

PAPER DETAILS

TITLE: IBN HAZM'IN GÜZELLİK ANLAYISI

AUTHORS: Mustafa YILDIZ

PAGES: 89-106

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/803741>

İBN HAZM'IN GÜZELLİK ANLAYIŞI

Mustafa YILDIZ*

ÖZET

İbn Hazm güzelliği duyusal temelden hareketle etik, estetik ve metafizik bir bağlamda ele alır. Ona göre güzellik, insan deneyimi ve insan üzerindeki etkisiyle ilgisi içinde ortaya çıkar. Bu ilişkide insanın duyusal ve ruhsal çeşitli durumları, estetik yaşantıyı olduğu kadar etik yaşantıyı da belirleyici niteliktedir. Dolayısıyla estetik ve etik birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Öyle ki İbn Hazm insandaki iyi davranışların kökenini ve kötülükten sakınmanın “salt güzel suretlere karşı insandaki doğal güzellik duygusu” nedeniyle olduğunu ileri sürerek, doğadaki güzellikten aşk aracılığıyla ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de davranıştaki güzelliğe geçmeyi gerekli görür.

Anahtar Sözcükler: İbn Hazm, güzellik, aşk, estetik, etik.

(Ibn Hazm's Understanding on Beauty)

ABSTRACT

İbn Hazm analyzes the beauty based on its sensual basis in an ethical, esthetical and metaphysical context. According to him beauty emerges at its relationship with the human experience and its effect on the human. The various sensorial and spiritual circumstances of the human are decisive both the aesthetical life and ethical life at this relationship. Hence, aesthetics and ethics is connected one another rigidly. Such that Ibn Hazm argues that the source of the good act and keep safe from the evilness in connection with the natural sense of beauty in the face of the pure beautiful figures. By this way Ibn Hazm finds necessary to pass from the natural beauty to the spiritual beauty through love, also from the spiritual beauty to behavioral beauty.

Keywords: Ibn Hazm, beauty, love, aesthetics, ethics.

* Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Klasik dönem İslam düşüncesinin gelişiminde Ebû Muhammed İbn Hazm (994-1064), Endülüs'teki hareketin önemli bir kolunu oluşturmaktadır. O, oldukça geniş bir kültür evreni içinde şair, tarihçi, kelamcı, fakih, filozof ve muhaddis olarak çeşitli alanlarda eserler vermiş önemli isimlerden biridir. Künyesi Ebu Muhammed olup siyasi bakımdan da hareketli bir yaşam sürmüştür.¹ İslam düşüncesinde zahirîliğin, yani hem fıkıhta hem de akîdede rey ve kıyası kabul eden Ehli Sünnete karşı Kur'an'ın katı bir biçimde literal okunması gerektiğini savunan görüşün temsilcisidir.² Bu din görüşüne bağlı olarak onun düşüncesinde realist ve rasyonalist bir eğilimin olduğu görülebilir. Onun dinsel çözümlemeleri, toplumsal örgütlenme ve insan yaşamını yöneten evrensel ilkeleri ortaya koymadaki başarısı kendisinden sonra özellikle sosyoloji ve tarihi bilimsel temelleriyle kurmaya çalışan İbn Haldun'a esin kaynağı olmuştur. Fakat o sadece bir fakih, tarihçi ya da şair değildir; aynı zamanda büyük bir ahlak kuramcısı ve psikolojistir. Bu yönüyle de zamanının kelamcılarının keskin eleştirilerine hedef olmuştur.³

Güzellik kavramı bilindiği gibi Platon ve Aristoteles'in felsefesinde iyilik ve hakikat kavramlarıyla da ilişkisi içinde evrensel bir tasarım olarak ortaya konulmuştur. Bununla birlikte güzelliğin, düşünsel ve davranışsal türlü insan etkinliklerinin yetkin biçimine işaret etmesi bakımından insan dünyasını taçlandırması da ilgi çekicidir. Güzel nitelemesi, 'güzel bir düşünce', 'güzel bir davranış', 'güzel bir yapı', 'güzel bir manzara', 'güzel bir şiir', 'güzel bir makine' gibi her türden nesneyle ilgili bir değer yargısı olarak kullanılabilmektedir. Bu bakımdan felsefenin genel yapısı içinde de güzellik kavramının hakikatle özdeşliği bakımından metafizik bir değer, iyilikle özdeşliği bakımından etik bir değer, ilâhi aşka gönderimi bakımından tasavvufî bir değer ve ondan alınan haz bakımından estetik bir değer olarak çeşitli felsefe disiplinlerini birleştirdiği düşünülebilir.

Bu makalenin amacı İbn Hazm'ın düşünce sisteminde türlü felsefe disiplinlerini birleştiren bir kavram ve değer olarak güzelliğin çeşitli yönlerini belirlemektir.

Kuşkusuz estetik, İslam düşüncesinde bir felsefe disiplini olarak görülmemiştir. Şu var ki estetik problemler Müslüman filozofların metafizik,

¹ Hayatı için bk. Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996, s. 9-17; Muhammed Abdullah Ebû Suayleyk, *el-İmâmu İbn Hazm ez-Zâhiri*, Darul'-Kalem, Dimesk 1990, s. 13-40.

² Ignaz Goldziher, *Zahirîler- Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1982, s. 99.

³ Abdul Ali, "İbn Hazm as Moralst and Interpreter of Love", *Hamdard Islamicus*, Vol. XVIII No. 3, s. 77.

mantık ve ahlak ile ilgili görüşleri içine yedirilmiştir. İbn Hazm'ın düşüncesinde de güzellik duyusal ve tinsel, etik ve estetik çeşitli boyutlara sahiptir. O bu konudaki görüşlerini özellikle aşk kavramını merkeze alarak edebî bir üslupla yazdığı *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Ullâf*⁴ ile genelde ahlaka ilişkin olarak yazdığı *el-Ahlak ve's-Siyer fi Mudâvâti'n-Nufûs*⁵ adlı iki eserinde dile getirmiştir. Bu eserlerinde o estetikle ilgili görüşlerini son derece rahat ve kimi zaman dinî duyarlılığıyla bağdaşmayan bir biçimde ifade etmekten çekinmemiş, dindar çevrelerce küçümsenen bir konuda yazması nedeniyle kendisine yönelik eleştirileri de göğüslemeyi göze almıştır.⁶ Burada makale konusu olarak özellikle İbn Hazm'ı seçmemizin özel nedeni, onun bu tavrı ile birlikte, güzelliği İbn Sina çizgisindeki metafizik yorumlardan farklı bir biçimde hem duyusal hem de davranışsal bir değer olarak ortaya koymadaki başarısıdır.

Güzellik Nedir?

İbn Hazm'ın güzellik anlayışı zahirî din öğretisine sıkı bir biçimde bağlıdır. O güzellikten metafizik bir değer olarak söz etmez. Ona göre güzellik duyu ve deneyimin konusudur. Ancak o güzelliği basit bir duyusal haz nesnesi olarak da görmez. Güzellik, insanda oluşturduğu ruhsal etkilerle kişinin hem dünyaya bakışına hem de davranışlarına üstünlük kazandıran bir değerdir.

