

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ VE GAZZÂLÎ'DE ESTETİK HAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Feyza KARAŞALLI

DENİZLİ, 2024

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN SİNÂ VE GAZZÂLÎ'DE ESTETİK HAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Feyza KARAŞALLI

Danışman: Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı: İslam Felsefesi

“Bu tez çalışması 04/04/2024 tarihinde yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Doç Dr. Osman Mutluel	BAŞARILI
Doç. Dr. Kemal Göz	BAŞARILI
Doç Dr. İsmet Eşmeli	BAŞARILI

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırılmasının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Feyza KARAŞALLI

ÖNSÖZ

İçinde yaşadığımız son çağda insanoğlu çoğu zaman nefsanî temayülleriyle çoğu zamanda hayali olarak veyahut yapay ya da suni birçok dünya inşa etmiş bunları da ağırlıklı olarak haz merkezli bir gerçeklikle çerçevelemiştir. Özellikle son çağda insanoğlunun helezonuna kapılmış olduğu sekülerleşme ve dünyevileşme insanı saf aşkın bir hakikatten uzaklaştırmış tamamen dünyevi, maddeden ibaret olan bir haz edinimine indirgemıştır. Hemen her şeyin haz merkezli bir motivasyonla elde edildiği bu çağda, insanın aslî yetisini temsil eden aşkın ve ruhani tarafının yetkinliği ve manevî motivasyonla elde etmiş olduğu üst düzey soyut mistik/manevî hazlar, insanın tabiatını tamamıyla kuşatan ve onun gerçekliğini dolduran hazlar olarak ön plana çıkmaktadır. Klasik dönemde dini kimliği ve profiliyle ön plana çıkan Gazâlî'nin ruhani anlamdaki hazlarla ilgili nitelikli, müstesna, dini tecrübelerle dayalı psikolojik tespitler günümüzde daha dikkat çekici bir hale gelmiştir. Öte yandan felsefî rasyonel bir kimlikle ön plana çıkan İbn Sînâ'nın insanın doğası, tabiatı ve ruhun üst düzey yüce hazlarına dair tespitleri insanoğlunun günümüzde ihtiyaç duyduğu hakikatin ortaya konulmasında önemli bir vizyon içermektedir. Bu çerçevede ruhani ve manevî hazzın insan tabiatı ve onun hakikatiyle olan bağlantısının tamamı nefsanî hazlardan müteşekkil bir dünyada çok daha anlamlı ve değerli bir konumda bulunmaktadır.

Bu çalışma sürecinde çalışmamızın takibi ve tamamlanması hususunda yardımcı olup kıymetli fikirleri ve kaynak desteği ile çalışmamıza katkı sağlayan saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Osman Mutluel'e müteşekkirim. Son okumayı incelikle yaparak katkılarını esirgemeyen kıymetli hocalarım Doç. Dr. Kemal Göz'e ve Doç. Dr. İsmet Eşmeli 'ye teşekkürlerimi sunmak isterim. Tez çalışma konusunun belirlenmesinde önemli katkısı olan, çalışma sürecinde her daim kapısını çaldığım, samimi desteği ve nezih rehberliği ile katkısını her daim hissettiğim değerli hocam Dr. Yasin Bostan'a özellikle teşekkür ediyorum. Bu süreç boyunca motive ve destekleri ile yanımda olan dostlarıma, ileride müstesna bir tebessümle yâd edeceğim kütüphane anılarımın mimarı sevgili Meryem'e ayrıca teşekkür ederim. Öğrencilik hayatım boyunca özveri ve desteklerini eksik etmeyen aileme bilhassa ablam Fatma'ya tüm kalbimle minnettarım.

Feyza KARAŞALLI

Denizli/2024

ÖZET
ABSTRACT

Tezin Başlığı: İbn Sînâ ve Gazâlî’ de Estetik Haz	
Tezin Yazarı: Feyza KARAŞALLI Danışman: Doç. Dr. Osman MUTLUUEL	
Kabul Tarihi: 04/04/2024	Sayfa Sayısı: viii +85
Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri	Bilim Dalı: İslam Felsefesi
<p>İnsanın varlık alanı içerisindeki konumu, hedefi ve varlık gayesi daima felsefi bir araştırmanın muhteviyatını oluşturur. Tanrının mutlak mükemmelliği ile insanın sınırlılığı, ihtiyaçları ve yoksunluğu arasındaki mesafe temel olarak bu araştırmaların konusunu oluşturmuştur. Bu bağlamda özellikle İslam düşüncesi içerisinde fiillerinde Tanrıya benzeme ve O’nun ahlakıyla ahlaklanma hedefi, insanın temel varoluş sebebidir. Bu anlamda insanın Tanrıya dönük her türlü teveccühü aynı zamanda O’nun yetkinleşmesi demektir. Her yönden mutlak mükemmel ve yetkin olan Tanrı tam kemali ile bütün bir varlık sahasının arzu edileni konumundadır. Tanrı ve insan arasındaki bu etkileşim, insan için kemal ve olgunlaşma anlamına gelmektedir. Ortaya çıkan olgunlaşma ve yetkinleşme insanda tamlık ve kemal kıvamı olarak ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda estetik bir güzellik ve bütünlük emaresi olarak değerlendirilebilir. Estetik ve güzellik bütünlüğünün uyumundan ortaya çıkan ahenk çeşitli düzeylerde haz olarak kendini göstermiştir. İster biyolojik/maddi yetkinlik ister ruhani/manevi yetkinlik insanın Tanrıya dönük yolculuğunda arzu ve aşk ile birleşmiş ve geriye tam olgun haliyle kâmil bir insan tablosu ortaya çıkmıştır. Bizim çalışmamız insanın sınırlı imkanından Tanrının sonsuz mükemmelliğine dönük bir yolculuğun aşk, arzu, estetik ve haz kavramları üzerinden araştırılmasından ibarettir.</p> <p>Bu bağlamda çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm İslam felsefesinin zirve isimlerinden İbn Sînâ’nın düşünce dünyasında mükemmellik, zorunluluk, imkân öte andan yetkinlik, tamlık, mutlak ve salt iyilik, saf güzellik, estetik aşk ve arzu gibi metafiziksel kavramlar çerçevesinde Haz konusu felsefi bir zeminde ele alınmıştır. Bu çerçevede İbn Sînâ’nın varlık anlayışı, varlık taksim, aşkın her varlık düzeyindeki ontolojik ve epistemolojik çeşitleri incelenmiştir. İkinci bölümde İslam düşüncesinin önemli bir düşünürü Gazali’nin zevk, marifet, muhabbet ve maneviyat kavramları çerçevesinde haz konusunu ve türlerini ele alışını incelenmiştir. Sonuç olarak bu iki düşünürde de haz kavramı ruhani, manevi bir anlamda ön plana çıkmakta gerçek hazzın akılsal, ruhani ve manevi bir maneviyata dayanan ve nihayetinde Tanrıya benzemekle sonuçlanan bir hakikate karşılık gelmektedir.</p>	
Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Gazâlî, Yetkinlik, Estetik, Haz/Zevk, Güzellik,	

ABSTRACT

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences

Abstract of Master Thesis

Title of the Thesis: "Avicenna and Ghazali on Aesthetic Pleasure"	
Author: Feyza KARAŞALLI	Supervisor: Doç. Dr. Osman MUTLUEL
Date: 04/04/2024	Nu. of pages: viii (pre text) + 85
Department: Philosophy and Religious Sciences	Subfield: Islamic philosophy
<p>The position, goal, and purpose of a person within the realm of existence always constitute the content of a philosophical investigation. The distance between the absolute perfection of God and the limitations, needs, and deficiencies of humans has fundamentally been the subject of these investigations. In this context, especially within Islamic thought, the goal of resembling God in actions and moral character, and becoming moral like Him, is the fundamental reason for human existence. In this sense, every inclination of humans towards God also means their perfection. God, who is absolutely perfect and complete in every way, is the desired state of the entire realm of existence. This interaction between God and humans signifies perfection and maturity for humans. The resulting maturity and perfection manifest in humans as completeness and perfection. This can also be considered as a sign of aesthetic beauty and integrity. The harmony arising from the unity of aesthetic beauty and integrity has manifested itself as pleasure at various levels. Whether it is biological/material competence or spiritual competence, the desire and love have merged in humans' journey towards God, resulting in a complete and mature human figure. Our study is about the exploration of a journey from the limited possibilities of humans towards the infinite perfection of God through the concepts of love, desire, aesthetics, and pleasure. In this context, our study consists of two parts. The first part discusses the concept of pleasure within a philosophical framework based on metaphysical concepts such as perfection, necessity, possibility, potentiality, completeness, absolute and pure goodness, pure beauty, aesthetic love, and desire in the thought world of Ibn Sînâ, one of the pinnacle figures of Islamic philosophy. In this framework, Ibn Sînâ's understanding of existence, division of existence, and ontological and epistemological varieties of transcendence at every level of existence have been examined. In the second part, the concept of pleasure is discussed within the framework of taste, knowledge, love, and spirituality by an important thinker of Islamic thought, Al-Ghazali.</p>	
Keywords: Avicenna,Ghazali,Competence,Aesthetics,Pleasure/Enjoyment, Grace	

İÇİNDEKİLER

BEYAN	II
ÖNSÖZ	III
ÖZET	IV
ABSTRACT	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER.....	VI
KISALTMALAR.....	VIII
GİRİŞ.....	1
ESTETİK VE HAZ KAVRAMLARI.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	7
2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	8
3. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	8
4. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE TEKNİKLERİ.....	9
5. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	9
BİRİNCİ BÖLÜM	11
İBN SİNÂ DÜŞÜNCESİNDE HAZ KAVRAMI.....	11
1. İBN SİNÂ HAYATI VE FELSEFESİ	11
1.1. Hayatı.....	11
1.2. Felsefesi	13
2. İBN SİNÂ ÖNCESİ FELSEFİ MİRAS.....	14
2.1. Antik Yunan Dönemi	15
3. İBN SİNÂ FELSEFESİNDE VARLIK	20
4. İBN SİNÂ’ DA VARLIK TAKSİMLERİ	24

5. İBN SİNÂ ‘DA HAZ KAVRAMI	28
5.1. İbn Sînâ Felsefesinde Haz Kavramına Genel Bir Bakış	28
5.2. İşârât Ekseninde Haz Çeşitleri ve Bunların Mahiyetleri.....	30
6. Aşk Kavramı ve Hüviyeti	36
İKİNCİ BÖLÜM	45
GAZÂLÎ DÜŞÜNCESİNDE HAZ KAVRAMI	45
GAZÂLÎ’NİN HAYATI	45
1. GAZÂLÎ ’DE HAZ KAVRAMI VE ANLAM AÇILIMLARI	47
2. İDRAK AÇISINDAN HAZ (ZEVK)	51
2.1. Zâhirî Hazlar	51
2.2. Bâtînî Hazlar	53
3. YETKİNLİK AÇISINDAN HAZ (ZEVK)	56
4. BİLGİ HALİ OLARAK HAZ (ZEVK)	67
5. KURB TEORİSİ	74
SONUÇ	77
KAYNAKÇA	85

KISALTMALAR

- bkz. : Bakınız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
Hz. : Hazreti
İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi
m.ö. : Milattan önce
s.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
trans. : Çeviren
vd. : ve diğerleri
vb. : ve benzeri

GİRİŞ

Estetik ve Haz Kavramları

Yunancada, duyulur algılama anlamına gelen “aisthesis” terimine karşılık olarak estetik, güzellik ve sanat alanlarının değerlerini ele alan felsefi bir disiplindir.¹ Duyusalların sağladığı bir bilim olarak estetiğin disiplin haline gelmesine öncülük eden Alexander G. Baumgarten, estetiği güzellik üzerine düşünme yetisi ve duyusal bilgi bilimi olarak tanımlar.² Ona göre estetik mantığın kız kardeşidir. Mantık zihni bilginin yetkinliğine yani doğruluğa, estetik ise duyulur bilginin yetkinliğine yani güzelliğe ulaşmak ister. Baumgarten ’in düşüncesinde estetiğin güzellik kavramıyla sınırlandırılması bazı düşünürler tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Kant, estetiğin yalnızca güzellikle ilgili değil yücelik kavramıyla da ilgilendiğini söyler.³ Çünkü insanı sadece güzel olan değil yüce olan da etkiler. Yüce olan kişiyi harekete geçirirken güzel olan ise onu büyüler. Kant’ın getirdiği bu yorum “güzel” ve “iyi” nin örtüştürdüğü ve ayrıştığı noktaları belirlemekle birlikte estetiğinde kendine özgü sınırlarını çizmesi açısından önemlidir.⁴ Kant estetiği felsefi bir terim olarak kullanırken, Hegel sanat felsefesi alanında da kullanmış ve estetiği popüler bir felsefi terim haline getirmiştir. On dokuzuncu yüzyıllarda felsefenin de ötesine geçip bilimsel bir estetik yaratma çabası meydana gelmiştir. Alman Psikolog G. T. Fechner, insan ve güzel arasındaki ilişkiyi yola çıkarak güzel olanın insana haz verdiğini ve güzelliğin amacının da bu haz olgusu olduğunu iddia etmiştir ve bu bilime hedonik adını vermiştir.⁵ Yirminci yüzyıl başlarında ise estetiğin metodolojik problemlerine dair yoğun ilgi sebebiyle birçok düşünür tarafından estetik ve sanat tasnifi ortaya koyulmuştur. Düşünürlere göre sanatın işlevi estetiğe indirgenemediği gibi, estetiğin olguları her zaman sanat eserlerinde

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013), 587.

² İsmail Tunalı, *Estetik* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 14.

³ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi, 1986), 166.

⁴ Hülya Yetişken, *Estetiğin ABC’si* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 11.

⁵ Tunalı, *Estetik*, 16.

bulunmaz.⁶ Bu sebeple düşünürler estetiği felsefeden ayırarak, estetiğin felsefeden bağımsız gelişen bir disiplin olması gerektiğini vurgulamışlardır. Wittgenstein'a göre ise felsefi estetik anlamsızdır. Onun düşüncesinde estetiğin deneysel ve bireysel olmak üzere iki farklı sanat anlayışı vardır ve bunun üzerine felsefe yapmak mümkün değildir. Öyle ki bir şey hakkında konuşulamıyorsa susmak en doğru olandır.⁷ 1950 sonrası Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalar*'ından ilham alan analitik felsefi yaklaşım geleneksel estetik anlayışını birçok yönden eleştirerek estetiğin metodolojik olarak daha bilinçli hale gelmesine katkı sağlamıştır. Analitik görüşe göre sanat mutlak bir öze ve değişmez olgulara sahip değildir. Bu yüzden tanımının yapılması mümkün görülmemektedir. İkinci olarak her sanat eserinin biricikliği ve özgünlüğü sebebiyle sanat eseri yaratma ve değerlendirme noktasında genellenmenin yanlış bir yaklaşım olduğudur. Analitik yaklaşıma göre sanatın ne olduğu değil nasıl bir etkinlik olduğu araştırılmalıdır.⁸

Yaşadığımız yüzyılın başlarında ise B. Croce'nin estetik temellendirmesiyle karşılaşırız. Ona göre estetiğin konusu sezgidir. Tinsel bir etkinlik olarak sezgi, kavramdan, tasavvurdan ve algıdan yöntemsel olarak ayrılır. Yalın bir bilme biçimidir. Objektifleştirme ve dışsallaştırma olarak kullanılan bir ifadedir. Bu sezgileri inceleyen bilim ise estetikdir. Fakat Croce'nin bu temellendirmeleri dikkat çekmemiş ve geleneksel anlayış biçimi devam etmiştir.⁹

Günümüzde ise geleneksel estetiğin tek yanlılığına karşı estetiğin heterojen yapısına dikkat çekerek felsefi bir estetik anlayışıyla karşılaşırız. Her estetik olgu zorunlu olarak süjeyi gerektirir. Süjenin estetik olgudan kaynaklı estetik tavrı estetik varlığa katılarak bir bütünlük oluşturur.¹⁰ Süjeyi estetik olgu için zorunlu görüp mutlaklaştıran psikolojik eğilimli estetikçiler estetik olguyu ruhsal bir olay olarak değerlendirirler. Psikolojik estetiğin kurucu olan Th. Lipps estetiği şöyle tanımlar;

⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 588.

⁷ Bedrettin Cömert, *Estetik* (Ankara: De Ki Yayın, 2008), 27.

⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 589.

⁹ Tunalı, *Estetik*, 18.

¹⁰ Tunalı, *Estetik*, 19.

“Estetik, güzelin bilimidir. Bir objeye, bende özel bir duygu, yani 'güzellik duygusu' denen bir duygu uyandırdığı ya da uyandırabildiği için güzel denir. Buna göre 'güzellik' bir objenin bende belli bir etki uyandırma yetisidir.”¹¹ Lipps'e göre estetik süjenin objede uyandırdığı estetik haz duygusu ön plandadır. Lipps bu duyguyu “Einfühlung” (özdeşleyim) kavramıyla nitelendirmiştir. Almanca kökenli olan einfühlung terimi, iradi olmayan bir eylem sayesinde bir öznenin duygu yoluyla bir başka bedenin hareketiyle özdeşleşmesini sağlayan içsel bir taklit olarak tanımlanır. Ona göre estetik süje, obje var olduğu müddetçe varlık kazanır. Estetik objeye verilen nitelikler kendi iç dünyamızdaki hissiyatın yansıması, ruhsal aktivitemizdir. Örneğin denize baktığımızda hissettiğimiz coşkunluk, doğayla baş başa kaldığımızda hissettiğimiz dinginlik kendi ruhsal etkinliğimizdir. Sanat açısından değerlendirdiğimizde de objelerin içerikleri değil biçimleri önem kazanmaktadır. Lipps bu biçimlerin einfühlung etkinliği ile şekillendiğini iddia eder. Alman filozof Edmund Husserl ise bu kavramı kişinin dolaysız olarak ötekini algılama şekli olarak kullanır.¹² W. Worringer'in modern estetik anlayışı temellendirmeleri de Lipps'in görüşlerine dayanmaktadır. Ona göre bu sanat anlayışı natüralizm ile ilgilidir.¹³

İnsan ve tabiat ilişkisi açısından natüralizmi ele aldığımızda, insan doğada içten bir yalınlıkla mutluluk duyar. Ruhsal aktivitesini özgürce yaşama sevinci hisseder. Tabiat objesinden aldığı estetik haz kendinden aldığı hazza dönüşür. Worringer'e göre “einfühlung” terimi bu noktada dikkate değerdir. Fakat yetersiz görülmüştür.¹⁴ Çünkü soyut sanatları incelediğimizde, sanat eserinin temelini oluşturan duygunun, insanın evren karşısında hissettiği huzursuzluk ve korku olduğunu görürüz. Bu açıdan bu kavram sanatın ancak natüralizm kısmını ilgilendirir.

Estetiğe sistematik açıdan baktığımızda ise güzelin ve estetik deneyimin mahiyeti açısından farklı yaklaşımlarla karşılaşırız. Bunlardan biri hazcı anlayıştır. Estetik

¹¹ İsmail Tunalı, “Sanatın Psikolojik Anlamı ve Worringer'in Üslup Analizi”, *Felsefe Arkivi* 19 (1975), 13.

¹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 536.

¹³ Tunalı, “Sanatın Psikolojik Anlamı ve Worringer'in Üslup Analizi”, 14.

¹⁴ Tunalı, “Sanatın Psikolojik Anlamı ve Worringer'in Üslup Analizi”, 15.

değeri, haz olgusu veya bir duyum türü olarak değerlendirirler. Bu anlayış kapsamında bir şeyin amacı ya da aracı olmaksızın yalnızca kendinden ötürü beğenme olarak tanımlanır.¹⁵ Hazcı anlayış bilimsel ve bilimsel olmayan hazcı anlayışı olarak tasnif edilmiştir. Psikoloji bilimine dayanan bilimsel hazcı anlayışına Santayana'nın Psiko-hedonist teorisi örnek gösterilebilir. Santayana 'ya göre güzelin doğası inanç ve ahlaki değerler alanı ile ilgilidir. Sanat, insanın temel ihtiyaçlarından biridir ve erdemli hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Santayana, sanatı iyilik ve haz olarak nitelendirirken hayatın uyum ve harmonisini sağladığını iddia eder. Güzelliğin kaynağının estetik fenomenin niteliği olduğunu ve bu niteliğinde hazzın kaynağı olduğunu ifade eder.¹⁶ O bu fenomenin haz vermesini güzellik ve güzel olan şeyi ise haz olarak niteler. O, insan ruhunu temel alarak bir haz düşüncesi ileri sürer. Ona göre hazzın kaynağı doğa, güzelliğin kaynağı ise ruhumuzdur. Yani haz nesnelere, güzellik ise estetik süjede şekillenir. Bu noktada güzelliğin hakikat alanındaki formlardan biri olduğuna işaret eder. Hakikat bilgisinin iyi ile olan ilişkisinden yola çıkarak bu bilginin estetik bir haz olduğuna dikkat çeker.¹⁷

Santayana, hazzı tamamen nesne kaynaklı görmemekle birlikte, bu hissi ruhun tahassüs sürecindeki algılama süreciyle ilişkilendirmiştir. Bir nevi dış dünyadan toplanan estetik olguların bir kavrama dönüşme halidir.¹⁸ Kant'ın estetik anlayışına yaklaşan Santayana, estetik tavrımızı haz kavramıyla ilişkilendirerek kendinde güzel şeylerin başkaları içinde güzel olacağını ve bu sebeple beğeni yargılarımızdaki evrenselliğe işaret eder.¹⁹

Düşünce tarihinde birçok öğretinin çıkış noktası olan “haz” kavramı ise elem teriminin zıttı olmakla birlikte genel itibariyle doğruluk ölçüsü kapsamında değerlendirilir. Öyle ki her canlı acıdan kaçarak haza yönelir.²⁰ Bu anlamda haz tüm

¹⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 589.

¹⁶ Işık Yanar, *Psiko-hedonist Teori Açısından George Santayana Estetiğinde Güzelliğin Doğası* (İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 180.

¹⁷ Yanar, *Psiko-hedonist Teori Açısından George Santayana Estetiğinde Güzelliğin Doğası*, 168.

¹⁸ Yanar, *Psiko-hedonist Teori Açısından George Santayana Estetiğinde Güzelliğin Doğası*, 157.

¹⁹ Yanar, *Psiko-hedonist Teori Açısından George Santayana Estetiğinde Güzelliğin Doğası*, 181.

²⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-2* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1977), 2/293.

canlıların itki gücüdür. Yunan düşüncesinde “hedon” kavramı ile ifade edilen haz, en üstün iyilik olarak tanımlanmıştır. İnsanı ve ahlakı konu edinen Sokrates, kendinden önceki filozoflara nazaran varlığın ilkesini değil gayesini sorgulamıştır. Bu gayenin “en yüksek iyi” olduğunu ve bu iyinin insanı mutluluğa götüreceğini ifade eder. Sokrates haz ve mutluluğu farklı kavramlar olarak değerlendirerek en yüksek iyinin mutluluk ve erdem olduğu görüşündedir. Hazzı ise niteliksel ayrıma tabi tutarak, iyi olarak nitelendirebileceğimiz hazzın süreklilik gerektirdiğini ve bunun da bilgelik ile elde edilebileceğini savunur. Sokrates bilgenin hazzını kendi kendinden hoşnut olmakla açıklar.²¹ Çileci bir anlayışı savunmayan Sokrates ölçülü olmak kaydıyla maddi hazlara olumlu bakmıştır.

Sokrates'in öğrencisi Kirineli Aristippos bu kavramı kullanan ilk filozof olmakla birlikte genel felsefesini bu tema üzerine kurmuştur. Aristippos her şeyin oluş ve bozuluş içinde olduğunu gözlemlemiş ve insan ruhundaki değişimlerin haz ve acı duyularına bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. Ona göre her davranışın altında mutlu olma eğilimi yatar. Yaşamın gayesi ise yoğun olarak hissedilen hazdır.²² En yüksek iyinin haz, hazzın ise mutluluk olduğunu ifade etmiştir.²³ Aristippos hazzı nitelik yönünden bir ayrıma tabi tutmaksızın ele alır. Ona göre nelerden hazzın mahiyeti önemli değil hazzın var olup olmaması mühimdir. Nitekim onun nezdinde alınan her haz bizatihi iyidir. Aristippos bu hazları ekseriyetle bedeni hazlar kapsamında ele alır ve insanın nihai gayesini haz olarak belirler.

Platon ise hazzı şöyle açıklar: “Bizim gibi canlı varlıklarda uyum bozulunca o anda doğada bozulur ve acı doğar. Uyum yeniden kurulup doğallaşınca haz duygusu ortaya çıkar.”²⁴Platon, “Philebos” eserinde değişikliği elem, eski duruma dönüşü ise haz olarak tanımlar. Genel felsefesinde ise insanın nihai ereğine ulaşması yani mutluluğu elde etmesi için bedeni ve ruhi sağlığının yerinde olması gerektiğini savunur. Beden ve ruh edinimlerinin denge içinde tutulması gerektiğini belirterek, hazzın ölçülü

²¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-2*, 2/294.

²² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-2*, 2/295.

²³ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-3* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 3/166.

²⁴ Platon, *Philebos* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 34.

olmak kaydıyla insan hayatında belli bir yeri ve değeri olduğunu ifade eder. Akıl ile ölçülü kılınabilen bir duygu olarak haz ise ancak bilgellik ile elde edilebilir.²⁵ Aristoteles düşüncesinde ise yaşam gayesinin haz olmadığı görüşü hakimdir. Çünkü bilgellik tarafından yönetilemeyen haz kötüdür. *Nikomokhs'a Etik* adlı eserinde hazzı etkinliklerden ayırarak yapılan bir şeyden ziyade, bir şeyin neticesinde ortaya çıkan bir tür çeşni olarak kabul eder.²⁶ Yani hazzı ölçülülük kapsamında değerlendirerek bilgellik tarafından yönlendirilen hazzın ancak mutluluğun sonucu olarak ortaya çıkacağını savunur.²⁷ Aristoteles'in ameli davranışlarda amaç edindiğimiz iyinin haz değil mutluluk olduğu görüşü ile esas itibariyle Platon'un mutlulukçu ahlak anlayışını paylaştığını söylemek mümkündür.²⁸ Akarsu, Aristoteles'in haz anlayışını şöyle değerlendirir.

“Hazzı da Aristoteles mutlulukla birlikte ele alır. Eflâtun hazzı olup bitenler alanına, kavramsız varlık alanına sokmuştur. Aristoteles ise hazzı her eylemin bir tamamlanması, sonucu olarak ele alır. Ona göre haz bir oluş, bir hareket değil, bir erektir, kendisinde her hareketin dinginliğe erişeceği bir erek. Bir eylem ne denli soylu ise, o denli yüksek bir haz ona bağlıdır. Düşünme ve ahlaksal eylemse en salt hazzı verir. Tanrının mutluluğu da en yüksek eylemden doğan hazdan başka bir şey değildir. Bundan dolayı haz elde etmeye yönelik çaba, Aristoteles 'e göre zorunludur ve yaşama içgüdülerinden ayrılmaz. Gerçi en yüksek iyi, haz olamaz ona göre, ayrıca hazzın çeşitli türleri arasında bir ayrım vardır ve her hazzın ancak onu ortaya koyan eylem ölçüsünde bir değeri vardır; ancak erdemli insanın hazzı gerçek bir hazdır, gerçekten insana uyan bir hazdır. Ama yine de Aristoteles hazzı mutluluk kavramının dışında bırakmaz.”²⁹

İlkçağ Yunan felsefesinin son büyük akımı Yeni-Platonculuk düşüncesinde ise Plotinus hazzı duygulanım olarak değil algı ya da bilgi olarak tanımlar. Onun

²⁵ Platon, *Philebos*, 34.

²⁶ W.David Ross, *Aristoteles* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 357.

²⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-3*, 3/261.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-3*, 3/27.

²⁹ Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı* (İstanbul İnkılap Yayınevi1, 1998), 129.

felsefesinde Bir olan Tanrı'dan sudur eden varlık tasavvuru vardır. Akıl, ruh ve cisim olmak üzere hiyerarşik bir düzen içerisinde taşın varlığın her zerresinde Tanrının izi vardır. Tanrıya en uzak varlık olan cisimde dahi bu iz vardır. Plotinus' a göre nefsin bedenle birleşmesi kötülükleri doğurur. Bu sebepten insânî fiillerin duysal güçlerle ilişkisi ne kadar asgari düzeyde ise o kadar anlamlıdır. Filozof hazzı, varlık ve bilinç arasında bir ayırım gözeterek açıklar. Plotinus' a göre bu algılar yalnızca bedeni etkiler. Fakat bu algının bir bilgi olarak bilinmesi ruh tarafından gerçekleşir.³⁰ Stoacılar insanı mutluluğa götüren şeyin haz olduğunu ileri sürmüşlerdir. Plotinus' un hazzı bedene yükleyen ve ruhun bu duygulanım üzerinde yargı ve denetim gücünü kabul eden görüşüyle Stoacıları izlediğini görmekteyiz.³¹ Plotinus iyi ve haz arasındaki ilişkiyi ilk olarak iyiyi ele alarak inceler. Ona göre iyi, duysal dünyaya ait olmayan Bir'in İyi'sidir. Bu İyi'ye ulaşmak ise "Aşk" ile mümkündür. Aşk bilgi olarak değil, bir birleşme, aynı şey olma, onun içinde erime ve yok olma anlamında bir yaşantı olarak ele alır. Yani Tanrıdan sudur eden varlıkların tekrardan ona teveccüh etmeleri aşk sayesinde en yüksek iyiye ulaşmalarını sağlar. İnsan yaşamının biricik deneyimi, nihai ereği ve ruhun en yüksek faaliyetinin bu olduğu görüşündedir. İyiyi güzel ile özdeş kılarak ruhun entelektüel bir etkinlikle yetkinleştikçe güzeli görmekten haz alacağını ve böyle bir görüşe sahip olduğu içinde en mutlu insan olacağını savunur.³²

1. Araştırmanın Konusu

Felsefi kökleri itibariyle daha üst çatı kavramlar olan tamlık, yetkinlik ve estetik kavramlarıyla doğrudan bağlantı kurulabilecek olan "haz" kavramı, özellikle Fârâbî düşüncesi ve sonrasında hususi olarak İbn Sînâ düşüncesinde önemli bir uyum ve tamlık işareti olarak dikkat çekmektedir. Hatta neredeyse Farabi felsefesinin en başat kavramlarından olan ve onun düşüncesinde önemli bir yer eden mutluluk teorisinin nihai bir sonucu aynı zamanda da içsel bir estetik anlayışının duyumsanması olarak karşımıza çıkmaktadır.

³⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-5*, (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 5: 154.

³¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-5*, 5/155.

³² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi-5*, 5/210.

Bizim özellikle araştırma alanımızı oluşturan İbn Sînâ düşüncesinde *haz* kavramı hem ontolojik olarak tamlık hem de epistemolojik olarak bir tür psikolojik yetkinlik niteliklerini kapsar. İbn Sînâ özellikle *el-İşârât ve 't-Tenbîhât* adlı eserinde bu konuyu incelemek üzere özel bir bölüm açmış, temel çerçevede olarak sevinç kavramı kapsamı içerisinde psikolojik olarak incelemiştir. Bizim diğer çalışma alanımızı oluşturan Gazâlî'nin de bu konuyla ilgili özellikle manevi/aklî zevk kavramının ön plana çıktığı görülmekte, Mişkât'ül Envâr adlı eserinde hakikatin doğrudan yaşanması üzerine ortaya çıkan ve *kurb* lafzıyla ifadelendirilen bir yaklaşımın benimsendiği görülmektedir.

Bu çerçevede bizler İbn Sînâ ve Gazâlî gibi düşünce tarihinin iki önemli entelektüelin *haz* kavramına yaklaşımlarının belirlenmesi ve kullanılan anlam ve açılımlarının ortaya çıkarılması gerektiğini fark ettik. Bu noktada bu iki filozofun yaklaşımları ve bu yaklaşımların felsefi olarak kıyaslanması çalışmamızın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Önemi

Araştırmamız insanın yaşama deneyimi içerisinde kendi varlığı ve dış dünyanın varlığıyla doğrudan temasını ve etkileşimini sağlayan aynı zamanda varlığa ve hayata tutunmasını sağlayan *haz* kavramına dair iki önemli düşünürün yaklaşımlarını içermektedir. Özellikle İbn Sînâ 'da yetkinlik emaresi olan *haz* kavramı Gazâlî 'de dinî tecrübe içerisinde ele alınmakta ve insanın kendi varlığını anlamlandırma noktasında önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu bağlamda *haz* kavramının iki düşünür üzerinden incelenmesi hem günümüz modern dünyanın yaşam formatlarını anlama hem de klasik dönem aşkın *haz* ve mutluluk kavramlarının ortaya çıkmasında özel bir önem arz etmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâ ve Gazâlî'de *haz* kavramı insanın varoluşunu gerçekleştirmesi ve varlıkla temasında göz ardı edilemeyecek derecede kuvvetli bir anlam ifade etmektedir.

3. Araştırmanın Amacı

Çalışmamızın amacı; İslam düşünce tarihinin iki önemli düşünürü olan İbn Sînâ ve Gazâlî'nin "*haz*" kavramına yaklaşımlarının belirlenmesi ve bu kavramla ilgili ortaya çıkan kullanım farklılıklarının karşılıklı mukayese içerisinde ortaya konulmasıdır.

4. Araştırmanın Yöntem ve Teknikleri

Çalışmamızda genel olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmış, özü itibariyle analitik bir yöntem belirlenmiştir. İddialar ve karşı iddialar analiz edilip mantıki sonuçların neler olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Başlıklara göre ayrıştırılan fikirler tümdengelim ve tümevarım yöntemiyle düzenlenmiş elde edilen veriler felsefi tahlil, terkip ve değerlendirme yoluyla ortaya konulmuştur.

5. Araştırmanın Kaynakları

Öncelikle araştırma konumuzu oluşturan düşünürlerin haz kavramı ile ilgili bizzat kendi metinleri incelenmiş ve bu metinler araştırma sürecinde birinci elden tartışma alanı olarak belirlenmiştir. Söz konusu filozofların eserlerinde haz kavramı ile ilgili metin ve pasajlar dikkatle incelenmiş bu metinlerdeki haz kavramlarının anlamları, türleri filozofların felsefi görüşleriyle olan ilişkileri ve temsil ettikleri bilgi alanlarıyla ilgili temel kavram, önerme ve sorunlarıyla bağlantı ya da farklılıkları bizzat bu metinler referans alarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca genel felsefi tahlil ve analizlerle birlikte iki düşünürün felsefi tespit, tahlil, yargı ve kanaatleri incelenmiş, rasyonel olarak analitik sonuçlar ortaya konulmuştur.

Araştırmamızda ilk olarak haz kavramı ile ilgili İbn Sînâ'nın temel eserleri dikkatle tahlil edilmiştir. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın hayatının son döneminde kaleme almış olduğu ve bütün felsefi birikiminin sade ve öz bir şekilde sunulduğu “*el-İşârât ve't-tenbîhât*” adlı eseri ve orta dönem eserlerinden olan Şifa Külliyyatının son kitabı “*Metafizik*” adlı eseri ve metafiziğin özeti sayılabilecek “*en-Necât*” adlı eseri ile İbn Sînâ'nın “*Risale fî Mahiyeti'l-Işk*” araştırmamızın birincil kaynaklarını oluşturmuştur. Öte yandan İbn Sînâ düşüncesi üzerine yapılan araştırmaları içeren klasik dönem ve günümüzdeki bazı eserler araştırmamızın ikinci kaynaklarını oluşturmuştur. Bunlar İlhan Kutluer'in “*İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*” ve “*Felsefi Gök Kubbemiz*”, Ömer Türker'in “*Varlık Nedir?*”, Ömer Mahir Alper'in “*İbn Sînâ*” adlı çalışması ve Hayrani Altıntaş'ın “*İbn Sînâ Metafiziği*”, Osman Mutluel'in “*İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*”, Kâmil Cihan'ın “*İbn Sînâ ve Estetik*” adlı eseri ve son olarak

Yasin Bostan'ın “*İbn Sînâ ve İbn Arabî'de Tanrı Kavramı*” eserleri olarak sıralanabilir.³³

Çalışmamızın ikinci aşamasını oluşturan Gazâlî bölümünde düşünürümüzün öne çıkan eserleri dikkatle incelenmiştir. Bu bağlamda özellikle “*İhyâ-u ulûm-id-Dîn*”, “*Mişkâtül Envâr*”, “*Munkız Mine'd-Dalal*”, “*Mîzanü'l Amel*”, “*Maksadü'l-Esna fi Şerhi'l-Esmâü'l Hüsnâ*”, “*Kimya-ı Saadet*”, “*Tevhit ve Ledün Risaleleri*”, “*Ariflerin Yolu*”, bizim araştırmamızda birincil kaynakları oluşturmuştur. Öte yandan Gazâlî düşüncesi üzerine yapılan araştırmaları içeren klasik dönem ve günümüz bazı eserler araştırmamızın ikincil kaynaklarını oluşturmuştur. Bunlar Bedriye Reis'in “*Gazâlî' de Ahlak-Marifet İlişkisi*”, Hüseyin Ece'nin “*Kuran'da Güzellik ve Ziyinet Kavramı*”, Osman Mutluel'in “*İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*”, Mustafa Karadeniz'in “*İslam Sanatlarında Estetik*”, Metin Yasa'nın “*Estetik-Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar*”, Mevlit Uyanık'ın “*İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*” eserleri olarak sıralanabilir.³⁴

³³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017); İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik* (Litera Yayıncılık, 2017); İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013); İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri” (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000); Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017); Türker, *Varlık Nedir?* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2019); Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ* (Ankara: Tdv Yayınları, 2018); Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985); Mutluel, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021); Yasin Bostan, *İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'de Tanrı Kavramı* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023).

³⁴ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975); İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975); İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976); İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975); Gazâlî, *Miškâtü'l Envâr* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004); Gazâlî, *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek (Emin Yayınları, 2015); Gazâlî, *Mîzanü'l-Amel*, çev. Remzi Barışık (Ankara: Kılıçaslan Yayın Evi, 1970); Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (Ferhat yayınları, 2005); Gazâlî, *Kimyâ-i saadet: mutluluk hazinesi* (Hiperlink, 2011); Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1995); Gazâlî, *Ariflerin Yolu (Minhâcül'Arifun)* (İstanbul: Eskin, 1972); Bedriye Reis, *Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011); Hüseyin K. Ece, *Kur'an'da Güzellik Ve Ziyinet Kavramı* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020); Osman Mutluel, *İslâm Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013); Mustafa Karadeniz Uğur, *İslâm Sanatlarında Estetik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020); Metin Yasa, *Estetik Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar* (Ankara: Elis Yayınları, 2014); Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzâlî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006).

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN SİNÂ DÜŞÜNCESİNDE HAZ KAVRAMI

1.İbn Sînâ Hayatı ve Felsefesi

Eşine az rastlanan önemli bir şahsiyet olan İbn Sînâ, fikirleri ve çalışmalarıyla İslam dünyasını ve Batı'yı derinden etkilemiş aynı zamanda İslam felsefesinin altın çağını temsil etmiş kıymetli bir filozoftur. Onun düşünce sistemi son derece ayrıntılı, sistematik bir bütünlük içinde olmakla birlikte yalnızca felsefe alanına dair değil kelâm ve tasavvuf düşüncesine de yön vermiştir.

1.1. Hayatı

Tam adı Ebû el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ olan filozofun 370/980-81 yılında Özbekistan sınırları içinde yer alan Buhara şehrinin yakınlarındaki Efşene köyünde doğduğu bilinmektedir.³⁵ Talebesi el-Cüzcânî'nin tamamladığı otobiyografisi sayesinde, diğer filozoflara nazaran İbn Sînâ hakkında daha kapsamlı bir bilgi birikimine sahibiz. Bilim ve felsefe alanında ortaya koyduğu eşsiz bilgiler sebebiyle İbn Sînâ için ekseriyetle “eş-şeyhü'r-reis” unvanı kullanılır. Batı'da ise “Avicenna” olarak bilinir. Samani valisi olarak görev yapan bir babanın evladı olan İbn Sînâ, felsefe, matematik ve geometri gibi konuların tartışıldığı entelektüel bir evde yetişmiştir. Babası Abdillâh, İsmâilî görüşleri benimsemekle birlikte daîler ile sürekli irtibat halindeydi. Bu irtibatın neticesi olarak İbn Sînâ bu tarz ilmi tartışmalar içinde kendini bulmuş fakat İsmâilî düşünce tarzını yetersiz görmüş ve mesafesini her zaman korumuştur.³⁶

³⁵ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/319.

³⁶ M. Cüneyt Kaya (ed.), *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 254.

İbn Sînâ doğuştan gelen bir zekâyâ sahip olmakla birlikte her daim öğrenme iştiyakını içinde barındıran bir çocukluk geçirmiştir. Eğitim hayatına erken yaşta başlaması sebebiyle birçok ilim dalında ismi anılır hale gelmiştir. İlk olarak Kur'an'ı Kerim'i ezberlemiş, edebiyat, dil ve fıkıh eğitimlerini tamamlamıştır. Felsefenin bazı alanlarına dair hocalardan ders almış fakat belli bir seviyeye gelince hocalarının yetersiz kaldığını düşünerek eğitimine tek başına devam etmiştir. Felsefenin tüm alanlarına dair okumalarını ve incelemelerini yaptıktan sonra tıp tahsiline başlamıştır. Kendi ifadesiyle henüz on altı yaşında iken birçok tabip onun bilgilerinden faydalanmıştır. İbn Sînâ teoriden pratiğe adım atarak tıp ve eczacılık konusunda da bilgilerinin genişletmiştir. Bu süreçte fıkıh öğreniminde de ileri bir bilgi düzeyine ulaşmıştır. Mantık ve felsefe eserlerini yeniden inceleyen İbn Sînâ, bu alanlardan sonra metafizik alanına yoğunlaşmıştır.

Tıp alanında ismi anılır hale gelen İbn Sînâ, Samani hükümdarı Nuh b. Mansûr'un daveti üzerine saraya gitmiş ve saray doktorları ile ortak çalışmalar neticesinde hükümdarın tedavisinde başarı elde etmiştir. Bu başarı sayesinde saray hekimliğine getirilen İbn Sînâ, sarayın kütüphanesinden de yararlanmış. On sekiz yaşına geldiğinde ise, tüm ilimlerin tahsilini tamamlamıştır. Babasının vefatından birkaç yıl sonra kendisine idari görev verilen İbn Sînâ siyasi ilişkilerde yoğunluk göstermiş, Samani devletinin çökmesiyle birlikte İran coğrafyasının belli bölgelerinde de bulunmuştur. Bu süreç içerisinde vezirlik, özel danışmanlık ve özel hekimlik gibi birçok görevde yer almış ve talebe yetiştirmiştir. Zorlu ve hareketli günlerin ardından İsfahan'a seyahat ederek daha sakin bir hayat sürmüştür. Gazne Hükümdarı Sultan Mesud'un İsfahan'ı almasından sonra yağmalanan kütüphanesi ve evi, İbn Sînâ'nın sağlığının bozulmasına sebep olmuş ve kulunç hastalığına yakalanmasına zemin hazırlamıştır. Kendini tedavi etmeye çalışan İbn Sînâ, belli bir süre iyileşmiş durumda olsa da İsfahan'daki Kâkûyî Hükümdarı Alâüddevle Muhammed b. Rüstem'le Hemedan'a çıktıkları bir seferde rahatsızlanarak 1037 yılında vefat etmiştir.³⁷

³⁷ Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/321.

En çok eser veren filozoflardan biri olan İbn Sînâ, bizlere mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilahiyât gibi disiplinlerde oldukça geniş hacimli eserler bırakmıştır. Çoğu eseri günümüze ulaşmış, yüzden fazla eseri ise kesin olarak kendi adına kayda geçmiştir. Eserleri Doğu ve Batı'da büyük bir ilgi toplamış ve birçok dile tercüme edilmiştir. En önemli eserlerinden olan eş-Şifâ, mantık, tabîyyât, riyâziyyât ve ilahiyat bölümlerinden oluşur. *En-Necât* önemli ölçüde eş-Şifâ'nın bir özeti mahiyetindedir. *Dânişnâme-i Alâî* eseri ise felsefe alanında Farsça yazılmış ilk ansiklopedik eserdir. *El-Kânûn-fi't-tıbb* ise tıp konusunda el aldığı en önemli ve kapsamlı aynı zamanda modern dönemde de okutulan, güncelliğini yitirmemiş bir eserdir. En son ele aldığı eser *el-İşârât ve't-tenbîhât* ise mantık, tabîyyât, ilahiyat ve ahlak konularını sistemli bir şekilde ele aldığı önemli ve özgün bir eserdir.³⁸

1.2. Felsefesi

İslam düşünce tarihinin şüphesiz en önemli filozofu İbn Sînâ'dır. Onun düşünceleri ve felsefesi İslam düşüncesi içinde önemli bir hacme sahiptir. Felsefenin bütün alanlarında kayda değer ve önemli eserler vermiş olan İbn Sînâ, düşünce sistemini de gayet bütüncül bir şekilde arz etmiştir. Varlıktan hareketle başlayan düşünce serüveni bütün bir varlık üzerine genel ve kuşatıcı hüküm ve yargılara ulaşacak hiyerarşik bir düzen içerisinde sunulmuştur.³⁹ Bilindiği üzere İbn Sînâ bir varlık filozofudur ve yine varlık üzerine yaptığı çalışmalarla genel bir varlık açıklaması öne sürmüştür.

İbn Sînâ felsefesi epistemolojik bir tutarlılık içerisinde mantıksal zorunluluğu dikkate alan ve bilginin elde edilmesinde nedenselliği yöntem olarak benimseyen rasyonel bir çerçeve içerir. Bu çerçeve haliyle aklî ilkelere dayalı bilimsel bilgi değeri olan rasyonel bir gerçeklik ve geçerlilik ortaya koyar. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bilgi yolculuğu temel mantıksal bir zeminde aklî kıyas sonucu elde edilen lafızlar, önermeler ve kıyaslar eşliğinde ilerler. Hatta onun felsefi birikimi kesin bilgi taşıyan burhâni önermelere ve hükümlere ulaşıncaya kadar devam eder. Tek tek tikellerden başlayarak

³⁸ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 257.

³⁹ İbn Sînâ, "*Uyûnu'l-Hikme*" *Risaleler.*, çev. Alparslan Açıkgenç- Hayri Kırbaoğlu (Ankara : Kitabiyat, 2004), 65.

tikeller arası ilişkiler örüntüsünden hareketle tümel hükümlere ulaşmayı amaçlar. Nihayetinde ortaya genel bir varlık açıklaması çıkmaktadır. Özetle İbn Sînâ düşüncesinde bilgi, dogmatik veya vehbî bilgi değil bizzat tefekkür süreçleri sonucu elde edilen hakikat kaygısı ile doğruluk ve geçerlilik değeri olan bizzat var olanı olduğu gibi açıklamayı hedefleyen akılsal bir bilgidir.⁴⁰

Elde edilen bu bilgiler İbn Sînâ düşünce atmosferi içerisinde sistematik bir yapıya sahip olmakla birlikte her bir bilgi diğer bilgilerle bir bütünlük ve uyumluluk içerisinde. Öyle ki her bir bilgi sahasına dair ortaya konulan bulgular iç içe geçmiş bütün ve tek bir hakikatin katmanları gibi birbirini destekleyen ve birbirini yeniden yapılandıran bir denge içindedir. Bu sebeple İbn Sînâ hemen hemen her bilgi sahasında eserler vermiş ve bunları ansiklopedik bir netlik içerisinde ortaya koymuştur. Bu haliyle onun felsefi dili hem anlaşılır hem düzenli hem de bir bütünlük içerisindedir.

2.İbn Sînâ Öncesi Felsefî Miras

İslam filozoflarının ve özelde İbn Sînâ'nın varlık tasavvurunu anlamak için öncelikle Yunan felsefesinin varlık düşüncesini incelemek daha isabetli olacaktır. Çünkü yadsınamaz bir gerçektir ki İslam Filozoflarının düşüncelerinin şekillenmesinde Grek Felsefesi oldukça etkilidir. Şunu da belirtmek gerekir ki tercüme faaliyetlerinden önce İslam coğrafyasında süregelen hakikat araştırmaları pek tabii mevcut idi. Her ne kadar erken dönem olarak değerlendirilse de hicri ikinci yüzyılın sonunda kelimeler, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin klasikleri kaleme alınmış ve süreç itibarıyla oldukça olgunlaşmıştı. Tercüme faaliyetlerinin de etkisiyle sistemleşen bu felsefe geleneği, İslam coğrafyasında hâkim olan düşünce sisteminin bir parçası haline geldiği ölçüde anlam kazanmış ve bu anlam kadim mirasımıza teorik olarak bir alt yapı sağlaması ve pratikte ortak bir gayede buluşmaları ile özgün bir yapıya sahip olmuştur. Örnek vermek gerekirse, felsefenin ahlak, siyaset ve ev yönetimi gibi pratik yönünü fıkıhta, fizik,

⁴⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 53.

matematik ve metafizik gibi teorik yönünü ise kelam ilminde görmemiz mümkündür.⁴¹ Yani tercüme faaliyetlerinden önce var olan bu süreç, unutulmuş kadim geleneğin hatırlanmasına ve zaten var olan meseleler ve problemler çerçevesinde bir mana kazanmasına olanak vermiştir.

2.1. Antik Yunan Dönemi

İslam felsefe düşüncesi Türker'in deyişiyle "Yeni Eflâtuncu Meşşai filozofların bir devamı iken diğer yandan İslam'ın kendisine özgü sorunlarının bir sonucudur."⁴² Konumuz itibarıyla "zorunlu varlık" kavramı ise Sokrat öncesinde zorunluluk (anankê) kavramı İlâhî bir takdirin emrinde yönetilmeyi kasteden bir anlam çerçevesi çizmekte ve genel itibarıyla gaye, kader ve akıl gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktaydı. Empedokles'in bu kavrama olan yaklaşımı ise oldukça ilgi çekici ve sonrasında da diğer filozofların fikirlerini şekillendiren bir bakış açısına sahiptir. Empedokles zorunluluk kavramını sevgi ve nefret ilişkisi bağlamında yorumlamıştır. Evreni oluşturan dört unsurun bir araya gelişi sevgi (philia), birbirinden ayrılışı ise nefret (neikos) sayesinde. Bu döngünün neticesinde cisimlerin oluşması zorunluluğun gereği olarak görülmekte ve evrenin sistemsel işleyişi de bu zorunluluğa bağlı kılınmaktadır. Empedokles zorunluluk (anankê) kavramını sevgi-nefret ilişkisi bağlamı dışında aynı zamanda rastlantı anlamına gelecek şekilde de kullanmıştır.⁴³ Bu çelişik terimlerin tek kavramla ifadesi diğer filozoflar tarafından Empedokles'in düşünce sisteminde bir çatlak olarak değerlendirilmiş ve eleştirilmiştir. Ancak Aristoteles zorunluluk ve rastlantı kavramlarını aynı çatı altında değerlendirilmesinde bir beis görmemiş ve rastlantıyı, sebebini bilmediğimiz bir zorunluluk olarak açıklamıştır.⁴⁴ O halde diyebiliriz ki varlıkların meydana gelmesindeki sebepler eğer bildiğimiz türden ise zorunluluk, henüz bilmediğimiz sebepler sayesinde ise rastlantıdır.

Sokrat sonrasında ise özellikle Platon düşüncesinde zorunluluk, kozmosun şekillenmesinde rolü olan gaye ve akıl ile açıklanan bir kavram haline gelmiştir.

⁴¹ Türker, *Varlık Nedir?*, 14.

⁴² Türker, *Varlık Nedir?*, 17.

⁴³ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 25.

⁴⁴ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 27.

Platon'un Devlet diyalogundaki Er Efsanesinde *anankê* kavramı kader kelimesi olarak kullanılmıştır. Efsanede geçmiş, gelecek ve ân olmak üzere zamana hükmeden üç kızdan bahseden Platon, zorunluluk kavramını kader kavramıyla örtüşen bir kelime olarak dünyadaki nihai sürenin sonunda tekrar yaşanacak hayatı seçme ve yapılan tercihe göre gelen gereklilikleri yaşama mecburiyeti aynı zamanda da bu üç kızın döngüsünün merkezi olarak konumlandırır.⁴⁵

Aristoteles'in felsefesini incelediğimizde ise zorunluluk kavramı daha önce yapılan tartışmaların ışığında şekillenen analizler neticesinde anlam kazanmıştır. Aristoteles Metafizika eserinde zorunluluk kavramını epistemolojik açıdan inceler ve üç anlam üzerinde durur. İlk olarak yaşamanın gerekliliği olarak insan için zorunlu olan şeyleri kasteder. Örnek vermek gerekirse bir canlı için yemek, içmek ve solunum yapmak hayati olarak zorunludur. İkinci anlam değerlendirmesi ise iyilik ve kötülük noktasında ortaya çıkan ya da giderilmesi gereken şartlara işaret eder. Örneğin bir hasta için ilaç almak hastalığın zararlarından kurtulmak ve gelecek olan şifanın ortaya çıkmasına yardımcı olacak bir zorunluluktur. Üçüncü anlam açılımı ise mecburiyeti ifade eder.⁴⁶ İradeli bir seçime muhalif olan bir imkansızlığın getirdiği mecburiyettir. Olduğu şeyden başka bir şey olması mümkün olmayan şeye de zorunlu denir. Aristoteles zorunluluk kavramını bir mecburiyet olarak değerlendirmiş ve aksinin olma durumunun imkansızlığına değinerek mümkün ve zorunlu ayrımına dikkat çekmiştir.⁴⁷ O halde zorunlu, olduğu şey olarak aksinin olmasının imkânsız olduğu durum, imkânsızlık ise var olmaması zorunlu olan bir kavram olarak değerlendirilebilir. Başta verdiğimiz örnekten yola çıkarsak hastalığın ortadan kalkması ilaçsız mümkün olsaydı ilaç almak bir mecburiyet içermezdi. İyileşmek için ilaç almanın zorunlu olması başka bir ihtimal dahilinde iyileşmenin mümkün olmadığına işaret eder. Aristoteles zorunluluk kavramını ontolojik açıdan ise "kendisiyle zorunlu" ve "başkasıyla zorunlu" olmak üzere iki başlıkta incelemiştir. Kendisiyle zorunlu varlık, varlığını başkasından almayan

⁴⁵ Platon (Eflatun), *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimcoz (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 364.

⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik (Ciltli)*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 536.

⁴⁷ Türker, *Varlık Nedir?* 31.

bir varlık olarak basittir. Çünkü aksi olma durumu imkânsız olan zorunlu varlık değişime imkân tanıyacak bileşiklerden uzak, müteharrik olmayan basit bir varlıktır ve ondaki zorunluluk epistemolojik olarak bir mecburiyeti değil ontolojik bir zorunluluğu içerir.⁴⁸

Aristoteles'in Tanrı tasavvuru zorunlu varlık alanında yer almakla birlikte ezeli ve ebedi oluşuyla ilk muharrik olarak değerlendirilmektedir. Öyle ki evrende bir hareket hali söz konusudur. Bu hareketi sağlayan bir hareket ettirici zorunlu olarak bulunmalıdır. Bu zorunluluk hali bil fiil olmayı gerektirir çünkü kuvve halinde olması, olmama ihtimalini yaratacağı için mümkün görülmez. Bilfiil oluşu ve bil kuvve halini kendinde barındırmaması maddeden bağımsız olduğu anlamına gelir. Ezeli ve ebedi olan Tanrı Aristo düşüncesinde aynı zamanda gaye sebeptir. Gaye Sebep olarak Tanrı ilk muharrik aynı zamanda da nihai sebeptir. Nihai sebep olması bakımından değişime ve harekete tabi olmaması gerekir. Çünkü başkası tarafından harekete maruz kalan şey nihai sebep olamaz.⁴⁹

Plotinus düşüncesine baktığımızda ise zorunluluk kavramı sebep, gaye ve kader kavramları etrafında şekillenmiştir. Ona göre alem zorunluluk ve akıl olmak üzere çift yönlü bir yapıya sahiptir. Akıl ilkesi yöneten ve kozmik sistemin düzenli işleyişini sağlayan bir sebeplilik sistemini oluşturur. Zorunluluk ise maddi alemi kapsayan ikinci tür sebepliliği içinde barındırır. Ruh ancak akıl ilkesini dikkate alarak kendi iradesini özgürce ortaya koyar ve biricikliğine ulaşır.⁵⁰

İslam Felsefesi geleneğinde İbn Sînâ'nın en çok etkilendiği filozoflardan biri kuşkusuz Fârâbî'dir. İslam düşünce tarihinde "Muallimu's Sâni" olarak tanınan Fârâbî, unutulmaya yüz tutan antik dönem felsefe mirasını yeniden ele alıp gerekli düzenleme ve ayıklamadan sonra İslam ve insanlık düşünce tarihinin hizmetine sunan önemli bir filozoftur. Yunan felsefesini bizlere tanıtmakla kalmaz aynı zamanda bir teoloji, psikoloji, metafizik, ahlak ve siyaset kuramı geliştirerek felsefi bir sistem kurar.

⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik (Ciltli)*, 306.

⁴⁹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 33.

⁵⁰ Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asla Kitabevi, 1996), 39.

Fârâbî'nin düşünce dünyasında her bir varlık alanı iç içe geçmiş bir hiyerarşik düzen içerir. Bu anlamda ontoloji, epistemoloji, psikoloji, ahlak ve siyaset merkezden dışa doğru bütünlük taşıyan bir sistem içerisinde. Bu düzenin merkezini ise Tanrı oluşturmaktadır. Fârâbî, felsefesinde genel olarak ahlak, siyaset ve insan konularında yoğunlaşmıştır.⁵¹ Özellikle insanın nihaî amacı olan mutluluk, felsefesinin temelini oluşturur. İnsanı sosyal ve siyasal bir varlık olarak tanımlayan⁵² Fârâbî, bireyi mutluluğa götüren yolun entelektüel bir toplumdan, şehirden geçtiğini belirtir.⁵³

İslam düşünce geleneğinin teşekkülünde büyük katkısı olan Fârâbî, varlığı “Zorunlu Varlık” ve “Mümkün Varlık” olarak iki kısımda inceleyen ilk filozoftur.⁵⁴ Varlığı “zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olarak gerekli olan” ve “zâtı düşünüldüğünde varlığı zorunlu olarak gerekmeyen” şeklinde taksim eder.⁵⁵ Yapılan bu taksimde göze çarpan “zat” ve “vücûd” kavramları, İbn Sînâ felsefesinde “mahiyet” ve “vücûd” kavramlarıyla örtüşmektedir.⁵⁶

Fârâbî ilk olarak ontolojik zorunluluktan bahseder. Ona göre var olan her şey varlığı bakımından ya zorunludur ya da mümkündür. Bu taksimi yapabilmesi ise zat-vücûd ayrımı ile mümkün olmuştur. Fârâbî, zihinde tasavvur edilebildiği takdirde ontolojik gerçeklikte de varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünülemeyen varlığa “Zorunlu Varlık” (Vâcibü'l-vücûd), zihindeki tasavvuru ontolojik gerçeklikteki varlığını zorunlu kılmayan yani olması ya da olmaması imkân dahilinde olan varlığı ise “mümkün varlık” (Mümkinü'l-vücûd) olarak adlandırmaktadır. Zorunlu varlık, özü varoluşunu içeren, kendi kendisi ile zorunlu ve bu zorunluluğu başka bir güce borçlu olmayan varlıktır.⁵⁷

⁵¹ Babil | M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2011), 152.

⁵² Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'ada)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2012), 66.

⁵³ Farabi, *El-Medinetü'l-Fazıla Tanrı Âlem İnsan*, trc. Yaşar Aydın (Litera Yayıncılık, 2018), 186.

⁵⁴ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Ankara: Elis, 2019), 110.

⁵⁵ Yaşar Aydın, *Farabi* (İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2017), 74.

⁵⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 49.

⁵⁷ Aydın, *Farabi*, 75.

