

**TANRI, RUH VE ÖLÜMÜN
ESTETİK BOYUTU**

İsmail ŞİMŞEK

Doktora Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
2013
Her Hakkı Saklıdır

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

İsmail ŞİMŞEK

TANRI, RUH VE ÖLÜMÜN ESTETİK BOYUTU

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

ERZURUM - 2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

05.07/20..13

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum ".....Tanrı, ruh ve ölümün Estetik Boyutu....." adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun 30 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

İsmail ŞİMŞEK



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU danışmanlığında, İsmail ŞİMŞEK tarafından hazırlanan bu çalışma 05/07/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.


Başkan : Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Vahdettin Başçı

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

İmza: 

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Sinan ÖGE

İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİ.....	V
ÖNSÖZ.....	VII

GİRİŞ

A.BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK ESTETİĞE GENEL BİR BAKIŞ.....	1
A.a. Estetik Suje.....	4
A.b. Estetik Obje	6
A.c. Estetik Yargı.....	7
A.d. Estetik Değer	13
A.d.a. Güzelin İyi, Yararlı ve Hoş Kavramı İle İlişkisi.....	13
A.d.b. Güzelin Doğru-Hakikat İle Olan İlişkisi	22
A.d.c. Güzel ve Sevilen Şey	24
A.d.d. Güzel ve Yüce	25

BİRİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK ESTETİK

1.1. TANRI'NIN ESTETİK BOYUTU	28
1.1.1. Grek Felsefesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu	28
1.1.2. Batı Düşüncesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu	32
1.1.3. İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu.....	47
1.2. TANRI'NIN GÜZELLİĞİNİN YANSIMASI OLARAK EVRENİN ESTETİK BOYUTU.....	58
1.2.1. Kusursuzluk.....	59
1.2.2. Oran-orantı, Uyum, Düzenlilik ve Ölçülülük	79
1.2.3. Gayelilik	87
1.3. TANRI'NIN VARLIĞI OLARAK GÜZELLİK KANITI.....	91

İKİNCİ BÖLÜM**ESKATOLOJİK ESTETİK**

2.1. RUHUN ESTETİK BOYUTU	108
2.1.1. Birinci Aşama: Ruhun Tanrısal Öz Olması.....	110
2.1.2. İkinci Aşama: Ruhun Bedendeki Hayatı.....	121
2.1.3. Üçüncü Aşama: Ruhun Tanrısal Aleme Dönüşü.....	137
2.2. ÖLÜMÜN ESTETİK BOYUTU	149
2.2.1. Ölüm Bir Yok Oluş Değildir.....	150
2.2.2. Ölüm Gerçek Hayata ve Sonsuzluğa Açılan Bir Kapıdır	166
2.2.3. Ölüm, İnsanı Tanrı'ya Ulaştıran Bir Yoldur.....	178
2.3. CENNETİN ESTETİK BOYUTU	186
SONUÇ.....	209
KAYNAKÇA	214
ÖZGEÇMİŞ.....	228

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TANRI, RUH VE ÖLÜMÜN ESTETİK BOYUTU

İsmail ŞİMŞEK

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2013, 228 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Doç. Dr. Sinan ÖGE

“Tanrı, Ruh ve Ölümün Estetik Boyutu” adlı bu çalışmada estetiğin konusunu oluşturan güzelliğin metafizik alandaki yansımaları ele aldık. Bu bağlamda birinci bölümde, Tanrı ve evrenin güzelliğini ve Tanrı'nın varlığının delili olarak güzellik kanıtını değerlendirdik. İkinci bölümde ise eskatolojik estetik konusunu işledik. Dolayısıyla ruhun, ölümün ve cennetin estetik boyutunu ele aldık.

Çalışmamızda bütün konuları Grek felsefesinden başlayarak Ortaçağ felsefesi ve kutsal metinler çerçevesinde değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Evren, Estetik, Güzel, Ruh, Ölüm, Cennet

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

AESTHETIC DIMENSION OF GOD, SOUL AND DEATH

İsmail ŞİMŞEK

Advisor: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

2013, Page:228

Jury: Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

Prof. Dr. Vahdettin BAŞÇI

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ

Assoc. Prof. Dr. Sinan ÖGE

In this the study that is called “Aesthetic Dimension of God, Soul and Death” I discussed the subject of aesthetic beauty that is reflected in the metaphysical field. In this context, in the first part, I discussed the beauty of God and the universe, and aesthetic arguments for the existence of God. In the second part the subject of aesthetic processed eschatological. Because of, I discussed the soul, death and the aesthetic dimension of heaven.

In this study, I discussed all the issues with within the framework from Greek philosophy medieval philosophy and sacred texts.

Key Words: God, the Universe, Aesthetic, Beauty, Soul, Death, Heaven

KISALTMALAR DİZİNİ

AÜ	: Ankara Üniversitesi
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
BAÜSBED	: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
Bil.	: Bilim
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
Derg.	: Dergi
Ed.	: Editör
Ens.	: Enstitü
Fak.	: Fakülte
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
İA.	: İslam Ansiklopedisi
İlh.	: İlahiyat
S.	: Sayfa
Sos.	: Sosyal
SÜİFD	: Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TCKB	: Türkiye Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Terc.	: Tercüme Eden
Trans.	: Translation
TÜBAR	: Türklük Bilim Araştırmaları
Üniv.	: Üniversite
Vb.	: Ve benzeri
Vs.	: Vesaire

Vd. : Ve devamı

Yy. : Yüz yıl

ÖNSÖZ

İnsan bilen bir varlıktır. Bu nedenle varlığı ile başlayan süreçte tecrübe ettiği ya da kavradığı, aklettiği şeyleri anlamlandırma çabasına girişmiş, onlara bir takım değerler yüklemiştir. Bu değerlerden en önemlisi hiç şüphesiz güzellik değeridir. Algılanabilen ya da tecrübe edilebilen şeylere yüklenen güzellik değeri, fiziksel alanda daha çok oran-orantı, uyum ve ahenkte aranırken metafizik alanda öz ve manada aranmıştır. Çalışmamızda biz, öz ve manada aranan metafizik alanda Tanrı, ruh ve ölümün güzelliğini ele alıp değerlendirdik.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın arketipini oluşturan estetik biliminden, estetiğin fenomenlerinden, güzellik değerinin çeşitli biçimlerdeki tanımlarından bahsettikten sonra birinci bölümde, Tanrı'nın estetik boyutunu, Tanrı'nın güzelliğinin yansıması olarak görülen evrenin estetik boyutunu inceledik. Öte yandan evrenin güzelliğinden hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koyan güzellik delilini, düşünce tarihinde Grek felsefesinden Platon ve Plotinos'tan başlayarak Ortaçağ Hıristiyan teologları ve İslam düşünürlerinin görüşleri ve bu teologların görüşlerine temel kaynak olan Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an çerçevesinde ele aldık. Bu nedenle ele aldığımız her konuyu, önce filozof ve tologların görüşleri çerçevesinde sonra da ilahi metinler bağlamında değerlendirdik.

İkinci bölümde ise, aynı metotla ruh, ruhun yapısı, ruhun estetik boyutu; ölüm, ölümün mahiyeti, ölümün güzelliği ve cennetin estetik boyutunu ele alıp değerlendirdik.

Çalışmamızın bu aşamaya gelmesinde başından sonuna kadar her türlü desteği gösteren danışman hocam Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu hocama, Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu ve Prof. Dr. Vahdettin Başçı hocalarıma katkılarından dolayı çok teşekkür ederim.

GİRİŞ

A. BİR FELSEFE PROBLEMİ OLARAK ESTETİĞE GENEL BİR BAKIŞ

Düşünce tarihi boyunca güzellik problemi, bir çok filozof tarafından ele alınıp incelenmiştir. Estetik sujenin hoşuna giden bir tablo, bir mimari yapı, okuduğu bir şiir ya da yazı veya dinlediği bir müzik karşısında estetik suje, yalnız haz almakla kalmaz, aynı zamanda yaşadığı bu durumu bir değer yargısı ile ifade eder. Örneğin, güzel bir manzara, güzel bir mimari yapı, güzel bir tablo ya da güzel bir şiir gibi. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Acaba estetik sujenin nesnelere yüklediği değer yargısı olarak güzellik nedir? Bu soru, estetik felsefenin sorduğu ilk sorudur. Bunun yanı sıra güzel dediğimiz nesneyi güzel kılan özellik nedir? Estetik nesneyi güzel kılan özellik, bizzatıhi nesnenin kendisinde mi? Yoksa, estetik nesneye güzellik değerini yükleyen estetik suje mi? Estetiği belirleyen belirli genel geçer estetik standartlar var mı? Estetik, ayrı bir tecrübe midir? Estetik eserlerin doğayla ilişkisi nasıldır? Sanat eserlerine gösterilen estetik tepkiyle, doğaya gösterilen estetik tepki aynı mıdır? Eğer aynı değilse, bu durumda farkları nelerdir? Estetiğin en önemli konusu olan güzellik değerinin iyi, doğruluk-hakikat, hoş, yüce vb. diğer estetik değerlerle ilişkisi nedir? gibi daha bir çok soru düşünce tarihinde filozoflar tarafından sorulmuş ve her filozof, kendi felsefi düşüncesi temelinde bu soruları yanıtlamaya çalışmıştır. Bütün bu konuların düşünce tarihinde ele alınıp incelenmesi neticesinde estetik bilimi ortaya çıkmıştır.

Yunanca duymak, algılamak manasına gelen *aishetitos*, *aisthanesthai* kelimelerinden türeyen ve güzel duygusuyla, güzelin algılamasıyla ilgili şey anlamına gelen estetik, güzelin ve güzel sanatların yapısını inceleyen bilim dalı,¹ duyulur algının, duyusallığın sağladığı bilgi ile ilgili bilim dalı,² bize hoş ya da haz verici olarak adlandırdığımız bir heyecan veya duygu veren şeylerin incelenmesi ile ilgili bilim,³ sanat ya da güzellik alanında söz konusu olan değerleri konu alan felsefi disiplin gibi tüm sosyal bilimlerde olduğu şekliyle çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak en genel manasıyla estetik, sanat ya da güzellik alanında söz konusu değerleri konu alan felsefi disipline; felsefenin güzeli ya da güzelliği konu alan iyi, çirkin, hoş, yüce, trajik gibi

¹ Monroe C. Beardsley, "History of Aesthetics", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Micmillian Publishing, New York, 1987, c. I, 9; Nejat Bozurt, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asya Kitapevi, Bursa 2000, s. 33.

² İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 13.

³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002, s. 199.

güzellikle yakından ilişkili olan kavramları araştıran, doğal nesne ya da insan yarattığı olan ürünlerde sergilenen güzelliklerle ilgili yargı ve yaşantılarımızda söz konusu olan değerleri, haz ve tatları analiz eden dalına; estetik nesnelere, estetik tecrübenin nesnelere yönelen temada söz konusu olan kavramların analiziyle ilgili olan felsefi disipline denir.⁴

Burada şunu ifade etmemiz gerekir ki, felsefenin içinde üç temel normatif bilim vardır. Birincisi, doğruluk temeli üzerine kurulan mantık; ikincisi, iyilik temeli üzerine kurulan ahlak ve üçüncüsü de güzellik temeli üzerine kurulan estetik. Dolayısıyla, estetiğin konusu güzelliktir. Çünkü estetik, bulanık ve karmaşık olan bilginin mükemmelliğini araştırır. Duyusal bilginin mükemmelliği ise, güzelliktir. Estetik, duyusal alanın bütün genişliğini değil de, özellikle güzel olan kısmını inceler. Estetiğin konusuna, estetik değerlerin yanında onlarla birlikte sanat da girer. Çünkü, sanatın ereği de, sanat eserlerindeki güzelliği ya da estetik değerleri ortaya koymaktır.⁵

Estetik, bağımsız bir bilim dalı olarak çok az geçmişe sahip olmasına rağmen, estetik problemlerle ilgilenme İlkçağa kadar geri gider. Batı felsefe tarihinde estetik alanla ilgili problemleri felsefi biçimde ilk olarak ele alıp inceleyen filozof Platon'dur. Platon, estetiğin konusu olan güzeli, felsefi bilginin konusu olan doğru ve ahlaksal bilginin konusu olan iyi ile birlikte ele alıp incelemiştir. Bununla birlikte, Platon'dan önce de bir çok filozof, felsefi bir biçimde olmasa da güzelle ilgili düşüncelerini ortaya koymuştur. Örneğin, Platon'dan önce Pythagoras güzelliği, birbirine zıt olan şeylerin, karşıtlıkların harmanlanmasıyla ortaya çıkan dengeden oluşan uyum olarak tanımlarken, Herakleitos güzeli, uyum, ahenk ve armoni olarak tanımlamaktaydı.⁶ Sokrates'e göre ise, güzel ve iyi aynı şeylerdir. O, ahlaki değerlerle estetik değerleri birbirlerine yaklaştırmakta hatta aynılaştırmaktadır. İyi ve güzel ona göre, aynı ilgi içinde ereğini doğru olarak gerçekleştiren şeydir. Dolayısıyla, bir şeye elverişli olan her şey iyi ve güzel, bir şeye elverişli olmayan her şey ise, kötü ve çirkindir.⁷

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997, s. 255.

⁵ İsmail Tunalı, *Estetiğe Giriş*, Altın Kitaplar, İstanbul 2009, s. 164.

⁶ H. Ömer Özden, "Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, Erzurum 2002, s. 70 vd.

⁷ Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, (çev. Candan Şentuna), (2. Basım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997, III. Kitap, s. 75.

Estetiği bağımsız bir bilim dalı olarak ilk defa ele alıp inceleyen Alman filozofu Alexander G. Baumgarten'dir. Baumgarten, 1750-1758 yılları arasında yayınlamış olduğu *Aesthetica* adlı eserinde bu bilimi temellendirip, estetiğin konusunu belirleyerek sınırlarını çizmiştir.

Baumgarten, estetiği, özgür sanatlar teorisi, aşağı bilgi teorisi, güzel üzerine düşünme ve duysal bilginin bilimi olarak tanımlar.⁸ Baumgarten'in tanımında ortaya çıkan belirleyici temel özellik duysal bilgidir. Bilgiyi, aşağı bilgi yetisinin ortaya çıkardığı bilgi ve yukarı duyu yetisinin ortaya çıkardığı bilgi olmak üzere ikiye ayırır. Duysal bilgi kavramını, aşağı bilgi yetisinin ortaya koyduğu tasavvur olarak gören Baumgarten'e göre, buradaki aşağı bilgi yetisi kavramı, onun kötü ya da zararlı bilgi olduğundan değil, bu aşağı bilgi yetisi kavramından kastın, sadece nitelik olarak böyle bir bilginin aşağıda olmasıdır.⁹ Estetiği, açık ve seçik olmayan bir bilginin, duysal bilginin bilimi olarak tanımlayan Baumgarten'e göre, açık ve seçiklik, estetik bilginin ölçüsü değildir. Açık ve seçik olmayan bilgi, aşağı bilgi yetisinin ortaya koyduğu tasavvurlardır. Açık ve seçik bilgi ise, zihinsel bilginin ölçüsüdür. Açık ve seçik olan zihinsel bilgi ise, mantık bilgisidir.¹⁰

Baumgarten, estetik ile mantık bilimi arasındaki farkı göstermek için, sıradan bir mermer bloğundan içi oyularak yapılan top örneğini verir. Ona göre mantık burada, maddenin azalıp azalmadığı, topun nasıl meydana geldiği vb. ile ilgilenir ve bir takım çıkarımlarla olayı açıklamaya çalışır. Bu ise, dar bir çerçeveden olayı açıklamaktır. Oysa, estetiğin görevi bu bilginin ötesine geçmektir. Mantığın verdiği bilgiyi artırmaktır. Açıkça anlaşılabilenin, idrak edilebilenin ötesine geçmektir¹¹. Anlaşılabilenin ötesine geçme ise, Baumgarten'e göre, kapalı bilgidir. Bu yüzden estetik bilgi, bu manada açık seçik olmayan kapalı bilgidir. Bir şiiri düşündüğümüzde şair, bir mantıkçının aksine doğadaki bir olayı, temel prensiplerden, ilkelerden bağımsız bir şekilde herkesin görmediği şeyleri, kendi kişisel coşkunluğu ve dinginliği içinde daha

⁸ Johann Gottfried Herder, *Selected Writings On Aesthetics*, Princeton University Press, New Jersey, USA 2006, s. 121.

⁹ Richard Shusterman, "Some Aesthetics: A Disciplinary Proposal", *Journal of Aesthetics And Art Criticism*, Volume: 20, 1999, s. 57.

¹⁰ Kai Hammermeister, *German Aesthetic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 11vd; İsmail Tunalı, *Estetik*, s.10; Peyami Gürel, "Estetik'i Doğru Anlama Üzerine", Erişim Tar: 21.01.2012, www.makaleler.Wordt.press.com, s. 2.

¹¹ M. Katrser Birgit, "On Aesthetics and Sensation, Reding Bumgarten With Leibniz With Deleuzcon", Erişim Tar: 11.01.2013, www.esrheticatijdschrift.nl, s. 2.

içsel, daha zengin, daha çeşitli anlatabilir. Bu anlatımdaki bilgi, güvenilir bir bilgidir ve daha değerlidir. Çünkü bu, mantığın eksik bıraktığı alanların tamamlanmasıdır.¹²

Baumgarten'e göre, estetik ile mantık arasında tam bir karşılık vardır. Bununla birlikte, her ikisi de özce birbirinden farklı değildirler. Çünkü, her ikisi de hakikati, yetkinliği bulmak ister. Mantığın istediği, zihni bilginin yetkinliğidir. Estetiğin istediği yetkinlik ise, duyulur bilginin yetkinliğidir. Yetkin bilgi ise, doğru bilgidir. Ancak, bunun yanı sıra mantığın aradığı yetkinlik olan doğruluk-hakikat ile, estetiğin aradığı doğruluk-hakikat birbirinden farklıdır. Mantığın aradığı yetkinlikteki hakikat, zihnin nesnelere uygunluğudur. Estetiğin aradığı yetkinlik ise, doğruluğun başka bir ifadesi olan güzelliştir.¹³ Dolayısıyla estetik bilginin yetkinliği olan doğruluk, estetik bilgi alanına girdiği zaman artık onun adı güzellik olur. Bu durumda güzellik, duyuusal bilginin yetkinliği demektir.

Estetikle ilgili bu kısa değerlendirmeden sonra şimdi estetik fenomeninin dört temel yapısından söz etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu temel yargılar; estetik suje, estetik obje, estetik yargı ve estetik değerdir. Şimdi bunları sırası ile incelemeye çalışalım.

A.a.Estetik Suje

Estetik suje, bir estetik objeyi algılayan, onu kavrayan ve ondan estetik olarak hoşlanan, ondan estetik haz duyan bilinç varlığı,¹⁴ duyan, düşünen, bilen ve irade eden "ben"dir, bir başka ifade ile iradeli ve akıllı, dolayısı ile etkin olan insandır.¹⁵ Güzellik değerinin taşıyıcısı olan şeyler, felsefi dilde "estetik nesne" olarak ifade edilirken, bu değeri algılayan, ona hoş bir heyecan veren, hoş olarak adlandıracağımız bir tepkiyi gösteren varlık da "estetik suje" olarak adlandırılır.¹⁶ Diğer bütün bakışlarda olduğu gibi, estetik bakış tarzında da bir süje-obje ilişkisi vardır. Yani, bir takım estetik objeler vardır ve bir de bu objeleri görüp onları tahayyül eden, tasavvur eden insan vardır. İşte

¹² Johann Gottfried Herder, *Selected Writings On Aesthetics*, Princeton University Press, New Jersey, USA 2006, s. 122.

¹³ Tunalı, *Estetik*, s.15.

¹⁴ Tunalı, *Estetik*, s.23.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Epistemolojik Açından İman*, Marmara, Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, (3. Basım), İstanbul 2002, s. 22.

¹⁶ Arslan, s.201.

bu objeleri görüp tahayyül eden varlık estetik süjedir.¹⁷ İnsan kendi varlığı dışındaki nesnelere kavradığı gibi, kendi varlığını da kavrar. Bu ise, bir bilme olayıdır. Bu durumda, bilme olayını algılayan ve kavrayan bilinç varlığı yine süjedir.

Estetik etkinlik, aynı zamanda bir bilme etkinliğidir. Çünkü, bir yanda güzel dediğimiz bir varlık, yani estetik obje, diğer tarafta da estetik varlıkla estetik ilgi içinde olan, onu estetik olarak algılayan, ondan hoşlanan veya ondan haz duyan bir suje vardır. Bir obje ile böyle bir ilgi içinde bulunan suje, yalın bir bilgi olmaktan çıkıp bir estetik suje olur.

Estetik suje ya da estetik özne, bir estetik obje karşısında tavır almaktır. Bu nedenle estetik suje için estetik tavrın ne olduğunu bilmek gerekir.

Estetik tavır, bir sujenin bir sanat yapıtı ya da bir estetik obje karşısında aldığı subjektif bireysel tavır veya estetik öznenin estetik nesneye karşı gösterdiği tavidir.¹⁸ Böyle bir tavır içinde kişinin başka bir erek hakkında her hangi bir bilinci söz konusu değildir. Dolayısıyla estetik tavır, herhangi bir nesnenin bize sağlayacağı faydanın dışında olan tavidir. Örneğin, bir deniz kıyısını seyreden estetik suje, bu seyrini orada yapacağı otel ya da işletme için uygun yerleri gözetmek maksadıyla yapıyorsa, bu tavır estetik tavır olmayıp ekonomik tavır olur. Bu seyir ancak, hiçbir amaç olmaksızın salt bir zevk ve hoşlanmak için olursa, o zaman bu, estetik tavır olur. Yine Erzurum Ulu Camii'ine, ibadet edilecek ve Tanrı'ya yaklaştıracak bir mekan, bir mabet olarak bakan ve içindeki mihrabı, minberi, sütunları, kubbeyi bu gözle seyreden kişinin tavrı estetik tavır değildir. Ancak, buradaki bakış ya da tavır, sadece hoşlanarak, haz duyarak camii seyredilirse, işte o zaman bu tavır estetik tavır olur. O halde estetik tavır, ereği kendinden olandır. Kendi dışında başka ereği olmayandır.

Estetik tavrın ikinci özelliği, onun bilgi verici olmamasıdır. Yukarıdaki örneğimizde olduğu gibi Erzurum Ulu Camii'ni seyreden estetik suje, oranın ne zaman, nerede, nasıl yapıldığıyla ilgileniyorsa, o kişinin tavrı, estetik tavır değil tarihsel bilgi toplamaya yönelik bir tavidir.

Estetik tavrın üçüncü özelliği ise, estetik tavrı gösteren estetik sujenin, estetik nesne ile ilgili kişisel hayatının içine sokulmamasıdır. Tiyatroya giden, orada bir çifti

¹⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2002, s. 297.

¹⁸ Arslan, s.201.

canlandıran oyunu izleyen birisi, oradaki oyuna yoğunlaşmayıp, oyunda çiftin yerine kendi eşini koyarak, kendisini oyunun içinde hissederek izliyorsa, onun bu seyri estetik tavır değildir.¹⁹

Sonuç olarak estetik tavır, tavrın gösterildiği nesnenin her hangi bir faydasından uzak, bilgi verici edinme amacı olmadan, estetik nesne ile kişisel hayatın özdeşleştirilmediği; ancak bütün bu ilgilerden bağımsız bir şekilde o nesneden alınan hazdır.

A.b. Estetik Obje

Estetik varlık yalnızca sujenin varlığına dayanmaz, aynı zamanda sujenin kendisine yöneldiği, onunla ilgi kurduğu estetik obje de vardır. Suje, nasıl estetik fenomen için zorunlu bir varlık alanı ise, estetik obje de aynı şekilde estetik fenomen için zorunludur.

Estetik obje, güzellik değerinin taşıyıcısı olan, estetik bir beğeniye sahip olan insanın kendisine yöneldiği nesneye,²⁰ estetik yüklemelerin kullanıldığı cümlelerde öznenin gönderme yapabildiği ya da estetik terimlerle betimlediğimiz deneyimlerimize kaynak olabilen şeye veya estetik sujenin estetik yargıda bulunabilmek için yöneldiği şeye denir.²¹ Estetik nesnelere, estetik dil kullanarak üzerinde konuştuğumuz ya da estetik olarak sınıflandırdığımız deneyimlerdir. Çünkü, estetik objeye güzel ya da çirkin veya hoş değerlerini yükleyen insandır.

Estetik obje, genel olarak estetik sujenin kendisiyle estetik bir ilgi içinde olduğu bir varlık anlamına gelir. Estetik suje, doğa varlığı, bu varlığı oluşturan insan, canlı-cansız tüm şeylerle ilgi kurar. İster doğa, ister sanat yapıtı olsun, bütün bunlar estetik objeyi oluşturur. Estetik dikkat ise, daima bir estetik nesneye yöneliktir. Ancak bu nesne, fiziksel bir nesne olarak değil fenomenal bir nesne olarak dikkatin konusunu teşkil eder. Örneğin bir resim, tuval, boya vb. şeylerden meydana gelirken, bir şiir kelimelerden oluşur. Bunlar bazı yönleriyle fiziksel şeylerdir; ancak estetik dikkatin konusu bu fiziksel şeyler değil, onların ifade ettikleri şeylerdir. Dolayısıyla estetik nesne, fiziksel nesnelere olduğu kadar, matematiğin nesnelere gibi soyut ve ideal

¹⁹ Arslan, s.203.

²⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 257.

²¹ Dabney Townsend, *Estetiğe Giriş*, trc. Sabri Büyükdüvenci, İmge Kitabevi, Ankara 2002, s. 103; Aydın Işık, *Din ve Estetik, Felsefi Bir İnceleme*, (2. Basım), Ötüken Yayınları, İstanbul 2013, s. 40.

nesnelere ve neden-sonuç ilişkilerinden bağımsız algısal nesnelere de ilgilidir. Bu nedenle, estetik önem açısından nesnelere genellikle üçe ayrılırlar.

Birincisi, fiziksel olmayan alanda yer alan nesne olup, var olması için düşünülmesi yeterli olan ideal nesnelere dir. Bunlar, yalnız düşünüldüğünde var olabilen nesnelere dir. Örneğin sayılar, fiziksel nesnelere dünyasında yokturlar; ama var olması kolayca düşünülebilen nesnelere dir. Tıpkı sayıların nesnelere saymada kullanıldığı gibi. Dolayısıyla, ideal nesnelere fiziksel nesnelere bir tutulabilir. Böylece ikinci anlamıyla “nesne” fiziksel nesne olur ki, bu nesnelere de kendilerini düşünmemizden bağımsız varlıkları olan uzamsal ve zamansal bir konuma sahip nesnelere dir.²²

İkincisi, kişinin gördüğü, duyduğu, tattığı, kokladığı, algı ediniminde nasıl görünüyorsa öyle olan algısal nesnelere dir. Burada algının nedeni nesne değil, algıda görünen nesnedir.²³ Örneğin, estetik süjenin bir nesneyi yuvarlak olarak gördüğünde, estetik süjenin algısına neden olan nesne, başka bir şekilde de olsa artık algısal nesne yuvarlak olan nesnedir. Bu yönleriyle algısal nesnelere, fiziksel nesnelere den ayrılırlar.

Üçüncüsü ise, fiziksel nesnelere dir. Bunlar taş, ağaç, kitap, insan vb. canlı cansız fiziki varlıkları olan nesnelere dir. Bu nesnelere söz konusu olduğunda onlara ilişkin çok şey bildiğimiz var sayılır. Onların gerçekte var oldukları, bir nesnelere sınıfına dahil oldukları, algılayabildiğimiz türden belirli bir gerçeklikleri oldukları vb.

A.c. Estetik Yargı

Estetik bir nesneye estetik bir tavırla yaklaşan, belli bir estetik beğeniye, bir güzellik duygusuna sahip öznenin, söz konusu nesneye biçtiği değerin ifadesi olan, bu nesnenin güzel ya da hoş olduğu yönündeki yargıya verilen ada estetik yargı denir.²⁴ Estetik yargıda estetik süjenin, estetik nesnenin güzel ya da hoşluğu ile ilgili olarak bir yargıda bulunması söz konusudur. Estetik fenomen bir suje-obje ilgisi olarak düşünüldüğünde, suje-obje ilgisi bir yargı halinde objektifleşir. Çünkü, estetik objeyle kurulan ilişki estetik yargı halinde ifade edilir.

Yargı, mantıksal anlamda iki kavram ya da iki terim arasında bir bağlaç ile kurduğumuz bir şeyi onaylayan ya da yadsıyan bir ilgidir. Örneğin “Bu nesne masadır,”

²² Townsend, s.105.

²³ Townsend, s.106.

²⁴ Cevizci, s.201.

dediğimizde bu, bir yargı ya da önermedir. Bütün yargılar mantıksal-bilgi yapı biçimlerini verirler. Yani bir şey hakkında bilgi verirler. Ancak bu durum güzellik içinde geçerli midir acaba? Estetik yargılar objektifliğe dayanmayan doğruluk ya da yanlışlıkla ilgili olmayan yargılardır.²⁵ Örneğin, “Güzel bir tablo” dediğimiz zaman, bu verdiğimiz güzellik yargısında bilgisellik söz konusu olmadığı gibi, bu yargının doğruluğu ya da yanlışlığı da söz konusu değildir. Çünkü buradaki güzellik, o objenin varlığında temellenen objektif bir nitelik değil estetik süjenin, o nesneye verdiği subjektif bir niteliktir.

Estetik yargı üzerinde en çok duran düşünür *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı yapıtıyla Kant’tır. Ona göre estetiğin konusu, estetik yargı gücü; ödevi ise, bu estetik yargıları araştırmaktır. Kant, estetik yargının estetik hazdan önce geldiğini savunur. Çünkü ona göre, estetik yargıdan önce haz duyduğumuzda bu haz yargısı başkalarına genellenemez. Kant için estetik yargının özelliği, her şeyden önce onun güzelliği ve başkalarına bildirilebilir oluşudur.²⁶

Estetik yargıların ayırt edici özelliği, onların duyguda temel bulmalarıdır. Bir nesneyi güzel bulduğumuzda, bu güzel bulma kendi sıfatıyla nesneye ilgili değil, nesneyi kendimize tasarımıladığımızda hissettiğimiz hoşlanma ya da hoşlanmama duygusu ile ilgilidir. Bir nesne hakkında mantıksal bir yargı verdiğimizde nesneye belli özellikler yüklenir. Böyle bir yargının yüklemi, nesneye atfettiğimiz bir özelliktir. Oysa, “Bu güzel bir güldür,” şeklinde bir estetik yargı verdiğimizde nesneye (güle) herhangi bir şey yüklemeyiz. Sadece nesneden hoşlanma duyduğumuzu belirtiriz. Kant’a göre öznellik karakteri, tasarımı duyumuyla ilişkiye sokan her yargı için geçerli değildir. Tamamen öznel olan ve başka bir şey olmayan tek duyum hoşlanma ve hoşlanmama duygusudur.

Estetik yargı, nesnenin neliğini amaçlamaz; fakat nesnenin tasarımıının nasıllığını amaçlar. Çünkü, estetik etkiyi meydana getiren şey düzenlenmiş ve tasarlanmış biçimiyle duyuşal olarak verilendir, yoksa duyuşal olanın kendisi değil. Bu nedenle, tasarımı bizim estetik duyarlılığımıza uygun düşen nesne güzeldir.

²⁵ Tunalı, *Estetik*, s.248.

²⁶ İmmanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 71.

Estetik yargıların oluşumunu sağlayan iki değişik koşul vardır. Bunlardan birisi, estetik yargıların öznel olduğu, diğeri estetik yargıların öznel olmayıp nesnel olduğu koşuludur.

Estetik yargının öznel olduğunu söyleyenlere göre estetik değer, estetik nesneye ait olmayıp, estetik nesneye o değeri yükleyen estetik sujeye aittir. Herhangi bir şeyi estetik olarak değerli kılan şey, onun kendi özellikleri olmayıp, estetik seyirci veya estetik algılayıcı tarafından ona yüklenen estetik değerdir.²⁷

Estetik yargının öznel olduğunu söyleyenlere göre güzel yargısı, sosyal sınıflara, çağlara, estetik sujenin eğitim durumuna, kültür seviyesine, kişisel özelliklerine, kişisel zevklerine, içinde yaşadığı toplumun özelliklerine vb. şeylere göre çeşitli şekillerde algılanır. Tolstoy ve Benedetto Croce'de olduğu gibi.

Croce'a göre, sanat eserleri üzerinde verilen yargılar izafidir. Bu nedenle nesnel yargılar olamaz. Çünkü, sanat eserleri sanatçının ruhunda bir anda meydana gelen bir ifadenin maddi görünüşüdür. Dolayısıyla sanatçının ruhunda bir anda meydana gelen estetik olay ile ilgili bir estetik yargı, genel geçer bir ortak yargı olamaz. Çünkü sanat eseri, sanatçının öznel yaşamının dışı vurumu olarak ortaya çıkar. Estetik suje ise, sanat eserlerinden kendi duyularına, kendi kişilik özelliklerine, zevklerine, duygusuna, içinde bulunduğu kültürel ortama ya da o andaki psikolojik durumuna göre estetik obje ile ilgili estetik yargıda bulunur. Örneğin Mona Lisa tablosu Leonardo Vinci'nin duygularının ruhsal durumunun dışı vurumu olarak ortaya konulmuştur. Bu tablo herkeste farklı duygular, farklı duygulanımlar uyandırabilir,²⁸ ya da bir yemeğe atılan bir miktar tuz, birisi için çok tuzlu, başkası için çok tuzsuz, diğeri içinse normal tat olabilir. Burada yemeğe atılan tuzun çok tuzlu, çok tuzsuz ve normal olma durumunu tayin eden yemekte olan tuzun miktarı değil, yemeği yiyen kişilerin tat alma özneliğidir. Dolayısıyla estetik yargılar nesnel olmayıp öznel, yani subjektif yargılardır. Çünkü, bir şeyi güzel ya da hoş bulma kendi ruhumuzda meydana gelen ilgi ile ilgilidir.

Estetik yargının öznel değil de nesnel olduğunu söyleyenlere göre ise güzellik, bizim bireysel ya da duygulanımlarımızdan bağımsız bir şekilde tanınabilecek nesnel

²⁷ Arslan, s. 214.

²⁸ Benedetto Croce, *İfade Bilim ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, (çev. İsmail Tunalı), (İkinci Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 223.

bir değer olarak anlaşılmalıdır.²⁹ Buna göre, bir estetik nesnenin güzelliği, ona estetik suje tarafından yüklenmeyip, bizzat estetik nesnenin kendisinde güzelliğin var olduğudur. Bundan dolayı da her estetik suje, aynı şekilde estetik nesneyi güzel olarak algılayabilmektedir.

Estetik yargının nesnel olduğunu savunan en önemli filozoflardan biri Kant'tır. Kant'ın bu konudaki düşünceleri “güzel” kavramı ile “hoş” kavramlarını ayırması üzerinde temellenmektedir. Ona göre hoş, kaynağı duyuşsal olana, kişisel eğilimlere dayanır. Bunlar üzerinde de hiçbir tartışma yapılamaz. Her hoşlanma, hoşlanan suje için haklıdır.³⁰ Güzelde ise, bu durum tamamen farklıdır. Eğer bir estetik suje bir müzik parçasını dinlediğinde; “Bu bana göre güzeldir.” diye bir estetik yargı ifade ediyorsa, bu çok gülünç bir durumdur. Çünkü bir estetik nesne, yalnız kendisini deneyimleyen estetik sujeye hoş geliyorsa, bu güzel değildir. Eğer bir şeyin güzel olduğunu bir yargı olarak ifade ediyorsak, bu yargımız yalnız bizim için değil bütün insanlar için de geçerlidir ve onların da bu estetik nesneyi güzel bulmalarını beklememiz gerekir.³¹

Kant'a göre insanlarda zihne benzer ortak bir beğeni duygusu vardır. Biz nasıl zihnimize dayanarak ortak bilimsel, mantıksal yargılarda bulunuyorsak aynı şekilde, bu ortak beğeni duygusuna dayanarak ortak estetik yargılarda bulunabiliriz. Örneğin estetik suje, estetik bir nesne olan tabloyla ilgili olarak ona güzel bir tablo dediğinde, bu yargısına o, ortak estetik duygusuna dayanarak ulaşır. Dolayısıyla ortak estetik duygusuna dayanarak estetik sujenin vermiş olduğu bu yargı, diğer estetik sujeler için de geçerlidir. Burada estetik sujenin ulaştığı estetik yargı kendisinin öznel ve bireysel hoşlanmasına dayanarak değil, bütün insanlar için ortak olan ortak estetik duyguya dayanarak ulaştığı bir yargıdır. Bu nedenle estetik yargılar, öznel olmakla birlikte zorunlu ve genel geçer yargılardır.³²

Kant'ın bu anlayışında şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Kant, güzelden ortaya çıkan sonucun bir kavrama dayanmaksızın tümel olduğunu söylüyor. Bu nasıl mümkün olmaktadır? O, bu sorunu şöyle aşmaya çalışmaktadır. Ona göre, bir nesneyi “güzel” diye adlandırdığımızda, bu nesneden yalnızca hoşlandığımızı ifade etmekle kalmayız, aynı zamanda nesneden duyduğumuz bu hoşlanmanın tüm estetik sujeler

²⁹ Turan Koç, *İslam Estetiği*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 2008, s.112.

³⁰ Kant, s. 67.

³¹ Kant, s. 64.

³² Kant, s. 160-163.

için de geçerli olduğunu söyleriz. Bunu söylememizin nedeni, bu tümellik iddiasının güzel yargısına özsel olarak ait olduğudur. Öyle ki, tümel geçerliliği düşünmeksizin bir estetik nesne hakkında “güzel” kavramını kullanmayız. Buna göre Kant, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusunun tümel niceliği, bir beğeni yargısının özsel bileşeni yani yargının ayrılmaz bir parçasıdır, düşüncesindedir.³³

Kant’a göre güzel, her türlü çıkar ve ilgiden, kişisel eğilim ve isteklerden bağımsızdır.³⁴ Dolayısıyla estetik bir sujenin bir nesneyi, onu tüm çıkar, istek, arzu, kişisel görüş ve mizaçlarından bağımsız bir şekilde güzel bulmasından dolayı aynı nesneyi diğer insanların da güzel bulmasını umabilir. Çünkü, bu yargıyı vermede her hangi bir kişisellik yoktur. Özsel arzular ve çıkarlar dışta kaldığına göre özne, özneliği içerisinde yargısı için genel onay umabileceği nesnel bir konum kazanır.

Kant’a göre güzellik ya da beğeni yargısı, zorunlu bir yargıdır. Zorunlu yargı, karşıtı düşünülmeyen yargıdır. Ona göre buradaki zorunluluk pratik ve kuramsal yargıdaki zorunluluktan farklıdır. Estetik yargı, nesnel bir bilgi yargısı değildir. Dolayısıyla bu zorunluluk belirli kavramlardan türetilemez. Beğeni yargısı öznel bir temele dayandığından öznelidir. Bu yönüyle o, salt duyulur bir hoşlanmaya dayanarak verilen yargılardan ayrılır. Kant’ göre, beğeni yargılarının bilgi yargıları gibi nesnel bir ilkesi olsaydı, bu ilkeye dayanarak yargıda bulunan estetik özne, bu yargının saltık ve koşulsuz bir zorunluluğa sahip olmasını isteyecektir. Buna karşın salt duyuşal hoşlanmanın yargıları gibi hiçbir ilkeleri olmasaydı, bu durumda da onlarla ilgili hiçbir zorunluluk düşünülmecekti. Bu nedenle beğeni yargıları, ne birinciler gibi nesnel, saltık ve zorunludurlar, ne de ikinciler gibi zorunluluktan yoksundurlar.³⁵ Kant, bu durumu yukarıda ifade ettiğimiz gibi “ortak beğeni yargısı fikrini” ortaya atarak çözmeye çalışmaktadır.

Kant’a göre, beğeni yargılarının öznel bir ilkesi olmalıdır. Bu ilke, hoşla giden ya da gitmeyen, her şeyi kavramlara dayanmadan duyguya dayanarak genel-geçer kılmalıdır. Bu ise, yalnız ortak bir duygu olabilir. *Bir şeyin güzel olduğunu onlar yoluyla bildirdiğimiz tüm yargılarda hiç kimsenin başka görüşlerde olmasına izin vermeyiz; gene de yargımızı kavramlar üzerine değil, ama yalnızca duygumuz üzerine*

³³ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, İstanbul 2007, s.79.

³⁴ Kant, s.54.

³⁵ Kant, s.93

*dayandırarak; ki bunu öğleyse kişisel bir duygu olarak değil, ama “ortak” bir duygu olarak temele koyarız.*³⁶

Kant’ göre, bu ortak estetik duygu bütün insanlarda vardır ve beğeni yargılarının genel-geçerliliği de bu ortak estetik duyguya dayanır. Bu nedenle bir şeyin güzel olduğunu söylediğimizde ki, bu yargımız kavramlara değil de duygularımıza dayansa da, hiç kimsenin bu şeyle ilgili bizden başka bir yargıda bulunmasına izin vermeyiz. Çünkü bu duyum, benim öznel duyumum olmayıp bütün insanlar için ortak bir duyumdur. Bu ortak duyum hiçbir şekilde deneye tabi tutulamaz.³⁷ Bu ortak duygu a priori bir ilke olup, beğeni yargılarının genel geçerliliğini sağlar. Kant, herkesin bizim yargılarımızla uyuşabileceğini değil uyuşması gerektiğini öne sürer. Çünkü ona göre, bir beğeni yargısında düşünülen evrensel onayın zorunluluğu bir öznel zorunluluktur. Ancak bu öznel zorunluluk, bir ortak duygu varsayımı altında nesnel olarak tasarımlanır. Güzel üzerinde verilen yargı öncelikle estetik süjenin hoşlanmasına bağlıdır. Bununla beraber bu duygu durumu, tümel olarak onu deneyimleyen her estetik suje için de, aynı etkiyi meydana getirecek bir özelliğe sahiptir. Bir estetik suje, bir estetik nesneyi estetik olarak deneyimlediğinde, bu estetik süjenin duyumsadığı şey, herkesin aynı şeyi duyumsayabileceği bir süreçten çıkmaktadır. Bu nedenle ona göre estetik yargı, a priori olarak herkeste var olan ortak beğeni duygusuna dayandığından neseldir.

A.d. Estetik Değer

Estetik gerçeklik, yalnız estetik suje ile estetik objeden meydana gelmez. Bu gerçekliğin zorunlu öğelerinden biri de hiç şüphesiz estetik değerdir. Çünkü, biz estetik suje olarak estetik nesneyle ilişki kurmakla kalmayız, ilişki kurduğumuz bu nesneye güzel, çirkin, hoş, komik, trajik gibi değerler yükleriz. Bütün bunlar bizim nesnelere yüklediğimiz yüklemeler olup, estetik değeri oluştururlar. O halde estetik değer, bir nesneyle ya da olayla karşılaşıldığı vakit, kişide uyandırdıklarına bağlı olarak nesnenin ya da olayın kendisine yüklenen bir dizi estetik özellik; nesnelere kendilerini alımlayanlar karşısında taşıdıkları değişik duygular ile hazları uyandırma yetisidir.

Estetik değerlerden en önemlisi, estetik süjenin karşılaştığı estetik objeye yüklediği güzellik değeridir. Estetik bir değer olarak güzellik kavramı, düşünce

³⁶ Kant, s. 95

³⁷ Kant, s. 95; Bozkurt, s. 134

tarihinde çeşitli şekillerde tanımlanmış, tanımlama yapılırken güzellikle iyi, hoş, yararlı, yüce vb. kavramlar bazı filozoflarca aynılaştırılıp birbirlerinin yerine kullanılırken, bir kısım filozoflarca da güzel, doğru, yararlı ve iyi değerleriyle ilgili olmakla beraber, temelde onlardan ayrı, başlı başına bir değer olarak ele alınıp incelenmiştir. Dolayısıyla da güzelin iyi, yararlı, hoş ve doğru-hakikat kavramları ile olan ilişkisini ele almak gerekmektedir.

A.d.a. Güzelin İyi, Yararlı ve Hoş Kavramı İle İlişkisi

İyi ve güzel kavramı İlkçağ düşünürlerinden itibaren bir çok filozof tarafından birbirlerinin yerine aynı anlamda kullanılmıştır. Özellikle ahlak filozofları Sokrates, Platon, Aristoteles ve daha sonraki dönemlerde Shaftesbury gibi filozofların düşüncelerinde olduğu gibi güzel ile iyi kavramları arasında doğrudan doğruya bir bağlantı kurulmuş, hatta güzel, iyi olan şey olarak tanımlanmıştır.

Grek felsefesinde güzeli, ilk kez felsefi bir kavram olarak ele alıp temellendirmek isteyen ve onu iyi kavramıyla karşılaştıran Sokrates'tir. Ona göre iyi ve güzel aynı şeylerdir. Bu konu ile ilgili olarak Sokrates ile Aristippos arasında şöyle bir diyalog geçer.

Bir keresinde Aristippos, Sokrates'e iyi bir şey bilip bilmediğini sorar.

Sokrates: Ateşe iyi gelecek bir şey bilip bilmediği mi soruyorsun?

Aristippos: Hayır.

Sokrates: Göz bozukluğuna mı?

Aristippos: O da değil.

Sokrates: Açlığa karşı iyi bir şey mi?

Aristippos: Açlık da değil.

*Sokrates: Ama hiç bir şeye iyi gelmeyen bir şey bilip bilmediğimi soruyorsan
bilmiyorum, bilmem de gerekmiyor.*

Bu kez Aristippos, Sokrates'e güzel bir şey bilip bilmediğini sorar.

Sokrates: Hem de çok.

Aristippos: Hepsi birbirinin aynı mı?

Sokrates: Bazıları olabildiği kadar birbirinden farklı.

Aristippos: Güzel olana benzemedikten sonra bir şey nasıl güzel olabilir?

Sokrates: Bu oluyor. Güzel koşan bir insana güzel güreşen bir insan benzemez.

Bir kalkan güzeldir, çünkü o korur; ama o, etkili ve hızlı gitmesi bakımından güzel olan bir mızrağa hiç benzemez.

Aristippos: Sen bana, ben sana iyi bir şey bilip bilmediğini soruyormuşum gibi cevap veriyorsun.

Sokrates: Sen iyi ile güzeli başka şeyler mi sanıyorsun? Aynı ölçütte değerlendirildiğinde aynı şeyin hem iyi hem de güzel olduğunu bilmiyor musun? İlkin bir bakıma iyi, bir bakıma güzel değil midir? Bundan başka insanlar aynı şekilde aynı yönde iyi ve güzel diye adlandırılmaz mılar? İnsan bedeni aynı noktasından hem güzel hem de iyi olarak görülür. Kısaca iyi ve güzel, aynı ilgi içinde ereğini doğru olarak gerçekleştiren şeydir. Bir şeye elverişli olan her şey iyi ve güzeldir. Bir şeye elverişli olmayan her şey ise kötü ve çirkindir.³⁸

Sokrates, burada iyi ve güzel kavramlarının aynı şey olduğunu ileri sürerken bunu ispat etmek için, aynı maksada hizmet eden her şeyin güzel ve iyi olduğunu söyler. Örneğin çöp atmak için her hangi bir madenden yapılan bir kova, altından yapılmış bir kalkandan daha güzeldir. Ona göre bir nesnenin güzel olması, o nesnenin işlevine uygun şekilde yapılmasına bağlıdır. Örneğin koşu için güzel olan bir şey, güreş için çirkin olabilir. Bu nedenle amaca uygun yapılmış ve amaca uygun kullanılmış her şey iyi ve güzeldir; amaca uygun yapılmamış ve amaca uygun kullanılmamış her şey ise, kötü ve çirkindir.³⁹

Antik felsefede güzel kavramı ile iyi kavramı arasında bağlantı kuran diğer bir filozof da Platon'dur. Ona göre, yaptığımız işlerin iyi olması da kötü olması da, o işlerin bizzat kendisinde bulunmaz. Tıpkı Sokrates'te olduğu gibi yapılan işlerin iyiliği de kötülüğü de o işlerin ne amaçla yapıldığına bağlıdır. *Eğer bir iş hakkıyla yapıldıysa iyi, öyle yapılmassa kötü olur.*⁴⁰

Platon'a göre insan her zaman iyi şeylere yönelir, onları elde etmeye çalışır. Çünkü, güzel şeyleri seven onları elde etmeye çalışır. Güzel şeyleri elde edince de mutlu olur. Aynı şekilde güzelin yerine iyi kavramını koyduğumuzda da görülecektir ki,

³⁸ Ksenophon, III. Kitap, s. 75.

³⁹ Ksenophon, III. Kitap, s. 76

⁴⁰ Platon, *Şölen*, (çev. Birdal Akar), Şule Yayınları, İstanbul 2009, s. 31.

mutlulukları mutlu eden iyi şeylerdir.⁴¹ Dolayısıyla güzel ve iyi kavramları, her ikisi de sonuç itibariyle bir ve aynıdır. Ancak bununla birlikte Platon'un güzel ile iyi kavramalarının tam olarak bir ve aynı olduğu düşüncesi onun güzelle ilgili bütün düşüncelerini tam olarak yansıttığını söylemek doğru olmaz. Çünkü daha sonra göreceğimiz gibi Platon, güzel ile iyi kavramında olduğu gibi güzel ile yarar kavramı ve diğer estetik değerlerle de ilişki kuracaktır.

Bir diğer Antik Dönem filozofu Aristoteles'e gelince ona göre, ahlaksal güzel iyinin estetiğidir. İyiyi kozmik, pratik ve yararlı olmak üzere üçe ayıran Aristoteles'e göre, doğada ve sanatta her şeyin tek ereği iyidir. İyi, bütün devinimlerin sayesinde gerçekleştiği son nedendir. Ona göre, erdem iyi ve güzeldir. Erdem bireylerde kendini kişileştirir. Bunun sonucunda kişiler ahlaklıdır. Kendinde eylemleri ise güzeldir. İyi estetik olabilir ve bu durumda iyi ve güzelin içeriği özdeş olur. Ancak iyi ve güzelin bakış açıları farklı olur. Çünkü, bu bağlamda güzel temaşa edilen, seyredilen; iyi ise, davranılandır.⁴²

Görüldüğü gibi farklı şekillerde de olsa, İlkçağ filozofları iyi ve güzel kavramlarını aynı anlamda kullanmışlardır. Alman filozofu Kant, estetik değeri iyi ve doğru kavramlarından ayırmış ve güzel kavramını salt bir estetik kavram olarak belirlemiştir.

Kant'a göre güzel ve iyi kavramları biri birlerinden farklı şeylerdir. Çünkü, bir şeyin iyi olduğunu söylemek için her zaman o şeyin öncelikle ne olduğunu, yani kavramını bilmemiz gerekir. Bu da bir şeye iyi demek için o şeyin olması gerektiği ölçüleri bilmeyi gerektirir. Oysa, güzelde mantıksal ölçüde yargılanabileceği böyle bir kural ya da temel ölçüt olamaz. Güzel, belirli bir kavrama dayanmaksızın hoş giden şeydir.⁴³ Dolayısıyla bir şeyi güzel bulmak için o şeyin kavramını bilmemize gerek yoktur. Örneğin gelişi güzel çizilmiş çiçekler, özgür hatlar, amaçsızca birbiri içine geçmiş çizgiler hiçbir anlam taşımayabilirler, hiçbir kavrama da bağlı değildirler. Buna rağmen yine de hoş giderler ve güzeldirler. Dolayısıyla iyi ve güzel aynı şeyler değildirler.⁴⁴

⁴¹ Necla Arat, *Etik ve Estetik Değerler*, Telos Yayınları, İstanbul 1996, s. 60.

⁴² Bozkurt, s. 102.

⁴³ Kant, s.61.

⁴⁴ Kant, s. 58.

Kant'a göre iyi ile güzel arasındaki fark, en sıradan bir konuşmada ya da en sıradan bir konuda da ortaya çıkmaktadır. Örneğin, baharatlı ve başka katkıları yoluyla beğenilen, güzel bulunan bir yemek için hiç düşünmeden onun hoş olduğu söylenebilir. Ancak bu, onun iyi olduğu anlamına gelmez. Çünkü, baharatlarla doldurulmuş bir yemek duyulara dolaysız olarak haz verse de dolaylı olarak sonraki sonuçlarına bakarak sağlık problemlerinden dolayı pekala birisi için iyi olamayabilir.⁴⁵

Kant'a göre iyi, kavramsal bir hoşlanma sağlarken, güzel her türlü ilgiden bağımsız bir hoşlanma sağlar. İyiden duyulan hoşlanma, iyiyi meydana getirecek bir eylemin sonucudur. Ona göre iyi, istemenin yani aklın belirlediği arzulama yetisinin nesnesidir. Dolayısıyla bir şeyi isteme, onun var oluşundan hoşlanma yani ona bir ilgi duyma birbirleriyle özdeştir. Ancak güzelden duyulan hoşlanma ise, seyirseldir. Güzellikteki yargı, nesnenin var oluşu karşısında kayıtsız kalan bir yargıdır. Çünkü beğeni yargısı bir bildiri yargısı değildir.⁴⁶ Öyleyse güzel, kavramlar üzerine temellenmiş değildir. Bu nedenle de güzel ile iyi kavramı aynı olmayıp birbirlerinden farklıdır.

Kant'a göre, güzel haz veren şeydir, iyi ise değer verilen, onaylayanın yani insanın nesnel bir değer yüklediği şeydir. Güzellik yalnızca insanlar, hayvansal ve gene de ussal varlıklar için salt ussal değil; (örneğin tinler) ama aynı zamanda da hayvansal da olan varlıklar için geçerli; iyi ise genel olarak her ussal varlık için geçerlidir.⁴⁷

Kant'a göre güzel dediğimiz nesne, gerçekleştirilmesi beklenen belirli bir amacın nesnesi değildir. Çünkü, güzelin kendi dışında bir amacı yoktur. Böyle bir amaç olması durumunda duygumuz bir ilgiyle bağlanacaktır. Bu ise, güzelin özelliği olan ilgisiz bağlanma ile bağdaşmayacaktır. Zira, güzelden hoşlanmanın özü bir şeyden özgür olmaktır.⁴⁸ Ancak, ahlak yasasına duyduğumuz saygıdan dolayı iyi de duyduğumuz haz özgür değildir. Çünkü, ahlak yasasının konuştuğu yerde artık ne yapmamız gerektiğini seçme özgürlüğüne sahip değiliz. Oysa, estetik yargı, yansız ve özgürdür. İyi ise, ahlak yasasında bir norm olarak Sokrates ve Platon'da olduğu gibi mevcut amaca uygun olan şeydir. Bu nedenle iyiden duyulan hoşlanma daima nesnenin hizmet ettiği bir amaç

⁴⁵ Kant, s. 59.

⁴⁶ Kant, s. 60; Altuğ, *Kant Estetiği*, s. 71.

⁴⁷ Kant, s. 61.

⁴⁸ Kant, s. 56.

kavramıyla bağlantılıdır. Bu yüzden de iyiden duyulan hoşlanma özgür bir hoşlanma değildir.⁴⁹ Buna karşın güzel için bir amaç söz konusu değildir.

Kant düşüncesinde iyi kavramsal bir hoşlanma sağlarken, güzelin her türlü ilgiden bağımsız bir hoşlanma sağladığını belirtmiştik. Kant, buradan hareketle iyiden duyulan hoşlanmanın iyiyi meydana getirecek bir eylemin sonucu olduğunu, güzelden duyulan hoşlanmanın ise, bir eylemin sonucuyla ilgili olmayıp seyirsel olduğunu ifade eder. Bundan dolayı da iyi ve güzel ayrı kategorilerdir.⁵⁰

Sonuç olarak Kant, Antik filozofların aksine güzeli, salt estetik bir kavram olarak ele alır ve iyiden güzeli özetle şu şekilde ayırır:

- 1- Hem güzel, hem de ahlaksal iyi hoşla gider. Ancak, güzelden duyulan hoşlanma, salt seyretmeden duyulan hoşlanmadır. İyi'den duyulan hoşlanma ise, kavrama dayalı hoşlanmadır.
- 2- Güzel, hiçbir çıkar olmadan hoşla gidendir. Ahlaksal iyi ise, iyi kavramı ile ilgiye dayalı bir hoşlanmadır.
- 3- Güzelde söz konusu olan özgürlük, hayal gücünün zihin yasalarıyla uygunluğu olarak düşünülür. Ahlaksal iyi de ise istem özgürlüğü, istemin kendi kendisiyle olan özgürlüğü olarak anlaşılır.
- 4- Güzel konusunda yargı vermenin subjektif ilkesi, güzelin herkes için genel geçer olmasıdır. Ahlaksal iyinin objektif ilkesi ise, onun kavramlara dayanarak genel geçer olmasıdır.⁵¹

Güzelin yararlı kavramı ile olan ilişkisine gelince, Antik Çağ'dan beri güzel ve yararlı kavramları birbirleriyle bağıntılı bir şekilde kullanılmış, güzel kavramını tanımlamada onun yararlı ve kullanışlı olması bir öge olarak ele alınmıştır. İyi ve güzel kavramını incelediğimiz konuda yer verdiğimiz gibi, Sokrates ile Aristippos arasındaki konuşmada Sokrates: *Bir şeye elverişli olan her şey iyi ve güzeldir. Bir şeye elverişli olmayan her şey ise kötü ve çirkindir*, görüşünü savunuyordu. Dolayısıyla o, bir şeyin güzel olmasını, o şeyin elverişli ve kullanışlı olmasına yani faydalı olup olmadığına bağlıyordu. Ona göre bir şeyin iyi ve güzel ya da kötü ve çirkin olması, o şeyin iyi ve güzel ya da kötü ve çirkin olan bir şeyin nedeni olmasına bağlıdır. Buna göre bir şeyin

⁴⁹ Altuğ, s. 69.

⁵⁰ Kant, s. 60.

⁵¹ Tunalı, *Estetik*, s. 136.

iyi ve güzel ya da çirkin ve kötü olması sonuçları açısından ortaya çıkar. Örneğin, hastalık ve sağlığı ele aldığımızda, ilk anda hastalık kendi başına kötü ve çirkin; sağlık ise iyi ve güzeldir. Yiyilip içilen şeyler de sağlığa bir katkıda bulunursa iyi ve güzel, hastalığa sebep olursa kötü ve çirkin olarak değerlendirilir. Oysa Sokrates'e göre bozgunla sonuçlanacağı belli olan bir sefere sağlıklı ve güçlü olan katılarak ölüp gidebilir. Zayıf ve hasta olduğu için katılmayan kurtulur. Buna göre hastalık ve sağlık kimi zaman iyi ve güzel ya da yararlı iken, kimi zamanda kötü ve çirkin ya da zararlı olabilir.⁵²

Sokrates'e göre iyi ve güzel yararlı olandır. Bu nedenle birisi için yararlı ve güzel olan bir başkası için zararlı ve çirkin olabilir. Bir şey kimin işine yarıyorsa o iş iyi ve güzeldir.

Sokrates: Güzel dediğin bir beden, bir eşya ya da başka bir şey her bakımdan güzel olabilir mi?

Euthydemos: Zeus adına olamaz.

Sokrates: Bir şey hangi konuda yararlıysa orada kullanılması bakımından güzel değil midir?

Euthydemos: Elbette.

Sokrates: Bir şey kullanıldığı yerin dışında başka bir şey için güzel olabilir mi?

Euthydemos: Başka hiç bir şey için olamaz.

Sokrates: Öyleyse yararlı olan nerede ise, nerede yarıyorsa orada güzeldir.⁵³

Aynı düşünce daha sonra Ortaçağ teologu Thomas Aquinas tarafından da ileri sürülmüştür. Ona göre, bir nesnenin güzelliği işlevine uygun yapılmasına bağlıdır. Eğer yapılan nesne işlevine uygun değilse, o nesne çirkindir. Örneğin kristalle yapılan bir testere görünüş olarak çok güzel olmasına, insanda estetik olarak güzel bir etki bırakmasına rağmen temelde ortaya çıkan bu nesne çirkindir. Çünkü testerenin temel işlevi kesmektir. Kesmeyen ama kristal olan bir nesne güzel olamaz; çünkü işlevine uygun değildir.⁵⁴

Antikçağın diğer bir filozofu olan Platon ise, güzel kavramı ile yararlı kavramını varoluşları yönüyle haz alma bakımından birbirinden ayırmaktadır. Ona göre güzel,

⁵² Ksenophon, IV. Kitap, s. 94.

⁵³ Ksenophon, IV. Kitap, s. 107.

⁵⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologica I*, (Ed. Anton C. Pegis), Random House, New York, II. 91, 3.

yararlı olan değildir. Güzel bir şeyin güzelliği, kendindedir. Güzel, başka bir şeyle ilgisi olmayarak hoş giden şeydir. Güzeli seyretmekle onu hayal etmenin arasında etki bakımından hiçbir fark yoktur. İkisi de bize estetik zevk verir. Ancak, yararlı olanda nesnenin kendisine ihtiyaç duyarız.⁵⁵ Platon, güzelin özelliklerini *Büyük Hippias*'da sayarken güzelin bir özelliğini de işe yarar olması olduğunu söylemektedir. Ona göre altın, işe yaradığı yerde güzel, gözlerin güzelliği, görme niteliğinden dolayı güzel, bedeninin güzelliği herhangi bir şeye yaradığından dolayı güzel, hayvanlar, gemiler, arabalar işe yaradıklarından dolayı güzeldir. Bu nedenle çirkin olan, işe yaramayan şeydir.⁵⁶ Çünkü, bir işin iyi ve kötülüğü ne uğurda yapıldıklarıdır.⁵⁷

Güzel kavramı ile yararlı kavramını ayıran diğer bir filozof da güzel kavramını salt bir kavram olarak ele alan Kant'tır. Güzel ile iyi kavramını ayıran Kant, doğal olarak güzel kavramı ile yararlı kavramını da ayırmış olmaktadır. Çünkü, güzel ile iyi kavramı ayrıldığı zaman, güzelin yararlı ile ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Ona göre, yararlı olma bir estetik nesnenin varlığını gerekli kılmaktadır. Örneğin, su yararlı bir objedir. Ancak onun yararlı olması için suyun var olması zorunludur. Oysa güzel, bir şeyin varlığıyla ilgili değil, o şeyin tasavvuruyla ilgilidir.⁵⁸ Dolayısıyla Kant'a göre güzel ve yararlı bir ve aynı kavramlar değildirler.

Güzel kavramının yararlı kavramından diğer bir farkı da, güzelliğin bütün ilgi, yarar vb. çıkarılardan uzak olmasıdır. Çünkü Kant'a göre, güzeli belirleyen hoşlanma bütünüyle çıkarımsızdır. Yararlı da ise her zaman, iyi de olduğu gibi bir nesneye karşı duyulan ilgi söz konusudur.

“Yarar” kavramı genelde bağıntılıdır. Bir amaç ile vasıta arasındaki ilişkiyi ifade eder. Çünkü “yararlı” kavramı, kendiliğinden bir şey değildir. Amaca ulaşıncı ihtiyaç giderilmiş olur ve artık vasıta olma değerini de kaybeder. Güzel ise, kendiliğinden güzeldir ve sağladığı avantajdan bağımsız olarak bizde bir haz uyandırır.⁵⁹ Bütün bunlardan sonra ayrıca, faydalı olduğu halde bir çok şeyin güzel olmadığını normal hayatımızda da görmekteyiz. Örneğin, içerisinde sebze ve meyvelerin ekili olduğu ama

⁵⁵ Bozkurt, s. 120.

⁵⁶ Avşar Timuçin, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1994, s. 141.

⁵⁷ Platon, *Şölen*, s. 31.

⁵⁸ Tunalı, *Estetik*, s. 140.

⁵⁹ Cemil Sena, *Estetik Sanat ve Güzelliğin Felsefesi*, (Birinci Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, s. 208.

hiç estetik olmayan bir bahçe faydalı olabilir. Bir şey güzel olduğu için de, mutlaka faydalı olacağı anlamına gelmez. Çok güzel bir manzara, onu temaşa eden bir estetik suje için çok güzel olabilir; ama bunun yanında o manzara yararlı olmak zorunda da değildir.

Hoş kavramına gelince, estetik sujenin bir estetik nesneyi güzel bulması, o estetik nesnenin estetik sujenin hoşuna gitmesiyle ilgilidir. Çünkü, estetik suje bir estetik nesneden hoşlanırsa onu güzel olarak ifade eder. Hoş duygusu da güzellik gibi zihinle ilgili olmayıp duyumlarımızla ilgili bir kavramdır. Bir estetik sujenin haz aldığı şeyler aynı zamanda o estetik sujenin hoşuna giden şeylerdir. Ancak burada ortaya çıkan sorun güzel kavramının yalnızca haz veren ve hoş giden şeylere indirgenip indirgenemeyeceğidir. Güzel her zaman haz verebilir veya hoş olabilir. Bununla birlikte her zaman hoş giden ve haz veren asla güzel olmak zorunda değildir.

Hoş olan şey, herhangi bir estetik özneye haz veren şey demektir. Güzel ise, salt olarak hoş giden şeydir. Hoş, Kant'a göre, iyi ve yararlıda olduğu gibi duyumsal hoşlanma sağlar. Güzel ise, her zaman, her yerde, her türlü ilgiden bağımsız hoşlanma sağlar. Güzel salt seyirseldir. Güzel, estetik nesnenin var oluşu karşısında kayıtsız kalan yargıdır. Ancak ilgiden bağımsız olan hoşlanma güzel ve estetik bir hoşlanmadır. Çünkü, ilgiden bağımsız olma, estetik değer belirlenimidir.⁶⁰ Güzelden duyulan haz, ilgiden bağımsız olduğundan aynı zamanda özgür bir haz almadır.

Hoştan duyulan haz, eğilim ile, güzelden duyulan haz, yeğleme ile ilgilidir. Çünkü hoşlanma, yargılarımızın nesnesine ilişkin olarak nesneyi yeğleme ya da yeğlememe arasında seçme yapabileceğimiz tek durumdur. İnsanın karmaşık akılsal-duyusal yönü göz önüne alındığı zaman, insan için mümkün en özgür seçme de budur. Hoştan ise, doğal eğilimlerimiz bizi bir nesneyi seçmeye zorlayacaktır. Dolayısıyla hoştan duyulan haz özgür olmayacaktır. İster bir arzuyu ön gerektirsin, isterse bir arzu meydana getirsin her ilgi, onaylamamızın belirleyici temeli olarak nesne hakkındaki yargımızın özgür olmasına izin vermez.

Kant'a göre hoş kavramı, estetik sujenin kendisine ait öznel yargısıdır. Güzel kavramı ise, örtük tümellik iddiası taşır. Hoş kavram hakkındaki yargılarımız hiçbir tümel geçerlilik iddiası taşımaz. İnsanın öznel duygusuna dayanarak estetik nesnelere

⁶⁰ Kant, s. 60.

hoşlandığını bildirdiği yargısı, tamamen onun kişisel, öznel ve mizacı ile ilgili yargısı olduğundan tümelleştirilemez. Örneğin bir kişinin bir estetik nesne hakkında ki, bu bir kitap olabilir, şarkı, şiir olabilir, “Bu nesne hoştur,” yargısı doğru değildir. Doğrusu hakkında estetik yargıda bulunduğu nesne için “Bu benim için hoştur.” ya da “Bana göre bu hoştur” yargısı olmalıdır. Bu, bir nesne hakkında birisi hoşlanırken başkalarının bu nesneden hoşlanmayabileceği düşüncesi temeline dayanmaktadır. “Zevkler ve renklerin tartışılmayacağı” sözü hoş kavramı için geçerlidir. Çünkü, hoşlanmada estetik yargıların tartışılması yersizdir. Hoşa giden yargılar görelî ve ilinekseldir, asla tümel değildir. Diğer taraftan hoşa giden yargılar yine tikel ve özseldir ve her zaman hoşla ilgili yargılara örtük olarak “bir bana göre” ibaresi eşlik eder.⁶¹ Buna karşın güzel, tümellik iddiası taşıdığından estetik sujenin kendi beğenisine uygun bir şeyi, –görülen bir yapı, giyilen bir elbise, dinlenen bir müzik vb. olabilir- “Bu bana göre güzeldir.” derse, bu çok komik ve saçma olur. Çünkü güzel bir nesneye, yalnız kendi hoşumuza gittiği için güzel demeyiz. Bir nesneyi güzel bulduğumuzda başkalarının da bizim duyduğumuz hoşlanmayı duymalarını bekleriz; yalnızca kendimiz için değil ama herkes için yargıda bulunur ve sonra da güzellikten şeylerin özelliğiymiş gibi söz ederiz.⁶²

A.d.b. Güzelin Doğru-Hakikat İle Olan İlişkisi

Güzel ile doğru-hakikat kavramları, tıpkı güzel ile iyi, yararlı ve hoş kavramları arasındaki ilişkide olduğu gibi, düşünce tarihinde filozoflar tarafından birbirleriyle bağıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmiştir. Güzel ile hakikat arasındaki ilişkide, güzellik hakikati, hakikat de güzelliği ifade eder. İçinde hakikati barındırmayan bir güzellik olmadığı gibi, içinde güzelliği barındırmayan bir hakikat de olmaz.⁶³ Güzel ile doğruluk-hakikat arasında kurulan ilişki mantıksal doğruluk anlamında ele alınmayıp, metafiziksel anlamda bir doğruluk olarak ele alınıp incelenmiştir. Çünkü metafiziksel anlamda doğruluk, varlığın özünü kavramaktayken, mantıksal anlamda doğruluk, önermelerin gerçeğe uygun olup olmadığını gösterir.

Hemen bütün idealist filozoflar, güzel ile doğruluk-hakikat kavramları arasında bir ilişki kurmuşlardır. Platon, mutlak güzelliği kendiliğinden güzel olarak ifade ettikten sonra onu varlığın özü olarak ifade eder. Ona göre öz ise, varlığın hakikatidir. Bu ise,

⁶¹ Altuğ, s. 80.

⁶² Kant, s. 64.

⁶³ Koç, s. 76.

aynı zamanda metafiziksel güzelliştir. Çünkü, varlığın özü güzellikte gerçeğe çıkmakla kavranmaktadır.⁶⁴

Alman felsefesinin önde gelenlerinden Hegel'e göre güzellik, bir ideadır. Bu nedenle güzel ile hakikat aynıdır. Buna göre güzel, kendinde hakikat olmak zorundadır. Bununla beraber daha yakından incelendiğinde, hakiki olanın güzelden bir yönüyle ayrı olduğu da görünür. Bu şu anlama gelir ki, hakiki olan şey ideadır. Kendi asli karakteri ve tümel ilkesiyle uyum içerisinde olduğu sürece ve düşüncede böyle kavrandığı şekliyle ideadır. Bu durumda, düşünme için var olan şey, ideanın dışsal ve duysal varoluşu değil, yalnızca bu varoluş içinde idea olmasıdır. Ancak ona göre idea, kendini dışsal olarak gerçekleştirilmeli, doğanın ve tinin nesneliliği olarak özgül ve burada olan varoluş kazanmalıdır. Kendi sıfatıyla hakiki olan, aynı zamanda da mevcut olandır. Buna göre, bu dışsal varoluş içerisinde hakikat, bilince dolayimsız olarak sunulduğunda ve kavram kendi dışsal görünüşüyle dolayimsız olarak birlik içerisinde bulunduğunda idea, yalnızca hakikat değil aynı zamanda da güzeldir. Dolayısıyla ona göre güzel, duysal açıdan ideanın saf görünüşü olarak nitelenir.⁶⁵

Güzel ve hakikat konusunda en önemli filozoflardan birisi hiç şüphesiz Heidegger'dir. Ona göre güzel, varlığın aydınlanmasıdır. Varlığın aydınlanması ise, hakikatten başka bir şey değildir. Buradaki doğruluk-hakikat ise, mantıksal doğruluk değil gerçek doğruluktur. Doğruluk-hakikat, varlıkların gizli yapısının herkesin görebileceği şekilde ortaya çıkarılması; yani bir bakıma güzelin ortaya konulmasıdır. Güzel, hakikatin sanat yapıtı içindeki varlığı olarak görünüşe çıkışıdır. Bu anlamda güzellik hakikatin var oluş türlerinden birisidir. Buradaki hakikat-doğruluk bilgisel-mantıksal anlamda hakikat değildir. Bu, sanatsal nesnenin gerçeğe uygun olması anlamında olmayıp, metafizik anlamda yani sanat yapıtının kendi iç tutarlılığı anlamındadır.⁶⁶

Varlığı aydınlanmamış ve aydınlanmış olarak ikiye ayıran Heidegger'e göre güzellik, biçime dayanır. Aydınlanmamış varlık biçimlenmemiştir. Yeryüzü, toprak

⁶⁴ Platon, *Şölen*, s. 75-76.

⁶⁵ George Wilhelm F. Hegel, *Estetik*, (çev. Taylan Altuğ, Hakkı Hüner), Payel Yayınevi, İstanbul 1994, c. I, 110.

⁶⁶ Nejat Bozkurt, s.265; Metin Bal, *Martin Heidegger'in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, s. 54-55.

gibi. Aydınlanmış varlık ise, biçimlenmiş olup güzelliğe sahiptir. Dünya ve evren gibi. Varlığın aydınlanması; yani yeryüzü ve toprağın dünya ve evren haline gelmesi, dönüşmesi sanat aracılığıyla olur. İşte bu da sanatın hakikati dile getirmesidir.⁶⁷

Güzelin doğruluk ve iyilikle olan ilgisinden hareketle güzelle hakikat arasında ilişki kuran diğer önemli bir filozof da Shaftesbury'dir. Ona göre, dünya da en doğal olan güzellik dürüstlük ve ahlaksal doğruluktur. Nasıl doğru ölçüler ve uyum müziğin güzelliğini yaratırsa, doğru ve uyumlu orantılar da bir mimariyi güzel yapar.⁶⁸ Shaftesbury'ye göre doğruluk, birincisi ontolojik anlamda, ikincisi de ahlaksal anlamda olmak üzere iki nitelik içinde anlaşılmalıdır. Ontolojik anlamda doğruluk, varlığın, evrenin yapısını, iç sayısını ifade eder. İşte Shaftesbury güzeli doğruluk olarak nitelerken, evrenin bu hermonik yapısını, onun iç sayılarını kastetmektedir.⁶⁹

Güzel ile hakikat kavramının birbirleriyle ilişkisinde güzeli, hakikat-doğruluktan ayıran filozof Kant'tır. Güzeli salt bir kavram olarak ele alan Kant'a göre, güzel ile doğruluk-hakikat arasında hiçbir ilişki yoktur. Onun çıkış noktası, güzeli en önemli özelliği olarak herhangi bir kavrama dayanmaması olarak ele almasıdır. Güzel ona göre, tasavvur edilen ama kavrama dayanmayan şeydir.⁷⁰ Estetik bir suje adını, kavramını bilmediği bir şeyden haz duyabilir, hoşlanabilir. Çünkü güzel duyuya ilgilidir. Kavram ise, mantıksal-bilgisel bir yargıdır; yani zihinle ilgilidir. Doğruluk-hakikatte kavramsal olduğu için, yani zihinle ilgili mantıksal-bilgisel olduğu için güzelle ilgisi yoktur. Örneğin bir mimari yapı olan bir köşkü seyrederken, estetik suje ondan hoşlanabilir, ondan haz alabilir. Ancak ondan haz alması için onun bilgisine; yani yapılış tarihi, kullanılan motiflerin ne olduğu, mimari özellikleri vs. ihtiyaç yoktur. Çünkü güzel, duysal, bireysel objelerle ilgilenir. Doğruluk zihinsel, soyut ve aynı zamanda kavramsal bir değerdir.⁷¹ Dolayısıyla güzel ayrı bir değer, doğruluk-hakikat ayrı bir değerdir. Doğru sadece akla seslenir. Her türlü biçimden ve duyulur belirtilerden soyunarak aklın saf fikirlerine dayanır. Güzel ise, görülen, temaşa edilen, tasarlanamayan, ifade edilemeyendir. Doğruluk-hakikat mantık yargısı, güzellik değer yargısıdır.

⁶⁷ Bozkurt, s. 260.

⁶⁸ Arat, s. 158.

⁶⁹ Tunalı, *Estetik*, s. 134.

⁷⁰ Kant, s. 61.

⁷¹ Tunalı, *Estetik*, s. 138.

A.d.c. Güzel ve Sevilen Şey

Düşünce tarihinde güzel kavramı ile sevgi arasında da ilişki kurulmuş, bazen güzel sevilen şey olarak nitelendirilmiştir. Örneğin Grek filozoflarından Platon, güzeli en çok sevilen şey olarak tanımlamıştır.⁷² Ancak düşünce tarihinde güzel ile sevgi arasında bağlantı kuran ve güzeli sevilen şey olarak nitelendirip onu açıklayan önemli filozoflardan birisi hiç şüphesiz İslam filozofu Gazali'dir. O, güzellik konusuna geniş yer vermiş ve sevgiyi güzellik üzerine kurmuştur. Buna göre güzel, salt güzel olduğu için onu algılayan estetik suje tarafından sevilir. Çünkü güzel, haz verir, haz veren şey ise sevilir. Burada güzelliğe duyulan sevgi, sırf cinsi ve bedeni hazdan kaynaklanmaz. Gazali bütün İslam filozoflarında olduğu gibi, güzelliği kendinden olan (Allah) ve güzelliği kendinden olmayıp başka bir şey sebebiyle olan varlık olmak üzere ikiye ayırmıştır.

Gazali'ye göre hayallerinin ve hislerinin dar kalıplarına hapsolan insanlar güzelliği, yaratılan şeylerin şekillerinin birbirlerine uygun gelmesi olarak, rengin güzelliği, kırmızı ile beyazın karışması, boy uzunluğu, insanın bedeni güzelliği sanırlar. Hatta ona göre insanlar, görülmeyenin, hayal edilmeyenin, mukadder bir rengi bulunmayanın güzel olarak tasavvur edilemeyeceğini, tasavvur edilmediği içinde bunların sevilmeceğini zannederler. Halbuki bu doğru değildir. Çünkü, güzellik yalnız gözle görülebilen değildir.⁷³

Gazali'ye göre güzellik, duyularla algılanamayan varlıklarda da mevcuttur. Örneğin, "Şu güzel ilimdir.", "Şu güzel ahlaktır." dediğimizde, ne ilim ne de ahlak, beş duyu ile algılanabilen şeydir. Bunlar ancak batını, yani basiretin ruhuyla aydınlanabilirler. Aynı zamanda bu sıfatların hepsi de sevilen şeylerdir. Ona göre, aynı şekilde bu güzel sıfatları taşıyan insanlar görünmese de sevilirler. Peygamberler, dört halife ve mezhep imamı gibi. Bunlar daha sonra insanlar tarafından hiç görülmemelerine rağmen yukarıdaki sıfatlar gibi benzer özellikleri taşıdıklarından sevilirler. Onların sevilmelerinin nedenleri görünen güzellikleri değil, iç suretlerinin güzelliğidir. Zira dış güzellikleri zaten toprakla birlikte yok olmuştur. Gazali sureti zahir ve batın olmak zere ikiye ayırır. Hüsn ve cemel bunların ikisini de kapsar. Zahiri

⁷² Platon, *Devlet*, (çev. Nurten Koç), Kavram Yayınları, İstanbul 2011, s. 98.

⁷³ Gazali, *İhyau 'Ulumi 'd-din*, (çev. Mehmet A. Müftüoğlu), Pırlanta Yayınevi, İstanbul 1981, c. IV, 605.

suretler zahiri gözle, batını suretler batını gözle algılanır. İster zahiri, ister batını gözle algılsın, sevilen her şey güzeldir.⁷⁴

Gazali'ye göre, bir şeyin cemil ya da cemel sahibi olması, o şey için mümkün olan kemalin mevcut olmasıdır. En güzel şey, o nesnenin mümkün olan bütün kemal özelliklerinin hazır bulunmasıdır. Eğer bir nesnenin kemal özelliklerinin bir kısmı mevcutsa, o nesne mevcut olan özellikler nispetinde güzeldir. Bir güzelliğin en önemli şartı, o şeyin kendi cinsleri içinde güzel kabul edilen şeylerin ölçüsüne yaklaşmasıdır. Örneğin “güzel bir at” dediğimizde, onda diğer cinslerde bulunan bir ata uygun şekil, heyet, renk, güzel koşma vs. bütün imkânların bulunması gerekir. *Güzel hat, her hattır ki, onda hatta uygun olan harflerin mütenasip olmasında, eşit bulunmasında tertibin müstakil ve intizamının güzelliğinden her ne varsa onda derlenmiştir.*⁷⁵ Gazali bu noktada estetik yetkinliği ortaya koymaktadır. Bunu bir şeyin kendisine uygunluğu anlamında kullanmıştır. Her şeyin güzelliği kendisine uygun olan kemalindedir. O halde, atın güzelliğini meydana getiren nitelik, insanın güzelliğini meydana getirmez. Sesin güzelliğini sağlayan nesne ile hat güzel olmaz. Diğer tüm estetik nesnelere de böyledir.

Gazali, her estetik nesnenin kendine has bir güzelliği var ifadesiyle, bir estetik nesnenin güzel olması için sadece yetkinlik şartını ortaya koymuyor, aynı zamanda canlılık ve anlatım kavramalarını da güzellik kavramına ilave etmiş oluyor. Buradaki canlılık ifadesiyle de O, ruhsal anlamdaki canlılığı kastediyor. Bu ise, bireylerin hal ve hareketlerinde ortaya çıkar. Dolayısıyla estetik nesnenin hal ve hareketlerinde ortaya çıkan, o nesnenin cinsine ait ruhsal özelliklerin toplamı anlatımı ifade eder. Bireyin hareketleri bu durumda ifade ve canlı oluşu ölçüsünde estetik anlam kazanır. Bu nedenle hem biyolojik canlılık hem de ruhsal canlılık insanda mükemmelliğe ulaştığından, insan hem en yetkin hem de en güzel olandır.⁷⁶

A.d.d. Güzel ve Yüce

Yüce, genellikle büyük ve sınırsızlığıyla insanı derinden etkileyen, büyüklükleriyle, güçleriyle insanın karşısında ezildiği olay ve varlıklardır. Örneğin büyük bir kasırğa, muhteşem bir mimari vb. şeyler estetik özne tarafından güzel

⁷⁴ Gazali, *İhya*, s. 608.

