

Felsefe Arkivi Archives of Philosophy

<https://doi.org/10.26650/arcp.1673149>

Başvuru | Submitted 10.04.2025

Revizyon Talebi | Revision Requested 02.08.2025

Son Revizyon | Last Revision Received 07.08.2025

Kabul | Accepted 17.08.2025

Online Yayın | Published Online 25.08.2025

Araştırma Makalesi | Research Article

 Açık Erişim | Open Access

Gazzâlî Estetiği: Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'ndeki Soruşturma Çerçevesi İçinde Bir Yorum

Aesthetics of Al-Ghazâlî: A Comment in the Investigative Framework of *Critique of Judgment* by Kant

Habip Türker¹  

¹ Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye

Öz

Bu makalede Gazzâlî estetiğini Kant'ın beğeni yargısına ilişkin analiziyle karşılaştırıp soruşturarak, ona teorik bir çerçeve çizmeye çalıştık. Gazzâlî güzelliği hem doğal nesneler, hem de sanat eserleri için harmoni, orantı, tertip ve intizamdaki mükemmellik olarak tanımlar. Ama bu bir dereceye kadar böyledir. Gazzâlî'ye göre güzelliğin Aristoteles ve Kant'ın savunduğunun aksine duygusal, matematiksel belirlenmişlik ve sınırlılık aşıldıkça ve yüceye yaklaşıldıkça beliren bir şey olduğunu; bu yüzden, yüce ve güzel arasında kabul edile gelmiş ayrımı yapmanın imkansızlığını savunduk ve onun nur metafiziğinin sonucu olarak güzelliği temelde yüceyle ilişkili olarak düşünmek zorunda olduğumuzu iddia ettik. Çünkü her şey aynı zamanda mutlak anlamda yüce olandan, yani İlk-Nur'dan tertipli olarak iner ve Gazzâlî bu tertipli zuhurun sonucu olarak melekût âleminin şahadet âleminin bir benzeri (misali) olduğunu savunur. Böylelikle estetiğin merkezi sorularını onun nur metafiziği içinde düşünüp yanıtlamaya çalıştık. Gazzâlî'nin "kalp"i estetik tecrübenin de nihai merkezi olarak gördüğünü, kalbin estetik tecrübeye adeta merkezin (duyular) merkezi olduğunu söyledik. Kant'ın iddia ettiği gibi güzel kavramsız olarak hoş giden şey değil, aksine kavramlı olarak hoş giden şeydir; yani güzel kavramın veya mananın kalple idraki, kavranması, algılanmasıdır vs. Bunun sonucu olarak beğeni yargısının Gazzâlî'de Kant'taki gibi hayal gücünün bir yargısı olmadığını, aksine kalbin bir yargısı olduğunu; sonuçta onun estetiğinin zahir ve bâtın birliği olarak nur metafiziğinin estetik alandaki bir formülasyonu olduğunu öne sürdük. Öte yandan, Gazzâlî'nin İbn Hazm'la aynı teolojik zemin üzerinde, ama birbirinden farklı bir (dini) metafizik-estetik teori formüle ettiğini, İbn Hazm'ın görüşlerinin nass dışında bâtın bir yorumu yer vermemesinin ve estetiği daha ziyade öznellik merkezli ele almasının onu modernlere yaklaştırırken, Gazzâlî'den uzaklaştırdığını değerlendirdik.

Abstract

In this article, I sought to construct a theoretical framework for al-Ghazâlî's aesthetics by investigating it in comparison with Kant's analysis of the judgment of taste. Al-Ghazâlî defines beauty as perfection in harmony, proportion, order and regularity, both for natural objects and works of art, though this definition holds true only up to a certain point. I argued that beauty, contrary to what Aristotle and Kant maintained, is something that emerges as sensuousness, mathematical determinacy, and limitation are transcended and the sublime is approached; therefore, it is impossible to assume the conventional distinction between the sublime and the beautiful, and I claimed that as a result of his metaphysics of light, Beauty must be thought of as fundamentally related to the sublime. For everything descends in order from the absolutely sublime, that is, from the First-Light, and al-Ghazâlî argues that as a result of these orderly manifestations, the angelic realm is a likeness of the visible world. Thus, I tried to address the central questions of aesthetics in consideration of the framework of his metaphysics of light. I said that al-Ghazâlî sees the "heart" as the ultimate center of aesthetic experience and that the heart is the center of the center (the senses) in aesthetic experience. As Kant claims, the beautiful is not what is pleasing without a concept, but rather what is pleasing with a concept, i.e. the comprehension, perception of the concept or meaning through and within the heart, etc. consequently, I argued that the judgment of taste is not a judgment of the imagination in al-Ghazâlî, as in Kant, but rather a judgment of the heart; as a result, his aesthetics is a formulation of the metaphysics of light in the aesthetic field as the



“ Atf | Citation: Türker, Habip. "Aesthetics of Al-Ghazâlî: A Comment in the Investigative Framework of Critique of Judgment by Kant". *Felsefe Arkivi-Archives of Philosophy* no. 63 (2025): 123-132. <https://doi.org/10.26650/arcp.1673149>

 This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.  

 2025. Türker, H.

 Sorumlu Yazar | Corresponding author: Habip Türker habipturker@gmail.com



unity of the manifest and the hidden. I argued that although al-Ghazâlî and Ibn Hâzım share the same theological ground, they developed different (religious) metaphysical-aesthetic theories. Ibn Hâzım's refusal to allow any esoteric interpretation beyond the literal meaning of the revealed text (nâşş), along with his subjectivity-centered approach to aesthetics, brings him closer to modern thinkers while distancing him from al-Ghazâlî.

Anahtar Kelimeler Gazzâlî • İslam Estetiği • Sufî Estetik • Ibn Hâzım, Kant

Keywords al-Ghazâlî • Islamic aesthetics • sufi aesthetics • Ibn Hâzım, Kant.