Fârâbî düşüncesinde tüm varlıkların nedeni, zorunlu varlık olan Tanrıdır. Mümkün varlık ise var olmasının nedeni zorunlu varlığa bağlı olan, varlığı ve yokluğu imkân dahilinde bulunan, âlemdaki her şeyi ifade eder. Fârâbî bu taksimi ayrıca varlığın illeti ile ilişkilendirerekten de yapmıştır. Ontolojik gerçeklikte var olan varlıklar varlığını kendisi dışından bir illet ile kazanmış ya da kendisiyle zorunlu olarak yani varlığını başkasından almayarak var olmuşlardır. Bu noktada varlığını başkasından alan varlıklar zatı itibariyle mümkün, varlığı itibariyle zorunludur. Zorunlu varlık ise varlığını başkasından almayan kendisiyle zorunlu ve tabii olarak diğer varlıklara da sebebiyet veren ilk Sebep konumundadır.⁵⁸ Tanrıyı yetkinlik, zorunluluk ve varlık kavramlarıyla temellendiren Fârâbî O'na maddi olan hiçbir şeyi ilişitirmez. Çünkü maddi şeyler bir yönüyle noksanlığı gerektirir. Bu sebeple Tanrı, her bakımdan fiil halindedir. Bu da O'nun yetkinliğini gösterir. Aynı zamanda bir ortağının bulunmaması, varlık sebebi kendinden başka bir şeye bağlı olmaması ve özü itibariyle benzerinin bulunmaması O'nun tek ve tam oluşuna işaret eder.⁵⁹

Aristocu geleneği takip eden Fârâbî, Tanrıyı akıl olarak niteler. Cevheri itibariyle bil fiil akıl olan Tanrı, onun düşüncesinde “kendini düşünen düşünce” olarak karşımıza çıkar. Zorunlu varlık olarak Tanrı, en mükemmeli en mükemmel bilgi ile bildiği için hikmet sahibidir.⁶⁰ Tanrı böyle bir idrake sahip olması sebebiyle de en yetkindir. Fârâbî “yetkin” ve “iyi” kavramlarını bir arada kullanır. Öyle ki iyi olan şeyler ve bu şeylere ulaşmak, yetkinliği gerektirir. En yetkin varlık olan Tanrı ise mutlak iyidir. Fârâbî bu sebeple mutluluğu en yüce yetkinlik olarak niteler. Böyle bir idrakin neticesiyle İlk Sebep olan Zorunlu Varlıktan varlıkların mahiyeti zorunlu olarak feyz eder. Var olan mümkün varlıklar ise kendilerine ilişkin maddilik yüzünden eksik ve bu eksiklik sebebiyle hep tamamlanma isteği içeresindedirler. Bu tamamlanma, yetkinleşme arzusu ise nihai amaç olan mutluluk ile mümkün görülmektedir. Onun felsefesinde var oluş, Zorunlu Varlıkta kemalin bolluğu sebebiyledir. Bu taşma, sudur bir *ihsandır*. Çünkü var

⁵⁸ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 51.

⁵⁹ Aydınli, *Farabi*, 75.

⁶⁰ Aydınli, *Farabi*, 76.

etmek bir cömertliğin, iyiliğin gereğidir.⁶¹ Fârâbî eserlerinde bir varlık hiyerarşisi ile varlığın bilgisini, sebebin varlığını ve konumuz itibarıyla de dikkat çeken sebeplilik ve zorunluluk kavramlarını izah eder. Ortaya koyduğu bu izahların, tahlillerin ve tespitlerin merkezinde ise yetkilik ve mutluluk kavramları vardır.

3. İbn Sînâ Felsefesinde Varlık

İbn Sînâ felsefesine baktığımızda ontoloji ve epistemoloji birbiriyle uyumlu bir sistem içinde değerlendirilmiştir. Öyle ki bilgideki kesinlikle varlıktaki sübut birbiriyle uyumlu haldedir. Bilgideki çıkarımlardan hareketle varlık okumasını ortaya koyan İbn Sînâ varlıktan hareketle üst düzey hakikatlere ulaşmayı amaçlar. Bu bağlamda yapmış olduğu tahlillerde ilk ve temel önerme olarak varlığı merkeze almakta, varlığın aklî sübutu ve ontolojisi itibarıyla epistemolojik gerekliliklerini tespit etmektedir.⁶² Yaptığı incelemeler ve işlemler sonucunda varlıkla ilgili daha detaylı tasvirler, taksimler ve analizler ortaya koymaktadır. Örneğin varlığın var olması bakımından temel olarak zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrılabilceğini belirtir. Öte yandan varlık üzerine bil kuvve ve bilfiil ayrımının da söz konusu olabilirdiği, bizatihi varlığın var olması bakımından zati ve arazi ayrımlar gibi çeşitli düzeylerde tasnifler İbn Sînâ düşüncesinin teorik ana çerçevesini oluşturur.

İbn Sînâ varlık üzerine yaptığı incelemeler sonucunda varlığın ortaya çıkması ve sübutu için nihai ve sonsuz bir varlık kaynağının olması gerektiğini, nihai mutlak ve mükemmel bir ilkenin bütün bir varlık tablosunu inşa ettiğini savunur. Buradan hareketle varlığın ilkesi nihai ve mutlak ilk ilke olan ve mükemmellik arz eden tanrısal, metafiziksel bir ilke haline gelir.⁶³ İbn Sînâ tanrısal ve metafiziksel ilkenin mükemmellik kaydını göz önünde bulundurarak bu mükemmelliğin gerektirdiği sonuçlara ulaşır. Bu sonuçların varlığa çeşitli düzeylerde yansımaları dikkate alınarak, mükemmel varlıkla diğer varlıklar arasındaki ayrım yani zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ortaya çıkar. Bu ayrım Tanrının ispatı ve Tanrı-alem arasındaki ilişkiyi

⁶¹ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 113.

⁶² Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 128.

⁶³ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 639.

okuyabilmek aynı zamanda yorumlayabilmek açısından oldukça önemlidir.⁶⁴ Zorunlu varlık mutlak ve mükemmel iken mümkün varlık, imkanına muhtaç olmak bakımından sınırlı, kısıtlı ve bağımlıdır.

Bizim çalışmamız açısından önemli olan bu yol ayrımı, İbn Sînâ düşüncesinde zorunlu varlığın mükemmelliği ve bu mükemmellikten kaynaklanan tamlık ve bütünlük o varlığın ileti olmak bakımından diğer mümkün varlıkları ortaya çıkarır.⁶⁵ İbn Sînâ bu tamlık ve mükemmelliğin dolayısıyla yetkinliğin ve nihayetinde tam hakikat sahibi olmanın gereği olarak eşyaya bu ilkedен hareketle bazı yansımalarının olduğunu ifade eder. Ona göre Mutlak Varlığın ilke oluşu diğer varlıklarında ontolojisini oluşturmaktadır. Mümkün varlıklar imkana muhtaç olma bakımından her ne kadar yoksunluk arz etseler de temel ontolojik teveccühleri ile mükemmel varlığa dönük ve o mükemmel varlığa ulaşma hassasiyeti, kaygısı içeresindedirler.⁶⁶ Bu varlıklar, ontolojik amaç ve hedeflerini gerçekleştirme aynı zamanda o mükemmel varlığın hem temsili olarak hem de O'na dönük kararlılıklarını sergilemeleri açısından belli oranda yetkinlik, tamlık değeri taşımakta ve kendi ontolojilerinin gerektirdiği hakikate ulaşmak için o mükemmel varlıktan ilke, imkân ve nitelikleri kazanmaya hücum etmektedirler. Bu noktada İbn Sînâ düşüncesinde psikoloji, epistemoloji ve ontolojinin birbiriyle bütünlüğü oldukça önemlidir. Çünkü bu bütünlük üzerinden ele alacağımız haz ve estetik kavramı köklerini Tanrının mükemmelliği ve diğer varlıkların O'na olan teveccühü üzerine inşa edilecektir. Bu konu haz ve estetik kısmında ele alınacaktır.

İbn Sînâ telakkisinde varlık kavramı insan zihninde a priori bir bilgi olarak biçimlenen ve doğrudan doğruya kavranan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden insan varlık üzerine herhangi bir tanım, deney ve gözlemde bulunamaz. Ancak bir tembih (uyarılma) söz konusu olabilir. Bu noktada, zihinde hali hazırda bulunan ve

⁶⁴ Türker, *Varlık Nedir?*, 177.

⁶⁵ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 180.

⁶⁶ Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012), 191.

en genel kavram olan varlık hakkında konuşmak ancak bir farkına varma, hatırlatma niteliği taşır.⁶⁷ İbn Sînâ'nın şu pasajı mevzumuz itibariyle oldukça önemlidir.

“Kuşkusuz mevcut, şey ve zorunlu, nefiste anlamları ilkesel olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı apriori ilkeler vardır ki, onlar kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır. Bunlar hatırlanmadığında veya kendilerine delalet eden lafız anlaşılmadığında, o ilkler vasıtasıyla bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Fakat bunları hatırlatmaya veya onlara delalet eden lafızları anlatmaya çalışan tarif, yaratılıştaki bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kastettiği ve amaçladığı şeyi anlatmaya dikkat çeker. Bazen bu dikkat çekme, kendiliğinde tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir, ancak onlar, bir illet ya da ibare nedeniyle daha bilinir hale gelmişlerdir. Tasavvurlarda da bazı şeyler vardır ki, onlar tasavvurun ilkeleridir ve kendiliklerinden tasavvur edilirler. Bunlara delalet edilmek istendiğinde, bu, gerçekte bilinmeyi tarif değil, bir isim ya da alamet vasıtasıyla uyarmak ve hatırlatmaktan ibaret olur. Belki alamet, kendiliğinde ondan daha gizlidir. Fakat bir illet veya durum nedeniyle delalette daha açıktır.”⁶⁸

İbn Sînâ varlığı, kişinin doğrudan doğruya kavradığı bir kavram olarak görmekte ve zorunluluk, şey ve mevcut kavramlarını tanımlamanın mümkün olmadığına dikkat çekmektedir. Çünkü tanım yapmak cins ve fasılı gerektirir. En genel kavram olan varlık ise kendisini kuşatacak ve bir başka şeyden ayıracak herhangi bir boşluğa yer vermez. Bir önerme olarak sadece “Varlık vardır.” diyebiliriz. Bu ise ancak bir hatırlama, tembih olarak zihnimize var olan kavramın açığa çıkmasında yardımcı olur. İbn Sînâ 'ya göre zorunluluk, mantıksal bir kavram olmanın ötesinde aynı zamanda ontolojik bir kavramdır. Çünkü zihinde mevcut olan şey ontolojik realitede de vardır. “Zorunluluk”,

⁶⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 90.

⁶⁸ Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, 27.

*bir şeyin “mevcut” oluşu, bir “şey” in “mevcut” oluşu ise “zorunluluğu” gerektirir.*⁶⁹ Bu noktada zihnen tasavvur edebildiğimiz fakat gerçeklikte var olup olmamaları imkân dahilinde bulunan mümkün varlıklarda söz konusudur. Mümkün varlıklar, varlık alanı ve yokluk alanına eşit mesafede bulunurlar. Zihnimizde tasavvur ettiğimiz ancak ontolojik gerçeklikte var olmama imkânı barındıran bu varlıklar mümkün varlıklardır. Bu ayrım İbn Sînâ felsefesinde “zorunluluk” kavramı merkeze alınarak yapılmaktadır. Var olmanın barındırdığı zorunluluk kendi varlığını bizzat kendisine ait oluşuyla ya da başka bir varlık kaynağından aldığı bir zorunluluk illeti ile birbirinden ayrılır. Zorunlu varlığı diğer varlıklardan ilk ilke var olması bakımından bir sebebe bağlı olmaksızın kendisi ile zorunlu oluşudur. Bu ayrım zorunlu varlığın asli belirleyicisi olmakla birlikte varlığın hakikatine içkin oluşuna da dikkat çeker.⁷⁰

İbn Sînâ öncelikle zorunlu ve mümkün ayrımıyla varlığın kaynağına inmekte, var olanları bizzat kendisiyle var olan ile varlığını başkasına muhtaç olan şeklinde ontolojik bir ayrıma tabi tutmaktadır. Burada zorunlu varlık Tanrıya, mümkün varlıklar ise onun dışındaki her şeye karşılık gelmektedir. Bizzat varlığı kendinden olan ve sırf bu sebeple mutlak yetkinlik ve sonsuzluk sahibi olmakta ve bu haliyle tam mükemmel bir varlık kaynağını oluşturmaktadır.⁷¹ Öte yandan var olabilmek için varlık imkanlarını Tanrıdan alan diğer varlıklar mümkün varlık olarak ontolojik bir muhtaçlık halinde ortaya konulmuştur. Onların bu ihtiyacı aynı zamanda onların ontolojik yoksunluğudur. İlerleyen bölümlerde detaylı bir şekilde işleyeceğimiz üzere mümkün varlıkların yoksunluktan mükemmelliği doğru teveccühü ve bu teveccühün tamamlanmaya dönük temayülü bizim haz ve estetik kavramının temeli oluşturacak aynı zamanda felsefi teorik zeminini hazırlayacaktır.

İbn Sînâ varlık üzerine ilk olarak mantıksal bir ayrım yapar ve aşamalı bir şekilde bilfiil varlığa uygular. Mümkün varlığın varlık ya da yokluk alanına çıkmasını sağlayan bir sebebe ihtiyaç duyduğunu ve bu tercihin bir müreccahı olması gerektiğini iddia

⁶⁹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 92.

⁷⁰ Yasin Bostan, *İbn Sînâ ve İbnü'l-Arabî'de Tanrı Kavramı*, 192.

⁷¹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 141.

eder.⁷² İbn Sînâ mümkün varlığın bir fâile ihtiyaç duyması, zorunlu varlığın ise bir fâile muhtaç olmadığını ifade ettiği noktada varlık-mahiyet tasnifinde bulunur. Bu tasnif zorunlu varlığın mahiyetsiz ve saf varlıktan ibaret olduğunu, mahiyeti olan mümkün varlıkların her zaman bir fâile ihtiyaç duyduklarını ve şeylerin var olmaları açısından taşıdıkları nitelikler ile mahiyeti açısından sahip oldukları özelliklerin birbirinden ayrı tutularak bir farkındalık kazanılmasına zemin hazırlamıştır.⁷³

Öte yandan varlık ve mahiyete dair ayırım, bizim çalışmamız için teorik bir çerçeve oluşturur. Temel olarak bütün var olanlara yüklem olan varlık kavramı ontolojik gerçekliğin zeminidir. İbn Sînâ düşüncesinde epistemolojik bir şema değeri olan mahiyet kavramı ise saf ve sırf varlık içerisinde müstakil ve ayrı hakikatler olarak zati ayrışmayı temsil edecek mümkün varlıkların kendilerine dönük sınırlı, müstakil, birimsel, hususi ya da ferdi gerçekliklerini temsil edecektir.⁷⁴ Mümkün mahiyetler ise kendilerine tahsis edilen hakikatlerini ontolojik bir bütünlük ve tamlık arzusuyla nihai varlık kaynağı olan tam yetkin ve mükemmel zorunlu varlığa vecihlerini dönecekler. Bu arzunun elde edilişi ve ortaya çıkışı yetkinlik, tamlık ve bütünlük değeri taşıyacak bu da estetik ve hazzın idraki olarak ortaya çıkacaktır. Bu ilkeler kendi içerisinde sistematik bir bütünlüğe ulaşır. Bu sistemin her aşaması diğer boyutlarla bir bütünlük arz eder. Birbirini hep destekler konumdadır.

4. İbn Sînâ' da Varlık Taksimleri

İslam en önemli filozofu olan İbn Sînâ, metafizik düşüncesini varlık anlayışı üzerine inşa etmiştir. Varlığa dair yaptığı taksimler hem birçok sorunun cevabını verebilmeyi kolaylaştırmış hem de Tanrı-alem arasındaki ilişkinin net bir şekilde izah edilmesine olanak vermiştir. Günümüzde ise inanç dünyasının metafizik zemini oluşturarak teorik ve pratik arasındaki uyumu yakalayabilmek, anlamlı ve tutarlı bir düşünce geliştirmek ve değer alanlarımızı bu düşünce doğrultusunda genişletebilmek açısından oldukça kıymetlidir. İbn Sînâ en genel kavram olan varlık kavramının, insan

⁷² Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 271.

⁷³ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 641.

⁷⁴ Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*, 156.

zihninde zorunlu olarak bulunduğunu ifade eder ve varlık taksimini ilk olarak zorunlu ve mümkün varlık ayrımı ile yapar.

Varlıkların tasavvurundan ve realitesinden ayrı ayrı söz edebildiğimiz gibi bu ikisinin ayrılmaz bir bütünlük içinde değerlendirilebileceğini söyleyen İbn Sînâ, Zorunlu varlığı zihindeki gerçekliği ve ontolojik gerçekliği bir olan, basit, varlığı kendisiyle zorunlu, var ve mevcut olarak ifade eder. Zorunlu varlığın kendinden ayrı bir zatı düşünemediği gibi O saf hayr, kemal ve hak olandır.⁷⁵ Mümkün varlık ise tasavvur edebildiğimiz fakat gerçeklikte varlık bulması kendinden başka bir sebebe bağlı olan varlıktır. İbn Sînâ düşüncesinde zihin ve realite ayrımı mahiyet-varlık ayrımına bu ise vacip-mümkün varlık tasnifine dikkat çeker. Mümkün varlık zatı itibariyle bir illete ihtiyaç duyar. Varlık ve yokluk alanlarına eşit mesafede durmakla birlikte bir müreccaha tabidir. Bu tercih edenin ise zorunlu varlık olması elzem hale gelir. Nihayetinde mümkün varlık, mahiyeti ve varlığı bir dış sebep ile hususileşen, varlık kazanan şeydir. O halde zorunlu varlık için mahiyetten değil ancak özünden bahsedebiliriz. Çünkü Zorunlu Varlıkta mahiyet ve varlık birbirinden ayrılmaz. Tümüyle vacip olan, dengi bulunmayan, hakikatine ortağı olmayan ve basit olan Zorunlu Varlık, her yönüyle mecburi olarak mükemmel olandır. İbn Sînâ bu mükemmelliği *“kendisine gerekli varlığa sahip olan, hem de kendisine gerekli olmayan fazla bir varlığa daha sahiptir; bu fazla varlık, ondan şeylere taşar ve bu durum onun zatındandır.”*⁷⁶ Diye izah eder. Görüldüğü üzere mükemmellik Zorunlu Varlık için, ziyadesiyle, varlık alanlarını tam olarak doldurması ve onun dışındaki varlıkların ondan başka bir varlık kaynağından faydalanmayacağı bir durumda kalmaları sebebiyledir.

İbn Sînâ'nın terminolojisine baktığımızda Zorunlu Varlık için sık sık Evvel terimini kullandığını görürüz. Bu terim daha önceki filozoflar tarafından kullanılan İlk Sebep terimiyle örtüşmektedir. İbn Sînâ'nın dini terminolojide Esmâ'ül Hüsna içerisinde yer alan *“el-Evvel”* ismini kullanması, İslam Metafiziği inşa etme çabası

⁷⁵ Aygün Akyol, "İbn Sînâ Metafiziğinde Tanrı ve Alem", İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi içinde (Mevlüt Uyanık ile), Elis Yay., Ankara 2017, 262.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitabu 'ş-Şifa Metafizik*, 169.

olarak oldukça kıymetli görülmektedir.⁷⁷ Kullanılan Evvel terimi zamansal olanın aksine salt ontolojik bir kıdemi ifade etmektedir. İbn Sînâ Mutlak kemalin zirvesindeki Zorunlu Varlığın bir yönüyle mükemmelliğine işaret ederken diğer yönüyle “*Bir (vâhid)*” oluşuna da dikkat çeker.

“Şimdi zorunlu varlık olan bir şey sabit oldu yine sabit oldu ki zorunlu varlık birdir. Zorunlu varlık Bir’dir ve hiçbir şey O’nun mertebesinde O’na ortak değildir. O’nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. O’nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığını göre O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şeyi ya doğrudan veya bir vasıtayla zorunlu kılar”⁷⁸

Metafiziksel olarak her şeye taalluk eden Zorunlu Varlık, ortağı, dengi bulunmaması, tek oluşu sebebiyle bir olandır. Bu birlik Zorunlu varlığa mahsus olmakla birlikte O’nun zâtlaşma ilkesidir. Tanrı dışındaki diğer varlıkların zorunluluk ilkesi ise yine zorunlu varlık sebebiyledir. Mümkün varlık ise var olma bakımından başka bir sebebe ihtiyaç duyması sebebiyle yoksundur. Mümkün varlığın bu yoksunluğu başkasıyla vacip olma niteliğini taşıması ve oluş-bozuluşa tabi olması sebebiyledir.⁷⁹ Ayrıca Zorunlu Varlık, mümkün varlığın mahiyetine varlık kazandırarak onu varlık sahnesinde var eder, bu yönüyle mümkün varlık Zorunlu Varlığa muhtaçtır. Bu ihtiyacı sebebiyle Ona ulaşma arzusu ile tamamlanma, yetkinleşme iştiyakı duymaktadır. Yapılan varlık taksimi bu tekâmül sürecini yorumlayabilmek açısından da oldukça önemlidir.

İbn Sînâ düşüncesinde Tanrıyı bir mevzunun nesnesi yapmaktan sakınmak adına zorunlu varlığa dair nitelemeler zaman zaman selbi olarak anlaşılmalıdır. Örneğin zorunlu varlığın yani Tanrının bir olduğu ifade edildiğinde aslında O’nda çokluğun, bölünebilirliğin olmadığına işaret edilir. Çünkü Tanrının bir tarifi yoktur.⁸⁰ Zorunlu varlığı daha anlaşılır kılmak adına niteliklerine değinmek gerekirse ilk olarak *basit*

⁷⁷ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 99.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa Metafizik*, 312.

⁷⁹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 53.

⁸⁰ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 61.

oluşu vurgulanabilir. Tanrının basit oluşu maddeden tamamen soyut, bileşen içermeyen (cins, tür, şekil ve fasıl gibi) ve bu yönleriyle tek oluşuna işaret eder. İkinci niteliği ise bir *cisminin olmayışıdır*. Özü ile kaim olan zorunlu varlık, var olmak için bir maddeye ihtiyaç duymaz. *Cins ve türü yoktur*. Her yönden tam olan zorunlu varlık kendisini kapsayacak ne bir cinse ve dengi bulunmadığı için hususileşmesini sağlayacak bir fasıla sahip değildir. Zorunlu varlık *akıl, âkil ve makuldür*.

İbn Sînâ Felsefesinde özü itibariyle zorunlu varlık olan Evvel, her türlü maddeden soyut olduğu için saf akıl olarak karşımıza çıkar. Saf akıl olan Tanrı diğer varlıkların sebebi olması itibariyle varlık verdiği şeyleri zorunlu olarak tek seferde bilir. Bu bilme tek tek varlıklar üzerinde gerçekleşen bir süreç değil aksine sonsuz bir ânda, tam kemal ile kendini sonsuz akletmesi ile gerçekleşir. Akıl, âkil ve mâkul olan Tanrı'nın yaratması, var olan şeylerin sebebi olmakla birlikte aslında O'nun bilmesidir. Bu aklediş sebebiyle varlıklar ortaya çıkar.⁸¹ Diğer bir niteliği ise *bilgisinin tam oluşudur*. En yetkin ve en âlim olan Tanrı eşyayı külli olarak kavrar ve tikel şeylerde onun bilgisi dışında kalmaz. Onun bilgisi sabittir ve bir değişime uğramaz.

Zorunlu varlık aynı zamanda *aşk, âşık ve maşuktur*. Saf iyilik olan Tanrı seven, sevilen ve sevginin nesnesidir. Öyle ki güzel olan şeye sevgi beslenir. Güzellik ise yetkinlik ve iyilik kavramlarıyla bağlantılıdır. İbn Sînâ aşkı her varlığın kendine uygun olanı güzel bulması olarak tanımlar.⁸² O halde her varlık kendine uygun olanı, kendi mahiyetine yakıştırdığı şeyi güzel bulur ve o şey onun için anlamlı bir hale gelir. Bu anlam şiddetli bir ünsiyet oluşturduğunda aşk meydana gelir.

Mutlak iyi ve en yetkin varlık olan Tanrı sevmeye ve sevmeye en layık olandır. En yetkin varlık olarak kendi özünü güzel bulur ve en şiddetli şekilde sever. Bu aşkın neticesinde ise varlık tecelli eder. İbn Sînâ 'da varlığın tecellisi hiyerarşik bir düzen içerisinde karşımıza çıkar. Varoluştaki bu düzen, nizam alemdeki aşk sebebiyledir. Aşk kavramı içinde kötülük, çirkinlik ve bozukluk barındırmayan saf iyiliğin kaynağıdır. Bu yönüyle baktığımızda Tanrı aşkın kendisi, ilk âşık ve ilk mâşuk olmaktadır. İyilik,

⁸¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 96.

⁸² İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa Metafizik*, 671.

güzellik ve yetkinlik kavramları ise aşk kavramıyla özdeşleşmektedir. Bu noktada konumuz açısından oldukça kıymetli olan varlık inşası, en yüce yetkinlik, mutluluk, aşk, sevinç, estetik, güzellik ve haz kavramlarının üzerine inşa edilmektedir. Temel yapı taşlarından olan güzellik, haz ve estetik daha detaylı olarak çalışmamızın diğer bölümünde anlatılacaktır.

5. İbn Sînâ ‘da Haz Kavramı

5.1. İbn Sînâ Felsefesinde Haz Kavramına Genel Bir Bakış

Haz kavramı, mutluluk, yetkinlik ve iyi kavramlarıyla eş zamanlı olarak tahlil edilen, tanımlanan ve yorumlanan bir kavram olmakla birlikte İbn Sînâ düşüncesinde hem ontolojik hem de psikolojik anlam açılımlarına sahip olan bir kavramdır. Aklî-rûhî yetkinliğin kazanılmasıyla elde edilen saadete vesile olan haz kavramı İbn Sînâ tarafından “uyumlu olması bakımından uyumlunun idraki”⁸³ olarak tanımlanır. Saadet, nesnenin kendiliğine, suretine içkin olan yetkinliğe ulaşması ve o yetkinlikle donanması neticesinde ortaya çıkar. Bu yetkinliğin elde edilmesi ise hazzı doğurur. Bu sebeple haz kavramını tam anlamıyla kavrayabilmek açısından tabiat, suret ve kemal kavramlarını daha yakından incelemek isabetli olacaktır.

Her nesne kendi suretine içkin olan yetkinliğe doğru seyredir. Bu seyir her nesnenin tabiatının gereğine uygun şekilde gerçekleşmektedir. Bu sebeple varlıklar arasında kemâl açısından potansiyel farklılıkların görülmesi pek tabiidir. Çünkü her varlık alanına bahşedilen yetkinlik seviyesi aynı düzeyde değildir. Ayrıca yetkinlik ve alınan haz arasında paralellik vardır. Öyle ki tamlık, kemal ve yetkinlik ne kadar üst düzeyde ise alınan haz da o kadar yoğun ve üst seviyede olur. “*Herhangi bir şey ile sevinenlerin en yücesi, bizatihi el-Evvel’dir. Çünkü O, yetkinlik bakımından eşyanın en şiddetlisi olduğu gibi algılama bakımından da eşyanın en şiddetlisidir. O, imkân doğası ve yokluktan münezzehtir. Bu ikisi, kötülüğün kaynağıdır.*”⁸⁴

⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifa: Metafizik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 61.

⁸⁴ İbn İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve ‘t-tenbihat.*, 180.

Bu noktada diyebiliriz ki sevinçlerin en yücesi, hazzın en şiddetlisi el-Evvel'e aittir. Çünkü bi zâtihî mutlak kemal sahibi olması, algılama ve algılanan açısından yetkinliğin zirvesinde bulunması en yüce sevinen olmasını gerektirir. Hazzın niteliğini idrakin derinliği ve idrak edenin yetkinliği ölçüsünde değerlendiren İbn Sînâ,⁸⁵ hazzın kaynağı olarak gördüğü Tanrı'yı aynı zamanda "aşk, aşık ve maşuk" kavramları ile ele alarak kendisinden en çok haz alınan ve en yüce haz duyan⁸⁶ olarak açıklar. Çünkü el-Evvel mutlak kemalin ve mutlak iyiliğin, güzelliğin zirvesindedir ve kendini bu zirveden akleder. Kendinden daha mükemmeli olmadığı için de kendisine âşıktır ve bu Tanrı'ya sonsuz bir haz verir. Tanrı'nın aldığı haz herhangi bir varlığın aldığı hazla mukayese edilemeyecek kadar yücedir. Tanrıyı zorunlu varlık olarak ifade eden İbn Sînâ, bu zorunluluğu var olması açısından bir sebebe bağlı olmayışına dayandırır.⁸⁷ Zorunlu varlığın mükemmelliğini ise zatı ile kaim oluşu ve tüm varlıkların ona ait ve O'ndan taşmış olması ile ilişkilendirir. İbn Sînâ ontolojik açıdan zorunlu varlığı "kemal" sıfatıyla nitelemiş ve diğer varlıkları da sudur nazariyesinde gördüğümüz üzere kemal açısından değerlendirmiştir.⁸⁸ Aynı zamanda imkân ve yokluk kavramları yetkinsizliği, yetkinsizlik ise kendi içinde kötülüğü barındırır. İbn Sînâ el-Evvel 'in mümkün varlık mertebesinde olmaması ve yokluktan münezzehe oluşuyla mutlak iyi oluşuna dikkat çeker.⁸⁹

İbn Sînâ, sudur nazariyesini "inayet" olarak adlandırır. Mutlak kemalin ve saf iyiliğin kaynağı olarak Tanrı⁹⁰, kendini akletmesi ile buna eş güdümlü olarak alemi yaratmıştır. Onun idraki bir yaratma olarak zuhur eder. Bu yaratma iyinin ve bunun aleme yayılmasına sebebiyet verir. Zatına içkin olan saf iyiliği düşünmesi ve bu düşünme şekline uygun düzen ve iyilik yayılarak âlemin en güzel şekilde meydana gelmesi onun cömert oluşuna işaret eder.⁹¹ Taşan her varlık bir önceki varlık

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik*, 318.

⁸⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat*, 180.

⁸⁷ Muharrem Şahiner- Dr. Ömer Mahir Alper, "İBN SÎNÂ'DA YETKİNLİK", (2014), 127.

⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik*, 289.

⁸⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbiha.*, 180.

⁹⁰ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 146.

⁹¹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 183.

mertebesine göre kemalden daha yoksundur. Öyle ki varlık hiyerarşisinde her seviyede o seviyeye uygun bir tahakkuk gerçekleşir. Sudur teorisine baktığımızda da varlık anlamı aşağıya indikçe daralır. Bu daralmanın ortaya çıkardığı yoksunluk her varlık alanında kendi ölçüsünde bir kemal özlemine dönüşür. Bu özlemin giderilmesi ve kendine içkin olan kemalini bulması ise ancak aşk ile mümkün olur. Çünkü varlıklar suretlerine içkin olan iyiyi idrak ettikleri takdirde onu ortaya çıkarma iştiağı içinde bulunurlar. Bu yüzden İbn Sînâ 'ya göre her varlık kemalini bulması açısından aşka temayül eder.

