması için devlete ihtiyaç vardır.³⁴⁵ Aristoteles şerhleri ile ünlenmiş olan filozof, insanın mutluluğunu amaçladığı Eflatun ve Fârâbî'den esinlenerek kişilerin siyaset ve ahlak ilişkilerini düzenlemeyi hedeflemiştir. İbn Bâcce, Meşşâî gelenek ile yeni Platonculuk'tan faydalanmış fakat sudûr teorisini benimsememiş, Aristo'nun bilgi felsefesinden ve psikolojisinden yola çıkarak kendi tasavvurunu şekillendirmiştir. İbn Bâcce'ye göre sezgi vasıtası ile kazanılan bilgi bir sanat veya bir usûl geliştirme noktasında geçerli olmaz. Çünkü bu bilgiler, özel bir şekilde ve nadir kişilerde meydana gelen durumlar olarak karşımıza çıkar. Tedbir'in günlük hayatta uygulanabilmesi, insanların iradesi ile gerçekleştirdiği fiillerde bir tercihin bulunması ve bunun sürekliliğini sağlayıp sosyal hayatı düzene sokacaktır. Birey ve toplumun oluşumu açısından bu çok önemlidir.³⁴⁶

Mutluluk, hayatın her alanında ihtiyaç duyulan ve orta yol üzere olan erdemli bir ruhun hissettiği duygudur. Güzel ve iyi eylemler ortaya koyan ruhun irade eğitimi ile geldiği konum, mutluluğun kazanıldığı mertebedir. Bir toplum erdemli olacaksa, o toplumdaki kişiler en yüksek bilgi ve mutluluk seviyesine ulaşmış iyi insanlar olmalıdır. Güzel ve iyi bir toplum için güzel ve iyi insanlar daima gereklidir.

³⁴⁵ Tamtürk, **Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı**, ss. 160-163., 174-175., 177., 179.

³⁴⁶ İbn Bâcce, **Tedbîru'l-Mütevahhid**, ss. 148-149., 190., 213-215.

SONUÇ

Geçmiş insanlık tarihi kadar eski olan estetik ve güzel konuları, birçok alanda kendini tartışma konusu yapmıştır. Antik dönem filozofları, estetik konusunu Tanrı'nın ve varlıkların güzelliğini güzel ve iyi ideaları bağlamlarında değerlendirmişlerdir. İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de de, estetik ve güzellik ile ilgili kavramlardan bahsedilmektedir. İlk ve en önemli konu olan Metafizik güzellik ile birlikte kozmik güzellik, insanın güzelliği, dünyanın güzelliği ve insanlara ahirette mükâfat olarak verilecek güzelliklerden bahsedilmektedir. Bütün bu güzellikler, kaynağını şüphesiz âlemlerin Rabbi olan Allah-u Tealâ'dan alır. Allah, İlk ve en güzel Varlık'tır. O'nun güzelliğini hiçbir güzellik tutamaz.

Meşşâî İslâm düşünürleri, ontolojik bağlamda varlığı zorunlu ve mümkün varlık olarak iki kategoride incelemişlerdir. Dolayısıyla güzelliği de güzelliği kendinden olan ve güzelliğini Allah'tan alanlar olarak iki başlıkta değerlendirmek mümkün olur. İlk İslâm filozofu Kindî, Allah'ın güzelliğinin en yüksek mertebedeki güzellik olduğuna vurgu yapmıştır. Âlemde mevcut bir estetik düzenden söz eden Kindî, tüm evrene canlılık ve hareketi verenin de Yüce Allah olduğunu ifade etmektedir. Fârâbî, Zorunlu Varlık olarak nitelendirdiği ve âlemdeki güzelliğin mutlak sahibi olan Allah'tan bahsederken, evreni sarıp sarmalayan estetik düzenin yine Allah'tan taşarak (sudûr) bir düzene girdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte mükemmel bir şehir düzeninden ve bu şehrin yönetim sanatından bahsederken, bu şehrin mükemmel yöneticisinin özelliklerini de anlatmaktadır. İbn Sînâ da, âlemdeki güzelliğin bütün eksikliklerden münezze ve Zorunlu Varlık olarak nitelendirdiği Allah'tan sudûr ederek evrene ve yeryüzüne yayıldığını ifade etmiştir. Bugünkü şartlarda sudûr teorisi kabul edilebilir görünmese de, tarihsel bağlamda konunun aydınlatılması için yol gösterici konumdadır. İbn Rüşd de metafizik konusunda Allah'ın güzelliği ve kozmik nizam konusunda eserlerinde düşüncelerine yer vermiştir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savundukları sudûr teorisini yanlış yorumladıklarını düşünen İbn Rüşd daha çok inâyet ve ihtirâ delilleri ile birlikte nedensellik konusunda görüşleriyle ön plana çıkmıştır. Âlemde her şeyin bir sebebi vardır ve muhakkak sebepler sebebi de Yüce Allah'tır. Tıp, bilim, siyaset, mûsikî ve edebiyat alanları ile ilgilenen renkli bir kişilik olan İbn Bâcce'nin birey ve toplum ile ilgili görüşlerinde

