

Yayın Geliş Tarihi: 2022-10-17

Yayın Onay Tarihi: 2022-12-04

DOI No: 10.35343/kosbed.1190729

Hayyam CELİLZADE •

## Felsefenin Şiirle Barışması: Aristotelesçi Şiir Anlayışı ve İslam Felsefesinin Şiire Bakışı

*Reconciliation of Philosophy with Poetry:  
Aristotelian Perception of Poetry and Islamic  
Philosophy's View of Poetry*

### Özet

Şiirin düşünce faaliyetinin gerçekleşmesi için sağladığı imkânların neler olduğunu, felsefenin şiir üzerinden temsilinin mümkün olup olmadığını tartışmaya açan çalışmamız, bu doğrultuda Farabi ve İbn Sina'nın insani düşünüş biçimleri arasında şiiri nereye konumlandıklarını inceler. İrdememizde şiire ve şairlere kendi ideal devletinde yer vermeyen Platon'un neden böyle tutum sergilediğine cevap arayarak, şiirin faydalı olduğuna kanaat getiren Aristoteles'in şiir anlayışını ortaya koyacağız. Bunun için önce Platon'un şiire dair yaklaşımını akabinde Aristoteles'in şiir anlayışını ele alacağız. Bu bağlamda Platon'un mitolojiye karşı ileri sürdüğü tezlerin değerlendirmesini yapacağız. Aristoteles'in şiiri sadece epistemolojik değil etik ve psikolojik açıdan nasıl ele aldığı üzerinde duracağız. Binaenaleyh İslam felsefesinin şiire yönelik nasıl bir yaklaşım geliştirdiği üzerinde duracağız. İslam filozoflarının şiir anlayışlarını geliştirirken nelerden etkilendikleri sorusuna cevap arayacağız. Çalışmamızın sorunsalıysa niçin Farabi ve İbn Sina'nın şiir konusunda Platon'un değil de Aristoteles'in görüşlerini benimsedikleridir.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, felsefe, hayal, taklit, sünnet

**Jel Kodları:** Y8

### Abstract

Our study, which discusses the possibilities that poetry provides for the realization of thought activity, and whether it is possible to represent philosophy through poetry, examines where Farabi and Ibn Sina position poetry among human thinking styles. In our analysis, we will seek to answer why Plato, who does not include poetry and poets in his ideal state, exhibits such an attitude, and we will reveal Aristotle's understanding of poetry, who is convinced that poetry is useful. For this, we will first discuss Plato's approach to poetry and then Aristotle's understanding of poetry. In this context, we will evaluate Plato's theses against mythology. We will focus on how Aristotle treats poetry not only epistemologically, but also ethically and psychologically. Therefore, we will focus on how Islamic philosophy developed an approach to poetry. We will seek an answer to the question of

what influences Islamic philosophers while developing their understanding of poetry. The problem of our study is why Farabi and Ibn Sina adopted Aristotle's views on poetry, not Plato's.

**Keywords:** Poetry, philosophy, imagination, imitation, sunna

**Jel Codes:** Y8

## Giriş

Farabi'nin kendisinden bahsederken "meşhur şiir metodunun bunun hiçbir şeyini asla sağlamadığını, fakat sadece ondan uzaklaştırdığını açıkladı" (Farabi, 1974: 69) diye söz ettiği Platon'un kullandığı yöntem, diyalektiktir. Bu yöntemle göre her insan hakikate ulaşabilme kabiliyetindedir. Önemli olan insanda hakikat arayışının başlatılma sürecidir. Diyaloglarda Sokrates'in kendisini *ebe* olarak tanıtmaması da bunu işaret eder. Ebe, *doğmak* fiilini gerçekleştiren değil, bu fiili gerçekleştirene yardım edendir. Bu anlamda diyaloglar okurun hakikate yönelmesine hizmet eder. Hakikate erişme yani mağaradan kurtulma ise ferdi çaba ister, bu yüzden *Agathonun* teması toplumsal değil, ferdidir. "Sokrates (...) hakikati ancak diyalektik kavrayışın aydınlatılabileceğini ve bunun da ancak ona özgü tecrübe (*empeirôî*) ile mümkün olabileceğini vurgular" (Haşlakoğlu, 2005: 13). Beşerî sorunlara cevap bulma maksadıyla Platon'un diyaloglarına başvurmanın anlamı yoktur. Zira diyaloglar beşerî sorunların çözümünün hangi sahnede yapılacağını işaret eder, okuru o sahneye davet eder.