Mutlak iyi ve kemal sahibi olan el-Evvel saf varlık olarak sudur teorisinin zirvesinde bulunur. Tamlık ve mükemmelliğin O'nun zatında zorunlu oluşu yetkinlik ve idrakteki şiddetini gerekli kılar. Saf varlıktan sonra akıllar, nefisler, cirm olarak adlandırılan göksel cisimler ve ay altı aleme geldiğimizde ise dört unsur, madenler, bitkiler ve hayvanlar bulunur. Bu hiyerarşik düzeni incelediğimizde varlık alanı ile bilgi arasında bir paralellik olduğunu gözlemleriz. Her varlık tahakkuk ettiği merteye ölçüsünde bilgi elde eder. Bu hiyerarşinin tabanında bulunan insan, bir yönüyle maddilik diğer yönüyle ilahi bir cevhere sahip olması hasebiyle daralan anlamı parçalama, çatalı hale getirme ve nihayetinde genişletme potansiyeline sahiptir. Bu ise ancak kendiliğine içkin olan yetkinliğe ulaşması ile mümkündür. İnsanın tekâmül yolculuğu bu nüzulün (iniş) urûca (yükseliş) dönüşmesi ile gerçekleşir ve bir anlam kazanır. Varlık anlamını genişleterek tahakkuk ettiği varlık alanından Tanrıya doğru bir teveccühü gerçekleşir. Diğer bir deyişle kesretten vahdete yükselir. İbn Sînâ düşüncesinde vahdete varmayı mümkün kılan şey insanın düalist yapısından kaynaklı çatışmayı doğru yönetebilmesiyle ilgilidir. Bu ise Tanrıyı bilmekten alınan aklî hazza yönelerek, akli değil bedeni bu yönde araç kılarak ve tüm hazları aklî haz için seferber etmek ile mümkündür. Kazanılan kemalin ölçüsünde aklî haz artar, şiddetlenir. Netice itibariyle insan kendine tahsis edilen kemale ölçüde haz duyar, aldığı haz ise insanın saadete ulaşmasına vesile olur.

5.2. İşârât Ekseninde Haz Çeşitleri ve Bunların Mahiyetleri

İbn Sînâ'nın felsefe konusunda yazdığı en son eseri İşaretler ve Tembihlerin sekizinci namatında, sevinç ve mutluluk kapsamında haz kavramı izah edilir. Haz

kavramını psikolojik ve metafiziksel açıdan ele alan İbn Sînâ uyum, yetkinlik, iyi ve güzel kavramları çerçevesinde aklî bir varlığa uzanan silsileye işaret eder. “*Uyumlu olması bakımından uyumlunun idraki*”⁹² olarak tanımladığı haz, her nesnenin suretine içkin olan yetkinliğe ulaşmasından duyduğu hoşnutluktur. Yapılan tanımdaki idrak konumuz itibariyle mihenk taşıdır. Uyum ise bir ölçü olarak tespit edilmiştir. Şöyle ki uyum, idrak eden öznenin özündeki amaçtır. Bu amaç estetik açıdan güzelin, etik açıdan ise iyinin meydana gelmesi ve algılayan nezdinde bir yetkinliğin oluşturmasıdır.

İbn Sînâ, nefis kuvvetlerin farklı açılarını, bu açıların mukayesesini ve birbirine olan üstünlüğünü örneklerle izah ederek en yüce hazza dair bir anlam açılımı sunar. İlk olarak hazzı psikolojik açıdan değerlendirerek bir taksimde bulunur ve bâtînî hazların duyusal hazlara olan üstünlüğünü örneklerle delillendirir.⁹³ Bu taksime değinmeden önce nefse dair yetkinlik düzeyinde yapılan tasnifi biraz açmak konunun daha anlaşılır kılınmasını sağlayabilir. İbn Sînâ felsefesinde nefis, tek bir cins olarak nebâtî, hayvanî ve nâtık nefis olmak üzere üç bölümde ele alınır.⁹⁴ Her seviyenin yetkinliği, saadeti ve hazzı kendi varlık cinsindedir. Nebâtî nefisin ilk yetkinliği doğma, büyüme ve beslenmedir. Hayvanî nefsin yetkinliği muharrike ve müdrike, insanî nefsin yetkinliği ise âmil ve âlim olmasıdır.⁹⁵ Bu noktada hazları ele aldığımızda duyusal hazlar cismani ve cüz’i şeylerdeki uyumu beş duyu organımızla duyumsadığımız hazlardır. Örnek vermek gerekirse güzel bir ezgi dinlemek, lezzetli bir tadım yapmak yahut nefes kesen bir manzara karşısında hoşnutluk duymak. Bunların her birindeki ahenk/uyumu idrak etmek, her bir algının kendi yetkinliğine yönelmesinden kaynaklanan bir haz duygusunun ortaya çıkmasına vesile olur. Bâtînî hazlar ise hissi müşterek, hayal, musavvire, mütehayyile, mütefekkiye, vehim ve hatırlama gibi iç idrak güçlerimizle algıladığımız uyumluluktur. Bu kuvvetlerin kendi nispetinde hazzı ise övülmek, zafer kazanmak, ümit etmek ve güzel şeyleri hayal etmek gibidir.

⁹² İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifa Metafizik*, 305.

⁹³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve’t-tenbihat.*, 173.

⁹⁴ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 145.

⁹⁵ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 151.

“Oysa biliyorsunuz ki satranç ve tavla gibi değersiz bir durumda bile olsa, bir tür başarı elde eden kişiye bazen yemek veya cinsel haz sunulur, o ise, kendisini alıkoyan vehmi başarı hazzı nedeniyle onları reddeder. Bazen de beden sağlığıyla beraber iffet ve başkanlık talep eden için utangaçlık eşliğinde yemek ve cinsel ilişki sunulduğunda, utangaçlığı gözeterek elini o ikisinden de çeker. Böylelikle utangaçlığı gözetmek, burada kaçınılmaz olarak yemekten ve cinsel nesneden daha haz verici ve tercih edilirdir.”⁹⁶

İbn Sînâ bu iki haz türünü örneklerle pekiştirerek batini hazların üstünlüğünü ortaya koyar. Ve bu haz yalnızca insanların yöneldiği değil, hayvanlarında bu haza yönelik meyilleri olduğunu söyler. Öyle ki avcı köpeği aç olsa dahi yakaladığı avı sahibine taşır yahut hayvanların yavrularını muhafaza etmesi, emzirmesi ve bir tehlike karşısında canını ortaya koyması buna örnek gösterilebilir. İbn Sînâ bu kıyaslamalar neticesinde daha ulvî bir hazzın oluşuna dikkat çeker ve haz kavramını metafiziksel bir boyutta tartışır. Hazzı “algılayan nezdinde böyle olması bakımından bir yetkinlik ve iyiliğe ulaşmayı algılamak ve elde etmek” olarak tanımlar.⁹⁷ Bu noktada tanım gereği haz bir taakkul olarak karşımıza çıkar. İnsan açısından değerlendirdiğimizde aklî haz, tümelleri idrak etmemizi ve varlığın künhüne ulaşmaması sağlar.⁹⁸ Bu sebeple aklî hazzın değeri diğer haz türleri ile kıyaslanamayacak kadar kıymetli ve aralarında İbn Sînâ’nın deyimiyle melekler ile hayvanlar arasındaki ontolojik uzaklık kadar büyük bir mesafe vardır.⁹⁹ Aklî haz nefse ait olmakla birlikte yalnızca akıl sahiplerine mahsustur ve bu hususiyet her varlık mertebesinde muhtelifdir. Bu ihtilaf öznenin madde ile olan bağı ve her nesnenin suretine içkin olan kemal vasfıyla ilgilidir. Öyle ki her bir nesnenin kemali, saadeti ve hazzı kendi varlık cinsindedir.¹⁰⁰ Nefis maddi olanı algılasa bile onlarda tahakkuk eden manevi ve aklî manayı kavrar. Beden cismani hazlar için bir araç iken aklî cevher olan nefis, her şeyi bilmeye muktedirdir. Bedenin ve nefsin hazları

⁹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat.*, 173.

⁹⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat.*, 174.

⁹⁸ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 268.

⁹⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat.*, 174.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat.*, 177.

birbirinden farklı olmakla birlikte bedeninin birden çok hazzı var iken nefsin tek hazzı vardır. O da bilmektir. Tek yetkinliği, saadeti ve hazzı bilmektir.¹⁰¹

Hayvanların ise iç ve dış duyu güçleri olmakla birlikte onlarda vehimden başka yargı gücü yoktur. Bu sebeple hayvan türünde yargılar çatışması görülmez. Çünkü sahip oldukları tek güç vehim gücüdür ve bu güç doğasının gereğine yönelerek onu tercih eder. Örneğin aç kalan bir hayvan avlanır, kuzu doğuran bir koyun kuzusunu emzirir.¹⁰² İnsan tüm canlılardan farklı olarak, bedensel güçlerin zirvesi olan vehim ve aklî bir cevher olan nefise sahiptir. Parçalı bir varlık yapısına sahip olan insan, iki yargı gücüne sahiptir ve her gücün yetkinlik noktasında kendine ait saadeti, hazzı vardır. İnsanın düalist yapısı başlangıçta bir dağınıklığa, parçalanmışlığa sebebiyet veriyor gibi görünebilir. Fakat rabbânî bir latifeye sahip olan insan, bedeninden ayrılıp ilâhî huzura vardığında nefsi ile kazandığı yetkinlik ölçüsünde muamele görecektir.¹⁰³ Bedeni hazlar dünya ile sınırlı kairken aklî haz ebedi alemde devam edecek. İbn Sînâ bu kemalden noksan olmayı ve bu noksanlıkla ebedi hayata geçmeyi cehennem ateşinden daha şiddetli olan ruhani bir ateşle tasvir etmiştir.¹⁰⁴ Tabiatımız itibariyle suretimize içkin olan kemal bu anlamda oldukça kıymetlidir.

Bir nesnenin tabiatıyla uyumlu olanı idrak etmesi yetkinliği bu yetkinlik ise hazzı, mutluluğu ortaya çıkartır. Nihayetinde kemaline yaklaşan insan saadet ve hazza kavuşur. Sudur teorisinin en son aşamasında bulunan insan, yetkinliğini kazanması ile birliğe yani vahdete ilerler. Bu ilerleyiş aklın haz alması ve saadetü'l-kusva denilen mutluluğa ulaşmasını sağlar. Hareket yukarıya doğru oldukça (u'ruc) haz ve kemal artar aşağıya indikçe idrak, anlam daralır ve nihayetinde kemalden de uzaklaşılır. Akıl bedeninin yönetimiyle meşgul olup bedeninin hazlarını yerine getirmeye çalışır ise araç haline gelir, eğer akıl aklî hazza yönelir ise uzuvlarımız, duyu organlarımız araç, akıl tabiatının gereği olarak bedeninin değil insanın nihai mutluluğunun faili olur.¹⁰⁵

¹⁰¹ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 151.

¹⁰² İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 148.

¹⁰³ Mutluel, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, 123.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat.*, 177.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat.*, 177.

İbn Sînâ aklî hazzın mahiyetinin ancak kıyasla idrak edilebileceğini söyler ve somut örneklerle bu izahı sağlam bir zeminde ortaya koyar. Örneğin görme engeli bulunan bir kimsenin güzel bir manzara karşısında haz alamayacağı pek tabiidir. Fakat algılayamadığı haz böyle bir hazzın, mutluluğun yokluğuna işaret etmez. Kendi nispetinde algıladığı hazlarla kıyaslayarak böyle bir hazzın varlığını bilir. Aynı şekilde duyma yetisi olmayan kişinin melodik bir müzikten haz duymaması ve böyle bir hazzın varlığını inkâr etmesinin gerekmediği gibidir. İbn Sînâ hayırsal bir yetkinlik olarak ele aldığı aklî hazzın idrakini engelleyen şeylerin neler olduğunu sorgular. Bu engelin iki şeyden kaynaklandığı sonucuna vararak şöyle açıklar;

“Yanı sıra yetkinlik ve uygun durum, idrak kuvveti için mümkün kılınıp bununla birlikte orada bir engel veya nefsi meşgul eden bir şey bulunabilir, dolayısıyla nefis onu hoş görmez ve onun zıttını tercih eder.”¹⁰⁶

Hazzı algılayabilmek için algının sıhhatli olması elzendir. İbn Sînâ bu durumu doğuştan iktidarsız olan bir kişinin cinsel ilişkiden haz alamamasıyla örneklendirir. Çünkü bu hazzı duyumsama noktasında eksiktir ve bu eksiklik kişiden kaynaklı olmakla birlikte nefsin bunu hoş görmemesi ve tam tersine tercihlerde bulunmasına sebebiyet verir. İbn Sînâ bu durumu aklî haz açısından değerlendirdiğinde ise aklî hazzın algılanma sürecini arzudan kaynaklanan bir eksiklik hissi ve acı ile açıklar. Her nefis tamamlanmaya yönelik bir arzu içerisindedir. Bu arzunun eksikliği ise kişinin kemaline temayül etmesini engeller ve kemalinin getirdiği hazdan mahrum bırakır. İbn Sînâ bu arzuyu duyumsamayı “tenebbüh” ile mümkün kılar.¹⁰⁷ Aklını başına getirmek, bir hayat belirtisi olarak uyanmak ve bir uyarıcı tarafından uyarılmak anlamlarına gelen tenebbüh, kişinin hakikat pırılıtları karşısında kayıtsız kalmayıp o hakikate dair bir hareket, yönelme, temayül anlamında kullanılmıştır. Hazzı engelleyen ikinci sebebi ise şöyle açıklamıştır;

“İdrâk kuvvesi yetkinliğin zıddıyla engellenmiş olabilir ve onunla hissetmez ve ondan uzaklaşmaz. Engel ortadan kalktığında ondan acı duyar ve

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 268.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat.*, 178.

doğasına geri döner. Tıpkı ağzında acı bulunan gibi, oradaki acılığı mizacı ve organları iyileşinceye kadar algılayamayabilir. O zaman ise kendisine ilişkin durumdan uzaklaşır.”¹⁰⁸

Aklî hazzı engelleyen diğer şey ise algının sıhhatli olmayışıdır. İnsanın düalist yapısının en büyük krizi bu noktada başlar. Şöyle ki nefsin bilme işlemini cismani kuvvetlerinde kendilerini özgü idrakleri yerine getirmesine rağmen, insanın tersine bir kuvveden fiile intikali söz konusu olabilir. Yani aklî haz tüm hazları yönetme kabiliyetine sahip olmakla birlikte bu ikililik vehim ve akıl çatışması oluşturur ve ikisinin hazzı ve saadeti çatışır. Bu noktada insan, en yüce hazzını yani Tanrıyı bilmeyi idrak etmesi ve diğer tüm hazları bu haz için seferber etmesi suretiyle kendiliğine, suretine içkin olan yetkinlik ve mutluluğa ulaşabilir.¹⁰⁹

İbn Sînâ aklî hazzın imkanına değinip, idrakindeki yoksunluk sebeplerini açıkladıktan sonra ontolojik bir zeminde bu konuyu ele alır. Aklî bir cevher olan nefsin saadeti ve hazzı bil kuvve halden bil fiil hale intikal ederek varlığın bütünsel birliğinin bilgisine ulaşmaktır. İbn Sînâ düşüncesinde bunu mümkün kılan şey ise nazari anlamda metafiziksel bilgi ile donanmak, ameli anlamda ise güzel ahlak ile ahlaklanmaktır. Metafiziksel bilgi zihni tecerrüttü gerektirir. Yani zihnin maddeye bağımlılıktan kurtulup o maddede tahakkuk eden aklî formu maddenin fiili tahakkukundan bağımsız olarak kavramasıdır. Bu ise ancak tecrit ile gerçekleşir. Yani akıl duyulardan gelen verileri alır, iç duyularla (hissi müşterek, hayal, hafıza, zakire, vehim gibi) iç duyularla işle ve ondan anlamı tecrit eder. Nihayetinde soyutlamak suretiyle kendi de o anlamın dış dünyadaki tahakkukundan soyutlanır. Aklın manayı bilmesi, mananın mana ile karşılaşıp özdeşleşmesi kabilindedir. Bu sebeple hem soyutlayan hem de kendi o cisimden soyutlanan olur. Akıl bu noktada mana ile özdeştir.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 268.

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 268; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat.*, 176.

Tecerrütün diğerk bir yönü ise zihni tecerrüte eşlik eden, hazlardan tecerrüttür.¹¹⁰ Güzel ahlakla ahlaklanma diğerk bir ifadeyle ruhânileşme bu aşamaya işaret eder. Dünya ile maddi olan bağımlılıktan tecerrüt, hazlara bağımlılıktan uzaklaşma ve duyu organlarımızın teslim olmasıyla aklî cevherimizin hürriyetine kavuşması anlamına gelir.¹¹¹ Klasik metafizik gelenekte de haz, bu iki tür soyutlamanın bulunduğu zirvede tam olarak doruğa ulaşır. Bu tecerrütler gerçekleştiğinde asıl kemalimize ulaşırız. İbn Sînâ düşüncesinde ise Tanrı'nın hazzı en yüce hazdır. Şöyle ki varlık aslî, mutlak kendilik hâlinde Tanrı'da bulunduğu için ve bu kendinelik hali bilinci diriliği, bilgiyi ve kudreti kendinde durum olarak içerdiği için ona göre hazların zirvesi varlığın mutlaklığında bulunur.¹¹² Biz bu sebeple hazların en yücesine ulaşmaya elverişli değil ancak kendi mertebemizde ortaya çıkabilecek vücudun, yetkinliklerin elde edilmesindeki en uzak halkamıza ulaşabiliriz. O nedenle bunun ismi saadetü'l-kusva yani en uzak seviyedeki mutluluk olarak adlandırılır.

6. Aşk Kavramı ve Hüviyeti

İbn Sînâ düşüncesinde aşk tüm varlığı kapsayan metafiziksel bir güç olmakla birlikte Tanrı'nın da bir delili olarak sunulur. Öyle ki eserlerinin çoğunda Tanrıyı aşk, aşık ve maşuk olarak niteler. Nitekim Tanrı hem sever hem sevilir hem de sevginin kendisidir. Bu sevgi varlıktaki olgunluğun ve iyiliğin ölçüsü nispetindedir. Tanrı ise mutlak kemal sahibi olması ve güzelliğin zirvesinde özünü düşünmesi, sevmesi sebebiyle en yüksek derecede sevilendir. Dolayısıyla kendisinden sudur eden her varlık bu iyilik ve aşktan pay alır.¹¹³ Bu noktada varlıkların sudûru, taşıp yayılmasının prensibi aşktır. Öyle ki İbn Sînâ varlığın bir delili olarak gördüğü aşkı, mutlak ve saf iyi ile özdeş kılarak varlık probleminde yeni bir bakış açısı kazandırmıştır.¹¹⁴

¹¹⁰ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 271.

¹¹¹ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 269.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik*, 339; İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 224.

¹¹³ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 73.

¹¹⁴ Kemal Göz, "İbn Sînâ 'da Aşk ve Varlık", *AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2011), 47.

İbn Sînâ'nın aşk kavramını yalnızca insanlara has kılmayıp canlı cansız tüm varlıklara yaymış olması da oldukça ilgi çekicidir.¹¹⁵ Ona göre tüm varlıklar kendilerine içkin olarak bil kuvve aşkı barındırmaktadırlar. Bu aşk ontolojik yönden bizi Tanrıya ulaştırırken, psikolojik yönden acziyetimizi fark ederek tamamlanmaya dönük ihtiyacımızın farkındalığını kazandırır. İbn Sînâ'nın aşk felsefesi bize insan ruhunun ulaşabileceği nihai mutluluğu ve en yüksek yetkinliği anlatmaktadır. Bu felsefesinin temelini vahyi merkeze alarak, insanı biyolojik ve psikolojik açıdan bir bütün olarak ele alır ve değerlendirir.

İbn Sînâ var oluşun temel unsuru olarak ele aldığı aşk kavramını, detaylı bir şekilde Aşk Risaleleri eserinde ontolojik açıdan yedi bölümde değerlendirilir:

Birinci fasıl: Her bir hüviyete aşk kuvvetinin sirayeti hakkındadır. İbn Sînâ bu bölümde her varlığa içkin olan kemal arzusundan bahseder. Öyle ki arzu kavramı kemali tamamlamaya dönük hareketin kendisidir.¹¹⁶ Bu sebeple kemalinden yoksun olan her varlığın tamamlanma çabası arzuyla yön kazanmaktadır. Yetkinlik açısından değerlendirdiğimizde ise arzu, noksanlığın azaltılmasında gerekli olan şeydir. Haliyle arzu kavramını Tanrı için düşünmemiz mümkün değildir.¹¹⁷ Her hüviyete içkin olan bir kemal ve bu kemali kazanmaya dönük bir arzu, sevinç bu aşkın tabii oluşuna işaret eder. İbn Sînâ bu noktada varlığı (ı) mükemmelliğin zirvesinde bulunan (ıı) noksanlığın en son derecesinde bulunan (ııı) bu iki halin ortasında hareket halinde olarak üç mertebeye inceler.¹¹⁸ Yapılan taksimde noksanlığın en son derecesinde bulunan kısım ancak mecazi anlamda varlık vasfını alabilir. Çünkü yetkinliği kendi içinde kuvve olarak bile barındırmayan bu hüviyet hayırdan da yoksundur. Netice itibariyle hayrın olmadığı yer kötülük, kötülük ise ademiyettir. Bu anlamda hakiki mevcutlar mükemmelliğin zirvesinde bulunan yahut kendine içkin olan kemali kazanma noktasında hareket halinde olanlardır. Varlığın bu şekilde taksimi bir yandan aşkın psikolojik anlamda açılımlarına

¹¹⁵ Mehmet Bayraktar, "İbn Sînâ' da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (1985), 200.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat.*, 180.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifa Metafizik*, 338.

¹¹⁸ İbn Sînâ vd., "Aşk Risaleleri", 75.

da yer açar. Şöyle ki insan, kemalin yokluğundan kaynaklanan noksanlığının farkına varıp aciziyetiyle yüzleşir. Bu aciziyet insanda tamamlanma, kemaline kavuşma isteği uyandırır ve mutlak kemal sahibi olan Tanrıya karşı bir aşk duymasına zemin hazırlar.¹¹⁹

İbn Sînâ kendinden önceki filozoflardan farklı olarak aşkı aynı zamanda ontolojik bir sebep olarak değerlendirir. Öyle ki aşk, Allah'ın bir delili olmakla birlikte varlığın da vücut bulmasının esasıdır. İbn Sînâ Tanrıyı âşık, mâşuk ve aşk olarak niteler. Nitekim “*her uyumlu güzellik ve idrak edilen iyilik sevilen ve âşık olunandır.*”¹²⁰ Dolayısıyla güzelliğin, yetkinliğin ve hayrın zirvesinde bulunan el-Evvel zatı itibariyle mâşuk ve âşıktır. İbn Sînâ'nın aşk tanımı da oldukça ilgi çekicidir. İbn Sînâ aşkı, “*herhangi bir zatın hazır bulunuşunun tasavvuru sebebiyle sevinmektir.*”¹²¹ Olarak ifade eder. Öyleyse tüm mevcudatın Tanrı'nın sonsuz ilminde ebedi ve ezeli bir huzur ile hazır olarak bulunması ve bu bulunuşun tasavvuru aşkı ve varlığı meydana getirir. Haliyle el-Evvel yetkinlik ve algılama bakımından eşyanın en şiddetlisi olduğundan sevinenlerin en yücesidir. Bu noktada insan kendi kemaline yönelip yol aldığı anda varış yerinin aşk olduğu bilincine varır ve O'nu bilmeye çalışmasıyla bir şuur kazanır. Bu şuur yetkinlik arzusunu diri tutarak O'na kavuşmayı ve O'na karşı olan aşkın artmasını sağlar.¹²²

İkinci fasıl: Canlı olmayan basit varlıklarda aşkın varlığı hakkındadır. Bu bölümde ise İbn Sînâ basit varlıkları (i) heyula (ii) suret ve (iii) arazlar olarak taksim ederek kendilerine içkin olan aşkın izahını yapar. O, zikredilen bu basit varlıklarda tabii olarak bir aşkın mevcut oluşunu ve bu aşkı onların varoluşunun bir sebebi olarak değerlendirir. Şöyle ki heyula henüz birleşmediği surete karşı şiddetli bir arzu duymakta ve içinde barındırdığı bil kuvve maddeyi bil fiil hale getirmek için suretle birleşmeyi arzulamaktadır. Suret ise iki yönlü bir aşka sahiptir. Birincisi şekil verdiği cevhere olan bağlılığı ve bu cevherden onu ayırmaya çalışan sebeplere gösterdiği dirençtir. İkincisi

¹¹⁹ Mehmet Bayraktar, “İbn Sînâ’ da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (1985), 301.

¹²⁰ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 223.

¹²¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve 't-tenbihat.*, 180.

¹²² İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 76.

ise kendi kemâlâtına olan tutkusu ve ondan ayrı düştüğünde ona doğru şevkle harekete geçmesidir. Arazların tabii aşkı ise ilişikleri cevherlere olan bağılıklarıdır. Ait oldukları cevherlerden uzaklaştıklarında zıttı ile tahakküm etmesi aşkın göstergesidir.¹²³

Üçüncü fasıl: Aşkın nebati suretlerde yani nebati nefislerdeki varlığına dairdir. Beslenme, büyüme ve üreme kuvvelerine sahip nebati nefislerin fitri aşkı da bu kuvvelere hastır. Kendilerine içkin olan aşk sebebiyle gıdalanır, büyür ve çoğalır.¹²⁴

Dördüncü fasıl: Hayvânî nefislerdeki aşka dairdir. İbn Sînâ bu bölümde hayvani nefsin kuvvelerinden örnek göstererek aşkın onlarda da tabii oluşuna değinmiştir. Dış duyulardaki aşk bazı duyumlardan hoşlanma, iç duyulardaki aşk ise rahatlık veren tahayyüller ve benzeri idraklerin bulunması halinde şiddetli olarak arzulanan şey diye tanımlanır. Örnek vermek gerekirse gazap kuvvetinde üstün gelme ve intikam duygusu aşk ile açığa çıkar. Şehvet kuvvetinde ise aşk üreme, çoğalma yahut neslin devamı olarak açığa çıkar. İbn Sînâ bu noktada aşkı tabii olan ve ihtiyari olan olmak üzere ikiye ayırır. Tabii olan aşk, bir engel bulunmadıkça gayesini gerçekleştirmede istikrarlı olan ve bu istikrarı sağlayan iştihak, arzunun maşukuna kavuşana kadar devam etmesidir. Nebati nefislerde görülen aşk bu duruma örnek gösterilebilir. İhtiyari aşk ise elde edeceği faydaya göre tercihe dayalı olan aşktır. Örnek vermek gerekirse beslenmekte olan kuzunun kendine yaklaşan kurdu görünce beslenmeyi bırakıp kaçması ihtiyari bir aşk sebebiyledir. Beslenmekten aldığı hazzı göreceği zararla mukayese ederek kaçmayı tercih eder ve hoşlandığı şeye yüz çevirir.

İbn Sînâ aşkı meydana getiren en mühim illet olarak nitelendirdiği şehvani kuvvetin tabii ve ihtiyari aşka sahip olduğunu belirtir.¹²⁵ Şehvani kuvveti gayr-ı nâtik canlılarda incelediğinde nebati nefislerden bir farkı olmayıp tamamen tabii bir aşk olarak değerlendirir. Fiillerinin ihtiyari bir şekilde meydana gelmesinin aksine gayelerinin bir olmasına odaklanarak bu sonuca varır. Öyle ki her iki nefiste ortak bir

¹²³ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 78.

¹²⁴ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 78.

¹²⁵ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 79.

gaye için hareket ederler. O da kendi benzeri olanı üretmektir.¹²⁶ İbn Sînâ aşkın diğer cihetini yani ihtiyari aşkı ise ilerleyen bölümlerde açığa kavuşturur.

Beşinci fasıl: Zariflerin ve gençlerin güzel yüzlere olan aşkı hakkındadır. İbn Sînâ konuya iyi ve güzel ilişkisini ele alarak başlar. Nitekim onun felsefesinde aşk, aşık ve maşuk olarak nitelenen Tanrı mutlak hayr sahibi olması sebebiyle güzelliğin de zirvesinde olandır.¹²⁷ Dolayısıyla Tanrıdan sudur eden her varlık mertebesinde güzele, iyiye karşı bir teveccüh bulunur. Nitekim güzel ve iyinin kaynağı birdir ve varılmak istenen nihai noktada orasıdır. Her varlık kendine uygun olana aşk ile yönelir. Öyle ki mümkün varlıkların tümünde kuvve halinden fiil hale gelme, mükemmelliğe doğru ilerleme arzusu bulunmaktadır. Bu sebeple şerefçe kendinden daha üstün olana karşı temayülleri ve aşkları vardır.¹²⁸ Kendilerine içkin olan bu aşk, kemalin ve parlaklığın artmasına vesile olur. Bu noktada insanın fiillerini incelediğimizde hayvani ve nâtik nefsin tezahürlerini görmemiz mümkündür. Bu iki nefsin iştirakiyle insanın fiilleri meydana gelir. Her iki nefiste ölçülü, uyumlu ve güzel olan şeylere âşık olurlar. Ancak hayvani nefsteki bu özellik tabii iken nâtik nefiste bilinçli bir seçimdir. Çünkü varlığın kühüne erişme imkanını içinde barındıran insan, yaptığı seçimleri duyumsal hazlar sebebiyle değil daha ulvi olan aklî haz sebebiyle yapar.¹²⁹ Böyle bir hazzı tatmış kişi ahenkteki birliği görür ve ilk maşuku hatırlar. Bu noktada insanın güzele olan hayranlığı vahdete yakınlığı ile ilgilidir. Dolayısıyla İbn Sînâ güzel ve iyi kelimelerini müşterek anlamlarda kullanarak insanın güzellikten nasibini ahlaki yükümlülüklerini yerine getirdiği ölçüde alabileceğini iddia eder. Öyle ki ilahi hükümlerin her biri kendi içinde hayrı barındırır. İnsan bu hayrı kazandığı ölçüde güzellik elde eder.¹³⁰

İbn Sînâ bu bölümde maşuklara duyulan aşkı yüz güzelliği ile ilişkilendirerek izah eder. Güzel görünüşe düşkünlüğün yalnızca nâtik nefse has değil hayvani nefisten de neşet eden bir meyil olduğunu dile getirerek, gaye noktasında farklılaşmaları ile bu

¹²⁶ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 80.

