

FELSEFE DÜNYASI

2008/2 Sayı: 48

YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR

ISSN 1301-0875

Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Necati ÖNER

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Prof. Dr. Ahmet İNAM

Yazı Kurulu
Prof. Dr. Necati ÖNER
Prof. Dr. Ahmet İNAM
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ
Doç. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR
Doç. Dr. İsmail KÖZ
Doç. Dr. Veli URHAN
Yrd. Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve
TÜBİTAK /ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Yazışma ADRESİ
P.K. 21 Yenışehir / ANKARA
Tel&Fax: 0.312 231 54 40

Fiyatı: 15 YTL (KDV Dahil)

Banka Hesap No:
Vakıfbank Kızılay Şubesi: 00158007288336451

Dizgi ve Baskı
Türkiye Diyanet Vakfı
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No: 11 Y.Mahalle / ANKARA
Tel: 0.312 354 91 31 (Pbx) • Fax: 0.312 354 91 32

İBN SİNA'DA GÜZEL KAVRAMI

Ahmet Kamil CİHAN*

1. Giriş

İslam kültüründe yetişen filozofların çeşitli alanlardaki görüşleri incelenmekle birlikte estetik ve sanatla ilgili düşünceleri yeterince ele alınmış görünmüyor¹. Estetik tecrübe, estetik değerler ve yargılar, sanatın mahiyeti, değerlerle ilişkisi, amacı ve işlevi gibi daha birçok konu, ele alınmayı bekliyor. Diğer taraftan, İslam düşünce ve sanatını inceleyen bir kısım araştırmacılar, bu konuya sürekli atıf yaparak konunun incelenmesini beklemektedirler. Bir kısmı, bu kültürde ortaya konan sanatın “hikmet” ile “zanaat”ın evliliğinden doğduğunu ileri sürerek bu sanatın anlaşılması ve derinliğine bir açıklamasının yapılabilmesi için, iki konuda da vukuf sahibi olmanın gerekliliği üzerinde durmaktadırlar². Yine, gerçek sanatın, hakikat ve hikmetle canlı bir alış verişi içinde olduğu ve onlara yaslandığı ileri sürülmektedir³. Hint ve Çin başta olmak üzere Asya sanatının önemli uzmanlarından biri olan Coomaraswamy de İslam estetiğinin Arap felsefesine adımını atmış biri tarafından anlaşılabilceğine işaret eder⁴. Bu düşünceler bizi, filozofların eserlerine bu gözle bakmaya yöneltti. Orada değerlendirilmeyi bekleyen bir birikimle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Özellikle İbn Sina'nın eserleri bizi bu yazıyı hazırlama cesareti verdi. Bir başlangıç olması itibarıyla, estetik ile sanatta başat bir değer olan “güzel” kavramını incelemeye çalıştık. Bu itibarla çalışmamız, İbn Sina'nın “güzel”le ilgili görüşlerinin tespit ve analizini içermektedir. Her ne kadar İbn Sina “güzel” kavramını özel bir incelemenin konusu yapmış olmasa da eserlerinin ilgili yerlerinde bu konuya temas etmiş, kimi tanım denemelerinde bulunmuş, güzelin belirgin vasıflarını belirlemeye çalışmıştır. Bir nesnenin estetik değerini ifade etmek üzere “cemal” (güzel-lik), “beha” (görkem), “hüsün” (güzellik, hoşluk), “latif” (ince, hoş), “bedii” (güzel) “tayyib” (hoş), “zarif” gibi terimleri eserlerinde kullanmıştır. Ne var ki, bu terimlerin birbirleri karşısındaki sınırlılıklarını tespit etmede veya neye işaret ettiğini belirlemede

* Doç. Dr. Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kayseri.

¹ Burada sınırlı sayıda birkaç çalışmanın adını belirtelim: Richard Ettinghausen, “al-Gazali on Beauty” Art and Thought: Issued in Honour of Dr. Ananda K. Coomaraswamy on The occasion of His 70 Birthday (ed. K.B: Iyer), London 1947, s. 160-165; Oliver Leaman, *Islamic Aesthetics: An Introduction*, Edinburgh 2004; Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul 2005; Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM yayın no: 399, İstanbul 2008; Deborah I. Black, “Aesthetics in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.

² Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, İstanbul 2005, 1.

³ Turan Koç, *İslam Estetiği*, İstanbul 2008, 29-30.

⁴ Ananda K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İstanbul 1995, 8. Esasen İslam Felsefesi terkiibini tercih ettiğimiz halde yazara bağlı kalmak maksadıyla “Arap felsefesi” terkiibini kullanma durumunda kaldık.

fazla itinalı olmamış görünmektedir. Bu yüzden çalışmamız boyunca ilgi odağımız, güzellik kavramıyla sınırlı tutulmuş ve mevcut ifadeler bu kavram altında analiz edilmeye çalışılmıştır.

2. Güzelin Mahiyeti

İbn Sina güzelin mahiyetine Zorunlu Varlıkla⁵ ilgili yerlerde temas etmiştir. *Şifa*'sının Metafizik bölümünün konu başlıklarını sıralarken "*Gerçek Güzellik (cemal) Onun katındadır*"⁶ şeklinde bir başlık atmış ve orada bir öz güzelliğinden söz etmiştir. İlgili bölümde Zorunlu Varlığa yapılan nispetler, yani onun öz nitelikleri açıklandıktan sonra sıra onun güzelliğine gelmiş ve şu tespitte bulunmuştur: "*Salt akli, sırf iyilik, her tür noksandan uzak ve her bakımdan aynı olan bir mahiyetin ötesinde bir güzellik ve görkemin olması mümkün değildir*."⁷ Bu ifadeden de anlaşıldığı üzere, güzel, doğrudan inceleme konusu değildir. Ne var ki, güzellikle ilgi içinde olmayan bir Zorunlu Varlık tasarımı da eksik olacaktır. Muhtemelen bu nedenle İbn Sina, güzellik kavramını Zorunlu Varlık'a nispet etmenin mümkün olup olmadığını incelemektedir. Alıntı olarak verilen metni estetik bakımından incelersek, esasında güzelliğin salt akli, sırf iyi, her noksandan uzak ve her bakımdan aynı olan bir mahiyete karşılık geldiği ve bunun ötesinde güzel diye bir şeyden söz etmenin mümkün olmadığı söylenmiş oluyor. Belirtilen bu niteliklere karşılık gelen Zorunlu Varlık olduğuna göre güzelin varlıksal bir karşılığı da belirlenmiş oluyor⁸. İbn Sina için "*Zorunlu Varlık salt güzellik ve görkeme sahiptir. O her bir şeyin güzelliğinin ve görkeminin ilkesidir (mebde')*"⁹. Bu durumda Zorunlu Varlığın "*güzelliği onun, olması gerektiği şekilde olmasıdır*"¹⁰. Yani, Zorunlu Varlığın, ontolojik olarak taşınması gereken tüm karakteristiğe sahip olmasıdır. Bu ifadelerden, metafiziksel düzeyde, mutlak varlık ile güzelin özdeş görüldüğü; güzelliğin doğa ve sanatın dışında bir öz olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Metafiziksel güzelle ilgili olan bu tespiti analiz edersek,

1. Bu mahiyet, salt aklidir. Yani duyuşal ve maddesel ilgilere uzak, soyut bir gerçekliktir. Burada doğal ve sanatsal nesnelere devre dışı olup, güzel metafiziksel olarak belirlenmiştir. Ayrıca, madde ve ilgilerinden soyutlanan bir nesnenin de "güzel"e yaklaşılmış olacağı söylenmiş oluyor.

2. Bu mahiyet sırf iyiliktir. İbn Sina iyiliğin anlamını şöyle açmaktadır: İyi, her bir nesnenin arzuladığı ve varlığını tamamlayan şeydir. Zira varlık iyiliktir (hayriyye).