⁴ İbn Hazm; *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Ullâf*, Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî içinde, C: 1, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1987. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere *Tavku'l-Hamâme* olarak gönderme yapılacaktır.) Bu eser “Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair” adıyla Mahmut Kanık tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (Bkz. İbn Hazm; *Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair*; (çev. Mahmut Kanık), Birinci Baskı, İnsan Yay., İstanbul 1985). Otobiyografik nitelikte ve şiirlerle süslenmiş olan bu eser, aşkı, kadın ve erkek arasındaki duygusal bir ilişki olarak psikolojik düzlemde ve oldukça realist bir biçimde konu edinir. Şu da var ki, “İbn Hazm'ın gözünde aşk, her ne kadar temelde, duygusal veya ruhsal bir karaktere sahip olsa da, o insanların ‘başına gelen bir hadise’dir. Dolayısıyla onun salt ruhsal veya duygusal düzeyde kalması söz konusu değildir. Aksine o, başına geldiği insanı bir şekilde dönüştürerek, kendisini bireysel, sosyal, tarihsel vs. fenomen haline getirir.” (Burhanettin Tatar, “Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefi Yorum”, Milet ve Nihal Dergisi, cilt:6, sayı:3, Eylül Aralık/2009, İstanbul 2010, s. 146).

⁵ İbn Hazm; *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrut 1961. (Bundan sonraki dipnotlarda bu esere *el-Ahlâk* olarak gönderme yapılacaktır). Bu eser “Ahlâk” adıyla Cemaleddin Erdemci ve Hasan Hüseyin Bircan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İbn Hazm, *Ahlâk*, (çev. Cemaleddin Erdemci, Hasan Hüseyin Bircan), Birinci Baskı, Bilge Adam Yay. Van 2005.) Her ne kadar eser Macid Fahri tarafından dinî ve gelenekçi ahlak kategorisinde değerlendirilse de (bkz. Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004, s. 233), ele aldığı konular ve bu konuları işleyiş biçimi, Farabi ve İbn Sina tarafından ele alındığı biçimiyle etiğin aklı bir bilim olarak ele alındığı klasik felsefe geleneğiyle koşutluklar içermektedir.

⁶ Enver Uysal, “İbn Hazm'ın Ahlaka İlişkin Görüşleri”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bildiriler, Bursa 2007, s. 98.

İbn Hazm “el-Ahlak ve’s-Siyer fî Mudâvâtî’n-Nufûs” adlı eserinde güzelliği beşe ayırır:

a) Birincisi *tatlılık/halâve* olarak adlandırılır. Ona göre tatlılık, görünür nitelikler olmasa da iyi bir iş yapanın davranışındaki zariflik, hareketindeki latiflik ve yumuşaklığın kavranmasıdır.⁷ Güzelliğin bu biçimini nitelemek zordur; çünkü bu tür güzellikten alınan hazzın kaynağı belirlenmek istendiğinde uyum, oran ya da simetri gibi dışsal nitelikleri belirlemek olanaksızdır.

b) Dolayısıyla bir nesnenin güzel olarak nitelenebilmesi için nesnel bir takım ölçütlerin olması gerekmektedir. Bu da güzelliğin ikinci anlamıyla *uyumluluk/kıvam* olarak kavranabilmesi demektir. Öyle ki pek çok nitelik tek başına ele alındığında görünüşte iticidir; ne hoş (melîh), ne güzel (hüsn), ne tatlı (hulv) ne de çekicidir (râî’). Ancak bir bütün içindeki yeri bakımından güzeldir.⁸ Güzelliğin bu anlamı kuşkusuz İlkçağ Yunan felsefesinde Pythagoras, Herakleitos ve Platon’daki harmoni kavramıyla Yeniçağ’da Leibniz’de ise “harmoni préétablie” (ezeli ahenk) kavramıyla ifade edildiği biçimiyle öğeler arasındaki uyumu çağrıştırmaktadır.⁹

c) Şu var ki İbn Hazm’a göre gerçek anlamda güzelin “insan için bir nesne” olması gerekir ki bu da onda *çekicilik/er-rav’* özelliğinin bulunması demektir. Çekicilik, canlı ve görkemli olan dış organların insanı etkilemesidir.¹⁰

d) İşte bu aşamadan sonradır ki gerçek anlamda güzellik, yani *hüsn* ortaya çıkar. İbn Hazm’a göre bu tür güzelliğin dil ile açıklanması mümkün değilse de, onu gören herkes ortaklaşa olarak nefislerinde onu duyumsar. O, yüzü örten bir perde ve kalplerin kendisine yöneldiği bir aydınlanmadır (ışrak). Öyle ki onu gören herkes ondan haz alır ve ona yönelir. Sanki o görenin bizzat kendisinin görülenin kendisinde bulduğu bir şeydir. Bu güzellik türü, güzellik basamaklarının en üstünde bulunur.¹¹

e) Son olarak *hoşlanma/melâha* ise bir nesnede bu güzellik türlerinden birinin bulunması durumunda insanda meydana gelen duygulanımdır.¹²

Görüldüğü gibi İbn Hazm güzellikten soyut bir kavram olarak değil duyu ve deneyimin konusu olarak söz etmiştir. Bunu yaparken de güzellik için her bir insan tarafından deneyimlendiği biçimiyle nesnel ölçütler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu ölçütler içinde en önemlisi kuşkusuz “uyum”dur. Bir nesnenin belirli bir bütün içindeki en uygun yeri anlamına gelen bu kavram İslam sanatında da önemli yere sahiptir. Nitekim Müslüman sanatçılar bir nesnenin, - bu ister doğadaki bir nesne isterse de sanat eseri olsun- ancak evrendeki düzene

⁷ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Tunali, *Estetik*, Remzi Yay., İstanbul 2010, s. 217-221.

¹⁰ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

¹¹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

¹² İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 53.

itaat ettiği oranda güzel olduğu ve bu yüzden evrensel güzelliği yansıttığını düşünmüşlerdir.¹³

Şu var ki İbn Hazm'a göre gerçek güzellik "uyumlu olan"la sınırlı değildir. Tam tersine gerçek güzellik için, o güzelliği duyumsayan her bir bireyde güzel yargısına ulaşmanın bir zorunluluğu söz konusudur ki, İbn Hazm bu durumun karşılığını "hüsn" kavramında bulmuştur. "Hüsn" evrensel bir etkilenimin nesnesi konumundadır.

Belki "uyum" kavramı, güzellik için nesnel bir temel sunmaktadır. Fakat İbn Hazm'ın düşüncesi açısından, insan üzerinde bir etkisi olmadığı sürece bir nesnenin uyumlu olması, gerçek anlamda güzel olarak nitelenmesi için yeterli değildir. Çünkü her güzel olanda birlik, bütünlük, düzen, oran gibi nesnel özellikler olsa da, güzelliğin kendisi bunlardan daha fazlasıdır. Başka bir deyişle güzellik, ancak insan deneyimi ve insan üzerindeki etkisiyle ilgisi içinde ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan İbn Hazm, estetik değerin, estetik nesneden değil estetik öznenin kaynaklandığını düşünmekle subjektivist bir görüş sergiler. Fakat bu onun estetik nesnenin nesnel özelliklerine ilgisiz kaldığı anlamına da gelmez. Tam tersine, bu konuda İbn Hazm en açık örneği Platon'da görülen "kendinde güzel" gibi kavramsal düzeydeki bir estetik nesneye yabancıdır. Dolayısıyla zahiri bir düşünür olarak İbn Hazm güzelliğin ancak insan dünyasında anlamlı olabileceği ve çözümlenebileceğini düşünür.