¹²⁷ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, 72.

¹²⁸ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 81.

¹²⁹ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 82.

¹³⁰ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 83.

aşkın niteliğini belirler. Zira hayvani nefis hissi cüzlerle ilgilenirken nâtik nefsin mevzusu ebedi olan aklî küllilerdir. Dolayısıyla insan güzel bir suret karşısında Tanrıya olan hayranlığı ve aşkı arttığı ölçüde kendine yakışan sevme biçimini eylemiş ve mertlik, yiğitlik, zariflik gibi vasıflarla layık olur.¹³¹ İbn Sînâ yüz güzelliğinin ahlak güzelliği ile uyumlu olduğunu dile getirerek bu düşüncesini Peygamberimizin “*ihtiyaçlarınızı güzel yüz sahiplerinden isteyin.*” hadisiyle desteklemiştir. Ona göre tatlı huylu ve temiz ahlaklı kişilerin terkinin iyiliği suretine güzellik olarak yansımıştır. Aksi durum söz konusu olduğunda ise ya kişinin ahlakı sonradan bir bozulmaya uğramış yahut suretinin çirkinliği hariçten sebeplerle sonradan oluşmuştur. Çünkü ona göre varlıkların mizacı ile sureti uygunluk arz etmek zorundadır.¹³²

İbn Sînâ güzel suretli insana duyulan aşkın kişide maşukuna karşı sarılma, öpme ve cima isteği doğuracağını ifade eder. Bu isteklerin edep ve akıl dairesi içinde fiile dökülmesinde bir engel görmeyen İbn Sînâ ancak iyiliğe yakışır bir şekilde vuslatın elde edilmesine dikkat çeker. Nitekim insan duyumsadıkları ile değil eyleme döktüğü ve bu eylemi nasıl gerçekleştirdiği ile kendi niteliğini ortaya koyar.¹³³ Örneğin cima isteği hayvani nefse ait olmakla birlikte neslin devamı maksadıyla olursa ancak mazur görülür. Bu ise ilahi hükümlerin gereği olarak kişinin ancak eşiyile gerçekleştirebileceği bir birlikteliktir. Öpme ve sarılma ise aşığın maşuku ile yakınlaşma, bir olma hissiyatıyla ilgilidir. Ardından şehvani bir arzu oluşturmayacak, güzelliğe yakışır iyilikten yoksun bırakmayacak ve fesada uğratmayacak bu birleşmeler kötü görülmemiştir. İbn Sînâ aşkı bu saflığı ve şerefiyle taşımaya muktedir olan insanların zarif, mert ve yiğit vasıflara sahip olduğunu dile getirmiş, güzel surete aşkın kalpte gizli olan yeteneklerin açığa çıkmasını ve nihayetinde beşerî aşktan ilahi aşka yükselerek Tanrıya yakınlaşmanın bir anahtarı olarak görmüştür.¹³⁴

Altıncı fasıl: İlahi nefislerdeki aşk: İbn Sînâ bu bölümde aşığın maşukuna benzemesini, onun suretiyle bezenmeye çalışma arzusunu, aynîleşmeyi ilahi nefisler

¹³¹ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 84.

¹³² İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 85.

¹³³ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 85.

¹³⁴ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 86.

üzerinden değerlendirir. Öyle ki her aşık maşukunu her haliyle iyi olarak tasavvur eder ve kendisi için bir örnek kabul eder. Bu anlamda Tanrı, İbn Sînâ düşüncesinde aşkın yegâne sahibi ve mutlak iyi olandır. Dolayısıyla O'ndan sudur eden her varlıkta iyiden ve güzelden bir parça vardır. Varlıklar kendi tekamüllerini tamamlayabilmek adına kendinden sonraki bir üst varlık mertebesine benzeme arzu içeresindedirler.¹³⁵ Aynı şekilde insan, işlerinde Tanrı'ya benzediği ölçüde gerçek kemaline yaklaşmış olur. Örneğin adaletle hükmetmesi, iyiliği ve güzelliği bir hal olarak benimsemesi nihai gayesine ulaşmayı kolaylaştırır. Her varlığın birbirine duyduğu aşk bu aynileşmeyi sağlar. İnsan bu noktada kendinden bir üst mertebede bulunan varlık alanına yani gök ehline benzeme gayretindedir. Nihayetinde insan ebedi aleme göçtüğünde bedenden sıyrılmış, maddeliğin getirdiği kötülükten arınmış bir vaziyette aklî hakikatleri kavrama aşamasına gelmiş bulunacaktır. Dolayısıyla insan ameli aklı ile gök nefislerine, nazari aklı ile gök akıllarına benzer.¹³⁶ Gök ehli daimî olarak Tanrıya aşiktir ve bu aşk onlardan asla ayrılmaz. Çünkü zaruri olarak onlar bil fiil yetkindirler. Bu maşuka benzeme ihtiyakı bir silsile halinde devam ederek mutlak kemal sahibi Tanrı'ya yaklaşmaya kadar devam eder. Feleklerin Tanrıyla yakınlık ölçüleri nispetinde aşkların şiddeti belirlenir. Dolayısıyla O'na en yakın olanın aşkı daha şiddetli, aldığı haz daha kuvvetlidir. Feleklere içkin olan aşk, maşuka duyulan arzu sebebiyledir. Bu aşkın neticesinde Tanrı'ya benzemeye ve bundan haz duymaya başlarlar. Makulleri idrak etmeleriyle harekete geçmeleri Tanrı'ya yaklaşmalarını sağlar. İbn Sînâ'ya göre bu hareket felekî bir ibadet gibidir.¹³⁷ Nihayetinde Tanrı hem göksel nefisler hem de nâtık nefisler için mutlak iyi ve âşık olunandır. İbn Sînâ insan özelinde yaptığı değerlendirmede ise Tanrı'ya benzemenin yolunu metafizik bilgi ile donanmak ve güzel ahlak ile ahlaklanmak olarak görür.¹³⁸

Yedinci Fasıl Fasılların Hâtimesi: İbn Sînâ eserin son bölümünde her varlığın El-Evvel'e tabii bir aşkla âşık olduğunu ve bu aşkın her varlık mertebesinde nitelik

¹³⁵ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 240.

¹³⁶ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 188.

¹³⁷ İbn Sînâ, *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 243.

¹³⁸ İbn Sînâ vd., "Aşk Risaleleri", 89.

yönünden farklı tecellilere mazhar kılındığını açıklar. Bu tecelliyi ilk kabul eden “Küllî Akıl” ile insan ilişkisine değinerek insanın Tanrı’ya yaklaşmasının imkanına değinir.

Mutlak iyi olan Tanrı kendisinden sudur eden varlıklara zatiyla tecelli eder. Bu tecelliyi kabul, her varlıkta tabii olarak gerçekleşir. Fakat bazı özler kendilerinde bulunan kusur, zaaf ve noksanlıklardan dolayı bu tecellilere karşı perdelenir. Nitekim her varlık kendi kemaline uygun davrandığı ölçüde iyiliği ve güzelliği ortaya çıkarır. Dolayısıyla insan, suretine içkin olan kemali kazanmak ve ona uygun eylemlerde bulunmak suretiyle güzelliğe ve iyiliğe varabilir. İnsanın yetkinliğini kazanması daha önce de belirttiğimiz gibi ancak Tanrıya benzediği ölçüde mümkün görülüyor.

İbn Sînâ düşüncesinde insanın bu kemali elde etmesi tek başına mümkün görülmemektedir. Tecelliyi ilk kabul eden varlık olarak tanımladığı “Faal Akıl” insan için saadete ulaşmada yardımcı olan en önemli varlıktır.¹³⁹ Kozmik akılların sonuncusu olan faal akıl bil fiil akıl olmakla beraber küllî bilgi ve suretlerinde kaynağıdır. İbn Sînâ düşüncesinde insan tikellerden hareketle tümel bilgilere ulaşmaz. Ancak tikel bilgileri elde ederek tümel bilgi almaya idrakini hazırlar. Bu noktada Faal akıldan küllî bilgilerin alınması dört aşamada gerçekleşir. İlk olarak bil kuvve halinde bulunan ve suretleri kavramaya yatkın olan heyûlânî akıl sonrasında çeşitli varlık alanlarının ilkelerin kazanılmasında etkili olan meleke halindeki akıl, ilk makullerin kazanılmasından hemen sonra ikinci makullerin kazanıldığı fiil halindeki akıl ve insanın en yetkin hale geldiği ve tüm bilgileri bil fiil aklettiği müstefâd akıl seviyesidir. İnsanın bu seviyeye gelmesi Faal Akıl sayesinde. Zihnin bu hazırlanma süreci neticesinde Faal Akıl tümellerin bilgisini insana aktarması işrak (aydınlatma) yöntemi ile yani Faal aklın ışığının insan aklına erişmesi ile gerçekleşir.¹⁴⁰ Netice itibariyle İbn Sînâ düşüncesinde insanın yetkinleşmesi ve gerçek mutluluğu elde etmesi aklî idrak ile mümkündür. Bu idrak ise belirttiğimiz üzere Faal Aklın yardımıyla gerçekleşen bir süreci kapsar. Bu akıl sayesinde mertebe olarak yükselen insan her türlü yetkinliği kazanarak melekût aleminin en kıymetli ve şerefli varlığı haline gelir. İbn Sînâ’nın da

¹³⁹ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 90.

¹⁴⁰ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, 76.

bahsettiği üzere Faal Akıl ve insan aklı birleşerek bir ittisal gerçekleşir. Bu birleşme insanın saadetini elde etmesi ve akledilirler dünyasına benzemesini ifade eder.¹⁴¹

Genel itibariyle özetlemek gerekirse İbn Sînâ düşüncesinde estetik, haz, güzel ve yetkinlik kavramları varlığın mutlaklığında bulunmaktadır.¹⁴² Çünkü güzel, bir varlığın yetkinliği ve tamlığı ölçüsünde ortaya çıkar. Mümkün varlıklar ise bu tamlıktan, mükemmellikten yoksun oldukları için tam manasıyla hazzın en yücesine ulaşmaya elverişli değildirler. Fakat mutlak iyi ve güzelden taşan varlıklar bu güzelliğe yaklaşma arzusu, temayülü içeresindedirler. Dolayısıyla mümkün varlıklar kendi mertebelerinde ortaya çıkacak vücudun ve yetkinliğin elde edilmesinde en uzak olan hazza kavuşma imkanını barındırırdılar. Kendilerine içkin olan bu yetkinlik kemal ise denge, ahenk ve orantıyla mümkün görülmüştür. Bu ahenk nefsi yetilerle sağladığında güzel ahlaka aklî yetilerle sağlandığında ise metafiziksel bilgi alanına ulaştırır. Ölçüleri nispetinde de haz verir. İbn Sînâ akılsallığın getirdiği hazza oldukça önem atfeder.¹⁴³ Bu anlamda onun felsefesinde estetik hazzın yaşanmasında duyular aracı konumdayken, akıl gerçek hazza ulaşmada faildir. Bu hazza ulaşmada sürati ve istikrarı sağlayan ise aşktır. İbn Sînâ düşüncesinde bir varoluş sebebi olarak ele alınan aşk aynı zamanda metafiziksel bir güç olarak ele alınmıştır. Bu güç yalnızca aklî varlıkları değil, canlı cansız tüm varlıklara nüfuz eden bir yoğunlukta olması bakımından da oldukça önemli görülmüştür.

¹⁴¹ İbn Sînâ vd., “Aşk Risaleleri”, 92.

¹⁴² A. Kâmil Cihan, *İbn Sînâ ve Estetik* (Ankara: Beyaz Kule, 2009), 71.

¹⁴³ A. Kâmil Cihan, *İbn Sînâ ve Estetik*, 103.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZÂLÎ DÜŞÜNÇESİNDE HAZ KAVRAMI

Gazâlî'nin Hayatı

İslam toplumunun yetiştirdiği ve İslam düşüncesinde emsalsiz bir yere sahip olan Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, bilgi birikimi, özgünlüğü ve cesareti sebebi ile birçok unvan ile anılmıştır. Kaynaklarda “*Hüccetü'l-İslam*” (İslam'ın Delili), “*Zeynü'd-dîn*” (Dinin süsü), “*Müceddid*” (Dinin Yenileyicisi) dışında “İkinci Şafi”, “*Ümmetin Efendisi*” ve “*Beşinci Asrın Müceddidi*” gibi müstesna sıfatlar ile nitelenir. Öyle ki, hocası Cüveynî “*Gazâlî derîn bir denizdir*” diyerek ona olan takdirini ve hayranlığını dile getirmekten çekinmemiştir.¹⁴⁴

Asıl adı Muhammed olan Gazâlî 450/1058 yılında Horosan bölgesinde bulunan Tus'ta dünyaya gözlerini açmıştır. Babasının mesleğine nispetle Gazâlî nisbesini almış ve sonrasında bu nisbe ile anılmıştır.¹⁴⁵ Gazâlî, babasının tasavvuf geleneğine bağlı olması ve erken yaşlarda ilim çevreleriyle temasta bulunması sebebiyle tasavvufi kimliği ile öne çıkar.¹⁴⁶ Erken yaşta babasını kaybetmiş ve bir baba dostu gözetiminde medresede kalmıştır. Bu medrese ileri düzey öğrenimlere kapı aralamış ve önde gelen hocalardan ders almasına vesile olmuştur. Haremeyn el-Cüveynî'den fıkıh mezhepleri ve usulleri aynı zamanda cedel ilmi almış, Cüveynî'den kelam, Ebû Ali el-Fârmedi'den tasavvuf eğitimi almıştır.¹⁴⁷ Başarıları ve parlak zekasıyla dikkat çeken Gazâlî, Nizamülmülk tarafından Bağdat Nizâmiye Medresesine müderris olarak atandı. Yaklaşık 300'e yakın öğrenciye ders veren Gazâlî bir yandan da inceleme ve çalışmalarına devam etti. Kelam, felsefe, batînilik ve tasavvuf incelemelerine

¹⁴⁴ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 213.

¹⁴⁵ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 290.

¹⁴⁶ Mutluel, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, 163.

¹⁴⁷ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 23.

yoğunlaşmasıyla bu dört alanda başarılı bir çalışma ortaya koyar. Öyle ki bu çalışmaların ve dört yıllık müderrisliğin neticesinde bunalım, kriz ve buhranlar yaşayarak sorgulama ve bir arayış içine girer. Şöhreti, saygınlığı, müderrisliği bırakarak Bağdat'tan ayrılır. Şam Emeviyye Camii'nde uzlete çekilerek yaklaşık iki sene boyunca nefisini terbiye etmek, kalbini arındırmak ve ahlakını güzelleştirmek için riyazet ve mücadele ile meşgul olmuştur. Daha sonra ailesine olan hasreti ile tekrar Bağdat'a döner ve görevine üç yıl kadar daha devam eder. Yaşadığı sağlık problemleri sebebiyle görevini bırakarak Tus'a döner ve ömrünün geri kalanını eser yazarak ve ders vererek tamamlar.¹⁴⁸

Gazâlî geriye birçok kıymetli eser bırakmıştır. Örneğin Bağdat'tan ayrılıp inzivaya çekildiği dönem kaleme aldığı “*İhya-u Ulûmid-Dîn*”, Meşşai filozoflarına karşı savunduğu İslam'ın inanç ve ilkelerini ve onlara dair eleştirileri kapsayan “*Tehâfütü'l-felâsife*”, yaşadığı ontolojik ve epistemolojik şüphe krizlerinin bir otografisi niteliğinde “*el-Münkız mine'd-Dalâl*”, ömrünün sonuna doğru ele aldığı ve bir tasavvufi eser niteliği taşıyan “*Mişkâtü'l Envâr*”, iman ve ahlak konularını kapsayan “*Kimya-i Saadet*”, en önemli eserlerinden sayılmaktadır. Onun dışında ahlak, siyaset ve mantık alanlarında da çok etkili eserleri vardır. Bunlar: *Makaasidü'l Felasife*, *El Mustafa*, *El İktisad fi'l İtikad*, *El Kıstasü'l Müstakim* ve *Fedâih-ul-Bâtuniyye*, *Bidayetü'l Hidaye*, *Miyarül İlim*, *Mihekkun Nazar*, *Tefsir'u Yâkûti't Te'vîl*, *Cevâhir'ül Kur'ân*, *El Bâsıt*, *El Vâsıt*, *Maksaadü'l-Esnâ fi Şerhi'l-Esmâü'l Hüsnâ*, *Makaasid Maznun'ü Bih la Gayri Ehlih*, *El Vecîz*, *Fedâihu'l Bâtuniyye*, *Mîzanü'l Amel*, *Faysal ül-tefrika beyne'l -İslâm ve'z-zendeka*, *İlcam 'ül-avam an İlm-i Kelâm*, *El Mustazhiri*, *Er-Redd ül-cemil Ala Sarih*, *Kitab'ül-erbain*, *Minhac'ül-abidin*, *Eyyühe'l Veled*, *Mükâşefetü'l-Kulûb*, *Nasihatü'l Müluk*, *Ed-Dürce*, *Maşsalü'l Hilaf*, *Hüccetü'l Hak*, *el-İmlâ alâ Müşkilâti'l-İhyâ*.¹⁴⁹

¹⁴⁸ M.Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi*, 291.

¹⁴⁹ Mutluel, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*, 166.

1. Gazâlî 'de Haz Kavramı ve Anlam Açılımları

Gazâlî *haz* (zevk)¹⁵⁰ kavramını daha bütüncül bir tarzda ele alarak insanın yetkinliği kazanmasında son merhale olan bir hal, inanç noktasında yaptığı şemanın en üst seviyesi ve bir idrak olarak saydığı noktada ise bilginin kaynağı olarak kabul etmiştir. O konumuz açısından İslam düşünce dünyasında “zevk halini” tanımlama, açıklama ve çoğu eserinde zevk düzeyinde bir dini hayatı mümkün kılmanın yollarını açıklayan önemli bir konuma sahiptir. Gazâlî 'de *haz* (zevk) kavramını ele alırken analitik bir yol izleyerek hazzın meydana gelişini, çeşitlerini ve ne için meydana geldiğini ayrıca tam olarak hangi anlamlarda kullanıldığını inceleyeceğiz. Bu süreçte, ilk adım olarak “*haz*” kavramını irdelemek daha isabetli olacaktır.

Haz kavramı, genel olarak bedenden ruha, duygudan düşünceye kadar esneyen bir hoşluk duygusunu içinde barındırır.¹⁵¹ Aynı zamanda arzu edilen şeyin elde edilmesiyle sağlanan doyuma da işaret eden anlamlara da gelmektedir.¹⁵² Gazâlî terminolojisinde ise *haz* (zevk) uygun olanın idrakidir. Yani idrak ve o şeyin tabiatının uygunluğunu (ne için yaratıldığı), kemalini gerektirir. Hazzı kemal ve yetkinlikle özdeşleştiren Gazâlî; gözün, denizi, gökyüzünü, yeşillikleri ya da sevgilinin yüzü gibi hoşlandığı şeyleri görmekten *haz* aldığını belirtir. Benzer şekilde kulak ise güzel sesleri, notaları duymaktan, burun; hoş kokuları koklamaktan, dil; sevdiği tatları tatmaktan, dokunma duyusu ise yumuşak ve pürüzsüz şeylere dokunmaktan zevk alır.¹⁵³ Gazalinin beş duyu organı üzerinde dikkate aldığı *haz* kavramı, doğrudan duyular aracılığıyla tecrübe edildikleri için zevk vermekte bundan dolayı da tam sevgiyle sevilmektedir. Gazâlî'ye göre haliyle sevilen her şey de doğal olarak zevk vermektedir. Peygamberimizin (sav) “*Dünyanızdan bana üç şey sevdirdi: güzel koku, kadın (helal) ve namaz gözümün nuru kılındı*”¹⁵⁴ hadisi bu noktada dikkat çekicidir. Bu hadis çerçevesinden Gazalinin yaklaşımlarını yeniden

¹⁵⁰ Gazâlî'nin metinlerinde *haz*, *lezzet* ve *zevk* kavramlarını yer yer birbirinin yerine kullandığı görülmekte, bununla birlikte özellikle *haz* kavramı için zevk kavramının da anlam muadili olarak tercih ettiği söylenebilir. Biz çalışmamızda *haz* ve zevk kavramını müşterek kavramlar olarak ele aldık.

¹⁵¹ Afşar Timuçin, *Felsefe sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayın Dağıtım, 2004), 248.

¹⁵² Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe sözlüğü* (Ankara: Varlık Yayınları, 1967), 153.

¹⁵³ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 4/555.

¹⁵⁴ İmam Nesâî, *Hadislerle Kadın*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020), 1/99.

dikkate aldığımızda tam da Gazalının işaret ettiği üzere; duyusal hazlar dünyaya ait maddi şeylerin hazlarını taşımakla birlikte aynı zamanda manevi olarak aşkın hazlara da işaret etmektedir. Duyusal hazlar sevdirilen şeylerin bu dünyaya aitliğini sağlamakta hem de daha üst idrake imkân vermektedir. Daha özel bir tespitle, Güzel koku burnun zevki, kadın ise hem gözün hem dokunmanın zevkidir. Öte yandan Namaz ise, beş duyu ile algılayamadığımız, altıncı bir duyunun yani kalbin idrakini gerektirir.¹⁵⁵ Bu noktada insan diğer canlılardan ayrılır. Mahluk olmaktan eşref-i mahluk olma seviyesine gelir. Bir beşer olarak geldiği dünyada, insan kalabilmenin sırrını taşır. Öyle ki İlâhî hitaba muhatap olan kalp, Kur'an'ı Kerim'de de sıklıkla idrak eden yönüyle karşımıza çıkar. *"Kalpleri var ama onunla bir şey anlamıyorlar."*¹⁵⁶ *"Akletmek için onlarda kalp yok mu?"*¹⁵⁷ *"Kalbi olanlar için bunda öğüt vardır."*¹⁵⁸ *"Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun (Dolaştılar, ama ibret almadılar.)"*¹⁵⁹

Bu noktada Gazâlî iki tür kalpten bahseder. Bunlardan biri sol göğüsün altında bulunan kozalak şeklindeki et parçasıdır ki; insanlar, hayvanlar ve dahi ölümlerde bile vardır. Diğeri ise Gazâlî'nin deyiimiyle "Latife-i Rabbâniye-i Rûhâniye"¹⁶⁰ olandır. Yani Rabbânî bir latife olan kalp, idrak eden, bilen, kavrayan ve aynı zamanda sorumlu tutulan ve en önemlisi de keşif ve marifete talip olandır.¹⁶¹ Gazalının esas Kalp diye zikrettiği şeyden maksadı tam da budur. İnsanın hakikatini bulması açısından kalp, Gazâlî düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Gazâlî'nin *"Tanrı âdeme lütfetti de ona âlemdeki bütün sıfatları toplayan muhtasar bir suret verdi. Öyle ki o, sanki âlemde olanların hepsidir veya o, âlemin muhtasar bir suretidir."*¹⁶² diyerek ifade ettiği süreci, aleme sığamayan fakat alemin içinde barındıran insanın kendilik yolculuğunda kandil görevi gören kalbi, ontolojik açıdan var olan müstakil bir organ değil, aksine beş duyunun algılayamadığı, Allah'ın sırlarından biri, ilâhî bir cevherdir. İdrak eden kalp

¹⁵⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/539.

¹⁵⁶ el-A'râf 7/179

¹⁵⁷ el-Hac 22/46

¹⁵⁸ Kaf 50/37

¹⁵⁹ Hac 22/46

¹⁶⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, 1976), 3/9.

¹⁶¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/540.

¹⁶² Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar/Nurlar Feneri*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 2016), 48.

anlamında muhtelif manalarda kullanılan müşterek kelimelerin olduğuna işaret eden Gazali maksadını şöyle açıklar;

“İnsan kalbinde bu olgunluğu haiz olan bir gözün mevcut olduğu bilinmektedir. Bazen ondan akıl, bazen ruh, bazen da nefs-i insan diye bahsedilir. Şimdi sen bu çeşitli tâbirleri bırak; zira tâbirlerin çokluğundan basireti zayıf olan kimse, mânanın çokluğunu zanneder. Biz bununla; akıllıyı, emzikteki çocuktan, hayvandan, deliden, ayıran şeyi kastediyoruz.”¹⁶³

Gazâlî kalbin diğer organlara nazaran konumunu analogi yaparak açıklamıştır. Ona göre beden bir şehir, kalp ise onun melikidir.¹⁶⁴ Gazali, kalbi bir emire, hükümdara, kuvvelerini ise o hükümdarın askerlerine benzetir. Nasıl ki askerler hükümdarın emrinde ve hizmetindeyseler, bu âzâlarda kalbe itaate mecburdurlar. Ona muhalif davranmaları mümkün değildir.¹⁶⁵ Kalbin, askerlere olan ihtiyacı ise yolculuk için gereklidir. Her yolculuğun bir gayesi, varış yeri olduğu gibi kalbin nihai hedefi de Allah’a ulaşmaktır. Öyle ki, kalbin saadeti tabiatının gereği olarak haz duyduğu şeydedir. En büyük haz ise mârifetullahtır.

iii“Kalbin bu askerlere ihtiyacı, yolculuk için lüzumlu olan binit ve azığı olmaları bakımındandır. Bu yolculuğu, Allah'adır. Mesafeleri aşarak O'na ulaşması içindir. Kalp Allah'a ulaşmak için yaratılmıştır. Kalbin biniti bedeni, azığı ise ilimdir. Kalbi azığa ulaştıracak ve ondan istifadeyi mümkün kılacak olan sebepler de iyi amellerdir. Kişi beden memleketinde kalıp dünyadan geçmedikten sonra Allahû Teala'ya ulaşamaz. Enginlerden geçmeden yükseklerle çıkılamaz. Dünya ise ahiretin tarlası ve ziraatgâhıdır, hidayet mevzilerinden bir konaklama yeridir.”¹⁶⁶

Gazâlî, kalbin kuvvelerini irade, kudret ve idrak olarak üç sınıfta toplamıştır. İrade, iyi şeyleri teşvik eden şehveti ve kötü şeyleri defeden gazap kuvvetini kapsar.

¹⁶³ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envar/Nurlar Feneri*, 18.

¹⁶⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/13.

¹⁶⁵ Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envar/Nurlar Feneri*, 21.

¹⁶⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/14.

Kudret, bu arzuları harekete geçirmeye sağlayan kuvvet, idrak ise eşyayı anlayan bilen kuvvettir. Bunların zahirdeki aletleri de bedende bulunan et, kan, damar, kemik, sinir ve beş duyu organımızdır. İdrak gücünün zahirdeki beş duyuya ek olarak ayrıca batini idrak kuvvetleri vardır ki bunlar; ortak duyu (hiss-i müşterek), hayal etme (tahayyül), düşünme (tefekür), hatırlama (tezekür), hafızaya almadır (hıfz).¹⁶⁷ Gazâlî'ye göre Kalbin bu kuvvetleri tüm canlılarda ortaktır. Bunların dışında, insanı diğer canlılardan ayıran, şerefli kılan ve Allah'a yaklaşmayı sağlayan iki hususi nitelik daha vardır; Gazâlî bu iki niteliği ilim ve irade olarak tespit eder.

Gazâlî'ye göre ilim, duyuvar ile elde edilen (mahsûsat) bilgilerin ötesinde olup kişinin dünyevî ve uhrevî şeylerin bilgisini, akıl ile alakalı hakikatleri bilmesidir. İrade ise kişinin neticeyi ön görerek iyi olanı tercih etmesini sağlayan güçtür. Bu iki güç insanı hayvanlardan ayıran bir nitelik olması dışında küçük yaştaki çocuklardan da ayırır. Çünkü kişi buluş çağına erdiğinde bu özellikleri kazanır.¹⁶⁸ Gazali, zikredilen bu iki nitelikten biri olan ilim üzerinde daha yoğun durmakta ve insanın kemâlâta ulaşmasında ilmin önemli bir yere sahip olduğunu sıklıkla vurgulamaktadır. En şerefli ilmin mârifetullah olduğunu ve saadetin bununla mümkün olduğunu şöyle açıklar;

“Hulâsa olarak, bu hususta saadetin özü şöyledir. Allahû Teâlâ'ya ulaşmayı gaye, ahireti karargâh, dünyayı ineceği konak yeri, bedenini binit, âzâları da bedeninin hizmetçisi olarak kabul etmeli ve müdrikin kendisi de memleketlerin ortasında oturan hükümdarlar gibi, beden memleketinin ortası demek olan kalpte oturmalıdır.”¹⁶⁹

Yani, bir beşer olarak dünyaya gelen ve yeryüzünün halifesi kılınan insan, dünya durağından geçerken ebediyet yolcusu olduğunu unutmadan, gayesine sımsıkı sarılıp sırât-ı müstakimden sapmadan ve ancak kalbini merkeze alarak bu gayeye, mutlak saadete ulaşır.

¹⁶⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/14.

¹⁶⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/19.

¹⁶⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/22.

2. İdrak Açısından Haz (Zevk)

Gazâlî, haz duygusunu sevgi, muhabbet ve gönüle dair bir meyille açıklar. Öyle ki insan bildiği, anladığı, tanıdığı şeyi sever. Hazza dönük her şey idrak eden kişi için sevimidir bu yüzden idraksiz bir sevgi düşünülemez. Sevginin olmadığı yerde de haz duygusu oluşmaz. Eğer bu haz duyma arzusu artar, kuvvetlenirse aşk adını alır.¹⁷⁰ Görüldüğü kadarıyla Gazâlî bilgi, sevgi ve hazzı aynı bağlam içerisinde kullanmakta bu üçünün birbirinden bağımsız olmadığına işaret etmektedir.