⁵ İbn Sina, Zorunlu Varlık hakkında mahiyet teriminin kullanılmayacağını belirtir. Ne var ki söz konusu bu mahiyet, terkip içeren, mantıksal ayırmalardan oluşan, varlığa gereksinim duyan anlamda bir mahiyettir. Bazen o, mahiyetin bu anlamından kaçmak için "inniyyet" terimini kullanır. Bu itibarla, yukarıdaki metinlerde geçen mahiyet terimini bizzat o kullanmış olmakla birlikte, arzu edenler onu "inniyyet" anlamına alıp bu anlam doğrultusunda yorumlaması uygun olur. Ayrıca bk. Hayrani Altuntaş, *İbn Sina Metafizigi*, 2. Baskı, Ankara 2002, 56-57; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*; İstanbul 2002, 115.

⁶ İbn Sina, *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: Kanavati-Said Zayed, 27.

⁷ İbn Sina, *İlahiyat*, 368. İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, Neşir: M: Fahri, Beyrut 1985, 281.

⁸ Kutluer, 178.

⁹ İbn Sina, *İlahiyat*, 368.

¹⁰ İbn Sina, *İlahiyat*, 368.

Varlığın yetkinliği bir nesnenin iyiliğidir¹¹. İyilik, her bir şeyin, kendine özgü varlık açılarının tamam olmasıdır¹². Bunun önceki cümleyi tamamladığı söylenebilir. Bir başka açıdan, iyi kendinde kötü barındırmaz. Yani elem ve yokluk gibi anlamlar iyide yer almaz¹³. Şu halde güzel, bir varlığın mahiyetinin bulunacağı doruk noktasıdır. Onda, imkân içeren yokluklar olmadığı gibi mahiyetine yabancı unsurlar da ona asla bulaşmamıştır. Kanaatimizce burada güzelin önce ontik, sonra da etik yönü gösterilmiştir.

3. Bu mahiyet, her tür eksiklikten uzaktır. İdeasını oluşturan bütün anlamlara tek bir şey olarak fiilen sahiptir. Burada da güzelin metafiziksel yönü gösterilmiştir.

4. Bu mahiyet her yönden birdir. Onda bileşim (terkib) söz konusu değildir. Yalın halde bulunur. Onda varlık, iyi ve güzel, farklı elemanlar halinde değil tek bir şey olarak bulunur. Bu da güzelin ontolojik yönünü gösterir.

5. Bu mahiyet, aynı zaman da Zorunlu Varlığın dışındaki varlıklarda, konumuna (menzilesine) ve mertebesine¹⁴ göre bulunur. Aksi takdirde, onun güzel varlıklara ilke olmasının bir anlamı olmazdı. Yani güzel olan şeyler, güzelliklerini Zorunlu Varlıktan alırlar. Burada da “ideadan pay alma” fikri olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sina *Şifa*'dan sonra telif ettiği *Necat* adlı eserinde, yukarıdaki görüşüne biraz farklı şeyler de ilave etmiştir¹⁵. *Necat*'ta güzelin mahiyetini aynı ibareyle belirttikten sonra *Şifa*'dakinden farklı olarak şu ifadeyi kullanır: “*O her dengenin (itidal) ilkesidir. Zira her denge, bileşim veya mizaç çokluğunda bulunur ve çoklukta birlik meydana gelir. Her şeyin güzelliği ve görkemi, gerektiği üzere olmasıdır... Her güzellik uyumludur (mülaim) ve kavranılan bir iyidir*”¹⁶. Bu ifade, *Şifa*'da geçen ibareden şu yönleriyle ayrılır:

1. Zorunlu varlık her “güzel” şeyin değil, her “denge”nin ilkesidir. Burada “güzel”, yerini “dengeye/itidal”e bırakır. Denge, güzeli belirleyen kavramların ilki olarak kullanılır. Sözlükteki anlamıyla denge, nicelikte ve nitelikte iki hal arasındaki orta (mutavassıt) durum veya uyumlu ve orantılı (mütenasip) olma şeklinde açıklanır¹⁷. Doğal varlık sahasında kullanıldığında belli bir ölçüye (hadd) göre temel öğelerin zıt keyfiyetlerinden (sıcaklık-soğukluk-yaşlılık-kuruluk) meydana gelen bileşimin ortalama halini ifade eder¹⁸.

¹¹ İbn Sina, *Necat*, 265.krş A. M. Goichon, *Lexique de Langue Philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, 114.

¹² İbn Sina, *Şerhu Kitabı Esulucya li Mensub ila Aristotalis*, Neşir: A. Bedevi, *Aristo İnde'l-Arab* içinde, 2. baskı Kuveyt 1978, 46.

¹³ İbn Sina, *İlahiyat*, 415-416.

¹⁴ Krş. Şerh, 46. Esasen bu Şerh, Plotinus'un fikirlerini bir araya getiren *Esulucya/Theology*'ye yapılmıştır. Bu eserin, Aristo'ya ait olduğu sanılmıştır. Ne var ki, İbn Sina, yazmış olduğu şerhinin bu eserdeki fikre göre olduğunu belirtmiş, hatta bu kitapla ilgili olarak onun ta'n içerdiğini belirtmiştir. İbn Sina, *El-Mübahasat, Aristo İnde'l-Arab* içinde, 121. Neşirdeki dipnota göre, P. Kraus, bu ifadeden yola çıkarak İbn Sina'nın bu eseri Aristo'ya nispet edilmesini kuşkuyla karşıladığını iddia etmiştir.

¹⁵ Bu farklılık, görüşlerindeki gelişmelere dayandırabileceği gibi, *Şifa*'nın felsefe/hikmet hakkındaki genel bilgi verici özelliği de dikkate alınabilir. Diğer taraftan, *Necat* telif olan bölümler içerdiği gibi, *Şifa*'dan iktibas olan veya yukarıda olduğu düzeltilmiş aktarmalar da içerir.

¹⁶ İbn Sina, *Necat*, 281.

¹⁷ *Kamus*, “itidal” maddesi, III/1431; *Külliyatı Ebi'l-Beka*, “itidal” maddesi, Beyrut 1993, 150.

¹⁸ İbn Sina, *Kitabu'l-Kanun fi't-Tıp*, Roma 1593, 8. Türkçe çeviri için bk. *el-Kanun fi't-Tıp*, Çev: Esin Kahya, Ankara 1995, 8

Etik alanda kullanıldığında ise aşırılıklardan (ifrat ile tefritten) uzak orta fiili ifade eder ve bu anlamdaki denge erdem, ondan uzaklaşma ise erdemsizlik olarak görülür¹⁹. Dolayısıyla, denge en az iki farklı elemanın nitelik ve nicelik bakımından birbirleriyle “uyum” içinde bulunmalarını ifade ettiği gibi zıtlıklardan ve aşırılıktan uzak ortayı da gösterir.

2. Güzelin mahiyeti, Zorunlu Varlıkla ilgi içinde olmaktan çıkartılıp, başka varlıklarla da açıkça ilgi içine konulmaktadır. Zira denge, bileşik varlıklarda veya mizaçlı varlıkta ortaya çıkan bir niteliklidir.

3. Güzelin açılımı olan dengenin, yalın bir şeyde değil de mizaçta ve bileşimde ortaya çıkan bir nitelik olması, güzelin doğal ve sanatsal varlıklarla doğrudan ilgisini göstermektedir.

4. Farklı elemanlardan meydana gelen güzel bir şeyde çokluk vardır. Fakat çokluk, öyle kaynaşmış vaziyette olur ki, onda birlik ve bütünlük hâkimdir. Uyumsuzluk ve düzensizlik söz konusu değildir. Bu da güzelin kaotik bir yapı değil kozmik bir yapı oluşturduğunu gösterir.

5. Sadece Zorunlu Varlığın değil aynı zamanda diğer varlıkların da güzelliği, her birinin olmaları gerektiği şekilde olmalarıdır. Burada, güzelin “ideaya uygunluk” olduğu fikri açıkça gösterilmiştir. *Necat*'taki ifadelerde idealist güzellik anlayışı devam ettirmekle birlikte “güzelden pay alma” fikrinin terk edildiği, doğal ve sanatsal güzellik fikirlerinin de yer aldığı görülmektedir. Platoncu ve Plotinusçu etkiler, *Necat*'ta daha da azalmış görünüyor.