Extended Summary

Al-Ghazâlî formulated his principal views on aesthetics in the fourth volume of the *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, specifically in the Book of Love (*Kitâb al-Maḥabbâ*). As would be expected from a Muslim thinker or philosopher, al-Ghazâlî examines the issue of beauty through both its physical and metaphysical dimensions—that is, through the unity of the outward (*ẓāhir*) and the inward (*bâtin*)—and thus presents a holistic understanding of beauty. His conception of beauty draws directly from Islam and its cultural tradition. In all intellectual matters, his motivation is the religion of Islam itself. In this respect, he displays an intellectual self-confidence guided by the Qur'an and the Sunnah. Al-Ghazâlî does not make the conventional distinction between the sublime and the beautiful; on the contrary, he considers beauty to be fundamentally related to the sublime. This is because everything descends in an orderly fashion from the First Light (al-Nûr al-Awwal), which is also the absolute sublime. The locus of aesthetic experience is the heart, and it follows a process from the outward to the inward, from the beautification of appearances to the beauty of inner meaning itself. Aesthetic pleasure arises gradually and paradoxically as the sensual is transcended—that is, as one approaches the immeasurable sublime from the measurable beautiful. The most intense form of aesthetic pleasure is not the experience of beauty, but the experience of the sublime.

According to al-Ghazâlî, there is a direct relationship between beauty and perfection. Beauty is the contemplation of perfection. Our judgment of beauty cannot be explained within Kant's *a priori* framework or through a formulation based purely on subjectivity. In other words, mere subjectivity cannot adequately appreciate beauty. Of course, external or apparent beauty can be measured, since it involves mathematical proportions; however, because beauty unfolds from the inner to the outer as a manifestation of the First Light (al-Nûr al-Awwal), anyone lacking the purity of heart required for the manifestation of meanings—be they a philosopher or an ordinary person—cannot make a sound aesthetic judgment. This is because the meanings that are the source of aesthetic pleasure do not manifest in their heart and thus do not enter their understanding. In this sense, our judgment of beauty is necessarily related to gnosis or spiritual knowledge (*ma'rifa*). Although our judgment about the beautiful in al-Ghazâlî is non-inferential, it is not, as Kant claims, something that pleases without a concept. Rather, it is something that pleases *with* a concept; beauty is the comprehension, grasp, and perception of concept or meaning through the heart. While the judgment of taste for Kant is a judgment of the imagination, in al-Ghazâlî it is ultimately a judgment of the heart. I believe that the interpretations I have proposed regarding al-Ghazâlî are more suitable as an aesthetic formulation of Islamic perspective—both in the religious sense and in the sense of a cultural environment.

For al-Ghazâlî, I can say that our judgment of apparent beauty (*ẓāhir al-jamāl*) may be universally valid in term of quantity; however, unlike in Kant, this universality is not grounded in the *a priori* structure of aesthetic subject but rather in the aesthetic object itself. This is because, for al-Ghazâlî, aesthetic judgment is fundamentally related to the experience of perception (*idrāk*); “the pleasure itself lies in the perception of beauty. It remains beautiful even when we do not perceive it, and it is universally beautiful.” The source of this universal validity is not the subject but the Necessary Being—God Himself—and His manifestations.

Al-Ghazâlî does not have, nor can his system accommodate, a Kantian-style *a priori* grounding of aesthetic judgment. For him, the center of aesthetic pleasure is not subjectivity (*nafs*) but the *heart* (*qalb*). A person whose inner insight (*baṣīrah*) has not developed sufficiently cannot perceive inner meanings (*bâtin*); that is, such a person cannot move from external seeing (*baṣar*) to inward vision (*qalb*). Subjectivity can only appreciate what is measurable.

From this perspective, it is possible to say that in the context of modern, idea-driven art, our aesthetic judgments are more inclined to find the ugly beautiful due to the obscurity (*muddying*) of subjective perception (*nafsi*). Our earlier remarks on Ibn Hâzım largely align with those about al-Ghazâlî in this context. Ibn Hâzım's concept of beauty as *ishraq* (radiance) fundamentally overlaps with al-Ghazâlî's idea of beauty as a manifestation of the First Light. Their divergence begins at the level of Sufi perspective. In other words, Ibn Hâzım's aesthetic views differ from those of al-Ghazâlî not in terms of scripture, but in their philosophical-religious orientation. Although our personal perspective leans toward al-Ghazâlî, I must note that Ibn Hâzım's perspective—which

resembles that of modern thinkers and harmonizes a religious metaphysics grounded in scriptural foundations—is fascinating. Al-Ghazâlî's aesthetics, on the other hand, is a formulation of the metaphysics of light in the aesthetic domain, grounded in the unity of the outer (zâhir) and the inner (bâtin).

Giriş

Bu makale İslam düşüncesinin iki seçkin âlim ve düşünürü İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) estetik disiplini içinde değerlendirebileceğimiz görüşlerini Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eserinde icra ettiği soruşturma çerçevesinde yorumlamaya çalışan makale çiftinden Gazzâlî konulu ikincisini oluşturmaktadır. Bu makale Gazzâlî estetiği ile Kant estetiğinin bir karşılaştırması değildir. Böyle bir şey bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşacaktır. Gazzâlî estetiğini soruştururken, İbn Hazm'la ilgili çalışmamızda olduğu gibi, Kant'ı seçmemizin sebebi onun *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yürüttüğü soruşturmanın Gazzâlî'nin estetiğe ilişkin görüşlerini ortaya koyma ve yorumlamada bize elverişli bir çerçeve sunmasıdır. Kant'ın söz konusu eseri modern bir disiplin olarak estetiğin kurucu metinlerindendir ve estetiğin en temel sorunlarını ele almaktadır. Hareket ettiğimiz soru şu: Kant'ın sorduğu ve cevaplandığı soruları Gazzâlî'ye soracak olsaydık ondan nasıl bir cevap alırdık? Bunun için Kant'ın estetik soruşturma çerçevesini ortaya koyup, Gazzâlî'nin fikirlerini o çerçeve içinde irdeledik. Gazzâlî, Kant vari bir estetik soruşturma yürütmemektedir. Ama Kant'ın sorularına cevap arayacağımız fikriyatı bize vermektedir. Bu yüzden, bu çalışmanın başlığında “Yorum” kelimesini kullanmayı tercih ettik; yani bu çalışma sınırlı kapsamda bir formülasyon ve yorum çalışmasıdır. Öte yandan, Kant'ın estetik görüşleri Aydınlanmacılığın ilgili alanda paradigmatik bir formülasyonudur. Gazzâlî'nin görüşlerini ve bu görüşlere dair yorumlarımızı Kant'ın fikirleriyle yeri geldikçe karşılaştırarak İslami ve Aydınlanmacı bakış açısının keskin farklarını da ortaya koymaya çalıştık.