Bununla birlikte kimi Platoncu ve Yeni-Platoncu terimlerin *Tavku'l-Hamâme*'de yer alması, İbn Hazm'ın Plâtoncu aşk anlayışına kapı araladığı, hatta Avrupa'daki Platonik aşk yazınına öncülük ettiğini düşündürmektedir.¹⁴ Oysa bir "kendinde güzel" ya da "salt güzel"e duyulan aşkın ifadesi olarak kullanılan platonik aşk kavramı, İbn Hazm'ın düşüncesiyle çelişmektedir. Nitekim İbn Hazm bir yandan aşkı seven ile sevilen arasındaki karşılıklı ilgiye bağlarken diğer yandan da duyunun ve fiziksel niteliklerin önemine vurgu yapar.¹⁵

İbn Hazm'ın gerçek güzelliğin karşılığı olarak *hüsn* kavramını kullanmasında etkili olan temel kaynağın ise Kur'an olduğu düşünülebilir. Nitekim Kur'an'da güzellikle ilgili olarak en sık kullanılan terim "hüsn"dür. Yine aynı kökten gelen "hasene", "ihşan", "ahsen", "muhsin" ve "muhsinîn" kelimeleri de bu çerçevede değerlendirilebilir. Hüsn kelimesi Kur'an'da düşünsel/aklî, duygusal/hevâ ve duyusal/hissî olmak üzere üç açıdan hoşlanılan ve istenilen her nesneye işaret eder. Bu açıdan Kur'an'da gerçek güzellik, ruhta, bedende ve yaşam koşullarında insana sevinç ve mutluluk veren her türlü iyilik

¹³ Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy), İnsan Yay. İstanbul 1994, s. 230.

¹⁴ İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2001, s. 24.

¹⁵ İbn Hazm; *Tavku'l-Hamâme*, s. 93-94, 97-98.

anlamında kullanılır.¹⁶ Bu anlamda “hüsn” bir yandan görsel nesnelerle ilgili olarak diğer yandan da kişilerin ahlakî nitelikleriyle ilgili olarak kullanılan bir kavramdır. Buna uygun olarak İbn Hazm'ın düşüncesinde de güzellik bir yandan aşkın nesnesi, diğer yandan ise davranışın nesnesi olması bakımından ele alınır.

Aşkın Nesnesi Olarak Güzellik

Güzellik kavramının önemi temelde insanî düzlemde ortaya çıkan ve gerçekten yaşamı son derece etkileyen bir duygulanımın, yani sevginin kaynağı olduğunun düşünülmesinde açığa çıkar. Güzellik değerine karşı insanda ortaya çıkan içsel ve çok güçlü bir tepki olarak sevgi, kişinin yaşayabileceği en önemli ruhsal deneyimlerden biridir. Belki de bu yüzden olsa gerek, düşünce tarihinde filozoflar başlangıçtan beri sevgiye kayıtsız kalmamışlar, kuramsal düşüncelerinde bu birleştirici güce özel bir yer vermişlerdir.

Platon'un felsefesinde güzele duyulan ilgiye işaret eden bu kavram (Eros), aynı zamanda, “ölümsüz olana yükselişin güdücüsü ve duyusal dünyadan idealar dünyasına doğru felsefi yükseliş tutkusu” anlamına gelir.¹⁷ Bu çerçevede Plotinus da sevgiyi, ruhun Nous'u geride bırakarak Bir'in görüşüne yükselmesinin ve onunla birleşmesinin yol gösterici ilkesi olarak görür.¹⁸ İslam felsefesinde de Farabi ve İbn Sina tarafından benimsenen bu *metafizik sevgi* anlayışından bağımsız olarak sevgiyi kadın ve erkek arasındaki ilişki bakımından psikolojik düzlemde ele alma onuru ise İbn Hazm'a aittir.

Ona göre sevgi, ruhların çeşitli yaratıklar arasında bölünmüş en yüksek derecedeki unsurları arasında gerçekleşen bir birleşmedir.¹⁹ Bu birleşmenin başlangıcında duyusal bir deneyim yatar. Öyle ki İbn Hazm'a göre sevgi, güzel bir yüzün görülmesiyle başlar; çünkü insan doğasında güzel görünen nesnelere karşı bir eğilim vardır. Bu bakımdan sevgi, güzel olana gözün ilişmesiyle birlikte elde edilen hazdan doğmaktadır.²⁰ Çünkü her biçim kendine uygun olanı arar; her şey kendi benzeri karşısında dingindir. Benzerlik ise duyusal bir durumdur ve gözlemlenebilir etkileri vardır. Karşıtlar birbirini iter ve benzerler birbirine uyum sağlar.²¹ Şu var ki bu, sevginin henüz ilk aşamasıdır. Sevgi, ikinci ve daha önemli aşamasında, seven için sevgilinin fiziksel çekiciliğinin ötesinde bazı ruhsal çekimler bulduğu zaman gelişir ve büyür. Dolayısıyla duyusal

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut Tarihsiz, s. 118.

¹⁷ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “eros” maddesi, İnkılap Yay., İstanbul 1988, s. 72.

¹⁸ Zerrin Kurtoğlu, *Plotinos'un Ask Kuramı*, Asa Yay., Bursa 2000, s. 21.

¹⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 93.

²⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 125.

²¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 94.

benzerliklerde olduğu gibi, ruhsal benzerlikler de iki kişi arasındaki çekimin ilkesidir. Dolayısıyla kişinin dış güzelliğin çekiciliğine kapılmasının nedeni, ruhun kendisinin güzel olmasıdır. Ruh güzel olduğu içindir ki dış güzelliğe sahip olan varlıklara tutulur; güzel ve hoş motiflere karşı bir eğilim gösterir; biçimin ötesinde kendisiyle uyuşan bir ruhsal durum ayırımsarsa, işte o zaman birleşme, yani gerçek sevgi meydana gelir. Bu anlamda dış biçimlerin önemi, ruhların birbirinden ayrılmış parçaları arasında bir çekim gücü oluşturmasında açığa çıkar.²²

Bu çekimin hem sevenin hem de sevgilinin doğal yapısında benzer biçimde yansımaları bulması, onların birbirleri karşısında aynı durumda olması demektir ki bu durum halk arasında “kalp kalbe karşıdır” özdeyişiyle ifade edilmiştir. Bu tür bir karşılıklı ruhsal çekimin yokluğu durumunda ise fiziksel güzellik sevginin ortaya çıkması için yeterli değildir. Bu bağlamda İbn Hazm “*Sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah’tır.*”²³ âyetini referans göstererek sevgilinin dış görünüşünden daha çok kişiler arasındaki doğal ve ruhsal benzerliği sevginin gerçek nedeni olarak görür. Öyle ki Allah, sevginin nedenini kadının, erkeğin parçası olmasında kılmıştır. Eğer sevginin nedeni bedenın biçimsel güzelliği olsaydı, biçimsel açıdan eksik olanı hiç kimse güzel olarak görmezdi. Oysa pek çok kimse daha üstünün olduğu bildiği halde daha aşağıda olandan etkilenir ve kalbini ondan kaçıramaz.²⁴

Açıkcısı biçimsel güzellik her ne kadar sevginin nesnesi durumunda olsa da nedeni değildir. Bu yüzden fiziksel güzelliğin ötesine geçememiş kişinin sevgiyle ilgisi yoktur. O sadece arzudan haz almaktadır. İbn Hazm tarafından bu durum gerçek anlamda değil mecazi anlamda sevgi olarak nitelenir. Nitekim görünüşün ötesine geçemeyen dış güzelliğe kapılma, *cinsel arzudan* (şehvet) kaynaklanır. İşte cinsel arzunun ötesinde ruhun ve doğal içgüdülerin de katıldığı manevi birleşme meydana geldiğinde, buna da *gerçek sevgi* (aşk) denir.²⁵ Mecazi anlamda sevginin tüm biçimleri felaketle sonuçlanır; gerçek sevgi ise sürekli dir.