⁷⁵ Gazali, *İhya*, s. 606.

⁷⁶ Tunali, *Estetik*, s. 201.

kavramı ile değil de yüce kavramı ile nitelendirilir. Büyüklük ve güç, karşılarında durmanın, direnmenin oluşturduğu son derece güçlü heyecansal bir etkinlik olarak öznenin duysal varlığında büyük bir etki yapar. Güç ve alışılmadık görkemiyle yüce, bizde ilk olarak kendi güç ve imkânlarımızla karşılaştırılmaz oluşlarıyla, ilk anda hayranlık ve korku ile karışık bir coşum uyandırır.⁷⁷

Güzel ile yüce ilişkisinde ilk akla gelen filozof Kant'tır. O, *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı eserinde 2. Kitabın ilk kısmını "Yücenin Analitiği" başlığı adı altında bu konuya ayırır. Öncelikle Kant, yüce ile güzelin benzer yönleri özerinde durur. Ona göre güzel de, yücede haz veren şeylerdir. Her ikisi de kendiliğinden hoşta gidendir. Hem yüce hem de güzel, duysal ve mantıksal olarak belirleyici yargı gücünü değil, düşündürücü yargı gücünü koşutlar. İkisinden de duyulan hoşlanma, ne hoş olan durumda olduğu gibi bir duyum üzerine, ne de iyi olan durumda olduğu gibi belirli bir kavram üzerine bağımlıdır. İster yüce, ister ise güzel olsun, her ikisi de bir yargıyı dile getirirler.⁷⁸ Kant, güzel ile yücenin benzer yönlerine yer verdikten sonra onun asıl üzerinde durduğu güzel ile yüceyi birbirinden ayıran yönleridir.

Kant'a göre, yüceyi güzelden ayıran en önemli özellik, güzelin biçim yönünden belirli ve sınırlı olmasıdır. Yücede ise, belirli bir biçim ve sınır olmayıp sınırsızlık söz konusudur. Yücede meydana gelen hoşlanma, niteliğin tasarımıyla ilgili, güzelde meydana gelen hoşlanma ise, niceliğin tasarımıyla ilgilidir.⁷⁹ Güzel olarak nitelendirilen bir nesne sınırlılığı gerektirirken yüce, sınırsızlık ve sonsuzluktan kaynaklanır. Güzelde estetik özne belirli bir nesneyle baş başa kalır. Örneğin güzel bir araba, güzel bir ev gibi. Çünkü güzelden aldığımız haz, hayal gücümüzle anlama gücümüzün arasındaki uyumdan gelir. Yüce de ise, bu iki yeti arasında uyum yoktur. Zaten yüce de bu uyumsuzluğun sonucudur. Güzelde bu iki yeti arasındaki uyumu hazırlayan sınırlılık, yücede uyumu bozan sonsuzluktur. Örneğin çok büyük bir okyanus, gökyüzü gibi estetik nesnelere biçimsiz, sınırsız, kavranılması zor olan şeylerdir. O halde bizi aşan, biçimsel yönden sınırsız ve kavranılması zor olan şeyler yüce olarak nitelendirilir.

Kant'a göre yüce, iki türüdür. Bunlardan birincisi, büyüklük olarak kendini gösteren matematik yüce ki, buradaki büyüklük kendisiyle karşılaştırılmayacak her

⁷⁷ Altuğ, s. 232.

⁷⁸ Kant, s. 101.

⁷⁹ Kant, s. 102.

hangi bir büyüklüğün olmadığı büyüklüktür. Çünkü ona göre yüce, onunla karşılaştırmada başka her şeyin küçük olduğu şeydir. Zira matematik yücenin hesaplanması için hiçbir zaman karşılaştırabilecek en büyük yoktur.⁸⁰ Kant'a göre, bir şeye büyük değil ancak saltık olarak ve her bakımdan tüm karşılaştırmaların ötesinde büyük dersek yüce olur. Bu da yücenin dışında değil, yalnızca onun içinde bir ölçü olmalıdır. Yüce, öyle bir büyüklüktür ki, yalnızca kendi kendine eşittir. İkincisi ise, bütün ölçüleri aşan bir kuvvet olarak kendini gösteren dinamik yüce. Örneğin ortalığı kasıp kavuran bir kasırğa gibi. Ona göre, hem matematik hem de dinamik yücede bir korkutuculuk ve ürkütücülük vardır ve biz bunları duyularımızı aştıklarından dolayı kavrayamayız. Bundan dolayı da bu kuvvetler karşısında ezilmişlik duygusuna kapılırız ve onları anlama ve denetim altına alma çabasından vaz geçeriz. Yüce ile karşı karşıya kalan estetik özne, bu durumda bir usla duyular ötesi düzenin var olduğunu anlar ve kendisini de bu düzenin bir parçası olarak kabul eder. Dolayısıyla Kant'a göre güzellik, duyulur ve anlaşılır olanla kavranır; yüce ise, yalnız inançla kavranır.⁸¹ Diğer taraftan matematik ve dinamik yüce olan objeler karşısında eziklik duyduğumuzda bu kez biz onların karşısına sonsuzluk idesi ile çıkarız. Çünkü aklın ideleri karşısında bütün büyüklükler küçülmeye mahkumdur. Artık bu durumda biz, duyu varlığı olarak bizi ezen bu büyüklükler karşısında akıl varlığı olarak onları ezer, yeneriz.⁸²

Güzel ile yüce arasında yaptığı ayırım ile uzun süre etkili olan diğer bir filozof da Edmund Burke'dir. Ona göre, güzellik yargısının kaynağında insanın toplumsal duyguları, özellikle de karşı cinse karşı duyduğu aşk ve arzu vardır. Yüce ile ilgili yargılar ise, insanın doğa ile olan ilişkisinden kaynaklanır. İnsanın doğanın muhteşemliği karşısında örneğin, açık ve ufuksuz bir deniz gördüğünde hem doğanın büyüklüğünün hem de buna karşın kendinin küçüklüğünün farkına varır. Korkuyla, kederle dolu bir hayranlık duyar, ürperir. Ona göre işte bu ürperti, yücelik duygusunu güzellik yargısından ayıran noktadır.⁸³ Dolayısıyla yüce, güzellik duygusunu içeren ama onu aşan bir duygudur.

Estetik ve güzelle ilgili bu değerlendirmeden sonra şimdi metafizik boyutta Tanrı'nın güzelliği konusuna geçebiliriz.

⁸⁰ Kant, s. 108.

⁸¹ Bozkurt, s. .

⁸² Kant, s. 122; Tunalı, *Estetik*, s. 228.

⁸³ Bozkurt, s. 48.

BİRİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK ESTETİK

1.1. TANRI'NİN ESTETİK BOYUTU

1.1.1. Grek Düşüncesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu

İnsanın var olmasıyla birlikte yüce bir varlığa inanma, beraberinde inanılan bu yüce varlığı en iyi, en mükemmel, en güçlü, en güzel vb. sıfatlarla nitelemeyi de getirmiştir. İnsan, inandığı bu varlığı Mutlak İyi, Mutlak Güçlü ve Mutlak Güzel gibi sıfatlarla nitelemiştir. Tanrı'nın Mutlak İyi, Mutlak Güzel vb. niteliklerle nitelenmesi, O'nun estetik boyutunu oluşturur. Dolayısıyla, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusunun cevabı, O'nun estetik boyutudur. Çünkü, Tanrı'nın estetik boyutunu, O'nun tam olarak hangi sıfat ve nitelemelere sahip olduğu konusu oluşturur.

Düşünce tarihinde, Tanrı'nın estetik boyutuyla ilgili düşünceler sistemli bir şekilde ele alınmayıp, filozof ya da teologlar çeşitli konulardaki düşünceleri arasında, değişik pasajlarda bu konuya da yer vermişlerdir. Genellikle güzeli, mutlak ve göreceli güzel olmak üzere iki şekilde ele alan düşünürler, mutlak güzeli, bizatihi güzel olan, güzel olan her şeyin kaynağı olan, güzel olarak var olan her şeyin kendisinden pay aldığı ölçüde güzel olduğu, nesnel bir biçimi olmayan, Tanrı'nın güzelliği olarak tanımlamışlardır.

Giriş bölümünde ifade edildiği gibi her ne kadar estetik, bir bilim dalı olarak 18.yy Aleksander Baumgarter ile birlikte ortaya çıksa da, daha ilk dönem filozoflarında, özellikle de Platon'un düşüncelerinde bu konuya yer verilmiştir.

İster Antikçağ düşünürleri, isterse semitik dini kaynaklar olsun, güzelliğin kaynağı olarak Tanrı'yı görürler. Onlara göre bütün şeylere güzelliği veren O'dur. Aynı şekilde Platon'da en yüce güzelliği Tanrı'ya atfeder. Ona göre, mutlak olarak Tanrı, en yüce, en iyi, en güzel varlıktır. Tanrı, sadece kendi kemali gereği, kendi dışında hiçbir nedeni olmaksızın güzel olandır.⁸⁴

Platon, idealar kuramına paralel olarak güzelliği, kendinden, kendiliğinden olan; kavrama dayanan, kavranan, güzelliklerin kaynağı, varlığıyla bütün şeyleri güzel kılan

⁸⁴ Platon, *Şölen*,73 vd.

Mutlak güzel ve duyulur dünyadaki kendilerini aşan, Kendinde Güzel'den dolayı; yani güzel ideasından dolayı güzel olan, O'na katılmakla güzellik kazanan olmak üzere iki şekilde ele alır.

Platon'a göre, Mutlak Güzel olan Tanrı'dır. Güzellik, O'nun zatına aittir. O, Kendinde Güzel olandır. Güzellik özüne aittir. Tanrı, kendi özünde mükemmellik içerir.⁸⁵ Aşağıdaki şeylere güzelliği verendir. Mutlak İyi olan O'dur. Çünkü, güzellikten yoksun olan, iyilikten de yoksundur. Bütün şeyleri güzel kılan Tanrı'dır.⁸⁶ Mutlak Güzel olan Tanrı, bütün güzelliğin asıl özüdür. Alemde, eşyada güzel olarak gördüğümüz ne varsa, hepsi somutlaştırılmış Mutlak Güzel'in özüdür. Mutlak İyi ve Mutlak Güzel'i aynı anlamda kullanan Platon'a göre, iyi ya da güzel ideası her şeyin nedenidir. İdealar, bilinme özelliğini Mutlak İyi'den alırlar. İç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Dünyadaki iyi ve güzel ne varsa hepsi O'ndan gelmiştir.⁸⁷ Platon'un güzel ile güzel şeyler arasında ayırım yapma ve Mutlak Güzel'i güzel şeylerin nedeni olarak görme fikri, O'nun varlıkla var olanlar arasında bir ayırım bulunduğu, bütün var olanların nedenini varlıktan aldıkları düşüncesine dayanır.⁸⁸

Platon'a göre Mutlak Güzel, ışığı tabiattaki nesnelere görünür kılan güneşe benzer. Nasıl ki güneş ışıkları olmadan evrende var olan güzellikler, her ne kadar var olsa da görünmeyecekler. Tıpkı bunun gibi, Tanrı'nın mutlak güzelliği olmadan da alemde var olan hiçbir güzellik, bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü, evrende güzel ve iyi ne varsa hepsinin kaynağı Mutlak Güzel olan Tanrı'dır.⁸⁹ Görülür alemdeki ziyayı, yıldızları meydana getiren, gayb aleminde hakikati ve akılı doğuran Mutlak Güzeldir. Tanrı, akıl aleminin güneşidir. Zati güzelliği görülmez. Çünkü, gözler güneşi doğrudan göremez; ancak güneşle aydınlanmış eşyaya bakarlarsa, onu tam olarak görürler.⁹⁰

Platon, Mutlak Güzel'in dışında var olan güzelliği, diyalektik bir yükselişle Mutlak Güzel'e, yani Tanrı'nın güzelliğine dayandırır. Tek tek varlılardaki güzelliğin farklı derecelerinden hareketle, güzelliğin arkasında olan Mutlak bir güzel formuna

⁸⁵ Richard Harries, *Art and The Beauty of God, A Christian Understanding*, Movbray Press, New York 1993, s. 31.

⁸⁶ Platon, *Şölen*, 201c.

⁸⁷ Harries, s.33.

⁸⁸ Serdar Uslu, *Platon'da Düzen Sorunu*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007, s. 138.

⁸⁹ Platon, *Devlet*, 505a.

⁹⁰ Mustafa Namık, *Eflatun*, Tefeyyüz Kütüphanesi, İstanbul 1933, s. 36.

ulaşır. O, Tanrı'nın güzelliğini tasvir ederken mistik yaşamda olduğu gibi, öncelikle geçici güzellikten başlayarak asıl olan güzelliğe ulaşır. Bunu yaparken de önce ruh ve beden güzelliğinden bahseder. Daha sonra bedenin güzelliğinin geçici olduğunu, ruhun güzelliğinin bedenin güzelliğinden üstün olduğunu üzerinde durur. Platon, burada sevgi kavramından hareket ederek genç insan örneğini verir. Ona göre henüz gençken insan, en güzel bedenleri arar. Bir tek insanı sever. Bir zaman geçince, o bedende bulunan güzelliğin diğerleri ile aynı olduğunu anlar. İnsan, adım adım bütün güzellikleri, sevgisinin peşinden koşarak düzenli bir halde görür. Sonra yolun sonuna varır. Birdenbire benzersiz bir güzellikle, yani kendi doğasında güzellik olan muhteşem bir şeyle karşılaşır. İşte, onun sevgisinin onu ulaştırmak istediği yer asıl bu güzelliştir. Bu güzellik daimidir. Doğumu, ölümü, eksilmesi yoktur. Mutlak Güzel'dir. Bugün güzel, yarın çirkin değildir. Bu güzellik elde, ayakta, bedende, yüzde görülmez. Ne sesi var duyulsun, ne de bilinen bir bilgidir. Ne canlılar arasında, ne de göktedir. Sadece kendisinde, kendiliğinden var olan bir güzelliştir. Bütün güzellikler ondan gelir ve güneş ışınlarının güneşten bir şey eksiltmediği gibi güzelliklerin artıp eksilmesi onu etkilemez. Ona göre, mistiklerde olduğu gibi, insan hakkıyla bir sevgiye kapılıp dünyadaki gerçekleri aştığı zaman, ancak o güzellikle, Mutlak Güzel ile karşılaşır.⁹¹

Dünyadaki güzelliklerden başlayıp adım adım sürekli yükseleceksin; bir güzel bedenden ikisine, onlardan bütün güzelliklere, sonra güzel eylemlere, sonra güzel bilgilere, oradan da tek bilgiye, Bir Mutlak Güzelliğe, kendiliğinden var olan öz güzelliğe ulaşır.⁹² Onun güzelliği ile karşılaştığı zaman bütün bir hayatı yaşamaya değer. Onu gördüğün anda altınları, zenginlikleri, süsü püsü hiçe sayar ve her şeyi, gençleri yemeden içmeden kesen sevgilileri unuttur. Bir görebildiğini düşün... Her şeyden bağımsız ve arınmış saf tene, bedene bulaşmış güzelliği değil bütün saflığı ile Tanrı güzelliğini...⁹³

Platon, Tanrı'nın zati güzelliğinden böyle bahsettikten sonra daha sonraki teologların düşüncelerinde ve genelde semitik dinlerin dini metinlerinde olduğu gibi, Tanrı'nın güzelliğini alemdeki güzellikten hareketle ortaya koymaya çalışır. Tanrı

⁹¹ Brendan Thomas Sammon, *The Beauty of God: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Pseudo-Dionysius The Areopagite*, Submitted to The Faculty of the School of Theology and Religious Studies of The Catholic University of America, Washington, D.C. 2012, s. 35.

⁹² Platon, *Şölen*, 211c.

⁹³ Platon, *Şölen*, 211e.

Mutlak Güzel'dir. Bu güzellik kaçınılmaz bir şekilde O'nun yarattıklarına da yansımıştır. Buna göre, yaratılan evren en güzel ve en mükemmel şekilde yaratılmıştır. Ona göre, ruh ve beden arasındaki yakınlıkta olduğu gibi evren ile Tanrı arasında da bir ilişki vardır. O, yaratıcı Mutlak Güzel ile yaratılan güzellik arasında ilişki kurar ve bu ilişkide evreni Tanrı'nın bedeni olarak görür. Yaratılan evrenin mükemmel ve güzel olmasından hareketle en iyi ve en güzel varlık fikrine ulaşır. Ona göre evren, Tanrı'nın güzelliğini bize kestirmeden açıklar. Nasıl ki, birbirleri ile tokalaşan insanlar birbirlerine hiç bir şey söylemeden de karşılıklı olarak birbirlerine sevgilerini ifade ediyorlar. Tıpkı bunun gibi, evrenin güzelliği de bize Tanrı'nın güzelliğini doğrudan doğruya söylemektedir. Çünkü, Tanrı'nın güzelliği evrene yansır.⁹⁴

Tanrı'nın estetik boyutu ile ilgili olarak Antikçağın en önemli filozoflardan biri de hiç şüphesiz ki, daha sonra hem Ortaçağ filozoflarını, hem de başta Farabi, İbn Sina olmak üzere Ortaçağ İslam felsefesi ve İslam kültür düşünce geleneğini etkileyen, dolaylı olarak da İslam tasavvufu ve mistik hareketleri üzerinde en çok etkisi olan Plotinos'tur.

Plotinos'un Tanrı'nın güzelliği ile ilgili düşünceleri, "Bir" ile ilgili düşüncelerinde yatmaktadır. Ona göre "Bir", Mutlak İyi ve Mutlak Güzel'dir. "Bir", her şeyin başı ve bütün varlığın kendisinden varlığa geldiği Mutlak Varlıktır. Bu Mutlak Varlık aynı zamanda, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olandır. "Bir", basittir, bileşik değildir. En basit olduğu için ilktir. Kendi kendine yeten, doğası her şeyden bağımsız olan, kendi kendinin nedeni olandır. Her şeyin varoluş merkezidir. Ancak, neden olduğu şeylerden başkadır. "Bir", varlığın ötesindedir.⁹⁵ Bu nedenle, "Bir" olarak adlandırılan Tanrı niteliksizdir. Ona göre Tanrı'nın aşkınlığı, mutlaklığı, öylesine büyüktür ki, O'nu olumlu bir sıfatla nitelendirme, O'na uygun değildir. Dolayısıyla Plotinos'a göre, "Tanrı Güzeldir." önermesi bile yanlıştır. Çünkü, bu önermede niteleme vardır. Oysa "Bir", tanımlanamaz olandır ve "Bir"e herhangi bir yüklemde bulunmak mümkün değildir.⁹⁶ "O, vardır." önermesi bile, O'nun bir ve var olmak şeklinde ilki O, ve ikincisi de var olmak şeklinde niteliklerş olacaktır ki, bu "Bir" için düşünülemez. Çünkü "Bir" in tanımlandırılması, "Bir" i sınırlandırır. "Bir" hakkında ifade edilebilecek her şey, O'nun

⁹⁴ Harries, s. 35.

⁹⁵ Plotinos, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, VI, 8.16.

⁹⁶ Plotinos, *Enneadlar*, V, 5.6.

saf birliğini bozar. Dolayısıyla Plotinos'un "Bir" anlayışında güzel olan, mantıksal ikiliğin bile kabul edilmemesidir. O, dil ve düşüncede bile aşkıdır⁹⁷ Ancak Plotinos, "Bir"i, Mutlak İyi'yi ya da Mutlak Güzel'i aynı ve özdeş görür. "Bir" ve "İyi" adları, gerçekte adlandıramadığımız aynı aşkın ilkeyi gösterir. Bu nedenle "Bir", Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olup güzel deyince, Bir'e herhangi bir niteleme atfetmeyiz. Bilakis "Bir" ile adlandırdığımız aynı aşkın ilkeyi kastetmiş oluruz. Nasıl ki, Bir'in birliği O'nun özüdür. Aynı şekilde İyi'nin iyiliği özeldir. Güzelin güzelliği de özsel olup her hangi bir şeyin sonucu değildir.⁹⁸ Dolayısıyla "Bir" ile kastedilen şey, özsel olarak güzel olandır.

İlkçağ filozoflarının Tanrı'nın güzelliği ile ilgili düşünceleri, tüm diğer konularda olduğu gibi hem Ortaçağ Hıristiyan teologlarını, hem de İslam düşünürlerini etkilemiştir. Bununla beraber, İlkçağ filozoflarının ellerinde herhangi bir kutsal metnin olmaması, buna karşın Hıristiyan teologlarının ellerinde Kitab-ı Mukaddes'in, İslam düşünürlerinin elinde de Kur'an'ın olması, her iki dönem düşünürlerinin Tanrı anlayışlarında farklılıklar ortaya çıkarmıştır. Şimdi, konumuzun asıl unsurunu oluşturan, müstakil bir din olgusunun olduğu, bizzat Tanrı'nın kendisinin kendisini tanımladığı –ki İlkçağ filozofları için böyle bir şey söz konusu değildir.- Hıristiyanlık ve İslam dinin Tanrı'nın estetik boyutuna ilişkin düşüncelerine geçebiliriz.

1.1.2. Batı Düşüncesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu

Güzellik konusu, Antik dönem filozoflarında olduğu gibi, Ortaçağ Batı dünyasında da bağımsız bir disiplin halinde ele alınıp incelenmemiştir. Hıristiyanlık temelinde güzellik konusunu, St. Augustine, Pseudo-Dionysius, Anicius Boethius, Duns Scotus, St. Bonaventure ve Thomas Aquinas gibi filozoflar ele alıp incelemişlerdir.⁹⁹ Özellikle Patristik ve Ortaçağ kaynaklarında teolojik estetik, Tanrı'nın doğası, Teslis, Kristoloji ve Yaratılış gibi konular üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönem teologların eserlerinde, konuyla ilişkin geniş çalışmalardan ziyade, düşünceler parçalar halinde yer almıştır. Bu dönemin temel bakış açısında güzellik, Tanrı'nın yarattığı ve idare ettiği evrende aranmıştır. Bununla birlikte, fiziki alanda eşyadaki güzellik, düzen, uyum,

⁹⁷ Kurtoğlu, s. 67.

⁹⁸ Plotinos, *Enneads*, II, 9, 1.

⁹⁹ Edward Farley, *Faith and Beauty A Theological Aesthetic*, Ashgate Publishing, England 2008, s. 17.

orantı ve mükemmellekle karşılanırken, metafizik alemdeki güzellik, öz ve manada aranmıştır. Bu dönemde teolojiye, yaratılan eşyanın ilahi bir şekilde form edilen oranlarından hareketle geçiş yapılmıştır. Platon ve Plotinos, güzellik konusunu daha geniş çerçeveden ele alırken, Hıristiyan Ortaçağ estetiği bağımsız bir güzellik teorisi üzerinde duramamıştır. Çünkü, teistik dinlerde Tanrı, Yunan filozoflarının kendi metafizik problemlerine nihai bir cevap olması için buldukları Mutlak İyi ya da Mutlak Güzel olarak adlandırdıkları, ya da kendisiyle birlikte ve kendisinden bağımsız olarak mevcut olan bir maddeye biçim veren ve onda mümkün olan en büyük güzeli gerçekleştirmeye çalışan bir sanatkar olarak tasavvur edilen bir varlık değil, vahiy kanalıyla bizzat kendisini, niteliklerini, insanlara bildiren, onlara adını söyleyen ve insanların anlayabilecekleri ölçüde kendi mahiyeti hakkında bilgi veren bir Tanrı'dır.

Hıristiyan teolojisinde güzellik, tüm teistik dinlerde olduğu gibi dinden özel bir biçimde etkilenmiştir. Güzel, teistik dinlerde tanrısal olarak düşünülen varlığın ya da Tanrı'nın özelliğidir. Bu nedenle teistik dinlerin ortak özelliği, Tanrı'nın estetik boyutunu Tanrı'ya atfedilen isim ya da sıfatların oluşturmasıdır.

Hıristiyan teolojisinde, Tanrı'nın güzelliğini ifade etmek için kullanılan kelime genellikle *Glory* kelimesidir. Batı dünyasında Tanrı'nın görkemini, muhteşemliğini, mükemmelliğini, güzelliğini vb. ifade etmek için bu kelime kullanılır. Eski Yahudi kaynaklarında *kabod* olarak geçen bu kelimenin kökü, ağırlık, kasvet, bunalmak, çokluk, şiddet, etkili olma vb. anlamlara gelir. Pozitif anlamda ise, bolluk, bereket, coşkunluk, ya da zenginlik, varlık anlamına ve ayrıca şeref, onur, prestij anlamlarına da gelir.¹⁰⁰ Tevrat'da *Glory* kelimesi, Tanrı'nın ismi olarak bir çok yerde büyük harflerle yazılmıştır.¹⁰¹

İbranice'de *kabod* kelimesi ile karşılanan *Glory*, Grekçe'de güzel olarak tercüme edilen *kalon* kelimesi ve *doxa* kelimesi ile benzer anlamlarda olup, Tanrı'yı güzel ve harika kılan şey, Tanrı'nın nuru, yüceliği, mutlak iyiliği ve güçlülüğü, onuru ve mutlak güzelliği anlamına gelmektedir.¹⁰² İngilizce de Tanrı'nın güzelliği, *The Glory of The*

¹⁰⁰ Donna Thiessen, "The Glory Of God", Erişim Tar: 12.10.2011, <https://pipl.com/directory/name/Thiessen/Donna>, s.1.

¹⁰¹ Çıkış, 15:7, 15:11, 24:16.

¹⁰² <http://easyenglish.info/bible-dictionary/glory.htm>.

Lord (Tanrı'nın Görkemi) kavramı ile karşılanmaktadır.¹⁰³ *Glory* kelimesinde mutlak güç anlamı da vardır. Ancak buradaki güç, İngilizcedeki *power* kelimesi ile kastedilen güç anlamından farklıdır. Çünkü, *power* kelimesinde korkutma, yıldırma, bezdirme anlamı varken *glory* kelimesinde, cezbetme, cazibe, kendine çekme ve ayartma anlamı vardır.¹⁰⁴

Teistik dinlerde Tanrı'nın estetik boyutu ile ilgili düşünceler, o dinin Tanrı anlayışı ile doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla Hıristiyanlık da Tanrı'nın estetik boyutu, onlardaki Tanrı inancı ile bağlantılıdır. Hıristiyanlık'ta Tanrı'nın güzelliği, birincisi, üçlü birliğin ana ögesi olan Baba Tanrı'nın güzelliği, ikincisi Baba Tanrı'nın dünyadaki görünümü olan Oğul İsa Mesih'in güzelliği ve üçüncü olarak da yaratılan güzellikten hareketle Tanrı'nın güzelliği olmak üzere üç ana konu etrafında değerlendirilmektedir.

Plato ve Aristo'yu takip eden kilise babaları ve daha sonraki Ortaçağ düşünürleri, transendental birliğe, bütünlüğe, güzelliğe ve iyiliğe başvurarak, Tanrı'nın estetik yönünü ortaya koymuşlardır. Tanrı birdir, mükemmeldir, mutlak iyidir, hakikattir ve mutlak güzel O'dur. Güzellik, Tanrı'ya atfedilen ekstra bir nitelime değil, bizzat kendi özünde bulunmaktadır. Zira hakikat ve iyilik, güzel olmaksızın soluk ve ölüdür. Güzellik, iyiliği ve hakikati tamamlayan ana unsurdur.¹⁰⁵ Dolayısıyla iyi ve hakikat olan bir varlık, aynı zamanda güzel olan bir varlıktır.

Önceleri Manihaizm'e inanan, daha sonraları ise iyi bir Hıristiyan olan Ortaçağ teologlarından Augustine'e göre, mutlak iyilik ya da mutlak güzellik Tanrı'nın bizzat cevheridir. O, gerçek olduğu kadar da güzeldir. Varlık denmeye layık sadece Tanrı'dır. Bu nedenle Tanrı, zorunlu olarak güzeldir. "Güzel" ve "iyi" kavramını aynı anlamda kullanan Augustine'e göre, Tanrı özü bakımından iyi/güzelidir. Tanrı'nın dışında var olan varlıklar nasıl mecazen varsa, bunun gibi fiziki alemde itibari ve nispi güzellikler vardır. Ancak, her varlık gibi güzellikler de kaynağını Tanrı'dan alır. Özü bakımından mutlak güzel olan Tanrı, bu güzelliğinde hiç kimseye muhtaç değildir, bilakis varlıklar güzel olmak için Mutlak Güzel'e muhtaçtırlar.¹⁰⁶ Tanrı, gerçekleşmiş mutlak

¹⁰³ Edward T. Oakes, S.J., "The Apologetics of Beauty", *The Beauty of God Theology and The Arts*, ed. Daniel J. Treier, Inter Varsity Press, U.S.A 2007, s. 213.

¹⁰⁴ Harries, s. 55.

¹⁰⁵ Gese E. Thiessen, *Theological Aesthetics*, ScmPress, U.S.A 2008, s. 6.

¹⁰⁶ Zeki Özcan, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, Alfa Kitabevi, Bursa 1999, s. 71.

yetkinliktir. O kadar yetkin ve güzeldir ki, O'nu, güzelliğinde sınırlayan hiçbir şey yoktur.

Augustine de güzelliği, diğerleri gibi Mutlak Güzel ve Mutlak Güzel'e göre daha aşağıda olan eşyanın güzelliği olmak üzere ikiye ayırır. Mutlak Güzel, Tanrı'nın güzelliğidir. Tanrı, bütün güzelliklerin güzelidir. En mükemmel ve en iyi olandır. Tanrı'dan başka var olan güzellikler, tıpkı rüyada yenilen yiyecekler gibidirler. Nasıl ki, rüyada da olsa yediğimiz yiyecekler lezzet verir, onların lezzetini alırız; ancak karnımız doymaz. Tanrı'nın güzelliği yanında eşyada var olan güzellik de bunun gibidir. Diğerleri geçici haz veririrken, Tanrı'nın güzelliği daimidir.¹⁰⁷ Bütün güzellikler, kaynağını Mutlak Güzel'den almadıkça güzel olamazlar. Tanrı'nın dışında olan güzellikler doğarlar, ölürler. Bir başlangıçları olduğu gibi sonları da vardır. Doğarken var olmaya başlarlar, olgunlaşmak için gelişirler, olgunlaşınca yavaş yavaş ölmeye başlarlar. Bu, onların doğal yapısıdır. Evrensel bütün, bir biri ardına yok olup, bir biri ardına gelir. Seslerden oluşan bir konuşma gibi. Sözcükler heceleri duyurduktan sonra kaybolup giderler. Yerine başkası gelmezse, konuşma meydana gelmez. Tanrı'nın güzelliği ise, Tanrı gibi başlangıçsız onunla var olan ve onunla devam edecek güzelliktir. Augustine bunu şöyle ifade eder:

*Seni geç sevdim. Çok eski ve çok yeni güzellik. Sen benim içimdeydin ben ise kendimin dışında seni arıyordum...*¹⁰⁸

*Tanrım, mutlak gerçek, gerçek olan bütün şeylerin en gerçeği... Tanrım, bilge olan şeylerin en bilgisi... mutlak yaşam, mutlak mutluluk, mutlak iyi, iyi olan şeylerin en iyisi ve güzel olan şeylerin en güzeli...*¹⁰⁹

Augustine'e göre Tanrı'nın güzelliği tözdür. Aristo'nun *On Kategori* kitabında bahsettiği gibi töze eklenen ilinekler gibi değildir. Örneğin, insan bir töz, onun şekli, boyu, niteliği, kimin kardeşi olduğu vb. özellikler ise ilineklerden oluşur. İşte ona göre, Plotinos'un Bir'inde olduğu gibi Tanrı, güzelliğin kendisidir ve güzel, Tanrı'ya eklenen bir ilinek değildir. Çünkü bir cismin cisim özelliği, güzelliğine ve büyüklüğüne bağlı değildir. Eğer böyle olursa, yani cisim daha az büyük, daha az güzel olursa, bu durumda

¹⁰⁷ Augustine, *The Confessions of Saint Augustine*, (Trans. Edward B. Pusey), The Modern Library, New York 1949, s. 42.

¹⁰⁸ Augustine, *Confessions*, s. 221.

¹⁰⁹ Augustine, *The Divine Providence and the Problem of Evil*, (trans. Robert P. Russel), Cima Publishing Co. U.S.A, New York 1948, s. 344.

daha az bir cisim olmayacaktır.¹¹⁰ Tanrı'nın güzelliğinde, iyiliğinde artma-eksilme olmaz. Eğer O'nun güzelliğinde artma eksilme olursa, Tanrı'nın özü değişecektir ki, Tanrı'nın asla özü değişmez.

Augustine de Platon'un yaptığı gibi, diyalektik bir şekilde, yaratılan güzelliklerden doğru bir şekilde hareket edilirse, eşyadaki güzellik doğru bir şekilde okunursa, güzelliğin kaynağına, Mutlak Güzel'e ulaşılacağı görüşündedir. Ruh, önce evrendeki güzelliğin formunun farkına varır. Eğer bu güzellikten doğru bir şekilde hareket ederse, sonunda bizzat Tanrı olan güzellikle birleşir. Tanrı'nın güzelliğini görebilir. Ruh, evrenin güzelliğini izleyerek, yaratılan bütün güzel varlıklardan öte, bitmez tükenmez bir şekilde yayılan Tanrı'nın güzelliğini görür.¹¹¹ Bütün uyum haline gelmiş, güzelleşmiş ruhlar, Tanrı'yı görmek ister ve uyum haline gelmiş, güzelleşmiş ruhlar Tanrı'yı görür. İşte o zaman ruh, o zamana kadar hiç görmediği, Tanrı'nın o muhteşem güzelliğini görür ve gözler Tanrı'nın güzelliği karşısında hayret ederek: *Bu ne katışıksız, sade güzellik, bu nasıl berraklık... Bu nasıl mutluluk...der.*¹¹²

Augustine'nin Tanrı'nın güzelliği ile ilgili üzerinde durduğu diğer bir yön ise, onun güzellikle ilgili düşüncelerinde yatar. Ona göre güzel, nesnelere tek tek ele aldığımızda, hepsinin kendilerine göre bütün oluşturmaları ve nesnelere arasındaki doğru ilişkiden kaynaklanan uyumdur.¹¹³ Buna göre bir vücudun, diğer uzuvları ile olan uyumu, o beden güzelliğini ortaya koyar. Eşkenar üçgenin kenarları, birbirine eşit olmayan üçgenden daha güzeldir. Çünkü, ilkinde daha büyük bir eşitlik vardır. Eşit açılardan, eşit kenarlara karşılık geldiği kare daha güzeldir. Ancak en güzeli, dairedir. Dairede hiçbir açı çemberin eşitliğini bölmez. Hepsinden üstün olanı ise, noktadır. Bölünemez olan nokta, kendisinin bitiş ve başlangıç merkezi olup, şekillerin en güzeli, dairenin temel oluşturucusudur. Tıpkı Tanrı'da olduğu gibi.¹¹⁴ Tanrı, evrenin prensibi olarak bütünlükten, uyumdan ibarettir. Çünkü, O'nda kendine eşit olmayan, kendine benzemeyen düzensizlik ve karışıklık gibi hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Tanrı, armoni, düzen ve uygunluğun en yüce ilkesidir. O, farklı olan parçalar arasındaki uyumlu oranı,

¹¹⁰ Augustine, *Confessions*, s. 71.

¹¹¹ James Fodor, "The Beauty of The Word Re-membered," *The Beauty of God Theology and The Arts*, (ed. Daniel J. Treier), InterVarsity Press, U.S.A 2007, s. 165-166.

¹¹² Augustine, *The Divine Providence and the Problem of Evil*, s. 344.

¹¹³ Augustine, *Confessions*, s.66.

¹¹⁴ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, (çev. Kemal Atakay), (3. Basım), Can Yayınları, İstanbul 2009, s. 71.

bir şeyin kendi amacına uyma niteliğinden ayırmıştır. Augustine'e göre, en eksiksiz uyum birliktir. Birlik de ancak Tanrı'dadır; diğer bütün varlıklar ancak O'nun izini taşırlar. Görünen şeyler ancak birliğe yöneldikleri zaman güzel olurlar ve güzellikleri de ancak bu birliği gerçekleştirdiklerinde ortaya çıkar.¹¹⁵

Augustine'e göre, Tanrı'nın güzelliğini insan yeteri kadar ifade edemez. Tanrı'nın güzelliği tam olarak betimlenemez. Çünkü insan, sınırlı zihne, sınırlı kavramlara sahiptir. Sınırlı kavramlardan hareketle sınırsız Mutlak Güzellik ifade edilemez.

*Ey benim Tanrım, hayatım, Ey benim tatlı mutluluğum, seninle ilgili insan ne söyleyebilir ki....Senden hiç söz etmeyenler daha zavallıdırlar. Tanrım, senden söz edenlerde ne kadar konuşursa konuşsunlar zavallıdırlar.*¹¹⁶

Daha sonraki dönemlerde Descartes da Augustine ile benzer şekilde, insanın Tanrı'nın güzelliğini betimlemede yetersiz kalacağını ve ne kadar betimlense betimlesin, tam olarak onun güzelliğini ifade edemeyeceğini düşünür. Bununla beraber ona göre yine de insanın, zihninin yettiği ölçüde bu güzelliği betimlemesi, üzerinde durması gerekir.

*Bu büyük ışığın ölçülmez güzelliğine, hiç değilse karşısında gözleri kamaşan zihnimin gücü yettiği ölçüde bakmak, hoşlanmak ve tapmak için biraz durmanın pek yerinde olduğunu düşünüyorum.*¹¹⁷

Tanrı'nın güzelliğini gösteren diğer bir yön ise, hem kutsal metinlerde, hem de bu konuyla ilgilenen tüm düşünürlerde olduğu gibi yaratılan eşyanın güzelliğidir. Yaratılan her şey, Mutlak Güzel'in eseri olduğu için güzeldir. Çünkü, Tanrı'nın güzelliği O'nun yarattığı şeylerde ortaya çıkar. Yaratılan her şey Tanrı'nın güzelliğini ifade eder. Bunu Augustine *İtiraflar*'da şu şekilde ifade ediyor:

*Sen güzelsin. Çünkü yarattıkların güzel; sen iyisin, çünkü yarattıkların iyi. Ancak onlar yaratıcısı olan senin kadar ne güzel, ne iyi, ne de gerçek. Seninle kıyaslandıklarında ne güzellikleri, ne iyilikleri, ne de varlıkları kalır.*¹¹⁸

¹¹⁵ S. Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1970, s. 47.

¹¹⁶ Augustine, *Confessions*, s. 5, Augustine'nin Türkçeye "*İtiraflar*" adıyla çevrilen bu kitabın Türkçe çevirisinden de yararlanılmıştır. S.t. Augustine, *İtiraflar*, çev. Dominik Pamir, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

¹¹⁷ Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1998, s. 199.

Ortaçağ felsefesinde ve İslam düşüncesinde, şeylerin güzelliği tıpkı aynalar gibi Tanrı'nın eşsiz güzelliğini yansıtırlar. Evrende yaratılan her şeyin bir düzen içerisinde bulunması, onu yaratan Tanrı'nın bir güzelliğinin simgesi olarak görülür. Çünkü görülür şeylerin güzelliği, onlara şekil verenden, yaratandan ve biçimlendirenden kaynaklandığına göre, görülen güzellik görülmez güzelliğin simgesidir. Bunu, bir diğer Ortaçağ Hıristiyan teologlarından Thomas Aquinas, etki ile neden arasındaki ilişkiden hareketle ortaya koymaya çalışır. Çünkü bir neden, kendisini sonuçlarıyla ortaya koyar. Ona göre etki ile neden, öz itibarıyla birbirlerinden farklıdırlar. Buna karşın her aktif neden kendine benzer bir şey ortaya çıkarır. Bu yüzden, etki ile neden arasında benzerlikler vardır. Etki, nedenden farklı olmakla birlikte nedenden bazı izler taşır. Örneğin güneşi düşündüğümüzde, güneş varlıklar için dünyada sıcaklık sağlar. Dünyayı ısıtan sıcaklık ile güneşteki aktif güç arasında bazı benzerlikler vardır. Biz dünyadaki sıcaklığı bildiğimiz, tecrübe ettiğimiz için güneşin de sıcak olduğu sonucuna varıyoruz. Aynı şekilde, eşyada var olan güzellik ve mükemmelliği gördüğümüzde, bu güzellik ve mükemmelliği veren Tanrı ile de aynı ilişkiyi kurmalıyız. Çünkü, alemde görülen bütün güzelliklerin kaynağı Tanrı'dır. Bu mükemmel güzelliklerin en güzeli O'nda bulunur. Varlık seviyesi yüksek olanın güzelliği de yüksek, varlık seviyesi düşük olanın güzelliği de düşük olur.¹¹⁹ Nasıl ki güneşin kendisi, dünyaya yansıyan sıcaklıktan aslında kat kat daha fazla sıcak ise, evrene yansıyan güzellikten de, güzelliğin kaynağı olan Tanrı'nın güzelliği kat kat fazladır ve nasıl ki, dünyaya yansıyan sıcaklığın kaynağı güneştir, bunun gibi eşyaya yansıyan güzelliğin kaynağı da Tanrı'dır. Bu nedenle güzel, Mutlak Güzel'e, yani kaynağa katıldığı nispet ölçüsünde güzel olur. Çünkü güzel, güzelliği var edenden ilk olarak pay almaz. Güneşten ısı aldığımız nispette ısındığımız gibi, diğer şeyler de Mutlak Güzel'den güzellik aldığı ölçüde güzel olur. Eşyada var olan güzellik, Mutlak Güzel'den pay almadıkça, ona benzemedikçe hiçbir şeydir. Bu nedenle güzelliğin temeli ister tinsel, ister fiziksel olsun Tanrı'da bulunur.

Güneş ve ışığı, ya da sıcaklığı ile ilgili örnekten hareketle Tanrı'nın güzelliğini ortaya koyma, teolojik estetikle ilgili olarak yazılar yazan Justin Martyr'e kadar gider. Martyr'e göre Tanrı yücedir, güzeldir. Tanrı'nın güzelliği görünür bir şekilde İsa

¹¹⁸ Augustine, *Confessions*, s. 247.

¹¹⁹ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, (Trans. Anton C, Pegis), Notra Dame 1975, I. 28: 2.

Mesih’de görünür. Tıpkı güneşten ışık ayrılmayacağı gibi, Tanrı’nın güzelliği de O’ndan ayrılmaz. Güneşte ışık neyse, Tanrı’da güzellik odur.¹²⁰

Tanrı eşyayı var ettiği, varlığa çıkardığı, iyiliğe götürdüğü, kusursuzlaştırıp koruduğu için iyidir. Buna karşılık Tanrı, tüm nesnelere arasında ve her bir nesne için kendi kimliği ile uyum yarattığı için güzeldir. Yani, şeylere varlık verdiği ve onları varlık içinde tuttuğu için iyi, yaratılmış şeylerin düzenleyici nedeni olduğu için güzeldir.¹²¹ Tanrı güzel olduğu için her şey güzeldir; Tanrı iyi olduğu için her şey iyidir.

İster İncil, isterse Kur’an olsun, hemen bütün kutsal metinler yaratılan eşyada Tanrı’nın güzelliğinin yansıdığını ifade ederler. Bu güzellikler karşısında insanlar, O’nun varlığı ve muhteşemliği ile karşı karşıya kalırlar. Böyle bir varlık ve muhteşemlik karşısında insanın cevabı, huşu içerisinde bu güzellikleri yaratan kaynağa, Mutlak Güzel’e teslim olmaktır. Örneğin Kitab-ı Mukaddes’te:

*Gökler Tanrı’nın görkemini açıklamakta, Gök kubbe ellerinin eserini duyurmaktadır.*¹²²

*Tanrı’nın görünmeyen nitelikleri, -sonsuz gücü ve Tanrılığı- dünya yaratılalı beri O’nun yaptıklarıyla anlaşılmalta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle özürleri yoktur.*¹²³

*Çünkü gökleri yaratan RAB, Dünyayı yaratıp biçimlendiren, pekiştiren, üzerinde yaşanmasın diye değil, yaşansın diye Biçimlendiren RAB -Tanrı O’dur- şöyle diyor: RAB benim, başkası yok.*¹²⁴ ayetleri yer almaktadır.

Burada ifade edilen ayetlerden de anlaşıldığı gibi asıl olan, evrendeki düzenliliğin, görselliğin, güzelliğin, özerkliğin, üzerinde yoğunlaşp kalmak değil, yaratılan ile kaynağı olan yaratıcı arasındaki tüm güzellik ve değer üstü ilişkiyi kavrayarak somut nesnede soyut olan Mutlak Güzel’in yansımasını görüp ayırt etmektir. Zira, güzelliğin doğada ve hatta insanın yaratılışında görünmesi, bize Tanrı’nın güzelliğini verir.

¹²⁰ Justin Martyr, *Dialogue With Trypho*, (ed. Thomas B. Falls), The Catholic University of America Press, Washington 1948, s. 346.

¹²¹ Eco, s. 45-46.

¹²² Mezmurlar, 19: 1.

¹²³ Romalılar, 20.

¹²⁴ Yeşaya, 45: 18.

Yaratılan güzellik, yaratıcının güzelliğini onaylar.¹²⁵ Bunu O, kendi sahip olduğu ayırıcı özelliği ile yapar. Buradan hareketle güzellik, Tanrı'ya bir yol olur. Onun bir manifestosu olur. Tanrı'nın güzelliği bizi Tanrı'ya çeker ki, bu konuya güzellik kanıtını ele aldığımız bölümde daha geniş olarak yer vereceğiz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Hıristiyan teolojisinde Tanrı'nın güzelliği konusu, bütün teistik dinlerde olduğu gibi dinden, dinin nitelediği Tanrı anlayışından özel biçimde etkilenmiştir. Çünkü güzel, teistik dinlerde tanrısal olarak düşünülen varlığın ya da Tanrı'nın özelliğidir. Bu nedenle teistik dinlerin ortak özelliği olan Tanrı'ya atfedilen isim ya da sıfatlar, Tanrı'nın estetik boyutunu ortaya koyacaktır.

Hıristiyanlığın Tanrı'sı diğer dinlerdeki dokunulmaz, görünmez, aşkın bir Tanrı varlığının aksine, bedensel bir oluşumla gerçek dokunulabilir bir kişi olarak açıklanmaktadır. Tanrı, biçimsiz olmayıp dahası herkesi hayrete bırakacak kadar güzeldir ve bu güzelliğini özgürce tesliste paylaşır. Buradaki güzellik genellikle *Glory* merkezlidir. *Kabad* kelimesi ile kastedilen güzellik, O'nun yarattıklarında gösterilmiştir. Yaratılan güzellik ki, onun insan formu İsa'dır. İsa Mesih, Tanrı'nın yeryüzünde ete kemiğe bürünmüş bir görüntüsüdür.

Tanrı'nın İsa Mesih'te bedenleştiği, yani Tanrı'nın oğlu olduğu düşüncesi, imparator Kostantin'in Hıristiyan olmasından sonra, birleştirici bir tek Hıristiyan imanının gerçekliğine binaen İznik Konsili'nde kilise tarafından resmen kabul edilmiştir. Konsil, İsa Mesih'in Baba'ya denk olduğunu dile getiren Athanasiuscu görüşü benimsemiştir.¹²⁶ Bu nedenle Tanrı'nın güzelliği konusu, daha çok İsa Mesih üzerinden ele alınmıştır. Çünkü Hıristiyanlığa göre İsa, Mutlak Güzel'in yeryüzündeki görüntüsüdür.

*Oğul, Tanrı yüceliğinin parıltısı, O'nun varlığının öz görünümüdür.*¹²⁷

*Görünmez Tanrı'nın görünümü, bütün yaratılışın ilk doğanı O'dur.*¹²⁸

¹²⁵ Begbie S. Jeremy, "Created Beauty: The Witness of J. S. Bach", *The Beauty of God Theology and The Arts*, (ed. Daniel J. Treier), InterVarsity Press, U.S.A 2007, s. 25.

¹²⁶ Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamberden Gentile Bir Tanrı'ya; İsa'nın Tanrısallaştırma Süreci", *İslamiyat Dergisi*, c. III, sayı: 4, Ankara 2000.

¹²⁷ İbraniler 1: 3.

¹²⁸ Koloseliler, 1: 15.

Filipus, “Ya Rab, bize Baba’yı göster, bu bize yeter” dedi. İsa, “Filipus” dedi, Bunca zamandır sizinle birlikteyim. Beni daha tanımadın mı? Beni görmüş olan, Baba’yı görmüştür. Sen nasıl, ‘Bize Baba’yı göster’ diyorsun.¹²⁹

*Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Söz Tanrı’ydı.¹³⁰
Söz, insan olup aramızda yaşadı.¹³¹*

Yukarıdaki ayet ve daha bir çok benzeri ayetlerden hareketle Hıristiyan teologlar, Tanrı’nın güzelliğini ifade ederken İsa Mesih’in güzelliği üzerinde durmuşlardır. Hatta ilk dönem yazarlar İsa’nın fiziki güzelliği üzerinde durmuş, bir nevi İslam Peygamberini tanıtan hilyelerde olduğu gibi, İsa’yı fiziki sıfatlarla niteleyerek Tanrı’nın güzelliğini anlatmaya çalışmışlardır. Örneğin Gerard Manley Hopkins, İsa’yı anlatırken şu cümleleri kullanmaktadır:

O, ne uzun ne çok kısaydı. Kaslı, zayıf, ince, uzun, saçları eğilimli, koyu kumral, kestane renginde, ortadan ikiye ayrılmış, kıvrılmış, kulaklarını örtmüş şekildedeydi.¹³²

Hıristiyan Tanrı anlayışı, yani İsa’nın Tanrı’nın yeryüzündeki görkemi anlayışı, Tanrı’nın mükemmelliği ve güzelliği konusunda beraberinde üç problemi de getirmiştir. Nitekim İncil’de bir çok ayette, Oğul İsa’nın Tanrı’nın görüntüsü, görkemi ve Tanrısallığı ile ilgili Mutlak Güzelliği’ne vurgu yapılırken, diğer taraftan onun üzüldüğü, korktuğu, susadığı gibi mükemmellekle bağdaşmayan ayetler de yer almaktadır. Ayrıca, nihayetinde Mutlak Güzel ve mükemmel olan bir varlığın çarımha gerilmesi, onun mükemmel bir varlık olmasına engel değil midir?

Hıristiyanlığın temelini oluşturan teslis, Tanrı’nın güzelliği konusunda önemli bir unsurdur. Aquinas’a göre, teslisi oluşturan üç şahıs da aynı öze sahiptir. Buna göre, Baba’ya ait olan yücelik ve güzellikler aynı zamanda Oğul’a ve Kutsal Ruh’a da aittir. Ona göre, Üçlü Bir’de Tanrı’nın güzelliği en yüksek formdur. Tanrı’nın güzelliği ise, oğul İsa’ya atfedilir. Bu yüzden güzellik, ikinci şahısta eksiksiz bir şekilde gerçekleşir.¹³³ Aquinas’ın Tanrı’nın İsa Mesih’i kendi görünümünde, imajında yaratması

¹²⁹ Yuhanna 14: 8-10.

¹³⁰ Yuhanna, 1: 1.

¹³¹ Yuhanna, 1: 14.

¹³² Harries, s. 52.

¹³³ Emberto Eco, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, (trans. Hugh Bredin), Harvard Univ. Press, Cambridge/ Massachusetts 1988, s. 122.

fikri, geleneksel anlayışıyla aynı çizgidedir. Ona göre, imaj bir formun benzerini ifade ederken buradaki imaj, ifade ettiği formla aynı türdür. Bir şeyin tam imajı ile, o şeyin bir formu kastedilir. Dolayısıyla bir şeyin imajı, o şeyle aynı tür ve özden oluşur. İmaj formun suretidir. Tamı tamına kopyasıdır, mükerreridir. Bu nedenle, imaj dediğimizde formun türünden bahsederiz. İmajında yarattı demek, kendi güzelliğinde yarattı demektir.¹³⁴ Dolayısıyla, İsa Mesih'i Tanrı'nın kendi görünümünde yaratmasını bildirmesi, İsa Mesih'in Tanrı ile aynı güzellikte olduğunu gösterir. Buna karşın o, Tanrı'nın ve teslisin gerçek mahiyetinin bilinemeyeceği görüşündedir. Bunu o, felsefi teoloji yoluyla temellendirmeye çalışır. Tanrı'nın birliğini felsefe yoluyla kanıtlamak mümkündür. Teslis ise, makul olmasına rağmen ancak gizli doktrinlerle açıklanabilir. Ona göre, Üçlü Birlik'te Tanrı bir ve tektir, mükemmeldir, mutlak güzeldir. Tanrı'nın tek, bir olması onda bölünmenin olmadığını da gösterir. Çünkü, her varlık basit ya da mürekkeptir. Basit varlık, bölünmeyen varlıktır. Zira, mürekkep şeyi oluşturan parçalar bölündüğünde, mürekkep olan şeyin varlığı yok olur. Tanrı ise vardır, bölünmeyen varlıktır.¹³⁵ Tanrı bir ve tek ise, buna göre teslisi nasıl anlayacağız. Aquinas, Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımının söz konusu olmayacağı kanaatindedir. Tanrı'nın birliği, O'nun varlığı, mahiyeti ve özüdür. Ancak şahıs olarak Tanrı, bir ve tek olmayıp onda üç ayrı şahıs vardır.¹³⁶ İsa Mesih'in ölümü tercih etmiş olması, O'nun Tanrılığine aykırı değildir. İlahi ve beşeri doğa onda birbirlerine karışmadan bulunur. Buna göre, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan İsa Mesih'in Tanrı'nın görünümü olması, hastaları, iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, günahları affetmesi onun ilahi yönünü oluştururken, *Onlara, "Ölesiye kederliyim" dedi. Burada kalın, benimle birlikte uyanık durun.*¹³⁷, *Şimdi yüreğim sıkılıyor, ne diyeyim?*¹³⁸ gibi O'nun korktuğu, susadığı, kederlendiği ayetler de, onun insani yönünü oluşturur. Buna göre, İsa'nın birincisi ilahi yönü, diğeri ise insani yönü olmak üzere iki yönü vardır, bu nedenle İsa'da eksiklikler olmalıdır. Çünkü, bu eksiklikler olmadan insan doğasını üstlenirse gerçek bir insan olmayacaktır. Aynı şekilde Augustine'e göre Mesih İsa, insanlarla Tanrı arasında arabulucudur. Ölümlü günahkarlar arasında beliren ölümsüz kişidir. O, insan olarak arabulucu ancak Tanrı'nın

¹³⁴ Eco, s. 124.

¹³⁵ Aquinas, *Summa Teologica*, Q.11, Q.33, A.1.

¹³⁶ H. Yücel Baydemir, "Thomas Aquinas'da Tanrı Tasavvuru," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 3, c. II, 205.

¹³⁷ Matta, 26: 38.

¹³⁸ Yuhanna, 12: 27.

sözü olarak arabulucu değildir. Bu yönüyle İsa Mesih, Tanrı'ya eşit, Tanrı'nın yanında Tanrı ve Kutsal Ruh'la bir tek Tanrı'dır.¹³⁹

Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı, Söz, insan olup aramızda yaşadı. ayetlerinde ifade edilen “Söz” ile İsa Mesih'in kastedildiği, dolayısı ile Tanrı olarak İsa Mesih'in başlangıçtan beri var olduğu şeklindeki düşüncüyü daha iyi anlayabilmek için ayette geçen “Söz” kavramının ne anlama geldiğine bakmak gerekir. Ayette geçen “Söz” kelimesi, doğrudan doğruya bir kişiyi ifade etmez. Çünkü, bir kişinin Tanrı ile ve aynı anda Tanrı olması düşünülemez. Dolayısıyla ayette yer alan ve “Söz” olarak tercüme edilen Yunanca sözcük “logos”, İsa Mesih anlamına gelmez. Bu kelime “Söz” olarak tercüme edilmesine rağmen beyan, orijin, iletişim, öğreti, niyet, neden, özdeyiş vb. anlamlara gelir. “Söz”, tam olarak sözcükler ve diğer mesajlarla iç düşünce ve planı dışa vurmaktır. Bu nedenle *Başlangıçta Söz vardı.* ayeti, Tanrı'nın başlangıçta ister İsa Mesih'in yaratılışı isterse diğer varlıkların yaratılışı olsun, onlarla ilgili bir plana, düşünceye sahip olması demektir. Bu şuna benzer: “Ben Erzurum'a gidiyorum.” cümlesi, amacımı belirten bir cümle, mesaj ya da “Söz”dür. Çünkü o, benim bir planımdır ve bu plan benimledir. Dolayısıyla Tanrı'nın Mesih ile ilgili planı, O'nun düşüncelerinde idi. Bu nedenle Tanrı'nın düşüncesi Tanrı idi. Mesih doğduğu zaman bu “Söz”, kan ve et şekline dönüştü ve *Söz, insan olup aramızda yaşadı.*¹⁴⁰

Güzelliğin tanımı yapılırken onun en önemli özelliğinin de bölünemez ve bir bütün olduğu düşüncesi idi. Hatta Aquinas'a göre güzel, bütünlük ve orantıdır. Bunlar bir varlıkta ne derece varsa, o varlık o derece güzeldir. Ona göre bütünlük ya da kusursuzluk güzelliğin üç kriterinden biridir.¹⁴¹ Bu durumda Hıristiyanlıktaki üçlü birlik düşüncesi, Tanrı'yı çoklu varlık yapmaz mı? Üçlü birlik öğretisi, tanrısal özün bölünebilirliğini içermez mi? Dolayısıyla bölünebilen bir varlık yukarıdaki güzelin tarifine göre nasıl güzel olabilir? Hıristiyanlıkta bu konu, bir şeyin kendisini yok etmeden bölünebilmesi, o şeyi bölünebilir kılandır; aksi halde, yani bir şey, kendisini bölerken kendisini yok ediyorsa, o şey bölünmeyen demektir, düşüncesinden hareketle çözülmeye çalışılmıştır. Örneğin, bir taş parçasını düşündüğümüzde taş, taş olarak taş

¹³⁹ Augustine, *Confessions*, s.241.

¹⁴⁰ Richard Viladesau, *Theological Aesthetics: God in Imagination Beauty and Art*, Oxford Univ., Press, New York: Oxford 1999, s.73.

¹⁴¹ Farley, s.22.

zarar vermeden iki parçaya ayrılabilir. Ya da bir makineyi ele alalım: makine, makineye zarar verilmeden parçalara ayrılabilir; çünkü, parçalar tekrar eski yerlerine konabilirler. O zaman, taşlar ve diğer şekilsiz metaller ve makineler birbirlerinden farklı biçimlerde bölünebilir olma özelliğine sahiptirler. Ancak, organik birliğe sahip olan özlerden söz ettiğimizde, varlıkların çok farklı bir konumu ile karşılaşılır. Onları bölmeniz mümkün değildir; bölebileceğimiz tek şey sadece maddeleridir. Ya da bir çiçeği alıp onu ufak parçalara ayırdığımızda, bu çiçek tekrar bir araya gelmeyecektir. Çünkü, bunu yaptığımızda çiçeği bölmeyip onu yok etmiş oluruz. Ayrılan bu çiçeğin parçaları, artık çiçek değildir ve artık tekrar çiçek olmaları da imkansızdır. Çiçeğin kendisi yok edilmiş olur. Buna göre çiçeği bölmek değil, onu sadece yok edebilir, ya da çiçek şeklinde muhafaza edebiliriz. Tıpkı bir elin bir bedenden koparıldığında, artık hiçbir şekilde gerçek bir el olmadığı gibi. Çünkü, koparılan parça artık el değil, yalnızca el biçiminde yumru bir et parçasından ibarettir; oysa, elin özü beden ile bir olmaktır. Dolayısıyla bir organizmanın maddesini bölebiliriz; ama farklılık içindeki birlik olan organizmayı bölemeyiz. Buna karşın bir organizmanın, zamanından önce ölmesine ve yok olmasına neden olabiliriz. Çünkü organizma maddesel olsa, bölünmesi mümkün olurdu; organizma yapısı itibarı ile ideal bir bölünmezliğe sahiptir; sadece maddesel özü bölünebilir. Tanrı ise, maddesel öze sahip değildir. Bu nedenle Tanrı, her anlamda hem ideal, hem de gerçek şekilde bölünemezdir. Buna göre, yersel bir organizma, yalnızca kendi doğasının bütünlüğünde var olabilir ya da yok edilebilir, bölünme gibi üçüncü bir olasılık söz konusu olamaz. Tanrı yok edilemez; bu nedenle yalnızca kendi doğasının bölünmemiş ve bölünemez bütünlüğünde var olur; yani Tanrı, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'taki kendi birliğinde var olur.¹⁴² Bu nedenle Aquinas'a göre Hıristiyanlıktaki üçlü birlik anlayışı, Tanrı'yı bölünebilir yapmaz ve O'nun mutlak güzelliğine de hiçbir zarar vermez.

Augustine'e göre de, Baba Tanrı ve Oğul aynıdır. İkisi de en yüksek iyi ve en yüksek güzeldir. Tanrı, benzer olan diğerleri ile bir olunca, işte o zaman en güzel olur. Buna göre Augustine'de güzel, Bir ve diğerlerinden gelir. İsa Mesih, Tanrı olarak güzeldir. Tanrı ile, O'nun sözü ile birlikte en güzeldir. *O başlangıçta, Meryem'in rahminde en güzeldi. O, Tanrısallığını kaybetmeksizin doğduğu zaman güzeldi. Söz*

¹⁴² W. H. T. Gairdner, "God as Triune, Creator, Incarnate, Atoner", www.muhammadanizm.org/september 29, 2007, s. 9.

*başlangıçta güzeldi. Ailesinin ellerinde güzeldi. Mucizelerinde, ceza altında, çarmıhta güzeldi. Onun güzelliği karşısında gözler kamaşır. Çünkü En Gerçek, En Mutlak ve En Büyük'ün parıltısıdır. Bundan dolayı güzeldir.*¹⁴³

*Oğul, Tanrı yüceliğinin parıltısı, O'nun varlığının öz görünümüdür.*¹⁴⁴

Tanrı'nın ete kemiğe bürünmesi, O'nun Mutlak Güzel olmasını ya da mükemmelliğini ortadan kaldırmaz mı? Zira, nasıl olurda en mükemmel, en güzel olan bir varlık daha aşağı seviyede olan bir varlığın şeklini alabilir? Bir anda güzelliğin kaynağı iken, nasıl olur da güzelliğine kaynaklık ettiği varlığın şekline girebilir? Bu, O'nun daha az güzel olması anlamına gelmez mi?

Augustine'e göre, Tanrı'nın oğlunun ete kemiğe bürünerek dünyaya gelmesi, O'nun mükemmelliğine ya da mutlak güzelliğine zarar vermez. O, bunu eylem-amaç ilişkisi açısından ele alır. Çünkü, Tanrı'nın oğlunun ete kemiğe bürünmesi, insanlığın günahlarına kefil olmak içindir. Buna göre, bir kimsenin başkasının yapmış olduğu günahıtan dolayı cezasını kendi üzerine alması, sonuçları açısından düşünüldüğünde daha güzel bir iştir. Bu gibi bedeni eksiklikler Ademin günahının cezasıdır. Bu İncil'de,

*Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi. Böylece ölüm bütün insanlara yayıldı. Çünkü hepsi günah işledi.*¹⁴⁵

*....O, kendisini bekleyen sevinç uğruna utancı hiçe sayıp çarmıhta ölüme katlandı ve Tanrı'nın tahtının sağında oturdu.*¹⁴⁶ şeklinde ifade edilir.

Augustine'e göre, Baba Tanrı'nın İsa Mesih'de cisimleşmesi, insanları ebedi ölümden kurtarmak, insanları kinden ve kibirden temizlemek, onlara alçak gönüllüğü öğretmek içindir. İnanan insanları kurtarmak için Tanrı ile insan arasında tek aracı olan Tanrı İsa Mesih olmasaydı, insanlar kurtuluşa eremeyecekti. İlk yaratılan Adem günahsızdı. Ancak, günah işleyince insanla Tanrı arasında uçurum yarattı. Doğuştan günahsız bir aracı, hayatıyla, ölümüyle ve dirilmesiyle insanı yeniden Tanrı'ya döndürdü. Böylece insanın kibri yenildi ve Tanrı'nın alçak gönüllülüğüyle iyileştirildi. Bu da Söz'ün bir bedene girerek insanlara vermiş olduğu en büyük bir derstir. İnkarnasyon, Tanrı'nın yetkinselliğini anlamanın en büyük vasıtasıdır. Çünkü Tanrı,

¹⁴³ Augustine, "Expositions on The Book of Psalms", *Theological Aesthetics*, Gesa E. Thiessen, s. 31.

¹⁴⁴ İbraniler, 1: 3.

¹⁴⁵ Romalılar, 12: 5.

¹⁴⁶ İbraniler, 12: 2.

ıstırap çeken insanları, insanlığı, hikmet ve yaratmanın büyüklüğüne çağırır. Tanrı, sonsuz kudretine rağmen, ne kadar alçak gönüllü olduğunu inananların anlamasını ister.¹⁴⁷ Bu da O'nun, sonuçları düşünüldüğünde en mükemmel ve en güzel bir varlık olduğunu ortadan kaldırmaz.

Hıristiyanlık Tanrı anlayışında, Tanrı'nın İsa Mesih'de insan şeklini almasının yanında, O'nun çarmıhta ölüme terk edilmesi Tanrı'nın mutlak güzelliği ile ilgili yukarıdaki sorunla benzer bir problemi ortaya çıkarmaz mı? Augustine'e göre İsa'nın ölüme terk edilmesi, Mutlak Güzel'in bizlere karşı duyduğu sevginin tezahürüdür. Bunu biricik oğlunu esirgemeyerek gösterdi. Ölüler arasında tek özgürlüğe sahipken, kendi yaşamını alıp vermeye gücü yeterken, bizim için kendini kurban etti. Öyle ki, Mesih İsa herkesin uğruna öldü.¹⁴⁸ Bu ise, yani İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi, O'nun muhteşemliğinden ya da Tanrı imajındaki görkeminden bir şey kaybettirmez. onun çarmıha gerilmesi onu övme, yüceltme ve onun yeniden dirilişidir. Augustine, bu durumu da amaç-eylem ilişkisi bağlamında değerlendirir. Ona göre, İsa'nın boyun eğmesi insanoğlunun hatırıdır. Onun karşılığında kendini feda etmesidir.¹⁴⁹ Bu feda etmesi neticesinde de Tanrı, onu orada daha da yüceltmıştır. Çarmıha gerilmeden önce İsa şöyle dua etmişti:

*...İsa bunları söyledikten sonra, gözlerini gökyüzüne kaldırıp şöyle dedi:
"Baba, saat geldi. Oğlun'u yücelt ki, Oğul da seni yüceltsin."¹⁵⁰*

Sonuç olarak Hıristiyanlık'da İsa, ilahi güzelliğin ölçüsüdür. Bu nedenle üçlü birliğin ana ögesi olan Baba Tanrı mutlak güzel olup bu güzelliğini oğul İsa Mesih'te özgürce paylaşır. O, güzel yaratılmıştır. Bozulan dünyayı ciddi bir şekilde ele almıştır. Oğulun başkalaşımında çarmıha gerilip, yükselmiştir. İsa yükseldikçe, yaratılanın güzelliği, güzelliğin zirvesine ulaşmıştır.¹⁵¹ İsa Mesih'de, Tanrı'nın akıl almaz deney üstü güzelliği ortaya çıkmıştır. Tanrı Mout Tabor nesnelleşmiş, görünmeyen Tanrı görünür olmuştur.

¹⁴⁷ Zeki Özcan, s. 98-99.

¹⁴⁸ Augustine, *Confessions*, s. 241.

¹⁴⁹ Thomas R. Schrenier, *Paul, A Postle Of God's Glory in Christ: A Pouligne Theology*, InterVarsty Press 2001, s. 26.

¹⁵⁰ Yuhanna, 17: 1.

¹⁵¹ Jeremy Begbie S, "Created Beauty", s. 27.

Hıristiyanlığa göre İsa, dünyada Tanrı'nın yerine geçen basit bir varlık değildir. O'nun varlığın eşsiz bir formdur. İnkarnasyonda Tanrı'nın kendi kendisini tarihsel bir karakterde ortaya koymasındır. Tanrı, kendi kendisini tarihi bir fragman olarak dünyaya sunar.

Son dönem Hıristiyan düşünürlerinden Balthasar'a göre Tanrı, bir form'dur. Bir form ise, asla bir referansla, işaretle ya da sembolle gösterilmez. Dolayısıyla İsa Mesih, Baba'ya atfedilemez. Onun referansı değildir. O, kendi kendine Baba'yı sunar. İsa formun bir sembolü ya da işareti değil formun kendisidir. Form olarak ise, İsa Tanrı'ya referans değildir. Ancak O, insanlık tarihinde Tanrı'nın somut tecellisidir. Tanrı'nın güzelliği soyut değil kişiseldir. İsa'da somutlaşmıştır. İsa Mesih Tanrı'nın açığa vurulmuş şeklidir. Dolayısıyla Tanrı'nın muhteşemliği, görkemi, güzelliği İsa Mesih'de görünür.¹⁵²

Sonuç olarak Hıristiyan Batı dünyasında Tanrı'nın güzelliği, İsa Mesih'in Tanrı'nın yeryüzündeki ete kemiğe bürünmüş şekli olduğu inancından hareketle daha somut bir şekilde ele alınıp incelenmiş, Mutlak Güzel olan Tanrı ile birlikte üçlü birliğin tüm öğeleri mutlak güzel olarak kabul edilmiştir.

1.1.3. İslam Düşüncesinde Tanrı'nın Estetik Boyutu

İslam düşüncesinde Tanrı'nın estetik boyutu konusunda, özellikle Kur'an'da güzellikle ilgili olarak "hüsn," "cemal", "nazra", "ziynet" "bedi", "ihsan" (Ahsen) vb. birçok kavram kullanılmıştır. Estetik tavırla ilgili olarak güzellikten etkilenmek için ise, "surur", "taacup", "lezzet'ul ayn" vb. kavramlar kullanılmıştır. "Kabih" kelimesinin zıddı olan "hüsn", hoşça giden, göze hoş gelen, hayranlık uyandıran manasına gelir. Ancak "hüsn" kelimesi sıfat olarak kullanıldığında, daha çok sonradan yaratılan varlıkların güzelliği için kullanılır.¹⁵³ İslam düşüncesinde Tanrı'nın güzelliğini ifade etmek için ise, "cemal", "beha" ve "ziyne" kavramları kullanılır.

¹⁵² John Webster, "Hans Ursvan Balthasar: The Paschal Maystery", Erişim Tar: 09.10.2011, www.theologicalstudies.org, s. 6.

¹⁵³ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1997, s. 291; Ramazan Altuntaş, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 101-102; Hayrettin Karaman, "Kur'an'da Güzellik", *İzlenim*, sayı: 32, İstanbul 1996, s. 9-10.

Kelime olarak yüz güzelliği, fertteki güzellik, Allah'ın lütuf ve ihsanı ile tecellisi¹⁵⁴ demek olan “Cemal”, kavram olarak Allah'ın iyilik, güzellik, lütuf ve ikram şeklindeki görüntüsü, Allah'ın mutlak güzelliğine, lütfuna ve iyiliğine işaret eden; mutlak güzelliğinin, yaratılıştaki mükemmel olarak varlıklara yansımaları olarak tarif edilir.¹⁵⁵ Bununla beraber “el-Cemal”, Allah'ın en güzel isimlerinden olup “nur” manasına gelir. Allah'ın bizzat kendisi kendini, kendine uygun düşecek bir şekilde zat, sıfat ve fiilleri yönüyle güzellikle nitelemiştir. Buna göre “cemal”, Allah'ın güzellikten tecelli eden ismidir. O, çok güzel demek olup, O'nun mutlak güzelliği anlamına gelmektedir.¹⁵⁶

Allah'ın cemali, O'nun üstün nitelikleri ve güzel isimlerinden ibarettir. Bu nedenle “cemal”, birinci anlamıyla, başkasına kapalı olan kendi zatının güzelliğidir. Bu yönüyle “cemal”, O'nun güzel isimleri ve yüce sıfatlarının anlamlarından ibarettir ki, bu Allah'ın zatını müşahade etmesine hastır. İkincisi ise, Allah'ın isimlerinin güzellik boyutu yönünden tecellisi, hem olaylarda, hem de nesnelere görülen yüzlerinde ortaya çıkar. “Cemal” isminin nesnelere yansımaları, biçimsel güzel olarak yaratılmışlar düzleminde kendini göstermektedir.¹⁵⁷

“Cemal”, “beha” (parlaklık) ve “ziyne” (ihtişam) kavramları Allah'ın güzelliğini ifade eden bir birlerine eş değer terimlerdir. Bununla birlikte her üç kavram da, Allah'ın metafizik yetkinlik bakımından en üstün güzelliğe sahip olduğuna işaret eder. Aynı zamanda bu sıfatlar, Allah dışında diğer varlıkların güzelliğini ifade etmek için kullanıldığında, Mutlak Güzel olan Allah için kullanımları gibi bir metafizik yetkinliğe, mükemmelliğe işaret etmeyip, doğrudan doğruya kavramın kullanıldığı varlığa yönelik harici bir niteleme olarak kullanılmaktadır. Buna karşın Allah için kullanıldığında bu sıfatların ifade ettiği anlamlar, Allah için harici bir niteleme değil, bizzat O'nun özünden olan bir anlamı nitelemektedir. “Cemal”, “beha” ve “ziyne” kavramları Allah için kullanıldığında, bu kavramların ortak paydası olan güzel, bizde çağrıştırdığı bütün anlamların ötesinde Tanrı'nın mutlak varlık alanına ilişkin bir metafizik yetkinliği,

¹⁵⁴ Komisyon, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, TÜRDAB, İstanbul 1981, s. 285.

¹⁵⁵ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, MEB, Ankara 2009, s. 47.

¹⁵⁶ Ramazan Altuntaş, “Güzel İsimler”, *Somuncu Baba*, sayı: 109, Kasım 2009, s. 22.

¹⁵⁷ Altuntaş, s.21; Abdulkerim Ceyli, İnsan-ı Kamil, sufizmveinsan.com/bunlari/insan_kamil.pdf, 23. Bölüm, “Cemal”.

mükemmelliği ve kusursuzluğu ifade eder.¹⁵⁸ Bununla beraber, bu kavramlar Allah dışında başka bir varlık için kullanıldığında niteledikleri anlam, Allah için kullandığında ifade ettiği anlama benzerdir. Ancak, bu kavramların Allah için kullanıldıklarında ifade ettiği anlam ile diğer varlıklar için kullanıldıklarında ifade ettiği anlamların benzerlik içermesi, Allah ile misli olması yönünden değil, sadece emsal olması yönündendir. Çünkü, bir şey nitelikleriyle başka bir şeye benzeyebilir. Buna karşın niteliklerle başkasına benzeme, onunla aynı olma anlamına gelmez. Zira, birbirine benzemeyen bir çok şeyde de ortak nitelikler vardır. Örneğin, birbirine zıt olan siyah ve beyaz renkleri düşündüğümüzde, her iki renk de araz, renk, gözle görünür olma gibi ortak özelliklere sahiptirler; ama ne siyah beyazın, ne de beyaz siyahın aynısıdır.¹⁵⁹

İslam düşüncesinde de güzellik, diğer düşüncelerde de olduğu gibi mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mahiyetini Tanrı'dan başka kimsenin bilemeyeceği, kendisinden başka varlıklardaki güzelliğin kaynağını oluşturan, güzelliğinin bir sebebi olmayan, güzelliği kendi zatından olan, duyulur değil akledilebilen, her türlü eksiklik ve kusurdan uzak olan, maddi alemdeki güzellikten hareketle diyalektik bir şekilde güzelliğine ulaşılan eşsiz güzellik Mutlak Güzel olarak tarif edilirken, yani Tanrı'nın güzelliği iken, Mutlak Güzel'den dolayı diğer varlıklara yayılan, mutlak güzelden pay aldığı ölçüde var olan güzellik ise, mukayyed güzellik olarak adlandırılmaktadır.

İslam düşüncesinde Mutlak Güzel olarak görülen Tanrı'nın güzelliği, birincisi zatının güzelliği, ikincisi sıfatlarının güzelliği ve üçüncüsü de isimlerinin güzelliği olmak üzere üç konu üzerinde ele alınıp değerlendirilmiştir.

Tanrı'nın zati güzelliği konusunda, O'nun zati hakkında düşünme İslam'da uygun görülmediğinden dolayı, yorum yapılmamış, hatta yorum yapılması bile uygun görülmemiştir. Çünkü İslam'a göre, insanın bu dünyada Allah'ın zatının içeriğine kısmen de olsa ulaşması mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın zati güzelliği konusu işlenirken bu düşünce çok etkili olmuştur. Nitekim Kur'an'da da, bu dünyada Allah'ın cemalini hiçbir insanın görüp temaşa edemeyeceği, buna güç yetiremeyeceği vurgulanır:

¹⁵⁸ Ayşe Taşkent, *Farabî, İbn Sîna ve İbn Rüşd'de Estetik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2009, s. 68.

¹⁵⁹ Altuntaş, s. 127.

*Gözler O'nu idrak edemez; O ise, bütün gözleri idrak eder...*¹⁶⁰

Mutlak Güzel olan Allah'ın zatının görülemeyeceği, dünya şartları ve insan gözünün sınırlı görüş mesafesinin sonsuz olan Mutlak Güzel'i görmeye engel olacağı, Kur'an'da Hz. Musa örneği verilerek açıklanmıştır. Musa'nın: "*Allah'ım, kendini bana göster de göreyim.*" demesi üzerine, "*Beni asla göremezsın.*"¹⁶¹ ifadesi, bu isteğin dünyada olduğu ve dünyada Allah'ı görmenin mümkün olamayacağını göstermektedir.

İslam'a göre Allah'ın zatının güzelliği kusursuz olup kendisinden başka hiç kimse bu dünyada bu güzelliği idrak edemez. Varlıklar O'nun güzelliğini tarif edemez. O'nun zati güzelliği, sıfatlarla; sıfatları da fiillerle örtülmüştür. En mükemmel sıfatlarla, yüce ve üstün niteliklerle örtülen bir Güzellik, zati olarak bu dünyada görülmez. Bu nedenle Allah'ın zati güzelliğinin görülmesi, fiillerini tanıyarak sıfatlarını tanımaya; sıfatlarını tanıyarak da zatının güzelliğini tanımaya yönelik hiyerarşik bir düzen takip eder. Çünkü, Allah'ın fiillerinin güzelliği müşahede edilince, Allah'ın sıfatlarının güzellikleri görülür; sıfatlarının güzelliği müşahede edilince de Allah'ın zati güzelliği görülmüş olur.

*Allah güzeldir, güzel olanı sever.*¹⁶² hadisinde Allah'ın zati güzelliği, "Cemil" sıfatı ile nitelenir ve bu, Allah'ın kendisine uygun olacak bir şekilde zat, sıfat ve fiilleri yönüyle güzellik de olması demektir. Bu nedenle, Allah'ın güzel isimlerinden olan "el-Cemil" sıfatının nesnelere yansımaları, biçimsel güzellikler olarak yaratılmışlar düzleminde kendini gösterir. Bir çok İslam düşünürü bu noktadan hareketle Allah'ın zati güzelliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu düşünürlerden biri olan Gazali'ye göre, Mutlak Güzel olan Allah'ın zati güzelliği, ancak O'nun delalet ettiği eserlerinin güzelliğinden anlaşılabilir. Nasıl ki, bir nakkaşın nakışı, ya da bir mimarın mimari yapısı, onu yapan nakkaş ya da mimarın ustalığı ile ilgili bilgi verirse, aynı şekilde yaratılan eşyadaki güzellik ve mükemmellik de, onu meydana getiren varlığın güzelliği ve mükemmelliği hakkında bilgi verir. Eserler ne kadar mükemmel ve güzel olursa, onları yapan mimar ve nakkaşın nitelikleri de o kadar yüksek olur. Çünkü, *makdur ne kadar rütbe bakımından yüksek olursa, o makduru meydana getiren kudret de rütbece*

¹⁶⁰ Enam, 6: 103.

¹⁶¹ Araf, 7:143.

¹⁶² Müslim, İman, 147; İbn Mace, Dua, 10.

*daha büyük olur.*¹⁶³ Gazali'nin bu düşüncesinin temelinde, yaratılan bu dünyanın, yaratılabilecek en güzel ve en mükemmel dünya olduğu görüşü yatmaktadır. Buna göre bu alem, en mükemmel, en güzel bir alemdir. Dolayısıyla, bunu yaratan varlık da en mükemmel, en güzel bir varlıktır.

Allah'ın cemal sahibi olması, yani eşsiz güzelliği, var olan her şeyde kendini gösterir. Çünkü, yaratılan her şey eşsiz ve güzel yaratılmıştır. Evrendeki bütün güzellikler, nakkaşın nakşında olduğu gibi Mutlak Güzel olan Tanrı'nın güzelliğini ortaya koymaktadır. Vucud, Mevcud'dandır. İhsan, zenginlikten gelir. Cömertlik, serveti gösterir. Talim, ilme işaret eder. Hüsn ve güzellik vermek, Hasen'den; güzelleştirmek Güzel'den; cemal vermek ise Cemil'den, mükemmellik ise, Kemal'den gelir.¹⁶⁴ Bu nedenle evrende var olan bütün güzellikler, bütün halleriyle Mutlak Güzel olan Allah'tan gelmekte ve O'nun güzelliğini göstermektedir. Alem, bütün güzelliği ile Allah'ın güzelliğine işaret etmektedir. Işığın güneşi bildirmesi gibi, alemin güzelliği de kendi güzelliklerinin kaynağını oluşturan asıl güzeli, Mutlak Güzel'in güzelliğini bildirir.