İnsanda hakikat arayışını tetikleyen araçları meşru gören Platon, şiiri bu araçlardan kabul etmez. "Onun tasarlamış olduğu İdeal Devlet'te şiire de yer olamaz şuaraya da" (Hocaoğlu, 2000: 60). "Platon'un söylemeye çalıştığı, şiirin *discursive* bilgiye yol vermemesi. Bu nedir, yani *dionaia* dediği, 'ruhun şiirsel olmayan kısmının emeği, *logosun* emeği olan kısmı' der bunun için; yani hesaplayan, işleyen, kat eden kısmı; bu çeşit bir bilgi. Hâlbuki şiir kat etmez, ilerlemez, sadece sınırdaki durur" (Gemuhluoğlu, 2011: 7). Platon'un şiire karşı olumsuz tutumunun arkasındaki sebepler neler olabilir? Platon'un yaşadığı dönemde şiir (mitler) *polise* biçim veren ve *polisi* yönlendiren en önemli araçtı. Bu bağlamda Allen "Sokrates, insanların zihinlerine semboller aracılığıyla kavram aşılayabilecek iletişimsel iktidarın doğasını ayrıntılarıyla henüz belirtmiyor, ama özellikle şairlerin bunu anladığını ima ediyor" (Allen, 2011: 75) diyerek Asmis'in *Şölen* yorumundan alıntı yapar ve şiirin yasaklanmasının sebebinin şu şekilde açıklar: "Şiir, psikolojik bir yaratılışın dilsel bir yansıması ya da imgesidir. Esasen dilsel bir yaratıdan çok ahlâki bir yaratıdır; dilde ifade bulan ve bir başkasının ruhuna damgalanarak gerçekleşen bir yaratıdır" (Allen, 2011: 75). "Çünkü bu şairlerin yarattığı birer gölgedir olsa olsa, gerçek varlıklar değil" (Platon, 1985: 285). Esasında hakiki olmayan görünüş dünyasının ikinci kez ve insan tarafından değiştirilerek/dönüştürülerek ifade edilmesi, ruhun hakikatle olan irtibatına darbe vurur. "Sanat *ideadan* ve hakiki olandan iki adım daha geride duruyor, gölge-gerçekliği taklit ettiği için. Hakikatten yani *ideadan* iki adım daha uzaktadır; geleneksel yorum bunun üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla sanatçı *ideanın* gölgesini taklit

ettiği için daha da uzaktadır” (Gemuhluoğlu, 2011: 6). Başka bir ifadeyle *idelerin taklidi* (*mimesis*) olan dünyanın şairler tarafından taklit edilmesi -ki bu bütün sanatlar için geçerlidir- taklidin taklidi olduğu için üçüncü dereceden hakikat hakkında konuşma teşebbüsüdür. “Demek ki benzetme sanatı gerçekten bir hayli uzak kalır. Her şeyi benzetebiliyorsa bu, her şeyin küçük bir yönünü yapmasından ötürüdür; bu yön de gölgenin gölgesidir” (Platon, 1985: 284). Hakikatle hakkında birinci dereceden konuşma olan felsefe varken, şiire yani şairlere müracaat etmenin yanlış olacağını savunan ve şairler için “devletlere bir hayrı dokunmadı da, şuna buna dokundu mu acaba? Birisini adam etmiş mi ömründe” (Platon, 1985: 286) diyerek yeren Platon bu nedenle ideal devletinde şairlere yer vermez. Ayrıca “Platon’un şairlerle sofistler arasında sürekli ilgi kurarak gittiğini görürüz. Onu asıl korkutan şey aslında bir anlamda sofizmdir, yani felsefenin kendini felsefe olarak kurarken karşısına çıkabilecek en önemli tehlikenin sofizm olduğunu ve şiirin de sofizmle benzerliğinden dolayı biraz ürkütücü olduğunu düşündüğünü görürüz” (Gemuhluoğlu, 2011: 7).