Bu anlamda güzellik, sevgilide ortaya çıkan bir yetkinlik durumu olsa da, onun fiziksel özellikleriyle sınırlanmış değildir. Tam tersine, fiziksel özelliklerin karşı konulamaz çekiciliğine rağmen, bu özellikler arzunun nesnesi olması bakımından olumsuz ve geçici bir güce sahiptir. Oysa gerçek güzellik hem fiziksel hem tinsel bir bağlaşımin yetkin biçimidir. Bu türden gerçek güzelliğe sahip birisine âşık olmak dinen meşru olmanın ötesinde gerekli ve istenen bir şeydir. Çünkü bu, aynı zamanda kişiyi düşünce yoluyla tutkularını denetlemesine

²² İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, s. 98-99.

²³ Kur’an, Araf Suresi, 7/189.

²⁴ İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, s. 94-95

²⁵ İbn Hazm, *Tavku’l-Hamâme*, s. 126-127.

ve başta ölçülülük olmak üzere diğer ahlakî niteliklerin kazanılmasına götürür.²⁶ Âşık, aşkın kendinde yarattığı büyüünün etkisiyle artık tümüyle farklı bir öze dönüşür. Onun kusur ve eksiklikleri erdemlerle yer değiştirilerek aşkın etkisi altına girer. Bu etkinin sonucunda cimriler cömert, asık yüzlüler güleç, korkaklar cesur, kaba insanlar kibar iyi giyimli, bilgisizler eğitilmiş, olurlar. Buna ek olarak âşıkta güçlüklerin üstesinden gelme ve aşkın neden olduğu tüm fedakârlıkları yapma gücü gelişir.²⁷ Böylece İbn Hazm güzel bir yüzün görülmesiyle başlayan ve kişiyi yetkin olana yönlendiren aşk ile ahlak ilişkisi üzerinde de önemle durur. Yetkin olana yönelme ahlakın eşiğine getirir insanı. Güzeli temaşa eden kişi güzel davranır.²⁸

Bu anlamda duysal yetilerin önemi de ruha giden yollar olmasında açığa çıkar.²⁹ Bu yetilerin içinde dış biçimin algılayıcısı olan gözün önemi de, aslında dış biçimle sınırlı kalmayıp ruha ulaşan bir yol olmasıdır. Çünkü göz dış biçimle sınırlı kalmayıp ruhun sırlarını araştırır ve gizlediklerini açığa vurur.³⁰

*“Bil ki göz elçiliğin vekilidir. Onun sayesinde amaçlar algılanır. Diğer dört duyu da kalbe açılan kapılar, ruha giden yollardır. Göz ise bunların en yetkini, en doğru bilgi vereni, işini en dikkatli yapanıdır. O, ruhun doğruyu gösteren gözcüsü, doğruya yönelten rehberi, gerçekleri yansıtan, nitelikleri ayıran ve duysal anlamları ortaya çıkaran cilalı aynasıdır.”*³¹

Bu bağlamda İbn Hazm, görüldüğü gibi, duysal bilginin açık seçikliğini öne almakla zahiri anlayışını ortaya koymaktadır. Yine sevginin nesnesi olarak güzelliğin duyumsanmasında duyu organlarından göze öncelik tanımakla da estetik değeri görsel duyuma atfetmektedir. Böylece ilkin Augustinus daha sonra da A. Thomas tarafından ele alınan “bilgi edinmeye en uygun duyular” sorununa estetik açıdan değinmiş olmaktadır.³² Bununla birlikte İbn Hazm’a göre gözün bu üstünlüğü ruha açılan yol olmasıdır. Çünkü insanlar arasındaki çekim ve sevginin kaynağı bedensel özellikler değil ruhsal özelliklerdir. Bunun kanıtı olarak da İbn Hazm insanın sevdiği kişi öldüğünde, onun bedenini defnetmekte

²⁶ Valérie Gonzales, *Beauty and Islam*, The Institute of Ismaili Studies, London 2001, p. 10.

²⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 105.

²⁸ Aliye Çınar, “İbn Hazm’da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi”, Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, (26-28 Ekim 2007), Bildiriler, Bursa 2007, s. 110.

²⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s.128.

³⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 103.

³¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 137.

³² Bk. Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul 1999, s. 116.

acele etmesini ve bedenini önünde görmesine karşın ruhunun gidişine üzülmelerini gösterir.³³

Bu bağlamda gerçek sevgi, güzel olanın ilk uyarımına karşı içgüdüsel tepkinin ötesine geçerek daha yüksek bir form kazanmış ruhsal bir duruma işaret eder. Güzelliğin değeri ise duyulmuş olana bir yol olmasında açığa çıkmaktadır. Diğer yandan İbn Hazm bu süreci tersine çevirerek sevginin bizi güzele götüren bir yol olduğunu da düşündürür.³⁴

Böylece göz ve görülen nesnenin güzelliği arasındaki ilişki aşkın en üstün basamağı olan Allah aşkıyla gündeme getirilerek *rü'yetullah/Allah'ın görülmesi* sorunuyla da ilişkilendirilerek ele alınır. Nitekim “rü'yet” terimi gerek bu dünya gerekse de öbür dünya için kullanılsın göz ile görmeye işaret eder. Dolayısıyla burada bedensel bir organ olan gözün tinsel bir varlığı algılaması gibi bir durum söz konusudur. Kuşkusuz bu anlamda İbn Hazm zahirî öğretisine uygun biçimde Allah'ın göz ile görülmesine duyulan inancın üstünlüğünü belirlemeye çalışır. Ona göre, Allah'ın görüleceğine inanan kişi onunla birleşme arzusu içinde olur ve bu durumun altındaki bir derece ile ilgilenmez. Oysa buna inanmayan kişi onunla birleşme gibi bir arzu duymaz ve kendini sadece onun rızasını kazanarak cennete girme amacıyla sınırlar; daha ötesini arzulamaz.³⁵

Buradan şu sonucu çıkarmak mümkündür: Bedensel bir yetinin tinsel bir varlığı algılayacağına inanmak, güzelliğin en yetkin biçiminin duyusal olarak algılanabileceği olanağını taşır. Bu bakımdan onun “Tanrının güzelliği”ni salt aklî bir kavram olarak görmediğini belirtmek gerekir. Nitekim “Tanrının güzelliği”, son derece soyut bir terim olmasına karşın, *rü'yetullah/Allah'ın görülmesi* terimi ile birlikte düşünüldüğünde duyusal bir içerik kazanmaktadır.

Böylece gök ile insan, başka bir deyişle yetkin olan ile eksik olan arasındaki bağ güzel nesnenin insan üzerindeki ruhsal etkisi bağlamında açıklanır:

“Desen ki bana göğe çıkmak mümkün mü?