Gazali Tanrı'nın zati güzelliğinin bu dünyada görülemeyecek olmasını, onun güzelliğinin sınırsız büyüklüğüne ve insanın onu idrak edecek güçten yoksunluğuna bağlar. O, bu konuda yarasanın gece görüp gündüz görmemesini örnek olarak verir. Yarasa gündüzlerin ışıktaki görmeyip geceleri görebilen bir kuştur. Gazali'ye göre yarasanın gündüz görememesi, gündüzün kapalı oluşundan değil onun aslında çok açık ve çok ışık olmasından dolayıdır. Yarasanın göz ışığı zayıf olduğundan dolayı güneşin kuvvetli ışığı yarasanın ışığını alır ve onun görmesine engel olur.¹⁶⁵ Bunun gibi Tanrı'nın güzelliği o kadar muhteşem ve o kadar güçlüdür ki, insanın sınırlı olan gözü bu haliyle bu dünyada onun zati güzelliğini göremez; ancak ondan yansıyan güzelliklerle onun zati güzelliği idrak edilir. Bu nedenle nesnelere güzelliği Tanrı'nın güzelliğini verir. Çünkü, Platon'da olduğu gibi Gazali için de bütün şeylerin güzelliğinin kaynağı mutlak güzel olan Tanrı'dır. Zira, görülür dünyadaki bütün nesnelere güzelliğini ondan almıştır.

¹⁶³ Gazali, *İhya*, s. 614.

¹⁶⁴ Süleyman, Kösmene, "İsm-i Celal ve Cemal Üzerine", Erişim Tar: 10.01.21011, www.yeniasya.com.tr/yazi_detay.asp?id:9368, s. 1.

¹⁶⁵ Gazali, *İhya*, c. IV, s. 577.

Farabi ise, benzer şekilde, Tanrı'nın zati güzelliğinin bu dünyada görülmesi konusunda ışık örneğini verir. Ona göre, Tanrı'nın güzelliğinin görülmesi ışığa benzer. Işık, görünen şeylerin en güzeli ve en parlaktır. Çünkü, diğer şeyler ışık sayesinde görülürler. Eğer ışık olmasa, evrende güzel ya da çirkin ne varsa hiçbir şey görülmez. Işık, varlıkların evrende görünme nedenidir. Bunun gibi, Tanrı'nın güzelliği de evrendeki varlıkların güzelliğinin hem var olma nedeni, hem de onların güzel olmaları nedenidir. Işık ne kadar büyük ve ihtişamlı olursa, onun ile görünen varlıklar da o kadar büyük ve ihtişamlı olurlar. Görünen bir şey ne kadar kuvvetli ve mükemmel olursa, görme algımızda o kadar zayıf olur.¹⁶⁶ Bu, güçlü bir ışığa, örneğin araba farına gözlerin bakması gibidir. Gözler güçlü ışık karşısında kamaşır, hiçbir şey görmez olur. Mutlak Güzel'in güzelliği de bu şekildedir. Tanrı'nın zati güzelliği o kadar büyüktür ki, gözler o güzelliğin büyüklüğü karşısında kamaşır, kapanmak zorunda kalır ve O'nun zati güzelliğini göremez.

Tanrı'nın sırf akıl olan bir varlık olduğu, sırf akıl olan varlıkların zati güzelliğinin ise, duyulur bir güzellik değil akledilebilir bir güzellik olduğunu öne süren İbn Sina, Tanrı'nın zati güzelliğini insanın idrak etmesinin güç olduğu düşüncesini etki ile neden arasındaki ilişkiden hareketle ortaya koymaya çalışır ve Farabi'nin ışık örneğine benzeyen güneş örneğini verir. Ona göre, Mutlak Güzel olan Tanrı'nın güzelliği, güneşe benzer. Güneşin bizzat kendisine bakan gözler onun ışığını göremeden, kuvvetli ışığın etkisiyle kapanmak zorunda kalır ve güneşi göremez. Güneşin ışığını, ancak yansıdığı eşyadaki ışık nispetinde anlayabiliriz. Mutlak Güzel olan Tanrı'nın güzelliği de bunun gibidir. Tanrı, güzellikte, ihtişamda ve parlaklıkta o kadar büyüktür ki, O'nun zatına bakan gözler bu güzellik, ihtişam ve parlaklıktan dolayı kamaşır ve dehşet içinde kapanmak zoruna kalır. Güneşin çıplak gözle görülememesinde olduğu gibi, Tanrı'nın zati güzelliği de direkt olarak görülemez. Bu, Tanrı'nın kendi güzelliğini saklamasından değil, insanın onu idrak edecek güce sahip olamamasındandır.¹⁶⁷

Allah'ın zatının görülmesinin dünyada mümkün olamayacağını vurgulayan Kur'an, Allah'ın zati güzelliğini anlatmada örnekleme yoluna gider ve soyut bir şekilde güzelliğinin büyüklüğünü ortaya koyar. Kur'an, cennet halkının içerisinde bulunduğu

¹⁶⁶ Ebu Nasr El-Farabi, "*El-Medinetü'l Fazıla*", *İdeal Devlet*, (Açıklamalı Çeviri, Ahmet Arslan), (3. Baskı), Divan Kitap, Ankara 2011, s. 52.

¹⁶⁷ Abouscif Doris Behrens, *Beauty in Arabic Culture*, Princeton: Markos Wiener Publishing, 1999, s. 28.

çeşitli nimetleri, zevkleri, tatları vb. şeylerin verileceğini ifade ettikten sonra, cennet halkına bir de bundan başka daha fazlasının verileceğini vurgular:

*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*¹⁶⁸

İslam alimleri bu ayeti yorumlarken *daha güzeli ve bir de fazlası* ifadesi için, Allah'ın zatının ve güzelliğinin görülmesi olacağını ifade ederler. Cennet halkı, Allah'ın zatını ve cemalini gördükleri zaman, tattıkları zevk ve lezzet onların buldukları yerdeki her şeyi unutturur.¹⁶⁹ İşte, cennet halkının Allah'ın zatını gördükleri ve cemalinin zevkini tattıkları zaman içerisinde buldukları her şeyi unutması, Allah'ın güzelliğinin ve verdiği hazzın büyüklüğünü gösterir. Hatta, o güzelliği gören gözlerin, Mutlak Güzel olan Allah'ın nurundan, behasından dolayı ışıltılı parlayacakları da vurgulanır.

*Yüzler vardır ki, o gün ışıltılı parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir).*¹⁷⁰

İslam düşüncesinde, Tanrı'nın bu dünyada zatının görülmeyeceği vurgulanmakla beraber, soyut da olsa O'nun zati güzelliği ele alınıp işlenmiştir. Gazali'ye göre Tanrı, Mutlak Güzel'dir. O'nun güzelliği harici bir niteleme değil, bizzat kendi özündendir. Mutlak Güzel, parlaklık, azamet ve muhteşemliktir. Ayıp ve kusurdan münezzehtir. Diğer varlıklarda, eşyada olan güzellik ya da kusursuzluk güzelliğin kaynağı olan Mutlak Güzel'in onlara verdiği nispet oranındadır. Mükemmel ve kemal sahibi olan Tanrı'nın güzelliği ise, mutlaklıktır. Eşyada görülen güzellik ise, mutlak olmayıp izafidir.¹⁷¹

Gazali Tanrı'nın güzelliğini anlatırken, sevgi ve sevilen şey ile güzel olan şey arasında ilişki kurar. Ona göre güzel, sevilen şeydir, mahbup olunandır. Mutlak Güzel olan Tanrı ise, zatından dolayı sevilendir. Tanrı'ya duyulan sevgi, O'nun zatının ötesinde herhangi bir fayda ya da menfaatten dolayı değildir. Ona göre, Tanrı'ya duyulan sevgi de asıl menfaat ya da nasip, bizzat Tanrı'nın zatının kendisidir. Gerçek

¹⁶⁸Yunus, 10: 26.

¹⁶⁹Altuntaş, s. 156.

¹⁷⁰Kıyame, 75: 22-23.

¹⁷¹Gazali, *İhya*, s. 617.

sevgi de işte budur. Her güzel, güzelliği idrak edenin katında sevilir. Tanrı, başka bir şey olmaksızın zatının güzelliği için sevilir. Bu, aklen de doğrudur. Örneğin, bir çağlayanı izlediğimizde, bir yeşil manzarayı seyrettiğimizde herhangi bir menfaat elde etmeksizin bu seyirden haz alırız. Kant'da olduğu gibi. Zira, giriş bölümünde ifade ettiğimiz gibi Kant'a göre güzel, belirli bir kavrama dayanmaksızın hoş giden şeydi.¹⁷² Tanrı'nın güzelliğinden duyulan haz, bir fayda ya da nasibin olmasından değildir. Tanrı, bizzat kendisi için sevilir. Çünkü, her lezzet veren şey sevilir. Her güzelin idraki ise, lezzetten hali değildir. Tanrı sevilir; çünkü haz verir. Tanrı haz verir; çünkü O, Mutlak Güzel'dir.¹⁷³

Güzellik ile sevgiyi irtibatlandıran, güzeli sevilen şey olarak tanımlayan ve güzelliği sevginin nedeni olarak gören Gazali'ye göre, *Allah güzeldir, güzeli sever*.¹⁷⁴ hadisi buna teşvik etmektedir. Güzellik, Tanrı'nın ezeli sıfatıdır. Tanrı, ilk olarak kendi zatını müşahede etti ve kendi zatını sevdi. Sonra bu güzelliğini göstermek için alemi yarattı. Sonra da güzelliğini alemde müşahede etti. Tanrı'yı sevmemizin sebebi de O'nun bu güzelliğidir. Bütün bu yaratılanlarda gördüğümüz güzellikler de, güzelliğini Mutlak Güzel olan Tanrı'dan alırlar. Bundan dolayıdır ki, Tanrı yarattıklarını sever. Bu da O'nun güzeli sevmesidir.

Sevilen şey ile güzel arasında ilişki Kur'an İbn Sina'ya göre de, sevilen şey güzeldir. Mutlak Güzel, Mutlak Kemal ve Mutlak Beha sahibi olan Tanrı, kendisini sever ve kendi varlığı da bizzat bu sevginin konusudur. Mutlak Güzel olma, istenilen olma, sevilen olma, ilk neden olan Tanrı'ya aittir. Bir varlık da iyilik, güzellik ve kemal olma ne derece büyük olursa, o varlık iyiliğin, kemalin ve güzelliğin büyüklüğü derecesinde sevilir. Tanrı ise, en mükemmel ve en üstün güzellik olduğundan istenilen, sevilen ve aşık olunandır. Tanrı, özü itibariyle seven, sevilen ve sevginin bizzat kendisidir. Güzelliği ve ihtişamı ile her şeyin üstündedir.¹⁷⁵

Gazali'ye göre, Mutlak Güzel olan Tanrı'nın sevilmesinin, O'na karşı sevgi duyulmasının nedenleri olarak Tanrı'nın parlaklık, azamet ve onura sahip olmasını ve güzelliğini eksiltecek herhangi bir kusur ve ayıptan münezzeh olduğunu görebiliriz. Ancak bunun böyle olması, Tanrı'ya karşı duyulan sevgiyi gerektiren faktörlerden

¹⁷² Kant, s. 61.

¹⁷³ Gazali, s. 605.

¹⁷⁴ Müslim, Sahih, İman, c. I, 147.

¹⁷⁵ Taşkent, s. 114.

sadece bazılarıdır. Tanrı'nın güzel olması ve sevilmesi, sadece bu niteliklerden münezzehe olmasına bağılı değildir. Çünkü, aynı nitelikler peygamberlerde de bulunmasına rağmen, mutlak manada her şeyin kemali olan yalnız Tanrı'dır. Bütün yaratılanlar eksikliklerden hali değildir.¹⁷⁶ Güzellik, Tanrı'ya nispet edilirse; ancak bu durumda mevcut olur, sıfat olur, kadim olur, zorunlu olur, ebedi olur. Güzellik, diğer varlıklar için söz konusu olursa bu durumda, güzel arazdır, vardır, sıfattır, sonradan yaratılmıştır, varlığı caiz olandır, zamanın her anında yenilenendir. Aynı şekilde Farabi'ye göre de, Tanrı tek bir öz olup güzelliği kendi zatındandır. Sonradan yaratılan bütün varlıklarda var olan güzellik, dıştan kaynağını alan, bize verilen güzelliştir. Diğer varlıklarda ki güzellik, zorunlu olmayıp arızidir.

Varlığı mümkün varlık ve zorunlu varlık olmak üzere ikiye ayıran Farabi'ye göre, mümkün olan varlıkların güzelliği, kendi özlerinden olmayıp başkasından kaynaklanan güzelliştir. Mutlak Güzel olan Tanrı ise, zorunlu varlık olup, güzelliği de zorunludur. Mutlak Güzel'in güzelliği özüne aittir. Mümkün varlık olan diğer varlıkların güzelliği, arızı niteliklerden oluşur. Örneğin, insanların bedenleri onlarla ilgili sahip oldukları şeylerden ve dışımızda bulunan şeylerden ötürü onlara aittir. Oysa güzellik ve güzel Tanrı'da tek bir özden başka bir şey değildir.¹⁷⁷ Mümkün varlık olan diğer varlıklar, güzelliklerini Mutlak Güzel'den alırlar. Mutlak Güzel, kendi zatı dışındaki her şeyin güzelliğinin ilkesidir.

İbn Sina, Tanrı'nın güzelliğini Mutlak Güzel, Mutlak Güzel'i de ilk sebebin güzelliği olarak ifade eder. İlk Sebeb'in dışında kalan diğer mümkün varlıkların güzelliğini ise, sebepli varlıkların güzellikleri olarak adlandırır. İbn Sina'ya göre İlk Sebeb'in güzelliği ile sebepli varlıkların güzellikleri birbirinden farklıdır. Bu farklılığın nedeni ise, İlk Sebeb ile sebepli varlıkların ontolojik yapılarının farklı olmasıdır. Çünkü, bizatihi zorunlu olan İlk Sebeb'in güzelliği, sebepsizdir. Özü itibarıyla güzeldir. Güzelliğinin bir sebebi yoktur. Eğer güzelliğinin bir sebebi olursa, bu durumda varlığı gibi güzelliğini de o sebepten alacağından, özü itibarıyla mutlak varlık olmayacaktır. Bu da, O'nun varlığını Tanrı olma durumundan çıkaracaktır ki, Mutlak güzel, güzelliği bir

¹⁷⁶ Gazali, *İhya*, s. 617.

¹⁷⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 43, Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, içinde, Mahmut Kaya, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 119.

sebebe bağılı olmayandır. Başkası yoluyla zorunlu olan sebepli varlığın güzelliği ise, sebepli güzelliştir.¹⁷⁸

İbn Sina da, Tanrı'nın zati güzelliği konusunda hemen hemen Farabi ile aynı görüştedir. Ona göre, Tanrı ilk evveldir. Yetkinliği ve güzelliği O'na ilave bir niteleme olmayıp O'nun zatındandır. O, Vacib'ül Vücuttur. O'nun zati ilk gerçektir, güzeldir ve O, Nur'ul-Envar'dır. Eşyada görünen bütün güzel şeyler, O'nun güzelliğidir ve bütün beha O'nun behasıdır. Ona göre ilk ilke olan Mutlak Güzel, yetkinlik, güzellik ve behanın zirvesindedir. Tanrı, Gerçek Güzel, Mutlak Güzel'dir. Cemal ve beha sahibidir. Güzel olan her şey, güzelliğini Mutlak Güzel'den alır. İlk ilke gerçek ilim, sırf iyi olduğu gibi, sırf güzelliği ile de bütün var olanların en yüce ilkesidir. İbn Sina da, Plotinos'un Mutlak Güzel'inde olduğu gibi Tanrı, kendisinden varlığın sudur ettiği varlıktır. Ondan başka her şey varlığını ve güzelliğini ondan alır. *Her yetkinlik ve güzel O'nun varlığındandır; hayır, aslında her yetkinlik ve güzellik O'nun varlığının yetkinliğinin izleridir.*¹⁷⁹ Güzellik, Tanrı'nın zorunlu varlık oluşunun gerektirdiği güzelliştir. Mutlak Güzel olan Tanrı'nın güzelliği, nasıl olması gerekiyorsa öyle olmalıdır. Onun diğer sıfatlarına ilişkin olan zorunluluk, O'nun güzelliği içinde aynen geçerlidir.

Tanrı'nın estetik boyutu konusunda üzerinde durulan diğer bir konu da, O'nun sıfat ve isimlerinin güzel olmasının, O'nun Mutlak Güzel olduğunu göstermesidir. Nitekim Kur'an'da: *En güzel isimler Allah'ındır.*¹⁸⁰, *En güzel isimler ve bütün mükemmellik vasıfları yalnızca O'nundur.*¹⁸¹ vb. ayetler yer almaktadır. Kur'an'da Allah, kendisinin bazı isim ve sıfatlarını anmakta ve en güzel isim ve sıfatlarında kendisine ait olduğunu bildirmektedir. Tefsirlerde en güzel isimler diye çevrilen "Esmâ-i Hüсна" terimi, Allah'ın en güzel niteliklerine ve en mükemmel anlamlara delalet eden isimlerine denmektedir. O'nun güzel isimleri, yetkinlik ve aşkınlığının zatına mahsus olan en güzel ve en mükemmel niteliklerini ifade eder.

Gazali'ye göre, Allah'ın en güzel isimlere ve sıfatlara sahip olması, O'nun aynı zamanda en mükemmel ve en kusursuz olmasını da gerektirir. Güzellik, iyilik ve

¹⁷⁸ Taşkent, s. 84-85.

¹⁷⁹ İbn Sina, "Tevhidin Hakikati ve Nübevvetin İsbatı Üzerine", (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010. s. 310.

¹⁸⁰ Araf, 7: 180

¹⁸¹ Haşr, 59:24.

mükemmellik gibi sıfatlar Tanrı'yla ilgili olarak aynı kavramsal çerçeveyi paylaşırlar. Mutlak Güzel, Mutlak İyi ve Mutlak Akıl olan varlık, cema ve beha sahibidir. Mutlak Güzellik ve beha, Mutlak iyilik olan ve yetkin olan Tanrı'ya aittir. Çünkü, en güzel isim ve sıfatlara sahip olan bir varlık, mutlak manada en güzel varlık da olacaktır. Her türlü eksiklik belirtisi olan kusurdan, ayıplardan, çirkinliklerden soyutlanmış bir varlık, aynı zamanda Mutlak Güzel olan bir varlıktır. Farabi de aynı şekilde Tanrı'nın en mükemmel olma sıfatından hareket eder. Ona göre Tanrı, en mükemmel varlıktır. Her var olanla ilgili olarak güzellik, parlaklık ve ihtişam, O'nun varlığının en mükemmel durumda bulunması, nihai mükemmelliğe erişmiş olması anlamına gelir. Mükemmel olan bir varlık, üstün olan ve herhangi bir eksikliği, kusuru, ayıbı olmayan varlık demektir. O halde Tanrı, en üstün ve en mükemmel bir varlık olduğuna göre O, aynı zamanda en güzel varlıktır. Zira en mükemmel olmak, en güzel olmayı da gerektirir. Tanrı'nın ihtişamı ve parlaklığı da aynı şekildedir. En mükemmel olan varlık, aynı şekilde en muhteşem ve en parlaktır da. Bütün bunlar O'na, özünün kendisi ve O'nun özünü düşünmesinden dolayıdır.¹⁸² Aynı şekilde Tanrı, Mutlak İyi olan bir varlıktır. Mutlak İyi olan bir varlık ise, her türlü noksanlıktan, kusurdan uzak, en mükemmel varlık demektir. Dolayısıyla mutlak anlamda iyi olma, aynı zamanda hem iyiliği, hem mükemmelliği, hem de mutlak güzelliği gerektirir. Tanrı'nın behası içinde aynısı geçerlidir.

Tanrı, Gerçek Güzel, Mutlak Güzel, cema ve beha sahibidir. Farabi gibi İbn Sina da, Zorunlu Varlık'ın güzelliğini O'nun kemal oluşu ve Mutlak İyi oluşu ile ilişkilendirir. İlk ilke Tanrı, eksiksiz, türlerinden arınmış en mükemmel varlık ve en Mutlak İyi olan varlıktır. Tanrı, en mükemmel ve en iyi varlık olduğu için, O'nun mutlak manada güzel olması da gerekir ve O'nun bu mutlak güzelliğinden daha üstün bir güzellik de yoktur. Ona göre, her türlü eksiklikten arınmış, mutlak iyilik olan ve bir olan varlıktan daha mükemmel bir güzellik ve hoşluk mümkün değildir. Bu nedenle Tanrı, sırf güzellik ve parlaklık sahibidir.¹⁸³ Tanrı özü itibariyle sırf iyiliktir. Özü itibariyle iyi olan varlık ise, her yönüyle tam ve mükemmel olan varlıktır. Her yönü ile tam ve mükemmel olan varlık ise, kendisinde bulunması gereken bütün yetkinliklere sahip ve bütün noksanlıklardan uzak olan varlık demektir. Bu nedenle Mutlak İyi olan

¹⁸² Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 43; Farabi, "Felsefenin Temel Meseleleri", s. 119.

¹⁸³ İbn Sina, *Kitâbü's-Şifâ/Metafizik I*. (terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 25.

varlık, Mutlak İyi olduğu için bütün yetkinliklere sahip olur. Bütün yetkinliklere sahip olan varlık ise, Mutlak Güzel olandır.

Varlıklarda bil fiil var olma ve bil kuvve var olan ayrımı yapan İbn Sina, Tanrı'yı bilfiil var olan varlık olarak niteler. Ona göre fiil, yetkinlik ve gaye açısından kuvveden önce gelir. Bu nedenle kuvve, eksiklik, fiil ise, yetkinliktir. Bir şeyin bilfiil var olması iyi ve güzel, bir şeyin bilkuvve halinde olması ise, çirkinlik ve kötülükle ilişkilidir. Bu nedenle Mutlak Güzel olan Tanrı, zorunlu varlık olduğundan dolayı bilfiil var olandır ve çirkinlikten, ayıp ve kusurdan uzak olup en mükemmel ve en güzel olandır.¹⁸⁴

Sonuç olarak İslam düşüncesinde Tanrı en güzel bir varlık olarak cemal ve cemil sıfatları ile nitelenmiştir. Onun cemali ise, güneş ışığından yansıyan ışıklarda olduğu gibi bizzat zatında değil onun yansıdığı eşyanın güzelliğinde aranmıştır. Çünkü, İslam düşüncesinde Tanrı'nın zati güzelliğini bu dünyada müşahade etmek imkansızdır. Ancak onun güzelliği kaynaklık ettiği evrende görülür. Bu nedenle evrenin estetik boyutunun ele alınması gerekmektedir. Şimdi, Tanrı'nın güzelliğinin yansımaları olarak görülen evrenin estetik boyutu konusunu ele alalım.

1.1.2. Tanrı'nın Güzelliğinin Yansıması Olarak Evrenin Estetik Boyutu

Duyu ya da akıl yoluyla kavranabilen veya mevcudiyeti düşünülebilen, Tanrı'nın dışındaki varlık ve olayların tamamını ifade eden,¹⁸⁵ ve felsefenin en önemli konularından olan evren, tarih boyunca hem filozofların hem de teologların üzerinde durduğu bir konudur. Evrenin estetik boyutu ile ilgili düşünceler, ister teolog, ister filozof olsun, onun var edilişi, onu var eden Tanrı'nın güzelliği ve O'nun sıfatları temelinde gelişmiştir. Çünkü, genelde bütün var olanlar, varlıklarını Mutlak Güzel olan Tanrı'dan almaktadırlar. Dolayısıyla var olanların güzellikleri, özelde evrenin güzelliği, evreni var eden, ona güzelliği veren Mutlak Güzel'le ilişkili olmaktadır. Bu nedenle hem teologlar hem filozoflar açısından, hem de dini perspektif ve dini metinlerden yola çıkarak evrenin güzel olup olmadığını baktığımızda, onların evrenin estetik boyutu ile ilgili düşüncelerini, Mutlak Güzel ile ilişkilendirerek açıkladıkları ve evrende yer alan ya da duyulur alemin üstünde yer alan, güzel olarak nitelenen her şeyi Mutlak Güzel'in

¹⁸⁴ İbn Sina, *eş-Şifa/Metafizik II*. s. 412.

¹⁸⁵ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", TDVİA, İstanbul 1989, c. II, 357.

yansıması olarak gördükleri ortaya çıkmaktadır. Hemen şunu ifade edelim ki, Tanrı'nın güzelliğinde olduğu gibi, evrenin estetik boyutu konusunda da filozoflar ya da teologlar, iyilik, yetkinlik ve güzellik kavramlarını bir birlerine eş değer olarak ele almışlardır. Düşünce sistemlerinde metafizik, estetik ve etik değerleri bir biri içinde, birbirlerinden ayrılmaz bir parça olarak görmüşlerdir.

Evrenin estetik boyutu, onun kusurdan, eksiklikten uzak olmasını, evrende var olan şeylerde bir uyumun, oran-orantının, bütünlüğün varlığını, bunun karşısında var olan her şeyde başıboşluğun, tesadüfün, abesliliğin olmamasını zorunlu kılar. Bu nedenle, evrenin estetik boyutunu kusursuzluk, gayelik ve oran-orantı, uyum, ölçülülük olmak üzere üç başlıkta inceleyeceğiz.

1.1.2.1. Kusursuzluk

Evrenin kusursuzluğu ve mükemmelliği ile ilgili düşünceler, genellikle evrenin var oluşu, yaratılan-yaratıcı, eser-müessir ilişkisi çerçevesinde, yani onu var eden Mutlak Güzel ile ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Platon'a göre, önceki konumuzda gördüğümüz gibi Tanrı, Mutlak İyi ve Mutlak Güzeldir. Mutlak İyi olma, sadece kendi zatı için iyi olmayı ifade etmez, başkası için de iyi olmayı gerektirir. Çünkü, iyi olanda hiç bir şeye karşı hırs duyma olmaz ve her şeyi elden geldiği kadar iyi yapma, Mutlak İyi olmanın gereğidir. Evrenin estetik boyutunun temel ilkesi budur. Tanrı Mutlak Güzel ve Mutlak İyi olduğundan dolayı O, elden geldiği kadar her şeyin en iyi ve en güzel olmasını ister.¹⁸⁶ Çünkü böyle yapmasa hasis olur ki, bu da Mutlak Güzel ve Mutlak İyi olmanın gereği olan cömertlikle bağdaşmaz. Zatında iyilik ve güzellik olan bir varlık, zatına uygun gelecek şekilde hareket eder. Kemal üzere iyi ve güzel olan bir varlık, kendi kendinin aynı olan bir akıl aliminden ibaret bir güzellik numunesi takdir eder.¹⁸⁷ Bu nedenle, Tanrı cömerttir ve cömertliğinin sonucu olarak evren, daha mükemmeli mümkün olmayacak bir yaratılışla, süreklilik arz eden bir varlık kazanmıştır.

Platon, *Timaios*'ta evrenin meydana getiricisi olan düzenleyici aklın, evrendeki karşılığını temsil eden Demiurge'nin iyi olduğunu ve her şeyi elden geldiği kadar kendisine benzemesini, yani iyi olmasını istediğini söyler. Buna göre Tanrı Demiurge

¹⁸⁶ Platon, *Timaios*, (çev. Erol Günay- Lütfü Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, 29e.

¹⁸⁷ Mustafa Namık, s. 59 vd.

iyidir, iyiliğinden dünyayı yaratmıştır; idelere, bu salt kılıklara bakarak, bunları örnek alarak dünyayı oluşturmuştur. Onun için evren, en yetkin, en iyi, en güzel evrendir.

O halde oluşla evreni yaratanın, onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olan da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi... Evrenin düzeninin en esaslı ilkesi budur... Gerçekten Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istedi. Düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. Ama her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkân yoktu ve yoktur... hiçbir zaman zekası olan bir bütünden daha güzel zekasız bir bütün çıkamaz. Bundan başka, hiçbir varlıkta ruh olamayınca zekanın da olmayacağını anladı. Bu düşüncenin sonunda zekayı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratırcasına şekil verdi.¹⁸⁸

Platon'a göre, tabiat oluş halindedir. Bu nedenle öncesiz olmayıp sonradan yaratılmıştır. Ona Demiurge şekil kazandırmıştır. Demiurge ise, bir amaca göre etkileyen ve oluşturan bir kuvvettir. O, iyidir, güzeldir, iyiliğinden dünyayı yaratmıştır. O, en güzel ve en mükemmel yaratır. Bu nedenle bu dünya, en iyi, en mükemmel, en yetkin, en güzel ve en kusursuzdur. Buna göre Tanrı, Platon'nun düşüncelerinde yaratıcı olmanın ötesinde düzenleyicidir.¹⁸⁹ Bu yönüyle Platon'un Tanrı'sı, semavi dinlerin Tanrı anlayışında yer alan, Tanrı'nın en temel yetkinliği olan yoktan var etme etkinliğinden mahrumdur.

Platon, evreni duyulur veya görünüş ve akledilir ya da ideler alemi olmak üzere ikiye ayırır. Akledilir alem, her zaman aynı olan, düşüncenin yardımıyla akıl tarafından sezilen ideler alemi olup bozulmayan, hep kendi kendisinin aynı olan alemdir. Akledilir alemde varlık kategorisi vardır. Bunlar, varlığın birinci kademesidirler ve tıpkı piramit gibi basamak basamak yükselirler. Dorukta İyi idesi, İyi'nin kendisi vardır. Akledilir alemde Tanrı mevcut olup En Güzel, En Mükemmel, En İyi varlıktır. Bu yönüyle Mutlak Güzel olan Tanrı, aynı zamanda iyiliğin ve güzelliğin kaynağıdır. Duyulur alem ya da görünüş alemi ise, akla dayanmayan, duyumun tasarladığı, oluş ve bozuluşun

¹⁸⁸ Platon, *Timeios*, 29e, 30a, 30c.

¹⁸⁹ Hasan Küçük, *İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1974, s. 350.

olduğu, hiçbir zaman gerçekte var olmayan, akledilen alemde olan şeylerin birer kopyası olan alemdir.¹⁹⁰

Platon'a göre duyularla algıladığımız fenomenler dünyası, ideler dünyasının bir tasarımıdır. Duyulur dünya, sahip olduğu düzene Demiurge'nin ideler dünyasının yapısını ve formlarını aktarmasıyla ulaşır. Bununla birlikte duyulur dünya, kendisine aktarılan formu koruyabilmek için yetersizdir. Mutlak bir değişim içerisindedir. Buna göre duyulur dünya, gerçek ideler dünyasının ebedi-ezeli yönlerini Demiurge'nin faaliyeti sayesinde kazanır. Bu yönleri, sonsuz bir hareket dizisi ve dolayısıyla değişme süreci içerisinde kaybettiği dikkate alındığında o, ezeli bir gerçekliğin zaman içinde hareket eden ve değişen gölgesi ya da kopyasıdır.¹⁹¹

Platon'a göre, görünüş aleminin sürekli oluş halinde olduğunu ifade etmiştik. Oluş ise, mutlaka bir sebebe bağlıdır. Bu sebep ise, Tanrı'dır. Tanrı ise, Mutlak Güzel ve Mutlak İyi'dir. Evrenin meydana gelişi ise, Mutlak Güzel'in iyilik ve cömertliğinin eseridir. Evren bütün fert, nevi ve cinsleri içine alan tek ve canlı bir bütündür. Öyleyse, alemin örneği de güzeldir. Mutlak Güzel, evreni meydana getirirken akledilir alemde olan bu mükemmel örneğe bakarak, toprak, su, ateş, hava gibi unsurları karıştırarak evrenin bedenini meydana getirmiştir. Daha sonra da ruhu, alem bedeninin ortasına yerleştirip bir de akıl ilave etmiştir. Böylece Mutlak Güzel, her yönüyle mükemmel bir bütün olarak evreni meydana getirmiştir.¹⁹² Buna göre Mutlak Güzel evreni, değişmeyene, her zaman aynı kalana göre, yani ideler alemine göre düzenlemiştir. Evren güzeldir. Onu yapan iyidir. Mutlak Güzel olan Tanrı, evreni yaparken gözlerini ilksiz örnekten ayırmamıştır. Aksi halde Tanrı, doğmuş, başlangıcı olan, nedenli örneğe bakacaktır ki, bu asla doğru olamaz. Yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayıramadığı herkes tarafından açıkça görülür. Bu evren güzelse, onu yapan iyi ise, gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğunda şüphe yoktur. Aksi halde - ki Platon'a göre bunu farz etmeye bile hakkımız yoktur - doğmuş örneğe bakmış olacaktır. Halbuki, yapıcının gözlerini ilksiz örnekten ayırmamış olduğu herkes tarafından açıkça görülür; çünkü, evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir.¹⁹³ Tanrı, değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu numune alan eserinde numunenin biçimini,

¹⁹⁰ Platon, *Timeios*, 28a.

¹⁹¹ Platon, *Devlet*, 514a, 515b.

¹⁹² Fahrettin Olguner, "Eflatun", T.D.V.İ.A, c. X, 471-472.

¹⁹³ Platon, *Timeios*, 29a.

özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşınca, böylece ortaya çıkan şey ister istemez güzel olacaktır. Çünkü, ölümlü ölümsüz bütün canlıları içine alan ve kavranılabilir Mutlak Güzel olan Tanrı örneğine göre kurulmuş evren, çok büyük, çok mükemmel, çok güzel ve tam anlamıyla eksikliklerden uzak, kusursuz bir evrendir.¹⁹⁴

Platon'a göre, evrenin estetik boyutunun diğer bir göstergesi de, onun almış olduğu şekildir. Tanrı, evreni yaratırken ona en uygun şekli vermiştir. Ona göre, bütün canlıları içine alacak varlığa verilecek şekil, şekillerin hepsini kendinde toplayan şekil olmalıdır ki, bu da her yanı, her yerde, merkezden aynı uzaklıkta olan küre şeklidir. Bu yuvarlak şekil, şekillerin en kusursuzu, kendi kendine en çok benzeyenidir. Tanrı da kendi kendine benzeyen şeklin, kendi kendine benzemeyen şekilden daha güzel olduğunu bildiği için dünyayı bu şekilde yaratmıştır.¹⁹⁵ Ona göre ilksiz Tanrı, evreni düz, her yanı bir, ortasından aynı uzaklıkta, tam kusursuz cisimlerden birleşik bir cisim yaptı. Ortasına da bir ruh koydu. Böylece Mutlak Güzel olan Tanrı, kendi güzelliğine yakışacak şekilde eşsiz, tek, mükemmel ve kusursuz bir evren yarattı. Mutlak Güzel'in dünyayı dairevi şekilde yaratmasının sebebi, dairevi hareketin düzenin simgesi olmasından dolayıdır. Çünkü düzenli hareket, özü gereği düzen ve gayeyi; düzen ve gaye de düzenleyenin kötü değil iyi ve güzel olduğunu gösterir. Düzenleyenin iyi ve güzel olması da düzenlenen şeyin güzel olduğunu gösterir.¹⁹⁶

Mutlak Güzel'den hareketle, evrenin de O'nun Mutlak Güzel ve Mutlak İyi olmasının gereği olarak kusursuz olduğunu ifade eden Platon'a göre, evrende bu kusursuzluğu bozan her hangi bir kötülük, ayıp, kusur yoktur. Çünkü ona göre, mutlak kötülük diye bir şey yoktur. Kötülük var olmamaktır. Var olmak iyiliktir, iyiliğin son sınırındır. Kötülük, iyiliğin zıddı olan, şekil almamış, mümkün olan varlıktır. Bir şey değildir, her şey olabilen varlıktır. Dolayısıyla bir şey var ise, o şey iyi ve güzeldir. Çünkü, var olma iyi ve güzel olmanın ilk basamağıdır. Evren vardır ve onu Mutlak Güzel olan Tanrı yaratmıştır. Mutlak Güzel ise, mümkün olan en güzeli yaratmıştır. Çünkü Mutlak Güzel, yarattığı şeylerin kendisine benzemesini ister. Buna karşın evren, şüphesiz güzellik boyutu ile Tanrı'nın güzelliği gibi mutlak güzel değildir; ancak oda

¹⁹⁴ Platon, *Timeios*, 92c.

¹⁹⁵ Platon, *Yasalar II*, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), Ana Yayınları, İstanbul 1992, s. 176; *Timeios*, 33c.

¹⁹⁶ Metin Yasa, "Eflatun'da Kötülük Problemi", *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 10, 1998, s. 317.

güzeldir. Şayet, evren Tanrı gibi güzel olsaydı, O'nun gibi Mutlak Güzel olurdu ki, bu da imkansızdır. Sonuç olarak evren, mümkün olabilecek en güzel evrendir; buna karşın, mutlak olarak en güzel değildir. Eserde eksiklik zaruridir; aksi halde mutlak güzel olur ki, Mutlak Güzel yalnız Tanrı'dır.¹⁹⁷

Plotinos, Platon'nun Tanrı iyidir, güzeldir; iyi ve güzel olan bir varlık hiçbir kıskançlığa sahip değildir, dolayısıyla Tanrı bütün şeylerin mümkün olduğu kadar iyi ve güzel olmasını ister, anlayışı temelinde evren anlayışını ortaya koyar. Tanrı'nın estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi ona göre, Bir ile İyi ya da Bir ile Güzel, bir ve özdeşdir. Varlığın oluşma süreci Mutlak İyi ya da Mutlak Güzel'in taşmasıdır. Daha sonra Farabi ve İbn Sina da göreceğimiz gibi sudur, ilk varlık olan Bir'den başlar. Sonra akıl (Nous), ondan Ruh ve sonra da maddi olan evren meydana gelir. Plotinos'un evrenin estetik boyutu ile ilgili düşünceleri, ondaki sudur nazariyesi anlayışı temelinde şekillenir. Buna göre, her şey de olduğu gibi evren de Bir ya da İyi ve Güzel olarak da isimlendirilen varlıktan fezeyan yoluyla taşar. Bu fezeyan etme, hiçbir şekilde birbirinden etkilenmeden zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu zorunluluk ise, bir yayılmadır. Tıpkı ışığın güneşten, ısının ateşten zorunlu olarak yayıldığı gibi, maddi evren de zorunlu olarak İyi'den ya da Güzel'den yayılır. Ona göre, İyi olmak iyiyi yapmaktır. Varlığın oluş süreci İyi'nin taşmasıdır. Bir, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olduğu için varlığı meydana getirir. Bir, bütün şeylerin en güzeli, en mükemmeli olduğuna göre, ondan taşan şeyinde ona güzellik yönüyle en yakın olması gerekir. Evren de, Bir'den fezeyan eden Nous ve ondan da fezeyan eden Ruh vasıtasıyla meydana geldiğinden dolayı, kaynağa nispetle mükemmel, kusursuz ve güzeldir.¹⁹⁸ Çünkü evren, Bir'in, Tanrı'nın ezeli-ebedi taşması sonucu oluşmuştur ve bir bütün olarak iyidir.

Plotinos'a göre mutlak aşkın olan Tanrı, hiçbir edimde bulunmaz. Tinsel bir hiyerarşik düzen oluşturan evren, Tanrı'dan O'nun mükemmelliğinin zorunlu sonucu olarak taşar. Çünkü, kendi olgunluk durumuna ulaşan her varlık, kendiliğinden zorunlu olarak bir başka varlığı meydana getirir. Mükemmel olan, iyi ve güzel olan, kendiliğinden dışarı taşmak zorundadır. Bu taşma ise, onun mükemmelliğine ya da iyilik ve güzelliğine zarar vermez. Zira, bu taşma onun eksilmesi anlamına gelmez. Tıpkı ışığın güneşten yayılması sonucunda, güneşin ışığında her hangi bir eksilme

¹⁹⁷ Mustafa Namık, s. 63vd.

¹⁹⁸ Plotinos, *Enneads*, II.4.16; Taşkent, s. 61.

olmadığı gibi.¹⁹⁹ Buna göre, sırf güzellik olan bir varlıktan çirkin herhangi bir şey taşmaz. Sırf güzellik olan varlıktan estetik olarak her hangi bir kusur, eksik ya da çirkin bir şey taşmayacağına göre, evrenin de estetik olarak çirkin olması asla düşünülemez.

İlkçağ filozoflarından Platon ve Plotinos'un evrendeki kusursuzlukla ilgili düşüncelerine kısaca değindikten sonra, şimdi onların etkilemiş olduğu teologların görüşlerine, mensup oldukları dini metinler çerçevesinde bakalım.

Dinlerin kutsal metinlerinde, evrenin kusursuzluğu ile ilgili temel ayetler yaratma doktrini üzerinde durur. Bunu da yalnızca yaratıcı Tanrı'nın aşkın ötekiliği üzerinde durarak değil, aynı zamanda Tanrı'nın sınırsız gücü ve O'nun Mutlak Güzelliği üzerinde durarak yaparlar. İster İncil, ister Kur'an olsun, bütün semavi dini metinlerde evreni yoktan var eden Tanrı'dır ve Tanrı var ettiği evreni en güzel şekilde yapmıştır. Bunu ise, bizzat Tanrı kutsal metinlerde kendisi ifade ederek göstermektedir. Teistik bütün kutsal metinlerde evrenin estetik boyutuna, mükemmelliğine ve kusursuzluğuna dikkat çeken ayetler, bunları Mutlak Güzel olan Tanrı'nın yarattığı, dolayısıyla da Mutlak Güzel olan bir varlığın kendisi gibi güzel yaratacağı fikri üzerinde durur.

Hıristiyanlık da Yaratılış kitabında, Tanrı başlangıçta yeri ve göğü yarattığını: *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.*²⁰⁰ ayeti ile ifade ettikten sonra ışığı, geceyi ve gündüzü, akşam ve sabahı ve sırasıyla yarattığı şeyleri sıralayıp sonunda 30. ayette: *Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü.*²⁰¹ şeklindeki ayet ile yaratılan her şeyin en iyi olduğunu, en güzel bir şekilde yaratıldığını bizzat kendisi ilan etmektedir. Ayetlerin başlangıcında, var olmayan bir şeyden Tanrı'nın var olanları yarattığını ifade etmesi, hemen arkasından da yaratılan şeylerin Tanrı tarafından güzel bulunması, evrenin mükemmel, iyi, kusursuz ve güzel olduğunu gösterir. Buna göre Yaratılış 1 ve 2'de ifadesini bulduğu gibi evren, ilk yaratılışında bir kaos halinde idi ve bir kargaşa vardı. Evren şekilsiz, formsuz ve boşluktu. Şuanda olduğu gibi gözle görülebilir, elle tutulabilir bir varlık değildi. Görünmez, belli bir biçimi bulunmayan, boşluk halinde, boşluğun karanlıklarla kaplı olduğu biçimsiz bir şeydi. Tanrı, belirli biçimi olmayan bu maddeyle dünyayı yarattı. Oysa güzel, form, oran-orantı, düzen ve bunların uyumudur. Bu nedenle Tanrı, evrene form verdi ve şekillendirdi, evreni en

¹⁹⁹ Kurtoğlu, s. 25.

²⁰⁰ Yaratılış, 1: 1.

²⁰¹ Yaratılış, 1: 30.

uygun, en güzel formda yarattı. Buna göre, evrenin estetik boyutunun birinci nedeni, onun Mutlak Güzel olan bir varlık tarafından yaratılmasıdır. İster Hıristiyanlık, ister İslam olsun, bir yaratıcı Tanrı'nın olduğu bütün dinlerde evren, Tanrı tarafından yaratıldığı için estetik olarak kusursuz ve güzel görülmüştür.²⁰² Augustine'nin de dediği gibi, doğada var olan her şey iyidir; çünkü var olan her şeyi Tanrı yaratmıştır. Her tabiat güzeldir. Güzel olan her şey Tanrı'dan gelir.²⁰³

Augustine'e göre Yaratılış bölümünde, *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı.*²⁰⁴ ayetindeki *başlangıç* ifadesiyle, evrenin yaratılışının henüz şekil bulmuş ve kusursuz hale gelmiş tinsel ve maddi alem olmadığı ifade edilmektedir. *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı*, ayetinden, eğer oluşmuş, şekil almış evren anlaşılırsa, bu durumda Tanrı evreni yarattıktan sonra geriye bir şey kalmayacaktır. Oysa burada, “yer ve gök” ifadesi ile kastedilen, ileride şekil almak üzere şekilsiz maddenin yaratıldığıdır. Çünkü madde, sesin şarkıdan önce gelmesi gibi kendisinden çıkan şekilden öncedir. Şarkı düzenlenmiş sestir. Oysa bir şey düzenlenmeden de var olabilir; ama var olmayan düzenlenemez.²⁰⁵

Kitab-ı Mukaddes'te yaratılış anlatılırken, *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı*, ifadesinden sonra yaratılış, belirli zaman dilimine yayılarak anlatılır. İkinci ayetle birlikte önce ışığın, gündüzün, gecenin, akşamın, sabahın, suların birbirinden ayrılmasının, gökyüzünün, karaların, denizlerin, bitkilerin, tohumların yaratılışı, mevsimlerin, yılların, ayların, yıldızların, güneşin, balıkların, insanın vb. bütün varlıkların yaratılışı anlatılır. Yaratılış'ın birinci bölümünün sonunda ise, *Tanrı yarattıklarına baktı ve her şeyin çok iyi olduğunu gördü.*²⁰⁶ ifadesi yer alır. Augustine'e göre, insanlarda yaratılan varlıklara baktığında onların estetik olarak iyi ve güzel olduğunu görürler.

*Ey Tanrım, bütün yaptıklarına baktın ve her şeyin iyi olduğunu gördün. Bizlerde onlara baktık ve bize çok iyi göründüler.*²⁰⁷

Augustine'e göre Tanrı, Kitab-ı Mukaddes'te yaratılış evrelerini anlatırken tam yedi kez eserlerinin iyi olduğunu ifade ediyor, sekizinci kez ise, yarattıklarının yalnız iyi

²⁰² Jeremy S. Begbie, s. 37.

²⁰³ Etienne Gilson, *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*, (çev.Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2005, s. 115.

²⁰⁴ Yaratılış, 1: 1.

²⁰⁵ Augustine, *Confessions*, s. 297.

²⁰⁶ Yaratılış, 1: 1-31.

²⁰⁷ Augustine, *Confessions*, s. 331.

değil, aynı zamanda şahane olduğunu da açıklıyor. Augustine'nin özellikle bu nokta üzerinde durmasının nedeni, onun güzelle ilgili yaptığı tanımda yatmaktadır. Ona göre güzel, nesnelere tek tek ele alındığında hepsinin kendilerine göre bir bütün oluşturmalarıdır. Güzel olmaları da bundandır. Ayrıca güzelin diğer bir özelliği olan uyum da, nesnelere arasındaki doğru ilişkilerden kaynaklanmaktadır; örneğin, bir uzvun bedeninin tümüyle uyum sağlaması, ya da ayakkabının ayağa uyması gibi, ya da buna benzer her hangi bir durumda olduğu gibi.²⁰⁸ Buna göre, Tanrı'nın yaratılışı anlattığı ayetlerde, aşama aşama yaratılışı anlatması ve ayrı ayrı yerlerde tekrar tekrar yarattığı şeyleri güzel olarak ifade etmesi, her bir nesnenin yaratılışlarının kendi başlarına güzel olduğunu gösterir. Evrene baktığımızda insanlarda nesnelere bu güzelliği görebilir. Yeryüzünde, ovalarında, birikmiş suların, düzenli ve biçim almış bitkilerin, ağaçların, kurumuş toprağın güzelliği, üzerimize parlayan yıldızlar, günü aydınlatan güneş, geceyi aydınlatan ay vb. bütün yaratılanlar ayrı ayrı ele alındıkları zaman, Tanrı'nın ifadesi ile onların iyi ve güzel oldukları görülmektedir. Ancak, evreni oluşturan bütün bu unsurların hepsi beraber ele alındıklarında, birbirleriyle uyumu ve oluşturdukları bütünlükten dolayı daha güzel, daha mükemmel, daha kusursuz olduğu ortaya çıkacaktır. Sekizinci kez de, Tanrı'nın "iyi" yerine "muhteşem" kelimesini kullanması, işte bundan dolayıdır. Dolayısıyla evreni oluşturan her şey, ayrı ayrı ele alındığında güzeldir; ama evrene bir bütün olarak bakınca, bütün öğelerinin uyumu içindeki güzelliği, bu öğelerin her birinin ayrı ayrı güzelliklerinden daha güzeldir.

Ey Tanrım, bütün yarattıklarına baktın ve her şeyin çok iyi olduğunu gördün. Bizler de onlara baktık ve bize çok iyi göründüler. Yaratılan her tür varlık için "Olsun!" dedin ve onların iyi olduğunu gördün. Kitab-ı Mukaddes'te saydım, tam yedi kez eserlerinin iyi olduğunu gördüğün yazılı; sekizinci kez ise bütün yarattığın evrene bakıp sadece iyi olduğunu değil ama şahane olduğunu söyledin. Ayrı ayrı bakıldığında eserlerin iyidir; ancak bütünü ele alındığında iyi olmakla birlikte şahanedir de. Algılanabilir her nesne, sözlerinin doğru olduğuna tanıklık ediyor. Bir nesne bütün öğelerinin uyum içindeki güzelliğinde, bu öğelerinin her birinin güzelliğinden daha güzeldir, bu öğeler tek başlarına da kendilerine özgü bir güzelliğe sahiptirler.²⁰⁹

²⁰⁸ Augustine, *Confessions*, s. 60.

²⁰⁹ Augustine, *Confessions*, s. 331-332.

Teistik dinlerin hepsinde olduğu gibi Hıristiyanlıkta evrenin kusursuzluğu ile ilgili olarak vurgulanan diğer bir nokta da, yaratıcı illet olarak Mutlak Güzel'in güzelliğinin evrende yansımadır. Tanrı yeri ve göğü yaratan, ona şekil verendir. Çünkü Kitab-ı Mukaddes'te:

Çünkü gökleri yaratan RAB, Dünyayı yaratıp biçimlendiren, pekiştiren, Üzerinde yaşanmasın diye değil, yaşansın diye Biçimlendiren RAB -Tanrı O'dur.²¹⁰

Dünyayı ve içindekilerin tümünü yaratan, yerin ve göğün Rabbi olan Tanrı...²¹¹

Ya Rab, başlangıçta yerin temellerini Sen attın. Gökler de Senin ellerinin yapıtıdır.²¹²

denilmektedir. Hıristiyanlıkta her varlık, Mutlak Güzel'in bir nevi sureti olarak görüldüğü için güzel olarak kabul edilmiştir. Yaratıcı-yaratılan arasından kurulan ilişki, benzerlik ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir. Buna göre, Tanrı'nın tümel güzel olduğu söylenildiğinde, O'nun Mutlak Güzel ve tüm güzel olan şeylerin nedeni olduğu kastedilir. Augustine'e göre Tanrı, Mutlak Güzel ve Mutlak Varlık olduğu için tam bir illettir; yani ayetteki şekliyle dünyayı yaratan, ona şekil verip, onu biçimlendirendir. Dolayısıyla şeylerin tamlık, mükemmellik ya da kusursuzluklarında görülebilecek bir eksiklik veyahut kusur, şeylerin illeti olan varlık da bir kusur ya da eksikliğin olduğunu gösterir. Bu ise, Mutlak Güzel olan yaratıcı ile bağdaşmaz. Çünkü, gerçek anlamda mükemmellikten uzak, estetik olarak tam, mükemmel, kusursuz ve güzel olmayan bir evren, Tanrı'ya yaraşan bir evren değildir. Zira Tanrı, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olduğu için şeyleri de en güzel ve en kusursuz biçimde yaratması gerekir. Yaratılan şeylerde bulunan her türlü eksiklik, onları yaratan Tanrı'nın iyilik ve güzelliğinde meydana çıkan eksikliklerdir ki, Tanrı her türlü eksiklikten münezzehtir. Bu nedenle Tanrı güzeldir; çünkü yarattıkları güzel, Tanrı iyidir; çünkü yarattıkları iyidir.²¹³ Bunu şu şekilde daha iyi anlayabiliriz. Örneğin, bir ressamın değişik portre çalışmalarına baktığımızda, bu portrelerin birbirlerine benzediğini görürüz. Bunun nedeni ise, bu portreleri aynı ressamın yapmasıdır. Bu benzerlik sadece ressama değil, onun

²¹⁰ Yeşeya, 45: 18.

²¹¹ Elçilerin İşleri, 17: 24-25.

²¹² İbranilere Mektup, 1: 10; İbranilere Mektup, 3: 4; Pavlus'tan Romalılara Mektup, 11: 36; Elçilerin İşleri, 4: 24.

²¹³ Augustine, *Confessions*, s. 247.

öğrencileri hatta aynı ekoldeki diğer ressamın arasında da görülür. Çünkü, gerçekte neden ressamdır ve yaptığı portreye ressamın varlığından bir pay, doğrudan ya da dolaylı olarak sonucu olan varlığa intikal eder. Her şeyi kendi yüceliği ve kendi güzelliği için yaratan Tanrı, bütün evreni de kendi güzelliği için yaratmaktadır. Bu kadar iyi ve güzel yaratılan evren, Tanrı'nın kendilerine vermiş olduğu güzelliği yansıtır. Onların başlangıçta olduğu gibi nihai amaçları, Tanrı'nın güzelliği olacaktır. Tanrı'nın suretinde yaratılan bir evren, kendisini düşünen bir akıl için kesinlikle güzeldir ve kusursuzdur. Tanrı'nın yaratışında hiçbir kusur, eksiklik yoktur. Çünkü Tanrı yarattığı her şeyi güzel bir şekilde yaratmıştır.

*Ya RAB, ne çok eserin var! Hepsini bilgece yaptın...*²¹⁴

En ince ayrıntısına kadar mükemmel, kusursuz ve bilgece bir yaratılan evrende, çirkinlik ya da kötülüğün olması elbette ki düşünülemez. Bununla birlikte, yani son derece mükemmel ve kusursuz yaratılan bir evrende, onun kusursuzluğuna yakışmayacak kötülük ve çirkinliğin olup olmadığına gelince Augustine, hem Platon'da olduğu gibi, hem de İslam filozoflarında özellikle Farabi ve İbn Sina'da olduğu gibi, var olan her şeyin iyi olduğundan hareket eder. Ona göre, var olan her şey iyidir. Kötülük ise bir töz değildir. Eğer kötülük töz olsa, zaten iyi olurdu. Çünkü, bozulan her şeyin iyi bir tarafı vardır. Bu nedenle, bir nesneden her türlü iyiliği çıkarırsanız, o zaman hiç olur. Yani yok olur. Dolayısıyla var olmak iyilik, yok olmak ise, başlı başına kötülüktür.

Mutlak iyi olsalardı, ya da içlerinde iyilikten herhangi bir şey olmasaydı, o zaman bozulmayacaklardı. Gerçekten de, mutlak iyi olsalardı, bozulmayacaklardı; kendilerinde herhangi bir iyilik olmasaydı, o zaman da onlarda bozulabilecek hiçbir şey olmayacaktı. Çünkü, bozulma zarar verir, iyi olan hiçbir şeye ulaşamayınca da, zarar veremez olur. Öyleyse ya bozulma zararsızdır ki, bu olamaz; ya da – bu kesin olarak doğrudur- bozulan her şey iyiden yoksundur. Ve bir nesneden her türlü iyiliği çıkartırsanız, o zaman bu yokluk olur. Var olmaya devam ediyor ve bozulmadan uzaksalar, sürekli bozulmazlıklarında kalacaklarından daha iyi durumda olacaklardır. Bir nesnenin, her türlü iyi şeyini yitirerek daha iyi duruma geldiğini söylemek kadar korkunç bir şey olamaz. Bu durumda, her türlü iyiden yoksun olmak demek, mutlak yokluk

²¹⁴ Mezmurlar, 104: 24.

*demektir. Nesnelere var oldukça iyidirler. Bu nedenle var olan her şey iyidir; kökeni aramakta olduğum kötü ise, bir töz değildir, çünkü bir töz olsaydı, iyi olurdu.*²¹⁵

Augustine'e göre evren vardır, iyidir ve kusursuzdur. Çünkü Tanrı, varlıkları iyi yaratmıştır. Yaratılandan başka töz de yoktur. Ancak, yaratılan her şey birbirleri ile eşit yaratılmamıştır. Bu sebeple yaratılan her varlık, bütün olmaya yönelir. Evrene bir bütün olarak baktığımızda, tek tek ele alındıklarında kötü ve çirkin görünen şeyler de kusursuz ve mükemmeldirler. Varlıklarda kötülüğün olması, onların değişime tabi olmalarındandır. Değişime tabi olmalarının nedeni ise, onların mutlak varlık olmamalarıdır. Çünkü varlıklar, kendisini var eden varlıklardan sonra gelir ve ona bağlı olurlar. Tanrı, onları var olmaları için yarattı. Varlık ne kadar önemsiz olursa olsun, var olma kendi başına iyi ve güzeldir. Var olan her şey, var olduğu ölçüde iyi ve güzeldir.²¹⁶ Evren de vardır, var olduğu için de iyi, güzel ve kusursuzdur.

Augustine'e göre, evrende bazı öğelerin diğer bazı öğelerle uyum içinde olmadıklarında, biz onları kötü ya da çirkin görebiliriz. Oysa, birbirleri ile uyum içinde olmayan ve çirkin görünen bu öğeler, daha başka öğelerle uyum içerisinde olurlar ve bu yüzden güzel görünürler. Dolayısıyla, bize çirkin görünen şeylere bütünsel açıdan baktığımızda, güzel ve kusursuz oldukları görülecektir. Ona göre asıl kötülük, Tanrı'dan yüz çevirmektir. Bu, şuna benzer; damak zevki bozulmayan birine aynı yemek, lezzetli gelirken, damak zevki bozulan birine ise, yemek ne kadar lezzetli, ne kadar güzel olursa olsun lezzetli gelmez. Aynı şekilde, gözleri sağlıklı birisine ışığı ya da güneşi görme zevk verirken, gözlerinden rahatsız olan birine ışık ya da güneş acı verir. Bu nedenle, Tanrı'nın mükemmel ve kusursuz yarattığı bu evren, kendi bakışlarında kötülük olanlar için çirkin görünür. Çünkü, kötülük ya da çirkinlik bir töz olmayıp Mutlak Güzel'den yüz çeviren, bu işten dolayı güzellikleri reddeden, daha aşağı seviyelere dönerek dışarıda gururla şişinerek gezinen iradenin ahlak bozukluğudur.²¹⁷

Benzer şekilde, neden-sonuç ilişkisinden hareket eden Aquinas da, kötülüğün bir töz olmadığını, dolayısıyla da her hangi bir şeyin nedeni olamayacağını söyler. Ona göre kötülük, belli bir niyetle, bir amaca yönelik olarak yapılan şeyde olamaz. Bu

²¹⁵ Augustine, *Confessions*, s.136-137.

²¹⁶ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s.151.

²¹⁷ Augustine, *Confessions*, s.136.

nedenle kötülüğün ortaya çıkma nedeni, kötülük değildir. O halde, evrende kötü ve çirkin diyeceğimiz şeylerin nedeni kötülük değil, iyiliktir. Buna göre her neden, kendine benzer etkiler verir. İyilikten iyilik ortaya çıkar, güzelden güzellik. Bütün varlıklar Mutlak Güzel olan Tanrı'dan gelir. Tanrı da etken neden olarak iyi, güzel ve mükemmel olduğuna göre, evrenin özü itibariyle hiçbir şekilde kötü ve çirkin olduğu düşünülemez.²¹⁸

Kur'an'da, evrenin estetik boyutu ile ilgili düşünceler, Hıristiyanlıkta olduğu gibi Allah'ın evreni yarattığı öğretisi üzerine temellendirilir. Buna göre Allah, her şeyi yaratmıştır ve her şeyin yaratılışını güzel yapmıştır. Nitekim ayette: *O Allah ki, her şeyin yaratılışını güzel yaptı.*²¹⁹ ve *yaratıcıların en güzeli... Allah'a*²²⁰ ifadesi yer alarak Allah'ın yaratmış olduğu her şeyde olduğu gibi, evrenin yaratılışında da hiçbir eksiklik olmadığı, buna karşın evrenin son derece mükemmel ve kusursuz olduğu vurgulanmıştır. Bu, varlıkların şekillerinde ve görevlerinde, birbirlerinden ayrılan özelliklerinde ve birbirleriyle oluşturdukları uyumda, biçimlerinde, durumlarında, güzellik niteliği olan her şeyde somutlaşmıştır. Dolayısıyla, Allah'ın yarattığı her şeyde bir güzellik olup hiç birisinde şekil, yapısal ve görev bakımından bir kusur ya da eksiklik yoktur. Evrende hiçbir kusurun olmadığını bizzat Allah, Kur'an'da kendisi vurgulayarak, meydan okurcasına ifade ediyor.

*O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?*²²¹

“Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin öğretisi”, yaratıcı bir Tanrı'yı kabul eden bütün dinlerin ortak noktasıdır. Yarattıklarında onların güzel, mükemmel ve kusursuz olmalarını engelleyen uyumsuzluk ve kusur yoktur. Bu da, her yönüyle yaratılanlar düzleminde mükemmellik ve kusursuzluk demektir. Kur'an ise, dikkatleri özelde göklere, genelde ise evrene, onun her alanına çekerek Mutlak Güzel'in yaratmasında hiçbir kusurun olmadığını, yaratılan evrende her şeyin en güzel olduğunu ifade ediyor. Bunu, en basit şekilde insan evrene baktığı zaman görebilir. Hatta, kusur ya da güzelliği eksiltecek herhangi bir şey bulmaya çalıştığında, *Sonra gözünü, tekrar*

²¹⁸ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentile*, III.7: 2.9.

²¹⁹ Secde, 32: 7.

²²⁰ Saffat, 37:25.

²²¹ Mülk, 67:3.

*tekrar çevir bak; göz (aradığı bozukluğu bulmaktan) aciz ve bitkin halde sana dönecektir.*²²² ayeti ile bulamayacağı vurgulanmaktadır.

Evrenin yaratılış planında eksiksizlikle birlikte, güzellik olgusu da göz önünde bulundurulmuştur. Bu ise, bir gerçeğin iki ifadesidir. Çünkü, bu evrendeki eksiksizlik/kemal olgusu, güzellik/kemal düzeyine ulaşır.²²³ Bu nedenle Kur'an, göklerin kusursuzluğuna dikkat çektikten sonra, hemen bir sonraki ayetlerde dikkatleri göklerin güzelliğine, estetik yönüne yöneltir.

*And olsun biz, dünyaya en yakın göğü lambalarla donattık.*²²⁴

Kur'an, insan ruhunun dikkatini göklerin çekici güzelliğine, bununla birlikte tüm evrenin göz kamaştırıcı güzelliğine çekiyor. Çünkü, varlıkları yaratan Mutlak Güzel'in güzelliğini kavramanın yolu, yaratılan varlıkların güzelliğini kavramaktan geçer. Buna göre, gökyüzü, galaksi ve yıldızlar, harikulade şekilde güzeldirler. Sabah başka, akşam başka bir güzelliği yansıtırlar. Bu güzellik, gün doğumunda başka, gün batımında başka şekilde cereyan eder. Yani gökyüzünün güzelliği her durumda; mehtaplı geceden karanlık geceye, açık gökyüzünden sisli bulut gökyüzüne farklı derecelerde güzeldir. Bu güzellik saate göre, gözlem yerine göre, bakış açısına göre değişir; ama gökyüzü her an güzel, her an çekici, her an kusursuzdur.²²⁵ Çünkü, *Bu her şeyi özenerek yaratan Allah'ın ustalığıdır.*²²⁶ Dolayısıyla Allah, varlık aleminde yarattığı her şeyde eşsizliği, sağlamlığı, mükemmelliği, kusursuzluğu ortaya koymaktadır. Usta, her yönüyle mükemmel, her şeye gücü yeten ve Mutlak Güzel olan olursa, evrende bir açıklık, bir çelişki, bir gedik, bir eksiklik, bir unutmama ve bir tutarsızlık bulmak mümkün değildir. Düşünebilen insan, her biri birer mucize olan O'nun bütün sanat eserleri üzerinde düşünür, buna rağmen plan ve hesap dışı bırakılan tek bir boşluğa rastlayamaz. Büyük, küçük, değerli, değersiz her yarattığında bu özellik vardır. Her şey, kendisini izleyen ve inceleyenlerin başlarını döndüren bir plan ve program içinde işlemektedir. Her şeyi en sağlam biçimde, en güzel, en mükemmel yaratan onu belirlemiştir. Dolayısıyla evren, en kusursuz, en mükemmel ve en güzel bir evrendir. Yine: *Bize en yakın göğü, bir süsle*

²²² Mülk, 67: 4.

²²³ Seyyid Kutup, *Fizilal-il-Kur'an*, Hikmet Yayınevi, İstanbul 1968, c. 15, 93.

²²⁴ Mülk, 67: 5.

²²⁵ Seyyid Kutup, s. 93.

²²⁶ Neml, 27: 88.

*ve yıldızlarla süsledik.*²²⁷ ayeti Kur'an'da yer almaktadır. Kur'an'a göre, bu süsü görmek ve bu kâinatın kuruluşunda ana unsurun "güzellik" olduğunu kavramak için gökyüzüne bir kez bakmak yeterlidir. Orada, Mutlak Güzel'in yaratışında eşsiz bir var ediş, güzel bir ahenk görülür. Gökte her şey bir ölçü üzeredir. Her şey, görevini hassasiyetle yerine getirir. Gökyüzü her şeyi ile güzeldir. Bu tablo, insanın gözünün görebileceği en güzel tablodur. Zira, varlık alemi güzeldir ve kuşkusuz evren, mükemmel estetiğe ve olağanüstü yapıya sahiptir. Kur'an, gökyüzünün estetik yönüne farklı farklı ayetlerde dikkat çekiyor ve her seferinde en mükemmel ve en güzel şekilde var edildiğini vurguluyor:

*Üzerlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız? Onda hiçbir düzensizlik ve eksiklik yoktur.*²²⁸

*Üstünüze yedi sağlam gök bina ettik. Oraya parlak kandiller astık...*²²⁹

Buna göre gökyüzündeki yükseklik, değişmezlik, düzen ve bütün bunların yanı sıra estetik, güzellik, her türlü noksanlıktan ve düzensizlikten uzak oluş evrenin yapısında bizzat vardır. Evrendeki güneş, ay, gökteki yıldızlar, yeryüzü, dağlar, ovalar hiç birinde bir eksiklik, bir kusur olmadığı, bunlarda herhangi bir kusur ya da eksikliğe rastlanamayacağı; çünkü bunları yaratanın Mutlak Güzel olduğu, Mutlak Güzel'in de mutlaka güzel yaratacağı, aksi durumda ise, Mutlak Güzel olamayacağı ortaya çıkacaktır. Şüphesiz Kur'an, göklerin niteliği olarak belirtilen değişmezlik, mükemmellik ve güzellik ile Mutlak Güzel olan Allah'ın mevcut olan değişmezlik, mükemmellik ve güzelliği ile tam bir uyum oluşturduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla, gökyüzünün "bina" niteliğinden, "estetik" niteliğinden söz edilirken, her türlü kusur ve çirkinlikten uzak oluşundan söz edilmektedir.²³⁰

Kur'an, defalarca gökyüzünün güzelliğinden, kusursuzluğundan, mükemmelliğinden bahseder. Bununla birlikte evrenin, sadece gökyüzünden değil, yer yüzü ile birlikte estetik bir bütün oluşturduğu, evrenin bütünüyle kusursuz olduğunu vurgulamayı ihmal etmez. Nitekim gök yüzünün muhteşemliğine, estetik dizaynına dikkat çektiği yukarıdaki ayetin hemen arkasından bir sonraki ayet de, yeryüzünün

²²⁷ Saffat, 37: 6.

²²⁸ Kaf, 50: 6.

²²⁹ Nebe, 78: 12-13.

²³⁰ Seyyid Kutup, c. 14, 20.

estetik olarak kusursuz bir şekilde dizayn edilmişinden bahseder ve evrenin estetik boyutunun bütünselliğini gösterir.

*Yeryüzünü de yaydık, ona sağlam dağlar yerleştirdik, onda her güzel çifti bitirdik.*²³¹

Yeryüzünün şekil yapısı, dağların, ovaların, vadilerin birbirleri ile uyumu, bitkilerin güzelliği... Bunlardaki estetik olan her türlü şey, değişmezliği ve güzelliği simgeleyen niteliklerdir ki, Kur'an gökyüzünün estetik yönünden bahsettikten sonra dikkatleri bu noktalara çevirmiş ve evrenin bir bütün olarak kusursuz, mükemmel ve güzel olduğunu göstermiştir. Bu da evren tablosunun, onu resmeden sanatçı tarafından bir bütün olarak muhteşem olarak resmedildiğini gösterir.

Kur'an'a göre Allah sani'dir. Arapçada "sad", "nun", "ayn" harflerinden oluşan "sane" kelimesi, bir işi, bir eylemi, bir ameli niteler. Türkçe anlamı ise, işlemek, güzel işlemek, anlamlarına gelir.²³² Buna göre Allah, evreni en güzel şekilde işlemiştir. Evren, O'nun sanat eserlerinin sergilendiği, kusursuzluk ve mükemmellikle güzelliğin yansıdığı bir sanat galerisidir. Mutlak Güzel, evrende yaratılan her şeyi belli ölçü ve belli bir düzen içerisinde yaratmıştır. Mutlak Güzel'in yaratılışında herhangi bir kusur, uygunsuzluk tespit edilemez. Kur'an'ın ifadesi ile yaratanların en güzeli olan Allah, evrendeki varlıkları öyle bir düzen, öyle bir nispet, öylesine mükemmel bir ölçüde yaratmıştır ki, onu gören gözler, idrak eden akıllar hayretler içinde kalmaktadır.²³³ Benzer şekilde Tanrı, Hıristiyanlığın kutsal kitabı Kitab-ı Mukaddes'te de kendisini bir "sani"ye benzetir. Bunu, çömlekçi örneği ile örneklendirme yoluna gider ve bir çömlekçinin elindeki çömleği şekillendirmedeki sanatkarlığı nasılsa, evrende yaratılan her şeyin yaratılmasının ondan daha sanatkarane bir şekilde ortaya çıkmakta olduğunu belirtir.

RAB Yeremya'ya şöyle seslendi: Kalk, çömlekçinin işliğine git; orada sana sesleneceğim. Bunun üzerine çömlekçinin işliğine gittim. Çark üzerinde çalışıyordu. Yaptığı balçıktan kap elinde bozulunca, çömlekçi balçığa istediği biçimi vererek başka bir kap yaptı. RAB bana yine seslendi: Bu çömlekçinin

²³¹ Kaf, 50: 7.

²³² Metin Oral Mengüsoğlu, *Vahiy ve Sanat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2004, s. 38.

²³³ Hayrani Altıntaş, "Kur'an ve Estetik", *Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1988, s. 60.

*yaptığını ben de size yapamaz mıyım, ey İsrail halkı? diyor RAB. Çömlekçinin elinde balçık neyse, siz de benim elimde öylesiniz, ey İsrail halkı!*²³⁴

Evrenin estetik boyutunu, yaratılışla ilişkili olarak kusursuz ve güzel olduğunu dile getiren diğer bir yön de, Allah'ın kendisini nitelendirdiği güzel isimleridir. Kur'an'a göre Allah "Bedii"dir; yani, eşi ve benzeri olmayan, sanatkarene yaratan, yaratışında hiç bir numune olmadan benzersiz şekilde yaratandır.²³⁵ Kur'an'da bu kelimenin geçtiği iki ayette Allah, kendisini yerlerin ve göğün benzersiz yaratıcısı olarak nitelemektedir.

*O, göklerin ve yerin yoktan var edicisidir.*²³⁶

İki ayette de geçen el-Bedii, bir şeyi herhangi bir alete, temel maddeye, daha önce var olan örneğe, zaman ve mekana ihtiyaç duymadan, yoktan ve eşsiz mükemmellikte yaratan demektir. Allah, "el-Bari"dir; yani modeli olmaksızın canlıları yaratan, kusursuz var eden, evrenin bütün parçalarını ahenksizlik ve düzensizlikten uzak olarak meydana getiren²³⁷, "el-Musavvir"dir; yani şekil ve özellik veren, her türlü yaratılışını bilen, en güzel şekilde yaratan, eşyanın şeklini dilediği şekilde ve biçimde düzelten demektir. Bu kelime Allah için kullanıldığında, en güzel ve en mükemmel şekilde var edip düzelten anlamına gelir.²³⁸ Buna göre evrendeki her şeyin yaratıcısı olarak Allah, evreni eşi ve benzeri olmayan, en güzel, en mükemmel ve en kusursuz bir şekilde yaratmıştır. Evrenin bu yaratılışında her hangi bir düzensizlik, bozukluk ve çirkinlik yoktur. Her şey, en güzel şekilde dizayn edilmiştir. O'nun yaratmasında herhangi bir eksiklik, kusur ya da çirkinlik olsaydı, Mutlak Güzel olan Allah mükemmellikten uzak olurdu ki, bu da O'nun mutlak varlık olmadığını gösterirdi. Oysa, teistik dinlerin tümünde olduğu gibi İslam'a göre de Allah, en mükemmel, en kusursuz, en güzel olan varlıktır. Dolayısıyla, kendisini yaratanların en güzeli olarak nitelendiren bir varlık, bütün eşyanın yaratılışında bu güzelliği temel ilke edinir. Ayrıca, Allah'ın yaratmasını ifade eden ayetlerde Kur'an'ın "ahsene" ve "zeyyene" kelimelerini kullanması, kesinlikle yaratılan

²³⁴ Yaremya, 18: 1-6; Yeşaya, 64: 8.

²³⁵ Osman Mutluel, *Kur'an-ı Kerim ve Estetik*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2008, s. 55; Suat Yıldırım, "Bedii", *T.D.V.İ.A.*, c. V, 319.

²³⁶ Bakara, 2: 117; Enam, 6: 110.

²³⁷ Abdullah Yeğin, *İslami-İlmi-Edebi-Felsefi Yeni Lügat*, Fatih Matbaası, İstanbul 1968, s. 37.

²³⁸ *Esma-ül Hüsnâ*, Der. Hamid Ahmet Tahir el-Beyguni, (terc. M. Ali Kara), Karınca Yayınları, İstanbul 2004, s. 310.

evrenin güzel ve kusursuz olduğunu, her şeyin bir düzen içerisinde seyrettiğini gösterir.²³⁹

Kur'an'da evrenin estetik boyutu ile ilgili olarak ilginç olan bir nokta da, Allah'ın evrenin düzeninde her hangi bir kusurun olmadığı, kusur araştırmak isteyen gözlerin onda herhangi bir kusur bulamayacağını ifade ettiği Mülk süresinin hemen başında Allah'ın kendini nitelediği "teberake" kelimesidir. Aşkındır, cömerttir diye çevrilen "teberake" fiili, tefsirlerde yücelik, aşkınlık, kutsallık, süreklilik, değişmezlik; zatı, nitelikleri ve fiilleri bakımından eşsizlik ve benzersizlik, başka hiçbir varlıkla mukayese edilemeyecek derecede geniş çaplı cömertlik²⁴⁰ olarak tarif edilmektedir. Buna göre Kur'an, önce Allah'ın cömert olduğunu, daha sonra ise evrenin estetik olarak kusursuz olduğunu vurguluyor. İlkçağ filozofu Platon'dan İbn Sina'ya, Farabi'ye kadar bir çok filozof, evrenin estetik boyutu ile ilgili düşüncelerini, bu temel fikir üzerine temellendirmişlerdir. Evren, iyilik alemi olarak görülmüş, bunun nedeni ise, Tanrı'nın inayeti ve cömertliğinin eseri olarak ifade edilmiştir. Aynı şekilde Kur'an, önce Allah'ın aşkınlığından, cömertliğinden, sınırsızlığından söz etmiş, ondan sonra da yaratılan evrenin estetik olarak en mükemmel, en kusursuz ve en güzel şekilde yaratıldığını ifade etmiştir. Bu da, Kur'an açısından da cömert olan bir varlığın yaratacağı evreni, en güzel şekilde, mükemmel ve kusursuz yaratacağını gösterir.

Şu ana kadar evrenin estetik boyutu ile ilgili olarak, eser-müessir ya da yaratılan-yaratıcı arasındaki ilişki üzerinde durduk. Buna göre evren, varlığını Mutlak Güzel'den almıştır. Tanrı Mutlak Güzel olduğuna göre, güzel olan her şey güzelliğini ondan almıştır. Çünkü, güzelliğin kaynağı O'dur. Evrenin güzelliği, bir sebebin sonucudur. Güzelliğini kendi dışından almıştır. Sebep güzel olduğuna göre, sonuç da güzeldir.

Yaratma, teistik dinlerin temel özelliğidir. Bu dinlere mensup olan hiç bir filozof ya da teolog, bunu inkar etmez. Ancak, yaratmanın ne anlama geldiği filozof ve teologlar arasında tartışma konusu olmuştur. Farabi ve İbn Sina, evrenin var oluşunu Plotinos'da olduğu gibi sudur nazariyesi çerçevesinde ele almışlardır. Buna göre, İslam düşüncesinde evrenin estetik boyutunu sudur nazariyesi çerçevesinde değerlendirenler, evreni Tanrı'nın bir feyzi olarak ele almışlar, evrenin estetik yönünü ise, tüm varlığını aynı kaynaktan alan feyz çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Varlığı zorunlu ve mümkün

²³⁹ Koç, *İslam Estetiği*, s. 102.

²⁴⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2007, c. V, 416.

varlık olarak ayıran filozoflar, zorunlu varlığın güzelliğini kendi zatında olan, evreni de kapsayan mümkün varlığın güzelliğini ise, sebepli güzel olarak addedip, sebebini de zorunlu varlık olan Mutlak Güzel'e yani Tanrı'ya dayandırmışlardır.

Bu filozoflardan biri olan Farabi'ye göre Tanrı, İlk Nedendir, Mutlak Güzel'dir. Mutlak Güzel, kendi özünü akleder. Aynı zamanda, kendi zatına ait zati güzelliğini de akleder. Tanrı, mutlak anlamda Mutlak Güzel olduğuna göre, O'nun kendi zati güzelliğini idraki de en güzel bir idraktır. Farabi'ye göre, Tanrı'nın kendi zatındaki mutlak güzelliği akletmesi, evrendeki güzelliğin ilkesi anlamına gelir. Buna göre Tanrı, kendi zatını akletmekle, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel olarak aklettiği zatına uygun olarak ondan güzelliğin yayılması zorunlu olmaktadır. Evren, Mutlak Güzel'in kendini akletmesi ile varlık kazanmaktadır. Bunun gibi, Mutlak Güzel'in kendi zati güzelliğini akletmesi, evrenin güzelliğinin sebebi olmaktadır. Mutlak Güzel'in kendi zati güzelliğini idraki, alemin O'nun güzelliğine uygun bir şekilde, O'ndan sudurunu zorunlu kılmaktadır. Mutlak Güzel'in kendi zatındaki en mükemmele ait mükemmel bilgisi ile evren, bir iyilik düzeni içerisinde en iyi, en güzel ve en kusursuz bir şekilde varlık kazanmıştır.²⁴¹

İyilik, Mutlak Güzel'den imkan ölçüsünde en iyi, en güzel, en kusursuz bir şekilde taşmaktadır. Mutlak Güzel olan İlk Neden, iyilik düzenini en mükemmel, en güzel, en kusursuz nasılsa, o şekilde akleder ve aklettiği şey, evrenin mümkün olan en mükemmel, en kusursuz şekilde gerçekleşmesini sağlar. Mutlak Güzel, meydana gelmesi mümkün kusursuz evreni, en mükemmel şekliyle bilip akletmekte ve bu nizam ondan güzel bir şekilde fezeyan etmektedir. Bu nedenle, Mutlak Güzel'in mükemmel ve mutlak bilgisi mümkün, en kusursuz ve en güzel evreni, estetik olarak bir güzellik içerisinde yaratmayı zorunlu kılmıştır. Buna göre, varlığın kaynağı olan Mutlak Güzel'den evren meydana gelir. Var olan bütün varlıklar, kendisinden taşıdıkları tözden hiyerarşik bir düzen içerisinde varlığa gelirler ve her var olan kendisine varlıktan ayrılan paye ve İlk Olan'a, Mutlak Güzel'e yakınlık derecelerine göre bu düzende yer alır.²⁴²

Aynı şekilde İbn Sina'ya göre de evren, Mutlak Güzel olan ilk varlıktan belli bir düzen içerisinde sudur eder. Evren, düzen ve mükemmelden daha az mükemmele doğru bir dereceleme ile fezeyan eder. *Her şey ondan belli bir düzen içinde araçlar zinciriyle*

²⁴¹ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 47.

²⁴² Farabi, s. 57.