Haz duygusunun sevgiye, sevginin de idrake bağlı olduğu düşünüldüğünde, idrak kuvvetinin yani bilme ve anlamadaki artışın gücü oranında sevginin ve nihayetinde alınacak hazzın yoğunluğunun da bu idrak ile artacağı ya da azalacağı kuvvetle muhtemeldir. Gazâlî'nin haz kavramı ile sıklıkla kullandığı idrak kavramı, kelime kökeni itibariyle “*kavuşmak, yetişmek; olgunlaşmak, nihaî sınırına ulaşmak*”¹⁷¹ anlamlarına gelir. Bu çerçevede ele aldığımızda her bir duyunun, aklın ve nihayetinde kalbin kendine göre idraki söz konusudur. Her varlık kendi içinde, kendi sınırlarının kendi hakikatine dönük kemaline ulaşma arzusu içindedir. Ulaşılan idrakten duyulan hazda o ölçüde kıymetlidir. Gazâlî bu noktada hazları birbiriyle mukayese ederek tasniflendirir. Beş duyu ile elde ettiğimiz hazlara *zâhirî hazlar*, beş duyu dışındaki hazlara ise *bâtınî hazlar* ismini verir.¹⁷²

2.1. Zâhirî Hazlar

Bir şeyi anlamak ve idrak etmek ancak duyular marifetiyle akla ulaşan verilerin ortak bir duyum içerisinde fark edilmesiyle mümkün olur. Bu bağlamda Gazâlî'ye göre zâhirî hazları ortaya çıkaran duyular, beş duyu organımızdan elde edilir. Bunlar; dokunma duygusu (*hâssetü'l-lems*), tatma duygusu (*hâssetü'z-zevk*), koklama duygusu (*hâssetü'ş-şem*), işitme duygusu (*hâssetü's-sem*) ve görme duygusudur (*hâssetü'l-basar*). Daha önce de bahsedildiği üzere her bir duyunun kendine göre bir hazzı vardır.

¹⁷⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/538.

¹⁷¹ Hayati Hökelekli, “İdrâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/477-478.

¹⁷² Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/557.

Duyumun doğası dikkate alındığında duyuya tahsis edilen tabiatın meylettığı şey her bir duyuya kendi nevinden haz vermektedir. Aynı şekilde her bir duyunun tabiatının kaçındığı şey de kendi cinsinden elem verici olabilmektedir.¹⁷³ Ayrıca Gazâlî'ye göre her bir duyunun kendine göre özel bir nimeti vardır. Bu nimeti bulmak o duyuya hususi bir zevk verir.¹⁷⁴ Anlaşıldığı kadarıyla Gazâlî her bir duyunun kendi doğasına göre özel bir yetkinliğinin olduğunu ve bu öznel yetkinliği elde etmenin o duyu için özel bir anlamı olduğunu ifade etmektedir.

Duyular üzerine daha detaylı bir analiz yapmak istediğimizde Gazâlî'nin her bir duyum için bazı tespitleri bulunmaktadır. Sözelimi dokunma duyusu, diğer duyularımıza nazaran varlığını sürdürülebilmemiz açısından oldukça önemlidir. Çünkü dokunma duyusunun kaybı telafi edilemez, fonksiyonunu kaybetmesi durumunda canlılığa dair birçok belirtiden bahsedilemez. Dokunma duyusu, algılanan şeydeki niteliklere göre meydana gelir; soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık, sertlik-yumuşaklık, kabalık-düzensizlik ve ağırlık-hafiflik gibi. İdrak ettiği nitelikler açısından dokunma duyusu yumuşaklık ve pürüzsüzlükten haz alır.

Tatma duyusunun organı ise dilimizdir. Yiyeceklerin ve içeceklerin lezzetini alan dil, tatlı olan lezzetlerden haz alır. Acı ve ekşi tatlardan kaçır. Hasta olan birinin tat alma duyusunun zayıflaması ve tatlı yemekten haz alamaması, tabiatındaki bozukluk ve arızadan kaynaklıdır. İdrak gücü tam anlamıyla gerçekleşemediği için haz da ortaya çıkmaz.

Koklama duyusu ise burnun algıladığı kokular sayesinde. İnsan hoş ve güzel kokuları algılamaktan, kokulamaktan haz alır. Benzer şekilde pis ve kötü kokular insana elem vermektedir. Örneğin gül, nergis, hanımeli gibi çiçeklerin kokusu, koklayan kimse için haz vericidir. Bir anne için çocuğunun kokusu, bir aşık için maşukun kokusu onlar için her kokudan daha üstündür.

¹⁷³ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet: mutluluk hazinesi = Kitâbü kimyâi saâdet* (Hiperlink, 2011), 768.

¹⁷⁴ Gazâlî, *Parlayan nurlar* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 527.

İşitme duyusunun uzvu ise kulaklarımızdır. Kulak tabii olarak güzel sesleri, nağmeleri ve notaları zihne ulaştırmakta zihinde bu idrak ile hazza kavuşmaktadır. Misal olarak bülbül sesi haz verirken merkep sesi aksine haz vermeyecektir. Çünkü insan tabiatı gereği güzele, güzelliğe meyleder. İşitme duyusunun kemâli bu güzellikte saklıdır. Güzel sesin algılanmasındaki zevkin gönlü harekete geçirdiği bilinmektedir. Gazâlî de bu coşkunluğu bazı misallerle açıklar. Örneğin develer, üzerindeki onlarca ağırlığa rağmen sürücülerinin nağmeleriyle uzun yolları kısa sürede kat ederler, mahfeler altında onca yorgunluğa rağmen dur durak bilmezler. O kadar mest olurlar ki aldıkları bu haz ile yorgunluktan kendilerini ölüme bile sürüklerler.¹⁷⁵

Görme duyusu, şekilleri, miktarları ve renkleri algılar. Gazâlî'ye göre görme, nesnelere gönderdiği bir ışık ve gözden nesnelere gelen ışığın birleşmesiyle oluşan suretin yansımasıdır.¹⁷⁶ Gözün yaratılış amacı görmek ve bu uzvun zevki de güzel suretleri temaşa etmektir. Örneğin; gökyüzü, deniz, ağaçlar ve sevgilinin yüzü seyredilmeye değer şeylerdir ve bakan kişi için oldukça haz vericidir. Bu uzvun da tabiatı ne kadar sağlam ve bozulmamışsa gözlenen suretlerden alınan hazda o derece yüksek olacaktır. Sözgelimi renk körü olan birinin gökkuşağını görmekten duyduğu hazzın miktarı haliyle kısıtlı olacaktır. Diğer taraftan astigmat rahatsızlığı olan birinin bir sanat eserine duyamadığı haz da bu kısıtlılığa örnek sayılabilir.

2.2. Bâtınî Hazlar

Gazâlî bâtınî hazları ikiye ayırmış ve o şekilde incelemiştir. İlki öfke kuvvetinin hazzı olan başkanlık etme, üstünlük sağlama, otorite kurma gibi hazlardır. Bu hazlar insanlarda olduğu gibi bazı hayvanlarda da vardır. Mesela aslan ya da kaplan gibi hayvanlarda görülür.¹⁷⁷ Gazâlî'nin sıklıkla üzerinde durduğu ve konumuz itibariyle de önem teşkil eden ikinci kısım ise "*İlim, hikmet, Allahû Teâlâ'yı tanımak ve yarattıklarında ki akıllara durgunluk veren inceliklerden lezzet almaktır.*"¹⁷⁸ İlimden

¹⁷⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn* (İstanbul: Bedir Yayınları, ts.), 2/689.

¹⁷⁶ Gazâlî- Abdulhalık Duran, *Mü'minler için yükselme basamakları* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 60.

¹⁷⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/457.

¹⁷⁸ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet*, 631.

duyulan zevkin bedii ve bâki olduğunu söyleyen Gazâlî, bu zevkin ahirette de birçok fayda ve yarar sağladığına dikkat çeker.¹⁷⁹ Bu lezzet insanı tüm canlılardan ayıran bir fasıl aynı zamanda kemâlinin anahtarıdır. Mekânı ise kalptir. Kalbin hazzını Gazâlî şöyle açıklar:

“Demek ki, bilinmesi gereken şey, ne kadar şerefli ise, onu bilmek o kadar lezzetli ve zevklidir. Dikkat buyurun! Var olanlar içerisinde de daha büyük, daha kâmil ve celâl sahibi olan Allahû Teâlâ’dan başka kim vardır? Bütün kemâl ve cemâlleri yaratan O ’dur. Hiçbir padişahın memleketinin idaresi, göklerin ve yerin melekûtunu ve bu âlemin düzenini sağlayan Allahû Teâlâ’nın tedbiri gibi düzenli değildir. Allahû Teâlâ’dan daha güzel, daha kâmil hiç kimse yoktur. O hâlde O’nu görmekten, O’na bakmaktan daha lezzetli bir bakış olabilir mi?”¹⁸⁰

Gazâlî ’ye göre mârifet (bilmek ve anlamak) hazzı diğer tüm hazlardan üstündür. Daha önce de zikrettiğimiz gibi hazzı idrakle tanımlamamız, anlayışı çok olanın bu hazzı kuvvetli hissedeceği sonucunu çıkarır. Öyle ki insan anladığı bildiği şeyden zevk alır, haz duyar. Örneğin satranç oynayan birinin oyunda kazanma uğruna yeme içme hazzını ertelemesi, üstünlük hazzı için bundan vazgeçmesi ya da bir çocuğa oyun ve başkanlık teklif edildiğinde oyunu seçmesi gibi, mârifet ehlinin de diğer geçici zevkleri tercih etmemesi pek tabidir. Bu noktada, Gazâlî ilim ve idrak(kalp) ilişkisini şöyle açıklar:

“Kılıç tutulmak için bir kabza ister, onu tutmak için bir el lazım, kabza ile el bulunduktan sonra bir de tutulan bir kılıç vardır. Bunun gibi, bilgilerin bulunup yerleşmesine ilim denir. Ortada gerçekler ve bir de kalp var. Fakat ilim elde edilmiş değildir. Çünkü ilim o hakikatlerin kalbe ulaşmasından ibarettir ki, bu henüz olmamıştır. Mesela kılıcın kabzası var, tutacak el var, fakat tutmak yok, çünkü henüz kılıç ele alınmamıştır.”¹⁸¹

¹⁷⁹ Gazâlî, *Mîzanü’l-Amel*, çev. remzi barışık (Ankara: Kılıçaslan Yayınevi, 1970), 202.

¹⁸⁰ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet*, 778.

¹⁸¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm’id-dîn*, 1976, 3/30.

Gazâlî ilmi, ele alınan, hissedilen kılıç olarak, özne ve nesneyi ise aynı anda hazır bulunan karşılıklı el ve kabza örneği ile açıklamıştır. İlmin meydana gelmesi için, hazır bulunan süje ve obje ile onların teması da bir o kadar önemlidir. İlmin kalp tarafından idraki, kılıcı hisseden el misali, ilmiyle amel eden insan gibidir. Hissedilen, tutulan kılıcın hakikatinin kalp tarafından kavranmasını ise şu örnekle açıklar:

“Mesela bir ateşi tanıyıp bildiğimiz zaman, ateşin kendisi kalbimize girmez, kalbimizde yerleşen ateşin suretine uygun olan hakikat ve mahiyetidir. Bunu kılıç ile değil, ayna ile temsil etmek daha uygundur. Zira kişinin kendisi, aynaya yerleşmez, ancak ona uygun olan bir suret aynaya yerleşir. İşte bunun gibi, ilmin hakikatine uygun bir suretin kalbe yerleşmesine ilim adı verilir. Ayna beş sebepten dolayı parlamadığı gibi, kalpte de bu sebeplerden dolayı ilim parlamaz.”¹⁸²

Nesne ve özne arasındaki karşılıklı ilişkinin sağlıklı olmamasını ayna metaforu üzerinden anlatan Gazâlî, ilmin tam anlamıyla ortaya çıkmamasını beş sebepte toplar. Bu kusurlar giderilirse ancak kalbin idraki tam olur. Bu hakikatlerin bilgisinden alınacak hazda o ölçüde kuvvetlenir. İlmin kalpte parlamasını engelleyen beş noksanlık şunlardır;

- “Aynanın suretinin noksanlığı, demir cevheri gibi. Bu şekillendirilip cilalanmadan önce bir şeyi içine alıp gösteremez.
- Şekli tam olsa da kirli, paslı ve pis olması halinde yine gösteremez.
- Suretin bulunduğu tarafa aynanın döndürülmemiş olması, suretin arkada kalması.
- Ayna ile suret arasında bir perde ve mâni bulunması
- Aranılan suretin ne tarafta olduğunu bilememesi gibi hallerdir. Haliyle tarafını bilemediği için o tarafa dönmemekle mazur görülür.”¹⁸³

¹⁸² Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/30.

¹⁸³ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/30.

Gazâlî kalbin idrak etmede beş kusuruna dikkat çeker. Nitekim idrak kuvvesine sahip kalp bazı kusurlar sebebiyle gayesini gerçekleştiremez. Bunlardan ilki kalbin henüz idrak etmeye muktedir olamamasıdır. Örnek vermek gerekirse bir çocuğun kalbinde ya da akıl eksikliği bulunan kişinin kalbinde ilmin meydana gelmesi mümkün değildir. Bu noksanlık acziyetin getirdiği bir eksikliği ifade eder. İkincisi ise kalbin şehvi hislerle kararması, günah ile kirlenmesidir. Öyle ki her günah işlendiğinde kalbe bir leke bulaşır. Bu lekenin giderilmesi ancak yapılan iyi işlerle mümkündür. İyi işlerin fazla olması kalbin parlaklığını arttırırken, kötü amellerde bulunmak kalbi karartır. Üçüncüsü ise kalbin sıratı müstakimden sapması, dünyevi lezzetlerle asıl gayesini unutup, hakikat yönünden ayrılarak delalete düşmesidir. Bu noktada kulun kalbi ne kadar temiz olursa olsun yönünü belirlemesi, bulması çok daha önemlidir. Çünkü yönünü neye dönerse kalbine o keşfolmaya başlar. Dördüncü kusur kalbin taklitten tahkike ulaşamamış, galip gelen şehvi lezzetlere itaat edip hakikati düşünemeyen kalbin kusurudur. Taklit, kendisine telkin edilen şeyin tesiri altında kalmayı ifade eder. Tahkik ise kişinin hakikati yitik bir malı gibi arayıp bulmasını ifade eder. Nitekim Gazâlî bu konuda en iyi örnektir. Beşinci kusur ise ilmin ne olduğunu ve nerede olacağını kestirememekten kaynaklanan bir yöntem sorununa işaret eder. Bu noktada Gazâlî kişinin ilim tertibinde tabiatıyla uyumlu olanı dikkate almasının önemli olduğunu vurgular.¹⁸⁴ Netice itibariyle kalp eşyanın hakikatini bilmeye muktedirdir. Bu idrak onda tabii olarak bulunmakla birlikte bazı kusurlar sebebiyle engellenebilir. Oysaki Rabbânî bir latife olan *kalp*, dağların ve taşların taşımaktan çekindiği yükü omuzlanan insanın en kıymetli idrak kuvvesidir. Ve idrak ettiği hakikatin hazzı sayesinde, omuzlandığı yükü kuş tüyü gibi hafif hissedecek ve ebedi saadete yani Allah’a yakınlığa kavuşacaktır.

3. Yetkinlik Açısından Haz (Zevk)

Yetkinlik “*bir varlığın, kendi doğası ya da özünde olan tüm potansiyel güçlerin en yüksek ölçüde gerçekleşmiş olması durumu*”¹⁸⁵ olarak ifade edilir. Bil fiil hale gelen

¹⁸⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/31.

¹⁸⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 1660.

kemâl kavramı da bu anlamda kullanılır. İslam Felsefesinde özellikle de Meşşai düşünce geleneğinde, *kemâl* kavramı *saadet* kavramıyla birlikte zikredilir. Gazâlî de bu düşünceye paralel olarak, *Tahâfütü-Felâsife*, *Kimya-i Saadet* ve *Mîzanü'l Amel* gibi eserlerinde *kemâl* ve *saadet* terimlerini bir arada kullanmıştır. *Parlayan Nurlar* eserinde ise insanın kemaline ulaşmasını mutluluk iksiri başlığı altında izah etmiştir.¹⁸⁶ Kemâlin kişiye has, biricikliğine işaret eden Gazâlî saadeti ise kendine has olan kemâle ulaşmak ile elde edilen şey olarak açıklamıştır. İnsanın ebedi saadete ulaşması için gerekli olan eğitim ve alışkanlık düzeyine ulaşan güzel davranışlar kemâl sıfatını ortaya çıkarır. Gazâlî düşüncesinde kemâl kavramının, kazanma anlamındaki *ke-se-be* fiilinden değil aksine icabet etme, kabul etme anlamına gelen *ka-bi-le* fiilinden türeyen bir terim olarak kullanıldığı görülüyor.¹⁸⁷

“...insan yaratıldığı zaman sade ve noksan yaratılmıştır. Fakat, kemâle gelmek ve meleklerin hâlini kalbine nakşetmek liyakatindedir. Böylece Allahû Teâlâ'ya lâyük kul olur. Bu; hidâyete kavuşmak yahut Allahû Teâlâ'nun cemâlini seyredenlerden olur manasındadır. Onun nihai saadeti budur.”¹⁸⁸

İnsanın kemâline ulaşması ve nihai saadeti elde etmesi ancak kişiye bahşedilen akıl ile mümkün olur. Bu aklın şerefi ise ilmin ve hikmetin bilgisini bil kuvve bir çekirdek misali içinde barındırmasıyla ilgilidir.¹⁸⁹ Gazali kuvveti ilahiye ile yerleştirilmiş olan bu bilginin hatırlanmasını iki yolla mümkün görür; öğrenme yoluyla tekrar kazanmak bir diğeri ise fitri olarak ortaya çıkmasıdır ki kişinin aynada kendi suretini görmesi gibi yaratılıştaki verilen anlama gücünün de o tabiiilikte ortaya çıkmasıdır.¹⁹⁰

İnsanın yetkinliğe ulaşması, içinde barındırdığı bil kuvve kemâl vasfını ortaya çıkarabilmesi ancak kulluk bilincini diri tutmasıyla mümkündür. Gazâlî'nin bu noktada

¹⁸⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûm 'id-dîn*, 1975, 4/567.

¹⁸⁷ Ümmügülsüm Betül Kanburoğlu Ergün, *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim* (Uludağ Üniv., Doktora Tezi, 2019), 113.

¹⁸⁸ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet*, 60.

¹⁸⁹ Gazâlî, *Mîzanü'l-Amel*, 239.

¹⁹⁰ Gazâlî, *Mîzanü'l-Amel*, 244.

hudutları keskin ve net bir şekilde çizmesi dikkate değerdir. O mutlak kemâl sahibi olarak yalnızca Allah'ı görür ve insanın yetkinliğini kazanmasının, eğitim süreciyle edindiği davranışlarını sürekli hale getirerek bir alışkanlık kazandırdığı ölçüde mümkün kılacağını söyler. *Kimya-i Saadet* ve *Din'de Kırk Esas* adlı eserlerinde bu eğitim şekli ve basamakları ibadeteler, muamelât, muhlikât ve munciyât olmak üzere dört ana başlıkta toplayarak açıklar.¹⁹¹ Demek oluyor ki, şeriata uymak ve ahkâmı gözetmek bu yolun anahtarlarıdır.

Gazâlî, *Kitâbu'l muhabbet ve's-şavk ve'l-üns ve'r-rıza* 'da ilk olarak insanın kendisi ve varlığının kemâline dair sevgisinden bahseder. Bu sevginin bağlamını, şöyle açıklar;

*“Varlığın, devamı sevildiği gibi, kemâli de sevimidir. Zira noksanlıkta derecesine göre kemâli kaybetmek vardır. Kaybettiği nispetteki noksanlık, yokluk demektir ve aynı zamanda helâktir. Helâk ile yokluk, zâtında eksiklik olduğu ve nefret edildiği gibi, vücudun kemâlinde de nefret edilen şeydir. Mutlak varlığı devamı sevildiği gibi, kemâl sıfatlarının bulunması da sevilir. Bu Allahü Teala'nın yaratmasıyla tabiatlarda fitri olarak mevcut olan bir haldir.”*¹⁹²

Gazâlî, insanın rabbânî bir nur taşıyor olması sebebiyle yetkinliğe karşı tabii bir sevgisi bulunduğunu söyler. Kişi doğuştan bu iştihak ve şevk ile doludur. En somut ve basit örneklerle kişinin evladını, akrabasını, malını mülkünü sevmesi dahi bu sebebe bağlıdır. İlk olarak kendisine sevgi besleyen insan ebedi olmadığı için kendinin bir parçası olarak gördüğü oğlunun kendi soyunu devam ettirmesini ister. Akrabalarının çokluğu ile övünür, malı mülkü ile kuvvet bulur.¹⁹³ Bu kemâlin bir sebebi olan kudret sıfatının kula yansımalarıdır. Sahte yetkinlik olarak nitelendirdiği bu örnekler eğitime imkân tanıdığı ölçüde kıymetlidir. Nihai gaye olan hakiki yetkinlik ise kişinin kendisini Allah'a yaklaştıracak ilim ile donanması, bu ilme uygun amelde bulunması, kalbini

¹⁹¹ Osman Mutluel, *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 126.

¹⁹² Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/540.

¹⁹³ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/543.

mefluç eden her şeyden arındırarak, marifet ve muhabbetle dolması ve neticesinde aşk ile tevhidî sağlaması ve Allah'ın teveccühü ile kâmil insan olmasıdır.¹⁹⁴

Gazâlî, kemâli rubûbiyetin bir sıfatı olarak değerlendirir ve kemâlin mevcudiyette bir olmaklık olduğunu ifade eder. Örnek vermek gerekirse güneşin tek oluşu, denginin bulunmuyor oluşu ve ondan başka ufukları aydınlatanın olmaması güneşin kemâline işaret eder. Fakat mümkün olma bakımından bu tekliği baki değildir.¹⁹⁵ Gazâlî kemâli, “eşi, benzeri ve dengi bulunmayan” olarak tanımlar.¹⁹⁶ Her insanın yaratılış itibarıyla - içinde barındırdığı ruhun Allah'ın emri oluşu sebebiyle- rubûbiyet vasfını talep etmesi, olgunluğun son sınırı olan kemâle iştîyak duyması çok tabiidir. Tüm mevcudiyet mutlak kemâl sahibi Allah'ın kudret nurunun parlamasıyla meydana gelir. Öyle ki yaratılan her şeyin varlığı ona bağlıdır. Gazâlî'nin deyimleriyle “oluşturma birliği temin edip bütün varlıkları kapsamaması” kemâlin işaretidir. Bu niteliğin insana yansımaları ise *istilâ*dır.¹⁹⁷ Kendi varlığını bilen ve varlığını seven her insan herhangi bir şeyi emri altına almak ona etki etmek ister. Gazâlî bu noktada varlıkları ikiye ayırır;

- I. Allah'ın zatı ve sıfatları gibi zatında değişim mümkün olmayan varlık.
- II. Değişime açık olan varlıklar. Kendi içinde iki kısımdır;
 - Değişikliğe uğramasının sebebi yaratılanlar değil, yaratandan ötürü olanlar. Misal olarak melekler, yıldızlar, cinler gibi.
 - Değişikliğe uğramasında insanların etkisi olan varlıklar. İkiye ayrılır;
 - ❖ Cisim; altın, gümüş ve buna benzer şeyler.
 - ❖ Ruh; Allah'a ulaştıran marifetin yeri.¹⁹⁸

Taksim edilen varlık kategorilerinden birincisi, insanın hiçbir şekilde tasarrufunun bulunamadığı kısımdır. İkinci kısım ise ilmiyle istila edebileceği melekut alemi ve istediği gibi kullanma tasarrufuna sahip olduğu -cisimler ve ruh- iki kısımdan oluşur.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/544.

¹⁹⁵ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (İstanbul: Feriât Yayınları, 2005), 79.

¹⁹⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/617.

¹⁹⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/619.

¹⁹⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/618.

¹⁹⁹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/618.

Maddi nesnelere kapsayan cisimler insanın dilediği gibi kullanıp, tahakküm altına alabildiği ve bundan haz aldığı kemâli mümkün kılan kudrettir. Kudret sıfatı insanda istilâ arzusu olarak ortaya çıkar. İkinci kısım ise yeryüzünün en şerefli insanları ve onların vazifeleridir. İnsanların birbirine olan ünsiyeti ancak sevgiyle mümkündür. İnsan muhabbet beslediği şeye karşı bir aidiyet hisseder ve bir ünsiyet bağı oluşur. Sevginin oluşması ise karşılıklı olgunluğun mevcut oluşuyla mümkündür. Bu olgunluk rubûbiyetin sıfatı olması hasebiyle sevimidir. Sevimli olan her şey de haz verir. Kalp, ilim ve kudret ile kemâle erer. Bu kemalin hazzı, olağan olmakla birlikte aynı zamanda ebedi saadete götüren bir yoldur. Mal ve mevki ise kudretin kendisi değil onu oluşturan sebeplerdendir. İstila kudretin kemaline dayanır. Gözlem ise ilmin kemâline dayanır.²⁰⁰ Gazâlî'ye göre bu noktada kişilerin aldığı hazlarda farklıların gözlemlenmesi idrakleri nispetindedir.²⁰¹

Gazâlî'nin kemâl tanımı tafsilatlı olarak *kitabı zemmil-câh ve'r-riya'* da değerlendirilir. Varlıkta bir olmayı ifade eden kemâl ancak *ilim* ve *kudret* ile mümkün olur. Mutlak kemâl sahibi yalnızca Allah'tır. Diğer varlıklar ise izafet sebebiyle değişen kemâle sahiptirler. Aralarındaki en kamili ise mutlak kemâl sahibi olan Allah'a en yakın olanıdır. Bu yakınlık ontolojik olarak değil, psikolojik olaraktır. Peki bu yakınlığı nasıl sağlarız? Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak, sıfat ve isimlerinin manaları ile imkân nispetinde nefsi tezyin etmek kulun kemâline ve saadetine ulaşmasında yardımcıdır.²⁰² Bu yakınlığı iki şey önler. Birincisi marifet ve yakinin zayıf oluşu, ikincisi ise gönlün başka arzu ile dolu oluşudur.²⁰³

Gazâlî, kemali hakiki ve hayali olmak üzere taksim eder. Hakiki kemâl ilim ve hürriyeti kapsayan, hayali kemâl ise kudreti kapsayan kemâldir. İlmin ve kudretin kemâli yalnızca Allah'a mahsustur. Hürriyet ise olgunluğun kazanılmasında bir yoldur.

İlmin mutlak olarak yalnızca Allah'a varlığını açması, kemâlinin yalnızca O'nda belirmesi üç sebepten ötürüdür. Birincisi Allah'ın bilgisinin içlem ve kaplam

²⁰⁰ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 78.

²⁰¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/619.

²⁰² Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 45.

²⁰³ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 44.

bakımından genişliğidir. Çünkü Allah'ın ilmi tüm malumu kapsar. İkincisi malumun apaçık oluşunun Allah'ın ilmine taalluk etmesidir. Bu noktada kişinin ilmi de ne kadar şeffaf ve malumun doğru açıklanmasında isabet görüşlerde bulunursa o derece ilmiyle Allah'a yaklaşmış olur. Üçüncüsü ise Allah'ın ilminde değişiklik olmayıp ilminin ezeli ve ebedi oluşudur. Kişinin de ilmi ne kadar sabit ve sağlam olursa o derece Allah'a yaklaşmış olur.²⁰⁴

Malum, değişime maruz kalanlar ve kat'i olarak sabit olanlar olarak ikiye ayrılır. Değişen kısımlar, oluş ve bozuluşun olduğu dünya aleminde zamanla değişen bilgilerdir. Diller, mesafeler, konumlar gibi şeyler bu nevidendir. Değişmeyen kısımlar ise Allah'ın zatı, sıfatları, dünya ve ahiret düzenlemeleri, hikmeti ve bunlarla ilgili tüm bilgilerdir. Bu bilgilerin (değişmeyen malum) kalbe yerleşmesi kemal yönünden kişiye Allah'a yaklaştıracak gerçeklerdir. Elde edilen bu olgunluk ahirette mükafatını alacağımız hatta ariflerin sağından ve solundan tamamlanan nurun kendisidir. Mutluluk dediğimiz şey Allah'ı bilmekle elde edilen bu nurdan ibarettir. Kulluğun gayesi olan ebedi sürur da ancak bu parıltıyı dünyada kazanarak mümkün olur. Bunun dışında kalan ilimler ise Allah'ı tanımaya yardımcı olacağı nispette kıymetlidir. İlimlerin yücresi de bu nispet doğrultusunda değerlendirilir.²⁰⁵

Kudret, sözlük anlamı olarak “*gücü yetmek, ölçülü ve planlı bir şekilde yapmak*” anlamına gelir. Allah'a izafe edildiği takdirde ise “*bir işi hikmet çerçevesinde yapmayı*” ifade eder.²⁰⁶ Gazâlî kudret vasfının kemalinin yalnızca Allah'a has olduğunu savunur. Kulun iradesi, eylemleri, işleri ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkündür. Kul için kudret, yapabilme imkanlarının mevcut bulunmasıyla tanımlanabilir. Örneğin yürümek için ayaklar, görmek için gözler, yeme-giyme-içme gibi temel ihtiyaçların hali hazırda bulunması gibi ilime araç olan şeyler kudret vasfını kapsar. Bu araçlar Allah'ı tanımaya yönelik kullanılmazsa eğer geçici hazlar verir ve insan haz aldıkça fazlasını talep eder.

²⁰⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/620.

²⁰⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/620.

²⁰⁶ Bekir Topaloğlu, “Kudret”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/316-317

Elde ettiği mevkiyi, malı, hükmettiği insanları olgunluk zanneder ve nihayetinde bu cahillik insanı esfel-i sâfilîn derecesine düşürür.²⁰⁷

Gazâlî'nin gerçek olgunluk diye nitelendirdiği vasıflar ilim ve hürriyettir. İlmi daha önce izah etmiştik. Hürriyet ise Gazâlî'nin kemâl kavramını tanımlarken ayrı bi kategoride değerlendirmedeği bir sıfattır. Bunun sebebini ise şöyle açıklar;

“Bunu olgunluk bölümünde anlatmayışımızın sebebi, esasta onun bir varlık, yokluk ve eksiklik olması içindir. Çünkü değişikliğe uğramak bir aksiliktir. Bu olan bir sıfatın yok olması ve ortadan kalkmasıdır. Yok olma ve helak olma, zat ve olgunluk sıfatında meydana gelen bir noksanlıktır.”

Hürriyet, nefsin arzularından, şehvetin tutsaklıklarından kurtulup yalnızca Allah'a kul olma onun dışındakilere bağlı/bağımlı olmamayı ifade eder. İnsan O'nun dışındaki her şeyden arındığı takdirde özgür olmuş olur. Hürriyet bu noktada kemâle giden yolda bir süreci ifade eder. Bu açıdan değerlendirdiğimizde ilim vasfı bizimle ahirete eşlik edecek yegâne gerçektir.²⁰⁸ Diğer vasıflar ise ilmi elde etmede yalnızca birer araçtır. Gazâlî'nin ifadesiyle *“kulun kemâli (olgunluğu) aklı, verai ve ilmi ile ölçülür.”*²⁰⁹ Bu sebeple insan yetkinliği elde etme noktasında ilim ile beslenmeli, tezhib-i ahlak ile bürünmelidir. Tezhib-i ahlak ise Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak demektir. Dolayısıyla kul bu noktada ne kadar çok Allah'a benzerse o ölçüde kemal vasfını kazanır. Kazandığı yetkinlik ölçüsünde aldığı haz, zevk ve şevk artar.²¹⁰ Ârifler bu noktada O'na en çok benzeyenlerdir.