Zahiri esas alıp bâtını reddeden İbn Hazm ile zahiri ve bâtını birleştiren ve bunu kâmilin yolu olarak gören Gazzâlî'ni ehli sünnet geleneği içinde İbn Hazm'dan farklı bir yerde durmaktadır. Burada Gazzâlî'nin *Kitabu'l-Mehabbe*'deki estetik disiplini içinde değerlendirilebilecek görüşlerini *Mişkâtü'l-Envâr*'da ortaya koyduğu metafizik bakış açısıyla birleştirerek onun görüşlerinin metafizik-estetik bir formülasyonuna ulaşmaya çalışacağız. Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr*'da Nur suresinin 35. ayetinin tefsirinde İlk-Nur'dan (Tanrı) içinde yaşadığımız şahadet âlemine kadar bir tertip üzere inen veya İlk-Nur'a kadar bir tertip üzere çıkan bir nur metafiziği tasviri ortaya koyar. Bu eserde onun zahir ve bâtını birleştirme düşüncesinin felsefi-dini formülasyonunu görürüz. Zahirin ve bâtının birleştirilmesi mevzuunu estetiğe dair görüşlerinde de açık bir şekilde takip etmek mümkündür. Ona göre zahir ve bâtin olmak üzere iki çeşit göz vardır; zâhirî göz duyu veya şahadet âlemine, bâtinî göz ise melekût âlemine aittir. Zâhirî göz güneşle, bâtinî göz Kur'an-ı Kerimle görür, kemale erer. Şahadet âlemi, yani duyulur âlem Melekût âleminin bir misalidir. Yalnız melekût âlemine duyulur âlemin nispeti öze nispetle kabuk gibidir.² Çünkü nurlar İlk-Nur'dan süfli nura kadar tertip halinde birbirinden zuhur eder. Vahdet-i vücud anlayışının temel savı olan Tanrının zatından başka hiçbir şeyin var olmadığı düşüncesine benzer ifadeler kullanan Gazzâlî'de³ estetik İbn Hazm'ın aksine - zira İbn Hazm bâtının estetiği olamayacağını, bunun salt iman meselesi olduğunu düşünür - zahir ve bâtının birliği olarak öne çıkar.

Gazzâlî estetikle ilgili başlıca görüşlerini *İhya*'nın dördüncü cildinde, *Kitabu'l-Mehabbe*'de formüle etmiştir. Gazzâlî, bir Müslüman düşünür veya filozoftan bekleneneği gibi, güzellik meselesini hem fiziki hem de metafizik boyutuyla, yani zahirin ve bâtının birliği olarak ele almış, ortaya bütüncül bir güzellik anlayışı ortaya koymuştur. Onun güzellik anlayışı kaynağını doğrudan İslam dininden ve onun kültür geleneğinden alır. Tüm entelektüel meselelerde güdüleyicisi bizatihi İslam dinidir.

¹Ebu Hamid Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr – Nur Metafiziği*-, çev. Asım Cüneyt Köksal (İstanbul: Ketebe Yayınları), 2024, 48.

²Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 28-9.

³Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, 32 vd.



Arapça güzellik mevzu olduğunda akla gelen ilk kavramlar *hüsn* ve *cemal* ve onların sıfat hali olan *hasen* ve *cemil* kelimeleridir. Kaşgarlı Mahmud'un Türkçe karşılığını *yakşı* (yahşi) olarak verdiği *hüsn* bidayette yüz güzelliği, görünüş güzelliği için kullanılmış olsa da zamanla ahlaki-kelami bir kavram olmuş ve iç güzelliği, yani iyi anlamında kullanılmıştır. *Hüsn* ve çirkin anlamına gelen *kubh*'un birlikte kullanılması aslında kelimenin asli anlamına da bir işarettir. Ancak gerek *hüsn* gerekse *kubh* estetikten ziyade kelami-ahlaki bir hüviyete bürünmüştür. Başlangıçta iç güzelliği anlamına geldiği iddia edilen *cemal* ve *cemil* kelimeleri de tam tersi bir istikamet izlemiş ve doğrudan ilk anladığımız anlamdaki güzelliği ve güzeli, yani görünüş güzelliğini ve görünüş olarak güzeli ifade eder olmuştur.⁴ Nitekim uymak, uyuşmak, uygun olmak, bir bütünü teşkil eden unsurların birbiriyle mütenasip olması, birbirine yakışması gibi anlamlara – bu aynı zamanda yüz ve beden güzelliğinin ifadesidir aslında- gelen *yakşı* tıpkı *hasen* gibi yerli yerinde yapılan iş, iyi anlamını kazanmıştır.⁵

Türkçede güzellik ifade eden pek çok kavram olmakla birlikte, *cemal*'in Türkçedeki karşılığı olan güzel kelimesinin daha eski biçimi *gözel*, her ne kadar etimolojik olarak farklı tezler olsa da, ilk bakışta göz kelimesini çağrıştırmaktadır; *körk*, *körklüg* gibi kelimeler de doğrudan görme fiilini çağırıştırır. Ancak gerek *hüsün* gerekse *cemal* dilimizin kelime hazinesi içinde yer aldığından bunları olduğu gibi kullanacağız. Gazzâlî *hüsün* ve *cemal* kelimelerini birbirinin yerine kullanmaktadır. Onu takiben biz de bu etimolojik işaret dışında bu iki kelimenin farklılığı üzerinde durmayacağız.

Güzellik

Gazzâlî'de güzel nedir sorusuna cevap bulabilmek için ele almamız gereken iki temel kavram vardır: Celal ve Cemal. Celal Allahın ululuğunu, azametini, ezici gücünü, insan aklının sınırlarını aşan yüceliğini, karşı konulmazlığını, eksiksizliğini, insanın onu idrakten perdelenmişliğini ifade eder. Allahın isim ve sıfatlarından olan bu iki kavram birbiriyle bağıntılıdır. Cemal celali takiben ortaya çıkar. İşte Gazzâlî'ye göre cemal celalin tecellisi, yani açığa çıkışıdır. Allahın ve onun isimlerinin terkibi olan eşyanın güzelliği celalin türlü görünüş formlarıdır. Nitekim ayet ve hadislere dayanan bu mefhum Rahman suresindeki “*celal ve ikram sahibi rabbinin şanı ne yücedir*” (Rahman:78) ayetinde estetik (yücelik) ve ahlaki (iyilik) bir içerikle ifade edilir.