6. Her güzelliğin uyumlu, yani ince ve yumuşak olduğu belirtilmiştir. Güzelde kaba, sert, batıcı, ters gelen, uyumsuz olan durumlar yoktur. Bilakis o algılayanda farklı bir haz ve lezzet uyandırır. Burada ise güzelin yaşanmasına atf vardır.

7. Güzel, bilinmeyen kapalı kalan bir şey değildir. Her durumda o kavramaya konu olur. Onu kavrayan yeti his, hayal, vehim veya akıldır²⁰. Kavrayan yeti yetkinliği oranında ondan haz da alır. Burada güzeli kavramaya eşlik eden estetik duyguya atf vardır.

8. Güzel iyidir. Soyut bir kavram olan “iyilik”, burada somut bir kavram olan “iyi”ye dönüşmüştür.

Bu farklılıkları belirttikten sonra güzelin açılımıyla ilgili *Şifa*'daki bir tespite temas etmek istiyoruz. Orada güzelin doğrudan amaç olarak ele alındığını görülmektedir: “Güzel, kendinden dolayı seçilen (ihtiyar edilen) şeydir. O başka şeyden dolayı değil iyiliğinden (hayriyye) ötürü övülen ve haz içeren (lezziz) bir şeydir ve o, bu yönüyle güzeldir”²¹. Bu tespit güzelin, iyi ile olan özdeşliğini ifade ettiği gibi, fayda ve çıkar gibi

¹⁹ Kindi, *el-Hudud, el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab* içinde, Kahire 1989, 201.

²⁰ Bu yetilerin İbn Sina epistemolojisindeki başarısı şöyledir: His, duyulur varlıkların biçimlerini veya nitelikleri algılar. Hayal algıda hisse yardım ettiği gibi biçimlerin mental olarak korunmasını sağlar. Vehim duyulur varlıkların duyulur olmayan anlamlarını algılar. Fakat algılanan anlam tümel değil tekildir. Akıl ise tümel anlamları kavrayan yetidir. Her bir yeti kendisiyle hedeflenen şeye ulaştığı ve farkında olduğu müddetçe ve bu şeyin ontik yapısına bağlı olarak ondan haz alır. Daha geniş açıklamalar için bk. A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, 49-54.

²¹ İbn Sina, *Eş-Şifa el-Mantık el-Hitabe*, Neşir: Dr. M. S. Salim, Mısır Tarihsiz, 84.

pratik bir ilgiyle bağlantılı olmadığını da ifade etmektedir. Güzel, başka nedenlerden dolayı değil, bilakis özü bakımından, yani iyiliğinden dolayı seçilir. Seçim ile güzel arasında bir ilgi kurulmuşsa, bu, seçimin (ihtiyar) akli bir işlem olmasından ileri gelir. Zira seçim, aklın ışığına göre hareket etme anlamına gelir. Bu anlam ilişkisini İbn Sina bir başka yerde şöyle ifade eder: “*Saf ve hakiki iyiyi isteyen akıldır ve bu istek seçim (ihtiyar) adını alır*”²². Kendinden ötürü güzel nesne, bizden takdir bekler ve o buna layıktır. Onun bu vasfı, başkalarına da bildirilebilir. Hem de övünerek! Diğer taraftan bu nesne, onu kavrayanda bir haz meydana getirecek bir yapıya sahiptir. Böyle bir şeyin örneği erdemdir. Çünkü “*erdem, güzelin bir türüdür. Zira o, bir güçtür, yani iyi olan veya iyi görülen bir şeyi meydana getiren güzel (hasen) bir melekedir. O her bakımdan şerefli ve büyük işler yapar ve muhafaza eder*”²³. Burada da güzelin etik alanı kuşatacak şekilde kapsamlı ve hayat için önemli olduğu ifade edilmektedir.

Bütün bu tespitlerden sonra İbn Sina'ya göre doğadaki ve sanattaki güzelin nasıl belirlendiğini de incelemek gerekiyor. Çünkü bunun ipuçlarını İbn Sina vermiştir. Şöyle ki, Zorunlu Varlık her güzel nesnenin veya dengenin/itidalin ilkesi olarak tespit edildiğine göre, mantıksal olarak Zorunlu Varlığın dışında güzel veya denge olmalıdır. Durum böyle olunca nesnelere güzel kılan anlamın belirlenişini ele almak gerekir.

3. Doğada Güzel

Doğal varlık alanının farklı yapıda olduğu bilinmektedir. Nitekim İbn Sina da bu farklılığı eserlerinde ortaya koyar. Ona göre şekillenmeye yetili olan yalın öğelerin (ateş, hava, su ve toprak) çeşitli oranlarda bileşimi ile bileşik varlıklar meydana gelir. Bileşik varlıkları oluşturan öğeler/cisimler bir araya geldikleri vakit kaynaşmış bir şekilde tek bir şey olurlar²⁴. Felek kuvvetlerinin de etkisiyle bu öğelerden dengeyle imtizaç eden oluşumlar (ekvan) meydana gelir. Ne var ki her birinin “denge” düzeyi aynı değildir. Oluşumun ilk düzeyi cansız varlıklar (me’adin) tabakasıdır. Onu sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insan izler. Sıralamanın ilkesi, her bir varlık cinsinin mizaçlarının mutlak dengeye olan yakınlığıdır. Mutlak dengeye en uzak olanı cansızlar, en yakın olanı da insandır²⁵. Mizaç denen husus, yalın öğelerin zıt özelliklerinin karşılıklı etkileşmesinden ortaya çıkan keyfiyettir. Dengeli ve dengesiz olmak üzere iki türü vardır. Dengeli mizaç, zıt niteliklerin nicelik bakımından tam olarak eşit olması ve bu niteliklerin mutlak ortalamasıdır. Mizacın nitelikleri eşit olmaz da bir tarafa meylederse bu takdirde dengesiz mizaç oluşur. Tıbbî anlamda denge, öğelerin nitelik ve niceliklerinin bedene öyle bir şekilde dağılmasıdır ki, sonuçta elde edilen şey, örnek beden olmalıdır. Bu itibarla varolan mizaçlar içinde sadece insanınki, mutlak mizaca en yakın olanıdır²⁶. Organik

²² İbn Sina, Necat, 299; İbn Sina, İlahiyat, 388.

²³ İbn Sina, Hitabe, 84.

²⁴ İbn Sina, Necat, 178.

²⁵ İbn Sina, Necat, 192

²⁶ İbn Sina, Kanun, 8-9. Sözlük bakımından mizaç, bir şeye katılıp karıştırılarak bileşime neden olan şeydir. Dört tabiatın (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık) bedenine medar olan tabiatır. Muhakkiklere göre mizaç, dört öğenin cüzlerinin birbirlerine bitişik, karışık ve bir cins olması olup, aralarındaki etki ve edildiden hasil olan ortalama keyfiyettir. *Kamus*, “Mizac” maddesi, I/826.