*Derim ki evet. Kesinlikle biliyorum merdivenin yerini.”*³⁶

Kuşkusuz bu merdiven duyusal açıdan güzel olan nesnedir. Bununla birlikte yukarıda belirtildiği gibi güzel nesne, insanda bıraktığı etki yani aşk aracılığıyla göğe bir merdiven olabilir. Böylece aşk insanlar arası ilişkiler içinde anlam kazanan bir fenomen olmaktan çıkarak insan ile Allah arasındaki özel bir ilişki türüne dönüşür.³⁷

³³ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 29.

³⁴ Aliye Çınar, “İbn Hazm’da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi”, s. 103.

³⁵ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 48.

³⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 105.

³⁷ Burhanettin Tatar, “Aklın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm’ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefî Yorum”, s. 148.

Şu var ki bu duruma aykırı bir biçimde İbn Hazm sevginin oluşmasında imgelem yetisinin de önemine işaret eder. Çünkü imgelem, sevenin sevgilisinde görmek istediği tüm nitelikleri görmesini sağlar.³⁸ Bu anlamda dış dünyada karşılığı olmayan herhangi bir güzellik, imgelem yetisi sayesinde iç dünyada yetkin bir biçimde tasarlanabilir. Söz gelimi düste âşık olanlar dış dünyada karşılığı olmayan, imgelem yetisinin ürünü olan bir güzelliğe kendilerini kaptırmışlardır. Kuşkusuz hiç de makul olmayan bu durum güzellik algısının ruhsal ve daha da önemlisi öznel bir nitelik olduğunu gösterir.³⁹ Dolayısıyla burada hayaldeki imgenin, onu yaratan insan ile ilgili olması ve insanın kendi yarattığı imgenin çekiciliğine kapılması gibi bir durum söz konusudur.

Yine bu durumun bir başka örneği bir betimleme üzerine sevenlerde görülebilir. Öyle ki kişi, sevdiği nesneyi görmeden, bir mektup ya da aracının basit bir anlatımı üzerine imgelem yetisinden doğan bir biçim canlandırması ve onu sevmesi durumudur. Gerçekten de öyküler, güzel niteliklerin anlatımı ruhu açık bir biçimde etkiler. Öyle ki, bir duvarın arkasından şarkı söyleyen bir kadını duymak bile aşkın doğmasına neden olur. Gerisi imgelem yetisinin işidir. İmgelem yetisi bu basit imgeyi yetkin biçime kavuşturarak zihnin sürekli onunla ilgilenmesine yol açar. İbn Hazm'a göre bu durum yine makul olmasa da ayıplanacak bir şey de değildir.⁴⁰

“Görmediğim şeyi sevdiğim için beni ayıplayan kişi,

Beni sevgide zayıf olarak tanımakla aşırıya gittin.

*De bana öyleyse cenneti de tasvirle tanımıyor muyuz?”*⁴¹

Bununla birlikte yine zahirî öğretisine uygun biçimde İbn Hazm imgesel olan ile gerçek olanın birbirinden ayrı olduğunu bilinciyle gerçek güzelliğin dış dünyadaki varlığını güvenceye alır.

“Seni bana anlattılar da seni görünce anladım;

Anlattıkları şey sadece hezeyanmış”

...

“Seni bana anlattılar da, seni görünce sanı apaçık gerçek oldu

*Cennet hakkında ne deseler de, gerçek cennete göre nedir ki!”*⁴²

İşte imgelem yetisinden bağımsız olarak gözün dış dünyadaki bir güzelliğe takılması ve böylece aşkın doğması bunun en açık örneğidir ki böyle bir güzellik insanın iç dünyasını da tümüyle değiştirerek göğe bir merdiven olur. Nizâmî'nin *Hüsrev ile Şirin*, Fahrüddin Gorgânî'nin *Veys ile Râmin*, Fuzûlî'nin *Leyla ile Mecnun* gibi birçok aşk hikâyesinde dile getirilen bu durum, kim olduğunu, adını sanını ve nerede oturduğunu bilmeden ve bir çıkar gözetmeden

³⁸ Abdul Ali, “İbn Hazm as Moralizer and Interpreter of Love”, s. 80.

³⁹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 115-116.

⁴⁰ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 117.

⁴¹ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 118.

⁴² İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 118.

dış dünyadaki güzelliğe bir anlık bile bakışın kişi üzerinde bıraktığı duygusal etki bakımından değerlendirilebilir. Böylece güzel olana yönelen bir anlık bakış, aşkın oluşması için yeterlidir.⁴³ Bu ise, içsel hayatının estetik haz temelinde yeniden kurulması anlamına gelir. Öyle ki güzel olana bu bakış hayatı da, bakış-öncesi ve bakış-sonrası olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁴ Böylece bakış, güzelliğin insanın iç dünyasına yerleşmesi ve orada daha da yetkinleşmesinin başlangıcıdır.

İbn Hazm güzellik algılamasında insanın daha önce deneyimlediği bir aşkın da önemli bir yeri olduğunu ifade eder. Şöyle ki kişinin ilk göz ağrısı kısa boylu ise daha sonraları uzun boyluları güzel görmemesi, boynu kısa olan birisine aşık olan birisinin uzun boyunlu kimseleri güzel bulmamasını ya da ağzı hafifçe geniş olan bir kıza tutulan birisinin ağzı küçük kadınları çirkin bulmasını örnek gösterir. Hatta kendisinin de küçükken sarışın bir kızı sevmesinden dolayı esmer güzeli ya da gün benizli olsa bile onlardan hoşlanmadığını ifade eder.⁴⁵ Bu görüşüyle İbn Hazm güzellik algısında kişinin psikolojik durumunun ve önceki deneyimlerinin önemli bir yeri olduğunu belirtmiş olur.

Görüldüğü gibi İbn Hazm güzelliğin öznel olduğunu vurgulamış olur. Ancak buradaki özelliğin nesnel bir yönü de vardır; özne, duyumsadığı güzelliği salt güzel olarak algılar:

“Saçı kıızıdır diye onu bana yeriyorlar. Dedim ki onlara, onu güzel kılan da bu ya.

Şaşırılmışlar da ışığın ve altının rengini yeriyorlar. Büyük bir günah içinde cehaletle bakıyorlar

Söyleyin bana, şu güzel nergisin rengi mi çirkindir, yoksa uzakta ışıldayan yıldızların rengi mi çirkin?”⁴⁶

Bu durum felsefî açıdan bizi yanıltabilir. Çünkü felsefe, nelerin güzel olduğunu değil de güzelliğin kendisinin ne olduğunu sorar. Şu var ki güzelliğin nesnelere yüklenen bir niteleme olmasından dolayı, gözlemlenebilir nesnelerden bağımsız olarak salt teorik açıdan ondan söz etmek neredeyse olanaksızdır. Dolayısıyla burada güzelliğin ne olduğunu kuramsal açıdan belirlese bile, onun hayalde de olsa canlandırılmış bir örneğini ortaya koymak gerekmektedir.

Bu yüzden belki de felsefî açıdan sorulması gereken soru, nelerin güzel olduğu değil, güzelliğin ne olduğu ya da güzel olarak nitelenen bir nesneyi güzel kılan özelliğin ne olduğudur. Ne de olsa felsefe nedenler ve ilkelere ilişkin bir sorgulamadır.