### 1. Aristoteles ve Şiir

Farabî’nin “söz ile taklit etme ve hayal etmenin kullanılması adet olan diğer cüzi şeyleri hayal ve taklit etme gücünü, insana veren sanatı (şiir) anlattı” (Farabi, 1974: 117) dediği Aristoteles de şiirin özünde taklit (*mimesis*) olduğunu belirtir. Ancak onun felsefesinde taklit olumsuz bir öge olmadığı için şiire karşı olumsuz tutum sergilemez. “O halde epos, tragedya, komedy, dithyrambos şiiri ile flüt (...) bütün bunlar genel olarak taklittir (*mimesis*)” (Aristoteles, 1993: 11). Şiirin mahiyetinin ne olduğunu irdeleyen Aristoteles kendi kültüründe mevcut olan şiir örneklerini değerlendirir. Aristoteles’e göre şiir dâhil diğer sanat eserleri insan ruhu üzerinde etki oluşturur. “(...) bütün taklit ürünleri karşısında duyulan *hoşlanmadır* ki, bu, insan için karakteristiktir” (Aristoteles, 1993: 16). Platon gibi Aristoteles de şiir ve diğer sanatları epistemolojik açıdan irdeler. Ancak “(şiir) sanatının yüksek seviyede faydalı olduğu kanaatine varan Aristoteles” (Averroes, 1977: 84) şiirin psikolojik ve etik etkileri üzerinde de durur. Dolayısıyla Platon’da sadece epistemolojik düzeyde ele alınan şiir, Aristoteles tarafından epistemolojik, etik ve psikolojik düzeyde irdelenir. Aristoteles şiir ve tarih arasında mukayese yapar ve şiirin tarihe nispetle felsefeye daha yakın olduğunu söyler. “(...) şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir” (Aristoteles, 1993: 30). Şiirin tarihten daha felsefi olduğunu anlatmak için Aristoteles “çünkü şiir, daha çok genel olanı, tarihe tek olanı anlatır” (Aristoteles, 1993: 30) der.

Yukarıda belirttiğimiz üzere Aristoteles şiiri psikolojik ve etik açıdan da ele alır. Ona göre taklit sanatları ruh için temizleme vasıtası ve vasatıdır. Zira taklit eserleri karşısında ruh acıma, korku ve benzeri halleri deneyimler. “Asıl olan tragedya izleyicilerinin ruhlarındaki olumsuz niteliklerden *katharsis* yoluyla sağaltılmalarıdır. Dolayısıyla şiirin görevi aslında yararlıdır. Yani yarar üzerine kurulu bir ilişki. Aristot’un en temelde yaptığı şey, bu” (Gemuhluoğlu, 2011: 9). Bu hallerin deneyimlenmesiye psikolojik düzeyde olmakla birlikte ortaya çıkardığı etki, etik mahiyet arz eder. “Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir (*katharsis*)” (Aristoteles, 1993: 22).

## 2. İslam Felsefesinin Şiire Bakışı

İslam filozofları şiiri değerlendirirken Platon'u değil Aristoteles'i izlerler. Platon'a göre ruhun doğal yeri dünya değil ve dünya ruha yabancı, beden ise ruha zindandır. İnsanın varoluşsal görevi kendisini dünyadan kurtarmaktır. Bu anlamda insanın "kurtuluş sürecine" engel veya bu süreci yavaşlatan ne varsa terk edilmesi yahut karşı çıkılması gerekir. Şiir, insanın "mağaradan" kurtulma sürecine engeldir ve bu sebeple karşı çıkılması gerekir. Aristoteles'in felsefesinde dünyanın ruha yabancı, bedenine ise zindan olduğu fikri yoktur. Binaenaleyh "ruh, tamamlanmış bedenin ilk *entelekheia*'sı yani fiildir" (Macit, 2004: 59).