alanda bulunan her bir mizacın, kendine uygun düşen bir kuvveti almaya yetili olduğu, dolayısıyla bir nefse sahip olduğu belirtilmelidir. Doğal varlık alanında inorganik saha ile organik saha arasında mahiyetçe bir fark gözetildiği açıktır. Bu fark, yaşam ilkesi olan nefisten kaynaklanır. Nefis, organik sahadaki varlıklardan kaynaklanan bir takım etkilerin ilkesidir. Nefsin yetileri, yetkinlik ve değer bakımından sıralanırken bitkisel, hayvani ve insani şeklinde belirlenir. Bitkilerde beslenme, büyüme ve üreme yetileri; hayvanda bunlara ek olarak algılama ve istekle hareket etme yetileri bulunur. Algılama dış duyu ile iç duyulardan (ortak duyu, hayal, mütehayyile, vehim ve hafıza) ibarettir. İnsanda ise tüm yetilere ek olarak düşünme yetisi bulunur. İşte bu noktada İbn Sina konuya estetik açıdan yaklaşarak şu tespitite bulunur: “nefis yetilerinden her birine şeref bakımından daha üstün bir yeti eklendiğinde önceki yeti, değerinin eklenmesi ve güzelliğinin (beha) ona geçişi sebebiyle daha saf ve süslü olur. Hatta bu ilave sebebiyle ortaya çıkan fiiller, önceki yeti tek başına iken çıkacak olan fiillere göre sayıca veya daha güzel yapması, konusuna karşı yumuşak davranması ve maksada ulaşmadaki yönelimi itibarıyla bir fazlalığa sahip olur.”²⁷. Anlaşılabacağı üzere şeref bakımından üstün olan bir yetinin ilavesi önceki yetinin işlerini nitelik ve nicelik itibarıyla farklı kılmaktadır. Bizce burada önemli olan husus, yetkin olan yetinin ilavesiyle alttaki yetinin yaptığı işin daha güzel bir surette ortaya çıkmasıdır. Bu anlayışa göre, yetkinlik basamağı yükseldikçe güzellik de ortaya çıkmaya başlar. Zira üstün olan, altta olana yetkinlik ve görkem vermiştir. Bu hususta İbn Sina doğadaki varlıklara atıfta bulunur. Örnekle, hayvandaki beslenme yetisi, işini icra ederken bitkideki beslenme yetisine oranla yetkinlik, güzellik ve haz alma bakımından takviye edilmiştir. Yine, düşünme yetisi, hayvani yetileri hedeflerine ulaştırmada onlara incelik/letafet ve görkem vererek başarılı kılar²⁸. Anlaşılabacağı üzere, insani varlık alanına gelindiğinde ortaya çıkan işlerin güzelliği son noktaya ulaşacaktır. Düşünme yetisine komşu olan diğer yetiler, artık işlerini başka nitelikte icra etmeye başlar. Örnekle, hayvani nefisten tek başına iken çıkan duyum, tahayyül, çiftleşme, saldırı, muharebe ve benzeri eylemler insanda bulunduğu zaman fazladan bir güzellik ve görkem kazanır. Bu eylemler daha ince/hoş (latif) ve daha şerefli biçimde ortaya çıkar. Artık insan, mizacı güzel, terkibi sağlam olan şeyi duyulur varlıktan seçerek alır. Güzel (bedii) ve latif konularda mütehayyile yetisini kullandığında akıl saflığına benzer bir hale gelir, ölçülülükte yetkin kişilere uyum sağladığını hayal eder²⁹. Şu halde düşünme yetisi, diğer yetilerin işlevine ayrıca bir görkem, hoşluk, güzellik ve zarafet katar. İnsandan kaynaklanan birçok eyleme bu değerlerin katılması, düşünme yetisinden ileri gelir. Doğal varlık alanında yetkinliğin artması güzelin kendini göstermesiyle orantılı görülmüştür. Nitekim İbn Sina güzellikte akli bir boyut olduğuna güzelliğin mahiyetini ele alırken dikkat çekmişti. Burada şu soruyu sormak gerekir: Doğadaki güzellik tek bir güzellik midir yoksa farklı güzellik var mıdır? Örneğin güzel bir manzara ile güzel bir kuş ötüşü arasında güzellik bakımından bir fark var mıdır, yok mudur? Bu soruyu İbn

²⁷ İbn Sina, *Risale fi'l-Işk*, *Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale İbn Sina Risaleleri* içinde Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul 1953, 14.

²⁸ İbn Sina, *Işk*, 14.

²⁹ İbn Sina, *Işk*, 15.

Sina muhtemelen şöyle cevaplayacaktır: Güzellik dengede (itidal); denge ise terkip ve mizaçta ortaya çıkar. Verilen örneklerde mizaç söz konusu değildir. Fakat onlarda bir terkip vardır. Yani farklı elemanlardan meydana gelen bir manzara ve farklı tonlardan oluşan bir ses vardır. Bunlardan hangisi “kesrette vahdet”, yani “çoklukta birlik” ilkesine uygun düşerse o güzeldir. Yine de ikisi arasında bir fark gözetilmek istenirse şu söylenebilir: Güzellikte akli boyut bulunduğuna göre, akılsallığa yaklaşıldığı ölçüde güzellik de artar. Bu durumda, doğal varlıkta bulunan nefsanî yetilerin yetkinlik düzeyi güzelliği belirleyici olur.

İbn Sina, insanın doğal güzelliğinden özel olarak söz açar. Zira insanda, en üstün nefsanî yeti, yani düşünme yetisi vardır. İnsan doğal nesnelere bakarken bu yetinin ışığı ile bakabilecek, onları doğal ve taklit yoluyla değil farklı bir bakışla kavrayabilecektir. Bu yüzden güzel yüzlü bir insana bakmak, bazı vakitler “zariflik ve yiğitlik” sayılır. Bu iki kavramın doğabilmesi için düşünme yetisine, bu kavramların doğmasına zemin hazırlamak için de hayvani yetilere ihtiyaç vardır. Düşünme yetisiyle birlikte hayvani yeti, duyulur olan güzel suretleri kavrar. Suretin nefse taşınması hayvani yetiyle, ondaki güzelliğin fark edilmesi ise ameli akıl ile olur³⁰. Fakat bizim “doğadaki güzel nedir” sorusuna dönmemiz uygun olur. Düşünme yetisi, duyuların taşıdığı hoş ve güzel suretten akli bir çıkarımla o surette bulunan yetkinliği kavrar. Bunun farkına varan düşünme yetisi, etik anlamda bir yükselişe de ulaşır. İşte İbn Sina, insanın “ruhani yükselişine” vesile olduğu için, insanın, güzel insan suretleriyle kalbini meşgul etmesi gerektiğini söyler³¹. Burada şu soru sorulmalıdır: Niçin başka suret değil de “insani suret” ile kalp meşgul edilmelidir? Bu sorunun cevabı, bize aynı zamanda güzel hakkında bilgi verecektir. İbn Sina’ya göre bir insan, insanlık faziletine sahip olmanın yanı sıra *surette denge* faziletini elde etmiş birini bulduğu vakit gönlün gizli meyvesini ve saf sevgiyi edinmeye hak kazanır. Hak kazanılan şeyi bir kenara bırakıp, *denge* terimi üzerinde duralım. Dengeye sahip bir suretin taşıdığı belirgin vasıflar var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? İbn Sina bu sorulara karşılık gelecek şekilde şu açıklamada bulunur: Bu suretin meydana gelmesinde kimi hususlar vardır. Onlardan biri, tabiatın takvimi ve dengede olmasıdır. Yani o suretteki mahiyet, kendini tam olarak yansıtmıştır. O surette eğrilik, bozukluk, kusur ve noksan yoktur. Mahiyet onda bütün karakteristiği ile yansıdığı gibi dengeden uzak da değildir. Bu anlamda dengenin orantıyla ilgili olduğu söylenebilir. Bir diğer unsur ise o suretteki ilahi etkinin açığa çıkışıdır (zuhur). Birinci husus, mahiyeti tam olarak yansıtan bireysel boyutu, ikinci husus da o mahiyeti veren ilkenin etkisini göstermektedir. Başka bir deyişle doğal bileşimi düzgün ve mahiyetine uygun düşen bir varlık, suret güzelliğine de sahip olur. Bu açıklamasıyla İbn Sina güzelliğin, mahiyetin bütün yetkinliği ile kendini göstermesi olduğu ve bunun asli bir şey olduğunu, çirkinliğin ise doğal bileşime sonradan dâhil olan harici ve arzi bir bozukluktan ileri geldiğini belirtmiş olmaktadır³². Güzelliğin kaybı veya eksikliği, sureti verenden değil

³⁰ İbn Sina, *İşk*, 18.

³¹ İbn Sina, *İşk*, 18.

³² İbn Sina, *İşk*, 19.

sureti alıcı konumunda bulunan maddenin o sureti almaya elverişli (müsteit) olmayışından veya onu almak üzere hareket etmemesinden ileri gelir³³. Hal böyle olanca doğal varlık alanındaki çirkinliğin nedeni metafiziksel bir nedene değil fiziksel yapının yetersizliğine veya eksikliğine bağlanmış olur. Güzelliğin ilkesi etkisini, yani bir mizacın hak ettiği mahiyetin verilmesini tam olarak gerçekleştirir. Ne var ki, etkinin nesnesi kendinden kaynaklanan nedenden dolayı bu etkiyi tam olarak taşıyamaz ve mahiyet, tekinde kusurlu veya noksan olarak bulunur. Bu da çirkinin meydana gelmesinin sebebidir.