*sadır olmakta, en üstün olandan en aşağı doğru inilir ve nihayette en değersiz olana ulaşılır.*²⁴³

İbn Sina'ya göre, Mutlak Güzel'in kendi zatını bilmesi ve bu bilgisinin en kusursuz, en mükemmel, en güzel ve iyilik düzenini içermesi, imkan nispetinde zatının iyilik ve yetkinliğinin sebebi ve belirtilen tarzda Mutlak Güzel'in bu düzenden hoşnut olmasıdır. Mutlak Güzel, olabilecek en mükemmel, en kusursuz ve en güzel seviyede iyilik düzenini akleder. Düzen ve iyilik olarak aklettiği şey, ondan imkan ölçüsünde düzeni en iyi, en mükemmel ve en kusursuz olarak gerçekleştirecek bir şekilde taşar.²⁴⁴ Ona göre, Mutlak Güzel'in yaratıcı bilgisi dışında bir talep ve kastı olmaksızın varlık, en güzel bir şekilde meydana gelir. Bu nedenle, Mutlak Güzel'in ezeli mükemmel ve kusursuz bilgisi, evrenin estetik bir şekilde meydana gelmesinin sebebidir. Mutlak Güzel, evrendeki iyilik ve güzelliğin kaynağıdır. O, son derece güzel ve mükemmeldir. Evren, ondan en güzel, en kusursuz bir şekilde taşar. Tanrı'nın külli bilgisi ve takdiri, evrenin varlığı ve güzelliği yönünde tecelli eder. Tanrı Mutlak İyidir, Mutlak Güzeldir. Bu nedenle onun bilgisi ve takdiri en iyi, en güzel, en mükemmel ve en kusursuz bir şekilde dışa vurur ve bu şekilde varlık gerçekleşir.²⁴⁵

İbn Sina'ya göre, evrende hiç kimsenin inkar edemeyeceği bir kusursuzluk, güzellik ve mükemmellik vardır. Ancak bu kusursuzluk ya da mükemmellik, her varlıkta eşit düzeyde değildir. Çünkü, evrendeki her şey türlerinin tabiatına göre dizayn edilmiştir. Örneğin, yırtıcı hayvanlar ve kuşların durumu bir ve aynı değildir. Buna karşın türler arasında böyle bir farkın olması, kesin ve ilişkiye imkan tanımayan bir ayrımın olduğu anlamına gelmez. Zira, söz konusu ayrıma rağmen türler arasında bütüncül bir ilişki vardır. Bu ilişkiyi sağlayan ise, her varlık türünün kendisinde toplandığı Mutlak Güzel'dir. Bu Mutlak Güzel, kendisinden cömertlik ve düzenin, her şeyin düzen içindeki tabiatına en uygun şekilde fezeyan ettiği ilkedir.²⁴⁶

İster Farabi, ister İbn Sina olsun, filozofların düşüncesinde evrendeki iyilik düzeni görüldüğü gibi, inayet ve cömertlik kavramı çerçevesinde, ilahi bilgi ile

²⁴³ İbn Sina, "Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin Isbatı Üzerine", s. 320.

²⁴⁴ İbn Sina, *eş-Şifa/el-İlahiyat*, (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 299; İbn Sina, "İnayet ve Kötülüğün İlahi Kozaya Girişinin Açıklanması Üzerine", (terc. M. Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 29.

²⁴⁵ Kasım Turhan, "el-İnayet", *T.D.V.İ.A*, c.XII, 150.

²⁴⁶ Mehmet C. Kaya, *İbn Sina Felsefesinde Alemin Mükemmelliği Düşüncesi*, Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. Y. Lisans Tezi, İstanbul 2002, s. 105.

ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Bu ise, Mutlak Güzel'in kendi zatını idraki ve ilim sıfatı ile ilişkilidir. Buna göre, Mutlak Güzel'in güzelliğinin kendi zati güzelliğine ilişkin akli idraki, evrenin güzelliğinin kusursuzluğunun, mükemmelliğinin ilkesidir. Mutlak Güzel, kendi zati güzelliğini idrak etmekle, evren ondan olabilecek en güzel, en mükemmel ve en kusursuz bir şekilde sudur etmektedir.

Hem İbn Sina, hem de Farabi, evrenin estetik yönünü bozan kötülük ve çirkinlikle ilgili olarak var olma ve yok olma üzerinde dururlar. Farabi'ye göre evren, mümkün varlıktır. Mümkün varlık, varlığı başkası sebebiyle var olan varlıktır. Bu nedenle evren, yok olma ihtimali taşıdığı için bir şekilde içinde kötülük ve çirkinlik taşıyabilir. Çünkü, Mutlak Güzel'in dışında var olan bütün varlıklar, bir yönü ile çirkinlik ihtiva ederler. Varlık hiyerarşisi göz önüne alındığında zorunlu olan Mutlak Güzel'in eseri evren, konumuna göre değişir. Farabi'ye göre, evrende çirkinliğin olması, iyiliğe nispetle az da olsa zorunludur. Çünkü, Mutlak Güzel'in dışında kalan mümkün varlıkların imkan niteliği, aynı zamanda, onların Mutlak Güzel'e nispetle eksik varlık oluşlarının nedenidir. Eksiklik, bir çeşit kusur olduğuna göre, kötülük içermeyen bir evren düşünülemez.

Farabi'ye göre, kötülüğün fiilen görüldüğü alem, oluş ve bozulmuş alemdir. Bu da, oluş ve bozulmuşun kendisinde gerçekleştiği maddenin, her çeşit sureti almaya çok yatkın ve karşıt niteliklerin birbirlerinden etkilenmeye açık olmasıdır. Bu yüzden madde, alması gereken şekli tam olarak alamadığı için, türünün bu ferdi kendi tabiatına has yetkinliğini de kazanamaz ve böylece ontolojik yapıda kötülük meydana gelir. Bir bitkinin alması gereken güneş ışığını alamamasından dolayı estetik görünümünün çirkinleşmesi, ya da bir annenin sağlıklı beslenememesinden dolayı çocuğun özürlü olması gibi. Buna göre, duyulur alemdeki güzelliği Farabi, Mutlak Güzel ile çirkinlik ve kötülüğü ise, madde ile ilişkilendirmiştir.

Farabi'de olduğu gibi İbn Sina'ya göre de var olma, iyilik, yokluk ise kötülük olarak görülmüştür. O, Tanrı'nın Sırf İyi ve Mutlak Güzel oluşunu ele alırken iyiyi, her şey tarafından arzulanan şey olarak tarif etmektedir. Arzulanan şey ise, varlık ya da varlıkta yetkinliktir. Varlık ve varlıktaki yetkinlik ile güzellik ve iyilik arasında kurulan bu bağın sonucu ise, bir cevherin yokluğu ya da cevhere ait uygun bir durumun yokluğudur. Bu ise, kötülüktür. Bu nedenle, yokluk ile eksiklik ve çirkinlikle kötülük

arasında bir ilişki kurulur. Bu durumda kötülük ya da çirkinlik, güzelliğin, iyiliğin yokluğu ve eksikliğidir.²⁴⁷

1.1.2.2.Oran-orantı, Uyum, Düzenlilik ve Ölçülülük

Evrenin estetik boyutunun bir diğer özelliği de, onda uyum, oran-orantı, düzenliliğin ve ölçülülüğün olmasıdır. Buna göre, güzel olan her şeyde mükemmel bir orantılılık söz konusudur. Evrenin estetik yönünde ise, bu açıkça görülmektedir. Dağ, ova, denizler, karalar vb. her şey, yerli yerinde ve olması gereken ölçülerdedir. Hepsi ne daha büyük, ne de daha küçük, olması gereken ölçü ve simetri neyse, o ölçü ve simetridedirler.

Evrende bir ölçü, oran-orantının olduğu kabulü Grek felsefesinin erken dönemlerine kadar geri gider. Pythagoras, evreni harmonik bir uyum olarak kavrar. Evrendeki bu uyumun temelinde, ona göre, aritmetik sayılar bulunur. Evrene egemen olan ve evrendeki uyumu sağlayan şey, sayı ve sayılar arası orantılardır.²⁴⁸ Yunanlı filozof Diogene, mevsimler arasındaki düzen ve uyuma, oran ve orantıya dikkat çeker. Ona göre, evrende mevsimlerin düzenlenmesinde, öyle bir düzen ve ölçü vardır ki, böyle bir düzenleme kesinlikle uygun bir akıl olmadan gerçekleşemez. Çünkü, her şey belirli bir miktar iledir. Kış-yaz, gece-gündüz, yağmur-rüzgar ve havanın farklı tutumları bunu açıkça göstermektedir. Evrende, bütün bunlar yakından incelendiğinde, bunların en üstün ve en kusursuz bir biçimde düzenlendiği görülür.²⁴⁹

Platon'un yaşlılık dönemi de denilen özellikle Pythagorasçılığın etkili olduğu dönemde o, sayılarla meşgul olmuş ve güzelliği, sahip oldukları oran ve orantılar olarak tanımlamıştır. Platon'a göre evren, gelişi güzel, tesadüfi yaratılmamış, su, toprak, ateş ve havadan oluşan bir oran ve düzenlilik içerisinde meydana gelmiştir. O, Timaios diyalogunda, Tanrı'nın ateş ile toprağın arasına su ile havayı koyarak, bunları aynı oranda birleştirmesinden evrenin meydana geldiğini ifade eder. Evren, güzellik ve ahengini bu dört ana maddenin uygun orantılarda bir araya gelmesinden almıştır. Varlık bir düzen içinde var olunca, bütün içinde yer alan her şey düzenli ve orantılı kavranacaktır. Ona göre, oluş içerisinde olan evren elle tutulur, gözle görülür bir şeyden, yani bir cisimden meydana gelmelidir. Ancak, bir şey ateş olmadan gözle

²⁴⁷ Taşkent, s. 151.

²⁴⁸ Tunalı, *Estetik*, s. 208.

²⁴⁹ Emre Dormen, *Modern Bilim: "Tanrı Var"*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011, s. 60.

görünemez; katı olmadan elle tutulamaz. Katı olması içinde toprak olması gerekir. Bu nedenle Tanrı, evreni yaratırken işe ateş ve toprakla başlamıştır. Bununla birlikte Tanrı, bu iki nesneyi birleştirmek için üçüncü bir nesneye ihtiyaç duyar. Çünkü, ikisinin arasında onları birleştiren bir bağ kurulmalıdır. Bu bağı ise Tanrı, su ve hava ile sağlamış ve evreni meydana getirmiştir. Tanrı, bu dört maddeyi mümkün olduğu kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Ona göre, küp veya kare olan her hangi üç sayıdan ortadaki ile sonuncu arasındaki orantı ne ise, birinci ile orta sayı arasındaki orantı da odur. Buna karşılık, ortadaki ile birinci arasındaki ne ise, sonuncu ile orta sayı arasındaki orantı da odur. Böylece orta sayı sıra ile birinci, sonuncu, birinci ile sonuncu sayılarda orta sayı olurlar.²⁵⁰ Bunun gibi şayet evren, gövdesi, derinliği olmayan düz bir yüzeyden ibaret olsaydı, tek bir orta terim, hem iki ucu hem de kendisini bir araya getirmeye yeterdi. Ancak, evrenin gövdesinin katı olması gerekir. Katılar ise, her zaman bir değil, iki terimle birbirlerine bağlandıklarından Tanrı, ateşle toprağın arasına su ile havayı koymuş, onları birbirlerine mümkün olduğu kadar aynı orantı ile birleştirmiştir. Öyle ki, havaya göre ateş neyse, suya göre hava o olmuş, bu orantı ile birleşme sonucunda evren, gözle görülür, elle tutulur olmuştur. Evren, böyle ince bir orantı ile kurulmuş, mükemmelliğini, güzelliğini de bu orantıdan almıştır.²⁵¹

Platon'a göre Tanrı, evreni yaratırken bu dört unsurun dördünü de tamamıyla içine almıştır. Bu unsurların bir tek özelliklerini dışarıda bırakmamıştır. Bütünüyle bunları içine alması Tanrı'nın, her şeyden önce mümkün olduğu kadar tam, mükemmel ve kusursuz öğelerden oluşan bir evren meydana getirmek ve bundan başka aynı cinsten başka bir varlığın doğabilmesi için geriye başka bir şey bırakmamasıdır. Bu nedenle, evren mümkün olan en güzel şekilde meydana getirilmiştir. Daha mükemmeli için geride her hangi bir madde kalmamıştır. Tanrı, bununla meydana getirdiği evreni tek ve biricik kılmıştır. Onu çirkinlik ve kötülükten korumuştur. Bir ve tek olan evren şayet birleşik olsaydı, dışarıdan sıcak, soğuk ya da başka her hangi bir etki nedeniyle çirkinleşebilirdi. İşte Tanrı, bunları hesap ederek evreni bir bütün olarak kötülük ve çirkinliğin işlemediği bir şekilde var etmiştir.²⁵²

²⁵⁰ Bu orantı, bir geometri orantısı olup şu şekildedir. $a:X=X:b$; $b:X=X:a$ veya $X:a=b:X$.

²⁵¹ Platon, *Timeios*, 31c, 32a.b.c.

²⁵² Platon, *Timeios*, 33a.b.

Platon'a göre, bir şeyin güzel olmasında esas olan, o şeyin tam bir orantı içerisinde olmasıdır. İyi olan her şey güzeldir. Güzel de hiçbir zaman orantısız olamaz. Örneğin, bir bedenin uzuvları bedene nispetle çok uzun ya da çok kısa olması durumunda vücut, sadece estetik olarak çirkin görünmekle kalmaz, aynı zamanda uzuvlar iş göremez halde olurlar. Bu nedenle güzel, bir bütün olarak orantılı olup, bu orantıda, veren de en mükemmel şekilde yerini almıştır.²⁵³

Platon'a göre, sürüp giden her şeyin kendine göre bir düzeni, bir ölçüsü ve bir zamanı vardır. Gökyüzünde güneş, ay ve gezegenlerin hareketleri ile aylar, mevsimler, yıldızlar gibi zaman dilimleri şaşmaz bir düzen ve ölçü sergilemektedirler. Gök cisimlerinin değişik olan zamanları, güneş ile ayın hareketlerinin ilk zamanları ile belirli bir ölçü ve düzen içerisinde dirler. Ona göre, Tanrı evreni belli bir düzen içerisinde yaratmıştır. Ayı, dünyaya en yakın yörüngeye, güneşi dünyanın üstündeki ikinci yörüngeye, sonra Sabah Yıldızı (Venüs) ile Hermes'e (Merkür) mal edilmiş olan ve güneşin hızı ile dönen, fakat onun karşıtı bir kudrete sahip olan gök cisimlerini yerleştirmiştir. İşte bunun içindir ki güneş, Hermes ve Sabah Yıldızı, değişmez bir düzen ve ölçülülükle birbirlerini takip ederler.²⁵⁴ Dolayısıyla Platon'a göre, söz konusu dört unsurun belli bir orantısıyla meydana gelen ve her şeyin belli bir düzen ve ölçülülükte hareket ettiği evren, düzenli, uyumlu ve mümkün evrenlerin en güzelidir. Zaten Tanrı, evreni yaratırken düzensiz ve hareket içinde olan evreni, düzenlilik, düzensizlikten daha iyi olduğu için, düzensizi düzene sokup ve en güzel düzen içerisinde yaratmıştır.

Dinlerin kutsal metinleri evrenin güzelliğini vurgularken, güzelin tanımını içinde yer alan oran-orantı ve düzenliliği ihmal etmezler. Onlara göre Tanrı, evreni yaratırken en mükemmel ölçü ve düzen ile yaratmıştır. Bu ölçü ve düzen evrenin her yerinde açıkça görünmektedir. Hıristiyanlığın Tanrı'sı, Kitab-ı Mukaddes'te evrenin çok güzel olduğunu ve evrenin belli ölçü ve düzen çerçevesinde yaratıldığını ifade eder. Eyüb'e hitaben evrenin belli bir ölçü içerisinde yaratıldığını, evrende bulunan her şeyin bulutların, güneşin, yıldızların, mevsimlerin, gece ve gündüzün, rüzgarların, kar yağışının belli bir düzen içerisinde hareket ettiğini ifade eder:

²⁵³ Platon, *Timeios*, 87c .

²⁵⁴ Platon, *Timeios*, 38bd ve *Yasalar*, c.II, 886b.

*Kim saptadı onun ölçülerini? Kuşkusuz biliyorsun! Kim çekti ipi üzerine?*²⁵⁵

Buna göre Tanrı, evreni belli bir ölçü ile yaratmıştır. Her şey belli bir ölçü ile hareket eder. Rüzgarın esişi ve yönünde bile belli bir ölçü ve nizam vardır. Bu ölçü ve nizamın dışında hareket edemez.

*Rüzgar güneye gider, kuzeye döner, Döne döne eserek hep aynı yolu izler.*²⁵⁶

Dolayısıyla evren bir kaos değil, düzenliliğin, oran-orantının olduğu bir kozmostur. Kozmos ise, düşünce tarihinde genellikle bütün olarak dünya ve özellikle de düzenli ve bir kanunla yönetilen dünya anlamında kullanılmıştır.²⁵⁷ Augustine de buradan hareketle evrenin bir kaos değil, onun kozmos olduğunu söyler. Ona göre, evrende ilk bakışta görülen bir ölçülülük ve düzen vardır. Varlıkların birbirleri ile uyumu, son derece ölçülü ve mükemmeldir. Evrendeki bu düzen, bir yönüyle değişmez hakikate, onları yapan, onlardaki ölçü ve düzenliliğin kaynağı olan Mutlak Güzel'e götürür. Gökyüzü, çok güzel olup yıldızlar orada belli bir düzen içerisinde seyrederler. Günler ve geceler belli bir düzen içerisinde, belli ölçü ile birbirlerini izlerler. Ayın safhaları arasında bir değişiklik yoktur. Yılın dört mevsimi dört unsurla çok uyumlu ve ölçülüdür. Bütün bunların bir düzen içerisinde hareket etmesi, Tanrı'nın düzeni sevmesinden dolayıdır. Tanrı düzeni sever; çünkü, düzen Tanrı'dan gelir. Düzenin olmadığı yerde Tanrı söz konusu olamaz. Zira düzen, Tanrı'nın yarattığı her şeye verdiği en uygun davranış biçimidir.²⁵⁸ Evrende rastladığımız düzen, ölçü ve organizasyon her bakımdan mükemmeldir. Her varlığın kendine ait doldurulamaz bir yeri vardır. Evrende yer alan her nesnenin kendisinin önemi ne kadar küçük, ne kadar az olursa olsun bir değeri vardır. Çünkü her nesne, evrensel uyum, ölçü, oran, güzellik ve iyiliğin bir parçasıdır.

Aquinas'a göre ise Tanrı, evreni en güzel bir düzen ve uyumda yaratmıştır. Çünkü, Yaratılış bölümünde: *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yaratı,* ayeti ile ifade ettiği gibi, evren şekilsiz ve boşlukken ona form verdi. Bu ise, düzenin ilkesidir. Düzen, form vasıtası ile verilir. Formun varlığı, düzen, ölçü ve uyumun göstergesidir. Form, cisimlerde maddeyle birlikte var olan biçimi ifade eder. Dış dünyada madde ve form

²⁵⁵ Eyüb, 38: 5.

²⁵⁶ Vaiz, 1: 6.

²⁵⁷ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996, s. 85.

²⁵⁸ Özcan, s. 66.

birbirlerinden ayrı düşünülemez. Yalnız zihin eşyayı maddeden soyutlayarak kavrayabilir. Bu nedenle form, eşyanın zihindeki var oluş tarzını ifade eder. Evrenin ve içindeki her şeyin formu öncelikle Tanrı'nın zihninde var olur. Buna göre evren ve içindeki her şey, bir mimarın yapmak istediği bir mimari yapıyı zihninde planlaması gibi öncelikle Tanrı'nın zihninde var olur. Tanrı, önce evrenin formunu kendi zihninde şekillendirmiştir. Sonra maddeye form vermiştir. Dolayısıyla, cisimlerin forma sahip olması gelişi güzel olarak değil belli bir düzen, uyum ve ölçü içerisinde bir biçim almıştır. Belirli bir forma sahip olmak, hem kendisine yüklenen bir gayeyi, hem de belirli bir düzeni gösterir. Bütün bir evren için düşündüğümüzde formun olması, her şeyin bir diğeri ile ilişkisinin, uyumunun, ölçüsünün belirginleştiği bir düzeni ifade eder. Buna karşın düzensizlik, ölçsüzlük ve uyumsuzluktan bahsedebilmek için formun olmaması gerekir.²⁵⁹

Kur'an'da, benzer şekilde her şeyin belli bir ölçü ve düzende yaratıldığını, yaratılan her şeyde gereklerine göre uygun biçim, düzen ve dengenin olduğunu ifade eder.

*Biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.*²⁶⁰

Evrende yer alan her şey, bir ölçü ve düzen içerisinde yaratılmıştır. Bu ise, yaratılanlarda bir plan olduğunu gösterir ki, bu plan her yaratığın öz varlığını, niteliklerini, miktarını, zamanını, yerini, çevresini kuşatan varlıklar ile arasındaki ilişkileri ve evrenin yapısı üzerindeki etkisini belirler, sınırlandırır. Kur'an'a göre bütün evren, bu gerçeğin somut kanıtı niteliğindedir. Evren ile bir bütün halinde yüz yüze gelen, onunla iletişim kuran, ondan etkilenen, varlık bütününün uyumlu ve koordineli bir parçası olduğunu görecektir. Çünkü evrendeki her şey, bu mutlak uyumu gerçekleştiren bir plana bağlıdır.

Modern bilim bu gerçeğin bazı yönlerini keşfetmiş, gezegenlerin, yıldızların hacimlerini, kütlelerini, aralarındaki uzaklıkları ve karşılıklı çekim güçlerini belirleyebilmiştir. Evrene egemen olan uyum, oran ve ölçülülük prensibini ortaya koymuştur. Bu uyumluluk prensibi bilim adamlarının gözledikleri yıldızların hareketlerine ilişkin belirli verileri açıklamakta ve sonra da onların varsayımlarının

²⁵⁹ Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil Ve Evrim Teorisi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ank, Üniv. Sosy. Bil. Ens. Ankara 2009, s. 21.

²⁶⁰ Kamer, 54: 49.

doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu varsayımların doğruluklarının meydana çıkması, gök cisimlerinin uzay boşluğuna son derece ölçülü ve planlanmış oranlara dayalı olarak dağılmış olduklarını gösterir. Bu oranların zaman içinde ne değişimleri ve ne de bozulmaları söz konusudur.²⁶¹

Kur'an'a göre evren, muazzam bir ahenk ve uyum içerisindedir. En küçük parçasından en büyük parçasına kadar her şey belli bir oran, düzen ve ölçü içerisinde hareket eder.

*Güneş'te yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, üstün ve bilen Allah'ın kanunudur. Ay içinde bir takım yörüngeler tayin ettik. Nihayet o eğri hurma dalı gibi hilal olur da geri döner. Ne güneş aya erişebilir, ne de gece-gündüzün önüne geçebilir. Hepsi belli bir yörüngede (felekte) yüzmektedirler.*²⁶²

*Güneşin ve ayın konumları ve hareketleri belirli bir hesaba dayanır.*²⁶³

*Geceyi, gündüzü, güneşi, ayı yaratan O'dur. Bunların her biri kendi yörüngelerinde yüzerler.*²⁶⁴

Buna göre, güneş, ay, güneşin hacmi, ısı derecesi, dünyamıza uzaklığı, yörüngesindeki dönüş hızı; bunun yanı sıra ayın hacmi, dünyamıza uzaklığı ve yörüngesindeki dönüş hızı, bütün bunlar gerek yeryüzündeki hayata yönelik etkileri bakımından ve gerekse uzaydaki diğer yıldızları ve gezegenler arasındaki konumları açısından son derece ince ve duyarlı hesapların sağladığı dengelere dayanırlar. Örneğin, Güneş ve Ay'ın yaratılışlarındaki ince hesap ve ölçüyü düşünelim: Güneşin dünyamıza uzaklığı doksan iki buçuk milyon mildir. Eğer o, dünyamıza bundan daha yakın olsa yeryüzü yanar, ya erir, ya da uzaya yükselen bir buhar kitlesine dönüşürdü. Eğer bizden daha uzakta olsa, o zaman da yerküremiz donar ve üzerindeki hayat ölüme dönüşürdü. Ay ise, eğer şimdikinden daha büyük olsaydı, denizlerde meydana getireceği gel-git olayının yol açacağı su yükselmeleri yeryüzünü ve üzerindeki bütün varlıkları tufana boğardı. Kendisine tayin edilen hesabına göre olduğundan daha yakınımızda olsaydı, sonuç dünyamız için aynı türden bir felaket olurdu.²⁶⁵ Bunun yanı sıra, Dünya'nın

²⁶¹ Seyyid Kutup, c. 14, 187 vd.

²⁶² Yasin, 36: 38-40.

²⁶³ Rahman, 55: 5.

²⁶⁴ Enbiya, 21: 33.

²⁶⁵ Seyyid Kutup, c. 14, 189.

yaşamaya uygun olması için ısı ve ışığın faydalı miktarda olması gerekmektedir. Bu durum atmosfer ısısı ile sağlanmaktadır. Atmosferin ısısı da dünyanın güneşten uzaklığı ile ilgilidir. Dünya, Güneş'e daha yakın olsaydı, atmosfer mekanında oluşan ısı, bütün moleküllerin uçup gitmesine sebep olacaktı. Eğer dünya güneşe biraz daha uzak olsaydı, moleküller yer küre üzerine çökecek ve emilecekti. Bu da belli bir ölçü ve oranı göstermektedir. Dünyanın güneşten aldığı ısı, atmosferin her yerine dağılmalıdır. Bunun için dünya belli bir ölçü ve hızla kendi etrafında dönmelidir. Örneğin yerküresi, kendi eksenini etrafında her 24 saatte bir dönüş yapar. Yani, dünyamız saatte 1.600 km. civarında bir hıza sahiptir. Eğer dünya, saatte 160 km'lik bir hızla dönüyor olsaydı, o takdirde gece ve gündüz şimdi olduğundan 10 kat daha uzun olacaktı. Bu durumda, yaz mevsiminin kızgın güneşi, her gün bitkilerimizi yakacak, geceleyin de yeryüzündeki bütün bitkiler soğuktan donacaktı.²⁶⁶ Ayrıca Dünya yavaş dönse, güneş görmeyen yerler ani olarak soğuyacak ve atmosfer oralarda toprak tarafından emilecekti. Hızlı dönse, çeşitli bölgeler dengeli bir şekilde ısınmayacaktı. O halde, kendi etrafında yirmi dört saatte bir dönmelidir ki, ısı dengesi sağlanmış olsun. Yine, dünyanın yirmi üç derece, yirmi yedi dakika eğik olması, mevsimlerin oluşması ve evrendeki ısı dengesinin sağlanması için gereklidir.²⁶⁷ Bütün bunların olabilmesi için evrende ince bir ölçü ve oranın olması gerekir ki, yaşadığımız evren bunun en açık göstergesidir.

Evrende her şeyin belli bir denge ve ölçüde olduğunun diğer açık bir misali de, yerçekimi kuvvetidir. Yer çekimi eğer daha fazla olsaydı, gezegenin atmosferi çok fazla amonyak ve metan tutardı. Koşmak ve hatta yürümek imkansız hale gelirdi. İnsanlar ve hayvanlar, tüm bu hareketleri gerçekleştirmek için şimdikinden daha çok enerji harcayacaklardı. Eğer daha az olsaydı, gezegenin atmosferi çok fazla su kaybederdi. Hafif şeyler yeryüzünde sabit durmayacaktı. Sözgelimi, en ufak bir esintide yerden kalkan toz ve kum taneleri saatlerce havada uçuşacaktı. Yağmur damlalarının hızı çok yavaşlayacak, yere inmeden yeniden buharlaşacaklardı.²⁶⁸ Ayrıca, yer kabuğunun yaratılışı bu günkü durumundan farklı olsa, yani bu günkü kalınlığından daha fazla olsaydı, bu durumda, atmosferden yer kabuğuna çok fazla oksijen transfer edilir ve

²⁶⁶ Muhiddin Bahçeci, *İman ve Allah'ın Varlığının İsbati*, Çizgi Ajans, Kayseri 1989, s. 109- 110.

²⁶⁷ Ahmet Akgüç, "Gaye Neden Ve Kelam İlminde Gelişim Seyri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Güz-2009, sayı.30, c.VIII, 298.

²⁶⁸ Hüseyin Aydın, *İnsan-Çevre Münasebetine Modern Yaklaşımın Teolojik Kritiği*, Nehir Yayınları, Malatya 2003, s. 154.

nebat denen hiç bir şey olmazdı. Eğer daha ince olsa, bu durumda, volkanik ve tektonik aktivite çok büyük olurdu.²⁶⁹ Bütün bu olgular ve şartlar arasında ince bir duyarlılıkla planlanmış ölçüler ve oranlar vardır. Bu nedenle evrenin mükemmelliği, içinde yaşanabilir olması ile açık gözle görülebilen bir gerçektir. Dolayısıyla evrenin yapısında bir düzen, bir ölçü ve bilinçli bir tasarım vardır. Yaratılan her şey, yaratıcı tarafından bir ölçüye göre yaratılmış, onlara belli bir düzen ve denge verilmiştir.

Hem Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış bölümünde, hem de Kur'an'ın çeşitli bölümlerinde, yeryüzü ve gökyüzünün, daha genelde evrendeki bütün eşyanın, tek tek ele alındıklarında güzel, ölçülü, uyumlu, mükemmel yaratıldıkları; ayrıca, hepsinin bir bütün olarak ele alındıklarında ise, daha mükemmel, daha ölçülü ve daha uyumlu oldukları vurgulanmaktadır. Bu ise, güzelliğin diğer bir kriteri olan bütünlüğü oluşturmaktadır. Çünkü, güzellikte, sadece oran ve orantıya veya büyük ve küçük olmalarına, kendi içlerindeki uyumlarına bağlı olmaları, onun kendi bölümleri arasındaki orantı, ölçü ve uyum yanında, bir de genel uyum ve ölçü söz konusudur. Bu nedenle, evrende sadece oran-orantı ya da büyüklük-küçüklük söz konusu değil, bütüncül bir uyum ve ölçü söz konusudur. Evrenin düzeni ince bir hesapla düzenlenmiştir, bir ölçüye göre yaratılmıştır. Yaratılan hiçbir şey, kendileri için çizilen ince ve titiz düzenin sınırlarını geçemez.

1.2.3. Gayelilik

Evrenin ve evrendeki tüm canlıların yaratıcı bir varlık olan Tanrı tarafından yaratıldığı, bu sebeple evrendeki her türlü oluşumda bir amaç ve planın bulunduğu çeşitli teolog ve filozoflar tarafından savunula gelmiştir. Evrenin estetik boyutunu oluşturan kusursuzluk, oran-orantı, uyum, düzenliliğin yanında diğer bir unsur da, evrende yaratılan her şeyde bir plan ve amacın olması, hiçbir şekilde yaratılanlar arasında abeslik ve tesadüfün olmamasıdır. Buna göre gayelik, evrenin var oluşunun ve içinde oluşan olayların sıra düzeni ve tabi oldukları kanunluluğun bir plana, bir programa, dolayısıyla da bir gayeye göre var olması,²⁷⁰ varlık ve olayların kozmik düzeni gerçekleştirmeye yönelik bir amaca sahip olması, evrende tesadüf ve saçmalığın

²⁶⁹ Mehmet S. Aydın, *Müsbet İlim ve Allah*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1976, s. 8.

²⁷⁰ Hüseyin Aydın, *İlmi, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, DİB. Yayınları, Ankara 1991, s. 129.

olmadığı demektir.²⁷¹ Bu nedenle bütün varlıklar, Tanrı'nın şaşmaz düzenlemesi ile başlangıçtan sonsuza kadar kendileri için belirlenen evrensel plan çerçevesi uyarınca yerine ve zamanına göre son derece ince bir planla belirlenmiştir. Evrenin estetik boyutunda gayelikten amaç, güzellik konusunda abesliği, tesadüfü ortadan kaldırmaktır. Çünkü amaçsızlık, abeslik, başıboşluk bir eksiklik ve güzelliği, kusursuzluğu ortadan kaldırır. Zira, güzellikte bir ahenk, uyum ve bir amaç üzere bina edilme vardır.

İlkçağ filozoflarından Platon'a göre, Tanrı'nın yarattığı her şeyin bir nedeni vardır. Evreni yaratmasının nedeni ise, Tanrı'nın cömertliğidir. Bu nedenle, Tanrı'nın varlık vermede gösterdiği cömertliğinin bir sonucu olarak evren, daha mükemmeli mümkün olmayacak mükemmellikte meydana gelmiştir.²⁷² Ancak gaiyyet fikri, temel olarak Aristo'nun fikirlerinde yer alır. Ona göre, evrendeki olayların maddi, formel, etken ve gai olmak üzere dört sebebi vardır. Örneğin, bir heykel yapıldığında mermer maddi sebep, heykelin biçimi formel, heykeltraş etken ve heykelin belli bir sebeple yapılması da gai sebeptir. Aristo'ya göre, gai sebep olmaksızın var oluşu açıklamak eksik kalır. Evrendeki her şeyde bir gayelik söz konusudur. Tabiattaki sebep-sonuç arasındaki zorunluluk veya bazı nadir rastlantılar evrende gayeliğin olmadığını göstermez. Çünkü, tabiatın işleyişi bir gayeye yöneliktir. Evren, her şeyin birbiriyle karşılıklı ilişkiler içinde olduğu ve bu ilişkilerin bir gayeye göre düzenlendiği ev gibidir. Bütün varlıklar, tabiatın el verdiği ölçüde bu bütünün iyi düzenine katılırlar. Bütüne ait bu iyinin ilkesi de Tanrı'dır.²⁷³

Teistik dinlerin evren anlayışlarında, evrende akli düzende meydana gelmeyen hiçbir olay ve ona ait olmayan hiçbir varlık yoktur. Hem Hıristiyanlık'ta, hem de İslam'da evren, Tanrı'nın bir eseri olarak görüldüğü için, evrende meydana gelen olayların hiç birisi Tanrı'nın inayetinin dışında değerlendirilmez ve herhangi bir şeyde tesadüf olarak görülemez. Çünkü tesadüfi olan şey, herhangi bir gayesi olmayan şey demektir. Bu nedenle, yaratıcı bir Tanrı anlayışının olduğu dinlerde, O'nun yarattığı sistemde tesadüfe yer verilmez.

²⁷¹ İlhan Kutluer, "Gaiyyet", D.İ.A, c. XIII, 292.

²⁷² Platon, *Timeios*, 29a, 30b

²⁷³ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s.214; Kutluer, s. 293.

Tesadüf, iki ayrı nedenler silsilesinin buluşmaya dair önceden hiç bir gayeye sahip olmaksızın şans eseri bir noktada buluşmalarıdır.²⁷⁴ Oysa, teistik dinlerde iki farklı nedensellik zincirinin görünüşte tesadüfî birleşmeleri bile, her şeyi kendine uygun bir şekilde, uygun olan yere, en uygun zamanda, bilgece yerleştiren ve takdire şayan inayet tarafından düzenlenen değişmez bir nizam içerisinde gerçekleşir. *Ya RAB, ne çok eserin var! Hepsini bilgece yaptın; Yeryüzü yarattıklarınla dolu.*²⁷⁵ Her şeyi bilgece ve bir plan çerçevesinde yapan bir Tanrı'nın yarattığı evrende, her şey belli bir gayeye yönelik ve her şey bir plan çerçevesinde cereyan etmektedir.

Kutsal metinler, evrendeki gaye ile ilgili olarak iki temel üzerinde dururlar. Buna göre, birinci olarak, evrende yer alan bütün varlıklar arasında bir uyum, bir ahenk ve bir ölçü vardır. İkincisi ise, evrende yer alan bu uyum, ahenk ve ölçünün bir plan ile bir kast ile olduğu ve bir irade sahibin tarafından yaratıldığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü, evrende yer alan bu uyumun, güzelliğin, oran-orantının ve mükemmelliğin tesadüfen meydana gelmesi imkansızdır.

Aquinas'a göre, evrende var olan her varlık, kendisine yüklenen bir plana, bir amaca göre hareket eder. Örneğin, bitkiler aleminde yapraklar, meyveleri koruyacak şekilde dizayn edilmiştir. Yine hayvanların organları, onları koruyacak şekilde dizayn edilmiştir. Canlıların organlarında, hayat sürelerinde, beden olarak büyüklüklerinde, ortama uyum sağlamalarında, kabiliyetlerinde, yerine getirmeleri için kendilerine takdir edilen görevlerinde bunları görmek mümkündür. Kuşlarda kanatların uçmak için, karadaki hayvanların ayaklarının yürümek için olduğunu görmekteyiz. İnsan elinin, parmaklarının sayısının, hacminin, kendisine mahsus tutmak ve kavramak amacına yönelik olarak dünyaya gelmeden önce düzenlendiğini gözlemlemekteyiz. Bunların tesadüf ve şans eseri olduğu düşünülemez. Evrende her şey, daha iyi ve daha güzele yöneliktir. Evrende her varlık, yaptığı eylemde iyi ve güzelliği gözetir. Bu nedenle, yaratılan bütün varlıkların bir amacı vardır. Bu amaç, en son noktada Mutlak Güzel'e ulaşmaktır. Amaç Mutlak Güzel'e ulaşmak olunca, bu durumda, evrende yer alan varlıkların nihai gayesi Tanrı'ya benzemektir. Çünkü Aquinas'a göre etki, kendisinin ortaya çıkmasına sebep olan nedene benzemeye çalışır. Evrende bütün varlıkların ilk nedeni Mutlak Güzel olan Tanrı olduğuna göre her şey, nihai amacı olan Tanrı'ya

²⁷⁴ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 327.

²⁷⁵ Mezmurlar, 104: 24.

benzemeye çalışır. Yaratılan bütün varlıklar, ilk fail olan Tanrı'nın suretidir. Çünkü fail, kendine benzeyen ürünler vermeye çalışır.²⁷⁶ Mutlak Güzel'in kendine benzer ürünler vermesi, verilen bu ürünlerin güzel, mükemmel olduğunu; buna karşın abesliğin ve tesadüfün yer almadığını gösterir. Aynı şekilde Augustine'de, varlık ile Mutlak Güzel arasındaki ilişkide Tanrı'yı, varlığın taklit ettiği model olarak görür. Buna göre, model ile taklit arasında hiçbir uyumsuzluk yoktur. Kopya noktası noktasına orjinaline benzemektedir. Zira Tanrı, tüm varlığa yüklenen güzelliğin kaynağıdır.²⁷⁷

Aquinas'a göre Tanrı, evrene şekil vermekle onlara belirli bir gayeyi yüklemiştir. Aristo gibi Aquinas'da, evrendeki tüm cisimlerin yapısında ve işleyişinde kendilerine ait bir gaye olduğunu ifade eder. Bu gaye ise, tüm varlıklara ve dolayısıyla evrene form vasıtası ile verilmiştir. Diğer bir deyişle, formun varlığı, doğrudan gayenin varlığına işaret eder. Formun varlığının yadsınabileceği her şeyde, gayenin varlığını da yadsımak mümkündür. Zira form, öncelikle, cisimlerde maddeyle birlikte var olan biçimi ifade eder. Dış dünyada madde ve form birbirinden ayrı olarak var olamaz. Ancak zihin, eşyayı maddeden soyutlayarak kavrayabilir. Bu bakımdan form, eşyanın zihindeki varoluş tarzını da ifade eder. Evrenin ve içindeki her şeyin formu öncelikle Tanrı'nın zihninde var olur. Bir mimarın yapmak istediği evin planını zihninde önceden canlandırması gibi, Tanrı da tüm evrenin formunu kendi zihninde şekillendirir ve buna göre maddeye formunu verir. Bu durumda form, eşyanın hem bilgisinin, hem de varoluşunun temelini oluşturur ve eşyanın 'ilk örneği' olma anlamını kazanır. Zira Tanrı, gayeye göre maddeye form verir. Yahut eşyanın kendisinden hedeflenen gaye, ancak eşyanın formu ile gerçekleştirilebilir. Bu durum, eşyanın taşıdığı gaye ile formu arasındaki sıkı bir ilişkiyi ortaya koyar. Dolayısıyla, evrenin bir bütün olarak ve içindeki parçalarıyla birlikte taşıdığı formel yapısı, kendisinden beklenen bir gayenin varlığına delil teşkil eder. Örnek olarak, bir çekiç veya kalemin formu, onların hangi gayeye matuf olarak şekillendirildiklerini gösterir. Aynı şekilde, evren ve parçalarının bir forma sahip olmaları da, onların bir gayeye matuf olarak şekillendirildiklerini gösterir. Bu doğrultuda cisimlerin forma sahip olması, onların şans eseri meydana gelebileceklerine delil olarak kabul edilir. Çünkü, cisimlerin forma sahip olması şans eseri değil, belirli bir gayeye hizmet eden belirli bir biçimi ifade eder. Belirli bir forma

²⁷⁶ Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 102.

²⁷⁷ Özcan, s. 196.

sahip olmak, aynı zamanda kendisine yüklenen bir gayeye sahip olmak demektir. Bütün bir evreni düşündüğümüzde bu durum, düzenin diğer bir yoludur. Çünkü, gaye ve form birlikteliğinin yer aldığı bir evren, her şeyin bir diğeriyle ilişkisinin belirlendiği bir düzeni ifade eder.²⁷⁸ Buna karşın, düzensizlikten bahsedebilmek için hem gayenin hem de formun olmaması gerekir. Ama Tanrı'nın da *Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı*, ifadesinde belirttiği gibi, evrene form vermesi ve onda yer alan her varlığa bir gaye yüklemesi, evrende bir tesadüfün, abesliğin olmadığını, buna karşın estetik olarak bir uyumun, düzenin olduğunu gösterir.

Evrende bir düzenin var olduğu, bu düzenliliğin de bir gayeye yönelik olduğu, evrendeki hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığı, yaratılan her şeyin bir hikmete dayalı olarak yaratıldığı, bunun da Tanrı'nın varlıkları üzerinde rahmet ve inayetini belgelediği, hem Hıristiyanlık'ta hem de İslam'da vurgulanan hususlardır. Nitekim Kur'an, Hıristiyanlığın kitabı olan Kitab-ı Mukaddes'ten çok daha fazla yaratılış gayeliliği üzerinde durur ve varlıkların yaratılış gayelerini ayrıntılı bir şekilde ifade eder. Örneğin, ölüm ve hayatın yaratılma gayesini, kimlerin daha güzel amel işleyeceğini belirlemek,²⁷⁹ insanların kabile ve kavimlere ayrılmalarının gayesini, bir birleriyle tanışmak,²⁸⁰ insanların ve cinlerin yaratılma gayelerini, kendisine kulluk etmek,²⁸¹ kullara rızık olması için suyu indirmek ve yeryüzü bitkilerini bitirmek,²⁸² geceyi dinlenmek, gündüzü çalışmak için²⁸³ vb. daha bir çok ayette var olan şeylerin, var olma gayelerini vurgulamaktadır. Kur'an, bütün bunların dışında genel bir ifade ile yaratılan her varlığın, ismi zikredilsin veya zikredilmesin, yaratılan hiçbir şeyin boşuna yaratılmadığını, her yaratılanın bir yaratılma gayesi olduğunu vurgular ve bu gayeyi görmeyenleri ise, inkar ile niteler.

*Göğü, yeri ve ikisi arasında bulunanları boşuna yaratmadık, inkâr edenler, kainatın boş bir tesadüf eseri olduğunu söylerler, bu onların zannıdır. Vay ateşe uğrayacak inkârcuların haline.*²⁸⁴

²⁷⁸ Özgökman, s. 21.

²⁷⁹ Mülk, 67: 2.

²⁸⁰ Hucurat, 49: 13.

²⁸¹ Zariyat, 51: 56.

²⁸² Kaf, 50: 11; Nebe; 78: 14-16.

²⁸³ Nebe, 78: 9-11.

²⁸⁴ Sad, 38: 27.

*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları eğlenmek için yaratmadık. Biz onları ancak hak ve hikmete uygun olarak yarattık.*²⁸⁵

Allah, yeri ve göğü sadece yaratıp varlık vermekle kalmamış, belli bir tasarımla düzenlemiş her yarattığının, bir var oluş gayesi olduğunu da ifade etmiştir. Bu nedenle evren, anlamsız ve boş yere yaratılmamış; aksine evrende bulunan her şeyin yaratılışında hikmetli bir var oluşun, bir planın var olduğuna işaret edilmiştir.

Kur'an'a göre Allah, evreni bir hikmete göre yaratıp, bir hikmete göre planlamıştır. Her şey bir plan dahilindedir. *Biz her şeyi bir plan uyarınca yarattık,*²⁸⁶ fermanı ile Allah'ın bu planı, yaratılanların öz varlığını, niteliklerini, miktarlarını, zamanını ve evrenin yapısı üzerindeki etkisini belirler ve sınırlandırır. Evrenin bütünü ile yüz yüze gelen, onunla iletişim Kur'an, ondan etkilenen, varlık bütünü'nün uyumlu ve koordineli olduğunu, bununda bir amaca yönelik olduğunu anlar. Çünkü her şey, mutlak uyumu gerçekleştiren bir plana bağlıdır. Bu uyum, düzen ve gayeliği gören akli selim herkes: *Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın!*²⁸⁷ der.

Sonuç olarak, evrendeki tabi olaylar sebep ilişkisi içerisinde, belli bir gaye ve plan dahilinde, evrensel düzene iştirak ederler. Evrendeki bu planlılığın ve gayeliğin nihai ilkesi ise, dinlerde yaratıcı Tanrı olan Mutlak Güzel'dir. Mutlak Güzel ise, yarattığı her şeyde kusursuzluk, güzellik ve mükemmelliği esas alır. Aksi, O'nun mutlak güzel olmasına aykırıdır. Bu nedenle Tanrı, yarattığı tüm varlıklarda olduğu gibi, evrenin yaratılışını da kendi güzelliğine yaraşır şekilde en uygun, en düzenli, en kusursuz, abesliğin ve tesadüfün yer almadığı, estetik olarak en mükemmel şekilde yapmıştır.

1.1.3. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Güzellik Güzellik Kanıtı

Evrenin ve Tanrı'nın estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi güzelliğin metafizik boyutu konusunda iki temel görüş vardır. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın estetik boyutu konusunda gördüğümüz, onun güzelliğinden, varlık ve niteliklerinden hareketle evrende görülen güzellik ve mükemmelliği açıklama ve bunun sonucunda da Tanrı'nın güzelliğini ortaya koyma; ikincisi ise, birinci konuyla ilişkili olarak Mutlak Güzel olan bir varlığın yarattığı evrendeki düzen, kusursuzluk, oran-orantı ve uyumun

²⁸⁵ Duhan, 44: 38; Enbiya, 21: 16.

²⁸⁶ Kamer, 54: 49.

²⁸⁷ Al-i İmran, 3: 191.

oluşturduğu güzellikten hareketle evrene bu uyum, oran-orantı, düzen ve kusursuzluktan oluşan güzelliği veren Tanrı'ya ulaşmadır. Buna göre güzellik kanıtı, evrendeki estetik boyuttan hareketle Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışır. Hem düşünce tarihinde hem de dinlerin kutsal metinlerinde Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları nizam ve gaye delilinin bir sonraki aşamasını oluşturan bu delile göre, evrende muhteşem bir düzen, kusursuzluk ve uyum vardır. Bütün bu uyum, kusursuzluk, gayelik, oran-orantı ise güzelliği oluşturur. Bu kadar muhteşem bir güzellik ise, rastlantısal olarak kendi kendine bir araya gelemez. Öyleyse, nasıl ki düzen ve gaye düzenleyici bir varlığı gösteriyorsa, aynı şekilde bütün bu unsurların birleşmesi ile oluşan evrenin güzelliği de ona bu güzelliği veren bir Mutlak Güzel'in varlığını gösterir. Çünkü genelde bütün var olanlar, varlıklarını Mutlak Güzel olan Tanrı'dan almaktadırlar. Dolayısıyla var olanların güzellikleri, özde evrenin güzelliği, evreni var eden, ona güzelliği veren Mutlak Güzel'le ilişkili olmaktadır.

Güzellik kanıtının başlangıç noktası, evrende tek tek nesnelere var olan uyum, oran-orantı, kusursuzluktur. Tek tek nesnelere var olan bu uyum ve güzellik bir bütün olarak evrenin tamamına yayılmıştır. Bu nedenle evren en güzel ve en mükemmel bir evrendir. Sonuç noktası ise evrenin bu güzelliğinin, uyumunun, gayeliğinin kendi kendine meydana gelmemesidir. Bu nedenle uyumlu, ahenkli, düzenli bir alemin güzelliği, bu düzeni, uyumu, ahengi verip evreni güzel kılan bir varlığı gerektirir ki, bu da Mutlak Güzel olan Tanrı'dır.²⁸⁸

Güzellik kanıtı, düşünce tarihinde, Tanrı'nın varlığı ile ilgili deliller arasında müstakil bir konu olarak ele alınmamış, daha çok kozmolojik deliller ailesi içinde nizam ve gaye delili etrafında işlenmiştir. Bununla beraber denilebilir ki, Tanrı'nın varlığı konusunda en eski delillerden birisi hiç şüphesiz güzellik kanıtıdır.

İlk dönem filozoflarından Platon'un hocası Sokrates'e göre Tanrı, duyu organları ile görülebilen bir varlık değildir. O, duysal algının ötesindedir. Tanrı ancak evrende olup bitenlerden, verilen iyiliklerden, evrende ortaya konulan sonsuz güzelliklerden, muhteşem düzenden, kısacası onun ortaya koyduğu eserlerden ortaya çıkar. Biz ise, Tanrı bunları yaparken onu göremeyiz. Bu şuna benzer: İnsanlar evrende güneşi gördüklerini zannederler. Oysa güneş tam olarak görülemez; ancak ışıkları sayesinde

²⁸⁸ Alvin Plantinga, *God and Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967, s. 97.

güneşin var olduğu tecrübe edilebilir. Tanrı da bunun gibidir. O, eserleri ile kendini gösterir.

*Bir de şunu düşün: herkesin göz önünde sandığı güneş bile insanların kendisine bakmasına izin vermez; insan cüret gösterip güneşe uzun süre bakmaya kalkarsa, gözlerinden olur.*²⁸⁹

Sokrates'e göre, yağmurlu bir zamanda yıldırımın yukarıdan geldiği kesindir. Çünkü çarptığı her şeyi yakar, yıkar; ancak yıldırımın gelmesi görülmez. Ortaya çıkardığı etkileri ile belli olur. Rüzgar da bunun gibidir. Sadece etkileri ile görünür. Bunun gibi Tanrı, evrene verdiği düzen ve güzellikten hareketle yani evrendeki etkileri ile ortaya çıkar. Çünkü ona göre evren çok güzeldir. Bu güzellik ise, tek başına rastlantısal olarak kendi kendine meydana gelemez. Mutlak evrene bu güzelliği veren daha güzel ve en akıllı olan bir varlık olmalıdır.

Sokrates, evrende olan hiçbir şeyin rastlantısal olmadığını örneklendirmek için göz örneğini verir. Ona göre insanın gözü o kadar harika bir düzen ve güzellikte yaratılmıştır ki, böyle bir düzen ve güzellik yüce bir varlık olmaksızın açıklanamaz. Çünkü, göz zayıfladığı zaman, göz kapakları onu örter; göz kullanılması gerektiğinde açılır; rüzgar vurmasın diye uykuda kapanır; kalbur gibi kirpik yaratmıştır; baştan akan ter zarar vermesin diye gözlerin üstünü kaşlarla daraltmıştır. Yine kulak bütün sesleri almasına rağmen hiç bir zaman dolmaz. Canlıların arzu ettikleri şeyi yemelerini sağlayan ağız, gözlerle burnun yanına yerleştirilmiştir. Bütün bunlar öyle güzel bir uyum ve orantı da önceden düşünülüp yapılmıştır ki, bir rastlantının olması düşünülemez. *Bunlar akıllı bir varlığın eserine çok benziyor. Bu sınırsız ve olabildiğince büyük olan evren, her hangi bir akıl olmadan mı böyle güzel düzenlendi?*²⁹⁰

Platon'a göre ise evren güzeldir. Mutlak Güzel onu en güzel şekilde yaratmıştır. Evrendeki bu güzellik tam olarak anlaşıldığında, bizi aşkın olan Mutlak Güzel'e götürür. Ona göre Tanrı insana gözleri, yarattığı evrenin güzelliğini idrak edip kendisine ulaşması için vermiştir. Bu nedenle görme en büyük nimettir. Zira gök cisimlerini, güneşi, göğü görmemiş olsaydık, bu gün evren hakkında ortaya atılan açıklamaların tek

²⁸⁹ Ksenophon, s. 98.

²⁹⁰ Ksenophon, s. 30.

bir kelimesi bile ağızlarından çıkmazdı. Oysa bize zamanın bilgisini, bütünün özünü inceleme imkanı vermiş olan, sayıları bulduran, geceyle gündüzün, ayların, mevsimlerin durumunu gösteren görme faaliyetimizdir. Tanrı görmeyi, zekanın gökteki devirlerini seyrederek onları, düzensiz olmakla beraber göğün değişmez devirleriyle aynı soydan olan kendi öz düşüncemizin devirleri ile uyduralım diye bize vermiştir. Böylece gökteki bu hareketleri iyiden iyiye inceleyip, düşüncülerin tabii doğruluğundan pay aldıktan sonra bütün bunların hareket ettiricisine, yapıcısına ulaşılır.²⁹¹

Platon'a göre, evrenin estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi yaratılan bu dünya, en güzel ve en mükemmel bir dünya idi. O, buradaki duyulur dünyanın mükemmelliğini Mutlak Güzel'e ulaşmada bir araç olarak görür. Duyulur dünyadaki güzellikten hareketle akledilir dünyanın güzelliğine ve oradan da bütün güzelliklerin kaynağına ulaşır. Platon'a göre insan, diyalektik bir şekilde güzelden başlayarak aşama aşama yükselerek Tanrı'yı bulur. Bunu ilk başta güzel bir beden arayan insan örneği vererek açıklar. Buna göre bir insan, önceleri en güzel bedenleri arar. Tek bir insanı sever. Bir zaman sonra, görünüşteki güzelliğin peşinde olanlar için bütün bedenlerdeki güzelliklerin aynı olduğu ortaya çıkar. Bunu anlayan için artık asıl olan ruh güzelliğidir. İncelikli bir ruh, bedeni güzel olmasa da içindeki sevgiyi kabartmaya yeter. Daha sonra insan bilgideki güzelliği fark eder. Onun gördüğü güzellik genişledikçe bir varlığa bağlı kalmaktan vaz geçer. Gördüğü bu güzellik denizine hayranlık duyar; en güzel ve ulu sözler, sonsuz bilgelik arzusundan doğan düşünceler içinden taşar. İşte o zaman kuvvetinin önüne kimse geçemez, gerçek bilgeye, güzel olanın bilgisine ulaşır.²⁹² Bu nedenle ilk başta sevgisinin peşinden koşarak bedenin güzelliğinden hareket eden, sonunda bütün güzel şeyleri sırasıyla ve düzenli bir halde görür; sonra yolun en sonuna varır ve birdenbire benzersiz güzellikle, doğasında güzellik olan muhteşem bir varlıkla, Tanrı ile karşılaşır. Dolayısıyla Platon'a göre insan, evrendeki güzelliklerden başlayıp adım adım sürekli yükselirse, örnekte olduğu gibi bir bedenden diğerine, onlardan bütün güzel bedenlere, sonra güzel eylemlere, sonra güzel bilgilere, oradan da tek bilgiye; Mutlak Güzel'e, kendiliğinden var olan öz güzelliğe, Tanrı'ya ulaşır.

Aristo da evrenin güzelliğinin bir varlığı gösterdiği konusunda Sokrates'le benzer düşünceleri paylaşır. Ona göre evren, her yönü ile muhteşem bir saray gibidir. Bunu

²⁹¹ Platon, *Timaios*, 46b,c.

²⁹² Platon, *Şölen*, 210b, c, d,e.

herkes görebilir. O, günümüze ulaşmayan *De Philosophia* adlı eserinde bu konuyu şu örnekle anlatmaya çalışır.

Yontular ve resimlerle süslenmiş, iyi ve gösterişli, insanı mutlu eden bir çok şeyle donatılmış evlerde sürekli yaşayanlar var olsun, bunlar yeryüzüne hiç çıkmazlar, ama tanrısal belirti ve gücün varlığını yalnızca kulaktan kulağa duymuş olsalar, sonra günün birinde yer yüzünde açılan dar geçitlerle oturdukları gizli saklı yerlerden bizim yaşadığımız buralara kaçıp gelebilseler: Birdenbire yeryüzünü, denizleri ve gökyüzünü gördüklerinde, bulutların büyüklüğünü, rüzgarın gücünü anladıklarında, güneşe baktıklarında, tüm gökyüzüne ışık yayarak günü başlattığı için onun bir yandan büyüklüğünü, güzelliğini, öte yandan da etkisini sezdiklerinde bir yandan gecenin karartısı yeryüzüne indiğinde, öte yandan yıldızların tüm gökyüzünü kaplayıp donattığını ve bir büyüyen, bir küçülen ayın ışığının değiştiğini, bunların tümünün doğuşlarını, batışlarını ve sonsuza dek değişmeyen belirli hareketlerini gördüklerinde, gerçekten hem tanrıların var olduklarını, hem de böylesi görkemli işlerin tanrılara özgü olduğunu düşünürler.²⁹³

Sonraki dönem Platoncu filozof Cicero, Aristo ile benzer düşünceleri öne sürer. Ona göre, dünyanın hem kendisini, hem gökyüzünü, karalar, denizler gibi parçalarını hem de güneş, ay, yıldızlar gibi olayları incelediğimizde, mevsimlerin düzenli değişimi, birbirleri ardından gelmeleri, tüm bu olguların görkeminden yola çıkarak bunları yaratan, harekete geçiren, yöneten ve düzenleyen olağanüstü ve kusursuz bir varlık ortaya çıkacaktır.

Cicero'ya göre gökyüzünün devinimi, güneşin, ayın, tüm yıldızların yörüngeleri, çeşitliliği, güzelliği ve düzeni, tüm bunlar rastlantısal olarak meydana gelemez. Öyle ki, öncelikle evrenin merkezine yerleştirilmiş, katı, küresel ve her yönden kendi içinde, kendi baskısıyla yuvarlaklaşmış, çeşit çeşit ve inanılmaz bollukta çiçekleriyle, otlarıyla, ağaçlarıyla, ürünleriyle, tüm dünyaya baktığımızda kaynaklardan çıkan buz gibi suları, ırmakların pırıl pırıl suları, taş gibi kayaları, dağların doruklarının geniş ovaları, yer altındaki altın ve gümüş damarlar, uçsuz, bucaksız mermer yatakları, ister evcil olsun ister olmasın çeşit çeşit hayvan türleri, kuşların ötüşleri, süzölmeleri estetik olarak,

²⁹³ Aristoteles, *De Philosophia*, I, 33;42-44, naklen Marcus Tullius Cicero, *Tanrılar'ın Doğası*, (çev. F. G. Özakürk-FafoTelator), Dost Yayınları, Ankara 2006, s. 104.

meydana gelen bu evrenin en mükemmel ve en güzel bir şekilde meydana geldiğini göstermektedir. Bütün bunları düşündüğümüzde bunları yapan tanrısal bir akıldan başka bir şey olamaz. Bu, birinin bir eve gidip de, o evi çok düzenli, her şey yerli yerinde ve mükemmel bir şekilde gördüğünde o yeri kendisinden önce birisinin gelip düzenlediğini anlaması gibidir. Ya da bu, büyük bir ev görüp de sahibini görmesek bile, o evi gelinciklerin ya da farelerin yaptığının imkansız olması gibidir. Akli başında olan biri atomların hareket ederken oraya buraya rastlantısal düşüşüyle tüm bu yıldızların kümelenip gökyüzünü böyle donatmış olabileceğini düşünebilir mi? Öyleyse bu evrende yer alan bu denli büyük düzen ve çok büyük sonsuz güzelliği gören, bütün bunları düzene sokan, onlara uyum verip güzelleştiren, bütün bu hareketleri akıyla yöneten bir varlığın olmasını gerektirir ki, o da Tanrı'dan başka bir varlık olamaz. Çünkü evrendeki kusursuzluk ve mükemmel güzellik ancak Tanrı ile açıklanabilir.

*Doğada insan aklının, mantığının, gücünün, yeteneğinin yapmadığı bir şey varsa, kuşkusuz insandan daha üstün bir şey vardır; göksel olaylar ve düzeni sürekli olan her şey insan tarafından gerçekleşemez; onun yarattıkları insanınkinden daha iyidir; buna Tanrı'dan daha iyi bir ad bulunabilir mi?*²⁹⁴

Ona göre evrenin yapısını oluşturan parçalar öğlesine uyumlu bir şekilde düzenlenmiştir ki, bir parça öbürüne göre ne daha iyi, ne daha güzeldir. Bütün bu uyum ve orantının oluşturduğu ince bir hesap üzerine kurulmuş olan mükemmel güzellik asla rastlantısal olmayıp bir tanrısal öngörü ile açıklanabilir.

Cicero, evrenin güzelliğini anlamayı hiç gemi görmeyen çoban örneği ile örneklendirme yoluna gider. Ona göre hiç gemi görmeyen bir çoban, denizde ilk kez gördüğü bu nesnenin ne olduğuna karar veremez. Gemide yolculuk yapan gençleri görünce, söylenen ezgileri duyunca, yunusların sevinç ve coşku ile yol aldıklarını zanneder. Daha sonra ilk başta cansız ve duygusuz olarak gördüğü bu nesnenin bir takım belirtilerinden sonra ne olduğunu anlamaya başlar. Bunun gibi filozofların düşünceleri de dünyaya ilk baktıklarında karışıktır. Sonra dünyanın hareketlerinin sınırlı, düzenli ve her şeyin belirli ve değişmeyen bir düzen içinde olduğunu gördüklerinde bu göksel ve tanrısal evde birinin yalnızca yaşam sürmediğini, aynı zamanda bu denli büyük bir yönetimin mimarıymış gibi kural koyduğunu ve onu

²⁹⁴ Cicero, s.79.

yönettiğini kabul etmek zorunda kalmışlardır. Cicero'ya göre kim yıldızların, gezegenlerin muhteşem güzelliğinin bir rastlantısal sonucu olduğuna, atomların ağırlıklarının gücüyle hareket ettiklerine ve bu hareketler sonucu bu güzelliğin ortaya çıktığına inanırsa, alfabenin ister altın, ister gümüş olsun, harflerini bir araya toplayıp yere saçtığımızda Ennius'un "Annales" adlı eserinin meydana geldiğine de inanmalıdır. Oysa, bırakın bu eserin meydana gelmesini, saçılan bu harflerden bir tek dize bile çıkmaz. Çünkü akıllı bir varlık için bunun olmayacağı aşikardır. O halde gök yüzünün, yıldızların bu denli düzenli hareketlerini ve evrende yer alan her şeyin kendi arasında bağıntılı ve uyumlu olduğunu gördüğü halde, bunlarda herhangi bir tanrısal öngörünün bulunduğunu inkar etmek ve bunların rastlantısal olduğunu söylemek mantıksızlıktır. Oysa bütün bunlar öyle bir güçle yönetilir ki, bu güce hiçbir biçimde erişemeyiz. Küre gibi, saat gibi her hangi bir şeyin işleyiş yöntemine göre hareket ettiğini gördüğümüzde bunun akıl ürünü olduğundan kuşku duymayız. O halde, gökyüzünün şaşılacak bir hızla dönerek hareket ettiğini ve hiçbir zarar vermeden güvenlik içinde yıllık değişmelerini son derece kararlı bir biçimde tamamladığını gördüğümüzde, bunların yalnız aklın ürünü değil üstün ve tanrısal bir aklın ürünü olduğundan kuşku duymayız.²⁹⁵

Cicero, hemen tüm filozoflarda olduğu gibi evrenin güzelliğinden hareketle bunları meydana getiren bir düzenleyici ve güzelleştirici varlık fikrini ortaya koyduktan sonra, insanın yaratılışındaki güzellik üzerinde de durur ve bu güzellikten hareketle de Tanrı'nın varlığını ortaya koymaya çalışır.

Cicero'ya göre insanın yaratılışındaki incelik, güzellik, insan aklının ve zekasının tanrısal ve olağanüstü bir öznenin ürünü olduğunu gösterir. O, Sokrates'ten başlayarak William Paley'e, ondan Gazali'ye kadar bir çok İslam düşünürünün de üzerinde durduğu insanın yaratılışındaki güzellik konusunda göz yapısının yaratılışındaki mükemmelliği örnek verir. Cicero'ya göre insanın göz yapısını incelediğimizde; görmek için verilen göz onu korusun diye de sağlam bir zarla çevrilmiştir. Göz bebeği zarar verecek şeylerden korunsun diye çok küçüktür. Gözü örten göz kapakları, göz bebeği zarar görmesin diye çok yumuşaktır. İçine bir şey kaçmasın diye kolayca kapanır, açılır. Kirpikler göz kapağının sanki siperidir. Bunlar hem gözler açıkken göze bir şeyin kaçmasını engeller, hem de uykuda görme gereksinimi olmadığı için onları içeri kapatır, dinlendirir. Gözlerin göz çukuru içinde olması da başka bir hesap içindir. Gözün

²⁹⁵ Cicero, s. 103-108.

üstündeki kaşlar kafadan ve alından göze ter akmasını engeller, aşağıdan hafif çıkıntılı elmacık kemikleri gözü korur. Burunu, kulağı ve diğer organları düşündüğümüzde her biri ayrı bir incelik, uyum ve orantının oluşturduğu mükemmel güzellikte yaratılmıştır. Bu uyum ve orantının, gayeliğin oluşturduğu mükemmel güzellik ise, kendi kendine var olamaz. Bu mükemmel güzelliği var eden bir mükemmel varlık olmalıdır ki, o da Tanrı'dır.²⁹⁶

Cicero'ya göre insanda var olan uyum, orantı ve gayeliliğin oluşturduğu güzellik diğer canlılarda da vardır. Onların her biri kendi türlerini sürdürmeleri için gerekli olan şeylerle donatılmıştır. Kimilerinin bedeni deri ile, kimilerinininki postla kaplıdır, kimilerinde diken vardır. Kimileri boynuzlarından güç alırken, kimileri kanatlarını kullanır. Canlıların otlamak ve sindirmek için yapılarının nasıl olduğunu ve bedenlerinin türlü parçalarının nasıl da yerli yerine ustaca konulduğunu, uzuvlarının şaşırtıcı yapısının ayrıntılarıyla nasıl da biçimlendirildiğini, yerleştirildiklerini gördüğümüzde, bunların tanrısal bir akıl olmadan, tanrısal bir varlık olmadan meydana gelmesi mümkün değildir.²⁹⁷

Benzer şekilde Ortaçağ felsefesi ve İslam düşüncesinde yaratılan evren, en mükemmel ve en güzel bir evren olarak kabul edilir. Evrenin bu güzelliği ise, bir ayna gibi Tanrı'nın eşsiz varlığını ortaya koyar. Evrende yaratılan her şeyin bir düzen, uyum ve orantıda bulunması, bütün bunlara düzeni, uyumu ve güzelliği veren Tanrı'nın simgesi olarak görülür. Çünkü görülen şeylerin güzelliği, onlara bu güzelliği, şekli veren ve onları biçimlendirenden kaynaklanır.

Platoncu görüşleri Ortaçağ felsefesine taşıyan Augustine, önceleri Tanrı'yı duyulur nesnelere arar ve bir sonuca ulaşamaz. Daha sonra Platon'un eserlerini okuduktan sonra duyuların Tanrı'yı bulamayacağını, Tanrı'nın akılla kavranılabilen bir varlık olduğunu şu şekilde itiraf eder.

*Ancak Platoncu filozofların kitaplarını okuduktan sonra, hakikati görünen nesnelere dışında aramayı öğrendim ve senin görünmeyen niteliklerini yapıtların aracılığı ile gördüm.*²⁹⁸

²⁹⁶Cicero, s.105.

²⁹⁷Cicero, s.116.

²⁹⁸ Augustine, *Confessions*, s. 160.

Bu nedenle Augustine'e göre, Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri yaptıkları ile açıkça ortaya çıkmaktadır. Bunu bozulmamış duyulara sahip olan insanlar evrenin muhteşem güzelliğinde görebilirler. İrili ufaklı bütün hayvanlar bunu göstermesine rağmen, duyularının ötesini yargılayabilecekleri yetenekleri olmadığından O'nun hakkında soru sormazlar. Oysa insan bütün bu güzellikleri görüp düşünmeli, sorgulamalı ve bu muhteşem güzelliğin kaynağını bulmalıdır. Ancak ona göre insanın yaratılmış şeylere olan düzensiz aşkı, onu köle durumuna düşürüyor ve onun doğru düşünebilme kapasitesini engelliyor. Oysa evrenin güzelliği onu sorgulayana, yargılayana, düşünenlere cevap verir.

Peki öyleyse Tanrı nedir? Dünya sen Tanrı mısın diye sordum, o da bana: "Ben Tanrı değilim dedi." Dünyada bulunan her varlık bana aynı karşılığı verdi. Denize ve derinliklerine ve içinde yaşayan yaratıklara sordum, bana "Biz senin Tanrı'n değiliz, onu bizim üstümüzde arayacaksınız." dediler. Esen yele, dünyayı çeviren atmosfere ve içinde yaşayanlara sordum. "Biz senin Tanrı'n değiliz." dediler. Göğe, güneşe, aya, yıldızlara sordum: "Senin aradığın Tanrı biz değiliz." dediler. Algılama alanıma giren her yaratığa: "Tanrı olmadığımıza göre hiç olmasa onun hakkında bana bir fikir veremez misiniz?" diye sordum. Yüksek sesle hep bir ağızdan, "Bizleri o yarattı." diye haykırdılar.²⁹⁹

Yaratılan güzellikler Tanrı hakkında bizim sorgulamalarımıza cevap verirler. Onların bize cevabı, onların güzelliğidir. Bizi onları var eden varlığa yönlendirirler. Bu ise sadece gördükleriyle, kalpleriyle, düşünceleriyle kavrayarak değil, onu kendi içindeki doğrularla karşılaştıran, işiten, gören ve gerçeği fark edenler tarafından anlaşılır. Dolayısıyla kimisi evrenin güzelliğine bakmakla yetinir, kimisi bakarken sorgular. Aslında evrenin güzelliğinde hiçbir değişiklik yoktur. *Onlar herkesle konuşurlar; ancak onların dıştan gelen seslerini içlerindeki gerçekle kıyaslayanlar için onların güzelliği anlaşılır.*³⁰⁰

Augustine'e göre bütün evren Tanrı'nın yüceliğini ortaya koyuyor. Eğer insan evrenin bu güzelliğinden diyalektik bir şekilde hareket ederse, evrenin güzelliği doğru bir şekilde okunursa, ona bu güzelliği veren Mutlak Güzel'e ulaşır. Ruh, duyu organlarını kullanarak öncelikle dışarıdaki güzelliği fark eder. Bu güzellikler aşkın bir

²⁹⁹ Augustine, *Confessions*, s. 222.

³⁰⁰ Augustine, *Confessions*, s. 202; Harries, s. 37.

realite olan Tanrı'nın suretleri, işaretleridir. Ruh, bu güzelliği izleyerek bu güzelliği veren en güzel varlığa ulaşır. Augustine, yaratılan evrenin güzelliği aracılığı ile Tanrı'ya ulaşabileceğimizi, aklımızın onun var oluşuna iyice inanabileceğini kabul eder.³⁰¹ Çünkü evren bir kaos değil, kozmostur. Evrene baktığımızda ilk bakışta bir düzenin, bir güzelliğin hakim olduğunu görürüz. Her varlıkta çok harika bir güzellik, düzen ve uyum vardır. Bu düzen ve bu düzenin oluşturduğu güzellik bize daha önce bildiğimiz Mutlak Güzel'i, onun yetkinliğini gözlerimiz önüne serer. Ona göre, en yüksek yaratıktan en bayağısına kadar tam ve doğru sınırlar içinde anlaşılmiş bir düzen vardır. Bu düzen ve güzellik bizi değişmez ve ölümsüz hakikate, Mutlak Güzel'e götürür. İnsan, gökyüzünün, yıldızların, dağların güzelliğine gözünü kapayamaz. Bu düzen ve güzelliğe bakınca da onun yüce bir varlığın eseri olduğu kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Augustine, evrenin güzelliğini temaşa ederek Mutlak Güzel'i bilebiliriz düşüncesini ayna ve cisim ilişkisi ile örneklendirir. Buna göre bir nesneyi aynada görme, bir görme şeklidir. Aynaya görüntüsü akseden cismi ya da nesneyi ne kadar betimlersek betimleyelim, ne kadar ayrıntılı olarak anlatırsak anlatalım, cismin aynadaki görüntüsü, anlatılan, betimlenen bu şeylerden daha güzeldir. Bununla birlikte aynaya cismin kendisi değil, sadece sureti yansır. Aynı şekilde evrene baktığımızda, iman camı ile bakarsak, iman camının hikmet tarafından sırlanması ile oluşan ruh aynasındaki temaşa, sadece duyulur düzende değil, düşünülür düzende de geçerli olur.³⁰²

Augustine'e göre Tanrı, Mutlak Güzel ve Mutlak Varlık olduğu için tam bir illettir; yani ayetteki şekliyle dünyayı yaratan, ona şekil verip, onu biçimlendirendir.

Çünkü gökleri yaratan RAB, Dünyayı yaratıp biçimlendiren, pekiştiren, üzerinde yaşanmasını diye değil, yaşansın diye Biçimlendiren RAB -Tanrı O'dur- şöyle diyor: RAB benim, başkası yok.³⁰³

Augustine, evrendeki güzellikten hareketle Tanrı'ya ulaşmanın yanında ontolojik delile benzer şekilde, zihinde bulunan güzellik kavramından hareketle de Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır.

Ona göre insanda var olan sesler, tatlar, renkler, kokular duyuma bağlı olmadan zihnimize girmiştir. Çünkü biz, bunları başkasından duyarak ya da okuyarak öğrenmiş

³⁰¹ Augustine, *Confessions*, s. 66.

³⁰² Özcan, s. 118.

³⁰³ Yeşaya, 45: 18.

değiliz. Bunlar bizimle beraber her zaman, hep içimizde olmuşlardır. Bunun gibi mutlak güzel olan Tanrı da zihnimizin dışında değildir. Tanrı fikri, bizim zihnimizde bizimle beraber hep var olmuştur. Bu yüzden insan hep onu arar. Bu birisinin kaybettiği bir eşyasını aramasına benzer. Çünkü birisi kaybettiği bir eşyasını arıyorsa o, eşyasını hatırlıyor, bu nedenle de onu arıyor demektir. Dolayısıyla da aslında biz, Tanrı'yı hatırlıyoruz ve bu yüzden onu arıyoruz.

*Tanrı'yı tanımasaydık aramazdık, onu anımsamadan tanımayız. O, gözlerimizin önünden kaybolmuştu; ama hep zihnimizdeydi.*³⁰⁴

Augustine, daha sonra güzellik kavramını benzer şekilde ele alır. Ona göre en mükemmel şekliyle zihnimizde bir güzellik kavramı vardır. Eğer böyle bir mükemmel güzellik kavramı zihnimizde olmasa, biz evrende olan güzelliği fark edemezdik. Bununla beraber duysal alemde de bir güzellik vardır. Ancak duysal alemde, dışarıda var olan güzellikle, bizim zihnimizde var olan güzellik bir ve aynı değildir. Zihnimizde var olan güzellik mükemmel olan bir güzelliştir. Duysal alemde olan ve nesnelere görülen güzellik, zihnimizde olan bu mükemmel güzellik kavramına göre daha eksik ve kusurludur. Çünkü, duysal alemde olan güzellik nesnelereki eksik güzelliklerden kaynaklanmaktayken, zihnimizde olan bu güzellik kavramı onu zihnimize yerleştiren ve mükemmel güzel olan Mutlak Güzel'den kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla zihnimizde mükemmel bir güzellik kavramı vardır. Duysal alemde olan güzellik kavramı, zihnimizde olan güzellik kavramından eksiktir. Bu nedenle biz bu güzellik kavramını, duysal alemdeki var olan nesnelere güzelliğinden almış olamayız. O halde, bu güzellik kavramını zihnimize yerleştiren bir varlık olmalıdır. O da güzelliğin kaynağı ve mutlak güzel olan Tanrı'dır.³⁰⁵

Evrenin güzelliğinden hareketle Tanrı'nın varlığını delillendirme İslam düşünürlerinin de en çok başvurduğu yöntemdir. Gazali'ye göre, yaratılan evren en güzel bir şekilde dizayn edilmiştir. Zira Allah, bunu Kur'an'da açıkça belirtmiştir. O, Zariyat suresi (51:48) ...*Yeryüzünü biz yaydık; ne güzel yaymışızdır*, ayetini zikrettikten sonra evrenin muhteşem güzelliklerinden bahseder. Ona göre evren, birbirine benzemeyen toprakları, yağmurun yağması ile çıkan bin bir çeşit koku ve renkleri, kimi ısıtıcı, kimi deva olan işlevleri farklı bitki ve çiçekleri, gökyüzünün, bulutların,

³⁰⁴ Augustine, *Confessions*, s. 214.

³⁰⁵ Işık, s. 54.

denizlerin güzelliği ile bir uyum, oran ve orantının oluşturduğu mükemmel güzelliğe sahip muhteşem bir saray gibidir. Bütün bu mükemmellikler ve güzellikler rastlantı sonucu olmayıp ilahi tedebbürün bir eseridir.

...Sana şaşarım ki; süslü, yaldızlı ve işlemeli bir köşke girdiğin vakit ona hayran kalır ve ömrün boyunca ondan bahseder durursun da Halık'ın bu muaazzam evine, bu evin yerine, örtüsüne, havasına, içindeki şayan-ı hayret süs eşyalarına acayıp canlılarına ve çeşitli işlemelerine bakıp durduğun halde onlara iltifat etmez ve ondan bahsetmezsin.³⁰⁶

Gazali evrenin güzelliğinden, gökyüzünün, yıldızların hareketlerinden, mevsimlerin değişikliğinden vb. şeylerin güzelliğinden bahsederek bütün bunları var eden ilahi bir varlığın gerekliliği üzerinde durduktan sonra insan ve onun yaratılışındaki güzellikten hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışır. O, insanın yaratılış evrelerini, nutfeden başlayarak ilk halinden son haline kadar anlattıktan sonra sadece bunun bile, yani bu yaratılıştaki mükemmellik ve güzelliğin bile Tanrı'nın varlığını ortaya koyacağını ifade eder. Ona göre insanın mükemmel yaratılışına bakıp da bu yaratılış güzelliğinde mutlak bir var ediciyi görmemek şaşırtıcı bir şeydir. Gazali'ye göre bir insan, bir tuvale çizilen bir resme bakar da resim sanatına şaşar ve hayranlık duyarak o resmi yapan adamı gönlünde büyütür. Halbuki, resim sureti boya, kalem, el, kağıt, kudret, ilim ve irade ile meydana geldiğini, bunların hiç birinin kendi yaratması ile meydana gelmediğini, başkasının yaratması ile olduğunu bilirsin, olsa olsa onun yaptığı boya, kağıt ve diğer malzemeleri bir araya getirmektir. Oysa Allah, nutfenin yok olduğu, sonra onu kaburga ve bel kemikleri arasında yarattığını, sonra ona güzel bir şekil verdiğini, bütün organlarını en güzel şekilde yarattığını, her uzvun kendi gayesine en uygun bir şekilde yaratıldığını, muhteşem bir uyum ve orantının olduğu insanı yaratmıştır.

Şayan-ı hayrettir ki, güzel nakış ve güzel bir yazıyı bir yerde görüp yazıya hayran olan ve onu kalbinde büyüten bir insan, kendinde ve diğerlerinde bütün akıllara durgunluk veren bu önemli şeyleri görüp bildiği halde bunların yapıcısı üzerinde düşünmez. Onun azmet ve celali onu hayret ve dehşet içinde bırakmaz.³⁰⁷

³⁰⁶ Gazali, *İhya*, c. IV, 796.

³⁰⁷ Gazali, *İhya*, c. IV, 786.

Dolayısıyla Gazali'ye göre, hem evrendeki eşsiz güzellik hem de insanın yaratılışındaki muhteşem güzellik, bu güzellikleri var eden bir Mutlak Güzel'i gerektirir ki, o da bütün bu güzelliklerin kaynağı ve bu mükemmel düzenin müdebbiri olan Allah'tır.

Kutsal kitaplar evrende yer alan oran, uyum, gayelik ve bütün bunların oluşturduğu güzelliğe sık sık dikkat çekip, bu uyum ve ahengin oluşturduğu güzelliği ortaya çıkararak bir varlığın olduğunu ortaya koyarak insanı, evrendeki bu güzelliği temaşa edip güzelliğin arkasındaki kaynağı olan Mutlak Güzel'e ulaştırmayı hedefler. Genelde bütün var olanlar, varlıklarını Mutlak Güzel olan Tanrı'dan almaktadırlar. Dolayısıyla var olanların güzellikleri, özelde evrenin güzelliği, evreni var eden, ona güzelliği veren Mutlak Güzel'le ilişkili olmaktadır.

Kitab-ı Mukaddes'e göre Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, onun yarattığı şeylerle anlaşılmaktadır. Evren, yeryüzü, gökyüzü, yıldızlar, tüm bunların hareketlerindeki güzellik, her biri ayrı ayrı Tanrı'nın varlığını, Tanrılığını ortaya koymaktadır. Nitekim açık açık ayette bu durum zikredilmektedir.

*Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, -sonsuz gücü ve Tanrılığı- dünyayı yaratılalı beri O'nun yaptıklarıyla anlaşılakta, açıkça görülmektedir. Bu nedenle özürleri yoktur.*³⁰⁸

Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış bölümünde Tanrı'nın yarattığı şeyleri güzel yaptığını bizzat kendi ifadesinden açıklamaktadır. Daha kitabın ilk bölümünde Tanrı, yaratılan her şeyin güzel bir şekilde yaratıldığını ifade ettikten sonra, evrenin çok güzel olduğunu ve evrenin belli ölçü ve düzen çerçevesinde yaratıldığını ifade eder. Eyüb'e hitaben evrenin belli bir ölçü içerisinde yaratıldığını, evrende bulunan her şeyin bulutların, güneşin, yıldızların, mevsimlerin, gece ve gündüzün, rüzgarların, kar yağışının belli bir düzen içerisinde hareket ettiğini ifade eder ve bunu yapan kimseyi sorgulamalarını ve buradan bütün bunları yaratan bir varlığı bilmelerini ister.