Şiir konusunda İslam filozoflarının Platon'u hiç dikkate almadıklarını ileri sürmek zordur. Ama genel olarak şiirin meşruluğu konusunda Aristoteles'le aynı tavrı sergiledikleri söylenebilir. Örneğin Farabi'nin toplumun bazı kesimleri için bazı şiirlerin yasaklanması gerektiği görüşü Platon'u anımsatır. "Arap şiiri, çoğunlukla -Farabi'nin de dediği gibi- sadece heves ve tamah hakkındadır ki, bu tür şiirler *nesib* olarak isimlendirilmektedir" (Taşkent, 2012: 220). Farabi'nin şiire karşı tavrının İbn Sina'ya kıyasla daha sert olmasının sebebi Türkistan coğrafyasıyla irtibatlıdır. "İki farklı türde şiir yazan İbn Sina'nın" (Nimrouzi, Salehi, vd. 2015: 49) yaşadığı coğrafyanın şiire verdiği önem Türkistan'a nazaran daha fazladır. "Ortaçağlarda İran'da öğrencilere felsefe, tıp, astroloji ve matematik öğretmek için şiir alet olarak kullanılıyordu" (Nimrouzi, Salehi, vd. 2015: 48). Örneğin İbn Sina'nın *Al-Urjuzah Fi Al-Tibb* isimli eseri şiir biçiminde yazılmış, ilmi değeri yanında edebi değeri de yüksek bir eserdir. "İbn Sina'nın tıp şiiri olan *"Al-Urjuzah Fi Al-Tibb"* şiir türünde dikkate değer örnektir ve poetik ve pedagojik değerlendirme yapan bu çalışma, tıp bilgisinin ortaçağ Avrupa'sına ulaşmasını sağlamıştır" (Abdel-Halim, 2014: 1). Ancak bu Farabi'nin şiire karşı çıktığı anlamına gelmez. "Bütün şiirlerle ancak bir şeyin hayal gücüne dayanan mükemmel bir etkisinin meydana getirilmesi amaçlanır" (Farabi, 1987: 49) diyen Farabi, altı çeşit şiir olduğunu bunlardan "üçünün övülmüş; üçünün de kötülenmiş" (Farabi, 1987: 49) olduğu tezini savunur. Filozoflar içinde yaşadığı toplumdaki kendilerini soyutlamadıkları için toplumun kabul veya retlerinden etkilenirler. Bu olgunun İslam filozofları için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Yani İslam filozofları şiirin epistemik değerini ortaya koyarken içinde yaşadıkları coğrafya ve toplumdaki etkilenmişler.

Aristoteles'in şiire karşı olumlu tavrı olmakla birlikte şiiri bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Ama Farabi özellikle de İbn Sina şiiri bir kıyas çeşidi olarak ele alır ve şiirin anlamlı, bilinçli bir faaliyet olduğunu savunur. "Şiiri (poetik) kıyaslar, ister doğru ister yanlış olsunlar, hayale dayalı olarak değerlendirilmesi bakımından hayale dayalı öncüllerden yapılan kıyaslardır" (İbn Sina, 2005: 70). Aristoteles'in felsefesinde edebi bir form olan şiir kıyas biçimi değildir. "Mantığın hazırlık öncesi doğasının bir parçası olarak görülen konularından olan" (McGinnis, 2010: 4) "*Poetika*'yı Aristoteles *Organon*'a (*Mantik*'a) dâhil etmez, daha sonra onun şarihleri dâhil ederler. Önce İslâm dünyasında bu şekilde kabul görür, daha sonra İslâm dünyası üzerinden Batı'ya da bu şekilde intikal eder, yani *Organon*'un bir parçası olarak geçer" (Gemuhluoğlu, 2011: 10). İslam filozofları şiiri edebi form olarak değil kıyas biçimi olarak ele alırlar. "Şiirsel ifadelerin balanslı ritmik ifadeler olduğunu" (Averroes, 1977: 83) söyleyen İslam filozofları "bir taraftan poetik ifadeyi burhani, cedeli, hatabi ve mugaliti olmaması bakımından olumsuz yönleriyle tanımlarken,

diğer taraftan taklide dayanması, mantıki olarak yanlış olsa da anlamlı olması bakımından da olumlu özellikleri ile tanımlamaktadırlar” (Taşkent, 2012: 290). Buna binaen “hatabi ve şiirsel kıyaslardan tümel durumlara yönelik diyaloglarda faydalanılmadığından cedeli kıyaslar ile bunları ayırtmamıza çok gerek yok” (İbn Sina, 2008: 29).

Özel olarak Farabi ve İbn Sina’nın genel olarak İslam filozoflarının şiiri algılayış biçimlerini içinde yetiştikleri kültürün etkilediği söylenebilir. Şiir ve diğer sanatları Aristoteles ve şarihleri hayalle (*phantasia*) irtibatlandırır. “*Phantasia* bunun yanında geniş bir anlam çeşitliliğine sahip bir terim olarak görünmektedir. O, hem hayal gücü anlamında kullanılmakta hem de zihinsel süreçleri adlandırmada ona başvurulabilmektedir” (Çağrı, 2007: 47). İslam filozofları bilgi kuramlarında hayal unsuruna önemli belirleyici yer verirler. Ancak İbn Sina hayal gücünü *phantasiadan* ayırır ve şiirsel söylemin geçerliliğini, hayali söylemdeki anlamın kavranılmasına bağlar. İslam felsefesinde bilgi kuramıyla irtibatlı olan hayal –ki İbn Sina’ya göre her zaman tikellerle ilgilidir (Kemal, 2003: 83)- bilginin oluşum sürecinde tayin edici unsur olmakla birlikte ruhun yetileri arasında faal akılla ittisali gerçekleştirebilen iki merciden birisidir.