Gazâlî'ye göre ahiret saadetini elde eden ve kurtuluşa eren âriflerdir. Öyle ki her kişinin mükemmelliği, saadeti ve hazzı kendine has, biriciktir. Kişinin bu kemale ulaşmak için gösterdiği gayret hakikatleri olduğu gibi idrak etmesine yardımcı olur. Şehvani arzulardan arınıp, idrak kuvvesini merkeze alan insan kendine has mükemmelliğe kavuşur, ilahi tefekküre dalar ilham, keşf ile tecelli bulur. Nihayetinde

²⁰⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/622.

²⁰⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/620.

²⁰⁹ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 129.

²¹⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/128.

hakikatler gözünün önüne serilir. Bu noktada saadetin kendisi mârifetullah ve muhabbettir. O’nu seven ve tanıyan ârif, bu saadetin ve hazzın zirvesindedir.²¹¹ Gazâlî bu zevk durumunu şöyle anlatır:

“Bütün ariflerin maksadı, yalnız O’na ulaşmaktır. Kimsenin bilemediği haz ve zevki manevi buradadır. Bu maksada ulaştıkları vakit sıkıntı ve istekler mahvolur da kalp bu nimetin zevkiyle meşgul olur. Hatta ateşe bile atılsa, o sevgi deryasında olduğu için bundan haberi bile olmaz. Cennet nimetleri kendine arz edilse taraflarına dönüp bakmaz. Çünkü o üzerinde başka nimet ve başka zevk bulunmayan zevk ve nimetlerin zirvesine ulaşmıştır.”²¹²

Yetkinliğin birlikte kullanıldığı diğer bir kavram ise güzelliiktir. Güzellik kavramı Gazâlî düşüncesinde yetkinlik ile tahlil edilir. Zira yetkinliği izah ederken merkeze aldığı “tevhit” kavramı güzellik için de bir o kadar önemlidir. Çünkü güzellik ahengi, dengeyi ve birliği gerektirir. Bu açıdan güzellik, İslam’ın da değer atfettiği, önemseydiği gerçeklerden biridir.²¹³ Öyle ki *“Allah güzeldir, güzeli sever.”* Mutlak kemal sahibi olması sebebiyle yegâne güzelliğinde sahibidir. Mutlak güzel olan Allah bu alemdeki güzellikleri müşahade etme noktasında da rakipsizdir. Gazâlî ’ye göre bir şeyi güzel kılan şey, imkân bakımından yetkinliklerini bil fiil gerçekleştirmesidir. O halde kendi kemâlatını gerçekleştiren şey güzeldir. Tüm yetkinliği kendinde toplayan mutlak cemâl sahibi ise yalnızca Allah’tır. Yaratılanların tümü varlığını ve güzelliğini O’ndan alır.²¹⁴

Ortak bir mahiyete sahip olmakla birlikte her nesnenin güzelliği kendine hastır. Nihayetinde bir nesnede güzel olan şey başka bir nesnede çirkin durabilir. Örneklendirmek gerekirse bir atın güzelliği rüzgârda savrulan yeşerleriyle, özgürce koşan heybetiyle ve duruşundaki asilliğinde gizlidir. Kelebeğin güzelliği ise kanatlarındaki olağanüstü karmaşık desenlerde, renklerde ve uçuşundaki nahiflikte gizlidir. Her birinin kendine has güzelliği yetkinliğini gerçekleştirdiği ölçüde etkileyicidir. Güzellik, beş duyu ile sınırlı kalmayıp idrak edildiği ölçüde deneyimlenen ve aynı zamanda haz

²¹¹ Bedriye Reis, *Gazâlî’ de Ahlak-Marifet İlişkisi* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 433.

²¹² Gazâlî, *İhyâu Ulûm’id-dîn*, 1975, 4/561.

²¹³ Hüseyin K. Ece, *Kur’an’da Güzellik ve Ziyne Kavramı* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2020), 14.

²¹⁴ Mustafa Karadeniz Uğur, *İslam Sanatlarında Estetik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 145.

almayı sağlayan bir gerçektir. Güzel bir musiki dinlediğimizde, hoş bir manzarayı müşahede ettiğimizde ya da bir nergisi kokladığımızda bu eylemlerden haz alırız. Bunların dışında Gazâlî'nin “*hüsn*” ve “*cemal*” kavramlarıyla işaret ettiği başka (soyut) güzellikler de mevcuttur;

“...*hüsn ve cemâl duyularla bilinmeyen şeylerde de vardır. Mesela, güzel ahlak, güzel ilim, sîret-i hasene, ahlâk-ı cemileden ilim, akıl, iffet, şecaat, takva, kerem, mürüvvet ve diğer iyi haller murâd edilir ki, bunların hiçbirisi beş duyu ile bilinmezler. Ancak bâtinî ve basiret nuru ile bilinirler.*”²¹⁵

Gazâlî somut olan nesnelerdeki güzelliğin algılanıp haz alınmasının yanında soyut olan bir güzelliğin ve ondan alınacak hazzın varlığından da bahseder. Tikel nesnelere deneyimlediğimiz her bir hazzın ortak bir mahiyete işaret ettiğini vurgular.²¹⁶ Taşköprülüzade'nin de ifade ettiği gibi ruhun şehadet aleminde müşahede ettiği güzelliklerden aldığı haz akledilir (makul) alemi hatırlatması sebebiyledir.²¹⁷ Gazâlî güzellik kavramını etik açıdan “*hüsn*”, estetik açıdan ise “*cemâl*” kavramıyla nitelendirir.

Estetik-etik ilişkisi değerlendirmesinde Eflatun güzellik ve adaleti, İbnü'l-Arabî mutluluğu, İbn Hazm sabır ve sevgiyi merkeze alırken Gazâlî güzel ahlakı merkeze alır.²¹⁸ Ona göre güzel erdemleri kapsayan “*ahlâk-ı cemîle*” güzeldir ve bu erdemlerle vasıflanan insanlarda güzeldir. Bu güzelliğin farkına varabilmekte basiret nuruyla gören gözlere mahsustur.²¹⁹ Gazâlî'nin sîretin surete yansıdığını, güzel erdemlerin amacının kalbi çirkinliklerden arındırmak olduğunu ve ruhun güzelleşmesinin de bu faziletlerle bağlı olduğunu izah etmesi estetik-etik ilişkisi açısından oldukça önemlidir.²²⁰ Yetkinlik kavramını bu açıdan değerlendirmek insanın suretine yansıyan güzelliğin “*ahlâk-ı cemîle*” ile arttığını gösterir.

²¹⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûm 'id-dîn*, 1975, 4/543.

²¹⁶ Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz*, 87.

²¹⁷ Karadeniz, *İslam Sanatlarında Estetik*, 61.

²¹⁸ Friedrich Schiller, *Estetik üzerine = Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, çev. Melâhat Özgü (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 40.

²¹⁹ Kutluer, *Felsefi Gök Kubbemiz*, 88.

²²⁰ Metin Yasa, *Estetik Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 78.

Duyuları aşan ve ebediyete nüfuz eden bu güzellikler dikkate değer ve asıl önem atfedilmesi gereken vasıflardır. Çünkü beden çürüyüp gittiğinde bu kubbede bırakılan hoş sadâ ve ebedi alemde alınacak sevinç ancak bu güzellikler sayesinde. Güzele, güzelliğe muhabbet beslemek ve güzellikten haz almak bu kavramın tam anlamıyla idrak edilmesiyle mümkündür. Örneğin Üveys el-Karanî'nin peygamberimize beslediği sevgi bir marifet olarak basiret nuruyla gördüğü sîretten ötürüdür. Ya da bizim hiç görmediğimiz, tanışmadığımız halde kendisine sevgi ve hayranlık beslediğimiz ilim erbâbı kişiler arkalarında bıraktığı güzellikler ile anılmasından ötürüdür. Güzelliği idrak etmede önemli iki vasıf vardır. Aynı vasıfları kemâl vasfını açıklarken de zikretmiştik. Bunlar; ilim ve kudrettir. Bu iki vasıf duyularla bilemediğimiz güzellikleri iç duyularla anlayabilmemize yardımcı olur. Bedende bölünmeyi kabul etmeyen her parça bu vasıfların yeridir. Gerçek sevgide burada hasıl olur. İlme dayanmayan ve ölçülü bir tavırla yapılmayan güzel işler ne sevmeye ne de takdir edilmeye layık bulunur. Çünkü üstün faziletlerin dayanağı ilim ve kudretin kemal bulmuş halidir.²²¹ Öyle ki insan bildiği şeyi güzel bulur, muhabbet besler ve sevdiği kadarıyla o şeyden haz alır. Yani idraki nispetinde aldığı bir haz vardır. Aynı zamanda güzel diye nitelendirdiğimiz şey kendi kemâlini kendinde ne ölçüde toplarsa o ölçüde güzel olur. Bu açıdan batığımızda en yetkin varlık olan Allah mutlak kemâl sahibi olması sebebiyle güzelliğin zirvesindedir. Allah'ın sevdiği güzel olan şey ise O'nun ahlakıyla ahlaklanmak, O'nun mutlak cemalinden yayılan güzellikten pay almak ve O'nu sevmek ile mümkündür. O'nu sevmek ise O'nu bilmeyi gerektirir. Kalbin en soylu eylemi olan sevmek insanı dönüştüren bir eylem olmakla birlikte marifeti ve sevdiği şeyin yüceliği nispetinde kemâline ulaşmasını sağlayan bir yoldur. Seven sevdiğini daha yakından tanıma ve bu tanıma neticesinde maşukuna benzeme eğilimi gösterir. Dolayısıyla Allah'a muhabbet duyan O'na benzemek ve O'nun ahlakı ile ahlaklanmak ister. Gazâlî bu ahlaklanmayı Esmâ'ül Hüsnâ adlı eserinde şöyle açıklar:

“O sıfatlardan mümkün olanı elde etmeye, onunla ahlaklanmaya, onun güzellikleri ile nefisini tezyin etmeye çalışırlar. Kul böylece Rabbânî, yani Rab

²²¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/544.

*Teâlâ Hazretlerine yakın ve melaikeden meydana gelen mele-i âlâya refik olur. Nitekim onlar yakınlık bisatı (yaygısı) dırlar. Her kim onların sıfatlarından bir benzeyiş kaparsa onları Hak Teala Hazretlerine yaklaştıran sıfatlarından ne miktar elde etmiş ise o miktar yakınlık kazanmış olur.”*²²²

Gazâlî'nin bahsettiği yakınlık ontolojik bir yakınlık olmayıp psikolojik bir yakınlığa işaret eder. Bu yakınlığı ilerleyen bölümlerde detaylı olarak “kurb teorisi” başlığı altında inceleyeceğiz. Gazâlî' de incelediğimiz estetik-etik ilişkisini, düşünce tarihinde Platon'da da rastlarız. Platon estetik ve etiğin ortak çatısını “kalakathia” terimi ile ifade eder. Ona göre güzel olan iyidir. İyi olan ise daima faydalı ve faydalı olan da daima güzeldir.²²³ Gazâlî de estetik anlamda güzel diye nitelendirdiğimiz şeylerde düzen, ahenk, itidal ve harmoni gibi ölçüler mevcutsa faziletli diye nitelendirdiğimiz davranışlarda da bu ölçülerin olması gerektiğini savunmuştur. Bir eylemin iyi olması ancak itidali sağlayarak, ölçülü ve ahenkli davranışta bulunmak suretiyle mümkündür. Gazâlî *riyazet 'in nefis ve tehzi' l ahlâk* 'ta ahlâkın mahiyetini ve ölçüsünü detaylı bir şekilde değerlendirir. Ona göre ahlak “*nefsin şeklinden ve iç görünüşünden*” ibarettir.²²⁴ İnsanlar için kullanılan iki terimden yola çıkarak ahlak kavramını ele alır. Yaratık anlamına gelen halk ile ahlak anlamına gelen hulk kelimeleri kişinin suretine işaret eder. Öyle ki insan beden ve ruhtan oluşan çift yönlü bir canlıdır. Halk, göz ile gördüğümüz cismi hulk ise basiret gözüyle gördüğümüz ruha işaret eder. Ahlak diye nitelendirdiğimiz şeyde kişinin ruhuna yerleşmiş iyi ya da güzel davranışları eylemesi sonucu ortaya çıkan niteliktir. Eğer iyi eylemlerde bulunursa güzel ahlak sahibi kötü eylemlerde bulunursa da çirkin ahlak sahibi olur.²²⁵ Gazâlî güzel ahlakı dört erdem ve kuvveleri ile açıklar. Bunlar, ilim, gazap, şehvi arzular ve bu üç kuvvetin arasında uyumu sağlayan itidal kuvvetidir.²²⁶

²²² Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 45.

²²³ Gazâlî- Hacı Duran Namlı (ed.), *Vefatının 900. yılı anı.Sinâ büyük mütefekkir Gazâlî* (Çankaya/Ankara: DİB Yayınları, 2013), 139.

²²⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/127.

²²⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/127.

²²⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/128.

İlim, hakkı hak olarak batılı ise batıl olarak görmeyi ve işlerini ona uygun yapmayı sağlayan nihayetinde de hikmet elde edilen kuvvettir. Gazâlî bu kuvvetin kötü işlerde kullanılmasını ifrat boyutunda hubu ve cerbeze (aldatmaca) tefrit boyutunu ise ahmaklık olarak adlandırır. Gazap kuvveti ise öfke gücüdür. Bu gücün itidali ve ortaya çıkardığı erdem cesarettir. Cesaret doğru yerde doğru eylemde bulunma gücüdür. Eğer ifrat boyutuna ulaşırsa düşmanlık, atılganlık, kibir tefrit boyutunda kalırsa korkaklık, aşağılık duygusu olarak karşımıza çıkar. Şehvi arzular ise insanın hazza ulaşmak için arzu duyduğu ve kişiyi harekete geçiren güçtür. Bu gücün itidali iffettir. Eğer itidal sağlanmazsa hırs, arsızlık, oburluk gibi kötülükler meydana gelir. İtidal ise zikrettiğimiz erdemleri doğru istikamette tutmayı sağlayan bir kuvvettir. Ortaya çıkardığı erdem ise adalettir. İfratı ve tefriti bulunmamakla birlikti zıttı zulmü doğurur.²²⁷

Gazâlî hikmet, iffet, şecaat ve adaleti güzel ahlakın temel yapı taşları, diğer iyi huyları ise bunların ayrıntıları olarak kabul etmiştir. Bu dört erdemi tam olarak kendinde toplayan ise “güzel ahlakı tamamlamaya gelen” Rasûl-i Ekrem’dir. İnsan bu noktada, erdemleri kemal derecesinde kendinde topladığı kadarıyla güzel ahlaklıdır. Peygamber efendimize benzediği ölçüde ona yaklaşır ve ona yaklaştığı ölçüde mutlak cemal sahibi Allahû Teala’ya yaklaşır.²²⁸

Sonuç itibariyle estetik olarak güzellik bir yetkinliği, kemâli gerektirir, yetkinlik ise estetik açıdan güzelliği etik açıdan ise iyiyi ifade eder. Etik ve estetiğin nihai amacı da mükemmel olandır. Bu sebeple Gazâlî düşüncesinde estetik ve etik iç içedir. Gayesi ise insanın ruhunu güzelleştirip yetkinliğe ulaşmasını sağlamak ve varoluş amacını unutmadan mutlak cemâl sahibi olan Allah’a yakınlaşmasını sağlamaktır.²²⁹

4. Bilgi Hali Olarak Haz (Zevk)

Gazâlî epistemolojisinde ilim, rubûbiyetin bir sıfatı olmakla birlikte insanın kemali için en önemli kaynaktır. Malum ne ölçüde kıymetli ve aziz ise ilmin şerefi de o

²²⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/126.

²²⁸ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1976, 3/127.

²²⁹ Gazâlî- Namlı, *Vefatının 900. yılı anıSînâ büyük mütefekkir Gazâlî*, 151.

denli kıymetlidir.²³⁰ Nitekim kâinatta mutlak cemal ve kemal sahibi Allah'tan daha kıymetli bir şey yoktur. O halde ilimlerin en yücesi O'nun bilgisidir. O'na bakmak, O'nu görmek alınan hazzın en üstünüdür. Bu ise onun sıfatlarını bilmek, ahlakıyla ahlaklanmak ve bu marifetten nasiplenmek ile mümkün olur.²³¹ Gazâlî ilmi kalbin bir sıfatı olarak değerlendirir. Ona göre ilim eşyaların hakikatini maddeden soyutlamış bir şekilde tasavvur edebilme becerisidir. Filozofların nefs-i natıka olarak isimlendirdikleri cevher Gazâlî terminolojisinde kalptir. Bu yüzden mutmain olmuş, vesvese ve şüphelerde arınmış bir kalp ancak ilim sıfatını kazanabilir.²³²

Gazâlî *Ledün Risalesinde* ilim tahsilinin iki yolundan bahseder. Birincisi insânî öğrenim ikincisi ise rabbânî öğrenimdir. İnsânî öğrenim taallüm ve tefekkür olmak üzere iki kısımdan oluşur. Taallüm, kişinin bir alimden istifade etmesi iken tefekkür, insan ruhunun külli ruhtan istifade etmesidir.²³³ Bu istifade insanın bizatihi içinde barındırdığı ilim tohumun filizlenmesine ve meyve vermesine vesile olur. Taallüm ve tefekkür eş değer olmasına nazaran taallümün artması ve gelişmesi için tefekkür şarttır. Çünkü insanın küllî ve cüz'î şeylerin tümünü eğitimle elde etmesi mümkün değildir. Genel hükümlerin çıkartılması, yeni buluşların yapılması ve ilmi disiplinlerin belirlenmesi öğretilen şeylerin üzerine yapılan tefekkür ile mümkün olmuştur. Örneğin bir hekim tıbbı dair genel kaideleri öğrenir ve hastanın mizacına ve rahatsızlığını bu kaideler ışığında inceler. Kıyas ve tefekkür ile yeni tedavi yöntemleri geliştirir ve uygularsa bir ilim sahibi olmuş olur. Gazâlî'nin ifadesiyle “*bedeni ve nefsanî sanatların başlangıcı taallüm ile, bunların kompleks bir hale gelmesi tefekkür ile olmuştur.*”²³⁴

Rabbânî öğrenim ise vahiy ve ilham olmak üzere iki kısımdan oluşur. Vahiy ile öğrenim; beşer kirlere arınmış ruhun tüm veçhiyle Allah'a yönelmesiyle ilmin kendisine nakşedilmesidir. Bu nakşedilme arada bir vasıta, taallüm ve tefekkür olmadan

²³⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûm 'id-dîn*, 1975, 4/557.

²³¹ Gazâlî, *Kimyâ-i Saadet*, 778.

²³² Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzali Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 105.

²³³ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1995), Bayrak/89.

²³⁴ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/91.

doğrudan külli aklın kudsî ruha ilimleri öğretmesidir.²³⁵ Gazâlî Kur'an'da geçen "sana bilmediklerini öğretti."²³⁶ Ayetinin bu öğrenme şekline işaret ettiğini zikreder. İlham ile öğrenme ise külli ruhun potansiyeli nispetinde insan ruhunu uyarmasıdır. Vahiy gaybi hallerin açık bir şekilde tezahür etmesi iken ilham bu hallerin kapalı bir şekilde işaret edilmesidir. Her ikisi de vasıtasızdır. İlham rüyaya göre daha kuvvetli, vahiy ise ilhama göre daha kuvvetlidir.

Gazâlî'nin ilim telakkisinde tüm ilimleri kendisinde barındıran kutsi ruh ve kutsi ruhtan daha mükemmel, daha üstün olan külli akıl vardır. Külli aklın kutsi ruha nispeti Hz. Havva'nın Hz. Adem'e nispeti gibidir. Külli akıl Allah'a daha yakın olduğu için daha latif, aziz ve daha üstündür. Vahyin oluşması külli aklın feyiz saçması ile, ilhamın meydana gelmesi ise kutsi ruhun aydınlatmasıyla mümkün olur. Tüm bunların neticesinde ise Gazâlî'ye göre gerçek ilim ancak enbiyanın ve evliyanın ilmidir.²³⁷ İlmin insan özelinde değerlendirmesine baktığımızda ise sonradan kazanılan bir ilim anlayışı yerine yaratılışında var olan şeyi hatırlaması, kendi cevherinde saklı olan sırlara vakıf olması ve aslına dönmesi ile elde ettiği bir ilim anlayışı mevcuttur. Gazâlî bilgilerin unutulmasını "gün ortasında güneş ışıklarının bulutlar tarafından perdelenmesi ve ortalığın güneş batmış gibi kararması gibi, hafızadaki nakışların gizlenmesi olarak" değerlendirir.²³⁸ Hatırlama bu noktada nakışları gizleyen karanlığı aydınlığa çevirmek, perdeyi kaldırmaktır. Kendine dönmek, asli cevherine ulaşmak, ruha ilişen hastalıklardan arınmak bu aydınlanmayı mümkün kılar. Gazâlî kurtuluşa eren, gayesine ulaşan nefisleri şu sözlerle izah eder:

"Hastalığı hafif, derdi az, uğradığı bela önemsiz, nisyân bulutu ince, mizacı sağlam olan ruh, fazlaca taallüme ve bu uğurda uzun müddet yorulmaya ihtiyaç duymaksızın birazcık tefekkür ile aslına döner, kendi hakikatine yönelir ve sırlarına vâkıf olur. Böylece onda kuvve halinde olan şeyler fiile çıkar. Fıtratındaki hallerle bezenir. Bu suretle kemale ermiş, kısa zamanda pek çok şey

²³⁵ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/92.

²³⁶ En-Nisa, 4/113.

²³⁷ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/94.

²³⁸ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/100.

öğrenmiş ve bunları en güzel şekilde ifade eden bir âlim olmuş olur. Küllî ruha yönelerek aydınlanır. Cüz'î ruha yönelerek feyz saçar. Aşk yoluyla aslına benzeyerek, haset ve kin damarlarını koparıp atar. Dünyanın fuzûlî ve lüzumsuz süslerinden yüz çevirir.”²³⁹

Gazâlî ilmin hakikatine ulaşmak için ilk olarak nefsin temizlenmesi ve ruhun hastalıklardan arınması gerektiğine dikkat çeker. Taallüm dediğimiz şey de bu hastalıkları defetme gayretidir. İlimleri öğrenip üzerine tefekkür etmesi, kendi hakikatiyle yüzleşmesine vesile olur. İçinde barındırdığı tohumun filizlenmesi bu aşamada gerçekleşir. Fıtratındaki hallere bezenmesi ise açığa çıkan ilim ile amel etmesidir. Nihayetinde kemale eren ruha gayb aleminin kapıları açılır ve kâmil bir insan olarak alim vasfını kazanır.²⁴⁰

Gazâlî *Münkız*'da ise bu ilim sürecinin dört aşamasından bahseder.²⁴¹ İlk olarak levh-i mahfuzdaki varoluş daha sonra dış dünyadaki var oluş, suretinin zihinde belirmesi ve son aşama olarak bu formun kalpte oluşumudur. Bu varlıkların bir kısmı manevi bir kısmı maddidir o halde kalbin beş duyu vasıtasıyla görünür dünyaya ve melekut alemine yönelik olmak üzere iki kapısı vardır. Duyuyla bilgi elde etmek ne kadar doğalsa duyulara gerek kalmadan, vasıtasız bir şekilde de bilgi etmekte pek tabidir.²⁴² Gazâlî düşüncesinde kalbin bilmesi aracı olmadan doğrudan idrak etmeyi gerektirir. O, marifet olarak adlandırdığı bu bilme yöntemini Hz. Ömer ile örneklendirir. Hz. Ömer'in takvası neticesinde Allah ile arasındaki perdelerin kalktığını ve kalbine gayb aleminin kapılarının açıldığını iddia eder. Çünkü Gazâlî ilmi, “bir şeyi olduğu üzere bilmek” olarak tanımlar.²⁴³ Öyle ki ilim, bilginin hakikatine ilişkin tüm arzuları sıyrarak yalnızca cevheriyle bilmeyi gerektirir. Bu ilim süreci üç hali kendinde barındırır. Bunlar iman, ilim ve zevktir. İman akidenin sorgulanmadan, hüsnü zanla, duyma ve deneme sonucu kabulüdür. İlim kesin delillerle başvurma araştırma ve bir şeyi ortaya koyma

²³⁹ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/101.

²⁴⁰ Gazâlî, *Tevhîd ve Ledün Risaleleri*, Bayrak/102.

²⁴¹ Gazâlî, *Hakikat Arayışı- el-Münkız Mine'd-Dalal*, 47.

²⁴² Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, 106.

²⁴³ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, 117.

safhasıdır. Zevk ise doğrudan doğruya bilgi halini yaşamayı yani marifet seviyesine ulaşmayı ifade eder.²⁴⁴ Marifet bu noktada sadece bilmek değil aynı zamanda sahip olduğu ilme yakışır vaziyette yaşamayı da içine alır. İnsanın nihai gayesi, ulaşabileceği en üst safha zevk aşamasıdır. Çünkü yakîn ancak bu aşamada hasıl olur. Gazâlî tasavvurunda marifet, dibine inilmeyen derin bir deniz olmakla birlikte her talep eden kişi kendine içkin olan kemali kadar bu denize dalabilir. Dolayısıyla zevk derecesi tümüyle peygamberlere ve velilere ait olmakla beraber insanlarda belli ölçüde bu zevkten pay alabilirler.²⁴⁵ Benzer değerlendirmeyi *kitâbu'l-fikr* bölümünde de ele alan Gazâlî fikrin hakikatini izah ederken aynı üç yoldan bahseder. Bunlardan ilki taklîttir. İkinci ise ilim, yani doğru olan şeyi kendi gayretiyle bilmesidir. Bu iki yol üçüncü bir yolu doğurur ki zevk aşaması, asıl marifet üçüncü yoldadır. Tezekkür, bahsedilen ilk iki yolun neticesinde ortaya çıkan ve henüz üçüncü yola ulaşamayan konumda belirir. Tezekkürün faydası marifetin kalpte yerleşip unutulmamasını sağlamak adına hatırlatmadır. Eğer kişi tefekkür eder ve bilgiyi çoğaltırsa üçüncü marifeti elde eder.²⁴⁶ Gazâlî tezekkür ve tefekkür arasındaki farkı belirterek kalpte meydana gelen ilmin tefekkür sayesinde oluşuna dikkat çekmiştir. Kişinin böyle bir yolu kat etmesinin ve neticesinde ulaştığı marifetin ise ancak Allah'ın kalbe yerleştirdiği nur ile mümkün olacağını vurgular.²⁴⁷

Müellifimiz *Munkız'da* içinde bulunduğu şüphe krizinden kalbine atılan bu nur sayesinde kurtulduğundan bahseder. Öyle ki bu nur, marifet olarak adlandırılan zevk haline ilişkilendirilir. Aynı şekilde *nur* kavramı *Miškât'ül-Envâr'da* da oldukça kapsamlı olarak işlenmiştir. “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” ayetinden yola çıkarak nur kavramının önemi, mahiyeti izah edilmiş ve farklı anlam açılımlarına kapı aralayarak nur kavramının idrak, varoluş ve zuhur kaynağı olduğu tespit edilmiştir.²⁴⁸ Gazâlî, kulun marifet nuruyla aydınlanmasını Allah'ın kulun kalbine hâkim olmasıyla açıklar. Rahmet ihsan olunan kalbe ulvî alemin sırrı verilir ve nihayetinde İlahi hikmetin

²⁴⁴ Gazâlî, *Hakikat Arayışı- el-Münkız Mine'd-Dalal*, çev. Abdurrezzak Tek (Emin Yayınları, 2015), 45.

²⁴⁵ Gazâlî, *Hakikat Arayışı- el-Münkız Mine'd-Dalal*, 50.

²⁴⁶ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/766.

²⁴⁷ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/767.

²⁴⁸ Gazâlî, *Miškât'ül Envâr* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 96.

esrarı vuku bulur. Manevi nur denilen şey budur. Bu noktada diyebiliriz ki Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek duyuşal yetilerden ziyade basiret gözüyle ilgilidir.²⁴⁹ Gazâlî basiret gözüyle gören marifet ehlini şöyle tanımlar:

“Onlarda olanlar, kuvveden fiile çıkar, kendilerinde toplanmış fiiller yine kendileri için bir ziynet olur. Bu suretle işi tamamlanır, şânî kemale erer. Kısa bir zamanda çok şeyleri bilir. Hüsn-ü nizamla mâlûmâtı geçer. Âlim olur, kâmil olur, konuşur. Küllî nefse teveccüh etmek sûretiyle aydınlanır, oradan ziyâ alır, nûr alır. Cüz’i nefse yönelerek feyz saçır. Aşk yolunun kendisine açılmasıyla aslına benzer. Hased damarını kırar, kin duygularını yıkar. Dünyanın müzahrafâtiyle fuzûliyatından yüz çevirir. İşte bu mertebeye eren nefş bilmiş, kurtulmuştur. Bütün insanlar için matlup olan mertebe de işte bu mertebedir.”²⁵⁰

Kalbin idrakini lüzumlu kılan marifet, tüm insanların içinde bulunan bir yeti olmakla birlikte işlevini gerçekleştiremediği takdirde kaybolmaya, gizlenmeye meyillidir. Kalbe atılan nur öncesinde, nefis ne kadar hazır ise süreç o kadar hızlı ilerler. Cezbe ve coşkuyla coşan gönül İlâhi Rahman’a kavuşma temennisi ile yalnızca O’nun veçhine döner. Bu dönüş aşk kapısını açar ve O’nun ahlakıyla ahlaklanarak kul O’na benzer. Gazâlî’nin de ifade ettiği gibi kul varılmak istenen nihai mertebe burasıdır.