Orantı, simetri Platon'a göre olduğu gibi Gazzâlî'ye göre de güzelliğin nitelikleridir. Ona göre, güzellik uyum, orantı, tertip ve intizamdaki mükemmelliktir. Bu hem doğal nesneler, hem de sanat eserleri için geçerlidir. Örneğin; güzel bir hat, hat sanatına uygun olan harflerin tenasüp, bakımsızlık, tertip ve intizamındaki mükemmelliktir. Ancak Gazzâlî insanların güzellik denince genelde duyular âlemindeki form güzelliğini anladığını, fakat güzelliğin gözle görülebilen şeylere, yaratışın tenasübüne, beyaz ve kırmızının imtizacına hasredilemeyeceğini söyler. “Bu güzel bir hattır, bu güzel bir sestir, bu güzel bir attır deriz, ama bu güzel bir giysidir de deriz”. Gazzâlî'ye göre hepsinin ortaklaşa paylaştığı mana kemaldır. Her bir şeye ait olan güzellik, o şey için uygun ve mümkün olan mükemmelliğin gerçekte mevcut olması gerçeğinde yatar. Bir şey mümkün olan tüm mükemmellikleri mevcut olduğunda en yüksek güzelliğe sahip olur. Eğer mükemmelliklerinden yalnızca biri mevcutsa, o zaman bu mükemmelliğin mevcut olduğu ölçüde güzelliğe sahip olur. Mümkün güzelliğinin hepsi hazır olduğunda o güzelliğin son raddesindedir.⁶

Bilindiği üzere Aristoteles güzelliğin ana nitelikleri arasında orantı ve simetrinin yanı sıra sınırlılığı da zorunlu bir nitelik olarak sayar. Çünkü insan idrakini aşan bir şey algılanamayacağı veya algımızda dağılacığı için değerlendirilemez. Bu yüzden ancak algımızı aşmayan bir şey güzel olarak değerlendirilebilir.⁷ Daha sonradan Kant, Aristoteles'in işaret ettiği, ancak hususi bir kavramla terimleştirmedeği bu hususu *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde yüce olarak adlandırıp analiz edecektir.

Gazzâlî'de bu tarz bir kategorileştirme görmüyoruz. Aksine güzellik temelde celalle, yani yücelikle alakalı bir durumdur. Yüceliğin dereceli görünüşüdür. İnsanın bunu kavraması da kendi haline, yani kemaline göredir. Manevi

⁴Bkz. İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh,” *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mart 2025).

⁵Kaşgarlı Mahmud, “Yakşı,” *Dîvânü Lugâti't-Türk*, çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 2005), 676.

⁶Ebu Hamid Gazzali, *İhyau Ulumi'd-Din*, 3. Cilt (Cidde: Daru'l-Minhac ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 2011), 380.

⁷Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005), 1450b, 1451a.



gelişimi tekamül etmemiş, sadece duyularının izin verdiği ölçüde eşyaya bakan biri için güzellik estetik nesnenin duyuusal deneyimin konusu olabildiği ölçüde niteliğidir; modern estetik aslında estetik nesneyi ve hazzı tam olarak böyle, yani Gazzâlî'nin kınadığı gibi anlamaktadır. Matematiksel nitelikler olarak adlandırabileceğimiz nitelikler ve bunların bizde yol açtığı hazlar, Gazzâlî'ye göre, insani tekamülün en alt seviyesinde yer alır.⁸

Celal dereceli bir görünüşle tecelli ettiği⁹ ve böylece kesreti meydana getirdiği için, güzellik sadece beş duyuyla alımlanan bir şey değildir. Peki, duyuusal tecrübenin hüsün ve cemali idrak etmemizde sınırlı ve eksik olduğunu söyleyen Gazzâlî bize alternatif olarak ne sunmaktadır? Gazzâlî yine İslam dininin iman, aklın ve anlamının merkezi olarak gördüğü kalbi estetik tecrübenin de nihai merkezi olarak görür. Kalp adeta merkezin (duyular) merkezidir. Güzelliğin daha ulvi boyutları ancak kalb(-i selim) ile idrak edilebilir. Nasıl ki algı boyutundakiler beş duyumuzun selim hale gelmesiyle upuygun idrak edilebilirse, celalin daha bîatındaki tezahürleri de ancak kalb-i selimle idrak edilebilir. Aslında bîatın duyulara göre bîatındır; görünüşüyle çokluğu meydana getiren manaları idrak edebilecek arılığa erişmiş kalp için bîatın şahitlik edilen bir şeydir; yani bîatın arınmış kalp için zahirdir. Başka bir deyişle bîatın dediğimiz manalar düzleminin algı organı ve yetisi kalptir. O halde, güzellik Gazzâlî'ye göre, Aristoteles ve Kant'ın savunduğunun aksine duyuusal, matematiksel belirlenmişlik ve sınırlılık aşıldıkça ve yüceye yaklaşıldıkça beliren bir şeydir. Kant'ın iddia ettiği gibi güzel kavramsız olarak hoş a giden şey değil, aksine kavramlı olarak hoş a giden şeydir; yani güzel kavramın veya mananın kalple idraki, kavranması, algılanmasıdır vs. Beğeni yargımız da kavramlıdır.

Estetik Tecrübe ve Beğeni Yargımız

Gazzâlî'ye göre, estetik “hazzın kendisi güzelin idrakindedir”,¹⁰ yani algısındadır. Ancak hayaller ve duyuların dar alanına mahpus olmuş kişi yaratılıştaki ve şekildeki tenasüpten, renklerin güzelliğinden başka hüsnün ve cemalin manasının olmadığını, güzelliği tasvir edilmeyen bir şeyden haz alınmayacağını ve onun sevimlemeyeceğini düşünür; oysa bu açıkça yanlıştır.¹¹ Gazzâlî her duyumuzun kendine özgü bir haz yolu olduğunu kaydeder. Gözün hazzı orantılı, renk canlılığı ve sair niteliği olan nesneleri görmektedir; güzel biçimler ancak bu şekilde tecrübemizin konusu olur; kulağın hazzı ölçülü, melodik seslerdedir; ancak her duyu organımızın kemal bir haz alma seviyesi vardır.¹² İşte kalbi selim olmayan biri de celalin daha ileri tecellilerini idrak edemeyecektir.