*Kim saptadı onun ölçülerini? Kuşkusuz biliyorsun! Kim çekti ipi üzerine?*³⁰⁹

Daha sonraki bölümlerde ise, bütün bu güzel yaratılanlara en uygun biçim ve şekil verenin kendisi olduğunu açık açık beyan etmektedir.

³⁰⁸ Romalılar, 20.

³⁰⁹ Eyüb, 38: 5.

Çünkü gökleri yaratan RAB, Dünyayı yaratıp biçimlendiren, pekiştiren, üzerinde yaşanmasını diye değil, yaşansın diye Biçimlendiren RAB -Tanrı O`dur.³¹⁰

Dünyayı ve içindekilerin tümünü yaratan, yerin ve göğün Rabbi olan Tanrı...³¹¹

Kitab-ı Mukaddes, gökyüzünün, yıldızların güzelliğinin, hareketlerinin düzenliliğinin bizzat Tanrı`yı açıkladıklarını ifade eder.

Gökler Tanrı`nın görkemini açıklamakta, Gök kubbe ellerinin eserini duyurmaktadır.³¹²

Ya Rab, başlangıçta yerin temellerini Sen attın. Gökler de Senin ellerinin yapıtıdır.³¹³

Ya RAB, ne çok eserin var! Hepsini bilgece yaptın...³¹⁴

Burada ifade edilen ayetlerden de anlaşıldığı gibi asıl olan, evrendeki düzenliliğin, görselliğin, güzelliğin, özerkliğin, üzerinde yoğunlaşmış kalmak değil, yaratılan ile kaynağı olan yaratıcı arasındaki tüm güzellik ve değer üstü ilişkiyi kavrayarak somut nesnede soyut olan Mutlak Güzel`in yansımasını görüp ayırt etmektir. Zira, güzelliğin doğada ve hatta insanın yaratılışında görünmesi, bize Tanrı`nın güzelliğini verir. Yaratılan güzellik, yaratıcının güzelliğini onaylar. Bunu Tanrı, kendi sahip olduğu ayırıcı özelliği ile yapar. Buradan hareketle güzellik, Tanrı`ya bir yol olur. Onun bir manifestosu olur. Tanrı`nın güzelliği bizi Tanrı`ya çeker ve onun varlığını ortaya koyar.

Kur`an ise, evrendeki her şeyi Allah`ın varlığına ve birliğine delil olarak görür. Bu nedenle de insanın yaratılışı, yağmurun ölü toprağı canlandırması, içilen su, ay, güneş, yıldızlar, gece ve gündüzün meydana gelmesi, mükemmel işleyen bir tabiat düzeni içinde yer alan yerküresi, dağlar, denizler ve göklerin birbirleriyle olan uyumu, bunların kusursuz bir şekilde yaratılışı, yaratılan bu nesnelerin mükemmel işleyişi, yeryüzünün mevsimden mevsime değişerek rengarenk olması, insanın yaratılış ve yaşayışına en uygun atmosfer olması vb. nice nimetlere vurgu yaparak bütün bu şeylerin

³¹⁰ Yeşaya, 45: 18.

³¹¹ Elçilerin İşleri, 17: 24-25.

³¹² Mezmurlar, 19: 1.

³¹³ İbranilere Mektup, 1: 10; İbranilere Mektup, 3: 4; Pavlus'tan Romahlara Mektup, 11: 36; Elçilerin İşleri, 4: 24.

³¹⁴ Mezmurlar, 104: 24.

birbirleri ile olan uyumu, gayeliği ve bunların bütünde oluşturdukları mükemmel güzellikteki evreni Tanrı'nın varlığının en açık kanıtı olarak takdim eder.

*O, yedi göğü tabaka tabaka yaratandır. Rahman'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin. Bir kere daha bak! Hiçbir çatlak (ve düzensizlik) görüyor musun?*³¹⁵

*Üzerlerindeki göğe bakmazlar mı ki, onu nasıl bina etmiş ve nasıl donatmışız? Onda hiçbir düzensizlik ve eksiklik yoktur.*³¹⁶

*Güneş'te yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu, üstün ve bilen Allah'ın kanunudur. Ay içinde bir takım yörüngeler tayin ettik. Nihayet o eğri hurma dalı gibi hilal olur da geri döner. Ne güneş aya erişebilir, ne de gece-gündüzün önüne geçebilir. Hepsi belli bir yörüngede (felekte) yüzmektedirler.*³¹⁷

Kur'an bütün bu yaratılış biçimlerini ve onlardaki olağanüstü uyum ve ahenkten oluşan güzelliği, bizzat kendisi Allah'ın varlığına delil olarak sunar.

*Şüphesiz, göklerde ve yerde, inananlar için (Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren) nice deliller vardır. Sizin yaratılışınızda ve Allah'ın (yeryüzüne) yaydığı her bir canlıda da kesin olarak inanan bir toplum için elbette nice deliller vardır. Geceyle gündüzün birbiri ardınca gelişinde, Allah'ın gökten rızık (sebebi olarak yağmur) indirip, onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgarları evirip çevirmesinde aklını kullanan bir toplum için deliller vardır.*³¹⁸

Buna göre Kur'an, evrenin yaratılışında hiçbir düzensizlik olmadığını, buna karşın ayın hareketlerinden gökyüzünün güzelliğine ve güneşin hareketlerine kadar her şeyde ana unsurun güzellik olduğunu, Mutlak Güzel'in yaratışında eşsiz bir var ediş, güzel bir ahengin var olduğunu ifade eder. Gökte her şey bir ölçü üzeredir. Her şey, görevini hassasiyetle yerine getirir. Gökyüzü her şeyi ile güzeldir. Bu tablo, insanın gözünün görebileceği en güzel tablodur. Zira, varlık alemi güzeldir ve kuşkusuz evren, mükemmel estetiğe ve olağanüstü yapıya sahiptir. Kur'an, gökyüzünün estetik yönüne farklı farklı ayetlerde dikkat çektikten ve her seferinde en mükemmel ve en güzel şekilde var edildiğini vurguladıktan sonra insanın bu güzelliğin karşısında ona tekrar

³¹⁵ Mülk, 67: 3.

³¹⁶ Kaf, 50: 6.

³¹⁷ Yasin, 36: 38-40.

³¹⁸ Casiye, 45: 3-5; Rahman, 55:5; Enbiya, 21: 33.

tekrar bakmasını, temaşa etmesini, düşünmesini ve en nihayetinde de bunları var eden bir Mutlak Güzel'e ulaşmasını hedefliyor.

*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!*³¹⁹

Yerden bakana göre büyük ve yüksek bir kubbe gibi gözüken gök ve oradaki sayısız yıldızlar, görünen herhangi bir direk, bağ ve dayanak olmaksızın ilahi bir nizam içerisinde uzay boşluğunda dengede durmakta ve hareket etmektedir. Amaç, onların konumlarını ve düzenlerini koruyup sürdürmelerinin kesinlikle bunu sağlayan bir yaratıcı ve yönetici güç sayesinde mümkün olduğunu anlatmaktır. Bu gücün koyduğu ve yürüttüğü denge ve düzen sayesinde ki, gök cisimleri kendileri için takdir edilen konumdan kayma, sapma ve düşme gibi durumlara karşı korunmuş ve korunmaktadır.

Buna göre gökyüzündeki yükseklik, değişmezlik, düzen ve bütün bunların yanı sıra estetik, güzellik, her türlü noksanlıktan ve düzensizlikten uzak oluş evrenin yapısında bizzat vardır. Evrendeki güneş, ay, gökteki yıldızlar, yeryüzü, dağlar, ovalar hiç birinde bir eksiklik, bir kusur olmadığı, bunlarda herhangi bir kusur ya da eksikliğe rastlanamayacağı; çünkü bunları yaratanın Mutlak Güzel olduğu, Mutlak Güzel'in de mutlaka güzel yaratacağı, aksi durumda ise, Mutlak Güzel olamayacağı ortaya çıkacaktır. Şüphesiz Kur'an, göklerin niteliği olarak belirtilen değişmezlik, mükemmellik ve güzellik ile Mutlak Güzel olan Allah'ın mevcut olan değişmezlik, mükemmellik ve güzelliği ile tam bir uyum oluşturduğunu vurgulamaktadır.

Yeryüzünün şekilsel yapısı, dağların, ovaların, vadilerin birbirleri ile uyumu, bitkilerin güzelliği... Bunlardaki estetik olan her türlü şey, değişmezliği ve güzelliği simgeleyen niteliklerdir ki, Kur'an gökyüzünün estetik yönünden bahsettikten sonra dikkatleri bu noktalara çevirmiş ve evrenin bir bütün olarak kusursuz, mükemmel ve güzel olduğunu göstermiş, bu evren tablosunun, onu muhteşem şekilde resmeden bir sanatçı tarafından resmedildiğini vurgulayarak son noktayı koymuştur.

*Acaba onlar her hangi bir yaratıcı olmadan mı yaratıldılar?*³²⁰

³¹⁹ Ğaşıye, 88: 17-20.

³²⁰ Tur, 52: 35.

Sonra kendisi Musa örneği ile cevabı verir ve finali yapar. Sizin Rabbiniz kim ey Musa? sorusuna:

*Rabbimiz, her Şeye yaratılışını (varlığı ve biçimini) verip sonra onu doğru yola ileten (yaratılış gayesine uygun yola yönelten) dir.*³²¹

Sonuç olarak düşünce tarihinde ve dini metinlerde gökyüzünün mükemmel ahengi, güneş ve ayın düzenli hareketleri, yeryüzündeki dağların, ovaların uyumu, oran ve orantısı ve bütün bunların oluşturduğu güzelliğin zikredilmesi sadece evrenin bu güzelliğini betimlemek için değil, bütün bu güzelliklerin arkasında bunları var eden bir varlığa, Tanrısal öngörüye dikkat çekmek içindir. Buna göre, mutlak güzel olarak güzelliğin kaynağı kabul edilen Tanrı'nın, evrenin estetik boyutunda da gördüğümüz gibi evreni en güzel bir şekilde yarattığı kabul edilmiştir. Evrenin güzelliği konusunda Mutlak Güzel'den aşağıya doğru bir diyalektik kurulurken, yani mutlak güzel olan bir varlığın mutlak manada güzel bir evren yaratacağı düşüncesi temelinde diyalektik oluşturulurken, güzellik delilinde tersine bir diyalektikle bu kez, evrenin güzelliğinden Mutlak Güzel'e ulaşma gerçekleşmektedir.

³²¹ Taha, 20: 49-50.

İKİNCİ BÖLÜM

ESKATOLOJİK ESTETİK

2.1. RUHUN ESTETİK BOYUTU

Düşünce tarihinin en önemli konularından biri de hiç şüphesiz ruh konusudur. Düşünen insan, varlığı ile birlikte kendisini sorgulamış, nasıl bir varlık ve mahiyeti olduğu üzerinde durmuştur. Ne kadar geri gidilirse gidilsin, hangi düşünce ya da din olursa olsun, mutlaka bir ruh anlayışı ortaya çıkmıştır. Birçok kültür, insan yaşamının ya da varlığının cismani olmayan kaynağını ruh ile özdeş tutmuş ve tüm canlıları ruhlara dayandırmıştır. Bu nedenle, ruh konusu ilkel insanlara kadar geri gider. İlkel insanlarda ruh konusunun ortaya nasıl çıktığı ve geliştiği hakkındaki teoriler farklı olmakla birlikte, en eski devirlerdeki insanların bile kendilerinde bir ruh-beden düalizminin farkında oldukları bilinmektedir. İnsan, kendi bedeni varlığının dışında bir mahiyetinin olduğunu kabul etmekle birlikte, bu mahiyetin ne olduğu üzerinde farklı fikirler ortaya koymuştur. İnsanlarda ölüm, rüya vb. şekillerle başlayan ruh düşüncesi, ilmi alandaki ilerlemelere paralel olarak gelişmiş ve sonunda felsefi teoriler ortaya konulmuştur. Bu nedenle, her toplumda ya da kültürde ruhu ifade etmek için bir kelime ya da kavram kullanılmıştır.³²²

Genellikle ruh, ister din ve felsefe, isterse başka düşüncelerde olsun, insan varlığının maddi olmayan tarafı, ya da özü olarak bireysellikle eşanlamlı bir şekilde, kişinin ilahiliğe iştirak eden kısmı olarak tanımlanmış ve beden ölümünden sonra kişinin varlığını sürdüren kısmı olarak ele alınmıştır. Bu nedenle teolojide ruhun estetik boyutu, ilahiliğe iştirak eden, yani Mutlak Güzel ile birleştiği, O'na yakın olduğu, O'nun güzelliğinden pay aldığı nispette ortaya çıkmaktadır.

Ruh, genellikle insanda bedenden ayrı olarak kabul edilen madde ve etkin ilke,³²³ bedende bulunduğu inanılan maddesiz hayat ilkesi, hayatın özü, can, manevi benlik³²⁴, en dar anlamı ile yaşam soluğu, dirilik ilkesi olarak tanımlanmaktadır. Bu

³²² M. Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ula (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri)*, (Hazırlayan Nuri Çolak), İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 151.

³²³ Kemal Demiray, *Temel Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988, s. 791.

³²⁴ Ruhattin Yazoğlu, *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erzurum 1997, s. 20; *Meydan Larousse*, "Ruh", c. XVII, 99.

şekilde düşünülen ruh, daha geniş bir şekilde ele alındığında, tinsel etkinliğin ve çok çeşitli bilinç hallerinin merkezi; kişinin benliğini meydana getiren entelektüel, ahlaki ve duygusal yetilerin tümü,³²⁵ şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak en genel ifadesi ile ruh, birçok dini ve felsefi akımda, her canlının bir unsuru olan, var olması için fiziksel maddeye ihtiyaç duymayan, madde dışı, algılanamaz, tezahürleriyle kendini gösteren, aşkın, yaşama yeteneğine sahip, değişen ve gelişen, maksatlı bir prensip (kaynak) ya da bir kudret; ayrıca bir çok dini ve felsefi akımda da ebedi, yetenekler sahibi, insan davranışlarının motoru, hata ile sevap yapma iradesine sahip bir varlık, ya da varlığın saklı yüzü olarak kabul edilmektedir.³²⁶

Genellikle insanın ne olduğu konusu ile birlikte ele alınan ruh-beden ilişkisi, felsefe tarihinde sürekli tartışılan konulardan biri olmuştur. Klasik şekliyle Platon'la başlayarak günümüze kadar birçok filozof ya da teolog, temelde birbirinden farklı veya öyle görünen ve esrarengiz bir birlik olarak fenomenleri, yani ruhla beden arasındaki ilişki ve etkileşimi açıklamaya çalışmışlardır.³²⁷ Dinlerde, geçmişten günümüze genellikle ölümden sonra hayatın devam ettiğine, insanda maddi bedenden ayrı bir cevherin varlığına inanılmış, bu cevher ise ruh olarak isimlendirilmiştir. Ruh ve beden birbirlerinden ayrı olarak kabul edilmiş, ruhun bedende geçici olduğu, tanrısal bir özden geldiği ve sürekli bir biçimde uygun alanına dönmekle yükümlü olduğu, ruhun bedende mahpus olduğu kabul edilmiştir.

Ruh hakkında ilk dinsel-felsefi öğretinin mistik bir karakter olan Orpheus ve yarı efsanevi bir karakter olan Pythagoras tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. Mistik bir kurtuluş dini olan Orfizim'de, ruhun bu dünyadaki yaşamı, ilahi kaynaklı dinlerde olduğu gibi ebedi yaşam için bir hazırlık olarak kabul edilir. Orfizim'in öğretisine göre, daha sonraki filozof ya da teologların düşüncelerinde olduğu gibi, ruh bedende bir mahpus gibi, mezardaymış gibi kabul edilir. Bu yüzden, öte dünyaya geçmeyi arzular. Ruhun bunu gerçekleştirmesi ve özgürlüğüne kavuşması için de bedensel olandan kurtulması ve kendini saflaştırması gerekmektedir. Ruh, ancak bu sayede özgürlüğüne ve kurtuluşuna ulaşır.³²⁸ Benzer şekilde Pythagorascılara göre de

³²⁵ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (4. Basım), İstanbul, Paradigma 2000, s. 805.

³²⁶ Vikipedi Özgür Ansiklopedi, http://tr.wikipedia.org/wiki/Ruh_Maddesi.

³²⁷ Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 11.

³²⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (7. Basım), Akçağ Yayınları, Ankara, s. 346; Kurtoğlu, s. 43.

ölümsüz olan ruh, bedende tutsak olup daha sonra ikinci aşamada felsefe, musiki ve geometri sayesinde ahlaki arınmasını gerçekleştirerek geldiği tanrısal alem olan birinci aşamaya geri döner.³²⁹

Ruhun estetik boyutu konusunda ister tinsel, ister dinsel olsun, genelde ruhun güzelliği; birincisi, daha bedene girmeden önceki durumu, ikincisi bedene girdikten sonraki durumu ve üçüncüsü de bedenden ayrıldığı durumu olmak üzere üç aşamada gerçekleşmektedir.

2.1.1. Birinci Aşama: Ruhun Tanrısal Öz Olması

Ruhun estetik boyutunun birinci aşaması, onun daha bedenlere girmeden önce, Tanrı katında ve tanrısal özde bulunması ile ilgilidir. Bu aşamada ruh, Mutlak Güzel’le olan ilişkisi ve O’nun katında olması nedeni ile hemen her düşüncede saf, temiz, mükemmel ve güzel olarak kabul edilir. Çünkü ruh, özü itibarıyla tanrısal görülmüş ve bu yönüyle bu aşamada güzel kabul edilmiştir. Bu aşamada, ruh ile Tanrı arasında kusursuz bir sevgi vardır. Her ikisi de birbirine aşınadır. Tanrı, ruhu bildiği gibi ruh da Tanrı’yı bilir ve bu bilme ile de ruh güzelleşir. Mutlak Güzel’in ruhu sevdiği gibi, ruh da Mutlak Güzel’i sevip güzelleşir.

Bütün dinsel ve felsefi öğretilerde ruh, bu aşamasında özsel olarak güzel görülürken ve öz itibarı ile hem düşünce tarihinde, hem de dinlerin öğretilerinde tanrısal görülmüşken, bu güzelliğini dünyaya olan eğilimi ve kendi istikametini kaybetmesi neticesinde yitirir. Güzelliğini ancak bedene girmekle, düzeninde meydana gelen bozulma sonucunda tanrısal olmaktan uzaklaşarak kaybeder. Bu uzaklaşma yüzünden de kendisinin de benzeri olamaz. Ruh, ancak kendisi ve mutlak güzel olan Tanrı ile farklılığını ortadan kaldırdığı zaman, yeniden Mutlak Güzel ile benzerliğini kurarak güzelleşir. Ruhun yetkinliği, çokluk ve değişimden münezzeh olan alemlere dönüşmesi şeklindedir. O, akli alemlere paralel ve ona denk alemlerden ibarettir. Onun yapısı ruhani, rabbani, latif ve mukaddestir.³³⁰

Eski Yunanda, *pneuma* ve *psyche* terimleri ile ifade edilen ruh anlayışında *pneuma*, insandaki ölümsüz prensip ya da tanrısal iz olarak tanımlanmıştır.³³¹

³²⁹ Ruhattin Yazoğlu, s. 2

³³⁰ İbn Sina, “el Adhaviyye fi’l Mead” *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, (Haz. Mahmut Kaya,) Klasik, İstanbul 2011, s. 41.

³³¹ Ahmet Güç, “Ruh”, *T.D.V.İ.A*, c. XXXV, 197.

Platon'a göre ruh, bu aşamada *pneuma* olarak ifade edilir ve tanrısal bir iz taşır. Tanrısal iz taşıması nedeni ile de onlar gibi özsel olarak güzeldir. Bu aşamada ruh, idelerle birlikte yaşar, onlarla tanışır. Onlar gibi ezeldir. Ruh, ilk olarak tanrısal alemde iken Tanrı'nın ruhundan bir parçadır ve Tanrı kadar ezeldir. İdealar aleminde Tanrı'yı temaşa etmektedir. Tanrı ile birlikte. Dolayısı ile ruhun ilk aşamada doğal durumdaki hali, düzenli, iyi, güzel ve mükemmeldir. Ne zamanki ruh, bu tanrısal alemden ikinci aşama olan dünyaya gelmiş, bir bedene hapsolmuş, işte o zaman, bu özsel güzelliğini kaybetmeye başlamıştır. Bu durumda şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Ruh, ilk halinde, yani tanrısal alemde, onlarla beraber mutlu ve güzel iken, neden duyuşal aleme inmiş, bedende kendini mahpus etmiştir. Bunun nedenini Platon, çok ilginç bir sebebe bağlamaktadır. Platon'a göre ruh, kendi ideler aleminde güzelken, ideler aleminden gelip bedenlere yerleşmesi, Tanrı'nın alın yazısı gereği olup, nesnelere alemini yakından tanımak içindir. Platon'a göre, ruh bedenden önce, beden ise, ruhtan sonra var olmuştur. Bu nedenle Tanrı, ruhu bedenden önce, yaş ve erdem bakımından üstün yaratmıştır. Çünkü, ruhun var edilme nedeni hükmetmek, emretmek için; beden var edilme nedeni ise, boyun eğmek içindir. Beden, ruh için ancak bir araçtır.³³² Ruh, Tanrı'nın alın yazısı gereği kendisine bağışladığı zamanı iyi kullanırsa, bu araç iyi yönetilir, iyi sürülürse, asıl yeri olan gök cisminde yaşamaya geri dönecek, orada bahtlı bir hayat sürecektir. Ruhun, tanrısal alemde, Tanrı'nın ruhundan bir parça, Tanrı kadar ezeli ve Tanrı'yı temaşa ederken -ki, bu varoluş ona göre sonsuza kadar sürebilecektir- bu aşamadan ikinci aşamaya geçişi, onun sahip olduğu niteliklerden biri olan şehvet gücünün etkisiyle maddi nesnelere alemine ilgi duymaya başlamasından dolayıdır. Bu ilginin neticesinde Tanrı, maddi nesnelere aleminde bedeni yaratarak, ruhu onda hapsedilmek üzere göndermiştir. Bu gönderme olayı, Platon'un deyimiyle idealar aleminden maddi aleme düşme şeklinde olmuştur. Bu olay, Tanrı'nın ruhu cezalandırması olarak da yorumlanabilir. Zira Tanrı, ruha çeşitli nimetler verip onu sonsuz bir mutluluk içerisinde yaşatırken, ruh, temaşa ettiği güzelliklere nankörlük edip maddi nesnelere ilgi duymuştur. Bu nedenle ruh, kanatlarını yitirerek bu dünyaya düşmüştür. Bu ise, onun kusuru sonucudur. Çünkü ruh, kötülüğe ve unutmaya gömülmüş ve tanrılık kanatlarını yitirmiştir. Tanrılık kanatlarını yitiren ruh, artık tanrılar dünyasında kalamayacak ve

³³² Fatma Paksüt, *Platon ve Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s. 347.

kendisi için bir mezar ya da mağara olan bedene düşecektir.³³³ Dolayısıyla, ruhun kendi aleminden, kendi özsel güzelliğinden duyulur aleme gelip bedene girmesi, onun için en kötü şeydir. Çünkü, ruh-beden ilişkisinde beden, her türlü istek, tutku, korku, kuruntu ve kötülüklerin kaynağıdır.³³⁴

Plotinus ise, Platon'un aksine, ruhun bedene doğru hareketini, ruhtaki bir kusurun değil, tam tersi onun mükemmelliğinin bir sonucu olarak görür. Nous'u temaşa ederken oluş yasasının zorunlu sonucu olarak taşar. Dolayısı ile Plotinus'a göre ruhun bedenlere düşmesi, ruhun tercihinin bir sonucudur. Kendi ürettiği duyusal şeylerin cazibesine kapılıp aldatılan ruh, kendisini maddenin aynasında seyrederek. Kendi imajına açık olarak, kendisinden daha aşağıda olan bu imaja doğru atılır. Böylece ruh, bedene girer. Ona göre ruh, basit bir varlık olup onun cevheri, tıpkı güneşin ışıktan fışkırması gibi Mutlak Güzeli olan Bir'den çıkar. Bu nedenle o, manevi ve tanrısal cevherdir.³³⁵

Platon'a göre ruhun birinci aşamada özsel olarak güzel olması, onun yapısı ile ilgilidir. Ona göre, birleşik olan ve tabiatça birleşik bulunan şeylerin, birleştikleri gibi dağılmaları da mümkündür. Hep aynı kalan, hep bir türlü davranan, hiç değişmeyen, birleşik olmayan ise, dağılıp yok olmaz. Şekli kendinden olan, kendiliğinden bir olan, hiç bir şekilde, hiç bir yerde, hiç bir zaman, en ufak bir değişikliğe uğramadan, kendi kendinin hep aynı kalan şeylerin değişmeden hep aynı kalmaları zorunludur.

*Ruh, en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; beden ise, en çok insanlık olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.*³³⁶

Ruh, bileşik olmayan, dolayısıyla dağılması ve çözülmesi imkansız olan şeydir. Bir şeyin yok olması, onu bozulmaya mahkum eden bazı özelliklerinden dolayıdır. Buna karşılık yok olmayan şey ise, onu bozulmaktan alıkoyan özelliklere sahiptir. Ruh, yalnız düşünmekle kavranabilen ve sadece formların değil, tanrıların ruhlarının da dahil olduğu akledilirler dünyasının bir vatandaşı olması nedeni ile daima aynı kalan ve

³³³ Platon, *Phaedros*, 24b.

³³⁴ Platon, *Phaidon*, (çev. H. Ragıp Atademir- Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001, 67b.

³³⁵ Plotinus, *Enneadlar*, s. 4; Kurtoğlu, s. 126.

³³⁶ Platon, *Phaidon*, 80b.

değişmeyen, dolayısıyla da ölümsüz olan bir özelliğe sahiptir.³³⁷ Bu yönüyle de ruh, Mutlak Güzel'e benzer. Mutlak Güzel'e benzeyen varlık da onun gibi güzel olur.

Platon'un düşüncelerini Yahudi düşüncesine taşıyan ve ilk dönem Yahudi filozofu olan Philo, ruhun birinci aşamasını tamamen tanrısal öze atfeder. Ona göre insan, maddi aleme ait bir öz ile tanrısal bir nefes olan ruhtan oluşmaktadır. İnsanın maddesel özünü oluşturmeyen tanrısal özün, yani ruhun kaynağı Tanrı'dır. Ruh bu yönü ile yaratılmamıştır. Tanrı insanı topraktan bir form haline getirince kendi ruhundan ona vermiştir. Bu yüzdendir ki, insan bir yönü ile ölümlü iken diğer yönü ile ölümsüzdür. İnsanın ölümlü yönünü, onun cismanî yönü olan beden oluşturur. Ölümsüz olan yönünü ise, tanrısal öz olan ruh oluşturur. İnsanın bedeninin ölümünden sonra üçüncü aşamada ruh, geldiği tanrısal öze, Tanrı'ya döner. İnsan bu nedenle çok mükemmel bir varlıktır. Tanrı, onu hiç bir model olmadan kendi imajında yaratmıştır. Bu imajında yaratma ise, onun özsel olarak Tanrı'ya bakan bu yönü ile ilgilidir.³³⁸

Philo'ya göre insanda maddi bir beden ile geldiği tanrısal aleme yükselme potansiyeli olan bir ruh olması, onun nihai olarak gayesinin geldiği yer olan tanrısal aleme dönmesi gerektiğini göstermektedir. Bunun için tanrısal öz olan ruhun maddi aleme yakın olan bedenden uzaklaşması gerekir. Çünkü aşkın olan tanrısal aleme ulaşmak maddeden kurtulmakla olur. Platon'un ruhun bedende bir hapisanede olduğu fikri Philo içinde geçerlidir. Ona göre ruh, beden hapisanesinde bağlı kaldığından bazı gerçekleri kavrayamaz. Dolayısıyla insanın hata yapmasına sebep olur. Çünkü insan bedenindeyken kendisini aldatabilecek ve yanlış düşüncelerle yanıltabilecek bir çok belirsiz duyular tarafından hapsedilmiştir.³³⁹ Philo, insanın tanrısal öze sahip olmasına rağmen kötülüğü işlemesini Tanrı'nın insanı yaratmadaki faaliyetine bağlar. Ona göre Tanrı insanı yaratırken, kendisi onun ölümsüz tarafı olan ruhsal yönüyle ilgilenmiş, maddi olan ölümlü yönünün yapımını bir takım sanatçı güçlere bırakmıştır. Dolayısıyla bu yönü ile Tanrı insanda ortaya çıkan kötülüklerin kaynağı olmayıp iyilerin kaynağı olmuştur.³⁴⁰

³³⁷ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 29.

³³⁸ Alexandria Philo, "On The Creation", *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge), H. G. Bohn, London, P. 154, s.33, P. 135, s.29.

³³⁹ Philo, "The Special Laws IV", *The Works of Philo Judaeus*, P.188, s. 1187.

³⁴⁰ Philo, "On Flight and Finding", *The Works of Philo Judaeus*, P.69,71, s. 440.

İbn Sina ise, ruhun tanrısal alemden bu dünyaya gelmesinin sebebini akıl ve idrak sahibi hiç kimsenin anlayamayacağını ifa eder. Bununla beraber ona göre ruh, her ne kadar bedene girmeden kendi tanrısal aleminde mutlu ve mükemmel ise de, tanrısal alemde iken dünya ve ona ait varlıkları tanımamaktadır. Ruhun dünya ve dünyaya ait varlıkları bilmemesi, onları tanımaması, ruh için bir eksikliklerdir. Dolayısı ile Tanrı, ruhu bilgiyle donanması ve böylece daha da mükemmelliğe ermesi için dünyaya göndermiştir. Bu amaçla, yani dünyaya her ne kadar madde ve mana alemindeki ilahi sırları öğrenmek ve kemale ermiş olarak dönmek üzere gönderilmişse de ruh, dünyadayken bu açığı kapatamamış, istenilen olgunluğa ve güzelliğe bir türlü ulaşamamıştır.³⁴¹

Teistik dinlerde insan, ruh ve beden birlikteliği olarak görülür. Hem Yeni Ahit hem Eski Ahit hem de Kur'an ruh ve beden birliğini vurgulamakla beraber, her üç din de daima onları birbirlerinden ayırmış, bu ayırmada Tanrı ile münasebeti kuran, insanın maddi olmayan kısmı olarak ruh ifade edilmiştir. Bu durumda, teistik öğretilerde insanın bir ruh-beden varlığı olduğu açıkça vurgulanırken beden, insanın fizyolojik yönünü, ruh da metafizik yönünü oluşturmaktadır.

Pavlos, sıradan insan hayatının en yüksek halini ve özellikle de bir Hıristiyan'ın en yüksek tabiatını ifade etmek için “ölümsüz ruh” manasına gelen *pneuma* kavramını kullanır ki, bu aynı zamanda insanın maddi olmayan yanını ifade eder.

*Evli olmayan kadın ya da kız hem bedence, hem de ruhça kutsal olmak amacıyla rabbın işleri için kaygılanır.*³⁴²

*Çünkü her ne kadar bedence aranızda değilsem de ruhça sizinle birlikteyim.*³⁴³

İnsanın hem maddi, hem de manevi yönünden bahsettiğinde ise, *psyche* ile *pneuma* kavramını birlikte kullanmıştır.³⁴⁴

Dinsel öğretilerde ruh, ilk aşamada tanrısal olarak, Tanrı'dan insana geçen bir yaşam soluğu olarak görülmüştür. Buna göre, teistik dinlerde Tanrı, kendi ruhunu insanı da içeren doğal yaratılışı sürdürmek üzere kullanır. Bu nedenle insanda bulunan Mutlak Güzeli'nin ruhu, onun içindeki yaşam gücüdür. İncil'de “psyche” ve “pneuma”,

³⁴¹ İbn Sina, "Ruh Kasidesi", s. 332- 333.

³⁴² 1.Korintliler, 7: 34.

³⁴³ Koloseliler, 2: 5; İbraniler, 12: 23.

³⁴⁴ Güç, s. 195.

İbranice’de İslam düşüncesinde kullanılan nefis kavramı anlamında “nefeş”, ruh anlamında “ruah” ve “neseme” kelimeleri ile ifade edilen ruh, nefes, hayat, öz gibi anlamlara gelir.³⁴⁵ Asıl anlamı hayat sahibi olmaktır. Bununla beraber İncil’de “can” olarak tercüme edilen İbranice “nephesh” ve Yunanca “psyche” kelimeleri beden, nefes, yaratık, yürek, zihin, kişi ve nefis gibi anlamlara gelir. Bu yönüyle “can”, kişi, beden ya da nefsi ifade etmektedir.³⁴⁶ Dolayısıyla “can”, kişi ya da bir kişiyi oluşturan tüm şeylerin özetidir. Kitab- Mukaddes’te Yaratılış bölümünde ifade edilen 1-21 ayetlerdeki yarattı anlamında çevrilen “nephesh”, can olarak çevrilmiştir. “*Ve insan yaşayan bir can oldu.*”³⁴⁷ ayetinde olduğu gibi. Dolayısıyla can ile ruh kavramaları, İslam düşüncesinde olan nefis ile ruh kavramaları gibi bazen birbirlerinin yerine kullanılmış, bazen ise birbirlerinden farklı, hatta “can”, ruhu da içine alacak bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin, *...canla ruhu, ilikle eklemleri birbirlerinden ayırarak kadar derinliklere işler.*³⁴⁸ ayetinde açıkça, can ile ruhun bir bedende bütünleşen ama farklı olan şeyler olduğu görülmektedir. İncil’de “can”, daha çok insanın hem maddi, hem de manevi yönünün bütünü için kullanılırken, aynı zamanda insan bedeninin yok olan ve ölümü yaşayan kısmı için de kullanılır. *Yaşayan can öldü,*³⁴⁹ ayetinde olduğu gibi “can” kelimesi, kişi ya da bedeni ifade eder. Bu nedenle İncil, insanın hem maddi, hem de manevi yanından bahsettiğinde *psche* ile *pneuma* kavramlarını birlikte kullanır.³⁵⁰

İslam düşüncesinde ise Kur'an gelmeden önce Arap şiirlerinde dönüşümlü zamir olarak kullanılan nefis, kişi ya da şahsa delalet ederken, ruh ise, hafif esinti ve rüzgar manasına gelmektedir. Kur'anla birlikte nefis kelimesi ruh manasını da almış ve ruh, hususi bir haberci melek ve hususi bir ilahi vergi anlamında kullanılmıştır. Ancak Kur'an'dan sonra nefis ve ruh aynı anlamı almış ve her ikisi de insan ruhu, melek ve cinleri ifade etmeye başlamıştır.³⁵¹ Kitab- Mukaddes’te olan “can” ile “ruh” arasındaki ilişki gibi, “nefs” ile “ruh” arasında benzer ilişki kurulur. Her iki kelime de, İslam düşüncesinde aynı anlamda birbirlerinin yerine kullanılmış, birbirlerinden ayrılmamışlardır. Bazen ruh ile nefis, bazen de nefis ile ruh anlatılmak istenmiştir.

³⁴⁵ Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 100.

³⁴⁶ Duncan Heaster, s. 120.

³⁴⁷ Yaratılış, 2: 7.

³⁴⁸ İbraniler, 4: 2.

³⁴⁹ Vahiy, 16: 3.

³⁵⁰ Güç, s. 195.

³⁵¹ E. E. Calverley, “Nefs”, *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964, c. IX, 178.

Bununla beraber, bu kelimelerin sözlük anlamalarına dikkat ettiğimizde, “ruh” kelimesi, maneviyat, “nefs” kelimesi ise beden üzerinde yoğunlaşmaktadır. İnsanın manevi temayülleri, duygulanımları, hisleri ve doğrudan bedene ait olmayan ve tamamen metafiziksel yapıdaki duyuları, soyut cevher olan ruh ile ifade edilirken, bedene ait olan, hayat, hareket, canlılık, yeme, içme, konuşma gibi bedenle birlikte aktif olan duyular ve hisler “nefis” kelimesi ile karşılanmaktadır. Genel olarak nefis, bedene ait duyum ve hislerle birlikte ruhaniyeti de ifade etmesine karşın ruh, sadece manevi bir yapıyı ifade etmektedir. Bu sebeple çoğu kez nefis kelimesi, ruhu da içine almaktadır ve nefis, ruha göre daha kapsamlıdır.³⁵²

Genelde her dinde ruha verilen isim etimolojik olarak hava, rüzgar, soluk anlamına gelir. Örneğin Sanskritçe’de ruh anlamında kullanılan *atman* sözcüğü, Yunanca *psiche*, Latince *anima* Fransızca *esprit*, İngilizce *soul*, Almanca *selle*, Arapça “ruh” kelimesi hava ve rüzgar anlamına gelmektedir.³⁵³ Bütün bu kullanımlarda olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes’te nefese tekabül eden *psyche* terimi, insanın manevi yanını oluşturan ruh için kullanılır ve ilk aşamada bu, yaşam soluğu anlamında tanrısal alana, Tanrı’ya atfedilir.

*RAB Tanrı Adem’i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğunu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık (can) oldu.*³⁵⁴

*Eğer niyet eder de Ruhunu ve soluğunu geri çekerse...*³⁵⁵

*Tanrı’dan gelen yaşam soluğunun bedenlerine girmesiyle ayağa kalktılar.*³⁵⁶

Ruh ve bedenden oluşan insan, bedeniyle bu dünyaya, ruhuyla öteki dünya denilen tanrısal ortama bağlıdır. İncil’de ruh, genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, insana hayat veren, yaşamasını, hareket etmesini sağlayan tanrısal güçtür. İkincisi ise, insanı düşünmeye, anlamaya, sözleri, varlıkları kavramaya elverişli kılan kutsal töz ya da yetenektir. Bir töz olarak Tanrı’nın özünden olan ruh, yaratılıştan öncedir. Yine Hıristiyanlığa göre ruh, bedende tanrısal bir varlık olduğundan dolayı sonsuzdur. O, Tanrı ile insanı birleştiren, birbirine yaklaştıran töz niteliğindedir. İnsan, düşünen, anlayan bir varlık olarak Tanrı’yı göremez; ancak bilebilir. Bu bilme, insanda bulunan

³⁵² Mahmut Kaya, “Farabi”, *T.D.V.İ.A.*, İstanbul 1995, c. XII, 151.

³⁵³ Günaltay, s. 152.

³⁵⁴ Yaratılış, 1: 7.

³⁵⁵ Eyüb, 34: 15.

³⁵⁶ Vahiy, 11:11; Hezekei, 37:10.

tanrısal özle gerçekleşir. Ögleyse ruh, insanda bulunan bir tanrısal varlık olarak yalnızca bedene hayat veren bir töz değil, insanın bilmesine de olanak sağlar. Bu anlamda, bilici, kavrayıcı olur. Zira ruhun Tanrı'yı bilmesi, onun tanrısal olmasındandır.³⁵⁷

İncil'de geçtiği şekline benzer anlamda, kelime olarak, “can, nefes, güç” gibi anlamlara gelen ve terim olarak, çoğunlukla bedenin zıddı olan, yani insanın manevi cevherini ve özünü oluşturan, onu insan yapan ve diğer bütün varlıklardan ayrı olmasını sağlayan, soyut varlık olarak tarif edilen ruh, Kur'an'da başlıca üç anlamda kullanılmaktadır. Birinci olarak, daha çok Cebrail anlamında,³⁵⁸ ikinci olarak vahiy anlamında,³⁵⁹ ve üçüncü olarak da bizim konumuzu ilgilendiren canlılarda hayat kaynağı olan güç, özellikle insanın manevi cevheri ve özü anlamında³⁶⁰ kullanılmaktadır.

Ruhun estetik boyutunun birinci aşaması ile ilgili olan ve Kitab-ı Mukaddes'teki ayetle aynı anlama gelen, insana bedeninin yaratılışından sonra verilen yaşam soluğu anlamında Tanrı'nın kendi ruhunu üfmesi ile ilgili ayetler, Kur'an'da şu şekilde yer almaktadır.

*Onu biçimlendirip ona ruhumdan üflediğim zaman, derhal ona secde edin.*³⁶¹

*Ona biçim verip içine kendi ruhumdan bir soluk üflediğimde önünde secdeye kapanınız.*³⁶²

Buna göre teistik dinlerin kutsal öğretilerinde Tanrı, insanın bedenini yaratıp *ona ruhumdan üfledikten* sonra, yani ilk insanın biyolojik gelişimini tamamlayarak ruh-beden birliğini sağlamış, bu birliktelikle de adına “insan” denilen en gelişmiş canlı türünü ortaya çıkarmıştır. Burada, insanın var oluşunda en önemli olay, Tanrı'nın insanın bedensel varlığını şekillendirmesi, biyolojik oluşumunu tamamlaması; ardından da ona “ruhumdan üflemesi” olayıdır. Hem Kitab-ı Mukaddes'te, hem de Kur'an'da insana hayat veren unsurun Tanrı'dan gelen ruh olması nedeni ile kaynağına nispetle ruh, daha ilk aşamada güzel olarak görülmüştür. Çünkü, kaynak Mutlak Güzel olduğuna göre, O'ndan çıkan şey de güzeldir.

³⁵⁷ *Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, c.2, 51.

³⁵⁸ Bakara, 2:87; Meryem, 19:17; Şuara, 26/193; Mearic, 17; Kadir, 97:4.

³⁵⁹ Nahl, 16:2; Mü'min, 40:15; Şûrâ, 42:52.

³⁶⁰ İsrâ, 17:85; Enbiyâ, 21:91; Tahrîm, 66:12.

³⁶¹ Sad, 38:72.

³⁶² Hicr, 15:29.

Gazali, ruhun bedene üflenmesi olayını, güneşin ışığının yansımaya benzetir. Görülebilir varlıklar, güneş ışığının vurması ile görünür. Bununla beraber örneğin, güneş ışınları vursa da, rengi olmadığı ve görmek için gerekli sıfatları taşımadığı için havayı görmeyiz. Ona göre, bir şekil ancak, aynanın üzeri temizlenip parlatılınca aynada görülmeye başlar. Ruhun üflenmesi de böyledir. İnsan ruhu, beden gereklilikleri alıp üflenmeye uygun zamana geldiğinde ortaya çıkar. Tıpkı ayna temizlenince görüntünün ortaya çıkması gibi. Allah'tan gelen bu üflenme ile, Allah'da herhangi bir eksilme ya da herhangi bir değişme meydana gelmez. Zira aynanın karşısına geçen birisinin aynadaki görüntüsünün ondan bir şey eksiltmediği gibi.³⁶³

İbn Sina, *Ona biçim verip içine kendi ruhumdan bir soluk üflediğimde...* ayetini yorumlarken, bu ayetle kastedilen mananın ruhun bir töz olduğunu ve insana karışan, duyulur kalıba akan bir nur olduğunu belirtir. Ona göre, ayette geçen *Ona biçim verme...* ibaresi, insana has karışımla, bedeni düşünen ruhun ilişmesine hazır duruma gelmesidir. Ayetteki *ruhumdan* ibaresi ise ruhun cisim olmayan ruhani bir töz olduğu için Tanrı'nın kendisine nispetidir.³⁶⁴ Kindi ise ruhun basit, yetkin, şerefli ve değeri büyük bir öz olduğunu, tıpkı ışığın güneşten gelmesi gibi ruhun cevherinin de Tanrı'dan geldiğini, dolayısıyla da cevherinin ilahi ve ruhani olduğunu söyler.³⁶⁵

Kur'an, insana ruhun Allah tarafından verildiğini ifade etmekle beraber *Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.*³⁶⁶ ayeti ile ruhun mahiyeti hakkında insanlara çok az bilgi verildiği belirtilmekte ve konumuz olan ayette *ona ruhumdan üflediğim vakit..* ifadesi ile de, ruhun kesinlikle fiziksel bir fonksiyon, bir sözde varlık olmadığı ifade edilmiştir. Buna göre ruh, Tanrı'nın, bedeniyle bu dünyaya ait; ama mana boyutuyla tanrısal alemle ilişkisi bulunan yeni bir varlık türü yaratmak üzere tabiat ötesinden, aşkın alemden gönderdiği, tabiat üstü gerçek bir varlıktır; hatta Tanrı'nın *ruhumdan* ifadesi ile insan ruhunu kendi zatına, yani bizatihi gerçek olan yegane varlığa, Mutlak Güzel'e izafe etmesi, ruhun ilk haliyle güzel, latif olduğunu ortaya koymaktadır.³⁶⁷ O halde ruh, ilk aşamada tanrısal bir gerçekliktir. Aşkın alemdir. Mutlak Güzel'e atfedilen bir

³⁶³ Gazali, *Ahiret Kitabı*, İlke Yayıncılık, (çev. Ayhan Ak), (2. Basım), İstanbul 2011, s. 93-94.

³⁶⁴ İbn Sina, "Risale Fi Marifeti'n-Nefsi Natıka", (çev. Hasan Şahin), Seçme Metinler, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat, 2000, s. 42.

³⁶⁵ Kindi, *Felsefi Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 131.

³⁶⁶ İsrâ, 17: 85.

³⁶⁷ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. III, 316.

özelliştir. Dolayısıyla ruh, tanrısal öz taşıması nedeni ile özsel olarak güzeldir. Ruh, bu yönü ile öznel değil, geneldir; ampulleri aydınlatan elektrik gibi tek bir merkezden, aşkın alemden gelir.

Yukarıdaki ayetle ilgili olarak İslam düşüncesinde bir kısım düşünürler, ayette geçen “ruh” kavramından kastedilenin hayat soluğu anlamındaki ruh olmadığı görüşündedirler. Onlara göre, burada “ruh” kavramı ile kastedilen Kur'an'dır. Çünkü Kur'an'da Şuara suresi 42:52. ayette; *İşte sana böyle emrimizden bir ruh (Kur'an) vahyettik.* ifadesinde olduğu gibi ruh, Kur'an anlamında kullanılmıştır ve bununla Kur'an kastedilmiştir. Ancak, her ne kadar böyle farklı düşünceler olsa da ayette kastedilen şeyin insan bedeninin mahiyeti bilinmeyen tarafını oluşturan yaşam soluğu anlamındaki ruh olduğu genel olarak kabul edilmiştir.

Ruhun birinci aşamada, aşkın alemde olduğunu gösteren diğer bir ayet de, Kur'an'da estetik olarak mutlu ve mesut olarak nitelenen ruhlarla ilgili ayettir. Ayette güzel olan ruhun Tanrı'nın razı olduğu ruh olduğu, Tanrı'nın razı olduğu ruhun da, huzura ermiş bir şekilde geldiği yere döneceği ifade edilir.

*Ey huzura eren nefis! Razi edici ve razi edilmiş olarak Rabbine dön.*³⁶⁸

Bu ayette geçen ve tanrısal aleme mutlu ve mesut olarak ruhun dönmesinin istendiği, bu isteğin de “dön” kelimesi ile ifade edilmesi, bu yönüyle ruhun, mutlak güzel olan Tanrı katından geldiğini göstermektedir. Çünkü, bir yere dönmek için, o yerden gelinmesi gerekir. Zira “dön” kelimesi, daha önce bilinebilen, gidilen bir yere gitmek için kullanılır.

Ruhun aşkın alemle olan ilişkisini ve ilk olduğu yerin tanrısal alem olduğunu ifade eden diğer bir ayet de İslam düşüncesinde ruhlar alemi denilen ve daha dünyaya gelmeden önce Tanrı'nın yanında bulunan ve Tanrı'nın daha dünyaya gelmeden önce onlardan söz aldığını belirten ayettir.

*Hani Rabbin, Ademoğullarından, onların bellerinden soylarını dışarı aldı ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? diyerek kendilerini birbirine şahit tutmuştu da onlar da "Evet şahidiz." demişlerdi.*³⁶⁹

³⁶⁸ Fecr, 89: 27-28.

³⁶⁹ Araf, 7: 172.

Tefsirlerde bu ayetle ilgili olarak farklı anlamlar verilmişse de, genelde ilk dönem tefsir kitaplarında, Tanrı'nın dünyayı yaratmadan önce, dünyaya gelecek olan bütün insanların ruhlarını ruhlar aleminde bir araya getirerek onları, kendi varlığına tanık kılmış; kendisinin onların rabbi olduğunu yine onlara onaylatmış; bu gerçeği tasdik ettikleri yönünde onlardan söz almış ve böylece kendisi ile dünyaya gelecek bütün kulları arasında bir tür sözleşme akdetmiştir. Ayrıca bu sözleşme, yahut taahhüde onların bizzat kendilerini şahit tutmuş veya bir kısmını diğerleri hakkında tanık göstermiş ya da –bir başka yoruma göre– bizzat kendisinin ve meleklerin bu sözleşmeye şahit olduklarını onlara bildirmiştir. Buna göre ruhlar, dünyaya gelmeden önce ruhlar aleminde, yani aşkın olan tanrısal alemde bulunmuşlardır.³⁷⁰

Gazali, bu ayeti yorumlarken insanların “Elest Bezm-i” olarak isimlendirdiği yerde, insanların cisimleri ya da bedenlerinin değil, ruhlarının olduğunu söyler. Ona göre, ruhlar Adem'in zürriyetine geri döndürüldüğünde Allah onları öldürdü ve ruhları kabzederek arşın kendilerine ayrılmış bir yerine koydu. İnsanın yaratılışında cenin şekillenip belli bir evreye geldiği zamana kadar ruh ölüdür. Bu yapısıyla o, her türlü kötülük, iğrençlik vb. güzelliğini bozacak şeylerden uzak kılınmıştır. Allah ruhundan üflediğinde daha önce kabzedilmiş ve arşa saklanmış olan ruh, bedene geri döner.³⁷¹ Benzer şekilde Gazali, ruhun bilgisinin emir aleminde olduğu, yani Allah katında olduğu ve insanoğluna bu konuda bilgi verilmediği ile ilgili ayette geçen *onun bilgisi Allah'ın emrindedir*, ifadesinden kastedilenin, ruhun duyu organları ile algılanmayan, hayal edilmeyen, tabiatüstü varlıklardan oluşan, emir aleminden yani tanrısal alemde geldiğini ifade ettiğini söylemektedir.³⁷² Ruh, bu yönüyle de tanrısal bir gerçekliktir. Çünkü, Allah: *Deki o, Rabbimin emrindedir*, ayeti ile ruhu kendine izafe etmekte, bu yönüyle de onda tanrısal gerçeklikten bir pay bulunmaktadır. Benzer şekilde Kindi de, basit, şerefli ve yetkin olarak tanımladığı ruhu, ışığın güneşten gelmesi gibi ruhun cevherinin de Tanrı'dan geldiğini, bu nedenle de, ruhun ilahi ve ruhani olduğunu belirtir. Ona göre ruh, Tanrı'nın nurundan bir nurdur. Özü itibari ile basit, tanrısal,

³⁷⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. II, 489-490.

³⁷¹ Gazali, *Ölüm Kitabı*, s. 14.

³⁷² Gazali, s. 102; Gazali, *Mearicü'l Kuds*, (çev. Serkan Özburun), İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 91-92.

cisimsiz bir cevherdir. Üçüncü aşamada bedenden ayrılır ve akıl aleminde Tanrı'nın nuruna erer.³⁷³

Sonuç olarak, ister felsefi, ister dini düşünce olsun, genelde ruhun neliği, niteliği, özü tam olarak insanlar tarafından bilinmemiştir ki, İslam düşüncesi gibi dini düşüncelerde zaten Allah, bu bilginin insanlara verilmediğini bizzat kendisi ifade etmiştir. Bununla beraber ruh, bedenden ayrı bağımsız bir töz ve tanrısal cevher olarak görülmüştür. Birinci aşamada Tanrısal bir cevher olarak güzel, iyi, güzelliğine zarar verecek her türlü kötülüklerden uzak, aşkın olan alemde iken, Mutlak Güzel tarafından yaşam soluğu anlamında bedenlere verilmiş ve bu bedene girişle birlikte, ruhun yolculuğunda ikinci aşamaya geçilmiştir.

2.1.2. İkinci Aşama: Ruhun Bedendeki Hayatı

Ruhun ikinci aşaması, onun tanrısal alemden bir şekilde bedene girmesi ile başlayıp tekrar bedenini ölmesi ile geldiği tanrısal aleme dönüşünün gerçekleştiği aşamadır. Bu aşamada ruh, bedene girdiği için düşünce tarihinde hep güzelliğini kaybettiği üzerinde durulur. Bu aşamadaki temel düşünce, tanrısal alemden ayrılan ruhun, insan bedeninde gurbete düşen varlık niteliğinde olmasıdır. Bu nedenle beden, artık onun için bir kafes niteliğindedir. Çünkü ruh, aşkın alemde özsel olarak güzelken, kendi hatası, kendi isteği ile bedene girmiş ve tanrısal alemden uzaklaşarak güzelliğini kaybetmiştir. Buna göre, bu aşamada ruhun yapması gereken Mutlak Güzel'e yönelmektir. Tanrı'ya dönüş istidatı kazanmaktır. Bu nedenle yapacağı ilk iş, insanın kişisel yaşayışından uzaklaşması, maddi olandan tam yüz çevirmesi, ruhun duyu algısından uzaklaşmasıdır. Bütün tutku ve iç güdülerden uzaklaşarak önce duyulur güzellikten başlayıp adım adım Mutlak Güzel'e doğru yükseliş serüvenini gerçekleştirerek, tekrar geldiği tanrısal aleme dönmesidir. Ruh, ancak bu şekilde mahpus olduğu beden kafesinden kurtulabilir.

Felsefe ya da dini düşüncelerde ruh, genelde maddi olandan hareketle, ya da duyulur güzelden hareketle, tikel duyusal nesnelere kalkarak tedrici bir şekilde Mutlak Güzel'e ulaştırılır. Bu diyalektik süreçte ruhun güzelliği aşama aşama arınma ile olur. Bu aşamada ruhun sadece maddi olana yönelmesi, bedenini arzu ve isteklerine boyun eğmesi, ruhu duyuyüstü güzeli temaşa etmekten alıkoyar. Ruh aşama aşama

³⁷³ Kindi, *Felsefi Risaleler*, s. 131-134.

arınması ile maddi, duyuşal olandan akledilir alana ulaşma ve o güzelliği temaşa etme imkanını elde etmiş olur.

Ruh hakkında ilk felsefi, mistik öğreti olan Orphizm'in öğretisinde bile, sonraki filozof ya da teologların düşüncelerinde olduğu gibi ruh, bedende bir mahpus gibi, mezardaymış gibi kabul edilmiştir. Bu yüzden ruh, geldiği aşkın aleme, öte dünyaya geçmeyi arzular. Ruhun bunu gerçekleştirmesi ve özgürlüğüne kavuşması için de, bedensel olandan kurtulması ve kendini saflaştırması gerekmektedir. Ruh, ancak bu sayede özgürlüğüne ve kurtuluşuna ulaşır.³⁷⁴

Benzer şekilde bedeni, ruh için bir mezar ve mahpus olarak gören Platon'a göre ruhun, bedendeyken geldiği aşkın aleme dönebilmesi için bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmemesi, boyun eğmeden yaşamını sürdürmesi gerekmektedir. Çünkü, ruhu çirkinleştirecek bütün kötü şeyler beden ve onun isteklerinden gelir. Bu nedenle, ruhun bu dünyada güzelliği, ancak bedenden uzaklaşmakla olur. İnsan, ruhunu bedenden uzaklaştırarak arındıra arındıra güzelleştirebilir. Ruhun arındırma ise, onu ne kadar mümkünse, o kadar bedeninin arzu ve isteklerinden uzaklaştırma ile olur. Ruhun tenden uzaklaşıp kendisi ile baş başa kalması, onun güzelliğini oluşturur. Arınan ruhlar doğrudan başka bir şey olmayan saf özü, Mutlak Güzeli kendisinde tanıyacaktır; çünkü, gerçekten saf olmayan biri için saf olan bir şeyi kavramak imkansızdır.³⁷⁵

Platon'a göre, ruhun kendi aleminden duyulur aleme geldiği ikinci aşamada bedene girmesi, onun için en kötü şeydir. Çünkü, ruh beden ilişkisinde beden, her türlü istek, tutku, korku, kuruntu ve kötülüklerin kaynağıdır. Bütün kötü şeyler beden ve onun isteklerinden gelir. Bu nedenle, ruhun bu dünyada güzelliği ancak bedenden uzaklaşmakla olur. İnsan, ruhunu bedenden uzaklaştırarak arındıra arındıra güzelleştirebilir. Ruhun geldiği tanrısal aleme dönmesi, orada tanrılarla olması ve birinci aşamadaki özsel güzelliğine ulaşması, onun bedeninin isteklerine boyun eğmeden arınmasına bağlıdır.

*Kim öte dünyaya ruhunu arındırmadan giderse çamura batacak; ancak ruhunu arındıranlar tanrılarla birlikte oturacaktır.*³⁷⁶

³⁷⁴ Bolay, s. 346; Kurtoğlu, s. 43.

³⁷⁵ Platon, *Phaidon*, 67b.

³⁷⁶ Platon, *Phaidon*, 69c.

Platon için ruhun ikinci aşamasında en önemli kavram, düzenlilik ve bunun sonucu olarak da arınmadır. Buna göre, Platon'da ruhun estetik boyutunun ikinci aşamasında birinci özellik, onun düzenli olmasıdır. Ruhun düzenli olması ise, aklın düzenli işleyişine bağlıdır. Akıl, doğru işlerse, düzenli ruha varır. Ruhun çirkinliği ise, onun doğal durumundan sapmasına, yani düzensizliğine bağlıdır. Çünkü, ruhu çirkinleştiren, eğrilik, ölçsüzlük, bilgisizlik vb. şeylerdir. Ruhun güzelliği ya da çirkinliği, tıpkı bedendeki organların durumu gibidir. Nasıl ki, bedendeki organların doğaya uygun bir düzende olması sağlık ve bu organların doğaya uygun bir şekilde düzenlenmemesi hastalık ise, aynı şekilde ruhun kendisi ve doğasıyla uyumu, onun güzelliğini, uygunsuzluğu ise, onun çirkinliğini gösterir.³⁷⁷

Platon'a göre düzen, güzelliğin bir ölçüsüdür. Örneğin bir sanatçı, düzgün bir bütün kurabilmek için, daha doğrusu güzel bir eser ortaya koymak için eserde uygun, birbirleri ile uyumlu, düzenli bir bütünlük oluşturmalıdır. Tıpkı bir beden eğitimcinin bedene düzgün şekil verince bedeni güzelleştirebildiği gibi. Ya da bir evin iyi ve o evdeki yaşamın mutlu bir şekilde sürmesi için, o evde belli bir düzenin olması gerektiği gibi.

*Öyleyse bir evde düzen ve düzenlilik varsa o ev iyidir, yoksa o ev kötüdür.*³⁷⁸

Platon'a göre, aynı şeyler ruh içinde geçerlidir.

*Düzensiz bir ruh mu yoksa düzenli ve uyumlu bir ruh mu? Elbette ikincisi.*³⁷⁹

Bu nedenle düzenli bir ruh, her zaman güzel ve mükemmeldir. Ruhun düzenliliği ise, yasalara uygunluktur. O, buradan ruh ve erdem ilişkisi kurar ve ruhun güzelliğinin diğer bir unsurunun da erdemli olmak olduğunu belirtir. Dolayısıyla, bir şeyin güzel olması onda bir takım erdemlerin olmasını gerekli kılar. Ruhun erdemi ise, doğruluk ve düzendir. Çünkü, bir şeyi iyi ve güzel yapan o şeyde kendine özgü bir düzenin bulunmasıdır. Bu nedenle uygun bir düzene sahip olan ruh, uygun bir düzeni olmayan ruhtan daha güzel ve daha iyidir.³⁸⁰

Ruhun düzenli olmasını, temsili aslan, canavar ve insandan oluşan üç parçalı bir yapıda örneklendirerek ele alan Platon, sürekli haz peşinde koşan parçayı canavara

³⁷⁷ Platon, *Devlet*, 444c.e.

³⁷⁸ Platon, *Gorgias*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2011, 504a.

³⁷⁹ Platon, *Gorgias*, 504b.

³⁸⁰ Platon, *Gorgias*, 506c.d.e

benzetir ve haz peşinde koşan parçayı beslemenin de ruhu çirkinleştireceğini söyler. Ona göre ruhun güzelliği, ondaki insan olan parçayı beslemekten geçer. Çünkü, bu parça ötekiler için de uygun besinleri sağlayacak ve onları terbiye edecektir.³⁸¹ Benzer bir örnekte ise Platon, ruhu üç kategori halinde inceler. Burada biri beyaz, diğeri yağız iki atın çektiği bir arabayı kullanan sürücü simgesiyle ruhu örneklendirmektedir. Bu örnekteki sürücüyü, arabayı yönettiğinden aklın simgesi olarak görür. Örnekte beyaz at, soylu, istekli, yani irade gücü; yağız at ise, maddi istekleri yani şehvet gücünü temsil etmektedir. Beyaz atın temsil ettiği irade gücü arabayı, yani bedeni ideler alemine yükseltmeye çalışır. Yağız at ise, şehveti temsil edip bedeni, ya da örnekte olduğu gibi arabayı hep maddi isteklere sürüklemek istemektedir. İşte, bu zıt karakterli atları dizginleme de akıl en önemli fonksiyona sahiptir.

*Bizi dizginleyen, yumuşatan, düşündüren tarafımız uykuya daldı mı, tıka basa yiyip içmiş hayvan tarafımız silkinip havaya kalkar, boş bulduğu meydanda at oynatmaya, dilediğini yapmaya yeltenir. Nelere el atmaz o zaman bilirsin: Hiçbir haya ölçüsü kalmaz... Dökmeyeceği kan, yemeyeceği halt kalmaz.*³⁸²

Bununla birlikte Platon, ruhun güzelliğini bu üç parçanın kendi sınırları içerisinde kalmalarına ve birbirlerinin haklarını ihlal etmemelerine bağlar. Ona göre, her parça kendi doğasına uygun durumda olduğu zaman, ruh, bulunduğu bu ikinci aşamada estetik olarak en güzel durumda olur. Çünkü, akıllı parça doğası gereği hükmeder. Diğerleri doğası gereği ona boyun eğer. Hazların, arzuların peşinden koşan ruhun parçası, aklın emrine girerse, bu durumda hem zevkleri tadar, hem de güzelliğinden bir şey kaybetmez. Ancak, aklın emrine girmeden heva ve arzuların peşinden koşarsa, bu durumda, hem zevkleri kendine özgü bir şekilde tadamaz, hem de ruhu çirkinleştirir. Ayrıca, doğasına aykırı davranırsa ruh, düzensizliğe, çirkinliğe sürüklenir. Güzel olan, doğası gereği buyurgan olan parçanın emrine girmektir. Tıpkı yeryüzündeki her şeyin, tanrısal ve bilge bir varlığın buyruğu altına girmesinin faydalı, kazançlı ve güzel olması gibi.

İnsan, ruhunu var gücüyle bilim ve düşünce sevgisine bağlar, içindeki değişik güçlerin hiç biri ona baş kaldıramazsa, o zaman her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını

³⁸¹ Platon, *Devlet*, 588c,589e

³⁸² Platon, *Devlet*, s.134.

*yemezler, sonra da her biri de kendine özgü zevkleri tadar; iste en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır. Yani akla, kanuna, bilgiye de uygun zevklerdir.*³⁸³

Platon, ruhun estetik boyutunda onun güzelliğini, haz kaynağı olan parçanın aklın emrinde hareket etmesine bağlamakla birlikte, parçalar arasında bir uyum ve orantının olmasını da ruhun güzelliğinin nedeni olarak görür. Buna göre, ruhun iyi ve güzel olması mükemmel bir hayat sürmekle olur. Mükemmel bir hayat, kusursuz, tam ve yetkin bir hayattır. Tam ve yetkin olan bir hayat ise, ne sadece yalnız haz, ne bilgelik ne de iyiliğin kendisidir. Zira, daha önce ifade ettiğimiz gibi Platon'a göre güzel, parçalar arasında meydana gelen uyum idi. Burada O, güzelliğin tanımında olduğu gibi oran-orantı ve uyum temelinde durur ve ona göre haz, arzu vb. özelliklerin belli bir ölçüde ruh da bulunması onun güzelliğini oluşturur. Dolayısı ile akıl ya da zeka olmadan hazın duyulup duyulmadığı anlaşılmadığı gibi, haz olmadan da sadece akıl ve diğer özelliklerle ruh güzel olamaz. Çünkü, zeka, bilgi vb. şeylerden pay alan ama hiç haz ya da acı duymayan ruh, güzel değildir. Ruhun bu ikinci aşamada, yani bedendeyken güzel olması, haz ve bilgeliğin ideal orantıda olmasına bağlıdır.³⁸⁴ Ayrıca ruhtaki bu parçaların bir arada bulunması gerekir. Çünkü, çok parçalı bir varlığın sonsuz olması düşünülemez. Bu nedenle, ruhtaki parçaların ruhun asli doğasında olduğu gibi bir bütün kurmaları ruhun güzelliğini oluşturur.

Buna göre, Platon için dünyadaki yaşamında iyi ve erdemli yaşayan temiz ruhlar için içerisinde en güzel şeylerin olduğu sonsuz bir yaşam vardır. Bedeni kirlilerden kurtulmuş olarak saf ve nezih bir şekilde bedenden ayrılan ruh, bedeni hayatı tamamen unuttur ve yalnız hakikati tefekkür etmekle meşgul olursa derhal kendisine benzeyen bir aleme, hikmet ve sonsuzluğa doymuş ebedi bir evreye yükselir. Orada bilgisizlikten, eksikliklerden, yanlışlıklardan, maddi hayatta kendini kıvrandıran aşklardan en genel ifadesi ile insan doğasına bağlı tüm kötülüklerden sıyrılmış olarak yüce ve renkli mutluluğa mazhar olur ve tanrılarla ahenk içerisinde sonsuz bir hayata kavuşur.³⁸⁵

Platon'da olduğu gibi dinsel öğretilerde de ruhun güzelliği, tamamen beden arzu ve isteklerini yerine getirilmemesine değil, o arzu ve isteklerin belli ölçüler içerisinde yerine getirilmesine dayanmaktadır. Hıristiyan teolog Augustine insanı,

³⁸³ Platon, *Devlet*, 590d.

³⁸⁴ Platon, *Philebos*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 20e; 21b.

³⁸⁵ Günaltay, s. 168.

ölümlü ve dünyevi olan bir bedeni kullanan ruh olarak görür. Dolayısıyla insan, bir bedene sahip olan ruhtur. Onda insanın tanımı ile ruhun tanımı özdeştir. İnsan, ne tek başına ruh, ne de tek başına beden, aksine bedeni kullanan ruhtur.³⁸⁶ İnsanı ruh-beden bütünlüğü olarak gören Augustine'e göre, bedenin arzu ve istekleri ihtiyaç durumunda karşılanmalıdır. Burada asıl olan arzu ve isteklerin, zevklerin, insanı köle etmemesidir. Çünkü, ihtiyaç için yeterli olanla, zevk için yeterli olan farklıdır. Buradaki ölçü, ruhun bedenin zevklerine kendini kaptırmamasıdır. Zira, bedenin zevklerine kendini kaptıran ruh, çirkinleşir. Ruh, bedenin zevklerini ona köle olmadan yerine getirirse, işte bu, ruhu çirkinleştirmez, bilakis onu güzelleştirir.³⁸⁷

Platon'a göre ruhun ikinci aşamasında ya da bu ikinci aşamayı oluşturan ruh-beden ilişkisinde ruh, ayrıca biri aşağıya, dünyaya; diğeri yukarıya yani ideal aleme bakan özsel olarak iki unsurdan oluşmaktadır. Ruhun ideal aleme bakan ve ölümsüz olan kısmı, kendi alemine dönmek ister. Buna karşın, ölümlü olan ve bu dünyaya bakan kısmı buna engel olmaya çalışır. Bu nedenle ölümsüz olan ruhu, ölümlünün bağından ve engellerinden kurtarmak gerekir. Bu ise, üçüncü aşamanın başlangıcı olan ölümle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ölüm, ruhu bu bağlardan, engellerden kurtaran mutlu bir hadisedir. İşte, ölümle bu gayenin sağlanabilmesi için onun bedenle birlikte yaşadığı sürede gerçekleştirdiği fiillerin iyi olması gerekir. Aksi takdirde, yani ruhun birinci bedene girişinde iyi fiiller yapmayıp kötü fiiller işlemesi nedeniyle, yaptığı bu kötülüklerden kurtulabilmesi için, birinci bedenin ölümünden sonra bir başka bedenle ortaya çıkması gerekir.³⁸⁸ İşte, Platon'un ruh göçünü öne sürmesinin en önemli nedeni de budur. Ruh, Mutlak Güzel'in olduğu tanrısal aleme dönebilmesi için geldiği andaki gibi temiz ve pürüzsüz olması gerekir. Zira ruh, tanrısal alemde olduğu ilk aşamada temiz, pürüzsüz ve mutlak olarak güzeldir. Ancak, ruh bedenle birlikte ikinci aşamada bu güzelliği ve pürüzsüzlüğünü kaybettiği için arınması gerekir ki, ruhun bu serüveni tam olarak arınıncaya kadar başka bedenlerde devam eder. Ne zaman ki, bu geliş gidişlerde ruh bedene düştüğü için kaybettiği güzelliğini arınarak tekrar elde eder; işte o zaman, geldiği aşkın aleme, ideler alemine, tanrıların yanına döner ve ebedi olarak artık orda kalır.

³⁸⁶ Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, s. 165.

³⁸⁷ Augustine, *Confessions*, s. 228.

³⁸⁸ Olguner, s. 472.

Ruhun ikinci aşamasında, bedenın istek ve arzularıyla aşkın alemden geldiği şekliyle olan güzelliğini kaybetmesi ve yeniden bu güzelliğini elde edebilmesi için arınması gerektiği fikri Platon'dan sonraki dönemde Plotinus tarafından da sıkça üzerinde durulmuştur. Zira, düşünce tarihinde ruhun güzelliği konusunda arınma denilince akla gelen en önemli düşünürlerden birisi hiç şüphesiz Plotinus'dur. Onun ruhun güzelliği ile ilgili düşünceleri, güzelle ilgili görüşlerine dayanmaktadır. O, Platon'da olduğu gibi beden güzelliğinden başlayarak Ruh, Nous ve Tanrı güzelliğine doğru uzanır. Nitekim Platon, bunu yaparken önce ruh ve beden güzelliğinden bahseder. Daha sonra bedenın güzelliğinin geçici olduğunu, ruhun güzelliğinin bedenın güzelliğinden üstün olduğunun üzerinde durur. Platon, burada sevgi kavramından hareket ederek genç insan örneğini verir. Ona göre henüz gençken insan, en güzel bedenleri arar. Bir tek insanı sever. Bir zaman geçince, o bedende bulunan güzelliğin, diğerleri ile aynı olduğunu anlar. İnsan, adım adım bütün güzelliğleri, sevgisinin peşinden koşarak düzenli bir halde görür. Sonra yolun sonuna varır. Birdenbire benzersiz bir güzelliğle, Mutlak Güzel ile karşılaşır.³⁸⁹ Plotinus'da ise, bu diyalektik aşamalarda arınma önemli bir yer tutar. Çünkü, kurulan bu diyalektikte bir kattan diğer katın güzelliğine geçme daima arınma ile olur. Nous'un güzelliği, ruhun güzelliğinden daha fazla arınma ile, ruhun güzelliği ise, bedensel güzelliğten daha fazla arınma ile olur.

Plotinus'un düşüncesinde ruhun güzelliği aşamalı bir düzen işleyerek akıl ve Tanrı güzelliği katına ulaşır. Tanrı'nın estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi güzelin kaynağı asıl "Bir"di. Bununla beraber Plotinus, güzelin asıl ülkesi olarak akıl alanını görür. Ruh, özdekten sıyrılıp yukarı akıl alanına doğru çabaladığı zaman, bu gerçek varlığa, güzele ulaşabilir. Ruhun amacı Mutlak Güzel'e ulaşmaktır. Ona kavuşan ruh, gerçek güzeli görür ve kendi de güzel olur.³⁹⁰ Çünkü O, kendi başına güzelliğtir, özgün güzeldir. Bu yüzden ruhun güzelliğinin temel özelliği, Mutlak Güzel'e ulaşmaktır.

Plotinus da, Platon gibi ruhun estetik boyutunda erdemi, ruhun güzelliği olarak görür. Ruhun güzelliği, salt özdekten arınmış güzelliğtir. Bu nedenle, ruhun güzelliği duyulur dünyanın üstünde bulunur. Ruhun güzelliğinin boyutu, dünyaya ilişkin

³⁸⁹ Platon, *Şölen*, 211e.

³⁹⁰ Arat, s. 62.

şeylerden yüz çevirebilme oranındadır. Dünyaya ilişkin şeylerden yüz çevirme, ruhu yukarı doğru, Mutlak Güzel'e doğru yöneltir. Bu nedenle ruhun güzelliği, duyulur dünyayı aşan, salt varlığa doğru yönelten bir bilgeliyi kavramakla sahip olunan güzelliştir. Ruh güzelliğine sahip olan kimse, duyulur dünyadan uzak durduğu sürece arınmışlığı korur. Ruh, duyulur dünya ile ilişki kurarsa, ruhun güzelliği kirlenir, çirkinleşir. O, ruhun çirkinliğe buluşmasını çamur içine düşmeye benzetir. Güzel olan bir şey, nasıl ki çamura düştüğü zaman güzelliğini kir kaplar ve güzelliği görülmez. Güzelliğinin görülmesi için kendini yıkaması gerekir. Bunun gibi duyulur dünya ile ilişkiye giren ruh, çamura düşmüş gibi kirlenir ve onun özsel güzelliği görülmez. Güzelliğinin görülmesi için tıpkı yıkanmada olduğu gibi arınması, temizlenmesi gerekir.³⁹¹ Ruhun yıkanması arınma ile olur. Burada ruhun estetik yönden güzelliği, duyulur dünya ile ilişkiye giren ruhun arınma oranıdır. Bu nedenle, ikinci aşamadaki ruhun güzelliği, arınmaya dayandığı için aynı zamanda ahlaksal bir güzelliştir. Bu yönüyle Plotinus'da ruhun güzelliği, simetri ve oran-orantıya dayanmayıp arınmaya dayanır. Ruh, arındıkça beden, kötü arzu ve tutkularından kurtulur. Bu şekilde arınan ruh, Tanrı'ya doğru, tanrısal alana yükselmeye başlar. Dolayısıyla onda ruhun güzelliği mistik bir güzellik anlayışıdır.

Plotinos'a göre ruhun güzelliği, arınmanın çokluğu ya da azlığı ile doğru orantılıdır. Ruhun güzelliği bedene özgü istek ve tutkularından kurtulmak olduğuna göre, böyle bir arınmadan geçmiş olan bireysel ruhlar Nous'a katılabilirler. Arınmış olan güzel ruh, Bir'e doğru yönelen ve Bir'e kavuşunca onda eriyen, ondan coşan ruhtur. Bu coşkunluk içinde Mutlak Güzel'i gören ruh, artık onun gerçek varlık olduğunu onaylar. Bu gerçek varlık, salt ve güzel olan şey, yani Tanrı'dır. Tanrı ya da Bir, hem varlığın hem de yaşamın kaynağıdır. Yaşamın bütün ereği ona erişmektir. Bu nedenle ruh, ona erişince gerçek güzel olmuş olur. İnsan, bu gerçek varlığı ancak özdekten ve karanlıktan kaçıp kendi ruhuna geri dönmekle, yani bedenden kurtulmakla bulur. *Kendi kendine dön ve kendi kendini seyret. Kendini yeterince güzel bulman, yontusunu daha yetkin hale getirmek için oradan buradan yontan yontucu gibi sende yaramayan taraflarını yont, karanlığı temizle ve aydınlat. Tanrısal parıltı sende doğuncaya kadar kendi büstünü yontmaya devam et.*³⁹²

³⁹¹ Arat, s. 61.

³⁹² Arat, naklen, s. 53.

Teistik dinlerin ruhun ikinci aşaması ile ilgi öğretilerin de tam olarak Platon ve Plotinus'un düşüncelerinin benzeri öğretiler yer alır. Buna göre yaratıcı ve mutlak güzel bir Tanrı'nın kabul edildiği teistik dinlerde, Tanrı'dan yaşam soluğu olarak gelen ruh, bedene girmesi ile beden arzu ve isteklerine boyun eğerek kendini kirletmiş ve tanrısal olan güzelliğini kaybetmiştir. Ruhun yapacağı iş, beden arzu ve isteklerine boyun eğmeyerek güzelliğini koruyup geldiği aşkın aleme dönmektir.

Teistik dinlerde ruh-beden birlikteliği söz konusudur. Dolayısıyla Hıristiyanlığa göre, ruhun girmiş olduğu beden, ruha aykırı, onun güzelliğini yok edecek, onu çirkinleştirecek şeyleri ister.

*Çünkü benlik Ruh'a, Ruh da benliğe aykırı olanı arzular. Bunlar birbirine karşıttır.*³⁹³

Bu nedenle ruhun bedeni dost edinmemesi, ondan, onun arzu ve isteklerinden uzak durması, teistik dinlerde ruhun güzelliğini oluşturan en önemli özelliktir. Ruh, ancak bu sayede güzelleşir.

*Dünyayı da, dünyaya ait şeyleri de sevmeyin. Dünyayı sevenin Baba'ya sevgisi yoktur. Çünkü, dünyaya ait olan her şey -benliğin tutkuları, gözün tutkuları, maddi yaşamın verdiği gurur- Baba'dan değil, dünyadandır.*³⁹⁴

*Buna inanmayan ve nefsinin arzusuna uyan kimseler seni ondan (ona hazırlanmaktan) sakın alıkoymasın, sonra helak olursun!*³⁹⁵

Buna göre İncil, ruhun ikinci aşamasındaki güzelliğini, beden arzu ve isteklerinin denetiminden uzak olmakla elde edileceğini belirtir. Dinlerde bu, günah kavramı ile ifade edilir. Sürekli beden arzu ve isteklerinin denetiminde olan ne yaptığını anlamaz. Bu yüzden insan, aslında istediğini değil nefret ettiğini yapar. Oysa ruhun güzelliği, istemediği şeyi, yani beden arzularının tersini yapma ile elde edilir. Bu nedenle Hıristiyanlığa göre, benliğe göre değil, Tanrı'ya göre yaşayanlar güzel yaşar. Beden arzu ve isteklerine uyanlar bu arzu ve isteklerle ilgili; Tanrı'nın isteklerine uyararak beden arzularından uzak duranlar ise, Tanrı ile ilgili şeyleri düşünürler. Sonuç olarak beden arzu ve isteklerine uyanlar kendi ruhlarını

³⁹³ Galatyalılar, 5: 17.

³⁹⁴ 1 Yuhanna, 2: 15-16.

³⁹⁵ Taha, 20: 16.

çirkinleştirirken, bunun karşıtı olarak bedenın arzu ve isteklerine uymayıp Tanrı'nın isteklerine uyanlar, ruhlarını güzelleştirirler.

*Benliğe dayanan düşünce ölüir. Ruha dayanan düşünce yaşam ve esenliktir. Çünkü benliğe dayanan düşünce Tanrı'ya düşmandır. Tanrı'nın yasasına boyun eğmez. Benliğin denetiminde olanlar Tanrı'yı hoşnut edemezler.*³⁹⁶

*Benliğin işleri bellidir. Bunlar fuhuş, pislik, sefahat, putperestlik, büyüçülük, düşmanlık, çekişme, kıskançlık, öfke, bencil tutkular, ayrılıklar, bölünmeler, çekememezlik, sarhoşluk, çılgın eğlenceler ve benzeri şeylerdir. Sizi daha önce uyardığım gibi yine uyarıyorum, böyle davrananlar Tanrı Egemenliği'ni miras alamayacaklar.*³⁹⁷

Dinlerde ruhun ikinci aşamadaki güzelliği, dini ahlaki öğretilerin yaşanması, Tanrı'ya iman ve imanın gereklerini yerine getirme ile olur. Bu nedenle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde ruhun güzelliğinin temeli; Tanrı'ya iman, O'nun emrettiği ahlaki yaşama, Tanrı'nın sınırlarını koruma, buna karşın dini öğretilerin ahlaki bulmadığı bütün şeylerden uzaklaşma ile olur. Bu yönüyle hem Hıristiyan hem de İslam düşüncesinde ruhun ikinci aşamadaki güzelliğini, arınma kavramı altında günahlardan uzak durma oluşturmaktadır. Bunun karşıtı olarak ruhun bu aşamadaki güzelliğinden uzaklaşması ise, ezeli olan Mutlak Güzel'den kendisini ayırması ve maddi dünyanın tikelliğine düşmesidir. Ruhun güzelliği, onun kendisini bedensel olandan, zevklerden kurtarması, kendisini saflaştırması ile mümkün olur. Kendisini saflaştıran ruh, güzelliğe ulaşır. Buna göre, Tanrı'nın emirlerini yerine getirme, ahlaki bir davranış olarak görülmüş ve o emirleri yerine getirenlerin de ruhlarını arındırarak güzelleştirdikleri, bunun sonucu olarak da üçüncü aşamada geldikleri tanrısal aleme, Mutlak Güzel'in yanına dönecekleri ifade edilmiştir. Böylece Tanrı, ruhun derece derece yükselmesi ile temaşa edilir. Dolayısı ile insan, duysal bilgidan hareketle ruhu arıtı arıtı bilgi basamaklarını çıktığında, en son basamakta sahip olduğu hikmet ve fazilet sebebiyle Tanrı'yı temaşa eder.