Aralarında bazı farklılıklar olmasına rağmen İslam filozoflarının bilgi kuramlarında beş dış duyu, ortak duyu, hafıza, hayal ve akıl dikkate alınarak ruhun bilgi edinme süreci anlatılır. Bu yetiler sayesinde kendisini geliştiren ruh, faal akılla ittisal etme konumuna ulaşır. Faal akılla ruhun akıl yetisi arasındaki ittisal, insana külli bilgilere ulaşma imkânını sağlar. “Bu, yaratılışa büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin, faal akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. O, bunu önce edilgen akıl, daha sonra da kazanılmış akıl elde etmesiyle başarır” (Farabi, 1980: 45). Faal akılla ittisalin bir diğer vasatı ve vasıtasıysa hayaldir, ruhun tahayyül yetisidir. İslam felsefesinde nübüvvet müessesesi de tahayyül yetisiyle irtibatlandırılır. “Filozof (Farabi), nübüvvet teorisini açıklarken, nefsin mütehayyile gücüne dayanır (...) Farabi, bu gücün en yüksek kemal noktasına ulaşmasını da nübüvvet olarak açıklar. Nübüvvet, mütehayyileye dayalı olarak açıklanınca (...) şiiri de mantık içerisinde muhayyel bir söz olarak ele alır ve değerlendirir” (Gemuhluoğlu, 2008: 126). Tahayyül yetisi kemale ermiş ruh, faal akılla ittisali gerçekleştirir. Tahayyül yetisi vasıtasıyla faal akılla ittisal etmiş ruhun elde ettiği külli bilgi ve akıl yetisiyle ittisali gerçekleştiren ruhun ulaştığı külli bilgi arasında mahiyet farkı yoktur. Tahayyül yetisi vasıtasıyla elde edilen külli bilginin, akıl yetisiyle elde edilmiş külli bilgiden farkı, tahayyülle elde edilen bilgilerin somutlaştırılma imkânını haiz olmasıdır. Bu fark, nebi ve filozof arasındaki farkı da belirler. “Felsefenin bütün bunlarla ilgili olarak akla veya kavramaya dayanan bilgiler verdiği her şeyde din hayal gücüne dayanan bilgiler verir” (Farabi, 1999: 91).

İbn Sina’ya göre “şiir ölçülü, orantılı ve ritimli konuşmadan oluşan hayali ifadedir” (Kemal, 2003: 2) ve konularını düşünme ve akıl dâhil olmaksızın kabul veya reddeder. Şiirsel ifade –“ifade, ilkelerin yerini tutan ve onlara yardım eden şey, çeşitli şekillerdedir. Birincisi, şiirsel ifadedir. İkincisi, hatabi (belaği) ifadedir. Üçüncüsü ise ilmi ifadedir” (Farabi, 2008: 60)- kanıtısal olsun veya olmasın psikolojik mahiyet arz eder. Bu bağlamda İbn Sina hayali temsil ve taklit kelimesini onların doğasını vurgulamak için kullanır. İbn Sina hayali, var olmayan tekil şeyleri düşünceye getirme ve manipüle etme becerisi olarak görür ve hayali taklit olarak tasvir ettikten sonra, gerçek fiziksel tecrübelerine referans olmaksızın, kendinde oldukları haliyle hayallerin manipüle edilebilirliğinin altını çizer.

*Taklit* şiirde hayali melodi, his ve ölçü kullanarak üretir ve taklidin taklit ettiği orijinal tecrübe edilmese bile bu faaliyete katılmanın kendisi kendinde zevk verir. “İşin ve şeyin, şiiri sözlerin bize tasavvur ettirdiği gibi olmadığını bilirsek de, yine onun hakkında, onun bu sözünün bize tasavvur ettirdiği gibi olduğunu kesin bildiğimiz zaman ne yaparsak, aynı şeyi yaparız” (Farabi, 1989: 84). Yani mesele sadece kopya etmekle ilgili değildir.