Gazzâlî'ye göre insanın kemal seviyedeki zevki şahadet âleminden bîatın âlemine yolculuğunda ortaya çıkar. Bîatın'ı görüş *zahir*'i görüşten daha güçlüdür ve kalp gözden daha şiddetli bir şekilde algılar ve akılla algılanan manaların güzelliği göz görüşünün konusu olan zahiri suretlerin güzelliğinden daha muazzamdır. Manaların güzelliği akıl için harici şeylerin göze gelen güzelliğinden daha sevimlidir. Bu yüzden ilahi, şerefli şeylerin algılanmadan ötürü kalpte meydana gelen haz duyulara göre hem daha derin, mükemmel hem de daha kuşatıcıdır.¹³

Aristoteles'in tragedyanın yaşantısında ortaya çıktığını söylediği *katharsis*'in Gazzâlî'ye göre yücenin, manaların yaşantısında olduğunu söylemek durumundayız. Arınma, Aristoteles'teki gibi, iyyinin mağlubiyetinde, korku ve acıma duygusunun yaşantısında değil;¹⁴ celalin, tecellinin en kesif olduğu manaların veya isimlerin temasında olur. Burada çift yönlü bir ilişki vardır. Mananın tecrübesi için arınmak gerekir, ancak arınmak da ancak manaların zikriyle olur. Böylece kişi varolanların hakikatini, mutlak varlığın taşmalarını temaşa eder. Zahir ve bîatın tecrübesinde biri diğeri için engel değildir. Aksine Gazzâlî için estetik tecrübe zahirden bîatına doğru, görünüşün güzelliğinden görünenin, mananın güzelliğine doğru giden bir süreçtir. Asıl amaç görünen manalar, ilahi isimlerdir. Bunların idraki, zevki sadece kalpte

⁸Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 379 vd.

⁹Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 376.

¹⁰Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 378.

¹¹Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 379.

¹²Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 380.

¹³Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 373.

¹⁴Aristoteles, *Poetika*, 149b, 6. Bölüm.

meydana gelir. Göz zevki kalp zevkine götürmelidir. Beşer boyutundan varlıklar olmamız itibarıyla ilahi suretlere yolculuk ancak zahirde başlar. Yani bizim yolculuğumuzun başlangıcı zahirden bâtına, sonra tekrar bâtından zahiredir. İşte bu bağıntılı iki alan estetik varlık alanını oluşturur. Kalbin alacağı haz idrak ettiği yüce, ilahi manalardan ötürüdür. Gazzâlî bunun için de selim bir tabiat ve sahih bir akıl olması gerektiğini vurgular. O halde estetik haz paradoksal bir şekilde estetik, yani duysal olan aşıldıkça, güzelden yüceye doğru yaklaşıldıkça dereceli olarak meydana gelen bir deneyim veya yaşantıdır. Estetik hazzın en kesif hali güzelin değil, yücenin yaşantısıdır.

Kant *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eserinde beğeni yargımızı nitelik, nicelik, ilgi ve kiplik bakımından ele alarak güzelin ne olduğunu tasvire çalışır. Beğeni yargımız kavrama dayanmadığı için nitelik açıdan öncelikle “estetiktir”,¹⁵ kavramsal bir çıkarım ilişkisi değildir; yani estetik yargılarımız ahlaki yargılarımız gibi kavram aracılığıyla hoş gitmez; bir şeyin güzel olup olmadığına karar vermek için o şeyin tasarımını hoşlanma veya hoşlanmama duygumuzla ilişki içine sokarız.¹⁶ Bu açıdan güzel kavramsız olarak hoş giden şeydir. Beğeni yargımız nesnenin varlığına ilgi duymakla değil de, onun sadece seyrine dair bir yargı olduğu için, sadece onun seyrinden zevk aldığımız için nitelik açısından çıkarsızdır.¹⁷ Bir ceylanı seyretmekten aldığımız haz estetik bir hazken, onu yemekten aldığımız haz bir duyu hazzıdır. Çünkü bu haz ceylanın varlığına duyulan ilgiyle, yarar ilişkisiyle ilgilidir. Yararlı olan iyiye ve ceylan eti bize faydalıysa o zaman ceylan eti yararlı anlamında iyidir deriz. Ama güzel böyle fayda yahut ahlaki anlamda iyi olmadan genel bir hoşlanmanın nesnesi olarak kavramsız tasarımladığımız (Vorstellen) şeydir.¹⁸ Nicelik açısından beğeni yargımıza gelince; Kant'a göre, “hoşlanmanın evrenselliği bir beğeni yargısında sadece öznel olarak tasavvur edilir.”¹⁹ Bu yüzden o, beğeni yargısını nicelik yönünden öznel, ama ampirik bir eğilime değil de öznelliğimizin apriori yapısına dayalı olarak güzel demeye zorlandığımız için, evrensel genel-geçerlilikle niteler.²⁰ Bu durumda Kant'a göre güzel kavrama dayanmadan “genel olarak” hoş giden şeydir.

Güzele ilişkin beğeni yargımızı ilgi yönünden ereksiz bir ereklilikle niteleyen Kant erek ve ereklilik kavramını şöyle açıklar: “Ereğin ne olduğunu, onun aşkın (transzendental) belirlenimleri bakımından (haz duygusu gibi ampirik hiçbir şeyi peşinen varsaymadan) açıklamak istersek; bir kavram bir nesnenin nedeni (Ursache) [onun imkânının gerçek sebebi (Grund)] olarak görülüyorsa erek o kavramın nesnesidir ve bir kavramın nesnesine ilişkin nedenselliği ise erekliliktir (forma finalis).” Burada Kant'ın neden ile kavramı, erek ile de o kavramın nesnesini kastettiği görülmektedir. Kavramla nesnesi arasındaki nedensellik ilişkisini gayeliklik veya ereklilik (Zweckmäßigkeit) olarak tavsif etmektedir.²¹ Bir nesne önceden tasarlanıp bu tasarıma göre meydana getirildiğinde, örneğin masa, düşünülen masa kavramına göre yapıldığında masa kavramı masa nesnesinin nedeni, masa nesnesi de masa kavramının ereği olmaktadır. Peki, beğeni yargısında böyle bir şey söz konusu mudur? Kant'a göre güzel bir nesnenin, örneğin, bir ağacın veya bir manzaranın seyrindeki beğenimizde böyle bir nedensel ilişki yoktur. Benim onlara ilişkin estetik yargımda nedensellik ilişkisi, dolayısıyla ereklilik bulunmamaktadır. Ama nesne üzerimizde görünüşüyle, yani biçimi, rengi, dengesiyle sanki bir erekliliğe göre yapılmış gibi bir etki bırakır. Bu düşünce zihnimizde meydana gelen uyumun düşündürdüğü bir şeydir. Oysa gerçekte böyle bir ereklilik yoktur. Bu uyum nesnenin formel özellikleriyle zihnimizin fakülteleri arasındaki bir uyumdur ve özelde hayal gücümüzle anlama yetimiz arasındaki serbest oyundan kaynaklanır. Bu yüzden Kant buna salt formel bir ereklilik yahut ereksiz ereklilik der.²²