Gazâlî *mü’minler için yükselme basamakları* eserinde “nur” kavramından maksadın ne olabileceğine dair tespitlerde bulunur. Ayetler ile destekleyerek Nur kavramının ateşin nuru, güneşin nuru, akıl, ilim, Kuran, peygamber ve Allah’ın zatına işaret ettiği ifade eder. Yaptığı tahlil neticesinde kendi fikrini şöyle açıklar;

“Biz de deriz ki, bu nurdan maksat akıldır. Ancak akıl nurunun yanıp parlaması ve hakikatleri görüp anlaması için, mahfazası ve kafesi olan ruhun da bir ölçüde aydınlık ve şeffaf olması lâzımdır. Bunun yanında, akıl fitilinin saf ve hâlis ilim olan İlâhî vahiy ve ilham yağından beslenmesi gerekir. Çünkü şeffaf

²⁴⁹ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazâlî Örneği*, 130.

²⁵⁰ Gazâlî, *Ariflerin Yolu (Minhâcül’Arifun)* (İstanbul: Eskin, 1972), 121.

*olmayan ruh, paslı bir cam gibi aklın ışığını boğduğu gibi, ucu yağda olmayan bir fitil de az bir ışıkla yanıp kül olur.*²⁵¹

Gazâlî kalbe atılan nurun parlaması ve insanın hakikatleri görebilmesi için öncesinde kişinin nefsinin hazır bulunuşluğuna dikkat çeker. Nefis faziletler ile arınıp, ihlas ile durulduğu ve nebevi öğretilerden beslendiği ölçüde bu nurdan faydalanabilir. Ruhun arı ve duru oluşu nispetinde aydınlığa kavuşur. Gaz lambası misalindeki yağ gibi kişi şeriata ne ölçüde bağlıysa ateşi o ölçüde kuvvetli olur.

Asıl itibariyle bir bilgi hali olarak zevk aşaması, kişinin fitri olarak kendinde barındırdığı marifet nuruyla ilişkilidir. Marifet nuru olarak ilim, Gazâlî düşüncesinde sonradan öğrenilen şey değil bir hatırlama, tezekkür olarak karşımıza çıkar. Ne yazık ki insanın düalist yapısından kaynaklanan krizler sebebiyle bir unutma söz konusu olabilir. Bu ilmi hatırlama kuvve halinden fiile çıkarma insanlar için bir çabayı gerekli kıldığı gibi peygamberlerin hiçbir çaba sarfetmesine gerek yoktur. Dünyevi ve maddi bağları gevşetip, kalbin arındırılması, mücahede, riyazet insanın kendine içkin olan ilmi hatırlamasına vesile olur. Nitekim bu çaba marifet nurunun insanda yansımaları, parlamalarını mümkün kılmak için gereklidir. Gazâlî eserlerinin çoğunda marifetullahın kıymetini, değerini ortaya koymak noktasında gayretli ve titiz davranmıştır.

İnsan yaratılış itibariyle her kuvvesinde aldığı bir hazzı sahiptir. Örneğin güzel bir manzara gözün hazzı, hoş bir musiki kulağın hazzı, güzel hayaller kurmak tahayyül kuvvetinin hazzıdır. Yaratılış gayelerine uygun şeyler her kuvveye haz, zevk verir. İlahi bir latife olan kalp ise Gazâlî düşüncesinde idrak, iman ve basiretin merkezi olarak ele alınır. İnsana olan hususiyeti sebebiyle de yaratılış gayesini belirleyen en önemli faktör ve alacağı en ulvi hazzın kaynağı olarak görülmektedir. Bu noktada kalp, marifet zevkinin kaynağıdır. Marifet en mükemmel olan bilgiyi bilmektir ve bildiğin bilginin suretine bürünmektir. Dolayısıyla Allah'ı, sıfatlarını, fiillerini ve alemdeki tedbir ve idaresini bilmek ve bu bilinenlerle bürünmek insanın alacağı en yüce hazzı sebebiyet verir. Arifler bu hazzı en şiddetli duyumsayanlardır. Çünkü gayeleri maddi alemi idrak

²⁵¹ Gazâlî- Abdulhalık Duran, *Mü'minler için yükselme basamakları* (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010), 115.

değil, süfli alemi idrak ve eşyanın hakikatine vakıf olmaktır. Dolayısıyla var olan her şeyin Allah'tan geldiğini idrak eder O'nun kudreti, hikmeti ve iradesi kapsamında mevcudatı yorumlarlar. Bu ise marifetin kemalidir. İnsanın nihai mutluluğu bundan ibarettir.

5. Kurb Teorisi

Tasavvufi bir terim olan *kurb*, Allah-insan ilişkisi bağlamında yakınlığı ifade eder. Bu yakınlık ontolojik bir yakınlık değil aksine psikolojik bir yakınlıktır. Bu bağlamda kulun Allah'a olan yakınlığı ve Allah'ın kula olan yakınlığı olmak üzere iki yönlü bir yakınlıktan bahsedilir.²⁵² Kulun Allah'a olan yakınlığı O'na iman etmek, O'nu tasdik etmek, ihsan ve tahkikine yakın olmayı gerektirir. Allah'ın kula yakınlığı ise iki türlüdür. Birincisi ilim ve kudreti açısından her varlığa eşit mesafede bir yakınlık göstermesidir. İkincisi ise rahmet ve lütuf açısından takva sahipleri ve velilere mahsus gösterdiği bir yakınlıktır. Bu yakınlık türü takva sahiplerinin ve velilerin dünyada ilim ve irfan ile donanmasını, ahirette ise müşahede ve temaşaya mazhar olmalarını gerektirir.²⁵³

Düşünce geleneğinde Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak bu yakınlığın sebebi olarak görülür. Gazâlî'nin *el-Maksadü'l-esna* eserini bu noktada zikretmek oldukça kıymetlidir çünkü o Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı O'nun isimleri ve sıfatları ile bürünme olarak ele alır. Bu sıfatların algılanmasında üç farklı seviye düzeyine işaret eden Gazâlî, aynı zamanda bizlere kâmil insan portresi çizer. Ona göre insanların Esmâ-i hüsnadan nasibi üçtür. Birincisi bu manaların müşahede ve mükâşefe yoluyla açık ve seçik olarak idrak edilmesidir. Bu idrak yakîni ifade eder.²⁵⁴ İkincisi ise Allah'ı sıfatları ve isimleriyle tanıyan ve kalbi bununla dolan kişilerin yakınlığıdır. Öyle ki her kişi sevdiği şeye karşı arzu duyar ve bir ünsiyet kurmak ister.²⁵⁵ Bu sebeple maşukuna benzemeye çalışan aşık misali kişide Allah'ın isim ve sıfatlarını kendinde mütalaa etmek ister. Eğer kalbi masivadan arınmış ise bu mümkün görülür. Üçüncüsü ise O'nun isim ve sıfatlarından

²⁵² Süleyman Ateş, "Kurb", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/433.

²⁵³ Reis, *Gazâlî 'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, 393.

²⁵⁴ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 42.

²⁵⁵ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet*, 793.

bir benzeyiş alan, O'nun ahlakıyla ahlaklanmayı kendi ölçüsünde gerçekleştirebilmiş hatta mukarrabîn meleklerine benzerlik kazanmış kişinin yakınlığıdır.²⁵⁶

Gazâlî kurb nazariyesini ileri sürerken aslında vusul, hulul ve ittihadı kökten reddeder. Çünkü ona göre kulun Allah ile birleşmesi, kavuşması mümkün değildir. Öyle ki Allah mükemmelliğin zirvesinde iken insan mutlak kemalden yoksun ve eksiktir. Yapılan bu ayırım mutlak mükemmelliğin yalnızca Allah'a ait olduğunun altını çizer. Varlık taksimini kâmil ve nakıs olanlar olarak ikiye ayıran Gazâlî, Allah'a en yakın varlıkların melekler olduğunu belirtir.²⁵⁷ İnsanın ruhani bir yanıyla beraber maddi bedene sahip olması onu mertebe olarak meleklerden aşağıda tutar. Fakat kişi kendindeki yoksunluğu, eksikliği fark edip bir tamamlanma arzusuyla dolar ve bu eksikliği, noksanlığı ortadan kaldırmak için gayret ederse meleklerin seviyesine yaklaşır. Dolayısıyla meleklerle yaklaşan insan Allah'a yaklaşır. Bu yaklaşımın getirdiği zevk ve haz hiçbir şeyle mukayese edilmeyecek kadar kıymetlidir.

Gazâlî'ye göre insanın nihai gayesi saadeti elde etmektir. Bu saadet ise kişinin Yaratıcıyı tanınması, O'na yaklaşmasıyla elde edilir. Kul ilk olarak kendini daha sonra Rabbini tanıyarak O'na benzeme temayülü gösterir.²⁵⁸ O'nun sıfatlarına büründükçe kemali artar. Kemal nispetinde de kurbun şiddeti artar ve bu ölçüde gayesine, saadete ulaşır.²⁵⁹ Bu maksada ulaşıldığında arifin kalbinde sıkıntı ve istekler yok olur yalnızca bu nimetin hazzı ile meşgul olur. Nitekim bu zevk ve haz tüm nimetlerin zevkinden üstündür.²⁶⁰ Kurb nazariyesine genel itibariyle baktığımızda taklit düzeyinden ilim düzeyine oradan da derin bir idrak ile bilgi ve inanç bütünlüğü sağlayan kâmil insan görüntüsüyle karşılaşmaktayız. Psikolojik anlamda bir yakınlığı ifade eden kurb, derûnî bir bilgi düzeyine işaret eder. Bu süreç bilginin elde edilmesi ve bu bilginin bir hayat tarzı olarak benimsenmesidir. Sürecin temelinde akıl, ilerleyişinde ise akli aşan bir

²⁵⁶ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 45.

²⁵⁷ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 46.

²⁵⁸ Gazâlî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, 52.

²⁵⁹ Gazâlî, *Kimyâ-i saadet*, 185.

²⁶⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/561.

tecrübenin olduğunu gözlemliyoruz. Gazâlî düşüncesinde bu zevk hali ne salt bir bilme ne de bilgiden yoksun yaşamadır.

Gazâlî'nin izah ettiği bu nazariye bir yanıyla filozofları ittisal anlayışını tenkit ederken diğer yanıyla sûfilerin bu zevk ile yaşadıkları hallere eleştiriler yöneltir. Bu anlamda kurb nazariyesi tasavvuf düşüncesi ile felsefi düşüncenin bir sentezi olarak ele alınabilir ²⁶¹ Gazâlî *Munkız*'da yaşanan bu zevk halini nübüvvetin hakikatiyle ilişkilendirip peygamberlere has kılarken²⁶², *Miškât*'ta ise hakikatin doğrudan yaşanması olarak tüm insanları kuşattığı ifade eder.²⁶³ Bu noktada bu zevki talep eden her insanın kalbiyle böyle bir teveccühe hazır olması, ilim ile dolması ve nihayetinde bilgi ve eylem bütünlüğü sağlaması zaruridir. Bu bilgi ve ahlak bütünlüğünü sağlayan insan gayesine ulaşmış, kimsenin tatmadığı hazzı ve zevki tatmış olur. Öyle ki bu dünyada marifet zevkine varan ruhlar ahirette de müşahede zevkine varacaklardır.²⁶⁴ Bu sebeple arifin ölümü anması, ölümü bir düğün günü gibi tasavvur etmesi hakiki zevki tadacağı günün hayalinden kaynaklanmaktadır.

²⁶¹ Reis, *Gazâlî 'de Ahlak-Marifet İlişkisi*, 402.

²⁶² Gazâlî, *Hakikat Arayışı- el-Münkız Mine'd-Dalal*, 45.

²⁶³ Gazâlî, *Miškât 'ül Envâr*, 47.

²⁶⁴ Gazâlî, *İhyâu Ulûm'id-dîn*, 1975, 4/565.

SONUÇ

Düşünce geleneğinde Tanrı, âlem ve insan ilişkisi çoğu felsefi soruşturmanın zeminini oluşturur. İnsanın bu ilişki bağlamında varlık gayesi, hedefi ve bu hedefin mahiyeti tartışılmış, bulunduğu konum itibariyle nihai gayesine ulaştıracak tahliller, tespitler ortaya konulmuştur. Her yönden tam, olgun ve yetkin olan Tanrı saf iyilik olması bakımından güzelliğin zirvesindedir. Mümkün varlıklar ise mutlak kemal, tamlık ve olgunluktan yoksun olmaları sebebiyle tamamlanma arzusu içerisindedirler. Bu tamamlanma arzusu kendilerine içkin olan kemalin ortaya çıkmasına ve insanın Mutlak İyi'nin ahlakıyla ahlaklanmasına vesile olur. İnsanın güzele, kemale, tamlığa olan arzusu ve bu arzu ile mutlak kemale yaklaşması bir yönüyle de ahenk, denge ve birliği gerekli kılar ve bu yetkinliğin getirdiği ahenk/uyum farklı düzeylerde hazza sebep olur. Konumuz itibariyle ele aldığımız haz ve estetik kavramları İbn Sînâ ve Gazâlî özelinde değerlendirilmiştir.

İbn Sînâ ontolojik ve epistemolojik bir bütünlük içinde felsefî bir anlayış inşa ettiği için onun felsefesinde bir kavram çalışmak varlık tafsilini, taksimini ve analizlerini göz önünde bulundurmamak oldukça önemlidir. Dolayısıyla ilk olarak İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa dair görüşlerini ele alarak mükemmellik arz eden metafiziksel ilkenin tamlığı, kemali ve bu mükemmel varlığın diğer varlıklara yansımaları, ilişkisi değerlendirilmiştir. İbn Sînâ zorunlu varlığı en ulvi cevher olarak sırf aklî, kötülük ve eksiklik barındırmaması bakımından sırf iyi olarak niteler. Böyle mahiyetlere sahip olması sebebiyle mutlak varlık kemalin ve güzelliğin zirvesindedir. Öyleyse mutlak kemal ve güzel olan varlık diğer güzel şeylerinde sebebi konumundadır. Tanrı-âlem arasındaki ilişkinin okunması bu ayrımın anlaşılmasıyla mümkündür. Mümkün varlıklar imkana muhtaç olmaları bakımından yoksunluk arz ederler. Fakat bu yoksunluk Tanrı'nın teveccühü ile mükemmel varlığı dönük bir tamamlanma arzusunu içinde barındırır. Bu teveccühün neticesi olarak arzu, aşk ve sevinç kavramları ele alınmış estetik ve haz çerçevesinde işlenmiştir. Onun düşüncesinde güzellik, ahenk/uyum ve birlik ifade eder. Bu noktada mümkün varlık olarak insan yoksunluğunun ve eksikliğin farkına varıp tamamlanma arzusu ile Tanrıya yönelir. Tamamlanma arzusu bir yönüyle bu ahengi sağlamayı bir yönüyle de haz almayı sağlayan bir güçtür. Öyle ki

insan kendine uygun olanı sever ve ona bağlanır. Bu sevgi hem kişinin kemalini ortaya çıkartır hem de varlıkla olan teması sebebiyle hazzı doğurur. İbn Sînâ haz kavramını yetkinlik, tabiat, suret kavramlarıyla iç içe değerlendirmiştir. İdrakin şiddeti ve kemalin ölçüsü kapsamında değerlendirdiği hazzı, Tanrıya atfetmiş ve hazzın en şiddetlisi olarak el-Evvel'i görmüştür. İnalet teorisini merkeze alarak mutlak kemalin ve saf iyiliğin kaynağı olarak gördüğü Tanrı'yı ve O'ndan taşan varlıkların temasını aşk kavramı ile ele almıştır. Bu noktada varlıklar kendilerine içkin olan kemali elde etmek için aşka muhtaçtırlar. Elde ettikleri kemal ölçüsünde hazzı, hazzın şiddeti ölçüsünde ise saadete ulaşırlar. İbn Sînâ hazzı iç ve dış idrak kuvveleriyle ele alarak ulvî olan aklî hazzı dikkat çekmiştir. Aklî hazzın imkanına değinen ve bu idrakten yoksunluğun sebeplerini açıklayan İbn Sînâ hazzı iki şeyle mümkün görür. Birincisi aklın bil fiil hale gelerek varlığın kühüne varması ikincisi ise O'nun ahlakıyla ahlaklanarak kendini ruhi anlamda güzelleştirmesidir. İbn Sînâ bu noktada hazzı mümkün kılan aşka yer verir ve tüm varlığa içkin oluşuyla ontolojik bir incelemede bulunur.

Gazâlî ise haz/zevk kavramını uygun olanın idraki olarak tanımlar. Zâhirî ve bâtinî haz ayrımı yaparak insana mahsus olan idrak etme hazzına ulaşır. İdrak hazzı Gazâlî 'de merkezi kalp olan bir idrak biçimidir. Onun düşünce sisteminde kalbin idraki aklı yok saymaz aksine aklı aşan bir idrak olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle aklî haz Gazâlî'de mârifetullahtır. Nitekim en kıymetli, şerefli ve ulvi olan şey Allah'ı bilmektir. Fakat Gazâlî böyle kıymetli bir hazzı sahip olmanın ön şartını kalbin temizlenmiş, nefsanî arzularından arınmış olmasını bağlı kılar ve incelediğimiz eserlerinin çoğunda nefsin tezkiyesini işler. Yetkinlik açısından ele aldığımız haz kavramı ise kemal, saadet ve güzellik kavramları çerçevesinde işlenmiştir. Gazâlî' ye göre kemal her kişinin suretine içkin ve biriciktir. Kişi kendine has olan kemale ulaştıkça mutluluk duyar ve bundan haz alır. Bu ise insanı diğer varlıklardan ayıran nâlık gücünün kuvvesinin yetkinliğidir. Aynı zamanda Gazâlî, kemali rubûbiyetin bir sıfatı olarak değerlendirir ve insanın tabi olarak yetkinliğe karşı bir sevgi, arzu ve şevk barındırdığını söyler. Ayrıca kemalin oluşta birliğin sağlanması ve bu birliğin ise Allah'ın kudret nurunun parlamasıyla meydana geldiğini iddia eder.

Varlıkta bir olmayı ifade eden kemal vasfı, kudret ve ilim sıfatları ile ilişkilendirilerek açıklanır. Ve mutlak kemal sahibi yalnızca Allah'ın olduğu ifade edilir.

Kulun ise kendisine verilmiş olan kemal nispetinde bir yetkinlik elde edeceğini bu yetkinliğin ise ilim ve hürriyet vasıfları ile kazanılacağını olduğunu söyler. Hürriyet, nefsin arzularından, şehvetin tutsaklıklarından kurtulmayı ve yalnızca O'na kul olmayı ifade eder. İlim ise mârifetullahtır. Dolayısıyla Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı gerektirir. Yetkinliğin diğer yan başlığı ise güzelliştir. Gazâlî 'de güzellik kavramı yetkinlikle tahlil edilir. Öyle ki bir şeyi güzel kılan şey yetkinliklerini bil fiil gerçekleştirmesiyle alakalıdır. Yetkinlikte olduğu gibi güzellik algısının merkezinde de tevhit düşüncesi vardır. İnsanın güzele karşı temayülü bir yönüyle onu dönüştüren bir eylem olarak ele alınır. Nitekim Gazâlî düşüncesinde soyut bir güzellik algısını mümkün kılma gayreti gözlemlenir. Somut, duyulur dünyanın güzelliğinden ziyade Gazâlî iç, manevi güzelliği ele alarak güzel terimini etik açıdan değerlendirir. Bu noktada estetik ve etik onun düşüncesinde iç içedir. İnsanın ruhunu güzelleştirip yetkinliğe ulaştırması bir varlık gayesi, aynı zamanda mutlak cemal sahibi Allah'a yaklaştıran bir yoldur.

Hazzı bir bilgi hali olarak ele aldığımız başlıkta ise Gazâlî'nin zevk düzeyinde bir dini hayatı mümkün kılma çabası olarak yorumlayabiliriz. Bu başlık altında incelediğimiz ilim, ilim tahsilinin yolları, süreci aslında bilgi ahlak bütünlüğünün sağlanması, bir hal olarak zevkin yaşanma imkanınıdır. Gazâlî ilmin kişide zaten var olduğunu ve hatırlanma yoluyla elde edileceğinden bahseder. Bu hatırlamayı bir yönüyle ruhu hastalıklarından arındırmakla mümkün görür. Doğrudan doğruya bilgiyi yaşama olarak ele aldığı zevk hali ona göre iman, ilim ve zevk olmak üzere üç aşamalıdır. İnsan taklit boyutundan tahkik aşamasına geçtiğinde ve edindiği bilgilerle büründüğünde kendi hakikatine dair sırlara vakıf olur. Gazâlî bunu kalbe atılan nur ile mümkün görür. Bu nur ise kalbe varmadan önce kalbin tezkiyesini, tezhibini gerekli kılar. Dolayısıyla insan dünyevi ve maddi bağlardan kurtulup O'na yöneldiğinde, O'nun isim ve sıfatları ile büründüğünde, Allah'ın teveccühü ile en yüce hazza ulaşmış olur. Gazâlî bu noktada Allah-insan ilişkisi bağlamında üst düzey bir ilişki olarak kurb nazariyesini sunar. O vusul, hulul ve ittihadı reddederek kulun ancak Allah'a yaklaşabileceğini ifade eder. Bu yaklaşmayı Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak olarak ele alan Gazâlî, bilginin elde edilmesi sonucunda o bilginin hayat tarzı olarak benimsenmesine işaret ederek bizlere kâmil bir insan portresi çizer.

İki entelektüel düşünürümüzde haz kavramını uyumlu olanın idraki olarak ele alır. Bu kavramı yetkinlik, kemal, güzellik, tamlık, iyilik gibi kavramlar ile doğrudan ilişkilendirilerek değerlendirir. İbn Sînâ Tanrı'nın güzelliğinden alemin güzelliğine, Gazâlî ise alemin güzelliğinden Allah'ın güzelliğine ulaşarak bir değerlendirme yapar. Her ikisi de güzelliği yetkinlik ve imkân kavramları kapsamında değerlendirir. Kişinin kendine içkin olan kemaline ulaşması, bu kemale uygun davranması, bir yönüyle güzellik kavramını oluşturması bir yönüyle de sîretin güzelliğinin surete yansımaları konusunda hem fikirdirler. İbn Sînâ en ulvi haz olarak ele aldığı aklî hazzı metafiziksel bir haz olarak değerlendirirken Gazâlî, en yüce hazzın mârifetullah olduğuna dikkat çeker. Bu anlamda İbn Sînâ düşüncesinde yetkinlik kişinin tümel bilgileri elde etmesi iken, Gazâlî yetkinliği kulluğa referans eder. Dolayısıyla saadetin ve hazzın elde edilmesinde önemli olan zihni tecerrüt yoğun olarak İbn Sînâ felsefesinde, ruhi tecerrüt yani hazlardan nefsinin soyutlama ise Gazâlî düşüncesinde görülmektedir. Bu yönüyle İbn Sînâ hazzı daha rasyonel bir felsefi zeminde ele alırken Gazâlî ise daha uhrevî, dini bir gelenek kapsamında değerlendirir.

Haz kavramını yakından ilgilendiren sevgi, muhabbet ve aşk kavramları da düşünürlerimiz tarafından değerlendirilmiştir. İbn Sînâ aşk kavramını bir varoluş sebebi görmekle birlikte her varlık alanına nüfuz eden metafiziksel bir güç olarak değerlendirir. Aşk risalesinde aşkın tecessümlerini ele alır. Gazâlî açısından aşk kavramının mahiyetine baktığımızda ise metafiziksel aleme geçişi hızlandıran bir duygu olarak görmekteyiz. Ayrıca Gazâlî beşerî aşkların varlığını değil yalnızca Allah aşkının varlığını kabul eden, daha soyut bir aşk anlayışına sahiptir ve muhabbet, marifet gibi terimleri daha sık kullanmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ âb-1 engurun küpte kalarak mey olacağı düşüncesiyle beşerî aşkın Tanrı aşkına dönüşme imkanından bahseder ve aşkı ontolojik ve epistemolojik olarak detaylı bir şekilde açıklar.

Gazâlî düşüncesinde yoktan yaratma anlayışı mevcut iken İbn Sînâ düşüncesinde mutlak güzelliğin zirvesinde olan Tanrı aşk, aşık ve maşuktur ve varlıklar bu aşk sebebiyle sudur eder. İbn Sînâ aşkı, güzelliği bu feyiz bağlamında değerlendirir ve yorumlar. Gazâlî ise güzelliğin kalbe atılan bir nur sayesinde ortaya çıktığını belirtir. İlahi bir teveccüh olarak algıladığı bu nur, İbn Sînâ düşüncesinde Faal Aklın kişiyi aydınlatmasına karşılık gelir. Bu noktada iki düşünürün saadet, haz ve sevinç

kapsamında sevdiğine benzeme temayülü, O'nun ahlakıyla ahlaklanma gayesi bulunmakla birlikte bunların neticesi oldukça farklıdır. İbn Sînâ Faal aklın insana tümel bilgileri işraki olarak vermesiyle bir ittisalin gerçekleşeceğini savunurken Gazâlî, nefsi duygulardan arınmış kişinin kalbine Allah tarafından atılan bir nur sayesinde tecrübe edilen, yaşanan bir zevk halinden bahseder. Bu zevk halini Allah ile olan üst düzey bir ilişki, yakınlaşma olarak kurb nazariyesiyle izah eder.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Mutluluk Ahlakı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi1, 1998.
- Akyol, Aygün. “(PDF) Aygün Akyol, ‘İbn Sînâ Metafiziğinde Tanrı ve Alem’, İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi içinde (Mevlüt Uyanık ile), Elis Yay., Ankara 2017, ss. 259-282.”, ts.
- Alper, Ömer Mahir. *İbn Sînâ*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Alper, Ömer Mahir. “İBN SÎNÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi”. 20/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-Sînâ#1>
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aristoteles. *Metafizik (Ciltli)*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-3*. 6 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-5*. 6 Cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Yaşar. *Farabi*. İsam / İslam Araştırmaları Merkezi, 2. Basım, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. “İbn Sînâ’da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1-4 (1985), 299-306.
- Bostan, Yasin. *İbn Sînâ ve İbnü’l Arabî’de Tanrı Kavramı*. Ankara: Kitabe Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2013.
- Cihan, A. Kâmil. *İbn Sînâ ve Estetik*. Ankara: Beyaz Kule, 1. Basım, 2009
- Cömert, Bedrettin. *Estetik*. Ankara: De Ki Yayın, 1.baskı., 2008.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Ece, Hüseyin K. *Kur’an’da Güzellik Ve Ziyet Kavramı*. İstanbul: Çıra Yayınları, 1., 2020.
- Fârâbî. *El-Medinetü’l-Fazıla Tanrı Alem İnsan*. çev. Yaşar Aydınli. Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü’s-Sa’ada)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2012.
- Gazâlî. *Ariflerin Yolu (Minhâcül’Arifun)*. İstanbul: Eskin, 1972.
- Gazâlî. *Esmâ-î Hüsnâ Şerhi*. Feriât yayınları, 1. basım., 2005.
- Gazâlî. *Kimyâ-i saadet: mutluluk hazinesi = Kitâbü kimyâi saâdet*. Hiperlink, 2011.
- Gazâlî. *Mişkâtü’l Envâr*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2., 2004.
- Gazâlî. *Mizanü’l-Amel*. çev. remzi barışık. Ankara: kılıçaslan yayın evi, 1970.

- Gazâlî. *Parlayan nurlar*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.
- Gazâlî. *Tevhîd ve Ledûn Risaleleri*. İstanbul: Furkan Yayınları, Fatih Gençlik Vakfı Matbaası., 1995.
- Gazâlî. *Vefatının 900. ılı Anısına Büyük Mütefekkir Gazâlî*. ed. Hacı Duran Namlı. Çankaya/Ankara: DİB Yayınları, 1. baskı., 2013.
- Gazâlî - Duran, Abdulhalık. *Mü'minler için yükselme basamakları*. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2010.
- Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 4.Baskı., 1975.
- Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 4. baskı., 1975.
- Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 4. Basım, 1975.
- Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûm'id-dîn*. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 4. Basım, 1976.
- Gazâlî, İmam. *Mişkâtü'l-Envar/Nurlar Feneri*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 2016.
- Gazzâlî. *Hakikat Arayışı - el-Münkız Mine'd-Dalal*. çev. Abdurrezzak Tek. Emin Yayınları, 2015.
- Göz, Kemal. "İbn Sînâ 'da Aşk ve Varlık". AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi 11 (2011), 39-49.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi-2*. 9 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1.Basım, 1977.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Varlık Yayınları, 1967.
- Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. çev. Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi, 1986.
- İbn Sînâ vd. "Aşk Risaleleri". çev. Birgül M. Fatih. *Aşk Hakkında Risale*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2000.
- İbn Sînâ. *En-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbihat*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul : Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifa Metafizik*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. Litera Yayıncılık Ansiklopedik Kitaplar, 2017.
- İbn Sînâ. "Uyûnu'l-Hikme" *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç - Hayri Kırbaoğlu. Ankara : Kitabiyat, 2004.
- İmam Nesâî. *Hadislerle Kadın*. çev. Hanifi Akın. 2 Cilt. İstanbul: Tahlil Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Kanburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. *Kemâl Kavramı Bağlamında Gazzâlî Düşüncesinde Eğitim*. Bursa: Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Karadeniz, Mustafa, Uğur. *İslam Sanatlarında Estetik*. istanbul: ketebe yayınları, 2020.

- Kaya, M. Cüneyt (ed.). *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. Babil |. *İslam Felsefesi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2011.
- Kutluer, İlhan. *Felsefi Gök Kubbemiz*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2., 2013.
- Macit, Muhittin. *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşai Gelenek*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- Mutluel, Osman. *İslam Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Mutluel, Osman. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Kısa Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021
- Platon. *Philebos*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. *Devlet (Ciltsiz)*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 42. Basım, 2019.
- Plotinus. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi, 1996.
- Reis, Bedriye. *Gazâlî'de Ahlak-Marifet İlişkisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Şahiner, Muharrem- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ 'da Yetkinlik", 240.
- Schiller, Friedrich. *Estetik üzerine = Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. çev. Melâhat Özgü. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1999.
- Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayın Dağıtım, Genişletilmiş 5.baskı., 2004.
- Tunalı, İsmail. *Estetik*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 4. Basım, 1996.
- Tunalı, İsmail. "Sanatın Psikolojik Anlamı ve Worringer'in Üslup Analizi". *Felsefe Arkivi* 19 (1975), 11-20.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. Ketebe Yayınevi, 2. Basım, 2019.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması Gazzali Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ankara: Elis, 4., 2019.
- Yanar, Işık. *Psiko-hedonist Teori Açısından George Santayana Estetiğinde Güzelliğin Doğası*. İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Yasa, Metin. *Estetik Etik İlişkisi Söylemler ve Çıkarımlar*. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Yetişken, Hülya. *Estetiğin ABC'si*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 1998.
- W.David Ross. *Aristoteles*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.