Fakat burada önemli bir sorun vardır: Nedenler ve ilkelere ilişkin bilgi nesnel bir zemin gerektirir. Oysa güzellik yukarıda da belirtildiği gibi öznenin

⁴³ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 120.

⁴⁴ Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, (çev.: Hicabi Kırilangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 155.

⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. s. 130.

⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 132.

duyusal yaşantısında ortaya çıkmaktadır. Bu yaşantının da doruk noktasında *vusul*, yani sevgiliyle birleşme yer almaktadır. İbn Hazm *vuslatı*/birleşmeyi insanın bu dünyada ulaşabileceği en büyük ruhsal sevinç olarak tanıtır. Hiçbir haz ondan büyük ya da ona eşit olamaz.

*“Ne yağmurun ardından bitkilerin açılması, ne ilkbaharda kara bulutların çekilmesinin ardından çiçeklerin parlaması, ne çiçeklerin arasından akıp giden suların şırlıtısı, ne yeşil bahçelerle çevrili beyaz sarayların şıklığı huyu güzel, mizacı övülmüş, tüm nitelikleri güzellikte birleşen bir sevgiliyle kavuşmaktan daha güzeldir. En güzel konuşanlar bile bu durumu anlatmaktan acizdir; en açık sözlüler bile bunu dile getiremez. Bu durum gönlü şaşkına çevirir, anlayışı durdurur.”*⁴⁷

Dolayısıyla güzel olarak nitelenen bir nesnenin güzel olması ondan alınan hazzla bağlıdır. Fakat bu haz güzel nesnenin duyusal nitelikleriyle sınırlı değildir. Tam tersine İbn Hazm hazzı da ikiye ayırır: Birincisi düşünme/akıl yetisine bağlı olan ruhsal haz; diğeri ise duyumsama yetisine bağlı olan duyusal hazdır. İbn Hazm ruhsal hazzı üstünlüğü ve yüceliği nedeniyle insanın içgüdüsel doğasından kaynaklanan duyusal hazdan ayırır. Ona göre iyiyi ve kötüyü ayırt etmek, bilmek, bilge olmak ve Allah için çalışmaktan doğan haz, yemek-içmek, cinsel ilişkide bulunmak ve kazanç elde etmekten doğan hazdan daha üstündür.⁴⁸ Çünkü aklî haz insanın, hakikatin özsel algısına ulaşmasıyla elde ettiği bir durumdur. Duyusal haz ise duyu organlarının otoritesine ve bedensel isteklere boyun eğmek demektir.⁴⁹ Sevgiliyle kavuşmayı da bu açıdan değerlendirmek gerekir. Sevgili duyusal güzelliğinden dolayı değil, içsel/ruhsal niteliklerinden dolayı kavuşma anında haz verir.

Böylece güzelliğin nesnel temeli üzerinde konuşmak ancak ruhsal hazzla göndermede bulunmakla olanaklı olmaktadır. Buna karşın duyusal hazzın göreceliği içinde güzelliğin nesnel temelini bulmak olanaksızdır. Bu yüzden gerçek güzellik, akılsal bir temelde fiziksel niteliklerle ruhsal niteliklerin yetkinliğe yol açacak biçimde bağlaşımasından oluşur. Bu ise duyusal açıdan haz veren bir güzelliğin akıl ve ahlakî ilkeler yardımıyla denetlenmesi anlamına gelir.

Bu açıdan İbn Hazm'ın İbn Sina ile benzer bir düşünme biçimine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sina'ya göre de estetik öznenin yaşadığı haz fiziksel bir haz olmaktan daha çok ruhsal bir hazdır. Dolayısıyla estetik haz, aklın düşünüşünden doğan ve duyulur bir nesnenin aracılığıyla yaşanan bir

⁴⁷ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s.180-181.

⁴⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 13.

⁴⁹ Hamid Ed-Dibâs, *Felsefetü'l-Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm el-Endülüsi*, Dâru'l-İbdâi, Amman 1993, s. 123.

fenomendir.⁵⁰ Bu bakımdan İbn Hazm her ne kadar İslam düşüncesine egemen olan Platoncu metafizik güzellik anlayışına sahip olmasa da, İslam'ın geleneksel sanat ve estetik anlayışıyla da çelişmez.

Etik Bir Değer Olarak Güzellik

Kuşkusuz “güzelin bilimi” olarak estetiğin en önemli yönlerinden birisi de etik olanla ilişkisinde açığa çıkar. Her ne kadar bu iki felsefe disiplini çağdaş düşüncede birbirinden ayrı olarak değerlendirilmeye ve sınırları çizilmeye çalışılsa da gerek gündelik kullanımında gerekse de klasik felsefe metinlerinde güzel ve iyyinin birbirinin yerine kullanılacak kadar özdeşleştirilmesi estetiğin etik bir çerçevede ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Nitekim Platon, Aristoteles, Plotinus, Hegel gibi filozoflar da güzellik ile iyilik ve bu anlamda hakikat arasında bir ayırım yapmamıştır.⁵¹

Bu durum İslam düşüncesinde daha da belirgin bir biçimde gelişmiştir. Nitekim İbn Hazm da bu genel eğilime bağlı kalmıştır. Öyle ki yukarıda İbn Hazm'ın gerçek güzelliği *hüsn* kavramıyla ifade ettiği belirtilmişti. Bu çerçevede hüsn kavramının etimolojik anlamı önem kazanmaktadır. Hüsn Arapça'da sadece estetik hazzın konusu olarak kavranmaz. Arapça'da hüsn, dış güzelliğin yanında davranış açısından da “kişiye ya da topluma yararlı olmak”, “karşılık beklemezsizin iyilik yapmak”, “adaletle yargılamak” gibi anlamlara da sahiptir. Hatta bu anlamda güzellik/ihsan adaletin bile üstündedir; çünkü adaleti uygulamak dışsal bir buyruk ve gerekliliktir, güzel davranmak ise içsel bir buyruk ve gönüllülüktür.⁵² Böylece hüsn, hem güzellik hem de erdem anlamına gelir; tam anlamıyla, her insan eylemini sanata ve her sanatı da Allah'ın selamına dönüştüren kalbin ve ruhun güzelliği, iç güzellik demektir.⁵³

Hakikat, iyilik ve güzelliğin özdeşliği konusu İbn Hazm'ın düşüncesinde, felsefenin amacıyla da ilişkili olarak işlenmiştir. Nitekim felsefe öğrenmekten amaç nedir? diye sorulduğunda bu soruya İbn Hazm, “*gerçekte felsefenin anlamı, ondan elde edilecek kazanç ve beklenen işlev, dünyada erdemleri kullanmak, öbür dünyada mutluluğa götüreceği güzel davranış/hüsnü's-sîre ve güzel yönetim/hüsnü's-siyâse kazanmak suretiyle nefsi düzeltmektir.*” der.⁵⁴ Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde güzelliğin nesne, olay ve davranışların insanın en son amacına ilişkin etik içeriğiyle ilişkisi içerisinde ele alınması

⁵⁰ Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Estetik*, Beyaz Kule Yeni Çizgi Yay., Ankara 2009, s. 102-103.

⁵¹ İsmail Tunalı, *Estetik*, s. 132.

⁵² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 118-119.