¹⁵Burada estetik kelimesinin Yunanca duymak, duyumsamak, duyum gibi anlamlarına vurgu vardır.

¹⁶Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922), 39.

¹⁷Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 40 vd.

¹⁸Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 48.

¹⁹Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 51.

²⁰Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 52 vd.

²¹Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 58.

²²Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 82 vd.

Kant beğeni yargımızı kiplik yönünden zorunlulukla niteler ve bu durumda güzel zorunlu bir hazzın nesnesi olarak kavramsız hoş giden şeydir. Buradaki zorunluluk kavramsal bir çıkarım zorunluluğu, dolayısıyla nesnel bir zorunluluk değildir. Aksine bu koşullu öznel bir zorunluluktur.²³ Herkesin bizim beğendiğimiz gibi beğenmesini ve hüküm vermesini bekleriz. Bu beklentimizin kaynağı ise bizdeki ortak estetik duydur (Gemeinsinn); yani bir zevk veya hoşlanma yargısının dayattığı zorunluluğun koşulu, ortak duyu idesidir.²⁴ Estetik yargılarımızın zorunluluğunun dayandığı yer burasıdır. Bu yüzden, estetik yargılarımızın karakteri öznel aprioridir, mantıkta belli kavramlardan dedüktif olarak türetilen apodiktik zorunluluk değildir.²⁵ $A \text{ B}$ ise, $B \text{ C}$ ise, A 'nın C olduğunu zorunlulukla çıkarırız. Ancak beğeni yargılarımızın işleyişi böyle değildir.

Şimdi Gazzâlî'nin yaklaşımını yukarıda verdiğimiz Kantçı soruşturma çerçevesinde düşünelim; ilginç bir şekilde Gazzâlî güzel karşısında duyulan hazzın bir sevgi doğurduğunu ve bu sevginin sevilen şeyin, yani güzelin zatından kaynaklandığını, başka bir şeyden ötürü değil de kendisi sebebiyle sevildiğini söyler.²⁶ Buradan Gazzâlî'ye göre güzele ilişkin yargının, yani beğeni yargımızın nitelik açısından çıkarsız olduğunu anlıyoruz. Ona göre, hem güzel hem de güzelden alınan haz bizatihi kendisi içindir. Gazzâlî bunun şehvet, yani duyu hazzıyla karıştırılmaması gerektiğini belirterek, estetik hazla yeme, içme ve sair fiillerde örneklenen duysal haz arasındaki farkı belirtir.²⁷ İkinci tür haz şehvet gücümüzden dolaydır ve bize sağladığı hazdan ötürü sevilir, faydadan ötürü sevilir. Gazzâlî'nin açıkça estetik hazzı ve bu hazza dayalı estetik yargıyı, nesnenin varlığına karşı bir fayda ilgisi duymayı gerektiren ve bu faydanın sevgisi olan duysal hazdan, sonuçta da bu hazza dayalı duysal yargıdan net bir şekilde ayırdığını görüyoruz. Güzelin çıkarsız olarak hoş giden bir şey olması ve estetik hazzın duysal hazdan işaret edilen cihet yönüyle farklı oluşu Gazzâlî ve Kant arasındaki ortak noktadır. Ancak paradigmaları radikal bir şekilde farklı bu iki filozof bu noktadan sonra ayrılır. Gazzâlî Kant'ın ahlaki iyi ile güzel arasında yaptığı ayrımı yapmaz, tersine ikisinin özdeşliğini savunur. Gazzâlî her güzelin algılayan katında güzel olduğunu, hazzın kendisinin güzelin algısında veya idrakinde olduğunu söyler. Burada zahir ve bâtının aynı mutlak varlığın, manadan maddeye değin uzanan bir ve aynı inkişafın, yani İlk-Nur'un farklı tecelli boyutları olduğunu anlıyoruz. Estetik yargımız kavramlaştığı, yani mana yaşantısı olduğu ölçüde (metafizik-)estetik bir yargıdır. Bu bağlamda güzel, Kant'ta olduğu gibi, kavramsız hoş gitmek şöyle dursun; bizatihi kavramın hoş gitmesidir. Gazzâlî'nin erdemleri de hüsün kapsamı içinde değerlendirmesi ve daha pek çok sözü bunu göstermektedir. İyi ve güzel zorunlu varlığa aidiyetleri, kavram veya mana yönünden özdeştir. Allahın her şeyi o şey olmaklığı bakımından yetkin yaratması hem güzeldir, hem de iyidir.

Öte yandan Kant formülasyonunu bütünüyle Kartezyenizm içinde yapmaktadır. Beğeni yargısı Kant için hayal gücünün bir yargısıdır. Gazzâlî'de ise estetik yargının nihai planda kalbin bir yargısı olduğunu söylemek durumundayız. Daha açık ifade etmek gerekirse; güzellik yargısı temelde hem duyu algısına hem de kalp algısına dayalı olarak, çıkarsız bir şekilde verdiğimiz yargıdır. Ancak zahir güzelliği duysal algıya (*basar*), bâtın güzelliği kalp algısına dayalıdır. Beğeni yargılarımız kalbin hali üzerinedir.