bahsettiği düzen ve estetik yargılar önem arz eder. İbn Bâcce, bireyin iç düzenlemesinden başlayarak mükemmel bir toplum ve toplumsal düzene ulaşmayı hedeflemiştir.

Bu bağlamda İslâm filozofları güzele dikkat çekmişler ve en güzeli daima aramışlardır. İlk ve en güzel Varlık Allah'tır. Şüphesiz âlemde ve yeryüzündeki varlıklarda estetik bir düzen ile birlikte güzellik mevcuttur. Bu güzelliğın kaynağı Yüce Allah'tır. Bütün varlıklar güzelliğini Allah'tan alır. Dünyadaki sanat ve sanat eserleri de Allah'ın güzelliğının bir yansıması olarak kendine varlık sahnesinde yer bulmaktadır.



KAYNAKÇA

- ALPER**, Ömer Mahir, “**İbn Sînâ**”, DİA, C.XX, İstanbul, 1999, ss. 319-322.
- ALPER**, Ömer Mahir, **İbn Sînâ**, 5. Baskı, İsam-Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.
- ALPER**, Ömer Mahir; “**İslâm Felsefesinde Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefi**”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss.127-162., ss. 163-189.
- ALTINTAŞ**, Hayrani, **İbn Sina Metafizigi**, 2. Baskı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1992.
- ALTINTAŞ**, Ramazan, **İslâm Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi**, 1. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002.
- ARAT**, Necla, **Etik ve Estetik değerler**, 1. Basım, Telos Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- ARİSTOTELES**, **Poetika**, (Çev: İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, 24. Basım, İstanbul, 2016.
- ARSEVEN**, Celâl Esad, **Sanat Ansiklopedisi Cilt I, II**, 4. Basım, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1975.
- ARVASI**, Seyyid Ahmet, **Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz**, **Burak Yayınları**, 3. Baskı, İstanbul, 1998.
- ATAY**, Hüseyin, **Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- AYDINLI**, Yaşar, “**İbn Bâcce**”, DİA, C.XIX, İstanbul, 1999, ss. 348-353.
- AYDINLI**, Yaşar, “**Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine**”, Diyanet İlmî Dergi, Cilt: 54, Sayı: 2, 2018, ss. 33-52.
- AYDINLI**, Yaşar, **Fârâbî**, İsam Yayınları, İstanbul, 2008.
- AYDINLI**, Yaşar, **Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi**, 5. Baskı, , İz Yayıncılık, , İstanbul, 2017.
- AYVAZOĞLU**, Beşir, “**İlmü’l-Cemâl**”, DİA, C.XXII, İstanbul, 2000, ss. 146-148.
- AYVAZOĞLU**, Beşir, **İslâm Estetiği ve İnsan**, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, 7. Baskı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- BAYRAKLI**, Bayraktar, **Farabi’de Devlet Felsefesi**, Doğuş yayın ve dağıtım, İstanbul, 1983.
- BEKİRYAZICI**, Eyüp; ”**İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller**”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 93-108.

BİRCAN, Hasan Hüseyin, **İslâm Felsefesi Tarihine Giriş**, 3. Baskı, Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, İstanbul, 2013.

BİRGÜL, Mehmet Fatih, **İbn Rüşd’de Nedensellik**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2012.