Dolayısıyla Aristoteles ve şarihlerinin şiir ve diğer sanatları hayal yetisiyle irtibatlandırmaları İslam filozoflarını da etkiler. “Şiiri sözleri duyduğumuz zaman, onun ruhumuzda hâsıl ettiği hayalden, (mesela) hoşla gitmeyen bir şeye benzeyen bir şeye baktığımız zaman ne duyarsak, öyle bir şey duyarız” (Farabi, 1989: 83).

Bahsettiğimiz üzere nübüvvet müessesesinin hayal yetisiyle ilişkisi üzerinde duran İslam filozofları -Aristoteles’in bilgi kuramında belirleyici konumda olmayan- hayal yetisini bilgi kuramlarında önemli unsur olarak kabul ederler.

Platon ve Aristoteles’in şiiri ve diğer sanatları taklitte (*mimesis*) ilişkilendirdiğini belirttik. Taklit, Platon’un varlık ve bilgi kuramı açısından olumsuz mahiyet arz eder. Bundan dolayı o taklidin dâhil olduğu faaliyetlere olumsuz yaklaşır. Ancak aynı durum Aristoteles felsefesi için geçerli değil. Ona göre taklide dayalı sanatlar olumsuz birer faaliyet değil hatta örneğin şiir tarihten bile daha “bilgibilimseldir”. İslam filozofları da Aristoteles’in yaklaşımını izlerler. Onların nezdinde taklidin olumsuz çağrışım yapmamasının esas sebebinin *sünnet* kavramıyla/fenomeniyle irtibatlı olduğu kanaatindeyiz. İslam felsefesinde şiirin felsefeyle bağıntısının nasıl kurulacağı meselesini ele alan çalışmalarda *mimesis*in *sünnet*le ilişkisinin kurulabileceğine dair teze rastlamadık. *Sünnet*, Müslümanlar nezdinde amelî açıdan bilgi kaynağı olarak görülür ve uyulması gereken fiil, kavil, yasak vs. bütünü olarak özünde *mimetiktir*. Müslümanlar nezdinde model olarak kabul edilen Hz. Muhammed (s.a.v), Platoncu kelimelerle ifade edilecek olursa *İyiyi* (*Agathon*) temaşa eden kimsedir. Ona inananların da yapması gereken onu model almak ve onu taklit etmektir. Platon *dialektikê methodos*la ruhun *Agathonu* temaşa etme düzeyine ulaşmak için “sıçramadan” söz eder ama içeriğine dair bilgi vermez. “*Philosophos*’un değişimden (*genesis*) varlığın (*to on*) değişmez mahiyetine (*ousia*) yönelen *sahne* değiştirmesinin aslında bir “sıçrayarak yükselme” (*anôterô ekbainein*) olduğunu ve ancak bu koşulla bir yükselme ve dönüş gerçekleştirebileceğini ise *epistêmê* tasnifinde ortaya konulan *dialektikê methodos*’tan anlıyoruz” (Haşlakoğlu, 2005: 14). Bu “bizim İslâm düşüncesindeki Hayy b. Yakzan örneğinde olduğu gibi felsefe kişinin kendi başına vardığı mutlak hakikat tecrübesi değildir, soyutlamayla ulaştığı bir şey değil. *Politeia*’nın kendisi felsefenin kurucu jestidir; Platon’un vurguladığı bu” (Gemuhluoğlu, 2011: 6). Herhangi bir Müslümanın Hz. Muhammed’in (s.a.v) konumuna ulaşması imkânsızdır. Müslümanların yapması gereken onu taklit etmekten ibarettir. Dolayısıyla taklit (*mimesis*) kavramı *sünnet*le irtibatlı olduğu için olumsuz çağrışım yapmaz. *Sünnetin mimetik* mahiyeti İslam filozoflarının özünde taklit olan sanat faaliyetlerine olumlu yaklaşımlarına sebep olur.

Bir diğer önemli nokta bilginin tanımında geçen iki kavramla ilgilidir. Bu kavramlar; tasavvur ve tasdiktir. Bilginin oluşum sürecinde öncelikle insan bir şeyi tasavvur eder ve sonra tasdik eder. Tasdik edilmiş tasavvur bilgiye dönüşür. “Tek tek her bir ilimde yeteri derecede bilgiyi aramak ise yalnızca tasavvurdur. Tasdike gelince ilimdeki her bir tasdikte tanımlanmış olduğumuz tam kesinliğe ulaşmak gerekir” (Farabi, 2008: 49). Örneğin kanatlı