⁵³ Titus Burckhardt, *Akılın Aynası*, s. 234.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, C.I, Dâru'l-Ceyl, Beyrut Tarihsiz, s.171.

gerektiği açıktır. Zaten genelde klasik felsefe geleneğinde özelde ise İslam felsefesinde estetiğin bağımsız bir disiplin olarak ele alınmamasının arka planında bu düşünme biçiminin olduğu söylenebilir. Öyle ki güzelliği sadece estetik bir değer olarak görmeyip aynı zamanda etik bir değer olarak görmedeki amaç İslam düşüncesine hâkim olan, *yetkin insanın/insan-ı kâmil* sadece dışsal niteliklerle değil aynı zamanda içsel niteliklerle üstün bir duruma ulaşması gerektiğine yönelik inanış olduğu düşünülebilir.

Dolayısıyla İbn Hazm'ın düşüncesinde güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülüğe eşdeğer olarak ele alınmıştır. Bu eşdeğerlilik çerçevesinde İbn Hazm, doğadaki güzellik sorununu insan dünyasıyla ilgisi içinde değerlendirir. Ona göre Allah her şeyin yaratıcısıdır ve onun yarattığı her şey güzeldir. Bununla birlikte onların hiçbirisi kendi özlerinden dolayı güzel ya da çirkin değildir. Bundan dolayı güzel ya da çirkin yargısını ancak Allah verir. Bu da tümüyle insanın dünyasıyla ilgili bir durumdur.⁵⁵ Çünkü insan eylemleri değişken, göreceli ve doğal düzenden farklı olarak iradîdir. İnsan dünyasındaki bu göreceliliğin ortadan kalkması ve davranışların güzel olarak nitelenebilmesi için bir dengeye kavuşması gereklidir. Bunun da iki yolu vardır: felsefe ya da din. Bu çerçevede İbn Hazm yukarıda belirtildiği gibi amaç bakımından felsefe ve dinin koşutluk sergilediğini vurgular.⁵⁶ Her ikisinde de amaç erdemlerin kazanılarak davranışların güzelleştirilmesidir.

Bu durumda dinin hükümleri ile evrendeki düzen arasında bir koşutluk vardır. Allah evreni “en güzel surette” yaratmış ve en güzel biçimde bir düzen vermiştir. Aklın işlevi, bu düzen ve dengeyi kavrayarak Allah'ın evrene verdiği doğal yerleşik nitelikleri ve nesnelerin birbirleriyle ilişkisinin niteliklerini bilmektir. Buna bağlı olarak dinde de evrendeki her şey ile ilgili bu dengeyi ifade eden bilgi açık-seçik olarak bulunmaktadır.⁵⁷ Gerek felsefe ve gerekse de dinde verilen bu bilgi aracılığıyla insan, eylemlerini evrendeki güzelliğe uyum sağlayacak biçimde düzenleyebilir.

Dolayısıyla burada insan eylemlerinin rastgelelikten kurtularak sınırlandırılması söz konusudur ki, bu sınırlandırmanın sonucunda erdemler elde edilecektir. Şu var ki burada eylemlerin neye göre sınırlandırılması gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle yukarıda dile getirdiğimiz “güzel davranış”ın ve “güzel yönetim”in ölçütü nedir? İşte İbn Hazm'ın Aristotelesçi erdem tanımı bu konuda yeterli bir açıklamayı içermektedir:

*“Erdem, iki aşırı uç (ıfraz ile tefrit) arasındaki ortadır. Her iki uç da yerilmiştir; ikisinin ortası olan erdem ise övülmüştür.”*⁵⁸

⁵⁵ Hamid El-Dibâs, *Felsefetül Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm*, s. 122.

⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, s. 171.

⁵⁷ Muhammed Abid el- Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul1999, s. 639.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 79.

Açıkkçası erdemlerin elde edilmesiyle eylemlerin güzelleştirilmesi, aşırılıklardan kaçınarak uyumlu bir birlik elde etmek demektir. Böylece İbn Hazm'ın eylemlerin güzelliğine yaklaşımı, güzelliğin nesnel değeri çerçevesinde önemli bir ölçüt olarak gördüğü uyum kavramı ile açıklamasını bulur. Tıpkı doğal nesnelerdeki uyum göz önüne alınarak bu nesneler hakkında vardığımız güzel nitelenmesi gibi, insan davranışlarında da uyum, bu davranışların iyi/güzel olarak nitelenmesine yol açacaktır. Bu uyumu verecek olan ise insanı diğer canlılardan ayıran akla göre eylemde bulunmaktır.⁵⁹

*“Akıllı kişi, yırtıcı ya da evcil hayvanların ya da cansız varlıkların kendisinden üstün olduğu niteliklerle mutlu olmaz; tam tersine erdemdeki üstünlüğü ile mutlu olur ki bu nitelik Allah'ın onu tüm bu varlıklardan ayırdığı düşünme gücüdür/temyiz... Bu durumda insanın kendisini yırtıcı ya da evcil hayvanlardan ve böceklerden ayıran akli/nutk kullanmasından başka çıkar yol yoktur.”*⁶⁰

Bu anlamda akli kullanmak ve erdemlerin kazanılması herkes için aynı düzeyde değildir. Çünkü şaşılabacak bir durumdur ki erdemler güzel olmasına karşın elde edilmesi zor, erdemsizlikler ise çirkin olmasına karşın elde edilmesi kolaydır.⁶¹

Bu durum İbn Hazm'a göre aklın her zaman ya da tüm insanlar için yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü akıl da sonuçta, dinde bir başarı ya da dünyada bir mutluluk ile desteklenmedikçe hiçbir kazanç elde edemeyeceğini bilir.⁶² Bu bakımdan İbn Hazm güzel eylemin ortaya çıkması için aklın ya da felsefenin din tarafından desteklenmesi gerektiğini vurgular.

*“Ahiret iyiliğini ve dünya bilgeliğini, davranışta ölçülülüğü ve güzel ahlakın tümünü ve bütün erdemleri elde etmeyi isteyen kişi Allah'ın elçisi Muhammed'e uysun ve olanaklı olduğu ölçüde onun ahlaki ve davranış biçimine göre eylemde bulunsun.”*⁶³

İbn Hazm, bu düşüncesine koşturarak kaleme aldığı ve bir eğitim-öğretim programı da sunan *Risâletü Merâtibi'l-Ulûm* adlı eserinde, öğrencilerin belirli aşamalardan geçerek tüm felsefî bilimleri öğrenmesi gerektiğini ifade eder.⁶⁴ Burada en yüksek amaç kuşkusuz insanı ruhsal ve davranışsal açıdan en yetkin biçime kavuşturmadır.

⁵⁹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 17, 19.

⁶⁰ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 18.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 79.

⁶² İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 22.

⁶³ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 23.

⁶⁴ Bu eğitim öğretim programına göre öğrenci ilkin sanat becerilerini geliştirecek olan hat ve kıraat, daha sonra dilbilgisi, dilbilim ve şiir, üçüncü aşamada matematik bilimleri, dördüncü aşamada mantık ve doğa bilimleri, beşinci aşamada tarih, altıncı aşamada metafizik ve son olarak da din bilimlerini kazanacaktır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan

Tüm bu açıklamalara karşın yine de şu soru geride kalmaktadır: Davranışların güzelleştirilmesindeki amaç nedir? Mademki insan eylemleri değişken ve göreceli, neden öyle değil de böyle davranmanın bir önemi olsun ki? İnsanın davranışlarda bir güzellik aramasının nedeni nedir? İşte İbn Hazm'ın düşüncesinde etiğin estetikle buluşması bu soru temelinde gelişir. Öyle ki İbn Hazm insandaki iyi davranışların kökenini ve kötülükten sakınmanın “*salt güzel suretlere karşı insandaki doğal güzellik duygusu*” nedeniyle olduğunu ileri sürerek,⁶⁵ doğadaki güzellikten aşk aracılığıyla ruhlardaki güzelliğe, ruhlardaki güzellikten de davranıştaki güzelliğe geçmeyi gerekli görür.