Hıristiyan teolog Augustine'e göre bedenın varlığı, akla hizmet etmeye borçlu iken, bundan yararlanarak akli geçmeye, onu gütmeye çalışırsa, buna kalkışırsa ruhu

³⁹⁶ Romalılar, 8: 5-11.

³⁹⁷ Galatyalılar, 5: 19-21.

çirkinleştirir. İşte o zaman insan, günah işler. Bu ise, ruhun güzelliğini bozar. Dolayısıyla bu aşamada ruhun güzelliği, duyduğu dinsel öğretileri yaşamasına, uygulamasına bağlıdır. Ruh, insanın içindeki gururdan, şehvetten, kendini beğenmişlik vb. şeylerden uzak kalma ile güzelleşir ki, bu da ruhun arınmasıdır. O, ruhun cinsel zevklere, gurura, kibre yönelmesini, ölü ruhun hareketi olarak görür. Çünkü, bunu yapan ruh, Tanrı'dan uzak kalan ruhtur. Dolayısıyla ruh, hayat kaynağından uzaklaşınca, hayat kaynağı kesildiği için ölür. Kaynağa yakın olan ruh güzel, kaynaktan uzaklaşan ruh ise, çirkindir.³⁹⁸ Ruhun güzelliği, beden arzu ve isteklerine uymayıp günah işlememesindedir. Bedenin arzu ve istekleri dini öğretilerde günah olarak kabul edilen şeyi yapmaya götürür, günah da adeta ruhu hasta eder ve kötüleştirir. “*Bana acı ruhumu iyileştir. Çünkü günah işledim.*”³⁹⁹ Ona göre, günah işleyince ruh güzelliğini kaybeder, acı çeker, bir nevi hasta olur. Bu yüzden ruhun bu hastalığı, ancak Tanrı'nın günahları silmesi ile olur. Bunu da Tanrı'dan başka kimse yapamaz.

Dinsel öğretilerde, ruhu tabiatın kirlerinden arındırarak şey, Tanrı'ya ibadet etmek, ilahi öğretilere göre hareket etmektir. İbn Sina'ya göre, ancak böyle yaşayan ruhlar, arınmış, kamil ruhlardır. Arınmış kamil olan ruhlar ise, kendilerinin sınırsız mutluluğuna kavuşmasına engel olan çirkinliklerden kurtulup, tam soyutlanıncaya kadar bir ara bölgede kalacaktır. Çünkü, bedenden ayrılma ile onları meşgul eden dünyevi faaliyet son bulmuş ve ruh mutluluk beklentisine girmiştir. Ancak, ruhun taşıdığı çirkinlikler gayesini gerçekleştirmesine engel olur. Bu nedenle şiddetli acı çeker. Bu çirkinlikler ise, onun özüne ait olmadığından çekilen bu eza, sonsuza dek sürmez. Ruh, aksine o çirkinliklerden kurtulur ve sonunda hakiki mutluluğa kavuşur. Ruhun bu çirkinliklerden kurtulması ise, beden arzu ve isteklerini sınırlandırarak kendi kendisini arındırması, yani günahlardan uzak durması ile olur.⁴⁰⁰

Ona göre ruh, İlk Evvel'in, Mutlak Güzel'in nurundan ruhu fezeyan eden insanın övülmüş fiilleri ile güzelleşir. Ruh, aslında bedene hayat vermek ve onu yönetmek için insan bedenine girmiştir. O, duyularla algılanmaz, akıl gözüyle görülür. Ona göre ruh, kendi ana yurdu olan tanrısal alemde mutlu bir hayat sürerken isteksiz olarak dünyaya inip bedenle ilişki kurduktan sonra ona alışmıştır. Ona alışan ruh, artık ondan ayrılmak

³⁹⁸ Augustine, *Confessions*, s. 321.

³⁹⁹ Augustine, *Confessions*, s. 5.

⁴⁰⁰ İbn Sina, *el Adhaviyye fi'l Mead*, s. 43

istememez. Çünkü, ölümlle birlikte bedenden ayrılma ona zor gelir. İlk başta bedenle ilişkiye yanaşmayan ruh, daha sonra bedenle içli dışlı olunca, bedene uyum sağlamıştır. Bedene giren ruh, sağlığını ve temizliğini koruyacağına dair Tanrı'ya verdiği sözü ve kendi kutsal alemini unuttur. Dolayısı ile yorgun olan beden, latif ve hafif olan ruhla ilişkiye geçince ruh, kendi ana yurdu ile beden arasında bocalayıp durur. Bu bocalayıp durmada ruh, maddeyle ilişkiye girdiğinden dolayı saflığını yitirir, kirlenir. Ruh için bir kafes ve ağ durumunda olan bedenin madde olan ilişkilerinden kaynaklanan bazı eksiklikler, onun kemaline yükselmesine engel olur.⁴⁰¹

Ruhu akılı bir töz olarak gören Aquinasa göre ruh, güzelliğe ve mükemmelliğe bedenden soyutlanarak ulaşır. Çünkü ruh, ancak bilgi ve erdemle mükemmelliğe ulaşır. Maddi şeyleri düşünmekten uzaklaşmakla bilgi, beden arzularına boyun eğmemekle de erdem artar. Bu nedenle ruh, güzelliğe, mükemmelliğe, bilgi ve erdemin arttığı nispette ulaşır.⁴⁰² Bununla beraber her ne kadar bütün düşünce ve dini öğretiler bedeni, ruhu çirkinleştiren taraf olarak görseler de beden tamamen kötü ve çirkin olarak görülemez. Çünkü, tanrısal alandan bu dünyaya gelip bir bedende bulunan ruh, beden sayesinde mükemmelliğe ve güzelliğe ulaşır. Bedensiz ruh, kendi alanına geri dönemez. Ruh, bedenle bulunduğu sürece onun arzu ve isteklerine köle olmadan, onu da memnun ederek yaşadığı zaman, ölümlle birlikte bedenden ayrılarak bir kez daha tanrısal olana, kendi öz alanına gidecektir. Dolayısıyla ruh, dünya hayatında bedendeyken mükemmelliğe, güzelliğe ulaşma imkanını değerlendiremezse, diğer hayatında mükemmellik ve güzelliğe erişme şansı olmayacaktır.⁴⁰³

Benzer şekilde İbn Sina da, ruhun yetkinliğini tamamlamak için bedene ihtiyacı olduğu görüşündedir. Ona göre ruh, bedendeyken, bilgi ve bilimlerle tözü olgunlaşır. Rabbini tanıyan ve öğrendiklerinin hakikatlerini bilen bir varlık olur. Böylece Tanrı'nın huzuruna dönmeye hazır olur. Ruh ve bedenin birleşmesi ona göre, ruhun yetkinliğe ulaşacağı bir alete kavuşmasıdır. Ruh, tanım olarak bedenden ayrı olmasına ve varlık açısından bedenin dışında kalmasına rağmen beden, onun dayanağı, ikametgahı ve aletidir. Ruh, beden ile cevherini yetkinleştirir. Rabbini bilen arif, bilgilerin hakikatlerini bilen alim olur. Bununla birlikte ruh, bedenle birleşince, kendisini

⁴⁰¹ İbn Sina, "Ruh Kasidesi", s. 326-329.

⁴⁰² Aquinas, *Summa Contra Genlies, II*, 79: 3.

⁴⁰³ Aquinas, *III*, 144: 2.

yetkinleştirmenin yanında bir takım riskleri de beraberinde getirir. Çünkü, beden haz ve arzulara düşkündür. Ruh onun etkisinde kalırsa, bu durumda, kendini kemale ulaştırmak yerine onu daha çok çirkinleştirebilir. Dolayısıyla ruhun bedenle birleşmesi bir taraftan onu, tanrısal aleme, Mutlak Güzel'e götürme potansiyeli taşıırken, diğer taraftan beden arzu ve isteklerinin etkisinde kalması durumunda Mutlak Güzel'den uzaklaştırma potansiyeli taşır.⁴⁰⁴ Buna göre ruh, bedenle birleşerek hem ferdiyetini kazanmakta, hem de onu kullanarak geldiği tanrısal aleme, tanrısal öze geri dönme yetkinliğini kazanmaktadır. Dolayısıyla, Yunan felsefesinde yer alan beden her durumda ruh için çok kötü bir durum olduğu doğru değildir. Çünkü, ruhun geldiği ötsel aleme dönebilmesi için bedene ihtiyacı vardır.

İslam düşüncesinde ruh ve nefis kavramaları birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bununla beraber Kur'an'da nefis veya İbranice'deki nefiş kelimeleri birbirlerine benzer şekilde daha çok hayat ilkesi, "can" anlamında kullanılmaktadır.

*Ama Rahel ölmek üzereydi. Can verirken oğlunun adını Ben-Onifu koydu.*⁴⁰⁵

*RAB Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluşunu üfledi. Böylece Adem yaşayan can (nefes) oldu.*⁴⁰⁶

Benzer şekilde Kur'an'da da nefis kelimesi "can" anlamında kullanılmaktadır. *Her nefis ölümü tadacaktır.*⁴⁰⁷ Burada ölümü tadan ruh olmayacağına göre; çünkü Kur'an'a göre ruh ölümsüzdür. Dolayısı ile ölümü tadan can olacaktır.

Ayrıca Tevrat, insanda üç yapının olduğunu da ifade eder. Ruh, can, beden.

*Ruhunuz, canınız ve bedeniniz Rabbimiz İsa Mesih'in gelişinde eksiksiz ve kusursuz olmak üzere korunsun.*⁴⁰⁸

Buna göre ister ruh, ister beden, isterse can olsun, hepsi ilk şekliyle Mutlak Güzel'den gelmekte ve kaynağa nispetle güzel olmaktadır. Dolayısıyla insan bu ilk ötsel durumunu, kötü istek ve arzuların arındırarak üçüncü aşama olan tanrısal alemde, Mutlak Güzel ile buluşuncaya kadar güzelliğini, kusursuzluğunu korumalıdır.

⁴⁰⁴ İbn Sina, "Risale Fi Marifeti'n-Nefsi Natıka", s. 141; *Eş-Şifa, el-İlahiyat I*, s. 58; Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 209.

⁴⁰⁵ Yaratılış, 35: 18.

⁴⁰⁶ Yaratılış, 2: 7.

⁴⁰⁷ Al-i İmran, 3: 185; Enbiyâ: 21: 35; Ankebut, 29: 57.

⁴⁰⁸ 1 Selanikliler, 5: 23.

Bu kusursuzluğu korumada da Kur'an'daki nefis kavramı ile de ifade edilen kötü arzu ve isteklere meylettiren yetiyi kontrol altına almak gerekir. Çünkü, daha çok Kur'an'daki kullanımı ile nefis, kötüye meylettiren yeti olarak görülmektedir. Bununla beraber nefis, insanda iyiye ve kötüye yönelten yeti olarak kullanılmaktadır. Sözlükte bir şeyin kendisi ve hakikati, benlik, can, ruh, kalp, insandaki manevi güç, kan gibi anlamlara gelen nefis,⁴⁰⁹ Kur'an'da, insanı, insanın ruhi-manevi varlığını, kişiliğini ifade eder.⁴¹⁰ Bu nedenle her ne kadar Kur'an'da nefis, maddi manevi beceri, arzu ve hevesler, can, ruh gibi anlamlara gelse de, varlıklara yön kazandıran güce denir. Dolayısıyla İslam kaynaklarında nefis, iki değişik anlamda kullanılmıştır: Birinci olarak nefis, insandaki istekler, arzular, güdüler, dürtüler ve duygular bütünüdür. Uygun eğitim almamış insanda ortaya çıkan kötü huy ve özellikler buradan kaynaklanır. İkinci olarak ise, insanın hakikati ve kendisi anlamında kullanılmaktadır.⁴¹¹

Kur'an'da nefis, çeşitli ayetlerde birinci anlamıyla, yani bedeninin kötülüğü isteyen tarafı olarak kullanılmaktadır.

*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.*⁴¹²

*Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu.*⁴¹³

Buna göre insan bedeninde kötülüğü isteyen, onu emreden şey nefis'dir. Nefis, bu yönü ile ruhu çirkinleştiren unsurdur. Dolayısıyla, nefsinin isteklerini yerine getirenler ruhlarını çirkinleştirmiş olurlar. Ancak nefisini kötülükten arındıranlar, aklın emrine verenler bunun dışındadırlar. Bununla birlikte Kur'an, nefsi sadece insanı kötüye meylettiren yeti olarak değil, kötü ve iyiliği yapabilme kapasitesi olan bir yeti olarak görür.

*Sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun ki,*⁴¹⁴

Bu ve benzeri ayetlerden baktığımızda Kur'an'ın nefse bakışı, ruh ve bedenden oluşan insan varlığının, çift yönlü bir mizaçta, çift yönlü yetenekte ve çift yönlü

⁴⁰⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri ve Mealisi*, T.D.V. Yayınları, İstanbul 1989 , c. V, 431.

⁴¹⁰ Bakara, 2: 233; Al-i İmran, 3: 25, 30; Enam, 6: 70, 151.

⁴¹¹ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. V, 505.

⁴¹² Yusuf, 12: 53.

⁴¹³ Maide, 5: 30.

⁴¹⁴ Şems, 91: 8.

eğilimde yaratılmış olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre "çift yönlü" deyimini insanın yaratılış gerçeğini ifade eder. İnsan yapısının çift yönlülüğü, yani hem iyiliğe hem kötülüğe, hem doğruluğa hem de çirkinliğe meyyal olduğunu göstermektedir. İnsan neyin iyilik ve neyin kötülük olduğunu ayırabilecek şekilde yaratılmıştır. Bu çift kutuplu anlayışta nefis, iki kutuplu miktatsız durumu gibidir. Ya bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğecek, ya da bunlara boyun eğmeyerek ruhu güzelleştirecektir. Bu nedenle nefis, hayat boyunca ruh ile beden arasında çekme ve itme yaşamaktadır. Bu çekişmede bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmeden nefisini arındıran insan, kendini iyiliğe götürüp ruhunu güzelleştirdiği gibi, nefsin arzu ve isteklerine boyun eğerek de kötülüğe aynı oranda yöneltebilir. Bu güç, onun benliğinin özünde gizlidir. Kur'an bu gücü, zaman zaman "ilham" sözcüğü ile ifade eder. *Kişiye ve onu şekillendirene, sonra da ona iyilik ve kötülük kabiliyeti verene and olsun.*⁴¹⁵ Bazen de bu gücü Kur'an "hidayet", doğru yolu bulma, sözcüğü ile ifade eder. *Biz ona eğri ve doğru iki yol gösterdik.*⁴¹⁶ Bu nedenle Kur'an'a göre, insanın benliğinde gizli olan ve doğuştan gelme yeteneklerinin yanında vicdan denilen sağ duyu vardır ki, bu güç insanın benliğinde onu yönlendirir.⁴¹⁷ İşte insan bu güce göre sorumluluk taşır. Kim bunu, kendini arıtıp temizlemede, kendisindeki yeteneklerini geliştirmede kullanırsa, o kişi ruhunu güzelleştirecek, kim de bunu çirkinleştirecek tutum ve davranışlarda bulunursa ruhunu çirkinleştirecektir. Dolayısıyla ruhunu arıtan onu güzelleştirir ve onu bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğerek kirletenler, onu bu kirlerinden arıtmayanlar, üçüncü aşama olan tanrısal alemde Tanrı ile buluşamayacak ve kurtuluşa eremeyecektir.

*Kendini arıtan saadete ermiştir, kendini fenalıklara gömen kimse de ziyana uğramıştır.*⁴¹⁸

*Kim de Rabbinin divanında durmaktan korkmuş, nefisini boş heveslerden menetmiş ise, kuşkusuz onun varacağı yer cennettir.*⁴¹⁹

Bu ve benzeri ayetler de Kur'an, nefsi sadece ruhun güzelliğini ortadan kaldıran, kötülüklerin işlenmesine sebep olan bir yeti olarak görmez; aynı zamanda ruhu güzelleştiren eylemlerin işlenmesini sağlayacak yeti veya ruhun güzelleşmesini

⁴¹⁵ Şems, 91: 7-9.

⁴¹⁶ Beled, 90: 10.

⁴¹⁷ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. V, 5-6.

⁴¹⁸ Seyyid Kutup, c. XVI, 231.

⁴¹⁹ Naziat, 79: 40-41.

sağlayacak bir basamak olarak da görür. Burada önemli olan nefsi arındırıp güzel eylemlerde bulunmaktır. Daha çok tasavvufta yer eden nefsin arınmasında nefis, merdivenin birinci basamağı olan nefs-i emmareden başlayarak kendini arındıra arındıra en üst tabakaya kadar çıkar.

İlkel haliyle birinci tabakada nefis, içgüdüsel isteklerin baskın olduğu, dolayısıyla ahlaki ölçülere uyum sağlamakta zorlandığı için kötülüğe yatkındır. Bu özellikteki nefis, bu aşamada beden istek ve arzularının yerine getirilmesini emreden arzu ve isteklere çeken kuvvet durumundadır. Nefs, bu aşamadan beden isteklerine boyun eğmeyerek, onlara karşı mücadele edip işlemiş olduğu günahlardan dolayı üzölmeye, kendini sorgulamaya ve arınmaya başladığı, düzeltmeye çalıştığı anda ikinci mertbe olan nefs-i levvameye ulaşır. Daha sonra aynı kararlılığı sürdüren nefis, önce nefs-i mülheme denilen aşamaya, sonra ise kötü sıfatlardan tamamıyla kurtulmuş, ahlak ve erdemle bezendiğı nefs-i mutmainne denilen dördüncü basamağına ulaşır. Bu aşamada nefsin çatışmaları yatışmış, sıkıntı ve gerilimleri son bulmuştur. Bu nefis, hem Mutlak Güzel ile hem insanlarla, hem de kendisiyle barışık olduğu için huzur ve tatmin içerisindedir. Nefs, daha sonra nefs-i zekiye denilen ve nefsi çirkinleştirecek inkâr, cehalet, kötü hisler, yanlış inançlar ve kötü huylardan temizlenmiş; iman, ilim, irfan, iyi hisler, güzel huy ve ilahi ahlak gibi takva özellikleriyle terbiye edilip ilahi tecellilere mazhar olunan aşamaya geçer. Sırasıyla nefs-i raziye, yani kendisi ve başkaları hakkında iyi ve kötü olarak tecelli eden ilahi hükümlere tereddütsüz rıza gösterip teslim olduğu nefsin makamına ulaşır. En nihayetinde de merdivenin son basamakları olan nefs-i marziyye ve nefs-i kâmile denilen en yüksek makama ulaşır.⁴²⁰

Sonuç olarak ister dinsel, ister felsefi düşüncede olsun, tanrısal alemde bir şekilde ikinci aşama olan bedene giren ruh, beden isteklerine boyun eğmesi nedeniyle birinci aşamadaki güzelliğini yitirmektedir. Ancak ruh, yine bu aşamada beden isteklerine boyun eğmeyerek, kendini arındırarak geldiğı tanrısal aleme gitme imkanını elde eder. Dolayısıyla ruhun bedene girdiğı ikinci aşamada her ne kadar beden, onu çirkinleştiren unsur olarak görünse de, yine onun geldiğı tanrısal aleme dönmesine vesile olacak imkanı yarattığı için, tanrısal aleme, Mutlak Güzel'e götüren

⁴²⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c.5,505. ; Osman N. Çataklı, Ahmet Şahin, *Kademeleri Vasıfları ve Tedavisi ile Nefs*, Gonca Yayınevi, İstanbul, s.10-13.

bir merdivendir. Bu merdivende ruh, en alt basamaktan başlayarak kendini arındıra arındıra merdivenin sonunda olan Mutlak Güzel'e, geldiği tanrısal aleme geri döner.

2.1.3. Üçüncü Aşama: Ruhun Tanrısal Aleme Geri Dönüşü

Ruhun üçüncü aşaması, onun bedendeki hapis hayatından kurtulup Mutlak Güzel'e kavuşması, tamamen özel, anlık, ifade edilemez bir kendinden geçme tecrübesinin yaşandığı aşamadır. Bu aşamada ruh, gerçekliği doğrudan kavrayışa geçer. Bireysellikten uzaklaşıp evrensel olana karışır. Ruh, sahip olduğu bütün sınırları ve bilinçleri kaldırarak hakiki kendisini, kendi özsel güzelliğini bulur.⁴²¹ Bu ise, ruhun bedenden ayrılışı, yani beden ölmesi nedeni ile bedenden ayrılan ruhun geldiği tanrısal kaynağa dönmesi ile gerçekleşir. Bu yüzden beden ölümü ile gerçekleşen ruhun bedenden ayrılması, ruh için sonsuz hayata dönme, geldiği öze kavuşmadır.

Ruhun birinci aşaması, denizde olan bir damla su misalidir. İkinci aşama ise, o bir damlanın denizden kopup karaya düşerek, bulutlara çıkarak hayat geçirebilmesidir. Ancak bu hayat, onun için oldukça sıkıcıdır. Bir an önce kopup ayrıldığı denize düşmek ister. Çünkü, su damlası bazen bulutlarda, bazen bitkilerin üzerinde, bazen nehirlerde olsa da er geç çıkmış olduğu okyanusa geri döner. Ruh da, geçişleri ne kadar değişken ve ne kadar çok olursa olsun sonunda geldiği o tanrısal öze, Mutlak Güzel'e dönecektir. Bir damla suyun denize düşmesi, ana yurduna dönmesi ne kadar iyi ve bir o kadar da hoş bir bütünleşme ise, ruhun da kopup geldiği kaynağı olan Mutlak Güzel'e ulaşması o kadar hoş bir şeydir.⁴²² İşte bu buluşma ise, ruhun üçüncü aşamadaki güzelliğini oluşturur.

Ruhun üçüncü aşaması, onun sonsuz olup olmaması etrafında ortaya çıkan düşünceler temelinde gerçekleşir. Platon'a göre ruhun üçüncü aşamadaki güzellik boyutu, onun sonsuz olmasıdır. Çünkü ona göre, sonlu olmamak, buna karşın sonsuz, ebedi olmak mükemmelliğin bir göstergesidir. Ruh ise, açık bir şekilde ölmez olup sonsuzdur. Ruh, bakidir, ölümsüzdür, başlangıcı ve sonu yoktur.

⁴²¹ Cevdet Kılıç , “Plotinus'ta Sudurla İnen Ve Aşkla Yükselen, Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 7:1, Ocak 2009, s. 54.

⁴²² Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 11.

*Ruhun ölmez ve yok olmazlığı mutlak olarak gerçektir. Mutlak olarak Hades'de var olurlar.*⁴²³

Ruhun sonsuz ve ezeli olmasının nedeni ise, ruhun tanrısal bir cevher olması ve kendiliğinden hareket edebilmesidir. Bazen hayattan uzaklaşır, bazen gider, gelir; ama hiç bir zaman yok olmaz. İnsanın ölmesi, onun görünür tarafının, yani bedeninin dağılıp parçalanmasıdır ki, bu, ona göre doğal bir durumdur. Çünkü bedende ruh, dağılmayan taraf olup kendisine yakışır bir şekilde geldiği tanrısal öze, görülmeyen yere, Hades ellerine, iyi, bilge ve mutlak güzel olan Tanrı'nın yanına gider. Ruh, başladığı yolculuğun ikinci aşamasında eğer beden isteklerine boyun eğmeyip, o istekleri ruhtaki akıl parçasının boyunduruğu altında yönetip erdemli bir şekilde yaşarsa, işte o zaman görülmeyene, tanrılık olana, kendisine en çok benzeyene, ölümsüz, ezeli ve ebedi olan bilgeye varmış olur. Onlara erişince ruh, manasızlıktan kurtulur, en güzel olur. Ömrünün geri kalan kısmını Tanrı'larla mutlu ve mesut bir şekilde geçirir.

Platon, ruhun sonsuzluğunu üç nedenle açıklamaktadır. Birinci olarak, ruhun ölümsüzlüğünü zıtlık temelinde ele alır. Ona göre, karşıt olan şeyden kendisinin karşıtı olan şey doğar. Bunlar, kendinden karşıtlardır ve birbirlerinden çıkmayı kabul etmezler. Bir karşıt, asla kendi kendine karşıt olamaz. Örneğin kar, kar olmakla asla sıcaklığı kendi zatında kabul etmez. Hem kar, hem sıcak olamayacağına göre, sıcaklığın yaklaşması ile ya ona yerini bırakacak, ya da yok olup gidecektir; ya da soğuk, kendisine yaklaştığı zaman ateş ya gidecek ya da yok olacak; ama asla soğukluğu kendi zatında kabul etmeyecek, hem ateş hem de soğuk olarak, önce olduğu şey olmakla asla devam etmeyecektir. Dolayısıyla karşıt, kendi karşıtını kabul etmekle kalmaz, aynı zamanda her hangi bir şeyi kendisiyle getiren şey de, kendi kendisinin getirdiği şeyin karşıtını asla kabul etmez. Buradan hareketle Platon, ruhu bedeninin canlı olması için gerekli olan şey olarak görür ve ona göre ruh, neye girerse ona hayat verir. Hayatın karşıtı ise, ölümdür. Bir şey kendisinin getirdiği şeyin zıddını asla kendi zatında bulundurmayacağına göre ruh, kendisinde bulunan hayatın karşıtını asla kabul etmez. Kendisinde hayat bulunduğuna göre, hayatın karşıtı da ölüm olduğundan ruhda ölüm

⁴²³ Platon, *Phaidon*, 107a.

söz konusu olamaz. Çünkü ruh, ölümü kabul etmez. Eğer ruh ölümlü olursa, kendisinde barındırdığı hayatın karşıtı olan ölümü kabul etmiş olur ki, bu da mümkün değildir.⁴²⁴

Platon'a göre, ruhun sonsuz olmasının diğer bir yönü de ruhun yapısı ile ilgilidir. Ona göre, birleşik olan ve tabiatça birleşik bulunan şeylerin, birleştikleri gibi dağılmaları da mümkündür. Hep aynı kalan, hep bir türlü davranan, hiç değişmeyen, birleşik olmayan ise, dağılıp yok olmaz. Şekli kendinden olan, kendiliğinden bir olan, hiç bir şekilde, hiç bir yerde, hiç bir zaman en ufak bir değişikliğe uğramadan kendi kendinin hep aynı kalan şeylerin değişmeden hep aynı kalmaları zorunludur.

*Ruh, en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; beden ise, en çok insanlık olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer.*⁴²⁵

Ruh, bileşik olmayan, dolayısıyla dağılması ve çözülmesi imkansız olan şeydir. Bir şeyin yok olması, onu bozulmaya mahkum eden bazı özelliklerinden dolaydır. Buna karşılık yok olmayan şey ise, onu bozulmaktan alıkoyan özelliklere sahiptir. Ruh, yalnız düşünmekle kavranabilen ve sadece formların değil, tanrıların ruhlarının da dahil olduğu akledilirler dünyasının bir vatandaşı olması nedeni ile, daima aynı kalan ve değişmeyen, dolayısıyla da ölümsüz olan bir özelliğe sahiptir.⁴²⁶

Platon'a göre ruh, üçüncü aşamada görünmez, ilahi, ölümsüz ve akılcı olana gider. Oraya insan hatalarından ve onların korkularından, hazlarından ve diğer insan hastalıklarından kurtulmuş olarak, mutluluğu güvence altına almış bir şekilde varır ve orada sonsuza kadar tanrılarla beraber yaşar. Diğer yandan, ikinci aşamada, bu dünyadan ayrılma sırasında saf olmayan, daima bedenin hizmetçisi olmuş, onun arzu ve isteklerini yerine getirmiş, hakikatin bedensel forumda yani insanın dokunabileceği şekilde var olacağına inanacak kadar bedene açık, onun arzu ve istekleri tarafından büyülenmiş ruh veya kirlenmiş olan ruh, saf ve katışıksız olarak dünyadan ayrılamaz. Ruh, bedensel maddenin arzu ve isteklerinden kendini arındırıncaya kadar başka bedenlerde dolaşacaktır. Dolayısıyla Platon, ruhun ölümden sonraki hayatını, bu dünyada bedenle birlikteyken, bedendeki durumundan yola çıkarak, bu dünyanın düzeni için temellendirmiştir. Bu dünyaya daha iyi dönüp, daha iyi yaşayabilmek için erdeme

⁴²⁴ Platon, *Phaidon*, 103b,e.

⁴²⁵ Platon, *Phaidon*, 80b.

⁴²⁶ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 29.

uygun iyi bir hayat sürülmesi gerektiğini belirtmiştir. Platon'a göre, insanın ruhu ölmez, bazen hayattan uzaklaşır ki, bu da bedenın ölmesi demektir. Bazen ruh, yeniden hayata döner; ancak hiç bir zaman ruh yok olmaz.⁴²⁷ Ruhun bu hayata dönüşü ise, ruhun yolculuğunda ikinci aşama olan bedendeki hayatında, onun bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmesinden dolayı kendisine verilen bir ceza olarak görülmektedir. Çünkü, ruhun bu dünyaya tekrar dönüşündeki aldığı beden, bir önceki hayatındaki beden değil, ruhun ikinci aşamada kendisini arındırmamanın cezası olarak çeşitli hayvan şeklindeki bedenler olacaktır. *Phaidon* diyalogunda, Platon bu durumu şöyle açıklar:

Sokrates: Mesela kendilerini oburluğa, zevklere, içkiye vermiş olanların tabii bir takım eşek ve başka hayvan tenlerine girerler. Sen de bu fikirde değil misin?

Kebes: Tabii, senin fikrindeyim, dedi.

Sokrates: Haksızlığa, zulme, çapulculuğa değer verenlere gelince, dedi, bunlar kurt, kuzgun, çaylak tenlerine girerler. Bize göre bu türlü ruhlar başka nereye gidebilirler ki.

Kebes: Şüphesiz öyle, girecekleri bedenler bunlardır, dedi.

Sokrates: Başkaları içinde her birinin hayatta iken yaptığı ve sevdiği ile benzerliğine göre bir yere gittiğini görmek kolaydır.⁴²⁸

Platon'a göre, daha önce ifade ettiğimiz gibi ruhun bir çok kere farklı bedenlere girmesinin nedeni, ikinci aşamada yapmış olduğu hataların cezasını çekerek bir sonraki hayatında daha iyi bir bedene girme ve neticede arınarak tamamen tanrısal alana ulaşmadır. Dolayısıyla onda ruh göçünün nedeni, arınmaya dayanmaktadır. Böylece bir çok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'de her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiç bir şey kalmaz ve en mükemmel hal alır. Bu nedenle Platon'nun, ruhun üçüncü aşamasının oluşturduğu öte dünyacılığı, bu yönüyle tek tanrılı dinlerin öte dünyacılığından ayrılır. Tek tanrılı dinlerin öte dünya anlayışı sonsuz bir hayattır ve insan, öte dünyada daha iyi yaşayabilmek için bu dünyada ahlaklı davranması gerekir. Platon'da ise, insanın bir sonraki yeryüzü hayatında daha mutlu bir hayat sürebilmesi için şimdiki hayatında erdemli olması gerekir.⁴²⁹

⁴²⁷ Platon, *Menon*, (çev. Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, İstanbul 1994, 81 b,c,d.

⁴²⁸ Platon, *Phaidon*, 81e, 82b.

⁴²⁹ Uslu, s. 80.

Platon'nun ruh göçü öğretisi karşısında ister Hıristiyanlık, ister İslam olsun, teistik dinler karşıt bir cephe alır. Çünkü, hem Hıristiyanlık, hem de İslam'a göre, ruh bedenden ayrıldıktan sonra her hangi bir şekilde, başka bir beden yahut başka bir şekil de olsa tekrar geri gelmesi söz konusu değildir. Hem Kitab-ı Mukaddes, hem de Kur'an açık bir şekilde ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşen üçüncü aşamadan sonra bir daha yeryüzüne gelemeyeceğini ifade eder:

*Bir bulutun dağılıp gitmesi gibi, Ölüler diyarına inen bir daha çıkmaz. Bir daha evine dönmez, bulunduğu yer artık onu tanımaz.*⁴³⁰

*Nihayet onlardan (müşriklerden) birine ölüm gelince, "Rabbim, beni (dünyaya) geri döndür, ta ki yapmadan bıraktığımı tamamlar, iyi iş işlerim" der. Hayır! Bu söylediği boş bir laftır.*⁴³¹

Platon'nun ruh göçü öğretisinde kastedilen ruhun farklı hayvan bedenlerine girmesi, onun beden öldükten sonra ruhun gerçekten mi başka bir bedenle dünyaya geleceği, ya da bunun fiili bir gelme değil de ruhun ikinci aşamada yapmış olduklarının karşılığı bir ceza olarak sembolik mi olduğu konusunda düşünce tarihinde farklı fikirler öne sürenler olmuştur. Örneğin İbn Sina, Platon'un burada kastettiğinin sembolik bir bedenleşme olduğu görüşündedir. Ona göre, Platon'un burada söylemek istediği şey, ruhun ikinci aşamada bedendeyken, onun arzu ve isteklerine boyun eğmesinden dolayı ruh kötü ve çirkinleşmiş, bu yüzden de bunun karşılığı olarak henüz bedendeymiş gibi kendisini hissedip azap görmüştür. Çünkü, ruhların bedenlerde bulunuşu, madde ile iç içe, yan yana bulunma ve ona karışma şeklinde etkisinin bedenle sınırlı olması, bedenin güçlerinden etkilenmesi şeklindedir. Ruhun kendine ait kemale erişmesine, özünde var olan işlevi yapmasına, kendisine bu lezzetin bilincine varmasına ve bizzat özündeki arzuyu gerçekleştirilmesine engel olan işte bu iki husustur. Bedene ait olan bu iki husustan biri, ölümden sonra ruhta kalıcı etki bırakırsa, o ruh, adeta bedende sayılır. Ruhta kalan bu etkiler, o anda hayvanın ya da yırtıcı hayvanın bedenindeymiş gibi telakki edilir.⁴³²

Ruhun üçüncü aşamasındaki güzellikle ilgili olarak Plotinus görüşlerine baktığımızda o, Platon'un Mutlak Güzel'e ulaşmada kullandığı diyalektik gibi bir

⁴³⁰ Eyüb, 7: 9-10.

⁴³¹ Müminun, 23: 99-100.

⁴³² İbn Sina, "el Adhaviyye fi'l Mead", s. 25.

diyalektik kurar. Ona göre insan bedensel güzelliklerden başlayarak aşama aşama önce Ruh'a ait erdem vb. güzelliklere, sonra ise bir adım daha ötesi olan güzelliğin kaynağına ulaşır. Plotinus'un güzellik anlayışı Platon ve Aristoteles'in etkisi altında biçim kazanan ve bu etkiye mistik bir hava katan anlayıştır. O, beden güzelliğinden başlayarak temizlene temizlene Bir'in güzelliğine giden mistik bir yol izler. Her şey ona göre, Mutlak İyi'yi arzular. Her şey ona bağımlıdır. Hayatı ve düşüncüyü ondan alır. O, kendi kendine hareketsiz olan, ancak kendi kendisini temaşa eden varlıkları mükemmelliğine, eşsizliğine, eksiksizliğine iştirak ettirendir. Güzelliğe sahip olmak için, ki onun yanında her şey, yeryüzünün bütün zenginlikleri bir hiçtir, bakışlarımızı akılla kavranabilir özlerin ancak soluk izlerini, imgelerini gösteren duyularla anlaşılır nesnelere, çekip almamız ve Bir'in ikamet ettiği yere geri dönmemiz gerekir. Bu amacı gerçekleştirmek için kendi içimize yeniden dönerek ruhumuzu erdem ile arındırmak ve onu ilim ile süslemek; sonra da ruhumuzu o seyrine dalmayı çok arzuladığımız şeye benzer kıldıktan sonra kendinde idelerin, yani akılla kavranabilir duyu üstü biçimlerin bulunduğu ilahi Nous'a yükseltmek zorundayız. O zaman Nous'un da üzerinde bulunan kendi çevresine en yüce güzelliği yayan İyi ile karşılaşırız.⁴³³ O, bunu her varlığın kendi özünü oluşturan biçime, bu biçimin de, bedenden Ruh'a, Ruh'tan Nous'a, Nous'tan da İyi'ye yükselir, ilkesine dayandırır.

Ancak Plotinus'un Mutlak Güzel'e ulaşmada kurduğu diyalektik, Platon'un kurmuş olduğu diyalektikte olduğu gibi tek aşamada değil iki aşamada gerçekleşir. Bunun nedeni ise onun üç hipostosu ile ilgili görüşünden kaynaklanmaktadır. Buna göre ruhun bu diyalektikte birinci aşaması duysal dünyadaki güzelliklerden başlayarak aşamalı bir şekilde Nous'a ulaştığı aşmadır. İkincisi ise, Nous'tan başlayıp kendinde güzel olan, güzelliğin kendisi olan, Bir'de son bulan aşamadır.⁴³⁴

Plotinos'a göre ruh diyalektiğin birinci aşamasında duysal dünyaya yönelir. Duyusal dünyanın güzelliği tanrısal bir güzellik olarak ruhun karşısındadır. Duyusal dünyada güzellik, Bir'e katıldığı, ondan pay aldığı ölçüde meydana gelir. Ruh, duysal dünyanın bu güzelliğini temaşa ederek bu güzelliğin arketipinde yer alan asıl kaynağa yönelir. Plotinus'a göre duysal dünyanın güzelliği, Ruh'un Nous'u temasası neticesinde, onda gördüğü güzellikleri alması ve bu güzelliklere duyulur dünyadaki

⁴³³ Plotinos, *Enneadlar*, s. 25

⁴³⁴ Plotinos, *Enneads*, V.9.2; I, 1.1.

nesnelere yansıtmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle duyuşal dünyadaki güzellik, bu yönüyle Nous'taki idelerin güzelliğidir.⁴³⁵ Ruh, en alt basamaktaki güzelliklerden başlayarak kendisi için en iyi olana doğru yol alır. Kendisinde ve doğada bulduğu güzelliğin eksik olduğuna varır ve daha iyi ve kusursuzu bulmaya uğraşır. Bu arama iyinin, güzelliğin, mükemmelliğin bulununcaya kadar diyalektik adımlarla her aşamada Mutlak Güzel'e biraz daha yaklaşacaktır. En sonunda ise bütün bu güzelliklerin kaynağı olan Bir'e, Mutlak Güzel'e ulaşır. Ancak bazen ruh bu yolculukta duyuşal nesnenin güzelliğine kendini kaptırabilir ve kötülüğe de düşebilir. Bunun sonucunda da ruh, akledilir alemdeki güzelliği temaşa edemez.

Duyulur dünyanın güzelliğine kapılmayıp oradaki güzellikten kaynağa yönelen ruh ise, Nous'u temaşa eder. Bu durumda ruh, artık duyulur dünyadan akledilir dünyaya yerleşmiş ve kendisini Nous olarak bilmeye başlamıştır. Çünkü ruhun Nous'u temaşası oğle sürekli hale gelir ki, görülen ve gören aynı Şey olur.⁴³⁶

Ruhun bu diyalektikte ikinci aşaması, Nous'tan sonra başlayıp Bir'e ulaşan aşamadır. Bu aşama Nous haline gelen Ruh'un Bir'e yönelmesi ve onu temaşa ettiği aşamadır. Çünkü Nous düzeyine gelen ruh, daha güzelliğin kaynağına ulaşmada diyalektiğini tamamlamamıştır. Artık bir sonraki aşamaya geçer. Ruh, Nous'a ulaştığında diyalektiğin bitmediği, gidecek daha mükemmel bir güzellik olduğunun farkına varır. Bu farkındalığın hemen arkasından Ruh, hiç bir Şeyle uğraşmayıp farkına vardığı güzelliğin kendisine ulaşmanın yollarını aramaya koyulur.⁴³⁷ Bu, bir insanın estetik olarak çok güzel olan bir eve girdiğinde, daha ev sahibini görmeden önce evin her köşesindeki güzelliği görüp onlara hayranlıkla bakmasına benzer. Zira bu kişi ev sahibini görünceye kadar evin bu güzelliklerini hayranlıkla izler. Ne zaman ev sahibini görürse artık hiç bir tarafa bakmadan sadece ev sahibine bakar. Ev sahibine bakma ya da onu temaşa etme oğle bir hal alır ve oğle sürekli hale gelir ki, gören ve görülen artık aynı Şey olur.⁴³⁸ İşte Plotinus'un en alt basamaktaki güzellikten başlayarak diyalektik bir Şekilde yükseldiği yolculuk burada son bulur. Böylece Bir ve Ruh, Bir ile güzellik aynı olur ve Ruh, Mutlak Güzel ile özdeşleşir, geldiği kaynağa geri dönmüş olur ve ruh artık güzelliğin zirvesine ulaşmış olur. Çünkü Bir'e yakın olan Şey güzeldir ve bu güzel

⁴³⁵ Plotinos, *Enneads*, I.6. 9; Kurtoğlu, s. 157.

⁴³⁶ Plotinos, VI,7.35; Kurtoğlu, s. 154.

⁴³⁷ Plotinos, VI, 7.34.

⁴³⁸ Plotinos, VI,7,35.

dünyadaki bütün güzelliklerden üstündür. Güzelin temel kaynağı Bir'dir, İyi'dir. Ruh ancak yukarıya doğru bu hakiki varlık olan Bir'e yaklaştığı ölçüde güzel olabilir. Ruhun amacı ona yükselmek ve ona kavuşmaktır. Onu temaşa eden ruh, maddi bedenden kurtulur ve gerçek güzelliği görür. Bu nedenle de ruh dünyasının güzelliği maddi dünyanın güzelliğinden üstündür. Bu tür güzelliği görebilmek için insanın ruhen yükselmesi gerekir. Doğuştan kör olan birisi nasıl maddi güzelliklerin farkında olmayacaksa, manevi güzellikleri göremeyen, onların farkına varamayan insanlar da bu tür güzelliklerden habersizdir.

İlk dönem Yahudi filozofu olan Philo'ya göre de, maddi ve ölümlü olan beden ve tanrısal öze sahip ölümsüz ruhtan mürekkep insanın ölümü ile beden kafesinden kurtulan ruh, bu aşamada geldiği kaynağa geri döner. Çünkü ruh, tanrısal olma yönü ile ölümsüzdür. Ancak ruhun üçüncü aşamadaki ölümsüzlüğü, ikinci aşama olan beden hayatındaki yaşamına bağlıdır. Ona göre ruh, ikinci aşamada bedendeyken bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmeyip erdemli bir hayat yaşarsa, işte o zaman üçüncü aşamada ölümsüzlüğü kazanır ve bedeni terk ederek geldiği kaynak olan tanrısal aleme geri döner. Philo'ya göre, ikinci aşamada dindar ve erdemli bir hayat yaşamayan ruhlar ölmüş sayılırlar. Bedene giren ruhların bazıları bu dünyanın arzularına, hazlarına aldanır ve onun içinde kaybolup giderler. Oysa bazıları -O, burada Platon gibi düşünür ve filozofların ve erdemli hayat yaşayanların seçkin ruhlara sahip olduklarını ve onların bedendeyken bedenlerini öldürmek suretiyle ebedi yaşamı kazanacaklarını düşünür.- her hangi bir toprak parçasıyla birleşmeyi güzel görmezler. Bunlar Tanrı'ya kendilerini adayıp bedene, onun arzu ve isteklerine aldırış etmeyenlerdir.⁴³⁹

Philo'ya göre insan, ölümsüz olan bu yönü ile akledilir alemde olan kutsal varlıklar gibi olabilir. Onlar gibi ölümsüz olur. İnsanlarda böyle olma potansiyeli Mutlak Güzel'den kaynaklanan ruh sayesinde. Tanrı insanı en güzel şekilde yaratmıştır. Görme, işitme, dokunma gibi muhteşem duygular vermiştir. İnsan bu verilen nimetler için binlerce şükretmelidir. Bununla beraber verilen bu nimetler insanın bedeni kısmı ile, toprak ve tahtadan oluşan, akılsız olan, hayvani hislerin olduğu kısımla

⁴³⁹ Philo, "On Giants", *The Works of Philo Judaeus*, P.12,15, s. 209.

ilgilidir. Bu nedenle insan asıl en zayıfın içinde en güçlü olan, ölümlü olanın içindeki ölümsüz olan ruh için şükretmelidir.⁴⁴⁰

Philo'ya göre ruhun üçüncü aşamadaki en büyük güzelliği Tanrı'yı müşahede etmesidir. İkinci aşamada bedendeyken onun isteklerine, arzularına boyun eğmemiş, erdemli bir hayat yaşamış kişi için en büyük ödül Tanrı'yı müşahede etmedir. Çünkü bu, insanın en çok arzuladığı şeydir. Bu arzuya ancak ruhun bedenden ayrıldığı üçüncü aşamada ulaşılabilir.

*...bundan daha çok istenilecek ve daha çok saygı duyulabilecek başka ne olabilir ki...*⁴⁴¹

İkinci aşamada geldiği özü unutmadan bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmeden yaşayan ruhlar, bu aşamada artık geldikleri kaynağa ulaşırlar.

İnsan ruhunun maddi olmadığından dolayı ölümsüz olduğunu söyleyen İbn Sina'ya göre ruh, bağımsız bir cevherdir. Çünkü ona göre, var olan her şeyin varlığı ya zorunlu, ya da mümkündür. Eğer bir şeyin varlığı mümkünse, özünün var olması ya da olmaması muhtemeldir. Dolayısı ile var olması, olmamasına tercih edilemez. Yani o şey, bazen var olma, bazen var olmama niteliği ile nitelenemez. Bununla birlikte İbn Sina'ya göre, öğle durumlar vardır ki, o şeyin kesinlikle var olması veya kesinlikle var olmaması ya da her iki şıkkın da ihtimal dahilinde bulunması gerekir. Çünkü yok olan şey, bir şey olma dahilinde değildir. O halde, iki durumda da var ve sabit olan bir şey maddedir. Bir şeyin bilfiil var olmasını sağlayan onun suretidir. Üçüncü şık ise, yokluktur. Buna göre, maddesi olmayan her şey asla yokluğu ve durağanlığı kabul etmez. Aksine bu iki niteliği kabul eden her şey; ya maddeden oluşmuştur, ya da madde de bulunmaktadır. Oysa ruh, bundan tamamen farklı olup, bozulmayı kabul etmez. Dolayısı ile ölüm bir bozulma olduğundan dolayı bozulmayan ruh ölümsüzdür.⁴⁴²

İbn Sina'ya göre, ruhun asıl güzelliği bedeninin ölümü ile başlayan üçüncü aşamadır. O, ikinci aşamada, yani ruhun bedende bulunmasını insanın gerçek mutluluğu ile bağdaştırmaz. Çünkü ona göre bedene ait lezzetler, gerçek lezzetler değildir. Aslında ruh ikinci aşama da, bedendeyken aşık olduğu ve ulaşamadığı kendi

⁴⁴⁰ Philo, "Allegorical Interpretations II", *The Works of Philo Judaeus*, P.96,97, s. 69; Pihilo, "On Dreams, That They are God-Sent", *The Works of Philo Judaeus*, P.1:34, s. 494.

⁴⁴¹ Philo, "On Rewards and Punishment" *The Works of Philo Judaeus*, P.27, s. 892.

⁴⁴² İbn Sina, "el Adhaviyye fi'l Mead", s. 36.

yetkinliğinin farkındadır. Bununla beraber ruh, bedenle o kadar içli dışlı olur ki, zamanla bedenle olan bu ilişkisi bazen kendini ve maşukunu unutturur. Tıpkı, hasta olan birisinin tatlıya olan isteğini unutması gibi. Beden onun için bir uyuşturma gibidir. Ruh, bedendeyken gerçek lezzet ve güzelliği göremez. Nasıl ki, uyuşturulmuş birisine en lezzetli yemekleri sunduğunuzda o, bu lezzetlerin farkında olmaz ve uyuşturucunun etkisi geçince, büyük lezzeti bir anda algılar. Aynı şekilde ruh, ne zaman bedenden ayrılır; işte o zaman gerçek güzelliğe, Mutlak Güzel'e ulaşır, gerçek lezzetleri tadar. Alınan bu lezzet ise, hiçbir şekilde duysal ve hayvani lezzet türünden değil, meleklerle ait tertemiz bir haldir. O, her çeşit lezzetten daha temiz ve daha güzeldir.⁴⁴³ Ayrıca ona göre ruh, bedenle madde ile olan ilişkilerinden kaynaklanan bazı eksikliklerden dolayı kemalin en yüksek zirvesine ulaşamaz. Onun geldiği aleme yükselmesi, üçüncü aşama olan ruhun bedenden ayrılmasıdır. Bu nedenle üçüncü aşamada ruh, maddenin tutsağı olmaktan kurtulacak ve görmediği nice hakikatleri görmeye başlayacaktır.

Ruhun üçüncü aşamadaki güzelliği, ikinci aşamadaki bedenle arzu ve isteklerine ne kadar boyun eğip eğmediği ile orantılıdır. Ruh, eğer ikinci aşamada kendisini arındırır ve bu şekilde bedenden ayrılırsa, bu durumda arınmış bir şekilde, geldiği tanrısal aleme, Mutlak Güzel'e doğru yolculuğu başlar. Gazali'ye göre yolculuk, sırasıyla birinci semadan başlayarak altıncı semaya, bundan sonra da sema katlarından farklı katlara sırasıyla çıkılarak devam eder ve farklı perdeler açılır. Kendisine *Ey temiz ruh... hoş geldin* karşılması ile yolculuk Sidret'ül Münteha'da, Mutlak Güzel ile buluşmada son bulur.⁴⁴⁴

Dinler, genellikle insanı ruh ve beden birlikteliği olarak kabul ederler. Hinduizm'in en önemli kitabı olan Vedanta'da ruh, Brahma'nın bir tecellisi değil belki bir parçası, başlangıçsız ve sonsuz parlak bir ateşin, yüce bir kıvılcımı biçiminde tasvir edilir. Ruh, geçici bir süre için cismani bir kalıp kazanır. Bu sürede elem ve ızdırap çeker. Çirkinlik ve kötülüklerle tanışır. İkinci aşamasında olan bu hallerden sonra ruh, bu vahim ve ızdırap hallerinden ancak her türlü arzu, her çeşit iştirak, kişisel duygular ve benliklerden sıyrılarak bir nehrin denize koşması gibi ebedi, sonsuz ve mutlak güzel olan Tanrı'ya koşar.⁴⁴⁵

⁴⁴³ İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 51.

⁴⁴⁴ Gazali, *Ölüm Kitabı*, s. 21-22.

⁴⁴⁵ Günaltay, s. 165.

Ölüm sonrası hayat konusunda Yahudi geleneğine baktığımızda, çeşitli ve bazen birbirine zıt anlayışların varlığını görmekteyiz. Bu nedenle, tek bir görüşü Yahudiliğin ölüm sonrası hayat hakkındaki görüşü olarak takdim etmek yanıltıcı olacaktır.⁴⁴⁶ İlk dönem eski ahit metinlerinde, özellikle de Tevrat'ın ilk beş kitabı açısından ruhun ölümsüzlüğünden söz etmek mümkün değildir. Dolayısı ile ilk dönem Yahudi kaynaklarında bu inancın dini ve ahlaki temeline rastlanılmaz. İlk dönem Yahudi inancında ölüm, mutlak yok oluş olarak görülür. Bedenin yok olması ile ruh da yok olur.

*Mutlak yok olacağız ve yere dökülen, toplanmayan su gibiyiz.*⁴⁴⁷

*İnsan, ölürse dirilir mi?*⁴⁴⁸

M.Ö. IV. yüzyıl öncesi Yahudi metinlerinde ruh-beden bütünlüğü öne çıkarken, daha sonra Yunan etkisi ile ruh-beden ayrımı öne çıkmış ve ölümden sonra ruhun varlığını bağımsız olarak devam ettirdiği kabul edilir olmuştur ki, sonraki dönemde Yahudi mezheplerin ayrılmasının önemli sebeplerinden biri bu inanç olmuştur.⁴⁴⁹ Ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilişi inancı en son Ortaçağ Yahudi filozofu İbn Meymun'nun oluşturduğu iman esasları arasında yerini almıştır.⁴⁵⁰

Yahudilik'de daha çok Hint düşüncesinin etkisi ile ortaya çıkan ruh-beden ayrımında beden, insanın yok olan tarafı, ruh ise geldiği yer olan tanrısal öze dönen, Tanrı katına çıkan taraf olarak görülmüştür.

*Toz ve toprak tekrar toza dönecektir. Ruhumuz ise, onu veren Tanrı'ya dönecektir.*⁴⁵¹

Benzer şekilde Hıristiyanlık'da bedenin ölümü ile ruh, bedenden ayrılarak tanrısal aleme, geldiği kaynağa döner. Hıristiyanlıkta özellikle *pneuma* kelimesi, ölümden sonraki hayatın devam eden yönü olarak kullanılmaktadır.

⁴⁴⁶ Muhsin Akbaş, "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", *DEÜİFD*, sayı: XV, İzmir 2002, s. 38-39.

⁴⁴⁷ II. Samuel, 14:4; Eyüb, 20: 17.

⁴⁴⁸ Eyüb, 10: 21.

⁴⁴⁹ İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 97.

⁴⁵⁰ Güç, s.198; *İbrani Din Bilgisi (Özetler) Türkiye Hahambaşılığı*, İstanbul 1969, s. 20-21.

⁴⁵¹ Eyüb, 24: 19.

*İsa yüksek sesle, "Baba, ruhumu senin ellerine bırakıyorum!" diye seslendi. Bunu söyledikten sonra son nefesini verdi.*⁴⁵²

*"Bedence öldürülmüş, ama ruhça diriltilmiştir."*⁴⁵³

*Toprak geldiği yere dönmeden, Ruh onu veren Tanrı'ya dönmeden, Seni yaratanı anımsa.*⁴⁵⁴

Diğer ilahi dinlerde olduğu gibi İncil'de de insanın ölümsüz bir tarafının olduğu, bu tarafın da ruh olduğu ve onun sonsuz olduğu açıkça ifade edilir. Buna göre, ölüp yok olan yalnız bedendir. Çünkü beden, yaratılışı gereği ölümlüdür. Bedenin ölümü ise, artık ruhun geldiği tanrısal aleme, mutluluğa, ölümsüzlüğe doğru yola çıkmasıdır.

*Yalnız beden ölür, ruh değil. İsa Mesih'in ruhu Tanrı'nın varlığında kendisini sürdürür. Beden yaratılışı gereği, eğilimi gereği ölümlü, ruh, kurtuluşa, mutluluğa, ölümsüzlüğe yönelmiştir.*⁴⁵⁵

Ruhun üçüncü aşamadaki güzelliği, ölümlülikle birlikte onun tekamülünü tamamlamak üzere bedenden ayrılması ve geldiği yere geri dönmesi ile Tanrı ile olmak, O'nunla buluşmaktır. Bu nedenle ruhun mükemmelliği, geldiği tanrısal aleme dönmek, orada Tanrı ile buluşmaktır. İnsanın ruhu hangi yöne dönerse dönsün, o yönde Tanrı yoksa, Tanrı'nın dışında hangi güzellikler olursa olsun, yine de acı çekecektir.

Augustine'e göre ruh, Mutlak Gerçek olana, Mutlak Güzel olana değil de, konuşmadaki sözcüklerde olduğu gibi gelip geçici olana bağlanırsa çirkinleşir, acı çeker. Çünkü, sözcükler gideceği yerlere akıp giderler. Bunun aksine ruhlar Tanrı ile buluşursa, işte o zaman güzelliğin zirvesine ulaşır. Zira, Tanrı'nın olduğu yer bozulmamış yerdir. Orada aşk, kendisini terk etmedikçe, O seni terk etmez. *Ey ruh onda yerleş, ondan aldığın her şeyi ona emanet et.*⁴⁵⁶ İşte o zaman, ruhun çirkinleşmiş, kokuşmuş bölümleri yeniden canlanacak, bütün bitkinliği geçecek, bedeninin arzu ve isteklerine uyduğu için düşmüş olduğu aşağılık çukuruna düşmeyecektir. Çünkü ruh, huzur ve mutluluğu sadece Tanrı'da bulur. Bu yüzden ruh bir şeye arzu ve istek duyacaksa, Tanrı da duymalı, onda sevmelidir. Ruhun sevdiği, arzu duyduğu şeyler

⁴⁵² Luka, 23: 46.

⁴⁵³ 1. Petrus, 3: 18.

⁴⁵⁴ Vaiz, 12: 7.

⁴⁵⁵ Romalılar, 8: 5-9.

⁴⁵⁶ Augustine, *Confessions*, s. 64.

ancak Tanrı da sabit olursa, yok olmazlar. Tersine durumda, ruhun arzu duyduğu şeyler yok olup gideceklerdir. Öyleyse ruh, onları da onda sevmeli; çünkü arzu ve istek duyduğu şeyleri Tanrı yarattı. İşte bu olduğu zaman ruh, en güzel ve en mutlu olur

Ruh, Tanrı'ya varınca ilk başta geldiği birinci aşama olan kendine özgü tanrısal aleme, ilk kaynağına varmış olacak ve böylece de tekrar kaybettiği ilksel güzelliğine ulaşacaktır. Bu, şuna benzer. Nesnelere kendi ağırlıkları ile kendilerine özgü olan yerlere çekilirler. Her ağırlık aşağıya doğru değil, kendine özgü olan yere; bazen aşağı, bazen yukarı doğru gider. Örneğin ateş yukarı çıkar; taş aşağı düşer. Her ikisini de hareket ettiren ağırlığıdır. Bu ağırlıkları, onları kendilerine özgü yerlere vardırır. Suyu dökülen yağ, suyun yüzeyine; yağa dökülen su ise, yağın dibine çöker. Kendilerine özgü ağırlıkları ile sürüklenir ve kendilerine özgü yeri ararlar. Bunun gibi ruh, ancak kendine özgü olan yere doğru hareket eder ve o alana varırsa, işte o zaman kendi özsel alanına varmış olacak, özsel güzelliğine tekrar kavuşacaktır.⁴⁵⁷ Ruh, bedenden ayrılma ile onun arzu ve isteklerinden kurtulup, kendi aslı tabiatına döndüğünden dolayı gerçek mutluluğa ulaşır. En son yetkinlik ve en yüce mutluluğa erer. Dolayısıyla ikinci aşamada bedeninin arzu ve isteklerine boyun eğmemiş, dinin ahlaki öğretilerine uygun hayat yaşamış ve bu nedenle kemale ermiş ruh, üçüncü aşamada Kur'an'ın ifadesi ile *Rabbine, razı olmuş ve razı olunmuş olarak dön*, şeklindeki hitaba muhatap olur. Bu hal, ruhun tam olarak kemale ulaştığı zamandır. Birinci aşama ile tanrısal alemde bedene girmeye başlayan yolculuk, yine geldiği yer olan tanrısal alemde son bulmaktadır. Bu yolculuğun ikinci aşamasında, bedeninin arzu ve isteklerinden kendi nefisini uzak tutmayanlar, üçüncü aşamada geldikleri yer olan tanrısal aleme gidemezken, bunun karşısında, ikinci aşamada nefisini temizleyip arıtanlar gerçek kurtuluşu bulur ve *Gir kullarımın içine, gir cennetime*,⁴⁵⁸ hitabıyla ebedi mutluluğu kazanmış olur.

2.2. ÖLÜMÜN ESTETİK BOYUTU

İnsan, var oluşu ile birlikte varlığını sorgulamaya, varlığın sonu olarak ölümün mahiyetini anlamaya, düşünmeye başlamış, onu anlamlandırma çabalarına girişmiştir. Bu anlamlandırma çabalarında bir kısmı ölümü, hayatı sonlandıran çok kötü bir olay

⁴⁵⁷ Augustine, *Confessions*, s. 307.

⁴⁵⁸ Fecr, 89: 29-30.

olarak görürken, bir kısmı ise, ölümü bir son olarak görmemiş, daha iyi ve gerçek olan hayata giriş kapısı olarak tanımlamış ve buna göre ölümü, kötü bir olgu olarak değil, bizzat güzel olarak addetmiştir. Ölümü anlamlandırma çabasında en önemli nokta, sahip olunan dini düşünce ya da o düşüncenin ölümü anlamlandırma şekli olmuştur. Bunun yanı sıra, ölümün estetik boyutundaki anlamlandırma çabaları, ölümle birlikte ruhun da yok olup olmayacağı, ölümden sonra meydana gelecek belirsizlik, ölümün gerçekte mahiyetinin ne olduğu, ölümün bir hiçlik olup olmadığı, öldükten sonra geride kalan mal, eş, çocuk, makam vb. şeylere duyulan sevgi vb. düşünceler temelinde şekillenmiştir.

Ölüm, düşünce tarihinde genellikle insanın canlılık belirtilerinin kaybolması,⁴⁵⁹ insan ve canlıların ölçülü ve belli olan hayat müddetlerinin sona ermesi, diğer ifade ile ruhun bedenden ayrılması,⁴⁶⁰ ruhun bedenden ayrılması ile bir yandan beden ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, diğer taraftan, ruhun bedenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesi,⁴⁶¹ ruhun, beden deneni aletlerini kullanmayı terk etmesi⁴⁶², ruhun bedene olan bağlılığının sona ermesi, bedenden ayrılması, insanın bir halden başka bir hale dönmesi, bir evden bir eve göç, Tanrı'ya kavuşma,⁴⁶³ insan, hayvan veya bir bitkide hayatın tam ve kesin olarak sona ermesi gibi çeşitli biçimlerde tanımlanmıştır. Ancak ister dini düşünce, isterse felsefi düşünce olsun, en genel anlamıyla ölüm, ruh ve bedenden oluşan, ruhun bedene girmesi ile hayat bulan insanda, ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla, ölümün estetik boyutunda birinci mesele, bedenden ruhun ayrılması ile gerçekleşen ölümden sonraki durumun ne olacağı, yani ölümden sonra bir yaşamın var olup olmayacağı, eğer bir yaşam varsa, bu yaşamın mahiyetinin ne olacağı konusudur. Şimdi bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele alalım.

2.2.1. Ölüm Bir Yok Oluş Değildir.

Düşünce tarihinde insanlar, ölüm konusunda, sahip oldukları kendi dini ve felsefi düşünceler temelinde onu anlamlandırma çabasına girmişler, ölümü mutlak yokluk

⁴⁵⁹ Metin Yasa, s. 60.

⁴⁶⁰ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Esra Yayınları, (7. Basım), Ankara 1997, s. 127.

⁴⁶¹ Platon, *Phaidon*, 64c, *Gorgias*, 524b.

⁴⁶² İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, (çev. Hazmi Tura), 1959, s. 21; İbn Miskeveyh, "Ölüm Korkusu, Mahiyeti ve Nefsin Ölümden Sonraki Durumu", (çev. İbrahim Aslan), *A.Ü.İ.F.D.*, 52: 2, 2011, s. 328.

⁴⁶³ *Rehber Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, c. XIV, s. 15.

olarak görenler ve ondan sonra bir hayatın varlığını kabul etmeyenler ölümü, her türlü arzu ve istekleri yok eden, eşlerden, sevgililerden, mal ve makamdan, çocuklardan ayıran bir olay olarak görmüşlerdir ki, bu yönüyle ölüm, çok kötü bir şey olarak addedilmiştir. Çünkü, Bauman'ın ifadesi ile; *Ölümden ya da, daha doğrusu ölmenin kaçınılmazlığından, dünyadaki varlığımızın kalımsızlığından daha rahatsız edici bir düşünce yoktur.*⁴⁶⁴

Ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşen ölümü, sonradan yeniden dirilme ile, yeni ve sonsuz bir hayata açılan, Tanrı ile bir arada olma imkanı sunan, Tanrı ile birleşme, O'na iştirak etme, ölümden sonra ölümsüz bir yaşamda olma olarak anlamlandıranlara göre ise ölüm, çok güzel bir olaydır. Bu nedenle ölümün estetik boyutunu, insanların dünyaya bakış açılarına göre ölüme verdikleri anlam oluşturmaktadır. Çünkü ölümlle ilgili tüm sorular ölümden sonraki bir yaşama gönderme yapar. Verilen her yanıt ise ölümün bir adım ötesine geçer. Ölümden önce bir şey olduğu gibi sonrasında da bir şey olması ölümün ağırlığını azaltır. Ölümlü kötü bir şey olarak anlamlandıranlar, her şeyi yaşadığı bu dünyadan ibaret görüp, ölümden sonra bir hayat olmadığını, ölümün, yokluğun bir başlangıcı olduğunu düşünenlerdir. Buna göre, bu düşüncede asıl olan ölümün zati olarak kötü ya da çirkin olduğu değil, ölümlle var oluşu yitirme olasılığıdır.⁴⁶⁵ Çünkü insan, sonsuzluk arzusu duyar. Bu arzu nedeni ile yaşam boyunca sahip olduğu sosyal çevreden ve maddi imkanlardan ayrılmak istemez.⁴⁶⁶ Dolayısıyla hayatın bir yerde noktalanacağı düşüncesi, bireyi bilişsel ve duygusal olarak rahatsız eder.

Eski Yunanlıların ölümden sonraki yaşama ait belirli, umut verici bir inançları yoktu. Öz değeri olan, insanın bu dünyadaki yaşamı idi.⁴⁶⁷ İlk dönem Yunan felsefesinden Epikür'e göre ölüm, hayatın tadını kaçıran bir şeydir. Çünkü ona göre, ruh ve bedenden oluşan insan da ruh, maddi bir şeydir. Bu nedenle ruh, doğal olarak bedenden önce de, sonra da bir varlığa sahiptir. Her şey bozulur, öldükten sonra hesap ve yazgı yoktur. Ölümlle birlikte her şey yok olur. İnsan, bu aleme salı verilmiş başı boş

⁴⁶⁴ Zygmunt Bauman, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejisi*, (çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 25.

⁴⁶⁵ Tuncay İmamoğlu, "Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi", *A.Ü.İ.F.D.*, sayı: 23, Erzurum 2005, s. 96.

⁴⁶⁶ Mustafa Koç, "Ölüm Korkusu Üzerine Kavramsal ve Psikolojik Bir Değerlendirme", *S.Ü.İ.F.D.*, sayı: 61, 2002, s. 10.

⁴⁶⁷ Granger Ennest, *Mitoloji*, (çev. Nurullah Ataç), Cem Yayınevi, İstanbul 1979, s. 22.

bir hayvan gibidir. Bu evrende insanların başına gelen tüm şeyler, insanların eylem ve hareketlerinin sonucudur. Eğer insan iyilik yapmışsa sevinir, kötülük yaparsa sıkıntı çeker, üzülür.⁴⁶⁸ Hayatı yalnız yaşanan bu dünyadan ibaret gören Epikür'e göre, hayatı sonlandıran ölüm, yokluğa giden bir yol olduğundan dolayı kötü değil, ölümlü hayatı zevkli hale getiren şeydir. Ona göre iyi ve kötü, bir duygu ve şuur haline delalet eder. Ölüm ise, bütün duyguların kaybolması demektir. Bu nedenle ölümün bir hiç olması doğru bir şekilde anlaşılırsa hayatı zevkli kılar. Buna göre Epikür, hayatı zevkli kılan şeyin yok olma düşüncesi olduğunu ileri sürmektedir. Ölüm, duygu ve şuurun kaybolması, insanın yok olmasıdır. Yokluk ise, cezanın olmadığı bir öteki dünyanın imkansızlığını ortaya koyar. Güzel olan uzun yaşamak değil, en fazla haz veren hayatı yaşamaktır. Bilge insan hayata ne çok değer veren, ne de onun bitmesinden korkandır. Çünkü, hayatın kendisini kendi değil, tabiat belirlemektedir. O halde, eğer ölüm bir kayıtsızlık sorunu olarak ele alınırsa, yukarıda ifade ettiğimiz hayatın tadını kaçıran bir şey olmaktan çıkar. Çünkü insan, ölüm geldiğinde burada olamayacak ve ölümü deneyimleyemeyecektir. Bu nedenle, ölümün kötü bir olgu olarak görülmesi ve ondan korkulması, ondan endişe duyulması gereksizdir. *Çünkü, ben varken ölüm yoktur; ölüm olduğunda ise, ben var olmayacağıma göre, ölüm ne ölüyü ne de yaşamı etkileyecek olan, kayıtsız kalınması gereken bir durumdur.*⁴⁶⁹

Bu durumda Epikür'e göre ölüm, ölme sonrasına ait ölü durumudur. İnsanların hiç bir şekilde, hiç bir deneyim yaşamadığı ve hiç bir deneyim yaşamayacağı durumdur. Dolayısıyla kötü bir şey yalnızca yaşayanların başına geliyorsa, ölen için böyle bir kötü durum söz konusu değildir. Çünkü bir olay olup bittiğinde ortada ona maruz kalan bir şey yoksa bu kötü bir şey değildir. Thomas Nagel Epikür'ün ölüm deneyimleyemediğimiz için ne iyi ne de kötü bir şey olduğu düşüncesine karşı çıkar. Ona göre her deneyimlenmeyen şey hakkında kayıtsız kalınmaz. Çünkü, normal hayatta bile deneyimleyemediğimiz bir çok şey deneyimlenmediği halde kötü olarak kabul edilir. O, bu konuda bir kimsenin haberi olmadan ihanete uğraması ve arkasından onun hakkında konuşulmasını, dalga geçilmesini örnek verir. Buna göre o kimsenin

⁴⁶⁸ Günaltay, Felsefe-i Ula, s. 211.

⁴⁶⁹ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, (6. Basım), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009, s. 60; Ivan Soll, "Ölümün İddia Edilen Ölümsüzlüğü Üzerine", *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jelf Malpas, Robert C. Solomon), İthaki Yay. (çev. Nur Küçük), İstanbul 2006, s. 61; Emel Koç, "Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolstoy'un İvan İlyic'in Ölümü Adlı Eseri", *B.A.Ü.S.B.E.D.*, sayı: 22, Aralık 2009, c. II, 248. Ruhattin Yazoğlu, s. 87.

haberi olmasa da ihanete uğrama kötü bir şeydir. O kişi bunu deneyimlemese bile.⁴⁷⁰ Dolayısıyla Epikür'ün iddia ettiği deneyimlenmeyen şey hakkında ne iyi ne de kötü bir şey söyleyebiliriz düşüncesi doğru değildir.

Nagel'e göre ölüm, insanı yaşamaya değer hayattan yoksun bıraktığı için talihsiz bir olaydır. Bu, zeki bir insanın geçirdiği bir kaza sonucunda beyin travmasından dolayı zihinsel olarak mutlu bir çocuk durumuna düşmesine benzer. Aslında bu duruma düşen birisi çok mutlu olsa da insanlar onun bu durumuna üzüлüp ona acıyacaklardır. Oysa aynı şeyler bir çocuk için düşünülmez. Buna göre bir durumun talihsizlik mi yoksa talih mi olduğunu anlamak için kişinin önceden ne olduğu ve ne olacağına bakmamız gerekir. Bu nedenle şayet beyin travması geçiren için zihinsel kapasitenin kaybedilmesi bir talihsizlikse, o zaman ölüm de bir talihsizliktir. Çünkü ölüm, bizi hem kendisinden, önceki yaşamdan, hem de ileriki yaşam olanağından yoksun bırakır.⁴⁷¹

Epikür'ün deneyimlenmeyen şeyin ne güzel ne de çirkin olduğu önemsizdir, görüşü onun hazcılığının ve hazcılığının altında yatan deneyimciliğinin bir sonucudur. Bu nedenle ölümün bizim için hiç bir şey olduğu görüşünün kaynağını oluşturan düşünce kendilerinde istenilebilir ya da istenilemez olan şeylerin belli türden deneyim olduklarıdır. Deneyimin iyi ya da kötü oluşu fark etmez. Ancak bu durum, yani bir şeyin deneyimlenmediği için hiç bir önemi olmadığı anlayışı Ivan Soll'unda ifade ettiği gibi, ancak ölen kişi ile sınırlı olduğunda bir anlam ifade eder. Başka birinin ölümünün benim için önem taşıması ya da benim ölümümün başka biri için önem taşıması usamlamanın deneyimsel öncülleri ile tutarlıdır. Bununla beraber herhangi birinin ölümü onun ardından kalanlar için deneyimsel sonuçlar oluşturabilir. O zaman şöyle bir soru ortaya çıkar. Başka kişilerin deneyimlerinde etkileri olduğu halde kişinin ölümü o kişiyi nasıl etkilemez? Bu nedenle iyi ya da kötü olabilecek tek şey deneyimse, tüm deneyimin ölümle sona ermesi ölü olma durumunu ne iyi ne de kötü yapar. Ancak iyi ya da kötü olma durumunu belirleyen tek şey kesinlikle Epikür'ün dediği gibi deneyim değildir.⁴⁷²

⁴⁷⁰ Thomas Nagel, "Death", *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 5; Soll, s. 75-76.

⁴⁷¹ Nagel, s. 6.

⁴⁷² Soll, s. 63.

Benzer bir düşünce de, İbn Miskeveyh'in ölüm anında çekilen acıdan dolayı ölümü kötü görenlerin düşüncelerinin doğru olmadığını açıklamaya çalıştığı yerde geçer.

İbn Miskeveyh'e göre acı ve ıstırap, hayat sahibi olan kişi için söz konusudur. Hayat sahibi olma ise, ruhun etkisine açık olma demektir. Cisim ise, kendisinde ruhun etkisinin bulunmadığı bir şeydir. O, hissetmeden acı çeker. Bu nedenle ruhun bedeni terk etmesi anlamına gelen ölüm ile acı ve ızdırap çekilmez. Çünkü beden, acı ve ızdırapları yalnız ruh ile ve etkisinin meydana gelmesi ile çeker. Ruhun hiç bir belirtisinin bulunmadığı cismin, hissetme ve acı çekme niteliği yoktur. Dolayısıyla ölüm, beden tarafından hissedilmeyen, acı ve ızdıraba zemin olmayan bir haldir.⁴⁷³

Ölümden sonra bir hayatın olmayacağına inananlara göre ölüm, hiçliğin ya da yokluğun bir başlangıcıdır. Ölümle her şey biter. Ölüm, yaşamın sonu, bedenin fonksiyonlarını kaybetmesidir. Çünkü, beden maddesel atomlardan oluşmuştur ve ölümü takip eden bir süre içerisinde çürüyerek toprağa karışır. Bedene bağlı olan ruh ise, ölümden sonra bedenin yok olması ile birlikte sonsuza dek yok olur. Buna göre bedenin fonksiyonları, bir insanın, bir maddi varlığın uygun bedensel organlara bağımlı faaliyetleri ve işlevleridir. Uygun organizasyon ve uygun yaşama şartları sağlanmış bir bedende bu faaliyetler doğar ve gelişir. Beden ya da organlar mahvedildiği zaman, bütün bu faaliyetler de onlarla birlikte yok olur. Çünkü insan, tabiatın bir parçasıdır ve tabiata tabidir. Bu ise, sonunda tabiat kanunlarının sonucunun kurbanı olmak demektir. İnsan, ölünce çürüyecek ve yaşamak diye bir şey olmayacaktır.⁴⁷⁴ Buna göre, insan öldükten sonra yok olacak, ne bedenen, ne de ruhsal olarak dirilme söz konusu olmayacaktır. Çünkü, geriye madde parçalarından hiç bir şey kalmayıp her şey yok olacaktır. Yok olan bir şeyin iadesi ise, mümkün değildir.⁴⁷⁵ Bu durumda iadesi olmayan, yaşamın olmadığı bir duruma sürükleyen ölüm, insan için çok kötü bir

⁴⁷³ İbn Miskeveyh, s. 330.

⁴⁷⁴ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, (çev. Ender Gürol), İlke Basım Yayın, İstanbul 1996, s. 84.

⁴⁷⁵ Selim Özarslan, "Ahiret İnancının İnsanı Anlayışına Müsbet Katkısı", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Derg.* Sayı: 5, Elazığ 2000, s. 159.

olgudur. Dolayısıyla bu anlayışta, ölümün kötü bir olgu olarak görülmesinin temelinde, var oluşa yöneltilen tehdit yatmaktadır.⁴⁷⁶

Ölüm, mutlak yok oluş olarak ele alınır, öyle anlaşılırsa, beden, malın, mülkün, benliğin, yaşanan bu dünya hayatının güzelliklerinin yitirilmesi, var oluşun başlıca belası, çözümsüz ve akıl almaz bir şey, her şeyin sonsuza dek bağlanıp içinde kısıtıldığı ve bunları yok eden bir şey olur ki, bu durumda ölüm, elbette ki kötü bir şeydir.⁴⁷⁷ Bu ise, asıl kötü olanın ölümle yok olma değil, sahip olma duygusunun olmasıdır. Eğer insan, dünyada sahip olduğu şeylerin, gerçek sahibi kendisi olmadığını, bunların belli bir süre içerisinde kendisine ait olduğunu, zamanı gelince bunlardan ayrılacağını anlarsa, bu durumda, bunlardan onu ayıran ölüm, kötü olarak görülmez. Dolayısıyla Erich Fromm'un da dediği gibi, ne zaman insan sahip olma korkusundan kurtulur, her şeyin geçici ve kendisine verilmiş emanet olduğunu anlar, bilinmeyene sürüklenme, yakınlarını kaybetme, sahip olmayı kaybetme düşüncesi ortadan kalkar, işte o zaman ölüm, kötü bir olgu olarak görülmez.⁴⁷⁸ Çünkü, ölümün kötü bir şey olduğu düşüncesi, bireyde sahip olduğu serveti, makamı, bedeni vb. şeyleri kaybetme ve her şeyin bittiği bir sona gitme endişesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁹

Ölümü kötü gören, onun mahiyetini ve ruhun geleceğini bilmeyen, en sonunda ölümle birlikte zatının da yok olacağını düşünen kimsedir. Bu durumda kişi, kendisinden sonra alemin var olacağını düşünür, kendisini ölümden sonra neyin bekleyeceğini bilmemenin şaşkınlığını yaşar ve ardından bırakacağı mal ve kazanımları kaybetme endişesi ona ölümün kötü bir şey olduğu duygusunu verir. İbn Miskeveyh'e göre, beden, dağılması ile zatının da dağılacağını ve yok olacağını düşünen kişi, ruhun ölümsüzlüğünden haberdar olmayan kişidir ki, bu da aslında onun ölümle yok olacağından dolayı onu kötü görmesinden değil, bilmesi gereken şeyleri bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, asıl kötü olan ölüm değil, onun ne olduğunu bilmeme, yani cehalettir. Zira, filozofların bilme arzusu ve çabası içinde olmalarının, uğrunda bedeni lezzetleri terk etmelerinin nedeni bu bilgisizliktir. Dolayısıyla asıl güzellik, bu bilgisizlikten kurtulmakla sağlanır. Bilgisizlikten kurtulmak ise, sonsuz huzur ve ebedi

⁴⁷⁶ Bekir Onur, *Gelişim Psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, (3. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 1995, s. 254.

⁴⁷⁷ Reinhard Steiner, "Ölüme Karşı", s. 43.

⁴⁷⁸ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, (çev. A. Arıtan), Arıtan Yayıncılık, İstanbul 1982, s. 198.

⁴⁷⁹ Erich Fromm, *Kendini Savunan İnsan*, (çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 1982, s. 177.

bir lezzettir. Bu nedenle filozofların gözünde dünyevi şeyler, kesinlik yapısına ulaştıklarında ve aydınlatıldıklarında son derece önemsiz, insanların yücelttikleri mal, servet, bedensel lezzetler, kalıcılıkları ve süreklilikleri az, çabuk gelip geçen, var iken kaygısı çok, değersiz şeyler olarak görülmüş, onların yaşamlarında bu nedenle dünyevi şeyler asgariye indirilmiştir.⁴⁸⁰ Bu nedenle İbn Miskeveyh'e göre dünyevi mal, makam, hırs ve zevklere aşırı derecede bağlanma, gerçeği bilmeyen cahil kimselerin özelliğidir. Akıllı olan kimse, bunların geçici olduğunu bilir ve ölümle bunların daha gerçeğine ulaşılacağını idrak eder.

Benzer şekilde, Farabi de ölümü cahil ve fasık insanların kötü olarak gördüğünü ifade eder. Ona göre, cahil ve fasık insanlar ölümle geride bıraktıkları iyiliklerden, zevk veren şeylerden, mal, servet, mevki vb. şeyleri kaybedeceklerinden dolayı ölümü kötü görmüşlerdir. Oysa, ölümün gerçek mahiyetini bilseler ve onun bu dünyada olan geçici lezzetlerin asıllarına giden yolun kapısı olduğunu anlasalar, işte o zaman, ölümün kötü değil, çok daha güzel bir olgu olduğunu anlayacaklardır. Çünkü, ölümle geçilen öte dünyada insana, kendisine bu dünyada görülenlerin asılları verilecektir.⁴⁸¹

Ölümün insan için bir yokluk olduğu, dolayısıyla yokluğa neden olan ölümün, sırf bu düşünceden hareketle kötü bir şey olarak görülmesi fikrinde, yokluk düşüncesinin iyi veya kötü olması, ölümün estetik yönünü ortaya koyan önemli bir unsurdur. Bu nedenle, yok olmanın gerçekten kötü bir şey olup olmadığına bakmak gerekir. Zira bir çok düşünür'e göre yokluk denilen ölüm, aslında insanın nihai yaşam sınırının tamamlanmasıdır. Bu da zaten, insan kavramının zatında bizzat vardır. Çünkü insan, düşünen, hayat sahibi ve ölümlü olan varlıktır. Var olanın özü, geçmişi ve geleceği anlamsız olamaz. Sonuçsuzun saçmalığı herkes tarafından bilinen bir husustur. Psikolojik ve sosyolojik olarak insanı mutlu kılan şey, sonuçlu ya da sona ileten eylemlerdir. Doğum bir insanın hayat hikayesinin başlangıcı olduğu gibi, ölüm de bir insanın hayat kitabının son bölümü, son sayfasıdır.⁴⁸² Burada asıl olan bu kitabın ne kadar tamamlanmış, ne kadar zengin olacağı sorusudur.

⁴⁸⁰ İbn Miskeveyh, s. 329.