BOER, Tjitze Jacob, **İslâm’da Felsefe Tarihi**, 4. Basım, (Çev. Yaşar Kutluay), Anka Yayınları, İstanbul, 2004.

BOLAY, Süleyman Hayri, “Akıl”, DİA, C.II, İstanbul, 1989, ss. 238-242.

BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefe ve Terimleri Sözlüğü**, 11. Basım, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2013.

BOSNALI, Süleyman, **O’nun Adıyla**, Rehber Yayınları, İstanbul, 2006.

BOZKURT, Ömer; “Gazalî ve İbn Rüşd’de İmkân”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek-1. Cilt, IV. Bölüm Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 259-279.

BOZYİĞİT, Ahmet, “İslâm Felsefesinde Estetik”, Bitlis İslamiyat Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2, Bitlis, 2020, ss. 68-79.

BURCKHARDT, Titus, **Aklın Aynası: Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler**, (Çev: Volkan Ersoy), İnsan Yayınları, İstanbul, 1994.

CAN, Yılmaz, Recep Gün, **Ana Hatlarıyla Türk İslâm Sanatları ve Estetiği**, 2. Baskı, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2006.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi 5. Cilt**, Ebabel Yayıncılık, 1. Baskı, Ankara, 2007.

CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi**, Say Yayınları, Dokuzuncu Baskı, İstanbul, 2014.

CEVİZCİ, Ahmet, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, 3. Basım, İstanbul 1999.

CİHAN, Ahmet Kamil, **İbn Sina ve Estetik**, 1. Baskı, Beyaz Kule Yayınları, Ankara, 2009.

ÇAĞIRICI, Mustafa, “Fazl”, DİA, C. XII, İstanbul, 1995, ss. 271-272.

ÇAM, Nusret, **İslâm’da Sanat Sanatta İslâm**, 6. Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2016.

ÇAYCI, Ahmet, **Kutsal ve Sanat**, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 2021.

ÇETİNTAŞ, İbrahim, **İslâm Düşüncesinde Değerler Metafiziği**, 2. Baskı, Elis Yayınları, Ankara, 2019.

ÇINAR, Aliye, “İbn Rüşd Düşüncesinde Rasyonel Teoloji ve Akıl”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 355-366.

DAVUDOĞLU, Ahmed, **Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi**, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1973.

DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI, Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir – 5 Cilt, 7. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2020.

DURUSOY, Ali, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, M.Ü. İlahiyat Fakültesi vakfi yayınları, İstanbul, 1993.

EHVÂNÎ, Ahmed Fuad, "Kindî", Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri, Ed. Mian Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 7-22.

FÂRÂBÎ, Muhammed b.Tarhan, el- Medinetü'l Fâzıla, Maarif Basımevi (Çev. Nafiz Danışman), İstanbul, 1956.

FÂRÂBÎ, Muhammed b.Tarhan, İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla), Vadi Yayınları, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul, 1990.

FÂRÂBÎ, Muhammed b.Tarhan, "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 140-150.

FÂRÂBÎ, Muhammed b.Tarhan, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 109-115.

FÂRÂBÎ, Muhammed b.Tarhan, "Felsefenin Temel Meseleleri", İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 117-126.

FROLOV, İvan, Felsefe Sözlüğü, 2. Basım , (çev. Aziz Çalışlar), Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 234.)

GÜNALTAY, M. Şemsettin, Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi, 1. Basım, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.

İBN BÂCCE, Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ b. Bacce et-Tüçîbî el-Endelüsî es-Sarakustî, Kitâbu'n-Nefs, 1. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk), Elis Yayınları, Ankara, 2020.

İBN BÂCCE, Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ b. Bacce et-Tüçîbî el-Endelüsî es-Sarakustî, Tedbîru'l-Mütevahhid, 3. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol), Elis Yayınları, Ankara, 2019.

İBN MANZÛR, Lisânü'l – Arab, Yayınlayan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. 11., 13., 2. Baskı, Beyrut, 2009.

İBN RÛŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Faslu'l-Makâl, 3. Baskı, (Çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol), Elis Yayınları, Ankara, 2019.