Kant'ın görüşleri İslami çerçevede asla kendine yer bulamaz ve aslında Kuran'da dolaylı olarak da kınanmaktadır. Çünkü Kuran bilgi ve estetik tecrübe arasında böyle sınırlar çizmez; aksine güzelin tecrübesi estetik nesnenin varlığına metafizik bir ilgiyi getirmelidir. Mülk suresindeki şu ayet adeta estetik tecrübeyi anlatır bize: “O, gökleri yedi kat olarak yaratandır; Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin; çevir gözlerini hiçbir çatlak görüyor musun; sonra bir daha çevir gözlerini; gözün aciz ve bitkin halde sana dönecektir.” (Mülk: 1-4). Açıkçası Kuran bizi estetik seyirden seyredilen şeyin varlığına ve ona yaratana yönelik bir ilgiye davet eder. Estetik haz aynı zamanda bilgi yetimizle de ilgi içine sokulmalıdır; bilgiyle yaratanın kudreti tanınır ve sevilir. Zira şeyler Allahın isimlerinin terkididir. Sonuçta güzel ile

²³Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 78.

²⁴Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 79.

²⁵Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 79-80.

²⁶Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 379.

²⁷Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 378.



nesne arasında doğrudan ereklilik ilişkisi vardır. Hatta yarar ilgisi bile metafizik bir ilgiye, yani tefekküre dönüşmelidir. Kur'an bizi göklerin güzelliğini seyre çağırırken, aynı zamanda "göklerin ve yerin yaratılışında akıl sahipleri için ibretler vardır (...) rabbimiz sen bunu boş yere yaratmadın, sen tenzih ve takdis ederiz derler" (âl-i İmran: 91-95) diyerek ister güzellik, isterse faydalı bir şey olsun hepsinin sonsuz hikmet sahibi Tanrı'ya yol bulmak için işaretler olduğunu söyler. Kısaca nihai planda güzel (estetik), iyi (ahlaki) ve faydalı olan şey metafizik tefekkürde birleşir. Dolayısıyla ayırım (tefrik) birleştirmek (tevhit) içindir. *Basar*'da (göz görmesi) ayrılan kalp'te özdeşlenir.

Tekrar Gazzâlî'ye dönecek olursak; Gazzâlî'ye göre güzellik ve kemal arasında doğrudan bir ilişki vardır. Güzellik kemalin seyridir. Güzele ilişkin yargımız Kant'ın apriori anlayışı, öznellik formülasyonu içinde açıklanabilecek bir şey değildir. Daha doğrusu sırf öznellik güzelliği takdir edemez. Elbette insanlar matematiksel bir şey olduğu için zahir güzelliği ölçülebilir; ancak güzellik bâtından zahire doğru İlk-Nur'un bir inkişaf olduğu için manaların tecelli edeceği kalp arılığına sahip olmayan hiç kimse, ister filozof, isterse sıradan biri olsun, sahih bir estetik yargıda bulunamaz; çünkü estetik hazzın konusu olan manalar onun kalbinde tecelli etmez; idrakine girmez. Bu anlamda güzele ilişkin yargımız zorunlu olarak marifetle ilgilidir.

Gazzâlî için zahir güzelliğe ilişkin beğeni yargımızın nicelik açısından genel-geçer, yani evrensel bir yargı olabileceğini; ancak bunun dayanağının, Kant'ta olduğu gibi estetik özne değil, bizatihi estetik nesne olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü estetik yargı temelde Gazzâlî için algı yaşantısıyla (idrak) ilgili bir husustur; "hazzın kendisi güzelin idrakindedir."²⁸ Biz onu algılamadığımızda da güzeldir ve genel-geçer olarak güzeldir. Zira genel-geçerliliğin mercii özne değil, zorunlu varlıktır, yani Tanrı'dır, onun tecellileridir. Gazzâlî'de estetik yargıyı temellendiren Kant vari bir apriori anlayışı olmadığı gibi, onun sistemi içinde mümkün de değildir. Estetik hazzın merkezi öznellik (nefs) değil, kalptir. Bâtın basireti gelişmemiş bir kişi bânın manaları idrak edemez; yani *basar*'dan kalp'e gidemez. Öznellik sadece ölçülebilir şeyleri takdir edebilir. Bu zaviyeden baktığımızda, düşünce odaklı modern sanat bağlamında estetik yargımızın öznel (nefsi) bulanıklıktan ötürü çirkinini güzel bulmaya daha eğilimli olduğunu söylemek mümkündür.

Güzeli ilgi açısından düşünürsek; Kant'ın güzeli ereksiz olarak hoş a giden bir şey olduğunu, neden ile kavramı, erek ile de o kavramın nesnesini kastettiğini, bu yüzden kavramla nesnesi arasındaki nedensellik ilişkisini gayelilik veya ereklilik (Zweckmäßigkeit) olarak tavsif ettiğini söylemiştik. Kant, doğanın matematiksel niteliğinin, yani belli bir düzene, orantıya sahip biçimlerinin bizi doğadaki nesnelerin üzerimizde bir (estetik) tesir bırakmak ister gibi davran- dığını düşünmeye ittiğini, oysa bunun zihnimizin fakülteleri arasındaki uyumdan kaynaklandığı iddia eder. Başka bir deyişle, güzel olan şeyler, zihnimizde hoş a giden bir ereklilik hissi uyandırır. Ancak bu hissin arkasında belirli bir gaye ya da kavram yoktur. Örneğin, gökyüzüne baktığımızda onun güzel olduğunu düşünürüz ama bu güzelliğin bir gayeye hizmet ettiğini söylemeyiz; göğün rengi, biçimi zihnimizde uyum ve düzen hissi doğurur; gök sanki erek doğrultusunda düzenlenmiş gibi gelir. Oysa bu erekliliğin kaynağı öznenin kendisidir. İşte bu, ereksiz erekliliktir: bir ereğe hizmet etmese de, ereğe uygunluk izlenimi verir. Yukarıda zikrettiğimiz Mülk suresinin ilk dört ayeti bile Kant'ın bu görüşünün İslami bağlamda yeri olamayacağını göstermeye yeter. Ayet açıkça güzelliğin niyetli, erekli bir şey olduğunu söylemektedir. Gazzâlî özelinde ve bizce genel olarak İslami bağlamda güzellik hayal gücümüzle anlama yetimiz arasındaki oyundan kaynaklı öznel bir uyum hissi, tabiri caizce, yanılsaması değil; gerçek, niyetli, kavramlı bir şeydir. Yani, işaret edilen ayet bağlamında 'ereksiz bir ereklilik'ten değil, 'erekli bir ereklilik'ten bahsetmek durumundayız. Erekliliğin kaynağı özne değildir; özne sadece bu erekliliği idrak ve takdir edecek tarzda yaratılmıştır.