İbn Sina "suret görünümü" ile "karakter" arasında belli bir ilişkinin olduğunu da ileri sürer. Ona göre güzel suret, doğal karaktere (seciye) tatlılık, kazanılmış karaktere (şemail) de hoşluk (tayyib) verir. Fakat suret ile karakter arasındaki bu ilişki mutlak değildir. Çünkü aksi olan durumlar da vardır. Yani sureti güzel olduğu halde karakterce iyi olmayan insan mevcut olduğu gibi, sureti çirkin olduğu halde karakterce iyi olan insan da vardır. Bunun da nedeni ya sonradan meydana gelen terkip bozukluğudur veya insanın edinmiş olduğu alışkanlıktır³⁴. Bu iki neden, insandaki fizik görünümle etik yaşantı arasındaki ilişkinin niteliğini bozar. Toparlayacak olursak doğal güzel, bedensel yapıyı oluşturan unsurların, mahiyeti veya sureti güçlü ve denge üzere taşıyabileceği şekilde bir araya gelmesiyle ve mahiyetin onda tam olarak belirmesiyle ortaya çıkmaktadır.

İbn Sina'ya göre, "insanın doğal güzelliğini" kavrayan kimsede bir etki meydana gelebilir. Bu durumda onu kavrayan kimse, ona sarılma, onu öpme ve onunla yatma isteği duyar. Kısaca onunla bir olmak ister. Buradan hareketle, güzelin insanı harekete geçirici bir etki uyandırma yetisine sahip olduğu söylenmelidir. Ne var ki bu, özsel değil arızı bir durumdur. İbn Sina bu tür isteklere etik açıdan da yaklaşarak, düşünsel (nutki) bir amaç içermeyenleri iyi saymaz³⁵. Başka bir deyişle özünde nahoş (münker) olmayan bu istekleri, salt şehvet ve hayvani haz için yerine getiren kimseler, kınanmaya layık olur³⁶. İbn Sina bu hususta yasal (şer'i) çerçeve içinde hareket etmenin iyi ve güzel (müstahsen) görüldüğünü ekler. Bu sınırlar içinde güzele yaklaşıldığı takdirde "yiğitlik ve incelik" değerleri söz konusu olur³⁷. Anlaşıldığı kadarıyla İbn Sina bu satırlarda insan güzelliğini iyi ile ilgi içinde incelemiş görünüyor. Güzel suretlerin uyandırabileceği etki, bunlarla sınırlı değildir. Zira bazı güzel suretler, kavrayana özel bir yarar sağlayabilir veya bir iyiliğe ulaşmasına vesile olabilir. Bu durumda kavrayan, kendi varlığı için bir şey veren o surete doğal olarak sevgi duyar ve ona yönelir, tıpkı hayvani nefislerin gıdaya veya annelerine yönelmelerinde olduğu gibi. Güzel sureti kavrayan ona benzediği, yaklaştığı, onunla özellik kazandığı takdirde fazladan bir meziyet ve fazilet de kazanabilir, tıpkı kölenin efendisine sevgi duymasında olduğu gibi³⁸. Bu iki örnek bireysel varlığın takvimini, yani desteklenmesi ve devamı hususunda sağladığı katkıyı ifade etmektedir.

³³ İbn Sina, İlahiyat, 422.

³⁴ İbn Sina, İşk, 19.

³⁵ İbn Sina, İşk, 19.

³⁶ İbn Sina, İşk, 18.

³⁷ İbn Sina, İşk, 20.

³⁸ İbn Sina, İşk, 21.

Birinci örnekte bedensel bir destek, ikinci örnekte (köle örneği) tinsel bir destek söz konusudur. Bu yönüyle güzelin, bazı hallerde etki bakımından “çekici” olduğu belirtilmelidir.

İbn Sina için güzel nesnelerin etik işlevinin yanı sıra epistemik yönü olduğunu da belirtmek lazımdır. Zira bileşimi güzel olan, mahiyetini tam yansıtan bir nesnenin kavranması, bizi birlik (vahdet) kavramına ulaştırır. Birlik kavramı da insanı En Yüce Varlığın bilgisine ulaştırır. Bu da düşünme yetisinin mutluluğu için lazım gelen şartlardan biridir. Şu halde güzel nesne, düşünen nefse mutluluk verdiği gibi En Yüce Varlığın bilgisine ulaşmaya da zemin hazırlar³⁹. Esasen bu, güzeli kavramanın nihai anlamda insanı fizik ötesine açan ve o âlemlerle buluşturan bir yana sahip olması şeklinde de görülebilir. Denebilir ki, bu epistemolojik boyut, bir yönden görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşma veya En Yüce Varlığı bilmenin yollarının açılması⁴⁰, bir yönden de bireysel ve entelektüel doyumun doruk noktasıdır.

4. Sanatta Güzel

Sanatta güzel konusuna girmeden, İbn Sina’ya göre sanatın mahiyeti hakkında kısa bir açıklamada bulunmak uygun olur. Süje açısından ele alındığında sanat, kazanılmış bir yetenektir. Bu yetenek sayesinde insan bir düşünüşe gerek duymadan gayesiyle ilgili konuya yönelen iradi fiilleri gerçekleştirir⁴¹. Dolayısıyla sanat, doğada mevcut olmayan bir objenin ortaya konmasına yönelik bir etkinliğin kaynağı görünümündedir. “Bu etkinliğin belirleyici özelliği nedir?” sorusuna İbn Sina muhtemelen “taklit” (muhakat) diye karşılık verecektir. İbn Sina, şair ile ressamdan bahsederken her ikisinin de taklitçi olduğunu söyler. Ona göre sanat etkinliği taklittir. Taklit insan için doğal bir şey gibidir. Taklitte bir şeyin misli/benzeri ortaya konur. Ortaya konan şey, konulan şeyin kendisi değildir. Örnek vermek gerekirse doğal bir hayvanı, görünürde doğal bir şey gibi bir suretle taklit etmek böyledir⁴². Taklidin konusu şu üç durumdan biriyle olur: 1. gerçekte mevcut olan durumlar, 2. olmuş olan durumlar, 3. olacak olan durumlar⁴³. Şayet sanat-kâr, örneğin ressam varlığı olmayan veya imkân alanında olmayan bir durumu taklit etmişse, bu bir hatadır. Üstelik özsel olan bir hatadır. Hatanın arızı olanı da vardır. O da varlığın heyetini tahrif ederek yansıttığı vakit olur. Örneğin bir ressam atın ön ayaklarını arkasında veya arka ayaklarını önde çizerse, bu arızı hata olur⁴⁴. Varlığın sahip olmadığı bir niteliği varmış gibi göstermek sanatta çirkinlik olarak görülebilir. Buradan yola çıkarak denebilir ki, sanattaki güzelin, taklit edilen nesnenin mahiyetiyle bir ilgisi mutlaka olmalı, taklit edilen varlığın mahiyeti her ne ise ona uygun bulunmalıdır. Mahiyetini uygun taklit etmeyen bir sanatın güzelliğinden söz edilmemektedir. Örneğin nâtık/düşünen bir varlığın, nutku/düşünmesi olmayan şeylerle taklit edilmesi bir hata-

³⁹ İbn Sina, *İşk*, 17.

⁴⁰ Koç, 18.

⁴¹ İbn Sina, *eş-Şifa el-Mantık el-Burhan*, Neşir: A.E Afifi, Kahire 1956, 259.

⁴² İbn Sina, *eş-Şifa el-Mantık eş-Şiir*, Neşir: A. Bedevi, Kahire 1966, 22.

⁴³ İbn Sina, *Şiir*, 71.

⁴⁴ İbn Sina, *Şiir*, 71.

dır⁴⁵. Zira onda natkın ait olduğu mahiyetten uzaklaşma vardır.