atın tasavvuru mevcut olmasına rağmen tasdiki gerçekleşmediği için bilgi değildir. Bilgi oluşum sürecindeki tasavvur merhalesiyle hayal gücünün irtibatı kurulabilir. Şiir, bir cihetiyle hayalle yani tasavvurla diğer cihetiyle ise taklitle irtibatlıdır. “Şiiri sözlere gelince, bu da konuşulan şeyde, herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden terkip edilendir” (Farabi, 1989: 83). Hayal yetisi, malzemesini her ne kadar duyulur olandan almış olsa da malzemesi olmaksızın da olmayan şeyleri tasavvur edebilir. Bu doğrultuda hayal, reel olandan ayrılma olarak görülebilir. “Şiirsel kıyas ise herhangi bir tasdik oluşturmaz, fakat nefsi güzel ve çirkin şeylere öykünmek suretiyle kapanma ve açılmaya doğru hareket ettiren bir tahayyül oluşturur” (İbn Sina, 2006: 2). Taklit malzeme olmaksızın gerçekleşmeyeceği için, reel olana bağlı kalmak zorundadır. Ayrıca şiir, reel olanla olmayan arasındaki gerilimi simgeler. Ve şiir, reel olana yaklaştığı ölçüde kıyas önemi ön plana çıkar. Zira Farabi ve İbn Sina’nın da yaptığı bundan ibarettir. Aristoteles’in mantığa dâhil etmediği sadece edebî bir form olarak gördüğü şiiri, Farabi ve İbn Sina mantığa dâhil eder, şiirsel kıyas olarak kıyas sınıflandırmasına tabi tutar. Ancak bununla birlikte “Farabi’nin şiiri burhan, cedel, retorik, safsatayla birlikte kıyas türü olarak kabul etmesine rağmen, onun felsefesinde tam olarak kıyassal sanat türü olarak şiiri nasıl konumlandıracağımız meselesi net değildir” (Kemal, 2003: 37). Fakat hem Farabi hem İbn Sina şiirin anlamlı olduğunu, irrasyonel olmadığını, burhanî olmasa bile kıyas türü olduğunu savunur. “Şiiri kıyas yanlış ve mümteni öncüllerden yapılır denilmesine sakın kulak asma” (İbn Sina, 2005: 70). Şiirsel söylemde ifade edilen şey doğru olmasa da bu, şiirin irrasyonel mahiyette olduğu anlamına gelmez. Şiirin irrasyonel değil rasyonel öncesi mahiyet arz ettiği ama akıl yürütmeye dayalı faaliyet olduğu söylenebilir. “Şiirsel kıyasların tikel şeylerde halka yararı, kendilerinde tikel şeylerde kıyasların kurulduğu tasdik edilmiş önermelerden oluşturulan kıyasların yararına yakındır” (İbn Sina, 2006: 13). Bu bağlamda Gemuhluoğlu, “filozoflarda poetika, hitabetin bir uzantısı olarak ele alınmıştır. Bu noktada ortaya çıkan problem, şiirin değerinin “yarar” üzerine kurulması; eğlendirici, coşturucu vs. olmasına yapılan vurguyla kognitif değerinin küçümsenmesi ya da dikkate değer kabul edilmemesidir” (2008: 126) yargısına varır. Mamafih İbn Sina, şiirsel kıyaslar için “bu tür kıyasların faydası, hatabî kıyasların faydasına yakındır. Zira bu kıyasa, ilimlerde ve tümelerde değil, tikel hususlarda başvurulur” (İbn Sina, 2004: 78) demektedir ve “Aristoteles’in sınıflandırmasında yer alan poetik (şiir, hitabet sanatını) ayrı bir dal olarak görmemiş ve ilimler sınıflandırmasına koymamıştır” (Oktay, 2012: 291).

Sonuç olarak İslam filozoflarının şiire yaklaşımlarını belirleyen birçok unsur ve etkenin olduğu söylenebilir. Aristoteles’in şiir yaklaşımı bu unsurlardan biridir ama belirleyici etken kendi yaşam-dünyalarıdır. Bu bağlamda sünnet kavramının tayin edici konumda olduğu söylenebilir. Ve kanaatimizce İslam filozofları Aristoteles’in şiir yaklaşımını kendi kültürlerinin şiiri algılayış biçimine karşıt olmadığı için benimserler.

## Sonuç

Çalışmamızın giriş kısmında da belirttiğimiz üzere, düşüncenin tezahür şekilleri muhtelifdir. Felsefe yapma biçimini de bir tek modele indirgemek yanlış olmakla birlikte moderniteye ait bir olgudur.