İBN RÛŞD, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, Felsefe-Din İlişkileri: Faslu'l-Makal & el-Keşf an Minhâci'l-Edille, 9. Basım, (haz: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle, (Çev. Ahmed Ateş), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1953.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, **en-Necât**, 1. Baskı, (Çev. Kübra Şenel), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul, 2013.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, İbn Tufeyl, **Hay Bin Yakzan**, (Çev: Şerefeddin Yaltkaya-Babanzade Reşid), 23. Baskı, Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2019.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 1. Cilt**, 1. Baskı, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik 2. Cilt**, 1. Baskı, (Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2014.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, **Kitâbu's-Şifâ: Sema ve Âlem**, (Çev. Harun Kuşlu – Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, **Tanımlar Kitabı**, (Çev. Aygün Akyol-İclal Arslan), 1. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2013.

İBN SÎNÂ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, “**Tevhîdin Hakîkati ve Nübüvvetin İspâtı Üzerine**”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 307-323.

İSLAMOĞLU, Mustafa, **Kur'an'a Göre Esmâ-İ Hüsnâ - 1. Cilt**, Düşün Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2011.

İSLAMOĞLU, Mustafa, **Kur'an'a Göre Esmâ-İ Hüsnâ - 3. Cilt**, Düşün Yayıncılık, 1. Baskı, İstanbul, 2013.

KARACA, Alâattin, **Estetik Endişe: Sanat ve Edebiyat Yazıları**, Kopernik Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2020.

KARAGÖZ, İsmail, **Esmâ-i Hüsnâ: Ayet ve Hadislerin Işığında Allah'ın isim ve Sıfatları**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2010.

KARAKOÇ, SEZÂİ, **Çıkış Yolu 1: Ülkemizin Geleceği**, Diriliş Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 2003.

KARLIĞA, H. Bekir, “**Anâsır-ı Erbaa**”, DİA, C.III, İstanbul, 1991, ss. 149-151.

KARLIĞA, H. Bekir, “**İbn Rüşd**”, DİA, C.XX, İstanbul, 1999, ss. 257-288.

KARLIĞA, H. Bekir, **Batıyı Aydınlatan İslâm Düşünürü: İbn Rüşd**, 1. Baskı, Mahya Yayınları, İstanbul, 2014.

KAYA, Mahmut, “**Fârâbî**”, DİA, C.XII, İstanbul, 1995, ss.145-162.

KAYA, Mahmut, “**Kindî, Ya'kub b. ishak**”, DİA, C.XXVI, İstanbul, 2002, ss. 41-58.

KAYA, Mahmut, “**Kindî, Ya'kub b. ishak**”, DİA, C.XXVI, İstanbul, 2002, ss. 41-58.

- KAYA**, Mahmut, “**Meşşâiyye**”, DİA, C.XXIX, İstanbul, 2004, ss. 393-396.
- KAYA**, Mahmut, “**Sudûr**”, DİA, C.XXXVII, İstanbul, 2009, ss. 467-468.
- KAYA**, Mahmut, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Ed. Mahmut Kaya, 10. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 463-465.
- KAYA**, Mahmut, “**Kindî: İslâm Dünyasının Felsefeyle Tanışması**”, İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler, Ed. M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 91-118.
- KESER**, Nimet, **Sanat Sözlüğü**, 2. Baskı, Ütopya Yayınları, Ankara, 2009.
- KİNDÎ**, Ebû yûsuf Ya’kûb bi İshâk b. es-Sabbâh, **Felsefî Risâleler**, 1. Baskı, (Çev. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.
- KOÇ**, Turan, “**Sanat**”, DİA, C.XXXVI, İstanbul, 2009, ss. 90-93.
- KOÇ**, Turan, **İslâm Estetiği**, 7. Basım, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İsam Yayınları), Ankara, 2017.
- KONEVİ**, Sadreddin, **Esmâ-i Hüsnâ Şerhi**, (Çev: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2004.
- KUTLUER**, İlhan, “**Felek**”, DİA, C.XII, İstanbul, 1995, ss. 303-306.
- KUTLUER**, İlhan, “**İlliyyet**”, DİA, C.XXII, İstanbul, 1999, ss. 120-121.
- ÖZALP**, Hasan, “**Endülüs’te Aklî Düşünce**”, İslâm Felsefesi Tarihi, Ed: Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 109-132.
- PATERS**, Wolter Horatio, **Platon ve Platonculuk**, (Çev: Şaziye Çıkrıkçı), İlya İzmir Yayınevi, İkinci Baskı, İzmir, 2012.
- PENRICE**, John, **Kur’ân Sözlüğü**, 1. Baskı, (Çev. Ömer Aydın), İşaret Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2010.
- PLATON**, **Devlet**, (Çev: Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, Beşinci Basım, İstanbul, 1985.
- PLOTİNUS**, **Üsûlücyâ – Aristoteles’in Teolojisi**, (Çev: Cahid Şenel, Ed: Ömer Türker), Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, Ankara, 2017.
- SARIOĞLU**, Hüseyin, **İbn Rüşd Felsefesi**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2006.
- SARIOĞLU**, Hüseyin, **İbn Rüşd**, İsam Yayınları, İstanbul, 2011.
- SÖZEN**, Kemal; “**İbn Rüşd’de Tanrı’nın Nitelikleri**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 295-310.
- SÖZEN**, Metin, Uğur Tanyeli, **Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü**, 14. Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.