İbn Sina güzel yapıtın meydana gelişi hakkında taklitten farklı olarak şunları da kaydeder: Güzel görülen bir sanat yapıtı, bir ihtira ve ibtida⁴⁶ eseridir. Her iki terim de esas bakımından yaratma etkinliğini ifade eder. Bu türden sanat yapıtları, örneğin bir şiir gerçekten güzel görülür ve bu türden sanat etkinliğinin de bir sınırı yoktur⁴⁷. Anlaşılabacağı üzere İbn Sina, sanatı taklit olarak gördüğü gibi bazen de yaratma olarak da değerlendirmektedir. Ne var ki, o daha çok taklit kavramını tercih eder.

İbn Sina insanların güzel nesnelere karşı doğal olarak bir sevgi beslediğini düşünür. Ona göre insan, uyuşum halindeki (müttefik) kompozisyonu (telif) ve sesleri, yapısı gereği sever. Örnek olarak şiiri ele alalım. Onda vezin ve ses vardır. Vezin ile ses birbiriyle uyumludur. "*Nefis böyle bir şeye meyleder ve şiiri icat eder*"⁴⁸. Bu ifadelerle göre sanat yapıtı temelini nefsin uyumlu, ölçülü, ritmik şeylere olan temayülünde bulur. Bu nesnelere nitelikleri, güzel dediğimiz şeyi de belirlemektedir. Bunu nefsin, belli kanuna göre ortaya çıkan şeylere doğuştan getirdiği yatkınlık olarak görmek de mümkündür. Şu halde nefis, yapısı gereği ritmik şeylere âşıktır. Nefsinde veya dışarıda bu ritmi bulduğunda ona temayül eder. İbn Sina'nın bu görüşü ile Aristo'nun içtepi⁴⁹ olarak ifade ettiği düşünce arasında paralellik kurulabilir. Esasen İbn Sina bu görüşü, Aristo'nun Poetika'sını telhis ederken söz etmektedir. Dolayısıyla bu noktada onun Aristo geleneğine bağlı kaldığı söylenebilir.

İbn Sina'ya göre taklit fiili, içeriğe bağlı olarak çeşitli şekilde tezahür edebilir. Şöyle ki, iyi bir varlığın veya halin resmi örneğin melek resmi güzel bir suretle, şeytan resmi de çirkin olan bir suretle çizilir. Nitekim bu esasa eski Yunanlılar uymuşlardır. İbn Sina kendi bölgesinden de şu örneği verir: Mani taraftarları da rahmet hallerini güzel suretle resmetmişlerdir. Her ne kadar sanat, içerik bakımından etik veya dini olsa da taklit fiili sanatkarın çizdiği suretle olmuştur. İyi içeriği güzel suretlerle; kötü içeriği de çirkin suretlerle ifade edilmiştir. Burada şu sorulmalıdır: Suretin taklit ettiği anlamın olumsuz oluşu, sanatta güzele mani olmuş mudur? İbn Sina bu soruya muhtemelen şöyle cevap verecektir. Bu resimler doğruluk/epistemolojik değeri bakımından değil bir şeyin etik değerini, yani onun iyiliğini veya kötülüğüne yansıtma üzere çizilmiştir. Yansıttığı konuyu, amacına uygun olacak şekilde yansıtan resimler, çirkin suretle dahi çizilmiş olsa, güzel sayılır. Güzel sayılmasının nedeni, sanatkarın belirlemiş olduğu "amaca uygunluktur". İbn Sina'nın güzelliğin belirleyici vasfı olarak "mahiyete uygunluk" fikrini "amaca uygunluk" fikri ile takviye ettiği söylenebilir. Amaca uygunluk hususunda İbn Sina bir başka yerde şunu kaydeder: "*İnsanların nahoş (kerih) nazarla baktıkları hayvanların nakışlı suretleri onu teemmül edenlere bir ferahlık verir. İnsanlar onları idrak etmekten sevinç duyar. Fakat o hayvanların kendilerini görseler aynı etki uyan-*

⁴⁵ İbn Sina, Şiir, 72.

⁴⁶ Bu sözcük yaratma anlamındaki B-D-A' kökünden türemiştir.

⁴⁷ İbn Sina, Şiir, 25.

⁴⁸ İbn Sina, Şiir, 38.

⁴⁹ İsmail Tunali, *Grek Estetik'i*, 4. Baskı, İstanbul 1996, 98-99.

*maz. Bilakis onları görenler kaçmak ve uzaklaşmak ister*⁵⁰. Dolayısıyla doğada nahos olarak görünen suretler sanat yapıtı halinde taklit edildiğinde başka bir değer kazanır ki, buna güzel demek mümkündür. Doğal güzel ile sanattaki güzel ayırımının, ilk kez Aristo tarafından dile getirildiği fakat 19. yüzyıla kadar ilgisiz kalındığı ifade edilir⁵¹. Bu konuya İbn Sina biraz daha geniş olarak temas etmiş görünüyor. Fakat onda da güzel kavramı temel bir araştırma konusu olarak ele alınmadığı, biraz da dağınık olarak incelendiği için, bu sorun derinliği ile fark edilmemiş ve çok geç dönemlerde inceleme konusu olmuş görünüyor.

Güzelin mahiyetiyle ilgili İbn Sina'nın *Necat*'taki ifadesini tekrar ele alalım. Burada, sanatta güzel için bir ilkenin konulduğu görülmektedir. "*Zorunlu varlık, güzellik ve görkeme sahiptir. O her dengenin ilkesidir. Zira her denge, bileşim veya mizaç çokluğunda bulunur ve çoklukta birlik meydana gelir*"⁵². Sanat yapıtları için mizaç söz konusu değildir. Fakat onlar için bileşimden söz etmek mümkündür. Bileşim, en az iki elemandan meydana gelen nesneyi ifade eder. Sanat yapıtları da böyle bir bileşimdir. Ne var ki her bileşim bir sanat yapıtı değildir. Bir başka deyişle bileşimin sanat yapıtı olması için güzel olması gerekir. Güzelin meydana gelmesi için farklı elemanların birlik oluşturması, onların tek bir yapı halinde bulunması şarttır. Kısaca söylenirse, onda "çoklukta birlik" ilkesi gerçekleşmelidir. Böyle bir birlik meydana gelmediği takdirde orada güzelden söz etmek mümkün değildir.

İbn Sina sanat yapıtlarının belli bir ölçüye göre oluşturulduğunu ifade eder. Sözgeliliği ressam, tembelle veya öfkeli birini resmedeceği zaman belli bir ölçüye göre resmi çizer. Yani o, aşırıya kaçmadan, mevcuda da uygun düşecek ölçüyü kaçırmadan resmini çizer⁵³. Bu ifadeler sanat yapıtlarındaki niteliğin, taklit ettiği nesneye göre ve ölçü içinde gerçekleşmiş olmasını öngörmektedir. Bu hususu daha açarsak "*düşünme yetisi ile düşünme yetisine komşu olan yetiler ebedi olarak, tertibi güzel, uyumlu ve ölçülü nesnelere âşıktır. Örnekle, orantılı bir ölçü halindeki ölçülü sesler veya belli bir orantıya göre farklı gıdalardan bir araya gelmiş tatlar böyledir.*"⁵⁴ Bu ifade, sanattaki güzelle ilgili olarak önemli ipuçları taşımaktadır. Şöyle ki;

1- Her şeyden önce İbn Sina güzelliğin düşünmeyle olan bağlantısını ihmal etmemiştir.

2- Konuyu "ebedi olarak" ifadesiyle kayıt altına alması, bunun bir kural olduğunu düşündürmektedir. Çünkü aynı şartlar/sebepler, aynı etkileri doğuracaktır.

3- Bir sanat eserinin "güzel" olarak nitelenmesi onun taşıdığı bazı sıfatlardan ileri gelir. Bu sıfatlar, *nazm*, *telif* ve *itidaldir*. Bu terimlerin ilgili olduğu diğer sözcükleri hatırlarsak; "nazm" teriminden *nazım*, *manzum* ve *manzume*, düzen ve tertip anlamında *nizam*, kurallı anlamında *nizamî*, düzenleyen anlamında *nâzım*, düzenleme anlamında *tanzim*, düzen anlamında *intizam*, organizasyon anlamında *munazzama* ilk anda hatıra

⁵⁰ İbn Sina, Şiir, 37.