⁴⁸¹ Farabi, *Fusus 'ül-Medeni*, (çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987 s. 62; Gazali, *Mizanül-Amel*, çev. Remzi Barışık, Kılıçarslan Yayınları, Ankara 1970, s. 341; Faruk Karaca, "Gazali ve İbn Sina İle Ölüm Korkusundan Kurtuluş Üzerine", *Felsefe Dünyası*, sayı: 43, 2006/1, s. 16.

⁴⁸² Ülker Abuzarova, *Ahret İnancının Dinî-Felsefî Temelleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. İlahiyat Fak. İstanbul 2009, s. 184.

Kindi'ye göre bu yönüyle ölüm, yok olma değil, insan tabiatının tamlığa, kemale ulaşmasıdır. Ölüm olmasa, insan denilen varlık olmazdı. Çünkü insan, düşünen, canlı ve hayat sahibi bir varlık olarak tanımlanır. Düşünme, canlı ve ölümlü olma, insanın temel yapısıdır. O halde ölüm yoksa, insanda yoktur. Çünkü, bir varlık ölümlü değilse, o varlık insan değildir. Buna göre, olmamız gereken durumda olmak kötü değildir. Kötü olan, olmamız gereken durumda olmamaktır. Öyleyse, asıl kötü olan ölümün olmayışıdır.⁴⁸³ Çünkü ölüm, insanın, insan olması nedeniyle olması gereken bir durumdur. Dünya hayatı civcivin yumurtadaki hali gibidir. Civcivin kemali yumurtanın kabuğunu kırıp dünyaya kavuşmasıdır.⁴⁸⁴ Bunun gibi insanın bu dünya kabuğunu kırıp gerçek hayata geçmesi olan ölüm, onun kemale ermesidir. Benzer şekilde hem İbn Sina, hem de İbn Miskeveyh ölümü, insan olmanın gereği olarak görmektedir.

İbn Miskeveyh'e göre, insanın bizzat tanımında yer alan ölümlü olması, onun kemale ermesi, olgunlaşması ve en üst düzeye ulaşmasıdır. Eğer insan, her şeyin kendisi gibi bileşik bir mahiyete sahip olduğunu, mahiyetinin cins ve fasıldan oluştuğunu; cinsinin canlılık niteliğine sahip olması, fasıllarının ise, düşünen ve ölümlü olma anlamına geldiğini bilirse, ölüm ile kendisinin cins ve fasıllarına dönüşmüş olduğunu bilir. Çünkü bir birleşik varlık, kesinlikle yapısında bulunan şeye dönüşür. Bu nedenle ölüm, zatını kemale erdiren ve insanın tanımında yer alan, eksikliği tanımlayan şeydir. Dolayısıyla eksikliğin tamamlanması, kemale ermesi de güzel bir şeydir. Bunu görmemek, bunu anlamamak ona göre cahilliktir. Akıl sahibi, ölümle eksiklikten kurtulacağını, kemale ereceğini, onurunu artırıp değerini yükselteceğini bilir ve onu güzel bir şey olarak görür.⁴⁸⁵ Ölüm bizi sadece öte dünyaya değil yaşama götürür ve yaşam bizi ölüme değil ama ölümden uzağa götürür. Yaşayıp ölmek her şeyin doğasında vardır.⁴⁸⁶

Ölümün mutlak yok olduğu, bu nedenle de kötü bir şey olduğu düşüncesi ya da ölümü yok olma ve varlığın olmaması nedeni ile kötü görme fikri, sahip olunan en değerli şeyin bu dünyada var olma ve bu dünyada yaşama olduğu düşüncesini ortaya çıkarır. Ancak, bu durumda bir insan için varlığa gelmeden önceki durumun iyi ya da

⁴⁸³ Kindi, "Risale Fi'l-hileli-def'it Ahzan", (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 64.

⁴⁸⁴ Toprak, s. 132.

⁴⁸⁵ İbn Miskeveyh, s. 329-330.

⁴⁸⁶ Robert C. Solomon, "Ölüm Fetişizmi, Marazi Tekbencilik", *Ölüm ve Felsefe*, s. 339

kötü olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Çünkü yok olma, sadece ölümden sonraki durumu değil, aynı zamanda varlığa gelmeden önceki durumu da kapsar. Şayet, varlığın olmadığı ölümden sonraki hayat, sırf yokluk olduğu için ve bu yokluğa ölüm kapı açtığı için ölüm kötü ise, aynı şekilde, varlığa gelmeden önceki durum da bizim için bir yokluktur ve sırf bu yokluktan dolayı varlık öncesi durumumuz da kötü olmalıdır. Çünkü Schopenhauer'in belirttiği gibi, şayet ölümün kötü görülmesinin nedeni, bizim var olmama düşüncemiz ise, doğumdan önceki var olmayışımız da kötü olurdu. Temelde iki var olmama arasında her hangi bir fark yoktur. Oysa, biz doğumumuzdan önceki zamanı kendimiz için kötü bir hal olarak düşünmeyiz. O zaman var oluşumuzdan sonra geçecek olan sonsuz zaman kötü değildir. Biz daha yokken tam bir sonsuzluk doğal akışını sürdürmüş ve bu bizi hiç rahatsız etmemiştir.⁴⁸⁷ O halde, biz öldükten sonra sırf yok olacağımız düşüncesi ile ölümü kötü görme doğru değildir. Ayrıca, ölüm bir yok oluşsa, temelde yaşam anlamsız bir çaba olarak görünür ve anlamsız çabanın da bitmesi güzel bir şeydir. Ölümün bir yok oluş olduğu varsayımı, bize olsa olsa mutluluk vermelidir. Çünkü bu dünya, kötü, acı veren, adaletsiz şeylerle doludur. Aslında ölümün güzelliği, yok olmaktansa varlığını devam ettirme, ölümden sonraki yaşamın bu andaki yaşamdan çok daha iyi olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü içinde yaşanılan dünya, her zaman ölümle gidilecek olan öteki dünyadan daha kötüdür. Ayrıca yok olacaksak, var olmayacağımız bir zamanın başlangıcı olan ölüm, kötü değildir. Var olmayacağımız zaman için yas tutmak, henüz var olmadığımız zaman için yas tutmak kadar gülünçtür.⁴⁸⁸

İlk dönem filozoflarından Sokrates'e göre ölüm, iki şeyden biridir. Ya yukarıda anlattığımız gibi mutlak yokluk, mutlak hiçlik ve mutlak hissizlik, ya da mutlak yokluk olmayıp gerçek bir değişimdir. Ona göre, her iki durumda da ölüm güzel bir şeydir. Eğer ölüm, his ve bilincin olmadığı, rüyalarla bile kesilmeyen deliksiz bir uyku ise, o zaman ölüm, çok güzel bir kazançtır. Çünkü, birisinden çok güzel uyuduğu, deliksiz ve rüyasız uykuyla geçirdiği bir geceyi seçmesi ve bu geceyi geçirdiği diğer gecelerle karşılaştırması istense, hayatı boyunca bu geceden daha güzel ve daha iyi gece geçirmediğini söyleyecektir. Ona göre, eğer ölüm böyle bir şey ise, bu durumda, ölüm

⁴⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, (çev. Levent Özşar), Biblos Kitabevi, İstanbul 2005, s. 466; Deniz Soysal, "Schopenhauer'da Ölüm ya da Ölümsüzlük Korkusu Üzerine", *Tabular Rasa*, Ağustos 2009, s. 114-115.

⁴⁸⁸ Schopenhauer, s. 467.

bir kazançtır ve çok güzel bir şeydir. Çünkü bu açıdan bakınca ölüm, sonsuz bir gecedir. Ancak, eğer ölüm mutlak yokluk ya da hissizlik değil de bu dünyadan başka bir aleme geçişse ve bize söylenildiği gibi daha önce ölen bütün ölümler oradaysa, bu daha güzel bir şeydir. Çünkü, dünyadaki sözde adalet dağıtanlardan kurtulup oraya ulaşan birisi, orada gerçek hakimleri, dünyadaki hayatlarında doğruluktan ayrılmamış yarı ilahi varlıkları bulacaktır. Ölüm, bütün bunları sağladığı için ikinci durumda daha güzel, daha iyi bir şeydir.⁴⁸⁹ Dolayısıyla ölüm aslında çok güzel bir şeydir; ama kimse bunu tam olarak bilmiyor.

*Kimse bilmiyor ölümün ne olduğunu, insana vergi en büyük iyiliktir belki ölüm; ama en büyük kötülükmiş gibi korkuluyor ondan.*⁴⁹⁰

*İnsanın en soylu karşıladığı ölümden daha güzeli olabilir mi? En soylu ölümden daha mutlu bir ölüm olabilir mi?*⁴⁹¹

Sokrates'e göre ölümü kötü görme, bilgeliği istemeyen, bedeninin arzu ve isteklerine açık olan, ölünce bütün bu arzu ve istekleri kaybedileceği endişesindedir. Ortada kaybetmekten korkulan arzu, istek ve hazlar olduğundan, ölümün yokluk olduğunu düşünenler için ölüm, bütün bu arzu, istek ve hazları yok ettiği için kötü bir şeydir.

*Kim ki, ölümü kötü bir şey olarak görürse o, bilgeliği değil, tenin geçici arzu ve isteklerini seviyor demektir.*⁴⁹²

Dolayısıyla asıl kötü olan ruhun erdemli bir hayatı yaşamayıp erdemli hayatın ölmesidir. Çünkü erdemli bir hayat ortadan kalkarsa, ruh artık kötülük içerisinde bir hayat sürer. Bu ise ruh için en büyük bir cezadır. Heraklit'in dediği gibi, *bedenin ölümü ile yaşıyoruz. Onun yaşaması ile ölüyoruz. Çünkü, biz yaşarken ruhumuz ölüdür, mezara inmişcesine, hapse düşmüşcesine bedene gömülmüştür. Oysa ruh, ölüm ile kendisinde her türlü kötülüğün kaynağı olan bedenden kurtulmuştur.*⁴⁹³

Ona göre şayet ölüm, buradaki hayatın sona erip öteki hayatın başlangıcı ise ve orada daha önce ölenler varsa, insanın ölmesi, onlarla bir arada olması güzel bir şeydir.

⁴⁸⁹ Eflatun, *Sokratesi'in Savunması*, s. 77.

⁴⁹⁰ Eflatun, *Sokratesi'in Savunması*, s. 29b.

⁴⁹¹ Ksenophon, IV. Kitap, s. 111.

⁴⁹² Platon, *Phaidon*, 68b.

⁴⁹³ Philo, "Allegorical İnterpration I", *The Works of Philo Judaeus*, naklen, P.107,108, s. 54.

Çünkü bir çok insan, orada kaybettikleri sevgililerini, eşlerini, çocuklarını görmek, onlarla beraber yaşamak umudu ile isteye isteye Hades'e giderler. Bilgeliği gerçekten seven kimse, ona ancak orada kavuşacağına inanan kimse, öldüğü için öbür dünyaya neşe ile gidecektir.

*...Ancak ölüm buradan başka bir yere bir tür göç ise ve anlatılan doğruysa ve bütün ölümler orada bir araya geliyorsa, bundan daha büyük bir iyi olabilir mi?*⁴⁹⁴

Ölümün bir yokluk değil de yeni bir hayata açılan kapı olduğu, ya da ölümden sonra bir hayatın var olduğu düşüncesi, mahiyetleri farklı olsa da genel olarak bütün düşünce ve dinlerde vardır. Eski Mısırlılar, mumyalanmış soylularını yiyeceklerle ve gelecek hayata uzanan, uzun yolculuk için zorunlu olan değerli eşyalarla, o dünyanın tanrısı olarak inandıkları Osiris'in heykelleriyle bezenmiş, dikkatle hazırlanmış mezarlara gömmüşlerdir. Konfüsyüsçüler ve geleneksel Afrika dinlerinde insanlar, ev sunaklarında, özel törenlerde veya kutsal yerlerde atalarının gönüllerini almışlardır. Buna karşılık Hindular ve Budistler, karmadan ve tekrar bedenlenmeden bahsederler. Hıristiyanlar düzenli olarak Havarilerin Amentüsünü (*A Postles' Credit*): *Bedenin dirilmesine ve ilelebet hayata....inanıyorum,*⁴⁹⁵ şeklinde söylerken, Kur'an, tekrar dirilmeyi sık sık vurgular. Bunun yanı sıra, dinlerin öğretilerinin dışında bile, bir öte dünya inancı her zaman olmuştur. İlk insanlar, bu inançlarını ruhlara tapmak ve onlardan bir takım faydalar temin etmek suretiyle tatmin yoluna gitmişlerdir. Gözle görülmeyen fakat varlığına inanılan bir öte dünya inancı, bir ilahi dine mensup olsun veya olmasın bütün insanlarda ortaklaşa bulunan bir husustur.⁴⁹⁶

Dinlerde genelde ölümsüz bir ruh, ya da öldükten sonra onları ölümsüz kılacak bir takım unsurların var olduğu, dolayısıyla öldükten sonra ister ödül isterse ceza olsun, gidilecek bir yer olduğu fikri her zaman olmuştur.

⁴⁹⁴ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, s. 127; *Phaidon*, 68a.

⁴⁹⁵ Michael Peterson vd (Komisyon), *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s. 274.

⁴⁹⁶ Osman Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet: Mukayeseli Bir Araştırma*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 14.

İlk dönem Yahudilik anlayışında, ruhun öteki alemdeki durumu ya da ölüm sonrasına ait herhangi bir yargı inancı yoktur.⁴⁹⁷ Bu döneme ait Eski Ahit metinlerinde, özellikle de Tevrat'ın ilk beş kitabı açısından öldükten sonra dirilmeden söz etmek mümkün değildir. İlk dönem Yahudi inanişında ölüm, mutlak yok oluş olarak görülür. Bedenin yok olması ile ruh da yok olur.

*Mutlak yok olacağız ve yere dökülen, toplanmayan su gibiyiz.*⁴⁹⁸,

*İnsan ebediyen yok olur, kendi pisliği gibi.*⁴⁹⁹,

*İnsan, ölürse dirilir mi?*⁵⁰⁰

M.Ö. IV. yüzyıl öncesi Yahudi metinlerinde ruh-beden bütünlüğü öne çıkarken, daha sonra Yunan etkisi ile ruh-beden ayrımı öne çıkmış ve ölümden sonra ruhun varlığını bağımsız olarak devam ettirdiği kabul edilir olmuştur ki, sonraki dönemde Yahudi mezheplerin ayrılmasının önemli sebeplerinden biri bu inanç olmuştur.⁵⁰¹ Ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden dirilişi inancı, en son Ortaçağ yahudi filozofu İbn Meymun'nun oluşturduğu iman esasları arasında yerini almıştır.⁵⁰² Bununla birlikte, her ne kadar Eski Ahit'de yeniden dirilme fikrinin sonraki dönemlerde daha çok Hint, Mısır ve İran düşüncesinin etkisiyle ortaya çıktığı ifade edilse de, bir ve mutlak yaratıcı Tanrı inancının olduğu bir dinde, başlangıçtan beri öldükten sonra dirilme fikrinin olması çok tabii bir durumdur. Çünkü teistik dinlerde Tanrı, bizzat bu inançları başlangıçtan beri öğretmiştir. Kaldı ki, ilk dönem yahudi mezarlarında eşyaları ile gömülen insanların olması ve ölümden sonra hayatın varlığına inancı ortaya koyacak mezar şekillerinin bulunması, Yahudilik'de ölümden sonra hayat düşüncesinin başlangıçtan beri olduğunu gösterir.⁵⁰³ Bunun yanı sıra, öldükten sonra dirilme fikri, vahyin temel konularından biri olduğundan semavi bir din olan Yahudilik'de, ya da İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde olmaması düşünülemez.⁵⁰⁴ Nitekim Kur'an, ahiret

⁴⁹⁷ Leonard J. Greenspoon, "The Origin of The Idea Of Recurrection Transitions in Transformation", *Turning Point in Biblical Faith*, (ed. Daruch Halpern, John D. Levenson), Indiana 1981, s. 242.

⁴⁹⁸ II. Samuel, 14: 14; Eyüb, 20: 17; Mezmurlar, 90: 5-6.

⁴⁹⁹ Eyüb, 20: 17.

⁵⁰⁰ Eyüb, 10: 21.

⁵⁰¹ Taşpınar, s. 97.

⁵⁰² Güç, s. 198; İbrani Din Bilgisi (Özetler), s. 20-21.

⁵⁰³ Elizabeth M. Bloch-Smith, "The Cult of Dead in Judah: Interpreting The Material Remains", *Journal of Biblical Literature*, 111/2, 1992, s. 213.

⁵⁰⁴ Mehmet Paçacı, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 128.

hayatından bahsederken bu inancın bütün ilahi dinlerde olduğunu açık açık vurgulamaktadır:

*Oysa ahiret, daha hayırlı ve süreklidir. Şüphesiz bu hükümler ilk sayfalarda, İbrahim ve Musa'nın sayfalarında da vardır.*⁵⁰⁵

Ayrıca Eski Ahit'de:

*Rab öldürür ve diriltir, ölümler diyarına indirir ve çıkarır.*⁵⁰⁶

*Bedenleri dirilecek. Ey sizler, toprak altında yatanlar, uyanın, ezgiler söyleyin. Çünkü senin çiyin sabah çiyine benzer, Toprak ölümlerini yaşama kavuşturacak.*⁵⁰⁷

ayetleri yer almaktadır. Bu nedenle vahye dayalı bir din olan Yahudilik'de başlangıçtan beri öldükten sonra dirilme fikrinin olmaması düşünülemez.

Tüm teistik dinlerde olduğu gibi Yahudilik'de de ölüm, mutlak yokluk değil, sonradan dirilme ile yeni bir hayata geçiştir. Çünkü, teistik dinlerdeki mutlak Tanrı anlayışı, öldükten sonra yeniden dirilme ile başlayan bir öte dünya hayatını zorunlu kılmaktadır. Eski Ahit'de görülen yukarıdaki bu çelişik ayetler, olsa olsa Tevrat'ın sonraki dönemlerde tahrif edilmesinden kaynaklanmaktadır.

Hıristiyanlığa göre ise ölüm, bir çözülme, tanrısal öz olan ruhun bedenden ayrılmasıdır. Hıristiyanlığa göre, tanrısal alemde ölüm yokken, Aden'de ilk insan olan Adem ile Havva'nın hataları nedeni ile işledikleri günahdan dolayı, insan ölümlü olmuştur. Dolayısıyla insanın ölümlü oluşunun ilk nedeni, Hıristiyanlığa göre ilk günahdır.

*Günah bir insan aracılığıyla, ölüm de günah aracılığıyla dünyaya girdi.*⁵⁰⁸

Hem Hıristiyanlık'da hem de İslam'da ölüm, bir yok oluş olarak görülmediği gibi ölümden sonra dirilme fikri ile yeni bir hayatın başlayacağı kesin çizgilerle belirtilmiştir:

*İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınınca hepimiz bir anda, göz açıp kapayana dek değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek, ve biz de değiştirileceğiz.*⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ Ala, 87: 16-19.

⁵⁰⁶ 1. Samuel, 2: 6-7.

⁵⁰⁷ İşıya, 26: 19.

⁵⁰⁸ Romalılar, 5: 12.

Rab`bi dirilten Tanrı, kudretiyle bizi de diriltecek.⁵¹⁰

İncil, ölümden dirilmeyi Mesih İsa'nın dirilmesi ile karşılaştırmalı olarak ele alır ve Mesih İsa'nın dirilmesini imanın gereği olarak görmekte beraber, aynı şekilde, İsa Mesih'in dirileceğine inanmada olduğu gibi, diğer ölümlerin dirileceğine inanmayı da imanın bir gereği olarak görür.

Eğer Mesih`in ölümden dirildiği duyuruluyorsa, nasıl oluyor da aranızda bazıları ölümler dirilmez diyor? Ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse, bildirimiz de imanınız da boştur. Bu durumda Tanrı`yla ilgili tanıklığımız da yalan demektir. Çünkü Tanrı`nın, Mesih`i dirilttiğine tanıklık ettik. Ama ölümler gerçekten dirilmezse, Tanrı Mesih`i de diriltmemiştir. Ölümler dirilmezse, Mesih de dirilmemiştir. Mesih dirilmemişse imanınız yararsızdır, siz de hâlâ günahlarınızın içindesiniz.⁵¹¹

Benzer şekilde Kur'an, ölümden sonra yokluk olduğunu söyleyenleri ve onların hallerini, geldiği dönemdeki Arap toplumunun ölümlerle ilgili anlayışları özelinde, tüm bu anlayışta olanları, dünya hayatına, onun lezzetine, hazlarına razı olup, geldikleri tanrısal aleme, Tanrı'ya dönüşü ümit etmeyenler olarak niteler ve onların hallerini:

Hayat ancak bu dünya hayatımızdır. Bazımız ölür, bazımız yaşarız. Fakat biz öldükten sonra dirilmeyeceğiz.⁵¹²

ayeti ile belirtir. Ayrıca Kur'an, insanın bu dünyaya gelişini, yani yaratılışını, ona hayat yolunu gösterdiğini, sonuçta onun öleceğini ifade ettikten sonra, tekrar dirileceğini açık açık bir çok ayette vurgular:

Allah onu hangi şeyden yarattı? Az bir sudan (meniden). Onu yarattı ve ona ölçülü bir şekil verdi. Sonra ona yolu kolaylaştırdı. Sonra onu öldürdü ve kabre koydu. Sonra, dilediği vakit onu diriltir.⁵¹³

O diriltir ve öldürür; ancak ona döndürüleceksiniz.⁵¹⁴

⁵⁰⁹ 1. Korintliler, 15: 52-54.

⁵¹⁰ 1. Korintliler, 6: 14; 1.Korintliler, 15: 12-19.

⁵¹¹ 1. Korintliler, 15: 12-17; 6: 14.

⁵¹² Müminun, 23:37; Casiye, 45: 24; Enam, 6: 29; Vakıa 56: 47.

⁵¹³ Abese, 80: 17-21.

⁵¹⁴ Yunus, 10: 56.

Kur'an, bu ve bunun gibi bir çok ayette sık sık öldükten sonra dirilme üzerinde durur ve ölümün bir yok oluş olmadığını, yeniden bir dirilişle, yeni bir hayata açılan kapı olduğunu ifade eder.⁵¹⁵ Zaten, genelde bütün dinlerde ölümden sonra dirilme, varoluş evrelerinin içinde bir halka olarak görülür. Ölümden sonra yeniden dirilme ile meydana gelen varoluş, bu halka ile olgunluğa, olgunluğun zirvesine ulaşır. Ayrıca yok iken var edilen, yaratılan varlıkların tekrar yok edilmesi, çelişik bir durumdur. Şayet insanlar yok olacaklarsa ki, zaten onlar daha başlangıçta yok idiler. Tekrar var edilip yok edilmelerine gerek yoktur.

Ölüm, aslında bir hakikatin iki yüzüdür ve ölüm ile hayat, birbirlerini tamamlayan unsurlardır. Ruhun bedene girmesi ile başlayan hayat yolculuğunda, ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşen ölüm düşüncesi, mutlak yokluğa açılan bir kapı olarak görüldüğünde, hayatları sonlandıran, insanları sevdiklerinden, sevgililerden, anne-baba, çocuk ve eşlerden ayıran, mal ve makamlara son veren, kötü, çirkin, ürpertici ve korkunç bir olgu olarak algılanır; ancak ne zaman insan, ruhun bedene girmesi ile başlayan hayat yolculuğunda, ruhun belli bir süre içerisinde bedenle beraber olacağını, daha sonra ruhun estetik boyutu üçüncü aşamasında gördüğümüz gibi, geldiği tanrısal aleme döneceğini, en sade ifadesi ile ölümlü varlık olduğunu bilir ve böyle idrak eder, bu gerçeği tam olarak anlar, doğmak üzere öleceğini, ölmenin yok olmak olmayacağını, başka yeni ve sonsuz bir hayata geçiş olduğunu, yani ölümün sonsuz ve gerçek bir aleme açılan bir kapı olduğunu anlar, işte bu durumda ölüm, kötü ve çirkin bir olgu değil, onu mutlu, gerçek ve sonsuz bir yaşama götüren güzel bir şey olarak görülür. Buna göre teistik dinler, insanın var oluşu ile başlayan hayatını, ölüm ile sınırlandırmaz. İnsanın varoluşu, dünya hayatının bitiminde ölüm ile dünya ötesine geçer. Bu bir yönüyle insanın aşkınlık boyutundaki var oluşudur. Bu aşkınlığın kaynağı ise Tanrı'dır.

Teistik dinlere göre Tanrı, varlık aleminde hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan, mutlak kudreti ile insanın ölümünden sonra ona yeni bir hayat vererek, sonu olmayan bir varoluşu bahşetmektedir. Böylece varoluş, Tanrı'nın sahip olduğu başka bir boyuta, zaman ötesi bir aleme geçer. Bu aşkınlık ile dünya hayatını sonlandıran ölüm, ya da son, bir anda sonsuzluk alemini kazanır ve sonsuzluk için açılan bir kapı olur.⁵¹⁶ Bu nedenle

⁵¹⁵ Bakara, 2: 28, 56, 73, 167, 243, 260; Araf, 7: 14, 158; Yunus, 10: 56; Hicr, 15: 25; Hac, 22: 6; Müminun 23: 80; Yasin, 36: 78; Vakia, 56: 49-50.

⁵¹⁶ Paçacı, s. 84.

ölüm, bir son ya da yok oluş olmayıp, sonsuz ve gerçek olan bir varoluşa geçiş olduğundan dolayı kötü bir olgu değil, bilakis sonsuz aleme geçişi sağladığından güzel bir olay olarak görülmüştür. Bu yönüyle ölüm, dünyanın geçici lezzetleri, hazları ve arzularına son veren bir olgu olmasına karşın, onun yokluk alemine değil de, yeni ve sonsuz bir hayata açılan bir kapı olması ve ölümlle başlayan öteki hayatta, dünyada vaz geçilmesi zor olan arzu, istek ve lezzetlerin, hazların asıllarına, bitmek tükenmek bilmeyen sonsuzlarına ulaşmayı sağladığı için güzel bir olaydır. Dolayısıyla ölüm, gerçekte çok büyük bir lütuf ve ikramdır. Çünkü bir kişinin büyük masraf ve emeklerle özenerek yaptığı bir köşkü bir müddet sonra yıksa, bu duruma anlam veremeyenler, o kişinin yıktığı bu köşkün yerine daha yeni ve daha muhteşem bir saray yaptığını görünce, yıkım kararının ne kadar doğru ve isabetli bir karar olduğunu anladığı gibi, insan ölüm sonrası ebediyete ve sonsuz rahmete, nimetlere kavuşmada şimdiki hayatında olanlardan ne kadar daha mükemmel olduğunu, bu nedenle de ölümün ne büyük bir lütuf olduğunu anlayacaktır.⁵¹⁷ Dolayısıyla, aslında ölümün görünüşü yok olmaktır; ancak iç yüzü ise diriliştir, sonsuzluğa açılıştır. Yunus'un ifadesi ile: *Ölmekte ne korkarsın, korkma, ebedi varsın.*⁵¹⁸

Ölümlle birlikte dünya hayatının son bulmasının diğer bir güzelliği de, ekolojik yöndendir. İbn Sina'nın da ifade ettiği gibi şayet ölüm olmasa, ilk insandan beri bütün dünyaya gelenler ölmeyip ebedi yaşıyor olsa, bu dünyada yaşanacak bir yer kalmazdı. Ayrıca, insanlardan başka diğer canlı varlıkları da düşününce, bu gezegen hiç yaşanmaz bir hal alacaktır. Eğer ölüm olayı olmasa, bir zaman sonra insanların bir birine bitişik ve ayakta dursalar bile, yeryüzüne sığmayacakları görülecektir. Yine onların yaşayabilecekleri yeteri bir bina ya da yaşamlarını sürdürebilecekleri yiyecekleri temin edecek yeteri kadar arazi olmazdı.⁵¹⁹ Aynı şekilde İbn Miskeveyh'e göre de, eğer insanın hiç ölmeden yaşamı mümkün olsaydı ve nesiller boyu bu durum devam etseydi, yeryüzü bunca insan için dar gelirdi. Belirli bir zaman için böyle iken bu zaman uzadığında durum daha vahim bir hal alacaktır.⁵²⁰

İbn Sina'nın ve İbn Miskeveyh'in bu görüşleri, günümüzde modern bilim çevreleri tarafından da ispatlanmaktadır. Zira biyoloji ilmi, uygun şartlar altında tek bir

⁵¹⁷ Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, Giriş, s. VII.

⁵¹⁸ Mehmet Bayraktar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1991, s. 74.

⁵¹⁹ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s. 15.

⁵²⁰ İbn Miskeveyh, s. 332.

bakterinin bile sekiz gün içinde geometrik çoğalma yoluyla dünyadakinden daha fazla bir canlı madde kütlesi birleştirebileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca evrimci biyologlar, ölümü canlı varlıkların evrimi için zorunlu görürler. Çünkü, fosillerin incelenmesinin de doğruladığı gibi dönüşümcülük mekanizmasını gerçekleştirmek için bireylerin doğmaları ne kadar zorunlu ise, ölmeleri de o kadar zorunludur. Zira, canlı dünyanın ilk temsilcileri ölümsüz olsalar ve tıpkı kendilerine benzer şekilde çoğalsalar türlerin evriminin gerçekleşmesi mümkün olmazdı.⁵²¹ Bu açıdan bakılınca, ölümle varlıkların dünyadan yok olmaları Tanrı'nın bir lütfu ve ikramıdır. Dolayısıyla ölüm bu yönüyle de mükemmel ve güzel bir olaydır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, ölümü mutlak bir yokluk olarak görenler onu dünyadaki bütün hazlara son verdiği ve bir hiçliğe götürdüğü için kötü görürken, ölümü bir yok olma olarak görmeyip yeniden dirilme ile gerçek ve sonsuz bir hayata açılan kapı olarak görenler onu çok güzel bir olay olarak nitelemişlerdir. Bu nedenle şimdi ölümü gerçek ve sonsuz hayata açılan bir kapı olarak görme düşüncesine bakalım.

2.2.2. Ölüm Gerçek Hayata ve Sonsuzluğa Açılan Bir Kapıdır.

Düşünce tarihinde ve dini düşüncelerde, genelde ölümsüz olan bir mahiyetin- bu ruh ya da başka bir şey olabilir- insanda var olduğuna, insanın asıl unsurunun da bu olduğuna, dolayısıyla insanın bu dünyadan ölüm ile ayrıldıktan sonra başka bir hayatta hayatını devam ettireceğine, -bu devam ettirmenin niteliğinin de ister yalnız ruh, isterse ruh ve bedenle birlikte olsun- inanılmaktadır. Çünkü ölümsüzlük, sonsuzluk, kendisinden hareket edilen en temel bir kavram olarak ister felsefi bir çatıya sahip olsun ya da olmasın, bütün dinsel hareketlerin merkez kavramı olmuştur. Gelecek yaşam için duyulan özlemin ölümsüzlük formunda ifade edilmesi, ölümden sonraki hayata ilişkin bir sorgulamanın sonucudur. Daha olması gerekenin ne olduğuna yönelik sorgulamalarda ortaya çıkan varlık, ya da zamanın karşısına var olmayan bir yer veya zamanı koyma eğilimi, insanı görünenden başka bir dünyanın var olması gerektiği düşüncesine itmiştir.⁵²² Ayrıca bütün insanlarda sonsuz yaşama arzusu, psikolojik bir gerçek olarak da varlığını hissettirir. Zira yaşama isteği, insanın en derin ve en güçlü arzusudur. Ölümlü varlık yapısına rağmen sonsuza dek kesintisiz yaşama isteği, hiç yok olmama duygusu ve arzusu psikolojik bir gerçektir. İnsanın kabulleneceği en zor şey,

⁵²¹ Karaca, s. 17.

⁵²² Kurtoğlu, s.42.

yok olma, sonlu olma gerçeğidir. Bir olgu olarak ölümün evrenselliği ne ölçüde gerçekse, bir duygu ve arzu olarak ölümsüz, yani sonsuz olma isteği de o ölçüde evrenseldir.⁵²³ Hatta bu sonsuz olma isteği o kadar ileri gitmiştir ki, İspanyol düşünür Miguel de Unamuna bu isteğini: *Yok olmaktansa ebediyen cehennemde yanmaya razıyım. Hiçbir şey, hiçlik kadar iğrenç değil. Ne ölmeyi, ne de ölüm arzusunu istiyorum. Ben her zaman sonsuzca yaşamak istiyorum.*⁵²⁴ şeklinde ifade etmiştir.

Ölüm ve ölümlle ilgili bazı adet ve uygulamalar; insanların mumyalanması, günlük eşyaları ile gömülmesi vb. şeyler, insanlarda bu sonsuz olma isteğinin dışı vurumudur. Bu nedenle ölümden sonraki yaşamın devam edeceği inancının temelinde, aslında sonsuzluk düşüncesi yatar.⁵²⁵ İnsanda sonsuz yaşama arzusunun olduğu açık ve bu sonsuz yaşama arzusunun yerine getirilmesi yaşanan bu hayatta mümkün değilse -ki böyle bir olanağın söz konusu olmadığı pratik hayatta görülmektedir- sonsuz olma, ölümlle başlayan hayatta gerçekleşecektir. Dolayısıyla, insanın öteden beri isteyip sahip olmaya çalıştığı sonsuzluk, ölüm ile başlayan yeni hayatta gerçekleşecektir ki, bu da, ölümün insanı öteden beri istediği şeye ulaştırdığı için güzel olduğunu gösterir.

Dinlerde ölüm, varlığın yok oluşu değil, sonsuzluğun zevkini tatmaya açılan bir kapı olarak görülür. Hintlilere göre hayat, yani ruh ile beden birleşmesi, bir alçalmadır. Bu nedenle ölüm, vecd ve istiğrak derecesine yükselmek için ruhun insani bağlardan sıyrılarak sinesinden çıktığı ölümsüzlük kaynağına, yani Brahma'ya ulaşmasıdır. Vedalar'da Hintliler, ruhun bedenle ilişkisini bir alçalma, ruhun bedenden sıyrılarak ihtişamlı hazineye ulaşmasını sağlayan ölümü ise, mutluluk kaynağının başlangıcı sayarlar. Onların çok eski inançlarını öğreten Vaisesika'nın tasvirine göre ruh, bedenle ilişkide olduğu sürede günahsızlığını korumuşsa, bedenden ayrılır ayrılmaz ezeli olana ulaşır.⁵²⁶

İster Hıristiyanlık, isterse İslam olsun, teistik dinlerin kutsal kitaplarında sıklıkla, yaşanan bu dünyanın gelip geçici olduğu, gerçek alemin ise, ölümlle başlayan süreçte

⁵²³ Hayati Ökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniv. İlah. Fakültesi, Dergisi*, sayı: 3, Yıl:3, Bursa 1991, c. III, 162.

⁵²⁴ Miguel de Unamuna, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (çev. Osman Derim), İstanbul 1986, s. 32.

⁵²⁵ Lynne Ruder Baker, "Death and The Afterlife", *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, (ed. Wilham S. Wainwright), Oxford Univ. Press, Oxford 2007, s. 366.

⁵²⁶ Günaltay, s. 164.

olacağı, dolayısıyla ölümün yokluk değil bir değişim olduğu vurgulanmaktadır. İncil’de bu, şu şekilde ifade edilmektedir:

İşte size bir sır açıklıyorum. Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınınca hepimiz bir anda, göz açıp kapayana dek değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek, ve biz de değiştirileceğiz.⁵²⁷

Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir.⁵²⁸

Kur'an’da ise, dünya hayatının gelip geçici, sonlu olduğu, sonra ölümlle başlayacak ahiret hayatının ise, dünya hayatına nispetle sonsuz ve gerçek hayat olduğu açık bir şekilde vurgulanmaktadır.

Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!⁵²⁹

İlk tattıkları ölüm dışında artık orada ölüm tatmazlar.⁵³⁰

Buna göre dinlerde ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşen fiziksel ölüm, sonsuz olan sonraki yaşama geçişi başlatır. Asıl yaşam ülkesi de ölümlle başlayan ahiret hayatıdır. Tony Evan’n ifadesi ile: *Çoğu insan, ölüm ülkesine yolculuğumuzda yaşam ülkesinde olduğumuzu düşünür; fakat aslında biz, yaşam ülkesine yolculuğumuzda ölüm ülkesindeyiz.⁵³¹* Bu nedenle ölüm, bir yok oluş olmayıp, yok olmanın olmadığı aleme geçişi sağlayan güzel bir olaydır. Gerçek yaşamda, sonsuz hayatın başlangıcıdır. Bütün başı boşlukları, bütün göz yaşlarını, bütün şaşkınlıkları, bütün hayal kırıklıklarını, bütün ağrı ve acıları, bütün adaletsizlikleri, mutsuzlukları sonlandıran, buna karşın hayatı güzel yaşayan için bir yok olma değil, insanlara güzel gelebilecek olan her türlü nimetin, sonsuz bir yaşamın olduğu hayata açılan kapıdır. Nimetlerle dolu ebedi bir hayat, ölümlle başlar. Dolayısıyla ölümün gerçek mahiyeti anlaşılırsa, onun kötü bir şey olmadığı görülecektir.

⁵²⁷ 1. Korintliler 15: 51-52.

⁵²⁸ Luka, 20: 35; Yuhanna, 5: 24.

⁵²⁹ Ankebut, 29: 14; Hadid, 57: 20; Araf, 7: 169.

⁵³⁰ Duhan, 44: 56.

⁵³¹ Mark Hitchcock, “Hıristiyanlık’ta Ölümden Sonraki Hayat”, (çev. Süleyman Turan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 4, 2005, s. 298.

Ölümün estetik boyutunda, ölümün bir yok oluş olmayıp gerçek hayata açılan kapı olması, onun güzel bir olgu olduğunu gösterirken, bu konuda bir sonraki aşama, sonsuz olan bu ikinci yaşamın niteliği meselesidir. Kutsal kitaplar, özellikle de Kur'an, sık sık gidilecek ahiret yurdunun, dünyada iyi ve güzel eylemlerde bulunanlar için çok güzel bir yer olduğunu vurgular.

*Ahiret yurdu ise, daha hayırlıdır. Allah'a karşı gelmekten sakınanların yurdu ne güzeldir. İçinden nehirler akan Adn cennetlerine gireceklerdir. Kendileri için orada diledikleri her şey vardır. Allah kendine karşı gelmekten sakınanları böyle mükafatlandırır.*⁵³²

*Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için elbette güzel bir dönüş yeri, kapıları kendilerine açılmış olarak Adn cennetleri vardır.*⁵³³

Buna göre, ölümlerle geçilen sonsuz alemde onun güzelliğine ulaşma, geçici olan dünyadaki davranışlara göre şekillenmektedir. Nitekim İncil'de benzer şekilde, dünyanın geçici zevklerine aldanan, nefsinin, benliğinin isteklerine uyanların çürüyüp yok olacaklarını, buna karşın Tanrı'nın emir ve buyruklarını yerine getirip, hayatlarında o emir ve buyrukları yaşayanların sonsuz yaşam elde edeceklerini ifade eder.

*İnsan ne ekerse onu biçer. Kendi benliğine eken, benlikten ölümler biçecektir. Ruh'a eken, Ruh'tan sonsuz yaşam biçecektir.*⁵³⁴

Ayrıca İncil'in sürekli tekrarlanan mesajlarından birisi de, insanın sonsuz yaşam ve ölümsüzlük elde etmesinin, İsa Mesih'e iman ve onun çalışması ile mümkün olacağıdır. Buna göre, İncil'de kastedilen ölümsüzlüğü elde etmenin tek yolu, Tanrı'nın buyruklarına uymaktır. Tanrı'ya itaatkarlık hususunda titiz olanlar ölümsüzlüğü elde edeceklerdir.

*Kurtarıcınız İsa Mesih ölümü etkisiz kılmış, yaşamı ve ölümsüzlüğü Müjde aracılığı ile ortaya çıkarmıştır.*⁵³⁵

Yuhanna 6. bölümün hemen tamamı, ölümsüzlüğü elde etmenin İsa Mesih'e yanıt verme ile mümkün olacağı üzerinde durur. Örneğin,

⁵³² Nahl, 16: 30.

⁵³³ Sad, 38: 49; Araf, 7: 169.

⁵³⁴ Galatyalılar, 6: 7-8.

⁵³⁵ 2.Timoteos, 1: 10.

*Size doğrusunu söyleyeyim, iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Yaşam ekmeği ise Benim.*⁵³⁶

*Diriliş ve yaşam Benim: Bana iman eden kişi ölse de yaşayacaktır, yaşayan ve bana iman eden asla ölmeyecek.*⁵³⁷

*Yaşamı (can) kurtarmak isteyen onu yitirecek; ama benim uğruma yaşamı yitirecek olan....onu kurtaracak.*⁵³⁸

*Bunlar sonsuz azaba uğrayacak; doğrular ise, sonsuz yaşama kavuşacak.*⁵³⁹

ifadeleri açık bir şekilde gerçek sonsuzluğun İsa Mesih'e imanla mümkün olacağını vurgulamaktadır. Yine İncil, dünyada iyi ve güzel işleri yapanları, balık tutmak için denize salınan ağ benzetmesi ile örneklendirir. Buna göre, denize atılan bir ağ, her çeşit balığı toplar, daha sonra kıyıda işe yarayan balıklar ağdan ayrılarak kablara konulur, yaramayanlar ise atılır. Aynı şekilde ölen bütün insanlar, ağın hiç bir ayırım yapmadan bütün balıkları topladığı gibi, sonuçta toplanıp yargı kürsüsünün önüne çıkarılır ve hayatlarında iyi ve güzel işler yapanlar, ayrılıp sonsuz hayata gönderilir. Kötü işler yapanlar ise, yaptıklarının cezasını çekmek üzere cehenneme gönderilirler.

*Yine Göklerin Egemenliği, denize atılan ve her çeşit balığı toplayan ağa benzer. Ağ dolunca onu kıyıya çekerler. Oturup işe yarayan balıkları kaplara koyar, yaramayanları atarlar. Çağın sonunda da böyle olacak. Melekler gelecek, kötü kişileri doğruların arasından ayırıp kızgın fırına atacaklar. Orada ağlayış ve diş gıcirtısı olacaktır.*⁵⁴⁰

Dinlerde sonsuz hayata açılan kapı olarak görülen ölüm, bu yönüyle mutlak yokluk olmayıp, bir halden bir hale, ya da sonlu alemde sonsuz aleme geçiş olarak düşünüldüğünde, sonsuz alemdeki duruma göre, iyi ya da kötü bir şey olacaktır. Eğer kişi, dünya hayatında nefsini arındırıp erdemli bir hayat yaşamışsa, bunun karşılığında alınacak olan mükafatın büyüklüğünden dolayı, ölüm gerçek lezzet ve mükafatlara açılan kapı olarak görülür ve bu nedenle de ölüm çok güzel bir şey olarak algılanır. Şayet ruh arındırılmaz, beden arzu ve isteklerine köle edilirse, bu durumda ölüm,

⁵³⁶ Yuhanna, 6: 47, 50, 51, 58; 1: 5-11.

⁵³⁷ Yuhanna, 11: 25.

⁵³⁸ Markos, 8: 35.

⁵³⁹ Matta, 26: 46; Romalılar, 6: 23; Yuhanna 3: 16; Vahiy 21: 4, 2: 7-11.

⁵⁴⁰ Matta, 13: 47-50.

şiddetli elem ve acıya açılan bir kapı olacak, bu da onun çok kötü bir şey olarak algılanmasına sebep olacaktır. Eski Ahit’de bu durum şu şekilde ifade edilmektedir:

*Ve yerin toprağında uyuyanların bir çoğu, bunlar ebedi hayata ve şunlar utanca ve ebedi nefrete uyanacaklar.*⁵⁴¹

Yeni Ahit’de Romalılar 6. Bölümde, İsa’nın dirilişi ve insanın dirilişi vurgulandıktan sonra, asıl güzelliğin ölmeden önceki tutum ve davranışlarla kazanılacağı belirtilir.

*Bu nedenle bedeninizin tutkularına uymamak için günahın ölümlü bedenlerinizde egemenlik sürmesine izin vermeyin. Bedeninizin üyelerini haksızlığa araç ederek günaha sunmayın. Ölümden dirilenler gibi kendinizi Tanrı’ya adayın; bedeninizin üyelerini doğruluk araçları olarak Tanrı’ya sunun.*⁵⁴²

Bu durumda İncil’e göre, bedensel bir form içerisinde nasıl yaşamışsak onun karşılığını elde edeceğiz. *Çünkü bedende yaşarken gerek iyi gerek kötü, yaptıklarımızın karşılığını almak için hepimiz Mesih’in yargı kürsüsünün önüne çıkmak zorundayız.*⁵⁴³ Kur’an ise, bir çok ayette, yaşanan dünya hayatındaki yapılan fiillere göre gidilecek yerin niteliğini vurgulamaktadır. Örneğin Asr süresinde iman edip ve iyi eylemlerde bulunmayan herkesin hüsranda olacağı vurgulanırken,⁵⁴⁴ Kur’an’ın başka bir çok ayetinde iman edip iyi işler yapanların ise, hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın duymadığı, hiç bir kimsenin tarif edemeyeceği nimetlerle mükafatlandırılacağı ifade edilmektedir.

Yaptıklarına karşılık olarak onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez. Öğle ya, mümin olan, yoldan çıkmış kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olmazlar. İman edip iyi işler yapanlara gelince, onlar için yaptıklarına karşılık olarak varıp kalacakları cennet konakları vardır. Yoldan çıkanlar ise,

⁵⁴¹ Danial, 12: 2-3.

⁵⁴² Romalılar, 6: 12-14.

⁵⁴³ 2. Korintliler, 5: 10; Luka, 16: 19-31.

⁵⁴⁴ Asr, 103: 1-3.

*onların varacakları yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve kendilerine: Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın! denir.*⁵⁴⁵

Dolayısıyla bu aşama da ölümün güzelliği, dünyadaki eylemlerin niteliğine göre ortaya çıkmaktadır. Eğer dünya hayatında yapılan eylemler iyi ve güzel ise, ölüm, onları en güzel yere; şayet dünyada yapılan eylemler kötü ve çirkin ise, bu durumda ölüm, o eylemleri yapanları en kötü yer olan cehenneme götüren bir yol olur. O halde ölüm, dinlerde bu dünyadaki yaşama paralel olarak ya mutlu, ya da ceza ve eziyete açılan kapı olacaktır. İyi yaşayan için iyilik, kötü yaşayanlar için kötülük olacaktır. Çünkü, insanın öteki alemle olan ilişkisini, yaşadığı bu alemdeki eylem ve fiiller belirler. İnsan, bu alemdeki ilişkilerden uzaklaştıkça, onda öteki aleme karşı bir arzu ve iştihak meydana gelir. Bu öteki aleme duyulan aşk ve arzu ile ölüm, iyi işler yapanlara, ahlaklı eylemlerde bulunanlara Mesnevi'deki ifadesi ile gül bahçesinden esip gelen rüzgar gibi latif ve hoştur.⁵⁴⁶ Ancak, burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır. Acaba insanın kendi fiil ve eylemleri karşılığı hak edilen cezaya götüren ölüm, bu nedenden dolayı kötü olarak nitelendirilebilir mi? İbn Sina'ya göre ölümün, sonraki hayatta elem ve ceza olacağından dolayı kötü olarak görülmesi, onun zati olarak kötü olduğunu değil, yaşanılan dünya hayatında insanın yapmış olduğu eylemlerin kötü ve çirkin olduğunu gösterir.⁵⁴⁷ Bu, aslında onun cezayı gerektiren fiillerini ve günahlarını itiraf etmesi anlamına gelir. Ayrıca yaşanılan dünyada eğer kötü bir eylem yapılmışsa, örneğin insanlara zulüm edilmiş veya bir fakirin, yetimin hakkı yenilmişse, bunun cezası olarak cehenneme götürdüğü için de ölüm, kötü bir şey değil, bilakis çok güzel bir şeydir. Çünkü burada kötü olan ölüm değil, yaşanılan dünyada yapılan kötü fiiller ve eylemlerdir.

Ayrıca Kur'an, ölüm ile hayatı birlikte, bir zıtlık ilişkisi içerisinde, dünyada yapılan eylemlerle ilişkilendirerek ele alır.

*O ki, hanginizin daha güzel davranacağını görmek için ölümü ve hayatı yaratmıştır.*⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ Secde, 32: 17-20; Benzer şekilde: Kehf, 18: 30, 31, 107, 108; Meryem, 19: 60-63; Taha, 20: 75, 76; Hac, 22: 23; Furkan, 25: 75, 76; Saffat, 37: 41-49; Sad, 38: 49-54.

⁵⁴⁶ Mevlana, *Mesnevi*, (çev. Velid İzbudak), İstanbul 1991, c.I, 68.

⁵⁴⁷ İbn Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş*, s, 13.

⁵⁴⁸ Mülk, 67: 2.

Buna göre, Kur'an'da ölüm ve hayatın birlikte zikredilmesi, ölümün sırf yokluktan ibaret bir iş olmayıp, hayat gibi bir varlığa sahip, varlığa ait bir iş, varlık bulunan bir olay olmasındandır. Burada hayat ile ölüm arasında kurulan zıtlık ilişkisi, cansızlıkla canlılık, yoklukla varlık veya müspet ile menfi arasında olan zıtlık gibi değildir. Burada kurulan zıtlık ilişkisi, toplanma ile ayrılma, kalkmak ile yatmak, açıklıkla gizlilik, geliş ile gidiş ve acı ile tatlı arasında kurulan ilişki gibidir.⁵⁴⁹ Dolayısıyla Kur'an'a göre ölen, hayattan, varlıktan tamamıyla büsbütün olarak ilişki keserek yok olmuyor; aksine, dünya hayatında yaptıklarına göre iyi, ya da kötü bir sonucu yaşamak üzere başka bir hale geçiyor. Bu nedenle ölüm, ruhun bedenden ayrılması ile bir yok oluş değil, başka bir hale geçiştir. Ölümle hayat arasındaki ilişkide ölüm, hayatı içerir ve yaşamı anlamlandırıp belirginleştirir; buna karşın yaşam, ölümü içerir ve ölüm-hayat çifti birbirini tamamlar ve birbirlerini açık edip anlamlandırır.⁵⁵⁰

Dinlerin, yaşanılan dünya hayatının gerçek bir hayat olmadığı, asıl hayatın ölümle başlayan ahiret hayatı olduğu düşüncesini Gazali, rüya örneği ile açıklamaya çalışır. Ona göre, gerçekten de içinde bulunduğumuz bu hayat, gerçek bir hayat olmayıp, bir rüyadan ibarettir. Nasıl ki insan, uykudayken rüyada gördüğü bir takım şeylerin varlığına inanır, rüya esnasında onların gerçek olduğunu zanneder ve onlardan şüphe etmez, uyanınca hiç birinin gerçek olmadığını, her şeyin geçici bir algılama olduğunu anlar; aynı şekilde insan, dünya hayatında rüyadaymış gibi her şeyi gerçek zanneder. Ancak ne zamanki insan ölür, işte o zaman, uykudan uyanınca rüyada gördüğü şeylerin gerçek olmadığını anlayan kişi gibi, dünyadaki hiçbir şeyin gerçek olmadığını anlar. *Öğleyse içinde olduğumuz hayat bir rüya ve ölünce uyanacağız.*⁵⁵¹

İslam felsefesinde ölüm, sıklıkla bir yokluk değil, gerçek bir aleme açılan kapı olarak görülmüştür. Örneğin Kindi, ölümü yokluk değil de, insanları hiç bir yokluğun, hasretin ve üzüntünün olmadığı, gerçek vatanına götüren bir gemiye benzetir. Buna göre, yaşadıkları bir yere gitmek üzere insanlar bir gemiye binerler ve bu yolculuk sırasında gemi, insanların ihtiyaçlarını karşılamak üzere bir limana yanaşır. Yolcuların bir kısmı ihtiyaçlarını temin edip, başka hiçbir şeyle ilgilenmeden gemilerine dönüp rahat bir şekilde yerlerine yerleşirken, bir kısmı ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra, o

⁵⁴⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, 180.

⁵⁵⁰ Oğuz Öcal, "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Hayat", *TÜBAR*, XXVIII, Güz-2010, s. 314.

⁵⁵¹ Gazali, *İhya*, c.IV, 1042.

yerden ayrılamazlar. Sedefleri, değerli taşları, çevredeki meyve ve çiçekleri toplamaya koyulurlar. En sonunda bütün ağır yükleri ile gemiye dönerler. Ancak, daha önceden gelenler, rahat ve geniş yerlere oturduklarından, bunlar çok zor bir şekilde yerlerine otururlar. Ayrıca yüklenmiş oldukları sedef, çiçek ve taşlar kendilerinde yük olmaya başlar. Gemiden ayrılan bir kısımları ise, gemiyi ve gitmek istedikleri yeri unutup limandaki güzel görünen, hatta uzağındaki arazide çiçekleri toplama, meyveleri yeme zevklerine daldıklarından, yolculuklarını unutup arazide dolaştıkları yerlerde yılan vb. ürküntü veren şeylerle baş başa kaldılar. Ona göre, işte ölümden bunun gibidir. İnsanlar bu yolculuklarında gerçek gayelerini unutup diğer arızı zevk ve şeylerle uğraştıklarından ölüm onlar için çok kötü gelmektedir. Oysa asıl çirkin olan ölüm değil, insanı gerçek vatanına götüren bu yolculukta, gerçek vatanına ulaştırmasına engel olan yükleri yüklenmektir.⁵⁵²

Kindi, ölümün kötü bir şey olmadığını ortaya koyduktan sonra, insanların neden ölümü kötü bir şey olarak gördüklerini anlamaya çalışır. Ona göre bunun nedeni, insanların ölüm ve hayat hakkında bilgisiz olmalarıdır. O, bunu şu şekilde örneklendirir:

..karaciğerde bulunan ve fakat başka hiçbir şeyi tanımayan bir besin maddesinin akli olsaydı; sonra başka yere nakledilmek istenseydi, gelişmesi için daha uygun bir bünyeye nakledilse bile, o, bu durumdan üzüntü duyardı. Eğer o madde, yumurtalara ulaşmayıp sperme dönüşse, sonra yumurtalardan daha geniş bir yer olan rahime nakledilmek istense, elbette bu durum onu fazlasıyla üzdi. Rahime yerleştikten sonra o maddeye, yumurtalara döneceksin dense, rahimdeki durumuna nispetle, yumurtaların dar olduğunu ve gelişmiş insan suretinden uzak bulunuşunu hatırladığı için bu söz onu öncekinden kat kat fazla üzecektir. O maddenin rahimden bu geniş aleme çıkması istendiğinde, durum aynıdır, bu da onu fazlasıyla üzecektir. Şayet o, bu geniş ve güzel aleme çıksa ve sonrada rahime dönmesi söylense, dünya ve dünyadaki her şey onun mülkü olsa, rahime geri dönmek için derhal hepsini verirdi. İşte bunun gibi, dünya denilen bu yerden ayrılmak da onu üzecektir. Şayet o madde, duyuşsal ve psikolojik açıdan art arda doğuran duyuşsal varlık ve acıların bulunmadığı akıl alemine intikal edecek olsa, - ki orada kazanımlara hiç bir el uzanamaz ve felaketler ulaşamaz; sahip olanın elinden onları hiç bir şey asla alamaz- ve ona: önceki bulunduğun aleme

⁵⁵² Kindi, s. 61-63.

*döndürüleceksin denilecek olsa, o, bu geniş dünyadan karanlık aleme döndürüleceksin denildiği zamanki üzüntüsünden kat kat daha fazla üzülecektir.*⁵⁵³

Dünya ve ahiret hayatının örneği olan bu misalde görüldüğü gibi, ölümlle başlayan bu yeni hayat, çok güzel ve çok mükemmeldir. Ölüm ise, bu hayata açılan kapıdır. Ancak bazı insanlar bunu tam olarak anlayamazlar. Kindi'ye göre, ayırt etme gücü zayıf ve duyusala yakın olan kişiler, bunu anlamadıklarından aslında kötü olmadığı halde ölümü kötü görürler ki, onların yanıldıkları apaçık ortadadır. Bu nedenle, dünya hayatının dışındaki bütün kazanımların kaybedilmesi kötü değildir. Aksine onların kaybına üzünlmesi kötüdür. İşte akıl bu noktada seçim yapar. Kötü seçim yapan akılsızdır. Çünkü, normalde akıl her şeyi yerli yerine koyar; akıldan eksik olan ise şeyleri yerli yerine koymayıp onları olması gerekenin tersi bir durumda bulduklarını zanneder. Bu yüzden de güzel olan ölümü, kötü olarak görür.

Ölümün bir yokluk değil de, yeni ve gerçek bir hayata açılan kapı olma düşüncesi, yaşanan bu hayatı da anlamlandırdığından dolayı ölümün güzelliğini ortaya koyar. Çünkü, ölümün bir yokluk olmadığı ve yeni bir hayata açılan kapı olduğu düşüncesi, özellikle dinlerde, beraberinde bu hayatta yapılan fiillerin niteliğine göre öteki alemde ceza ve mükafatla karşılaşılacağı düşüncesini getirir. Ölümle başlayan ve bu dünyada yaptıklarının karşılığının görüleceği bir öte alem inancı, insanın dünya hayatını anlamlı kılar ve erdemli yaşamasına vesile olur. Bu nedenle ölüm, içselleştirilip anlamlandırıldığı zaman hayatın gerçek anlamı kavranılır. Çünkü ölüm, bireyin hayatını anlamlandırarak ona sorumluluk yükler. İnsan, kendinin ölümlü varlık olduğunu kavradığı ölçüde, bu dünyadaki ödevlerinin farkına varır.⁵⁵⁴

Farabi ölümün estetik boyutunu, sınıflara ayırdığı insanların ölümü anlamlandırmalarına göre ele alır. Ona göre faziletli insanlar ölümü, sadece kendilerinin ölümünden sonraki mutluluklarını artırmak için yapmaları gereken fiilleri çoğaltabilmeyi kaybetme olarak görürler. Buna göre, faziletli kişinin ölümü bu anlamda kötü görmesinin nedeni, ölümle kendisine çok büyük bir kötülüğün ulaşacağını düşünen ve bundan dolayı onu kötü gören kimsenin düşüncesi ile aynı değildir. Ayrıca faziletli kimsenin ölümü kötü görmesinin nedeni, kendisine verilen ve ölüm nedeni ile elinden çıkacak mal, makam ya da büyük bir iyiliğin elden gideceğinden dolayı onu kötü

⁵⁵³ Kindi, s. 64-65.

⁵⁵⁴ Ökeleli, s 159.

görenin düşüncesi ile aynı değildir. Faziletli insan, ölüm vasıtasıyla kendisine hiç bir kötülüğün ulaşamayacağını ve ölüncüye kadar kendisine gelmiş olan iyiliğin kendisi ile beraber olduğunu ve ölümlerle bunların kendisinden ayrılmayacağını düşünür. Bu nedenle faziletli insan için ölüm kötü bir olay değildir. Ölümü asıl kötü görenler cahil ve fasık kimselerdir. Çünkü onlar, bu dünyanın zevkleri, hazları ve iyiliklerini ölümlerle kaybedeceklerini düşünürler. Ayrıca fasık insan, hem dünyada sahip olduklarını kaybedeceğinden hem de ölüm sonucunda mutluluğu kaybedeceğinden dolayı ölümü kötü bir şey olarak görür.⁵⁵⁵

Teistik dinlerde, ölüm ve sonrası yaşamda cennet ve cehennemden bahsedilerek iyiliklerin güzel karşılığı, kötülüklerin kötü karşılığı fikri, insanların dünyadaki davranışlarını hedef alır ve ahlaklı olmaya götürür. Yapılanların karşılığını görme fikri, dünyada davranışların ahlaki bir hedefe yönelik olmasını sağlar. Cezalandırma korkusu, kötülüklerden uzaklaştırmakta, mükafat umudu iyiliğe yöneltmektedir. Bu nedenle ceza ya da mükafat inancı, bir yönü ile yaşanan dünya hayatını düzenlerken, diğer yandan asıl mutluluğu gerçek hayatta kazandırmayı hedefler. Dolayısıyla ölüm ve sonrası, her zaman ahlakın en yüksek düzeyde yaşanmasını sağlar. Ölüm, hem hayatın derinliğini göstermekte, hem de hayata anlam veren sonu açıklamaktadır. Yaşam, yalnızca ölümü ve sonrasını, insanın başka ve daha yüksek bir hayata endekli bir kadere sahip olduğunu ispat eden sonu içerdiği için değerlidir. Ölüm ve sonrası olmasa, yaşam ucuz ve anlamsız olurdu. Ölüm ve sonrası yaşam, dünya hayatının anlamını oluşturur. Bu nedenle Tanrı'nın ölümsüzlük garantisi olmadan, hayatta herhangi bir anlam yüklemek anlamsızdır⁵⁵⁶. Ayrıca ölüm, hayatı başı boşluk, amaçsızlık ve gayesizlikten uzaklaştırır. Eğer hayat başıboş, gayesiz ve amaçsız olsa, bu durumda o anlamsız olur, hayatın bizzat kendisi çekilmez bir hal alırdı. İnsanı sorumluluğunun farkına vardırıran ölümdür. İnsana ahlaki bir görev, ahlaki bir hareket için bir vesile imkanı taşır. Ölüm hissedilir ve insan hayatını değiştirecek derecede önceden yaşanan bir fikir olarak kendisine bağlanırsa, bu durumda ölüm, kendisine has bir mana ve önem kazanır.⁵⁵⁷

Ölümlerle başlayan öteki alem olmasa, dünyanın gerçek maksadı diyebileceğimiz nihai bir amacı olmazdı. Zira, ölümün varlığı dünya hayatını anlamlandırır. Çünkü,

⁵⁵⁵ Farabi, *Fususul Medeni*, s. 62-63.

⁵⁵⁶ Abuzarova, s. 184 vd.

⁵⁵⁷ Hayati Ökelekli, s. 161.

dünyada insan güzel bir işçi, yüksek bir görevli olmak üzere hayattan hayata, güzellikten güzelliğe bir yükseliş nizamı ve en güzel amellere ulaşmak amacıyla ileride bambaşka bir hayata ulaştırma gayesine yönelik çalışıp durur. Eğer ölüm olmasa, ya da birbirine karşıt bir şekilde ölüm ve hayat olmasa, hayatın hiç bir anlamı kalmaz, çekilmez bir hal alırdı.⁵⁵⁸

İnsan, Tanrı'nın vaat ettiği aşkın alemdeki güzel ve sonsuz hayatı kazanmak için çalışır. Başına gelen sıkıntı ve üzüntülerde bunların geçici olduğunu hisseder ve erdemli bir şekilde davranır. Dolayısıyla, dünya hayatının ölüm ile sonuçlanması, dünyada çekilen sıkıntıların, meşakkatlerin bitmesi anlamına gelir ki, bu yönüyle de ölüm güzel bir şeydir. Zira ölümle birleştirilen hayat, dünya hayatının geçiciliğini, bu geçicilik yüzünden çekilen sıkıntıların önemsizliğini ortaya koyar ve insanı rahatlatır.

*Ölümün hayatla birleştirilmesi, hayatı zenginleştirir; bireylerin kendilerini önemsiz şeylerle bunaltmaktan kurtulmalarını, daha anlamlı ve daha otantik yaşamalarını sağlar.*⁵⁵⁹

Ölümün varoluşsal farkındalığı, hayatı anlamlandırır. Kişiyi süfli uğraşlardan uzaklaştırarak hayatına yeni bir anlam ve derinlik katar. O, ölümle varlığın ertelenemeyeceğini hatırlar. Ölümün gerçek mahiyetini anlayan kişi, hayatı bir imkan, ölümü de, imkanın artık mümkün olmaması olarak değerlendirebilir ve hayatını sonsuza kadar değiştirebilme olanağını fark eder. Hayatı bir imkan ve ölümü de imkanın ortadan kalkması olarak görme, insana dünya yaşamında evinde olmama, misafir olma, gurbette olma duygusunu verir. Dolayısıyla ölüm, insanı gerçek hayatına götüren, başka bir ifade ile kişiyi bir var oluş halinden daha yükseğine taşıyabilen bir katalizördür.⁵⁶⁰

Sonuç olarak, ister dini ister felsefi düşüncede olsun ölüm, genel olarak bir yok olma değil, insanların ezelden beri arzuladıkları ölümsüz ve sonsuz, her türlü nimetin olduğu, dünyada yapılan haksızlıkların karşılığının alındığı, adaletli bir hayata açılan kapı olarak görülmüş, insanları buna ulaştırdığı içinde o, mahiyeti tam olarak bilindiğinde güzel bir şey olarak telakki edilmiştir. Ölüm, ayrıca felsefi ve dini olsun, her iki düşüncede de ruhun geldiği tanrısal aleme, Tanrı'ya, insanı ulaştırdığı için de en

⁵⁵⁸ Elmalılı, c. VIII, 178-179.

⁵⁵⁹ Irvın Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, (çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2001, s. 94

⁵⁶⁰ Kemal Sayar, "Varoluşçu Psikoloji Açısından Anksiyete", *Yeni Symposition*, 38: 2, 2000, s. 49.

mükemmel şey olarak görülmüştür. Bu nedenle şimdi, ölümün Tanrı'ya ulaştırın bir yol olduğu düşüncesi üzerinde duralım.

2.2.3. Ölüm, İnsanı Tanrı'ya Ulaştıran Bir Yoldur.

Ruhun bedenden ayrılışı ile meydana gelen ölüm olayı, ruhun özünden geldiği tanrısal kaynağa dönüşü sağladığı için felsefi ve dini düşüncede güzel bir olay olarak görülmüştür. Buna göre ölüm, ruh için sonsuz hayata, kendi özsel aleminden gurbete düştüğü bedenden ayrılıp öz yurduna, özsel alemine dönmesini sağlar. Dolayısıyla kendisinden gelinene gitmek çirkin değil, bizzat güzeldir, vuslattır, kavuşmadır. Ölüm sırf bir yokluk değil, bedende hapis olan ruhun ayrılması ile gerçekleşen ve bütün acı ve meşakkatlerden kurtulup geldiği tanrısal aleme, Tanrı'ya götüreren bir lütuftur.

Ruhun üçüncü aşamasında gördüğümüz gibi, onun bedendeki hapis hayatından kurtulup Mutlak Güzel'e kavuşması, tamamen özel, anlık, ifade edilemez bir kendinden geçme tecrübesinin yaşanması, ölümle gerçekleşen öteki aşkın alemde gerçekleşecektir. Bu alemde ruh, gerçekliği doğrudan kavrayışa geçer. Bireysellikten uzaklaşıp evrensel olana karışır. Ruh, sahip olduğu bütün sınırları ve bilinçleri kaldırarak hakiki kendisini, kendi özsel güzelliğini bulur.⁵⁶¹ Bu ise, ruhun bedenden ayrılışı, yani bedenın ölmesi ile ruhun, geldiği tanrısal kaynağa dönmesi ile gerçekleşir. Bedenin ölümü ile gerçekleşen ruhun bedenden ayrılması, ruh için sonsuz hayata dönme, geldiği öze kavuşmadır. Platon'a göre, aynı şekilde kişi Mutlak Güzel'e ruhun bedenden ayrılması ile, yalnız ruh ile varır. Beden bunun için bir engeldir. Bu nedenle bedenın yok olması ile meydana gelen ölüm, ruhun Tanrı'ya ulaşmasını sağladığı için en güzel şeydir. Çünkü insan, ölüm nedeniyle bedenden ayrılan ruh aracılığıyla kendisine aşık olduğu bilgeliğe, geldiği öze, tanrısal aleme kavuşur. Bu kavuşma hayatta değil, yani ruhun bedende iken değil, bedenden ayrılması ile gerçekleşen ölüm ile olur. Ruh bedendeyken hakikati hiçbir şekilde elde edemez. Bir şeyi bilmek için bedenden ayrılmak, nesneleri ruhla temaşa etmek gerekir. Bu yüzden Tanrı, ancak ölüm ile bedenden ayrılan ruhla temaşa edilecektir.⁵⁶²

⁵⁶¹ Kılıç, s. 54.

⁵⁶² Platon, *Phaidon*, 66d.

Ona göre insan, bedenden onun arzu ve isteklerinden uzaklaştığı, onunla ilgisini kestiği zaman doğrudan başka bir şey olmayan saf özü kendisinde bulur. Çünkü, *gerçekten saf olmayan biri için, saf olan bir şeyi kavramak imkansızdır.*⁵⁶³

Ölüm, insanları amacına ulaştıran dosdoğru bir yoldur. Platon'a göre beden, kendini beslemeye mecbur olduğu için binlerce güçlülere sebep olur. Ansızın çıkıp gelen hastalıklar vb. şeyler hakikatin peşinden gitmemize engel olur. Aynı şekilde benin her nevi istekleri, tutkuları, kuruntuları bizim hakikatin peşinden gitmemizi engeller. Bir an olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün değildir. Kavgalar, geçimsizlikler yalnız ten ve onun isteklerinden gelir. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ihtiyaçlarının kölesi bulunduğumuz tendir. Bu nedenle ten bir şeyi gerçek olarak bilmemizi engeller. Eğer bir şeyi gerçekten bilmek istiyorsak, tenden ayrılmamız gerekir. Bedenden ne zaman kurtulabilirsek, işte o zaman, kendisine aşık olduğumuz o bilgeliğe ulaşabiliriz. Çünkü, tende bulunduğumuz müddetçe her şeyi arılığı içinde öğrenmek mümkün değildir.⁵⁶⁴ Gazali, bu hali ceza evinden tahliye edilen kişinin durumuna benzetir. Ona göre ruh, bedendeyken tıpkı bir hapiste olan kişinin hali gibidir. Ne zaman ki ölüm ile ruh, bedenden ayrılır, tıpkı ceza evinden tahliye edilen kişi gibi, bütün sıkıntılardan kurtulur ve sevgilisi, gerçek sevdiği Tanrı ile başbaşa kalır.⁵⁶⁵

Platon'un hocası olan Sokrates de, ölümü Tanrı'ya giden bir yol olarak görür. Tanrı'nın yanına gitme ise, en güzel şeydir. Bu yolculuğa insan sevinç ve coşku ile çıkar. Bu gerçeği bilmeyenler bunu anlayamaz ve ölümü kötü bir şey olarak görürler. O, ölüm anını kuğuların ölümüne benzetir. Kuğular ölecekleri zaman, Tanrı'nın yanına gidecekleri için her zaman söylediklerinden daha uzun ve daha sevinçli şarkı söylerler. Ancak bunu gören insanlar zannederler ki, onların bu uzun ve coşkulu şarkı söyleyişleri, onların ölecekleri için duydukları acı ve feryatlarıdır. Oysa onların bu coşkulu halleri, Tanrı'ya ulaşacak olmalarının meydana getirdiği sevinç ve coşkunluklarının göstergesidir. Bunun gibi insanlar için de ölüm böyledir. Sokrates'e

⁵⁶³ Platon, *Phaidon*, 67b.

⁵⁶⁴ Platon, *Phaidon*, 66b.c.d.e.

⁵⁶⁵ Gazali, *İhya*, c. IV, 885.

göre ölüm, onları geldikleri tanrısal aleme, Tanrı'ya götüren yolun başlangıcıdır. Bu yönüyle insan için ölüm en güzel şeydir.⁵⁶⁶

*Ölüm bilge ve Mutlak Güzel'e gitmedir. Daha iyiye ve daha mükemmele. Eğer böyle olduğuna inanmasan ölüm kötü bir şey olur. Çünkü ölüm iyi için, kötü için olduğundan çok daha iyi bir şeydir.*⁵⁶⁷

Ona göre ölüm, Tanrı'ların yanına gitme, hiç kimseye nasip olmayan mutluluğa kavuşma, erdemli insanlarla buluşma ve Tanrı'larla bir arada olmadır. Bütün filozoflar hayatları boyunca gerçek bilginin, gerçeğin peşinde koşarlar. Hayatları boyunca ölümü arzularlar. Öteden beri arzulayıp durdukları gerçek bilgiye ulaşma imkanını sunan ölüm geldiğinde ondan yakınmaları, onu kötü görmeleri düşünülemez.⁵⁶⁸ Sokrates, ölümün güzelliğini dinlerde olduğu gibi, bu dünyada yaşanan hayatla ilişkilendirir ve yaşanan bu hayat, erdemli ve ahlaklı bir hayatsa, bu durumda ölüm onlar için en mutlu yere götüren güzel bir şey olur. Sokrates'in ölüme giderken söylediği şu sözler bunu çok açık ortaya koymaktadır:

*İyi bir adama hayatta ve ölümden sonra hiçbir şey zarar vermez. Onlar Tanrı tarafından ihmal edilmez. Ben ölmeye, siz yaşamaya, hangisinin daha iyi olduğunu yalnız Tanrı bilir.*⁵⁶⁹

*Bir adam bütün ömrünce ölecekmiş gibi yaşamaya hazırlandıktan sonra karşısına ölüm dikilmesi onun için kötü bir şey değil bilakis güzeldir.*⁵⁷⁰

İlkçağ felsefesinde genellikle ruh, bedenden kaynaklanan bazı ilişki ve eksiklerden dolayı mükemmelliğe ulaşamamaktadır. Onun mükemmelliği, geldiği yer olan tanrısal aleme ulaşmasıdır. Ne zaman ki ruh, hapis hayatına düştüğü beden tutsaklığından kurtulur, işte o zaman, Gerçek Bilgi ve Mutlak Güzel'e, yani geldiği öze ulaşır. Bu da ancak ölüm ile olur. Bu durumda beden, Tanrı ile ruh arasında bir perdedir. Ölüm, bu perdenin kalkması ve ruhun geldiği aslına, gerçek mutluluğa dönmesidir.

Benzer şekilde, İbn Sina da ruhun bedende iken insanın gerçek lezzet ve güzelliği göremeyeceğini düşünür. Ona göre ruhun bedende olması, onun gerçek lezzet ve

⁵⁶⁶ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, s. 146.

⁵⁶⁷ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, s. 115

⁵⁶⁸ Platon, *Phaidon*, 64a, 66e, 67c, 68c.

⁵⁶⁹ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, s. 78.

⁵⁷⁰ Platon, *Phaidon*, 67e.

güzelliği görmesine engeldir. Nasıl ki uyuşturulmuş birisine en lezzetli yemekleri sunduğunuzda o, bu lezzetlerin farkında olmaz ve uyuşturucunun etkisi geçince, büyük lezzeti bir anda algılar. Aynı şekilde ruh, ne zaman bedenden ayrılır; işte o zaman gerçek güzelliğe, Mutlak Güzel'e ulaşır, gerçek lezzetleri tadar. Alınan bu lezzet ise, hiç bir şekilde duyuşsal ve hayvani lezzet türünden değil, meleklere ait tertemiz bir haldir. Bu ise, her çeşit lezzetten daha temiz ve daha güzeldir.⁵⁷¹ Buna göre gerçek mutluluk, ölümle başlayan aşkın, öte dünyada gerçekleşecektir. İbn Sina dünyadaki mutluluğu, ruhun adalete, erdeme, iyiye uygun yetkin fiillerinden ve nazari yetkinlikten alınan, idrak edilen haz olarak görürken, gerçek mutluluğun idrak edilebilmesi için yetkinliği bedende kazanan ruhun, bedenden ayrılması ve maddeden soyutlanmasında bulur. Çünkü ruh, bedendeyken kazandığı akli yetkinliğin hazzını tam olarak hissedemez. Ancak, bedenden ayrıldıktan sonra en yüce mutluluk olan Tanrı'ya ulaşır.⁵⁷² Ona göre ruh için yetkinlik, bedenle beraberken, mutluluk ise, bedenden ayrıldıktan sonra söz konusudur. Ruh bedenle birlikte yetkin, ondan ayrılırsa mutlu olur. Dolayısıyla gerçek mutlu olma, ölümle olur ki, ölüm bu yönüyle, yani Tanrı'ya ulaştırması nedeni ile güzeldir.

Güzeli sevgi kavramı ile ilişkilendirerek tanımlayan Gazali, ölümü de sevgi ile ilişkilendirerek ele alır. Ona göre ölümü güzel görmeyip, kötü ve çirkin olarak görenlerin birinci nedenleri Allah'a karşı duydukları sevginin olmamasıdır. Kişinin Allah'a duyduğu sevgi az olunca onun için dünyadaki mal, makam, evlat, akrabalar ondan daha sevgili olur ve insanlar kendisini bu sevdiklerinden ayıran ölümü kötü ve çirkin bir olay olarak görürler. Gazali bunu sevdiğine karşı aşkı zayıf olan kişinin sevdiğini ince ve uzakta olan bir perde arkasından bakmasına benzetir. Ancak tam perde kalkacak ve sevdiğini açıkca göreceksin olsa dünyadaki öfke, gam, hüzn ve şehveti temsil eden arı ve akrepler onu sokup zehirleyeceklerdir. Bu nedenle Allah'a duyulan sevginin azlığı ona ulaşmadaki arzu ve isteğin eksikliği ve kusurudur.⁵⁷³

İkinci neden ise, Allah'a karşı bir sevgi olmasına rağmen bu sevginin daha yeni başlamasıdır. Buna göre bu durumda olan bir kişi ölümü aslında kötü bir şey olarak görmemesine rağmen Allah'a kavuşmak için gereği gibi hazırlanmadığından dolayı onu

⁵⁷¹ İbn Sina, *Eş-Şifa*, s. 51.

⁵⁷² İbn Sina, *İşaret ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy, M. Macit, E. Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 177 vd.

⁵⁷³ Gazali, *İhya-u Ulumuddin*, c. IV, 567.

kötü görür. Bu durumda asıl kötü olan ölüm değil Allah'a kavuşmak için gereği gibi hazırlanmamaktır. Bu, bir adama en çok sevdiği, çok görmek istediği dostunun hiç bir hazırlık olmadan zamansız bir şekilde misafirliğe gelmesi gibidir. Adam bir taraftan dostunun gelmesinin mutluluk ve sevincini yaşarken, diğer taraftan onu layıkıyla misafir edemeyeceği için en çok sevdiği bu dostunun sonraki uygun bir zamanda gelmesini istemesine benzer.⁵⁷⁴ Burada da aslında kötü olan ölüm değil, asıl kötü olan gereği gibi ona hazırlanamamaktır. Dolayısıyla Gazali'ye göre ölüm, zati olarak bir kötülük değildir, bilakis Allah'a onu sevenleri ulaştıran mutlu bir yoldur. O, ölümü Allah'a ulaştıran bir yol görenleri ariflerin ölümü olarak adlandırır. Ona göre arifler Allah'a o kadar aşık olurlar ki, bir an önce ölüp maşuklarına kavuşmayı isterler. Çünkü onlar Allah'a kavuşmayı seven, bunu sağladığı için de ölümü de seven, ondan hoşlanan insanlardır. Allah'a inanan, güzel eylemlerde bulunan ve ona aşık olanlar için ölüm, onları dünya hapisanesinden sevgilisini görmeye götüren bir yoldur. Bu nedenle zaten dünya onlar için sevgiliyi görmeye manidir. Ölüm ise, aşık olduğu maşukundan ayrı bir şekilde uzun süre hapiste olan birinin hapisten kurtularak sevgilisine koşmasıdır.⁵⁷⁵

Gerçek mutluluğu Tanrı'ya ulaşma, Tanrı'ya ulaşmayı da ölüm ile mümkün olacağını düşünen Thomas Aquinas da, insanın dünyada elde edebileceği mutluluğu eksik ve kusurlu görür. Ona göre, asıl mutluluk ölümden sonra olacaktır. Çünkü, mutlu olmak, yaratılmış olunan gaye ile olmaktır. İnsanın yaratılma gayesi ise, Tanrı'yı bilmedir. Tanrı bilgisi de aklın değil, iradenin bilgisidir. Çünkü sırf akıl yoluyla elde edilen bilgi, şüpheli ve eksik bilgidir. Dolayısıyla, insanı gerçek mutlu kılacak gayesine uygun Tanrı hakkındaki bilgi, bedenimiz ve irademiz zayıf ve kusurlu olduğundan dolayı dünya hayatında elde edilebilecek bir bilgi olmayıp ölümlle gerçekleşecek ahiret hayatında mümkündür. Bu bilginin kesinliği de Tanrı'yı, yani ilahi özü görmekle olur. Çünkü, Tanrı'nın tam olarak bilgisini elde etme, zatını tecrübe etme ile mümkündür. Bu ise, bu dünyada mümkün değildir. İnsanın kendisi için var edildiği gayeye erişmesi ise, zorunludur.⁵⁷⁶ Bu da ancak ölümlle gerçekleşecek ahiret hayatında olacaktır. Buna geçişi sağlayacak ölüm, en güzel şeydir. Ona göre, gerçek mutluluktan pay alma bu dünyadayken gerçekleşse bile, tam ve gerçek anlamıyla bu dünyada mutluluk meydana gelmez. Çünkü, mutluluğun tam ve yeterli olup her kötülüğü dışlaması, her isteği tatmin

⁵⁷⁴ Gazali, *İhya-u Ulumuddin*, c. IV, 598-599.

⁵⁷⁵ Gazali, s. 567, 805.

⁵⁷⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 65.

etmesi gerekir ki, bu dünya hayatında bu imkansızdır. Zira bu dünyada kötülük kaçınılmazdır.

Ölümün sonsuz mutluluğa açılan kapı olduğu düşüncesi, Kant'ta olduğu gibi insanların nihai amacının mutluluk olduğu düşüncesi temeline dayanır. Buna göre insan, nihai mutluluğa ulaşmak için yaratılmıştır. Ancak gerçek mutluluk, yetersiz bilgi, zayıf beden ve insan arzuları açısından bu dünyada elde edilemez. Onlar, yaratılmış oldukları gayeye uygun olarak bu nihai sonuca ulaşabilirler.⁵⁷⁷ Bu ise, bu dünyada ruhun bedenle olan birlikteliğinde olması mümkün olmayacağına göre, ruhun bedenden ayrılması ile meydana gelen ölüm olayından sonra gerçekleşir.