Felsefeyi her türlü dini metafizikten ayıklayamaya çalışan Kant'ın aksine, Gazzâlî bu erekliliği derinlemesine tefekkür eder. Gazzâlî'de ereklilik temelde kemal ile ilgilidir; gökyüzünün güzelliğinde kusur arayan gözümüzün bu kusuru boşuna aramaktan yorgun düşüp yine kendimize dönmesi güzelliğin kemalle, yani yetkinlikle ilgili olduğuna işaret eder. Allahın kendisini Mü'minun suresi 14. ayette *Ahsenü'Halikîn* (yaratıcıların en güzeli) şeklinde tavsif etmesi; yarattığını, o yarattığı şeyin en güzel formuyla yarattığı anlamına gelir. İnsanın bu gerçek karşısındaki acziyetini idraki bile kemalin ve gayeli- liğin yaşantısıdır.

²⁸Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 378.



Gazzâlî'nin beğeni yargısıyla ilgili yaklaşımını kiplik yönünden değerlendirdiğimizde, yine Kant'ın görüşüyle onun asla bağdaştırmayacağını görüyoruz. Burada apriori bir zorunluluk ilişkisi bulmak mümkün değildir. Mülk suresinin ilk dört ayeti güzelliğin nesnel ve insanın bunu takdir edebilecek şekilde yaratıldığını telkin eder. İnsanın onun güzelliğini takdir etmek zorunda kalmasından bahseder. Ama bu apriori bir ortak duyunun içten zorlaması değil, ilahi nesnel gerçekliğin insanı ezerek bunu kabule mecbur bırakmasıdır. Bu teolojik zemin İbn Hazm'la Gazzâlî arasında ortaktır. Bu meseleyi, Kant'ta olduğu üzere, duyarlılığımızın (zaman ve mekan) formlarıyla inşa edilmiş fenomenal dünya ile öznel apriori yetilerimiz (hayal gücü ve anlama yetisi) arasındaki ilişki olarak değil, fıtratımızla ilahi nesnel gerçeklik arasındaki ilişki olarak değerlendirmek İslamî perspektiften, dolayısıyla Gazzâlî açısından doğru olacaktır. Fıtrat yaratılıştaki temizlik ve sahliliğe dönüş olduğu ve bu da bir arınma süreci gerektirdiği için insan sadece matematiksel nitelikler ve bunların bizde yol açtığı hazlar gibi insani tekamülün en alt seviyesinde şeyleri takdir edebilir.²⁹ Herkes İlk-Nur'un tecellilerini sadece zahir düzlemde takdir edebilir, ama inkişaf batından zahire olduğu için beğeni yargımızda zahirden batına doğru gitmek durumundadır. Bu durumda insanın beğeni yargısı kalbinin bulunduğu hal üzeredir. İnsan ilahi feyiz karşısında edilgen olduğu için batin güzelliği de zorunlulukla takdir eder.

Sonuç

Sonuç olarak Gazzâlî yüce ve güzel arasında alışlagelen ayrımı yapmadığı gibi, tersine güzelliğin temelde yüceyle ilişkili olduğunu düşünmektedir. Çünkü her şey aynı zamanda mutlak yüce olan İlk-Nur'dan tertipli olarak iner. Estetik tecrübenin mahalli kalptir ve zahirden bâtına doğru, görünüşün güzelliğinden görünenin, mananın güzelliğine doğru giden bir süreçtir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, estetik haz paradoksal bir şekilde duyusal olan aşıldıkça, yani ölçülebilir güzelden ölçülemez yüceye doğru yaklaşıldıkça dereceli olarak meydana gelen bir yaşantıdır; estetik hazzın en yoğun hali güzelin değil, yücenin yaşantısıdır. Gazzâlî'de güzele ilişkin yargımız çıkarsız olsa da, Kant'ın iddia ettiği gibi güzel kavramsız olarak hoşla giden değil, aksine kavramlı olarak hoşla giden şeydir; yani güzel kavramın veya mananın kalple idraki, kavranması, algılanmasıdır. Beğeni yargısı Kant için hayal gücünün bir yargısıyken, Gazzâlî'de ise estetik yargı nihai planda kalbin bir yargısıdır. Gazzâlî özelinde ortaya koyduğumuz yorumların hem bir dinin, hem de bir kültür dairesinin adı anlamında İslam'ın estetik formülasyonu olmaya daha uygun olduğunu düşünüyoruz. İbn Hazm hakkında bu bağlamda söylediklerimizin Gazzâlî ile önemli ölçüde uyushuğunu düşünüyoruz. Onun işrak (ışık) olarak güzel mefhumuyla ile Gazzâlî'nin İlk-Nur'un tecellisi olarak güzel mefhumunun temel seviyede örtüşüğünü görüyoruz. Ayrılık tasavvufi boyutta başlamaktadır. Eş deyişle, İbn Hazm'ın estetik görüşleri Gazzâlî'den nass cihetiyle değil, felsefi-dini düşünce boyutuyla ayrılmaktadır. Bireysel bakış açımız elbette Gazzâlî'den yana olsa da, İbn Hazm'ın modernleri çağırıştıran bakış açısının ve bu bakış açısının dînî metafiziği nassî düzeyde kabul eden yaklaşımıyla imtazının gerçekten etkileyici olduğunu belirtmek isteriz. Gazzâlî estetiği ise zahir ve batinın birliği olarak nur metafiziğinin estetik alandaki bir formülasyonudur.



Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Yazar Bilgileri	Habip Türker
Author Details	¹ Gaziantep Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gaziantep, Türkiye  0000-0001-8316-5852  habipturker@gmail.com

²⁹Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-Din*, 379 vd.



Kaynakça | References

Aristoteles. *Poetika*, Çeviren İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005.

Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh." *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/husun-ve-kubuh>

Gazzâlî, Ebu Hamid. *İhyau Ulumi'd-Din*. 3. Cilt. Cidde: Daru'l-Minhac ve'n-Neşr ve't-Tevzi, 2011.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Mișkatü'l-Envar*. Çeviri Asım Cüneyt Köksal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Kâşgarlı Mahmûd. *Dîvanü Lugâti't-Türk*, Çeviri Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabala Yayınevi, 2005.

Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Leibzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.