⁵¹ İsmail Tunali, *Estetik*, 5. Baskı, 179.

⁵² İbn Sina, *Necat*, 281.

⁵³ İbn Sina, Şiir, 62.

⁵⁴ İbn Sina, *Işk*, 17

gelen sözcüklerdir. "Telif" teriminden ise samimiyet ve uyum anlamında *ülfet*, beste yapma veya eser yazma anlamında *telif*, yazar ve kompozitör anlamında *müellif*, yazılmış eser anlamında *müellef*, harmoni ve uyum anlamında *itilaf* sözcükleri hatırlanabilir. "İtidal" teriminden ise *adalet*, eşitlik ve denklik anlamında *adil*, eşit ve hak gözeten anlamında *âdil*, düzeltmek ve düzgün hale getirme anlamında *ta'dil*, düzenleme ve denkleştirme anlamında *muâdele*, denk anlamında *muâdil*, orantılı ve simetrik anlamında *mu'tedel*, kanuni anlamında *adli* sözcükleri hatırlanabilir. Güzelin sıfatları olarak verilen sözcükleri estetik terimleriyle ifade edersek, nazm "düzen"i, telif "kompozisyon"u, itidal ise "denge ve ahenk"i karşılıyor diyebiliriz. Bu ifadelerden yola çıkarsak güzel terimi, belli bir ölçü, düzen, kompozisyon, denge ve ahenk olarak anlaşılabilir.

İbn Sina bir sanat yapıtı olarak şiir hakkında şunları söyler: "*Mahiyeti bakımından şiir ölçülü, eşit ve kafiyeli seslerden telif edilmiş muhayyil sözdür.*"⁵⁵ "Ölçülü" olması onun ritmik sayısını; "eşit" olması ritmik sözlerden telif edildiğini gösterir. "Kafiyeli" olması mısraların sonundaki seslerin aynı olduğunu; "telif edilmiş" olması, farklı unsurların uyumlu bir bütün haline getirildiğini gösterir. "Muhayyil" olması, nefsin elinde olmadan, bir şeyden daralması veya açılmasını sağlayan, yani duygusal olarak etkileyen bir söz yapısı olmasını gösterir. Bu özellikleri taşıyan söz bütününe şiir adı verilir. Şu halde bir sanat yapıtını, örneğe göre şiiri meydana getiren özellikler, her şeyden önce ölçü, ritim, telifi ihtiva eder. Güzeli meydana getiren niteliklerin burada da sıralandığı görülür. Yani şiir, düzen niteliğini haiz olduğu gibi bir kompozisyonudur. O denge ve ahenge de sahip olmalıdır. Aşağıda da belirtileceği üzere şiiri oluşturan bölümler vardır. Her bir bölümün bir haddi vardır. O had aşıldığında şiir bozulur. Dolayısıyla hadlerin, olması gerektiği şekilde bulunmasıyla şiir dengeli ve ahenkli olur. Bu ifadeler güzelin matematik bakımdan da belirlenebileceğini ve orantı düşüncesini dile getirmektedir. Esasen, İbn Sina güzeli matematiksel olarak da ele almış görünüyor. Şöyle ki, bir nesnenin güzel diye nitelenebilmesi için, onun idrak edilmeye uygun olması gereklidir. Sözelimi küçük bir nesnenin görülmesi zor olduğu gibi büyük bir nesnenin idraki de mümkün değildir. Algıya konu olan nesnenin orta (mutavassıt) olması uygundur, zira onun idraki ve görülmesi kolaydır. Orta konusunu sanat türlerine de uygulayalım: Söz-gelişi tragedyanın bölümleri vardır. Her bir bölümün belli bir miktarı olmalı ve ona uyulmalıdır⁵⁶. Yine şiiri tertip etmenin de kendine has bir güzelliği (hüsn) vardır. Bir şiir başlangıç, orta ve son bölümden oluşur. Üstün olan bölüm ortası olmalıdır. Şiirdeki miktarlar ölçülü, maksat ise haddi aşmayacak, başka şeyle karışmayacak ve ölçüye uygun düşecek bir sınırlılıkta olmalıdır. Bu şiir öyle bir bütün oluşturmali ki, ondan bir parça alınsa şiir bozulmalı ve noksan hale gelmelidir. Burada geçerli olan kural şudur: Hakikati tertip olan bir şeyden tertip kaldırılırsa o şey işini yapamaz hale gelir⁵⁷. Anlaşıldığı kadarıyla bu ifadeler, sanat eserinin bölümlerden oluştuğunu, yani bileşik bir şey olduğunu fakat bileşimi meydana getiren bir ölçü ve orantının mutlak surette mevcut

⁵⁵ İbn Sina, Şiir, 23. İbn Sina'nın şiir anlayışı için bk. Halim Öznurhan, "İbn Sina Poetikası", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, Mayıs 2008 İstanbul, s.22-24.

⁵⁶ İbn Sina, Şiir, 52.

⁵⁷ İbn Sina, Şiir, 53.

olduğunu dile getirmektedir. Bu orantı bozulduğunda sanat yapıtındaki bütünlük bozulmaktadır. İbn Sina'ya göre hitabet, şiir, tragedya gibi bölümleri olan sanatlarda güzel olan adet, her bir bölüme hakkını vermekten ibarettir⁵⁸. Kısaca bölümleri meydana getiren orantı muhakkak surette korunmalıdır.

5. Sonuç

İbn Sina güzel terimini kılavuz bir kavram olarak incelememiş olmakla birlikte, içeriğini belirgin kılacak açıklamalar yapmış görünmektedir. Güzel hakkında metafizik, psikolojik, etik ve estetik bakımdan tahlillerde bulunmuş ve sonuçta onu ilgileri içinde incelemiştir. Güzel, çok defa akılla ilgi içinde görülmüş, bir nesnenin tamlığı ve yetkinliği olarak anlaşılmıştır. Doğal varlıklar içinde cansızlardan insana doğru yaklaşıldıkça güzelliğin artmasını bu çerçevede anlamak gerekir. İbn Sina için güzellik, tam ifadesini Zorunlu Varlık'ta bulur ki, ondan daha güzel bir şey de yoktur. Burada İbn Sina ile Platon arasında paralellik kurmak mümkündür. Nitekim Platon mutlak güzeli, bütün güzelliklerin tepe noktasında görmekte ve onun hakiki varlık olduğunu söylemektedir. Mutlak güzel bütün varlığın odak noktasında olup bütün yetkinlikleri kuşatır. Güzel bütün var olanları belirler ve onlar da ona varoluşsal bir sevgi içinde bulunurlar⁵⁹. Platon'un belli bir döneminde ve Plotinus'ta hâkim olan "ideadan pay alma" fikri, İbn Sina'nın güzel kavramında da söz konusu edilmiştir. Hatta İbn Sina, *Şifa*'da ve *Esulucya*'ya yaptığı şerhte bu görüşü dillendirmiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde bu fikirden ayrıldığı görülmektedir.

Doğal varlıkların güzelliği İbn Sina'da onların denge ve ahenge olan yakınlığı ile orantılı görülmüştür. Denge, mizaç denilen cisimsel yapıda beliren bir keyfiyettir. Mizacın dengeye yakınlığı, nefsanî yetilerin onda belirmesine zemin hazırlar. Bu bakımdan, mutlak dengeye yakın olmak, nefsanî yetilerin yetkinliğini artırmaktadır. İnsan bedeni, mutlak dengeye en yakını olması itibarıyla, düşünme yetisinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nefsanî yetilerin yetkinliği, bulunduğu varlığı ve işlerini daha da güzel hale getirmektedir. Bu tespiti, biyolojik canlılığa, psikolojik canlılığın katılması olarak görmek mümkündür. Nitekim bu tespit, güzelliğin içeriksel niteliklerinden olan "canlılık ve anlatımı" karşılar⁶⁰. İbn Sina bu görüşünü, güzel görünümlü veya güzel yüzlü insanları ayrı bir inceleme konusu yaparak daha da pekiştirmiştir. "İnsani güzelliği" doğal varlık alanında farklı bir kategoriye yerleştirmiş ve onu insanın ruhani yükselişine ve olgunluğuna bir zemin yapmıştır. Ona göre güzeli kavramak, birliği görmeye, birlik fikri de Zorunlu Varlığın bilgisine vesile olur. Üstelik güzel yüzlü insanın ahlakı/karakteri de güzel olur. Bu, mutlak olmamakla birlikte çoğunlukla geçerli görülen bir kural olarak düşünülmüştür.