TAMTÜRK, Bayram, **Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı**, 1.Baskı, Araştırma Yayınları, Ankara, 2020.

TAŞ, Mutluhan, “**İslâm Sanat Felsefesinde Renk Teorisi**”, İdil Dergisi, Cilt 1, Sayı: 4, Ankara, 2012, ss. 118-125.

TAŞKENT, Ayşe, **Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik**, Basılmış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2009.

TEKİN, Ali, **Fârâbî'de Felsefenin Serüveni**, 1. Basım, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.

TOKSÖZ, Hatice, “**İbn Rüşd Felsefesinde İlliyyet Problemi**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 227-241.

TOKTAŞ, Fatih, “**İbn Bâcce ve Şiir**”, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 43, Sayı: 201, ss. 53-99.

TOKTAŞ, Fatih, “**İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî**”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 127-162.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, **İbn Rüşd**, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

TORTUK, Bilgehan Bengü, “**İbn Rüşd'ün Tanrı Tasavvurunda 'Bir' Niteliğinin anlamı**”, Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek- I. Cilt, V. Bölüm Ed: M. Kazım Arıcan, Asitan Yayıncılık, Sivas, 2009, ss. 367-382.

TUNALI, İsmail, **Estetik**, 5. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

TUNALI, İsmail, **Grek Estetik'i**, 4. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.

TURANİ, Adnan, **Sanat Terimleri Sözlüğü**, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

TURGUT, İhsan, **Sanat Felsefesi**, Üniversite Kitabevi, İzmir, 1993.

ULUDAĞ, Süleyman, “**Cemâl**”, DİA, C. VII, İstanbul, 1993, s. 296.

ULUDAĞ, Süleyman, “**Nefis**”, DİA, C.XXXII, 2006, ss. 526-529.

UYANIK, Mevlüt, Aygün Akyol, **İslam Felsefesi Teşekkül dönemi: Kindî-Fârâbî-İbn Sînâ**, 1. Basım, Elis Yayınları, Ankara, 2017.

UYSAL, Enver, “**Meşşâî Felsefede İlk Adım: Kindî**”, İslam Felsefesi El Kitabı, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2017, ss. 111-125.

ÜÇER, İbrahim Halil, “**Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali**”, İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler, Ed. M. Cüneyt Kaya, 1. Basım, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 37-90.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, 6. Baskı, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2015.

YASA, Metin, **Estetik Etik İlişkisi: Söylemler ve Çıkarımlar**, Elis Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2014.

YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur'ân Dili**, 7. Cilt, Zehreveyn Yayıncılık, İstanbul. tsz.

YETKİN, Suut Kemal, **Estetik**, 4. Baskı, Remzi Kitabevi (Güven basımevi), İstanbul 1947.

YILDIRIM, Mustafa, **İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri**, 2. Baskı, Başak Matbaacılık ve Tanıtım, Ankara, 2012.

YÜCEL, Hasan Ali, **Felsefe Dersleri: Metafizik, Ahlak, Estetik**, Atlas Yayınevi, İstanbul, 1967.