Düşüncenin tezahür formları da toplumdan topluma, kültürden kültüre değişir. Örneğin tasavvufta başlıca eserlerin şiir formunda yazıldığı gerçeği göz önünde

bulundurulursa, şiirin sadece zevk vermekle kalmadığı, hakikate dair konuşmanın vasat ve vasıtası olduğu anlaşılır. Bu sebeple şiirin zevk, harmoni, anlamlılık vs. kavramlar üzerinden geçerliliğinin temellendirilmesini eksik buluruz.

Düşünce faaliyeti tek bir kalıpla yapılamaz, tek bir model üzerinde/n temsil edilemez. Edebi türler, düşüncenin dile getirildiği önemli kalıplardır. Çalışmamızda şiirin faydalı olduğuna kanaat getiren Aristoteles'in şiir anlayışının İslam filozofları tarafından geliştirildiğini, şiiri kıyas türü olarak telakki ettiklerini gördük. Farabi ve İbn Sina'nın şiir konusunda Platon'u değil de Aristoteles'in görüşlerini benimsedikleri sonucuna ulaştık. Farabi ve İbn Sina, Aristoteles'in şiir anlayışını takip etmekle birlikte kendi özgün şiir yaklaşımlarını geliştirdiklerini savunduk.

Ulaştığımız sonuçların bu konuda ileride yapılacak olan daha kapsamlı çalışmalara başlangıç olacağı kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Abdel-Halim, Rabie (2014). "The Role of Ibn Sina (Avicenna)'s Medical Poem in The Transmission of Medical Knowledge to Medieval Europe", *Urology Annals*, 6(1): 1-12.
- Allen, Danielle (2011). *Platon Neden Yazdı?*. Çev. Ayşe Batur. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristo (1993). *Poetika*. Çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Yayınları.
- Averroes (1977). *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*. Ed. ve Çev. Charles E. Butterworth. Albany: State University of New York Press.
- Çağrı, Esra (2007). *Aristoteles'te Hayal Gücü (Phantasia) Üzerine*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Muğla Üni., SBE, Muğla.
- Farabi (1974). *Farabi'nin Üç Eseri*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.



- Farabi (1980). *Es-Siyaset'ul-Medeniyye veya Mebadi'ul Mevcudat*. Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Farabi (1987). *Fusus'l-ül-Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Farabi (1989). *İhsa'ül Ulum (İlimlerin Sayımı)*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: M.E.B Yayınları.
- Farabi (1999). *Tahsilu's-Sa'ade (Mutluluğun Kazanılması)*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Farabi (2008). *Kitabu'l-Burhan*. Çev. Ömer Türker ve Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gemuhluoğlu, Zeynep (2008). "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd Örnekleri", M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 34: 121-144.
- Gemuhluoğlu, Zeynep (2011). "Sanat ve Felsefe İlişkisinde Güzelin Güncelliği", Notlar, 28: 3-24.
- Gündoğan, Ali Osman (1999). "Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 40(1): 195-203.
- Haşlakoğlu, Oğuz (2005). "Politeia Diyalogunda *Epistêmê* Tasnifi Ve *Dialektikê Methodos*'un Anlamı", Felsefe Tartışmaları, 34: 1-15.
- Hocaoğlu, Durmuş (2000). "Platon Felsefesinde Estetik Kaygu ve Hakikat veya Şiir ve Felsefe", Köprü, 71: 59-93.
- İbn Sina (2004). *Risaleler*, Çev. Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Avrasya Yayınları.
- İbn Sina (2005). *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sina (2006). *İkinci Analitikler*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sina (2008). *Topikler*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları.
- Kemal, Salim (2003). *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. New York: Routledge.
- Macit, Muhittin (2004). "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26(1): 59-83.
- McGinnis, Jon (2010). *Avicenna*. New York: Oxford University Press.
- Nimrouzi, Majid, Salehi, Alireza, Ahmadi, Alireza, Kiani, Hossein (2015). "Avicenna's Medical Didactic Poem: *Urjuzehtebbi*", *Acta Med Hist Adriat*, 13(2): 45-56.

Oktay, Ayşe Sıdıka (2012). "İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı", Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1(15): 287-316.

Platon (1985). Devlet. Çev. Sabahattin Eyüpoğlu. İstanbul: Remzi Yayınları.

Taşkent, Ayşe (2012). Güzelin Peşinde: Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik. İstanbul: Klasik Yayınları.