İbn Sina'da güzel kavramı, iyilikle ilgi içinde de görülmüştür. Güzel, iyilik olarak, iyilik de varlığın yetkinliği olarak açıklanmıştır. Güzel, iyi olan, iyi de tam olan şekilde, birbiri ile örtüşen kavramlar olarak ilgi içine konulmuştur. Esasen güzelin iyilikle

⁵⁸ İbn Sina, *Şiir*, 46.

⁵⁹ Tunali, 144. Güzelin diğer varlıkları belirlemesi anlayışı, öncekinden farklı bir anlayışı da ifade eder.

⁶⁰ Tunali, 206.

ilgi içinde görülmesi yeni değildir. Geleneksel dünyada “güzel, iyi ve doğru” değerleriyle ilgili alanlar, birbirinden bağımsız, özerk alanlar olarak görülmemiştir⁶¹. Güzel, iyi ve doğru gibi değerlerin birbirleri karşısındaki sınırlılıkları, Estetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkışından sonra olmuştur. Güzel ile iyi arasında görülen özdeşliğin temelinde ahlaki yükseliş ve ideal insan anlayışının bulunduğu da söylenebilir.⁶²

Sanatta güzel söz konusu olduğunda çoklukta birlik, oran, ölçü, kompozisyon, ahenk, amaca uygunluk, orta büyüklük ve orantı olarak belirlenen niteliklerinden birkaçı, sanat eserinin güzelliğini belirlemede temel kriterler olarak görülüyor. İbn Sina algılanabilir büyüklük konusuna temas etmekle birlikte bu fikri fazla işlememiş gibidir. Nitekim ondan önce Aristo bu fikre işaret etmiş⁶³ ve güzeli matematik bir belirleme içinde görmeye çalışmıştır. Ona göre güzel belli bir büyüklük ile ilgilidir. Kavrama gücünü aşan bir şeyin güzelliğinden söz edilemeyeceğini iddia edenler vardır.⁶⁴

İbn Sina'nın güzel hakkındaki bu fikirleri, kaynakları bakımından ele alınacak olursa onda Platon, Aristo, Plotinus ve Farabi'nin izlerini görmek mümkündür. Sanatın mahiyeti konusunda İbn Sina'nın taklit teorisine dayanması, Platon ve Aristo düşüncesinin bir devamı olarak görülebilir. Zorunlu Varlığın güzellik ile ilişkilendirilmesi, kısmen Platon'a büyük ölçüde Plotinus ve Farabi'ye dayandırılabilir.⁶⁵ İyi ve kötü hallerin, nakıslı suretler halinde resmedilmesi ve bundan alınan estetik haz noktasında İbn Sina ile Aristoteles arasında paralellik kurulabilir.⁶⁶ İnsanın yüz güzelliği ile ahlak/karakter güzelliği arasında ilgi kurması, kanaatimizce İslam kültüründen kaynaklanmış gibidir. Nitekim İbn Sina bu bilgileri verirken Hz. Muhammed'e ait gösterilen “İhtiyaçlarınızı güzel yüzlülerden talep ediniz” şeklindeki sözü şahit olarak nakleder.⁶⁷ Ayrıca kendi coğrafyasından örnekler ile konuyu işlemesi, yeri geldikçe Arap şiirine atıfta bulunması, Aristo'nun *Poetika*'sının telhisi olarak telif ettiği *Şifa*'nın *Şiir* bölümü, konuya çok kapsamlı bir bakışın işareti olarak görülebilir.

Sonuç olarak İbn Sina güzelle ilgili olarak sistematik bir inceleme yapmamışsa da güzeli, içlemsel ve kaplamsal yönleriyle ele almış, tarihi gelişmeler ve kendi tecrübesiyle birlikte “güzel nedir” sorusuna cevap aramıştır, diyebiliriz.

Abstract

İbn Sina discusses the nature of Beauty at a chapter on Necessary Being in *Metaphysics*. He agrees to ancient Greece philosophers on the unity of truth (al-haqq), good (al-khayr), and beauty (al-jamal). İbn Sina describes the beauty as like to be realized or existed according to its essence (al-mahiya). The Necessary Being is like so. On the other hand, He is the Principle of all beautiful things or, of moderation.

⁶¹ Koç, 19.

⁶² Tunalı, 132-133.

⁶³ Aristoteles, *Poetika*, 1459b.

⁶⁴ Tunalı, 213-214.

⁶⁵ Deborah I. Black, “Aesthetics in Islamic Philosophy”, <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.

⁶⁶ Tunalı, 179.

⁶⁷ İbn Sina, *Işk*, 19.

Moderation exists in a temper (al-mizac) or a composition (al-tarkib). So, temper is about on naturel things and the composition is about art. The beauty in the nature is related temper of bodies to absolute temper. If the form in a body dominates to matter it will be beauty. The perfection of psychological faculties supply of increasing beauty. The perception of beauty beings leads us to idea of "unity". Unity is load to knowledge of Transandantel Being, ie God. The degree of being abstract for our souls comes closer to Absolute Beauty. On the other hand, high faculties of soul give their beauty to lower faculties. The beauty in art is mean to dominate the terms "order", "unity in plurality", "mimemis of idea", "proportion", and "composition".

KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, Hayrani, İbn Sina Metafizigi, 2. Baskı, Ankara 2002.
- BLACK, Deborah I., "Aesthetics in İslamic Philosophy", <http://www.muslimphilosophy.com/ip/rep/H020>.
- BURCKHARDT, Titus, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Tercüme: Turan Koç, İstanbul 2005.
- COOMARASWAMY Ananda K., *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İstanbul 1995
- CİHAN, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- EBUL-BAKA, Külliyyat, Beyrut 1993.
- FİRUZABADİ, Kamus, "itidal" maddesi.
- GOİCHON, A. M., *Lexique de Langue Philosophique d'İbn Sina*, Paris 1938.
- KİNDİ, el-Hudud, el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab içinde, Kahire 1989.
- İBNİ SİNA, *eş-Şifa el-İlahiyat*, Neşir: Kanavati-Said Zayed.
- , *eş-Şifa el-Mantık eş- Şiir*, Neşir: A. Bedevi, Kahire 1966.
- , *eş-Şifa el-Mantık el-Burhan*, Neşir: A.E Afifi, Kahire 1956.
- , *Kitabu'n- Necat*, Neşir: M: Fahri, Beyrut 1985.
- , *Şerhu Kitabı Esulucya li Mensub ila Aristotalis*, Neşir: A. Bedevi, Aristo inde'l-Arab içinde, 2. baskı Kuveyt 1978.
- , *El-Mübahasat, Aristo İnde'l-Arab* içinde, Neşir: A. Bedevi, 2. baskı Kuveyt 1978.
- , *Kitabu'l-Kanun fi't-Tıb*, Roma 1593, 8. Türkçe çeviri için bk. *el-Kanun fi't-Tıp*, Çev: Esin Kahya, Ankara 1995, 8.
- , *Risale fi'l-Işk, Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale İbn Sina Risaleler içinde* Neşreden: Ahmed Ateş, İstanbul 1953.
- , *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Neşir: S: Dünya, Kahire.
- KOÇ, Turan, *İslam Estetiği*, İstanbul 2008.
- KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*; İstanbul 2002.
- ÖZNURHAN, Halim, "İbn Sina Poetikası", Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, 22-24 Mayıs 2008 İstanbul.
- TUNALI, İsmail, *Estetik*, 3. Baskı, İstanbul 1989.
- , *Grek Estetik'i*, 4. Basım, İstanbul 1996.