Böylece insanın bu dünyadaki varlığı içinde tek amacı olan *kaygının atılması/tardu'l-hemm*, ancak gerçek güzelliği görmesiyle olanaklıdır. Bu da kendini Tanrı'ya teslim etmesi ve onun için çalışması demektir. Böylece nihai amaç Tanrı'nın yüceliğini kavramak ve böylece öbür dünyadaki sonsuz hazzı elde etmektir.⁶⁶

Sonuç

“Güzellik nedir?” sorusu herkesin önemli ölçüde ilgisini çeken bir sorudur. Soruya önemini kazandıran şey ise güzellikle sevgi arasındaki derin ilişkidir. Bu ilişkiyi psikolojik açıdan ele almakla İbn Hazm, güzelliğin taşıdığı öznel öneme dikkat çeker. Bununla birlikte hüsn kavramıyla ifade edilen güzelliğin nesnel bir değer olduğunu da dile getirir. Bu ise güzelliğin iyilikle ilgisi içinde ele alınması gerektiğini açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla güzelliğin gerçek doğası, insan dünyasında karşılığını bulan ve onu daha yetkin bir var oluş biçimine yükselten bir ilgi içinde ele alınmalıdır ki İbn Hazm'ın yapmaya çalıştığı da tam anlamıyla budur.

Bu yaklaşım biçimi Platon'dan İbn Sina'ya değin klasik felsefe geleneğinde ontolojik açıdan ele alınan güzellik anlayışından önemli ölçüde ayrılmaktadır. Klasik felsefede bir “kendinde güzel” kavramından yola çıkılarak duyusal ve aklı açıdan tüm güzellikler bu “kendinde güzel”e gönderimi bakımından değerlendirilmesine karşın, İbn Hazm güzel nesnenin insanda bıraktığı psikolojik etkilerden yola çıkarak güzelliği hayatı yetkinleştiren bir olgu olarak ele alır.

Bu bakımdan İbn Hazm'a göre güzellik nesnel bir değerdir; fakat onun ruhta bıraktığı etki öznedir. Hüsn kavramında ifadesini bulan güzel bir nesnenin değerini algılayış kaçınılmazdır; herkes için aynıdır. Bununla birlikte, bu

Kutluer, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili”, s. 26-28.

⁶⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-Hamâme*, s. 271.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Ahlâk*, s. 15-16.

nesnenin ruhta oluşturduğu etki herkes için aynı değildir. Bu durum duyuşal güzelliğin ötesine geçip güzel nesne ile ruhsal bir bağlılaşım kurulup kurulmamasıyla ilgilidir. Bu bağlılaşımın en açık rneği ise aşka görülür. Böylece güzel bir nesne ile bundan etkilenen kişinin ruhsal nitelikleri arasında derin bir ilişki ve kendiliğinden bir çekim olduğu söylenebilir. Bu ekim sayesinde güzelliğin metafizik değeri açığa çıkar. Böylece güzelliğin, duyuşal temelinin ötesinde bir anlamı olduğu anlaşılır hale gelir. Öyle ki güzellik kişiyi “göğe çıkaran bir merdiven” olur. Böylece de güzellik insan eylemleriyle ilgili bir değer haline gelir.

İbn Hazm’ın güzellik anlayışına önem kazandıran da tam anlamıyla burada gizlidir. Nitekim o bize, güzelliğin uyumlu, çekici, sevimli ya da hoş olandan çok daha fazlası olduğunu söyler. Bu da güzelliğin hakikat ve iyilikle özdeşliği anlamında insanın tüm var oluşsal durumuyla ilgilidir.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia; *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul 1988.
- ALİ, Abdul, "İbn Hazm as Moralizer and Interpreter of Love, Hamdard Islamicus, Quarterly Journal of Studies and Research in Islam, Vol. XVIII, Autumn 1995, No. 3, pp. 77-84.
- BURCKHARDT, Titus; *Akılın Aynası*, (çev. Volkan Ersoy), İnsan Yay. İstanbul 1994.
- CİHAN, Ahmet Kamil; *İbn Sina ve Estetik*, Beyaz Kule Yeni Çizgi Yay., Ankara 2009.
- ÇINAR, Aliye; "İbn Hazm'da Kendini Bilme ve Aşk: Ruhun Kendini Bulma Serüveninde Ülfetin Önemi", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, (26-28 Ekim 2007), Bildiriler, Bursa 2007, s. 100-113.
- DEMİRÇİ, Ahmet; *İbn Hazm ve Zahirilik*, Kayseri 1996.
- EBÜ SUAYLEYK, Muhammed Abdullah; *El-İmâmu İbn Hazm ez-Zâhirî*, Darul'-Kalem, Dimesk 1990.
- ECO, Umberto; Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik, çev. Kemal Atakay, Can Yay., İstanbul 1999.
- ED-DİBÂS, Hâmid, *Felsefetü'l-Hubb ve'l-Ahlâk inde İbn Hazm el-Endülüsî*, Dâru'l-İbdâi, Amman 1993.
- EL- CÂBİRÎ, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev.:Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi Yay., İstanbul 1999.
- EL-İSFAHÂNÎ, Râgıb; *el-Müfredâtü fî Garîbi'l-Kur'âni*, tahkik: Muhammed Seyyid Geylânî, Beyrut Tarihsiz.
- FAHRÎ, Macid; *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yay., İstanbul 2004.
- GOLDZİHER, Ignaz; *Zahirîler- Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihad Tunç, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1982.
- İBN HAZM, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, tahkik: Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyre, C.I, Dâru'l-Ceyl, Beyrut Tarihsiz.
- İBN HAZM; *Kitâbu'l-Ahlâk ve's-Siyer*, Beyrut 1961.
- İBN HAZM; *Tavku'l-Hamâme fi'l-Ülfe ve'l-Üllâf*, Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî içinde, C: 1, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1987.
- KURTOĞLU, Zerrin; *Plotinos'un Ask Kuramı*, Asa Yay., Bursa 2000.
- KUTLUER, İlhan; "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nispet Edilen er-Red ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risalenin Tahlili", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S: 3 Yıl: 2001, s. 23-40.
- PÜRCEVÂDÎ, Nasrullah, *Can Esintisi*, (Hicabi Kırilangıç), İnsan Yay., İstanbul 1998.
- TATAR, Burhanettin, "Akılın Merkezindeki Aşk: İbn Hazm'ın Güvercin Gerdanlığı Hakkında Bir Felsefî Yorum", Milel ve Nihal Dergisi, cilt:6, sayı:3, Eylül Aralık/2009, İstanbul 2010, s. 14, s. 145-151.
- UYSAL, Enver; "İbn Hazm'ın Ahlaka İlişkin Görüşleri", Uluslararası Katılımlı İbn Hazm Sempozyumu, 26-28 Ekim 2007, Bildiriler, Bursa, s. 89-99.