Hem felsefi hem de dini düşüncede gerçek mutluluk, ideal anlamda ele alınmış ve nihai mutluluk olarak da Tanrı görülmüştür. Bu yönüyle ölüm, daha sonra cennette gerçekleşecek En Yüce ve En Güzel'e ulaşmadır. Çünkü dinlerde Tanrı ile birleşme, cemalini tecrübe etme, ona iştirak etme, ölümden sonraki ölümsüz bir yaşamda olacaktır. Semavi dinlerin kutsal kitapları bunu açıkça vurgulayıp aşkın alemde Tanrı ile beraber olmayı dünya hayatındaki imanlı yaşam şartına bağlarlar. Buna göre Tanrı'ya iman edip, iyi işler yapanlar, ahlaki bir yaşam sürenler, aşkın alemde en büyük mutluluk olan Tanrı'yı müşahede edeceklerdir. Eski Ahit'te bununla ilgili olarak;

*Derim yok olduktan sonra, Yeni bedenimle Tanrı'yı göreceğim. O'nu kendim göreceğim, Kendi gözlerimle, başkası değil. Yüreğim bayılıyor bağrımda!*⁵⁷⁸,

ayeti ile bu çok açık bir şekilde ortaya konulurken, İncil, insanın bedende yaşadığı sürece Tanrı'dan uzakta olacağını, bedenden uzaklaştıkça da Tanrı'ya yakın olacağını açık bir şekilde vurgular.

*Şunu biliyoruz ki, bu bedende yaşadıkça Rab'den uzaktayız. Gözle görülene değil imana dayanarak yaşarız....Bedenden uzakta Rabb'in yanında olmayı yeğleriz.*⁵⁷⁹

Buna göre, iman edip iyi işler yapanlar için ölüm bir kazançtır ve bunu İncil, asıl yaşam olarak niteler.

⁵⁷⁷ Peterson, s. 120.

⁵⁷⁸ Eyüb, 19: 26-27.

⁵⁷⁹ 2. Korintliler, 5: 6-8.

*Çünkü benim için yaşamak Mesih'tir, ölmek kazançtır. İki seçenek arasında kaldım. Dünyadan ayrılıp Mesih'le birlikte olmayı arzuluyorum: Bu çok daha iyi.*⁵⁸⁰

Augustine, bu durumu şöyle ifade eder: *Tanrım, seni görmek ve ölmek için öleyim.*⁵⁸¹ Bu nedenle ölüm, aslında insanın öteden beri isteyip durduğu sonsuzluk, yani ölmek ve Tanrı ile olmak için bir yoldur. Tanrı ile beraber olma, ancak ruhun benden ayrılması ile mümkün olur.

*İnsan için ölümden hakiki kişi, insanın ruhu, kabuğundan ayrılır ve Rable beraber olmaya gider. Beden uykuya dalar ve toprağa gömülür.*⁵⁸²

Yine Kur'an da, benzer şekilde gerçek mutluluk olan Tanrı'nın ahiret de görüleceğini ifade eder. Hatta onun cemalini tecrübe ettiğinde insanların, cennette kendilerine verilen bütün sınırsız nimetleri, zevkleri ve hazları unutacakları, gerçek hazzı O'nu görmekle duyacakları belirtilir. İşte filozofların kastettikleri gerçek mutluluk da reel anlamda olmayıp, burada belirtilen ideal anlamdaki Tanrı'nın görülmesidir. Bununla ilgili olarak Yunus süresi 26. ayette şu şekilde ifade yer alır:

*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî kalacaklardır.*⁵⁸³

İslam düşünürleri bu ayeti yorumlarken *daha güzeli ve bir de fazlası* ifadesi için, Allah'ın zatının ve güzelliğinin görülmesi olacağını ifade ederler. Cennet halkı, Allah'ın zatını ve cemalini gördükleri zaman, tattıkları zevk ve lezzet onların buldukları yerdeki her şeyi unutturur.⁵⁸⁴ İşte gerçek mutluluk da budur. Bu mutluluğu tadan insanların sevinçleri yüzlerini yansıyacak ve ışıltı ışıltı parlayacaklardır.

*Yüzler vardır ki, o gün ışıltı ışıltı parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir).*⁵⁸⁵

⁵⁸⁰ Filipinler, 1: 21-23.

⁵⁸¹ Augustine, *Confessions*, s. 6.

⁵⁸² 1. Selanik, 4: 14-16.

⁵⁸³ Yunus, 10: 26.

⁵⁸⁴ Altuntaş, s. 156.

⁵⁸⁵ Kıyame, 75: 22-23.

Öyleyse Kur'an'a göre Allah, ahirette görülecektir ve Allah'ı görmek, lezzetlerin en üstünüdür. En üstün lezzet ise, ölümlle başlayacak olan gerçek ve üstün hayatta olacaktır. Bununla beraber Kur'an, diğer kitaplarda olduğu gibi ölümlle başlayan yeni hayatta Allah'ı görmeyi, yaşanan bu dünya ile ilişkilendirir ve iman edip iyi işlerde bulunmayanların bu mutluluğa kavuşamayacağını, dolayısı ile ölümün onlar için Allah'a götüren bir yol olmadığını ifade eder. Ayrıca Kur'an, ölümü güzel görmeyi, Allah'ı sevmenin delili olarak görür ve inananların ona kavuşmadan dolayı sevinmeleri gerektiğini belirtir. Ölümü, çok açık olarak kavuşma kelimesi ile ilişkilendirip, Allah'a inanmayıp, güzel ve erdemli yaşamayanların Allah'a kavuşamayacaklarını belirtir.

*İşte onlar, Rablerinin ayetlerini ve O'na kavuşmayı inkar edenler...*⁵⁸⁶

*Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa...*⁵⁸⁷

*Doğrusu onlar Rablerine kavuşmayı inkar etmektedirler.*⁵⁸⁸

Dolayısıyla ilahi dinler, ölümün niteliğini yaşanan hayata paralel olarak görür. Yaşanılan hayat erdemli ve dinin istediği şekilde ise, bu durumda ölüm, onun için bir müjdedir ve kutlu bir davettir.

*Ne mutlu yüreği temiz olanlara! Çünkü onlar Tanrı'yı görecekler.*⁵⁸⁹

...Allah'tan korkun ve biliniz ki, siz mutlaka O'nun huzuruna varacaksınız.

*Ey Muhammed müminleri müjdele.*⁵⁹⁰

*Ey rabbine itaat edip huzura eren nefis! Hem hoşnut edici, hem de hoşnut edilmiş olarak Rabbına dön.*⁵⁹¹

Buna göre, ruhun bedenden ayrılması ve geldiği öze geri dönmesi olan ölüm, kendini seven bir Tanrı'ya inanıp iyi ve güzel eylemlerde bulunulduğunda kötü bir şey değil, bilakis Tanrı'nın güvenli ellerinde olma, ona kavuşmadır. Hatta inanıp erdemli yaşayanlar için ölüm, dünyada yaratıcı ile olan tek taraflı olarak devam eden diyalogun sona ermesi, insanın kendisi hakkında Tanrı'nın hükmünün ne şekilde tecelli edeceğini

⁵⁸⁶ Kehf, 18: 105.

⁵⁸⁷ Kehf, 18: 110.

⁵⁸⁸ Secde, 32: 10.

⁵⁸⁹ Matta, 5: 8.

⁵⁹⁰ Bakara, 2: 223.

⁵⁹¹ Fecr, 89: 28.

açıkça müşahede etmesini sağlar.⁵⁹² Bu nedenle ölüm, kötü bir şey değil, inanılan, güvenilen Tanrı'ya ulaştırın yoldur. Ölüm, yaşamı tehdit eden belirsiz bir şey değil, bizi bu hayattan daha güzel olan bir yaşama ve gerçek bilgiye, gerçek mutluluğa ulaştırın kapının altın anahtarındır.⁵⁹³ Sokrates'in idama giderken yanındaki Kebes'e söylediği gibi ya da Mevlana'nın söylediği gibi. Zira Mevlana Mesnevide ölümü şu şekilde ifade ediyordu:

*Ben ölüp de tabutumu getirdikleri zaman, benim bu cihanın derdiyle uğraştığımı zannetme. Cenazemi görünce ayrılık ayrılık diye ağlama. Benim sevgilimle kavuşma zamanıdır.*⁵⁹⁴

Sonuç olarak, ölümün estetik boyutunun en önemli güzelliğinden biri de, hiç şüphesiz onun, inanan ve erdemli yaşayanları Tanrı'ya ve en büyük güzelliklere ulaştırmasıdır. Burada ölümün inanan ve iyi işlerde bulunanları, dünyadaki lezzet ve hazların asılları olan, düşünce tarihinde ve kutsal metinlerde en güzel yer olarak betimlenen cennete ulaştırması, cennetin estetik boyutunu ele almayı gerektirmektedir. Bu nedenle şimdi, cennetin estetik boyutunu ele alalım.

2.3. CENNETİN ESTETİK BOYUTU

Bütün din ve düşünce sistemlerinde özellikle de ölümden sonra bir hayatın var olduğunu kabul eden din ve düşüncelerde insanlar öldükten sonra dünyada yaptıklarına paralel olarak hesaba çekilecek ve bunun neticesine göre; eğer dünyada Tanrı'ya inanıp iyi, güzel ve erdemli bir hayat yaşamışsa, en güzel, en mükemmel ve en iyi olarak nitelenen yere; eğer dünyadaki yaşamda Tanrı'ya inanmayıp iyi ve güzel davranışlarda bulunmadıysa, en kötü ve en çirkin olarak nitelenen yere gideceklerdir. Buna göre cennetin estetik yönünü, onun mahiyetinin ne olduğu ya da cennet düşüncesinin olduğu din ve düşüncelerde o din ve düşüncelerin cenneti nasıl betimlediği oluşturur.

Batı dillerinde cennet kelimesinin karşılığı olarak, Latince'de nimete ermişlerin bahçesi, park, hayvan bahçesi anlamında *paradisus*, Yunancada Rabbin bahçesi anlamında *paradeisos*, kullanılmaktadır. Paradis kelimesinin aslı *paradeisos* olup eski

⁵⁹² Asiye Şenat Akıncı, "Mevlana'nın Ölüm Algısının Kur'an-i Arka Planı", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, Kasım 2009, s. 68.

⁵⁹³ C. W. Leadbater, *The Life After Death*, The Theosophical Publishing House, İndia 1952, s. 3.

⁵⁹⁴ Mevlana, *Mesnevi*, c. IV, 292.

Farsçada etrafı çevrilmiş yer, ağaçlı bahçe anlamındaki *pa-ici-daeza* kelimesinden türemiştir. Almanca *Paradies*, Fransızca *paradis*, İngilizce *paradise* ve Türkçede çok güzel ve ferah yer, havadar yer, ağaçlı bahçe, yeşillikleri bol bostan, ahirete inananlara Tanrı tarafından vaad edilen ebedi yaşanacak yer anlamında cennet kullanılmaktadır. Kelime olarak bitki ve ağaçlarla kaplı örtülü yer ve bahçe anlamında olan cennet, terim olarak; dünyadaki yaşamlarında Tanrı'ya inanan ve güzel eylemlerde bulunanların öldükten sonra ebedi saadete eriştikleri, zevk ve sefaya, nimet ve mükafata ulaştıkları ve sonsuz olarak zevk ve saadet içerisinde yaşayacakları, iklimi hoş, her yanı şahane şekilde süslenmiş, Tanrı, melekler ve iyi insanların ikamet edecekleri yer olarak tarif edilmektedir.⁵⁹⁵

Tarih öncesi dönemlere ait insanların cennet inançları konusunda kutsal kitapların verdiği bilgiler dışında pek fazla bilgiye rastlanılmaz. Ancak, ilkel kabilelerde genelde ölümden sonra mutlu ve mutsuz bir hayat fikri var olmuş; mutlu bir hayatın daha çok dünyada veya gökte bir yerde, mutsuz hayatın ise, genelde yer altında bir yerde gerçekleşeceği inancı kabul edilmiştir.⁵⁹⁶ Bununla beraber cennetle ilgili olarak ilk yazılı kaynaklara M.Ö 2000'lere ait Sümerler'de rastlanılmaktadır. Sümerler'de saf, parlak, temiz ve ölümün olmadığı, mutlu insanlar ülkesi, yaşayanların ülkesi anlamında *Dilmun* kelimesi cennet kavramı yerine kullanılmaktadır. Buna göre Sümerler *Dilmun*'u betimlerken her şeyin emniyet içinde olduğu, hiçbir haksızlık ve adaletsizliğin olmadığı, kurtların kuzuları kapmadığı, oğlakların yabani köpekler tarafından saldırıya uğramadığı, ağrıların ve sıkıntıların olmadığı, ihtiyarların ihtiyarlıklarından şikayet etmedikleri, rahiplerin ağlamadığı, şarkıcıların ağıt yakmadığı, ırmak kenarında tanrıların dolaştığı, bol su, çayır ve meyve yüklü ağaçların olduğu, güneşin doğduğu yere doğru uzanan, İran'ın güney batısında yer alan estetik olarak en güzel ve en mükemmel bir yer tarifi yapmışlardır.⁵⁹⁷

Eski Mısırlılar ise, ister kral isterse halktan olsun, her insanın ölümden sonra dünyada yaptıklarından mutlaka hesaba çekileceğine, kişi öldükten sonra Tanrı Oziris'in

⁵⁹⁵ *Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, "cennet", c. II, 858; *Rehber Ansiklopedisi*, Türkiye Gazetesi, c. III, 209; Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 96; Cilacı, *İlahi Dinlerde Cennet*, s. 19, 24,25; M. Süreyya Şahin, "Cennet", *T.D.V.İ.A.*, c. VII, 374; Gazali, *Kalplerin Keşfi*, s. 480.

⁵⁹⁶ Alice K. Turner, *Cehennem Tarihi*, (çev. Ayhan Sargüney), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004, s. 18; Ünver Günay, Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Laçın Yayınları, Kayseri 2002, s. 178.

⁵⁹⁷ Samuel Noah Kramer, *Tarih Sümer'de Başlar*, (çev. Hamide Koyukan), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2002, s.180; M. Süreyya Şahin, s.374.

başkanlığında bir mahkeme kurulacağına, ölen kişilerin bu mahkemede yargılanacağına, dünyadaki yaşamında iyi ve erdemli yaşamışsa, bu yargılamanın sonucunda “Aru” denilen cennetle mükafatlandırılacağına inanılmaktaydı. Ayrıca onlara göre ebedi mutluluğu kazananlar ya gökte güneş tanrısı Rey’e veya Osiris’e kavuşurlar ya da yıldız olurlar.⁵⁹⁸

Eski İnanlıların dini olan Zerdüştlüğe göre, kişinin öldükten sonra ruhu dördüncü gün Ahura Mazda’ın huzurunda muhakeme edilir. Bu muhakemenin sonunda kişi, eğer dünyadayken Ahura Mazda’ya inanıp iyi bir hayat yaşamışsa, Sinvat denilen köprüden kolayca geçerek “övgü evi”, “şarkı evi” ve “ölümsüzlük yurdu” denilen cennete gidecek; aksi durumda ise, Sinvat köprüsünden geçemeyip köprünün altında estetik olarak en iğrenç, en kötü, kızgın, eritilmiş maden ve ateş çukurunun bulunduğu yere düşeceğine, cehennemde üç gün kaldıktan sonra bütün varlıkların ateş ırmağından geçeceğine, ateşin şeytanlarla bütünleşenler hariç herkesi temizleyeceğine ve sonuçta da Ahura Mazda’ın ülkesi olan cennete gideceğine inanılmaktaydı.⁵⁹⁹

Eski Hint dinlerinde ise, ölen kişinin ruhunun öteki alemde günahları yakan ancak iyilerin geçmesine izin veren iki ateşin arasından geçileceğine inanılmaktaydı. Bu iki ateş arasında yanmadan geçen ruhun önünde iki yol vardır. Birinci yol Brahma’ya, diğeri ise dünyada yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını almak üzere estetik olarak en mükemmel güzelliklerin yaşandığı *Nandana* adındaki gök yüzü cennetine gider. Brahma’ya giden ruh orada ebedi olarak kalır. *Nandana*’ya giden ise dünyada yaptığı güzellik ve iyilikler oranında orada bir müddet kalır. Bu cennet estetik olarak en güzel şekilde betimlenir. Buna göre bu cennette hastalık, ölüm, sakatlık vb. insani kusurların hiç birisi yoktur. İnsan bu eksiklerden tamamen uzak olup en mükemmel bir şekilde olacaktır. Bununla beraber orada; insanlar için mükemmel arzu ve haz veren süt, bal, şarap nehirleri, çok çeşitli meyveler, renk olarak en güzel, en parlak ağaçlar, müzik ve eğlenceler, daha önce ölmüş olan anne, baba, çocuk, bütün sevdiklerimiz ve bütün istenilen her şey vardır. Dünyada iyi ve erdemli yaşayanlar bu iyilikleri oranında tanrılarla birlikte gökte bulunan bu cennette kısa ve uzun bir süre kalabilecek, daha

⁵⁹⁸ *Türk Ansiklopedisi*, “Cehennem”, M.E.B Yayınları, Ankara 1960, c.X, 95; Şahin, s.374.

⁵⁹⁹ M. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler*, (çev. A. Bektaş), Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, c. I, 384; Turner, s. 30; Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1988, s.121.

sonra yeniden bir bedende dünyaya geleceklerdir.⁶⁰⁰ Budizmde ise, benzer şekilde iyi kişiler öldüklerinde derecelerine göre semavi cennetlerin birinde tanrılarla birlikte olup eğlenirler. Bu mutluluk cennetinde ebedi kalınabilir. Hint düşüncesinde olduğu gibi bu cennette kalmak dünyada yapılan iş ve eylemlerin niteliği oranında uzun ya da kısa olabilir. Yine Budizm’de, semavi cennetin dışında Meru dağının tepesinde olduğuna inanılan başka bir cennetten de söz edilir. “Sulchavati” adı verilen ve mutluluk ülkesi olan bu cennet, mücevherlerle süslenmiş, çeşitli ve güzel meyvelerle bezenmiş ağaçların, güzel ötüşlü kuşların, nehirlerin olduğu bir yer olarak betimlenmektedir.⁶⁰¹

Eski Yunan düşüncesinde ise, çok tanrılı bir inanç sistemi olup özellikle tanrıların ölümsüzlüğü düşüncesi hakimdi. Antikçağ düşüncesinde ölümden sonraki hayat için *Hades* kavramı kullanılmaktadır. Buna göre, kişi öldükten sonra ruhu Hades’e gider. Hades’de yargılanan ruhlar buraya girdikten sonra bir daha çıkamazlar. Yunan mitlerinde cennet *Elysium* veya *Eleusis* bahçesi olarak isimlendirilmektedir. Bu cennet yeryüzünde batı kenarında adalarda bulunur. Cennet halkı burada spor karşılaşmaları yapar, dama oynar, ata binerler. Burası rengarenk bir yerdir. Buraya iyiler girer ve sonsuza kadar yaşarlar.⁶⁰²

Platon, tüm düşünce ve dinlerde olduğu gibi ölümden sonra bir hesap ve sonrasındaki cennet anlayışını zıtlık temelinde cehennemle birlikte ele alıp değerlendirmiştir. Platon’a göre ölüm, ruhun bedeni terk etmesi ile ruh beden ikiliğinin sona ermesi idi. Ona göre, ruh bedenden ayrıldıktan sonra Hades denilen ahiret yolculuğuna çıkar. Dolayısıyla ölüm, onda yeni bir hayata geçiştir. İnsanlar öldüğünde onların her birine tahsis edilen melekler onlara rehberlik etmeye başlayacak ve meleklerin götürdüğü yere varınca orada dünyadaki hayatlarında dindar ve erdemli olarak yaşayanlarla, bu şekilde yaşamayanlar kendilerini bir mahkemenin önünde bulacaklardır. Ne iyi ne de kötü yaşayanlar Akheron nehrine giderler. Orada teknelere binerler ve teknelerle göle giderler. Bu gölde kötü fiillerden arınıncaya kadar dururlar. Sonra yaptıklarının cezasını çekmiş olarak başışlanırlar ve her biri hak ettiği ölçüde iyi davranışlarının mükafatlarını alırlar. Ancak işledikleri günahların büyüklüğüne göre ıslah edilmez bulunanlar -örneğin kutsal şeylere saygısızlık, cinayet vb. günah

⁶⁰⁰ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999, s. 152.

⁶⁰¹ Tümer, Küçük s. 195; Şahin, “Cennet”, *T.D.V.İ.A.*, c. VII, 375.

⁶⁰² Sarıkçıoğlu, s. 70; Turner, s. 43.

işleyenler- Tartarus denilen yere atılırlar. Bununla beraber büyük günah işleyenler, şayet bu hatalarını öfkeli ve kızgın durumda iken işlemişlerse, örneğin kızgın halde iken anne ve babalarına kötü davranmışlarsa, daha sonra burada pişmanlık duyanlar bir yıl boyunca Tartarus'da acı çekerler. Orada bir yıl acı çeken katilleri dalgalar, Kokytos'a, anne babaya karşı suçlu olanları ise, Pyriphlegeton yoluyla ileri doğru sürüklerler. Bu şekilde Akherosiyon gölüne götürürler. Orada öldürülmüş ve kendilerine kötülük yapılmış olanlarla helalleşme istenir. Eğer oraya götürülenlerin yalvarmaları karşılık bulur ve bağışlanırlarsa ileri geçerek sıkıntıdan kurtulurlar. Eğer bağışlanıp affedilmezlerse Tartarus'a geri götürülürler. Kötülük yaptığı kişi affedinceye kadar bu işlem devam eder. Hayatlarında daima saf dindarlık ve iyilik içinde geçirenler bu dünyevi hapisneden kurtulmanın sevinç ve coşkusuyla temiz evlerine, gerçek yurtlarına, tarifi mümkün olmayan, anlatmaya zamanın yetmeyeceği güzellikteki büyük köşklere sonsuzca yaşamaya giderler.⁶⁰³

Benzer bir şekilde ahiretle ilgili düşüncelerini Platon bu gün “ölüm eşiği deneyimi” de denilen “Armies oğlu Er” hikayesiyle örneklendirmektedir. Buna göre, bir savaşta öldüğü zannedilen ve on beş gün boyunca savaş meydanında bırakılan er, sonrasında hayata dönüp yaşadığı şeyleri anlatır. Onun anlattığına göre ölümden sonra uzun bir yolda ilerleyen ruhlar, dört kapısı olan güzel bir yere varırlar. Bu kapıların ortasında oturan yargıçlar doğrulara kararlarını önlerine asıp göğe çıkan sağdaki yolu göstermektedirler. Dünya yaşamlarında erdemli bir hayat sürmeyen eğrileri ise, kararlarını bir yazıyla arkalarına asıp soldan aşağı inen yola gönderiyorlarmış. Bunların yanı sıra o, bazıları gökteki, bazıları yerdeki kapılardan çıkıp giden ruhlar görmüş. Yeraltından gelenler toz toprak içinde azap görmenin izleri ile, gökten gelenler ise pırıl pırıl mutluluk içinde geliyorlarmış. Hepsi bir bayram sevinci içinde bir çayırılıkta toplanıyorlarmış. Herkes başından geçenleri birbirine anlatıyormuş. Yerden gelenler göktekilerin, gökten gelenler yerdekilerin halini soruyormuşlar. Gökten gelenler, göklerin doyulmaz iyiliklerinden, benzersiz güzelliklerinden anlatırken, yeraltından gelenler çektikleri eziyetlerden, azaplardan söz ediyorlarmış. Kötüler cezalarını on kat fazla ödüyorlarmış ve cezaların her biri yüz yıl sürüyormuş. Orada insan ömrü on kat fazla imiş. İnsanlara iyilik etmiş, doğruluktan yılmamış olanların aldıkları karşılığa

⁶⁰³ Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, s. 183-184.

aynı ölçüde çoğalıp güzelleşiyormuş.⁶⁰⁴ Platon bu şekilde, “*Armies oğlu Er*” hikayesi ile ölümden sonra Hades denilen ahiret hayatından bahsettikten sonra cennetin güzelliğini, dünyadaki güzelliklerle karşılaştırarak betimlemeye çalışır. Ona göre cennet, dünya gibi yuvarlak, ressamların kullandığı renkler gibi renklidir; ancak cennetin renkleri daha parlak ve daha saf renklerden oluşmaktadır. Cenneti süsleyen renkler bizim gördüğümüz renklerden daha çok ve daha güzeldir. Orada bütün taşlar daha değerli ve daha güzeldirler. O, bütün bu süslerden başka altın, gümüş ve bu türlü bir çok şeylerle süslüdür. Orada görmediğimiz bir çok hayvan çeşidi vardır. Platon cennet betimlemesini yaparken, tamamen dünyadaki yaşamdan hareket eder ve cennetteki yaşamı dünyadaki güzelliklerin bir adım ötesi, daha güzeli ve daha mükemmeli olarak anlatır. Ona göre, orada insanlar bu dünyada olduğu gibi birazı deniz kıyılarında, bir kısmı iç kesimlerde, bir kısmı da adalarda yaşarlar. Platon’a göre su ve deniz dünyadakiler için ne ise, cennettekiler için de aynıdır. Oranın iklimi de estetik olarak en güzel olan iklimdir ve orada iklim o kadar güzeldir ki, o kadar yumuşaktır ki, orada yaşayanlar hastalık bilmezler ve bu dünyadaki insanlardan daha çok yaşarlar. Hava saflık bakımından sudan, aiter havadan nasıl daha üstünse, onlar da bizi görmekte, duymakta ve düşünmekte bunun gibi bizden daha üstündürler.

... öncelikle görünüşünden bahsedeyim. Ona yukarıdan bakabilirsen, gerçek dünya on iki parça deri ile kaplanmış toplara benzer - değişik renklerde parçalara ayrılmıştır ve dünyadaki ressamların kullandıkları renkler bu renklerden sadece birkaçıdır. Orada bütün dünyanın böyle renklerle kaplı olduğu söylenir- ve bunlar çok daha parlak çok daha arıdır. Bir parça büyüleyici güzellikte olan mor ve bir diğer parça altın renginde, bir başkası ise tebeşirden ya da kardan çok daha beyazdır.⁶⁰⁵

Bizim için değerli olan yakut, zümrüt, yeşim gibi taşlar aslında oradakilerin parçalarıdır; oradakilerin tümü bunlar gibi ve hatta daha güzeldirler. Bu güzelliklerin nedeni, bizimkilerde olduğu gibi hayvan ve bitkilerin neden olduğu çürüme, hastalık, kirli sıvılar tarafından aşındırılmamış ve lekelenmemiş olmalarıdır.⁶⁰⁶

⁶⁰⁴ Platon, *Devlet*, 614d,e; 615b.

⁶⁰⁵ Platon, *Phaidon*, 110c.d.

⁶⁰⁶ Platon, *Phaidon*, 110d.e.

Platon cennetin fiziksel güzelliği ve orada yaşayanların güzelliğinden bahsettikten sonra tüm düşüncelerde olduğu gibi nihai mutluluk olan Tanrı ile birlikte olmayı da cennetin en büyük güzelliği olarak görür.

Onların, tanrıların gerçekten oturdukları kutsal koruları ve tapınakları vardır; tanrıların onlara kendilerini duyurmak için seslendikleri, kayıptan haber verdikleri ve göründükleri de olur; böylece yüz yüze onlarla temayağa girişirler.⁶⁰⁷

Buna göre, tarihte ölümden sonra mutlak bir yokluğun, mutlak bir hiçliğin olduğuna inanmayan, buna karşın ruhun ölümsüzlüğünü ve öldükten sonra tekrar dirilmenin olduğuna inanıp ölümün başka bir hayata geçişi sağlayan kapı olduğunu kabul eden, ister felsefi ister dinsel olsun, genellikle bütün düşüncelerde, insanın yaşanılan dünya hayatındaki tutum, davranış ve eylemlerine paralel olarak, bu eylem ve davranışların değerlendirileceği bir muhasebe gününün olacağı, bu muhasebe sonucunda da dünyada iyi ve güzel davranışlarda bulunup erdemli bir hayat yaşayanların her istediğinin karşılandığı, kullanılan her türlü şeyin, ister giyilsin, ister yiyilsin, en mükemmellerinin olduğu, sonsuz bir yaşama sahip olunarak Tanrı'nın bulunduğu, estetik olarak en mükemmel olan cennete; dünya hayatında iyi ve güzel davranışlarda bulunmayıp erdemli bir hayat yaşamayanların ise, kötülerin yurdu olarak isimlendirilen, her türlü acı ve ızdırabın olduğu, estetik olarak en kötü bir şekilde betimlenen bir yer olan cehenneme gideceğine farklı kavram ve şekillerde de olsa inanılmıştır.

İnsanların dünyadaki iyi eylem ve erdemli hayatlarının karşılığı olarak verilen cennet, farklı kavramlarla karşılanmakla birlikte her düşüncede, en güzel ve en mükemmel şekilde betimlenmiştir. Bütün bu farklı kullanımlara rağmen bu kelimelerde ortak olan anlam, kullanılan bu kelimelerle ideal iyilik ve ideal güzelliğin kastedilmesidir. Bununla birlikte cennet, bütün düşüncelerde algılanabilen şeylerle örneklendirilerek yaşanılan dünyada elde edilmesi mümkün olmayan istek, özlem ve hayallerin tam manasıyla mutluluğa ve mükemmelliğe dönüşüp somutlaştığı yerdir. Cennetteki bu mutluluklar, hazlar, yüce ve mükemmel olan tanrısal şekliyle değil, aksine insanların anladığı, dünyadaki yaşantılarından tanıyıp bildikleri, hoşlandığı ve

⁶⁰⁷ Platon, *Phaidon*, 111c; *Sokrates'in Savunması*, s. 180.

günlük yaşamlarında çok istedikleri, bazen hayalini kurdukları, estetik ve sanatsal değerlerin ön planda olduğu örneklerle betimlenmiştir. Bu şekilde betimlenerek insan hayali harekete geçirilir, algılanabilen şeylerle, algılanamayan şeyler anlatılmaya çalışılır ve böyle yapılarak insanların onu anlamaları ve tahayyül edebilmeleri sağlanır. Çünkü, deney dünyasından aldığı izlenimler sayesinde idrak gücüne sahip olan insana, bu idrak sınırlarını aşan kavramlarla her hangi bir konuda fikir vermek mümkün değildir. Kitlelere hitap eden din ve düşüncelerin duyulur dünya ile paralellik arz eden üslup ve metotları, bir şeyin özendirici ve etkileyici olması için çok önemlidir.⁶⁰⁸ Akıl alemindeki cenneti anlama, duyulur bir dünyanın üzerine kurularak kavranılabilir. Böyle bir duyulur alana dayanmayan akıl alemi betimlemeleri, etkileyici ve özendirici olamaz. Ayrıca din ve düşüncelerde cennet betimlemeleri yapılırken cehennemle birlikte zıtlık ilişkisi içerisinde verilerek cennetin güzelliği daha da belirginleştirilmektedir. Çünkü, birbirine karşıt olan şeylerin bir arada verilmesi onların gerçek mahiyetlerini daha net bir biçimde ortaya koyar.

Dinlerin cenneti en mükemmel tarzda betimlemelerinin amacı, muhataplarını etkilemek, özendirmek ve Tanrı'ya inanma ve erdemli bir hayat yaşamaya teşvik etmektir. Bunu yaparken de dinler muhataplarını daha çok etkilemek için ölümden sonra dünyadaki yaşamlarına paralel olarak gidecekleri yer ve oradaki ebedi hayatta nelerle karşılaşacakları, kötülerini bekleyen cehennem nasıl bir yer olduğu, oraya gideceklerin çekecekleri ceza, iyiler için hazırlanmış cennet betimlemeleri, buraya girme mutluluğuna kavuşmuş olanların elde edecekleri çeşitli nimetler; insanların dünyadaki hayalleri, arzuları, korkuları, onların içinde bulunduğu durum, konum ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak tasvir edilir. Örneğin Kur'an, genellikle Mekke'de inen ayetlerdeki cennet tasvirlerinde o döneme ait ilk muhataplarının bulunduğu konumu göz önünde bulundurmuş, onların ihtiyaç ve hayallerine göre betimleme yapmıştır.⁶⁰⁹ Bu nedenle Kur'an sudan, yeşillikten, ağaçlardan dolayısıyla da gölgeden, çeşit çeşit yiyeceklerden yoksun olan ilk dönem Arap toplumunun durumunu göz önünde bulundurmuş, onları Allah'a iman ve erdemli bir hayat yaşamaya teşvik ve özendirmek için onların yoksun oldukları, hayalini kurdukları nimetleri cennet tasvirlerinde sıkça kullanmıştır. Çünkü ister Kur'an, isterse diğer kutsal kitaplar olsun, dinlerde var olan

⁶⁰⁸ Bekir Topaloğlu, "Cennet", *T.D.V.İ.A.*, s. 381.

⁶⁰⁹ Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler", *İslamiyat*, sayı:1, 2001, c. IV, 161,

cennet betimlemelerinin asıl amacı dünya yaşamında Tanrı'nın vahyine muhatap olan insanın ruhundaki ebediyet duygusu ve arzusunu gerçekleştirmek üzere Tanrı'ya varan yolda kendisini bekleyen ebedi hayatın sürprizlerinden onu haberdar etmedir.⁶¹⁰

Sonsuz yaşama isteği, ölümün estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi insanların öteden beri isteyip bir türlü elde edemedikleri bir yaşamdır. Dinler ve düşünce sistemleri cennet betimlemeleri yaparken insanların bu hayalini kurdukları yaşamı ihmal etmemiş, insanların bu isteklerinin iyi ve güzel yaşamaları durumunda ahirette mümkün olacağını vurgulamışlardır.

İster Kitab-ı Mukaddes, isterse Kur'an olsun, cennetin estetik boyutuna yönelik betimlemelerde onda insanın estetik duygusuna hitap eden her türlü nimetin, renklerin, süslerin, altın kaselerin, ipek elbiselerin, mücevherin, nehirlerin, köşklerin vb. şeylerin var olmasının yanında onun en önemli özelliğinin de insanların orada sonsuz yaşama ulaşacağı düşüncesidir.

İbranice Tevrat'da ilk insanın yerleştirildiği bahçeyi ifade etmek üzere kullanılan *Gan Eden* (Eden Bahçesi) tamlamasındaki *gan* kelimesi, Tevrat'ın ilk Yunan tercümesi olan Yetmişler çevirisinde *paradeisos* olarak karşılanmıştır. Eski Grek düşüncesinde bu kelime ilk defa Xenophon tarafından bahçe anlamında kullanılmıştır. Eski Farsça'da *pai-ri-daeza* kelimesi, sonraki dönem İbrancesinde cennet anlamında kullanılan *pardes* kelimesinin ortaya çıkmasına sebep olmuş, ancak Yahudi din bilginleri hem Adem'in yerleştirildiği, hem de dünyadaki yaşamlarında iyi ve erdemli hayat sürenlerin ölüm sonrasında ikamet ettikleri ya da edecekleri cenneti ifade etmek için Gan Eden ismini kullanmışlardır.⁶¹¹ Buna göre Yahudilik'de cennet; birincisi, ölümden sonra dirilme ile dünyadaki yaşamlarında Tanrı'ya inanıp iyi amellerde bulunanların ebedi kalacakları yer; ikincisi ise Eden Bahçesi anlamında kullanılmaktadır.

Şunu ifade edelim ki, hem ölümün estetik boyutu konusunda, hem de ruhun estetik boyutu konusunda gördüğümüz gibi ne Yahudilik'de ne de Hıristiyanlık'da İslam'ın yer verdiği kadar bir ahiret ve cennet betimlemesi vardır. Bununla beraber Tevrat'a göre insan, öldüğünde iyi ve kötü ruhların bir arada olduğu *Şeol* denilen ölümler diyarına gider. Tevrat'ın Yunanca tercümelerinde *Şeol* kelimesi, Platon'da ruhun bedenden

⁶¹⁰ Kaya, *Ölüm, Felsefe ve Din*, "Giriş", s. X.

⁶¹¹ Şahin, s. 374.

ayrıldıktan sonra gittiği yer olan *Hades* kavramı ile karşılanmıştır. Yerin derinliklerinde, karanlık bir yer, bütün canlıların varacağı yer⁶¹² anlamında kullanılan *Şeol*, ölümler diyarı olarak adlandırılmaktadır.

*Sürü gibi ölümler diyarına sürülecekler, Ölüm gidecek onları. Tan ağarınca doğrular onlara egemen olacak, Cesetleri çürüyecek, Ölümler diyarı onlara konut olacak.*⁶¹³

*Dönüşü olmayan yere gitmeden önce, Karanlık ve ölüm gölgesi diyarına, Zifiri karanlık diyarına, ölüm gölgesi, kargaşa diyarına, Aydınlığın karanlığı andırdığı yere.*⁶¹⁴

Ölümler diyarı olarak adlandırılan *Şeol*, genelde kötü bir yer olarak betimlenmesine rağmen dünyadaki durumları nasıl olursa olsun bütün canlıların gittiği yer olarak geçmektedir. Bu nedenle Tevrat'da *Şeol*, öldükten sonra bütün insanların iyilerinin mükafat; kötülerinin ise ceza görmek için gideceği bir yerin ortak adıdır. Buna göre insanlar *Şeol*'de, dünyada yaptıklarının karşılığını almak üzere hesaba çekileceklerdir. Daha sonra da bu eylemlerine paralel olarak hak ettikleri yere gönderilecektir. Tevrat'da diğer dinler ve düşünce sistemlerinde olduğu gibi cennetin güzelliğini ve mükemmelliğini vurgulamak için zıtlık ilişkisinden yararlanır. Bir tarafı sonsuz yaşam ve sonsuz mutluluk olarak nitelerken, diğer tarafı utanç ve sonsuz iğrençlik olarak niteler.

*Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak: Kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek.*⁶¹⁵

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tevrat cenneti karşılamak üzere *Gan Eden* tamlamasını kullanır. Tanrı, Yaratılış bölümünde ilk insanı yarattıktan sonra onu cennete koyduğunu anlatırken bu yeri isimlendirme de *Gan Eden* terimini kullanır.

*RAB Tanrı doğuda, Aden`de bir bahçe dikti. Yarattığı Adem`i oraya koydu.*⁶¹⁶

⁶¹²Tekvin, 37: 35; Tesniye, 32: 22; Mezmurlar, 48: 18, 54:16, 60: 10,85; Eyüb, 17: 16, 10: 21-22, 30: 23.

⁶¹³ Mezmurlar, 49: 14.

⁶¹⁴ Eyub 10: 21-22; Eyüb, 7: 9-10.

⁶¹⁵ Danial, 12: 2.

⁶¹⁶ Yaratılış, 2: 8.

Daha sonra Tanrı Adem'i koyduğu cenneti betimler ve insanın estetik duygusuna hitap edecek şekilde orada iyi meyve veren türlü türlü ağaçlar, ırmaklar, altın ve reçinelerin olduğunu ifade eder.

Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacıyla iyiyle kötüyü bilme ağacı vardı. Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu. İlk ırmağın adı Pişon'dur. Altın kaynakları olan Havila sınırları boyunca akar. Orada iyi altın, reçine ve oniks bulunur. İkinci ırmağın adı Gihon'dur, Kûş sınırları boyunca akar. Üçüncü ırmağın adı Dicle'dir, Asur'un doğusundan akar. Dördüncü ırmak ise Fırat'tır.⁶¹⁷*

Hezekiel bölümünde ise Tanrı, Eden'i betimlerken, insanların bu dünyada en çok istedikleri ve en güzel buldukları değerli taşlara yer vererek insanın estetik duygusuna hitap eder.

Sen Tanrı'nın bahçesi Adendeydin. Yakut, topaz, sarı yakut, ay taşı, oniks, yeşim, lacivert taşı, firuze çeşit çeşit değerli taşlarla bezenmiştin. Kakma ve oyma işlerin hep altındandı. Bunlar yaratıldığın gün hazırlanmışlardı.⁶¹⁸

Tevrat'a göre cennet, tam bir esenlik yurdudur. Orada yaşayan insanlar birbirleri ile iyi geçinirler, aralarında en ufak bir anlaşmazlık olmaz, yorgunluk diye bir şey orada söz konusu değildir. Tam bir eşitlik yeridir. Küçüğü de, büyüğü de, kölesi de efendisi de orada özgürce yaşayacaktır ve en önemlisi de orada hiç kimse ölümü tatmayacak, sonsuz yaşam sürecektir.

Orada kötüler kavgayı bırakır. Yorgunlar rahat eder. Tutsaklar huzur içinde yaşarlar. Angaryacının sesini duymazlar, küçük de büyük de oradadır. Köle efendisinden özgürdür.⁶¹⁹

“Orada bir kaç gün yaşayıp ölen çocuklar olmayacak. Yaşını başını almadan kimse ölümü tatmayacak...⁶²⁰

Hatta cennette olan bu esenlik sadece insanlar arasında olmayıp bütün hayvanlar arasında da olacaktır.

⁶¹⁷ Yaratılış, 2: 9-14.

⁶¹⁸ Hezekiel, 28: 13.

⁶¹⁹ Eyüb, 10: 17-19; Mika, 4: 4.

⁶²⁰ Yeşaya, 65: 20.

*Kurt ve kuzu beraber birlikte beslenecekler; ve çocuklar yılanlarla oynayabilecekler.*⁶²¹

Tevrat'ın cennetin estetik yönü ile ilgili betimlemeleri tam bir dünya hayatı gibidir. Buna göre, oraya girenler evler yapıp oturacaklar, bağlar dikip meyvesini yiyecekler ve hiç kimse bunların ne evlerine ne de bağlarına zarar verecektir.⁶²²

Yahudilik'de daha çok cennetle ilgili tasvirler Talmut'da geçer. Talmut'a göre cennet bu dünyaya benzemez. Bu dünyada olduğu gibi yeme, içme, cinsel ilişki vb. hazlar orada yoktur. İyi iş ve eylemlerde bulunanlar orada başlarına bir taç olarak ilahi huzurun ihtişamını seyredecekleri ve yiyeceklerin bu şekilde manevi olacağı ifade edilir. Aden cennetinin yakuttan iki kapısı vardır. Buraya giden herkese kendi iyilikleri nispetinde bir oda verilir. Süt, şarap, bal ve belsem olarak akan dört nehir vardır. Her odanın üzerinde bir altın asma, inci ve mücevherden içerde bir masa vardır. Her salih kişiyede altmış hizmetçi vardır. Her köşesinde seksen bin çeşit ağaç vardır. En az değerli olanı bile bu dünyadaki bütün güzel kokulu bitkilerden daha güzel ve daha narindir. Her köşesinde altmış bin melek güzel şarkılar ve nağmeler söyler.⁶²³

Yahudi düşüncesinde gelecek hayatla ilgili düşünceler tam olarak bir sistematige kavuşmamıştır. Bu nedenle dünyanın sonuna doğru gerçekleşecek olan Mesih'i dönem ile gelecek dünya bazan birbirinden ayrılmış, bazen de bir birine karıştırılmıştır. Bu nedenle iyilerin cennete, kötülerin cehenneme girmeleri bazılarına göre yeniden diriliş ve son mahkemenin ardından olacaktır. Bazılarına göre ise, hemen ölüm sonrasında olacaktır. Buna göre Mesih'i krallığın başkenti Kudüs olacak ve iyiler bu yeryüzü cennetinde ebedi yaşayacaktır. Yahudilik'de Mesih'i krallıkta iyi kimselerin kalacağı bu yer, Eden Bahçesi ve kutsal şehir Kudüs'le ilgili tasvirler birleştirilip Kur'an'da yer alan cennet tasvirleri gibi bir anlayış ortaya çıkmıştır.⁶²⁴

Bütün din ve düşüncelerde olduğu gibi Tevrat'ta da cennetin en çok zevk ve haz veren nimeti Tanrı'nın zatını seyretmedir. Bu, betimlenen tüm cennet nimetlerinden daha güzel ve daha mükemmel olan bir nimettir. Bu, dünya yaşamında insanların tek isteği hatta gayesidir.

⁶²¹ Yeşaya, 65: 25, 11: 6-8.

⁶²² Yeşaya, 38: 21-22.

⁶²³ Taşpınar, s. 301-305.

⁶²⁴ Şahin, s. 375.

*RAB`den tek dileğim, tek isteğim şu: RAB`bin güzelliğini seyretmek, Tapınağında O`na hayran olmak için ömrümün bütün günlerini O`nun evinde geçirmek.*⁶²⁵

İncil`de ise, cennet kavramı yerine Tanrı Egemenliği,⁶²⁶ Baba`nın Egemenliği,⁶²⁷ Göklerin Egemenliği,⁶²⁸ Tanrı`nın Konutu,⁶²⁹ Baba`nın Evi,⁶³⁰ Sonsuz Yaşam,⁶³¹ ve Göksel Konut⁶³² kavramları kullanılmaktadır. Bu kavramlarla cennetin estetik yönü ortaya konulurken, Kur'an kadar ayrıntılı olmamakla birlikte cennetin iki önemli güzelliği öne çıkarılır. Bunlardan birincisi Tanrı ile birlikte olma; ikincisi ise, sonsuz bir yaşam sürmedir.

İncil, cenneti betimlerken onun güzelliğini ve içindekilerin estetik yönünü o ana kadar hiç kimsenin görmediğini, hiç bir kimsenin o güzellikleri duymadığını, hiç bir kimsenin tahmin edemeyeceğini ifade eder.

*Tanrı`nın kendisini sevenler için hazırladıklarını hiç bir göz görmedi, hiç bir kulak duymadı, hiç bir insan yüreği kavramadı.*⁶³³

Başka bir yerde de cenneti yine çok değerli bir inciye benzetir ve onu gören tüccarın neyi var neyi yok satıp bu güzel ve değerli inciye almaya çalışacağını belirtir.

*Yine Göklerin Egemenliği, güzel inciler arayan bir tüccara benzer. Tüccar, çok değerli bir inci bulunca gitti, varını yoğunu satıp o inciye satın aldı.*⁶³⁴

Bununla beraber İncil de, diğer din ve düşüncelerde olduğu gibi ölümden sonra bir hesabın olacağını ve insanların bu muhasebe sonunda hak ettikleri yere gideceğini ifade ettikten sonra, bu gidilen iki yeri birlikte, zıtlık içerisinde vererek cennetin estetik güzelliğini daha da belirgin bir şekilde ortaya koymaya çalışır.

Galip gelen bunları miras alacak. Ben onun Tanrı`sı olacağım, o da bana oğul olacak. Ama korkak, imansız, iğrenç, adam öldüren, fuhuş yapan, büyücü,

⁶²⁵ Mezmurlar 27: 4.

⁶²⁶ Matta, 19: 24; Markos, 9: 46; 10: 23; Luka, 6: 20; 7: 28; 9: 10; Elçilerin İşleri, 20: 25.

⁶²⁷ Matta, 26: 28.

⁶²⁸ Matta, 5: 3, 10, 19, 20.

⁶²⁹ Vahiy, 21: 3.

⁶³⁰ Yuhanna, 19: 1-4; 14: 12.

⁶³¹ Yuhanna, 17: 3; Romalılar, 2: 7; 1. Yuhanna, 5: 13.

⁶³² 2. Korintliler, 5: 1-3.

⁶³³ 1. Korintliler, 2: 9.

⁶³⁴ Matta 13: 44-46.

*putperest ve bütün yalancılara gelince, onların yeri, kükürtle yanan ateş gölüdür. İkinci ölüm budur.*⁶³⁵

*Tahtın önünde duran küçük büyük, ölüleri gördüm. Sonra kitaplar açıldı. Yaşam kitabı denen başka bir kitap daha açıldı. Ölüler kitaplarda yazılanlara bakılarak yaptıklarına göre yargılandı. Deniz kendisinde olan ölüleri, ölüm ve ölümler diyarı da kendilerinde olan ölüleri teslim ettiler. Her biri yaptıklarına göre yargılandı. Ölüm ve ölümler diyarı ateş gölüne atıldı. İşte bu ateş gölü ikinci ölümdür. Adı yaşam kitabına yazılmamış olanlar ateş gölüne atıldı.*⁶³⁶

*Ve onlar mezarlarından çıkacaklar. İyilik yapmış olanlar yaşamak, kötülük yapmış olanlar yargılanmak üzere dirilecekler. Ulusların hepsi O'nun önünde toplanacak, O da koyunları keçilerden ayıran bir çoban gibi, insanları birbirinden ayıracak. Koyunları sağına, keçileri soluna alacak. O zaman Kral, sağındaki kişilere, 'Sizler, Babam'ın kutsadıkları, gelin!' diyecek. Dünya kurulduğundan beri sizin için hazırlanmış olan egemenliği miras alın!*⁶³⁷

İncil, öldükten sonra insanların dünyadaki yaşamlarına göre muhasebe edilmelerini müteakiben iyilerin gideceği yeri estetik olarak en güzel bir biçimde betimler ve iyilerin gittiği yer olan cennetin içerisinde yaşayanlar için sonsuz bir yaşam vaad eder. Sonsuzluk, İncil'deki cennet betimlerinin temel noktalarından biridir.

*Onların gözlerinden bütün yaşları silecek. Artık ölüm olmayacak. Artık ne yas, ne ağlayış, ne de ıstırap olacak. Çünkü önceki düzen ortadan kalktı.*⁶³⁸

*Galip gelen, ikinci ölümden hiçbir zarar görmeyecek.*⁶³⁹

Buna göre, dünya yaşamında Tanrı'ya inanıp iyi ve güzel eylemlerde bulunanlar, ahirette cennetteki hayatlarında meleklerle benzerler ve ölümden yaşama geçerler, bir daha ölümü tatmayıp sonsuz yaşam sürerler.

*Bir daha ölmeleri de söz konusu değildir. Çünkü meleklerle benzerler ve dirilişin çocukları olarak Tanrı'nın çocuklarıdır.*⁶⁴⁰

⁶³⁵ Vahiy, 21: 7-8.

⁶³⁶ Vahiy, 20: 11-15.

⁶³⁷ Yuhanna, 5; 29; Matta, 31: 34.

⁶³⁸ Vahiy, 21: 4; Vahiy, 2: 7.

⁶³⁹ Vahiy, 2: 11. Romalılar, 6: 23.

⁶⁴⁰ Luka, 20: 35.

*Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitip beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir.*⁶⁴¹

*Sürekli iyilik ederek yücelik, saygınlık, ölümsüzlük arayanlara sonsuz yaşam verecek.*⁶⁴²

Tanrı, ebedi ve sonsuz bir hayatı bahşetmenin yanında aşk, eğlence ve kendisinin de kullarının arasında ikamet edeceği mükemmel bir ortam hazırlamıştır. İlişkiler tıpkı dünyadaki gibi sürecektir. Kitab-ı Mukaddes cennet betimlemelerini o kadar bu dünya ile paralel yapar ki, sanki bu dünyadaymış gibi ekip biçme, çocuk doğurma hatta ölme gibi sahneler anlatılır. Bu yaşanılanlar dünya yaşamı ile kıyaslanarak cennetteki yaşamın güzelliği ve mükemmelliği gösterilir. Bununla beraber yukarıda geçen Yeşaya 65: 20 ve Yeşaya 38: 21-22 ayetlerdeki cennet halkının evlenme, çocuk sahibi olma vb. özellikleri, *Bir daha ölmeleri de söz konusu değildir. Çünkü meleklerle benzerler ve dirilişin çocukları olarak Tanrı'nın çocuklarıdır,*⁶⁴³ ayeti ile çelişmektedir. Böyle bir durum Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı Egemenliğinin iki kısım olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Birinci kısım, bin yıl süreceği düşünülen milenyum anlayışıdır. Buna göre, bütün bu şeyler birinci milenyumda olacaktır. Bu milenyumda iki grup insan vardır. Birinci gurup, bu yaşamda Mesih'i makul ölçüde takip etmiş olup yargı kürsüsünde sonsuz yaşam verilecek olanlardır. İkinci grup ise, normal ölümlü kişiler olup Mesih geri geldiğinde İncil'i bilmeyenlerdir. Birinci gruptaki insanlar ölmeyecek, çocuk doğurmayacak ve dünyevi şeyler olmayacaktır. Bu milenyumda sözü edilen kişiler Mesih'in geri geldiği zamanda yaşayan ancak Tanrı'nın emir ve buyruklarını bilmeyen kişilerin oluşturduğu gruptur. Bu bin yıl içerisinde birinci grupta yer alan kutsallar herkese İncil'i anlatacak, krallar ve rahipler olarak onu öğreteceklerdir. Bu bin yıl sonunda ise bütün ölümlü halklar, İncil'i işitecekler ve bundan dolayı da Tanrı'ya karşı sorumlu olacaklardır. Bin yılın sonunda bu zaman esnasında ölen herkes diriltilecek ve yargılanacaktır. Onların arasında kötüler yok edilecek ve doğru olanlar sonsuz yaşama kavuşacaktır. İşte o zaman, Tanrı'nın yeryüzü ile ilgili planı

⁶⁴¹ Yuhanna, 5: 24.

⁶⁴² Romalılar, 2: 7.

⁶⁴³ Luka, 20: 35.

tamamlanacak ve yeryüzü ölümsüz insanlarla dolacaktır. Yeryüzünde asla günah olmayacak ve ölümle karşı karşıya kalınmayacaktır.⁶⁴⁴

İncil, cennette verilen nimetlerin güzelliği ve mükemmelliğini ortaya koymak için dünyadaki nimetler ve güzelliklerle karşılaştırma halinde vererek cennette olanların daha güzel ve daha mükemmel olduğunu ifade eder. Bu karşılaştırmayı çadır örneği ile ortaya koyar. Buna göre dünya çadırları, çok daha dayanıksız, hemen yıkılabilirlerdir. Ancak Tanrı cennette insanlar için hiç yıkılmayan ve sonsuz olan “göksel konutlar” hazırlamıştır.⁶⁴⁵

Dinlerin ve düşünce sistemlerinin cennet betimlemelerinde insanların en mutlu olacağı şey Tanrı'nın zatını tecrübe etmedir. Bu, cennetin en güzel yönüdür. Çünkü insanın nihai mutluluğu budur. En büyük estetik zevk, Tanrı'nın güzelliğini seyretmektir. Bu mutluluğu Kitab-ı Mukaddes'te ihmal etmez ve insanların cennette Tanrı ile birlikte olacaklarını bir çok ayette vurgular.

*İnsanlar RAB`bin yüceliğini, Tanrımız`ın görkemini görecek.*⁶⁴⁶

*Cesaretimiz vardır diyorum ve bedenden uzakta, Rab`bin yanında olmayı yeğleriz.*⁶⁴⁷

*O`nun yüzünü görecek, alınlarında O`nun adını taşıyacaklar.*⁶⁴⁸

Kur'an'da geçen cennet kavramı, örtmek, gizlemek anlamında “cenn” kökünden isim olup bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe demektir. Ahiret hayatında müminlerin esas yurdu olan bu yerin bu şekilde isimlendirilmesi, cennetin genel görünümü ile dünya bahçelerine benzetilmesi ve eşsiz nimetlerinin insandan gizlenmiş olmasından dolayıdır.⁶⁴⁹ Genelde cennet, ebedi saadet yurdu olarak içinde bütün mekan ve imkanları kapsayacak şekilde muhtevası geniş olan bir terimdir. Ebedi saadete ilgili özendirici ve etkileyici betimlemeler daha çok bu kavram etrafında yapılmıştır. Bununla beraber Kur'an'da cenneti ifade etmek için emin yer anlamında Makam-ı Emin,⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Heaster, s. 161.

⁶⁴⁵ 2. Korintliler, 5: 1-3.

⁶⁴⁶ Yeşaya, 35: 2.

⁶⁴⁷ 2. Korintliler, 5: 8.

⁶⁴⁸ Vahiy, 22: 4.

⁶⁴⁹ Şahin, s. 374.

⁶⁵⁰ Duha, 44: 51-52.

insana mutluluk veren bütün maddi ve manevi güzellikleri ifade etmek için Naim⁶⁵¹, ikamet edilen yer anlamında Adn,⁶⁵² içinde üzüm bulunan bahçe anlamında Firdevs,⁶⁵³ maddi ve manevi sıkıntılardan korunan yer anlamında Darusselam⁶⁵⁴ isimleri kullanılmıştır.

Kur'an, dünyada kendine inanıp güzel amellerde bulunanlara çeşitli kavramlarla isimlendirdiği cenneti güzel bir dönüş yeri olarak takdim eder ve bu güzel dönüş yerini muhataplarına özendire özendire estetik olarak en güzel bir şekilde anlatır.

*Allah'a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?*⁶⁵⁵

Kur'an, öncelikle cenneti genel bir bütünlük içerisinde estetik olarak en güzel şekilde betimler. Diğer kutsal kitaplarda olmayan bir şekilde en ince ayrıntısına kadar cenneti en mükemmel şekilde tasvir eder. *O gün cennet halkının kalacakları yer daha iyi, dinlenip sefa sürecekleri yer daha güzeldir.*⁶⁵⁶

Kur'an'a göre cennet, her türlü nimetlerle beraber insanların orada ebedi kalacakları yerdir. Onlar için artık ölüm söz konusu değildir. Mutlak sonsuzluk vardır. Bir çok ayette, Allah'a inanıp güzel amellerde bulunanların gideceği yerin en güzel bir yer olduğu; buna karşın ona inanmayıp güzel amellerde bulunmayanların ise gideceği yerin estetik olarak en kötü yer olduğu vurgulanmaktadır.⁶⁵⁷

Bütün düşünce ve dinlerde olan cennette insanın en çok istediği ebedi olma arzusunun gerçekleşmesi, Kur'an'ın da en çok vurguladığı konuların başında gelir. Ancak, ahirette süreklilik ve kesintisizlik ifade eden ebed kavramında beşere ait hesap sürelerini ilgilendiren hususlar söz konusu değildir. Bu nedenle dünyevi hayat böyle bir

⁶⁵¹ Mutaffifin, 83: 22, İnfitar, 82: 3.

⁶⁵² Beyyine, 7-8

⁶⁵³ Kehf, 18: 107.

⁶⁵⁴ Enam, 6: 127.

⁶⁵⁵ Muhammed, :15.

⁶⁵⁶ Furkan, 25: 24; Kehf, 18: 30.

⁶⁵⁷ Furkan, 25: 68; Beyyine, 98: 5-7; Zümer, 39: 73, Tevbe, 9: 72, İbrahim, 14: 23; Maide, :84: 85

planlamaya müsait değildir. Bu kavram uhrevi hayata uygun olup orada kozmik ölçüler söz konusu değildir.⁶⁵⁸

*İman edip salih amel işleyenler var ya, onları içinden ırmaklar akan ve içinde ebedi kalacakları cennet köşklerine yerleştireceğiz. Çalışanların mükafatı ne güzeldir!*⁶⁵⁹

Bütün dinler cennetle ilgili betimlemelerinde özellikle insanın estetik duygusuna hitap etmiştir. Bu nedenle cennetle ilgili bütün nitelermeler estetik bir boyut ifade etmiştir. Cennette sunulan her şeyde bir incelik, bir zarafet ve bir estetik incelik vardır. Orada yer alan nimetler, yiyecekler, içecekler sıradan bir şekilde değil, hem göze hem estetik duyguya hitap eden renklerde, şekillerde verilir. Ayrıca, orada yer alan bütün yiyecekler dünyadakilerin aksine bitmez ve tükenmezlerdir.

*Onlar, karşılıklı yaslanmış vaziyette mücevheratla işlenmiş tahtlar üzerindedirler. Ebediyen genç kalan uşaklar, onların etrafında; içmekle başlarının dönmeyeceği ve sarhoş olmayacakları, cennet pınarından doldurulmuş sürahileri, ibrikleri ve kadehleri, beğendikleri meyveleri ve arzu ettikleri kuş etlerini dolaştırırlar.*⁶⁶⁰

Kur'an, cennetteki yiyeceklerin estetik boyutunu vurgularken, bunların estetik yönünü cehennemdeki nimetler ve özellikleri ile zıtlık temelinde ele alarak cennetteki nimetlerin mükemmelliğini bir derece daha artırma yoluna gider

*Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık. İyiler ise, katkısı kâfur olan içecekler dolu bir kadehten içerler.*⁶⁶¹

Kur'an, cennetin estetik boyutunu o kadar ince ayrıntısına kadar betimler ki, orada nimetlerin sunulduğu kapların estetik yönü bile ihmal edilmez ve kullanılan bütün kapların dünyada en güzel kabul edilen madenlerden oluştuğu belirtilir.

*Etraflarında gümüş kaplar, şeffaf kadehler dolaştırılır. Gümüşten billur kaplar ki, onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemişlerdir. Orada kendilerine, katkısı zencefil olan içeceklerle dolu bir kâseden içirilir.*⁶⁶²

⁶⁵⁸ Faiz Kalm, *Felsefe ve Bilimin Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008, s. 262.

⁶⁵⁹ Abkebut, 29: 58.

⁶⁶⁰ Vakıa, 56:15-21; Sad, 38:50-58.

⁶⁶¹ İnsan 76: 4-5.

*Onlar için altın tepsiler ve kadehler dolaştırılır. Canlarının istediği ve gözlerinin hoşlandığı her şey oradadır. Siz orada ebedî olarak kalacaksınız.*⁶⁶³

Kur'an, cenneti estetik olarak betimlemede en ince ayrıntıya kadar girdiği bu açıklama şeklini hiç bir noktada elden bırakmaz; orada yer alan ağaçları bile insanın estetik duygusuna hitap edecek şekilde betimler.

*(Onlar), dikensiz sidir ağaçları ve meyveleri küme küme dizili muz ağaçları altında, yayılmış sürekli bir gölgede, çağlayan bir su başında, tükenmeyen ve yasaklanmayan çok çeşitli meyveler içinde ve yüksek döşekler üzerindedirler.*⁶⁶⁴

Kur'an'da cennette istenilen her türlü yiyeceğin en güzelinin olmasının ifade edilmesi yeme-içmenin cennette zorunlu olduğunu göstermez. Bu, dünya hayatındaki insanların haz duyduğu şeylerle cenneti onlara betimleme özelliğinin bir sonucudur. Buna göre insanlar, dünyadaki yaşamlarında güzel yiyecekleri yeme ile ayrı bir zevk ve haz alırlar. Kur'an da bu zevk ve hazları göz önünde bulundurarak muhataplarına yaptığı cennet tasvirlerinde yiyecek ve içeceklere yer verir. Bu nedenle cennette en güzel yiyecek ve içeceklerin zikredilmesi bunların bir ihtiyaç olduğu için değil orada yeme ve içmenin estetik bir zevk ve haz olduğu içindir.

Kur'an cennetin estetik boyutunda, cennetteki yiyeceklerin güzelliği ve mükemmelliği kadar orada giyilen şeylerin de estetik olarak en güzel ve en mükemmel olduğunu, muhatapların dünyada güzel ve mükemmel olarak gördüğü, çok istediği, bazılarının ulaşabildiği, bazılarının hayalini kurduğu altın, gümüş, ipek vb. şeylerle onları niteleyerek ifade eder. Yiyeceklerin güzelliğini ortaya koymak için baş vurduğu zıtlık ilişkisinde olduğu gibi cehennemdeki kullanılan eşya ve giyeceklerin özelliklerini de ifade ederek cennetteki kullanılan malzeme ve elbiselerin güzelliğini bir kat daha artırma yoluna gider.

İşte onlar için içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleri vardır. Orada tahtlar üzerine kurularak altın bileziklerle süslenecekler, ince ve kalın ipekten yeşil

⁶⁶² İnsan, 76: 14-18.

⁶⁶³ Zuhruf, 43: 71; İnsan, 76: 12, 21.

⁶⁶⁴ Vakıa, 56:28-34; Saffat, 37: 45-47.

*giysiler giyeceklerdir. O ne güzel karşılıktır! Cennet de ne güzel bir yaslanacak yerdir.*⁶⁶⁵

*... Bunlardan inkar edenler için ateşten giysiler biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür. Onunla, karınlarının içindekiler ve derileri eritilir.*⁶⁶⁶

Bütün bu ayrıntılı tasvirlerle rağmen Kur'an, orada Allah'ın hoşnutluğunu kazananlar için hazırlanmış olan cennet nimetlerinin dünya ölçüleri içinde tarif edilemezliğini net bir şekilde ortaya koyar.

*Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını hiç kimse bilemez.*⁶⁶⁷

Buna göre, bu yaşamdaki nimetlerle benzerlik ilişkisi içerisinde insanları daha çok etkilemek ve erdemli bir hayata teşvik etmek için tasvir edilen cennetteki nimetler öz itibari ile dünyadakilerden farklıdır. Yapılan bu benzetmeler insanların bilmediği, tatmadığı, hayal edemediği şeylerin anlatılmasından başka bir şey değildir. Bütün bu nimetler, dünyadaki nimetlerle sadece isim ve nitelik yönünden benzerdirler. Çünkü, orada hiç bir gözün görmediği, hiç bir kulağın duymadığı, hiç bir insanın hayel bile edemediği nimetler vardır.

Dünya hayatında insanların özlem duydukları, sahip olmak için ömür verdikleri, iç ve dış mimarilerini özenle belirlemeye çalıştıkları, güzelce dizayn edebilmek için derin çabalar sarf ettikleri, özellikle deniz, nehir ve göl görür olmalarını ve genişçe yem yeşil bahçeler içinde bulunmalarını istedikleri şey köşk ve saraylardır.⁶⁶⁸ Bu nedenle bütün din ve düşüncelerde cennet, tüm insanların özlem duydukları, hayalini kurdukları, sahip olmayı çok istedikleri, her şeyin karşılandığı yer olarak betimlenir. Zira, hangi din ve düşüncede olursa olsun bütün insanlar için saraylar, köşkler, altınlar, mücevherler, gümüşler, ipek elbiseler, hizmetçiler, güzel işler, pınarlar, bahçeler vb şeyler dünyadaki yaşamda en çok istenilen, en güzel olarak kabul edilen şeylerdir.

⁶⁶⁵ Kehf, 18: 30; Duhan, 44: 52.

⁶⁶⁶ Hac, 22: 18-23.

⁶⁶⁷ Secde, 32: 17.

⁶⁶⁸ Ali Rıza Demircan, *Kur'an ve Cennet Işığında Ahiret Hayatı*, Emir Turizm Yayınları, İstanbul 2010, s. 61.

Kur'an, betimlediği cennette insanın bu duygusunu ihmal etmez ve insanın bu isteğinin hayal ettiğinin de ötesinde estetik olarak en güzel şekilde, şahane bir sanat eseri olarak dizayn edilmiş, altından nehirler akan köşklarle cennette karşılanacağını vurgular. Hatta Kur'an, cennetin bütünü büyük bir saray, sanat evi ve muhteşem bir saltanat olarak takdim eder. *“Nereye baksan, nimet ve büyük saltanat görürsün.”*⁶⁶⁹.

*Allah mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, ebedi olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vadetti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır.*⁶⁷⁰

Kur'an'ın cennetin estetik boyutunda üzerinde durduğu bir diğer nokta da dünya yaşamında insanlar arasında olan kin, nefret, kıskançlık, adaletsizlik vb. psikolojik ya da ruhsal kötülük, çirkinlik gibi şeylerin cennet halkı için mükemmel bir ilişkiye, mükemmel bir hayata dönmesidir. Cennet yaşamında insanlar arasında öyle muhteşem ve öyle güzel bir ilişki vardır ki, bu mükemmel ilişkiyi bozacak ne bir anlamsız konuşma, ne de bir birlerini suçlayıp dostluk ve kardeşliklerini bozacak bir şey olacaktır.⁶⁷¹ Orada olanların gönüllerinde estetik boyutta kötü olarak nitelendirebilecek her hangi bir şey yoktur. Birbirleri ile olan ilişkileri en mükemmel, en kusursuz bir şekilde olup onların yaşamlarında dünyadaki yaşamlarının aksine ne bir yorulma, ne bir bıkkınlık, ne korku, ne hüzn, ne acı, vardır.⁶⁷² Bunun aksine orada güven vardır, sevinç vardır, kardeşlik vardır. Cehennemdekilerin aksine onlarda bir pişmanlıkta yoktur.⁶⁷³ Yüzler sevinç ve mutluluktan pırıl pırıldır. İstedikleri her şeyi elde edebilmektedirler.

*Onların yüzlerinde, nimetlerin sevincini görürsün.*⁶⁷⁴

Kur'an, cennetin güzelliklerini ifade ederken oradaki yaşamın her türlü ayrıntısına yer verir ve her ayrıntının da estetik olarak en güzel bir şekilde hazırlandığını vurgular. Nitekim Kur'an, cennete yer alan hava ikliminden de bahseder ve bunu cehennemle birlikte karşılıklı olarak tasvir eder. Cehennem havasını tasvir ederken oranın iliklere kadar işleyen bir sıcaklık olduğu, serin olmadığı, zifiri bir gölge olduğu⁶⁷⁵ belirtilirken,

⁶⁶⁹ İnsan, 76: 20.

⁶⁷⁰ Tevbe, 9: 72; Saf, :12; Zümer, 20.

⁶⁷¹ Hicr, 15: 45-48.

⁶⁷² Hicr, 15: 45-48; Fatır, 35: 34; Vakıa, 56: 25-26; İbrahim, 14: 23.

⁶⁷³ Fatır, 35: 36.

⁶⁷⁴ Mutaffifin, 83: 25-27.

⁶⁷⁵ Vakıa, 56: 42-44.

cennetin iklimini ise, ne yakıcı bir sıcak ne de dondurucu bir soğuk olduğunu aksine tam insanların yaşamasına uygun serin bir iklime sahip olduğunu belirtir.⁶⁷⁶

İnsanın dünya yaşamında en çok haz ve zevklerinden biri de, hiç şüphesiz cinsel yaşamdır. Hatta Kur'an'ın indiği dönemdeki kadının konumu düşünüldüğünde, insanların dünyadaki arzu ve hazlarından hareketle onları teşvik ve özendirme mahiyetinde betimlenen cennet tasvirleri içinde kadın konusunun yer almaması düşünülemezdi. Bu yüzden Kur'an, cennetin estetik boyutunu betimlerken kadın konusunda özel bir estetik tasavvur ortaya koyar. İnsanın daha güzelini hayal edemeyeceği kadın örneklerini verir. Buna göre, dünya yaşamında Allah'a inanıp güzel amellerde bulunanlar için yalnızca bakışları kendilerine çevrilmiş iri gözlü, beyazlıkları ile hiç gün yüzü görmemiş, tertemiz, onlara daha önce hiç kimsenin dokunmadığı bakire, yeşil yastıklara, güzel yargılara yaslanmış, mercan ve yakuttan olan huriler verilecektir.⁶⁷⁷

Cennetin en önemli estetik boyutlarından biri de, hiç bitmeyen nimetlerin yanında Allah'a kavuşmanın verdiği mutluluktur. Cennette verilen nimetler ne kadar haz ve mahiyet olarak bu dünyadakilerden daha mükemmel, daha güzel olsa da tüm bu nimet ve hazların üstünde en mükemmel ve en büyük manevi hazzı verecek olan bütün öteki nimet ve zevkleri unutturacak olan Tanrı'nın müşahede edilmesidir. Nitekim Kur'an'da cennetin güzellikleri sonsuzluk, içinden akan ırmaklar olan köşkler vb. şeyler anlatıldıktan sonra, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayı bütün bu nimetlerden daha güzel ve daha mükemmel olduğunu beyan eder.

*Allah mümin erkeklere ve mümin kadınlara, ebedi olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler vaad etti. Allah'ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır.*⁶⁷⁸

Buna göre, ayette ifade edilen Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın verdiği manevi haz ve ruhani aleme ait mutluluk, bedeni haz ve maddi ihtiyaçların verdiği hazlardan daha üstün, daha güzel ve daha mükemmeldir. Çünkü bir amaca vasita kılınan şey, vasita olduğu şeyden daha önemli ve daha mükemmel olamaz.⁶⁷⁹ Dinlerin cennet

⁶⁷⁶ İnsan, 76: 13.

⁶⁷⁷ Rahman, 55: 55-76; Nisa, 4: 57; Tur, 52: 20; Vakıa, 56: 22-23; Duhan, 44: 50.

⁶⁷⁸ Tevbe, 9: 72.

⁶⁷⁹ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. III, 64.

betimlemelerinde cennetin estetik yönünü, mükemmelliğini ifade eden sonsuz nimetler, köşkler, saraylar, nehirler kısaca istenilen her şeyin olması muhataplarını asıl gaye olan Tanrı'ya ve onun hoşnutluğuna götürmek için birer vasıtalar. Dolayısıyla bütün bu nimetler, zarafetler Tanrı mutluluğuna ulaşmanın özendirici anlamda vasıtası olduğu için o mutluluk yanında daha az güzelliğe ve daha az mükemmelliğe sahiptir. Bunun aksi söz konusu olsa, yani Tanrının hoşnutluğunu kazanma cennet nimetlerine erişebilmenin aracı olsaydı, bu durumda bunlar daha güzel ve daha mükemmel olurdu.

Yine Kur'an'da Mutaffifin 23. ayette geçen *...koltukları üzerinde oturmuş seyrediyorlar*, ifadesini müfessirler üç şekilde açıklamışlardır. Birincisi, cennet halkının Allah'ın onlar için hazırlamış olduğu nimet ve güzellikleri; ikincisi, cehennemde bulunanların kötü hal ve durumlarını ve üçüncüsü de Allah'ın zatını seyretme olarak açıklamışlardır.⁶⁸⁰ Ayrıca, bu ayetin öncesinde 15. Ayette cehennem halkının nitelikleri anlatılırken, *Onlar o gün elbette ki Rablerinden mahrum bırakılacaklardır*, ifadesine yer verilip, hemen sonrasında gelen *...koltukları üzerinde oturmuş seyrediyorlar*, ayeti ile bütünlük içinde değerlendirildiğinde, o gün cennet halkı Allah'ın zatını seyredecek ve bu onlar için en mükemmel, en güzel bir mutluluk olacaktır ki, bu da tek başına cennetin estetik olarak en mükemmel ve en güzel bir yer olduğunu gösterir.

Sonuç olarak bütün dini ve felsefi düşüncelerde farklı kavramlarla da olsa cennet en güzel ve en mükemmel bir yer olarak betimlenmiştir. Bu betimlemelerde temel nokta ise, kullanılan bu kelimelerle ideal iyilik ve ideal güzelliğin kastedilmesidir. Ayrıca bütün düşüncelerde cennet, algılanabilen şeylerle örneklendirilerek yaşanılan dünyada elde edilmesi mümkün olmayan istek, özlem ve hayallerin tam manasıyla mutluluğa ve mükemmelliğe dönüşüp somutlaştığı yer olarak tasvir edilmiştir. Böyle bir betimlemenin amacı ise muhataplarını etkilemek, özendirmek ve Tanrı'ya inanma ve erdemli bir hayat yaşamaya teşvik etmektir.

⁶⁸⁰ Komisyon, *Kur'an Yolu Tefsiri*, c. V, 506.

SONUÇ

“Tanrı, Ruh ve Ölümün Estetik Boyutu” adlı bu çalışmamızda, insanın bilen bir varlık olması nedeni ile tecrübe ettiği şeylere yüklemiş olduğu estetik bir değer olan güzellik kavramının metafizik ve eskatolojik alandaki yansımalarını ele aldık. Bu anlamda gördük ki, insan tecrübe ettiği şeyleri ve inandığı değerleri güzel, iyi, doğru vb. kavramlarla nitelemiştir. Bu nitelermelerde şeylere yüklenen güzellik değerinin arketipinde ise farklı nedenler ortaya çıkmıştır. Buna göre, bir şeyi güzel olarak nitelendirme, o şeyin iyi olması, yararlı olması, doğru-hakikat olması gibi nedenlere dayandırılmıştır. Özellikle Sokrates gibi düşünürler güzeli, bir şeyin elverişli olmasına bağlarken Platon ve onun gibi düşünenler güzel ve iyi değerlerini birbirleri yerine özdeş bir şekilde kullanmışlardır. Alman filozofu Kant ise güzeli, bütün bu değerlerden uzak, bunlardan farklı; belirli bir kavrama dayanmaksızın hoşça giden şey olarak tanımlarken diğer bir Alman filozofu olan Hegel, güzel ile doğru-hakikat arasında bir fark gözetmeksizin iki kavramı da aynı ve özdeş görür. Yine Heidegger’de güzeli varlığın aydınlanması, varlığın aydınlanmasını da hakikat-doğruluk olarak görür. İslam düşüncesinde ise İbn Sina ve Farabi gibi düşünürler Platon gibi güzel ve iyi kavramlarını birbirleri yerine kullanırken, Gazali sevgi kavramı ile güzel kavramı arasında bir ilişki kurar ve güzeli sevilen şey olarak tanımlar.

Çeşitli biçimlerde tanımlanan güzel kavramı, genellikle mutlak ve mukayyed olmak üzere iki şekilde ele alınmış; mutlak güzel, kendinde güzel olan, güzel olan her şeyin kaynağı olan, onun dışında güzel olan şeylerin kendisinden pay aldığı ölçüde güzel olduğu, nesnel bir biçimi olmayan Tanrı’nın güzelliği olarak tanımlanmıştır.

Kutsal metinler ve düşünce tarihinde Tanrı’nın güzelliği en yüce güzellik olarak ele alınmış, onun dışında olan güzellikler de mutlak güzel olarak nitelenen Tanrı’ya yaklaştığı ölçüde güzel olarak kabul edilmiştir. Çalışmamızda gördük ki, Platon’dan Hıristiyan teologları ve İslam düşünürlerine, Tevrat’tan Kur’an’a kadar her felsefi ve dini düşüncede Tanrı’nın güzelliği benzer şekilde ele alınmıştır. Platon, idealar kuramına paralel olarak Tanrı’nın güzelliğini duyulur dünyadaki güzellikleri aşan, güzelliği kendi zatına ait olan, bütün her şeyi güzel kılan olarak nitelerken, onun dışında var olan güzelliği diyalektik bir şekilde Mutlak Güzel’e dayandırır. Plotinus, mutlak güzel olarak gördüğü Bir’in güzelliğini bizzat güzelliğin kendisi olarak ifade eder. Bir

ve güzeli aynı şey olarak görür. Çünkü ona göre Bir, niteliksizdir, güzel ya da başka her hangi bir değer yüklenemez. Plotinus'un Bir anlayışında güzel olan mantıksal ikiliğin bile olmamasıdır. Dolayısıyla onun Tanrı'sının güzelliğinde Bir, Mutlak İyi ve Mutlak Güzel aynı ve özdeş kavramlardır.

Batı düşüncesinde Tanrı'nın güzelliği İncil, Teslis, Tanrı'nın doğası, Kırstoloji ve yaratılış gibi konular üzerinde durularak ele alınmıştır. Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerin nitelermeye çalıştıkları Tanrı, Yunan filozoflarının kendi metafizik problemlerine cevap buldukları Mutlak İyi/Mutlak Güzel anlayışından farklıdır. Çünkü, teistik dinlerin kutsal kitaplarında Tanrı bizzat kendisini muhataplarına vahiy kanalıyla tanıtmaktadır. Çalışmamızda gördük ki, Batı düşüncesinde Tanrı'nın güzelliği, muhteşemliği "glory" kavramı etrafında şekillenirken İslam düşüncesinde Tanrı'nın güzelliği, onun cemal, cemil sıfatları etrafında değerlendirilmiştir ve Platon'un Mutlak İyi/Güzel'inde olduğu gibi hem İncil hem de Kur'an Tanrı'yı mutlak güzel ve mutlak iyi olarak nitelmişlerdir. Mutlak güzel olan Tanrı'nın güzelliği Hıristiyan düşüncesinde birinci olarak, Tanrı'nın ete, kemiğe bürünmüş, somutlaşmış şekli olan İsa Mesih'te ortaya konulmuştur. İkinci olarak da İslam düşüncesinde olduğu gibi şeylerin güzelliğinin tıpkı aynalar gibi Tanrı'nın eşsiz güzelliğini yansıttığı üzerinde durulmuştur. Bu anlamda evrenin mükemmel güzelliğinin Tanrı'nın güzelliğini ortaya koyduğu kabul edilmiştir. İslam düşüncesinde ise, Allah'ın güzelliği, onun üstün nitelikleri ve güzel isimlerinden ibaret görülmüştür ki, bu, ancak onu müşahede ile olmaktadır. İkincisi ise, onun güzel isimlerinin tecellisi olan nesnelere görülen güzelliklerinde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızın sonunda gördük ki, Tanrı'nın güzelliğini görmede genelde güneş ışığı metaforu kullanılmıştır. Tanrı'nın güzelliği, diğer güzelliklerin kaynağı olması bakımından güneş ışığının evrendeki güzellikleri görünür kılmasına benzetilir. Aynı zamanda ışığın güneşten bir şey eksiltmediği gibi Mutlak Güzel'in dışında var olan güzellikler de ondan kaynaklanmasına rağmen Tanrı'nın güzelliğinden bir şey eksiltmez. Güneş metaforu, Platon'dan Gazali'ye ve İbn Sina'ya kadar bir çok Batılı ve İslam düşünürü tarafından kullanılmıştır. Güneş metaforu aynı zamanda Tanrı'nın zati güzelliğinin bu dünyada müşahede edilemeyeceği konusunda da örnek olarak verilmiştir. Özellikle Gazali ve İbn Sina gibi İslam düşünürleri, güneş ışıklarının çok güçlü olmasından dolayı gözlerin ona direkt olarak bakamayacağı gibi, Tanrı'nın

güzelliğinin çok mükemmel ve sınırsız olmasından dolayı da onu bu dünyada gözlerin temaşa edemeyeceği; ancak güneş ışıklarında olduğu gibi yansımalarının görülebileceğini ifade ederler.

Evrenin estetik boyutu konusu ise, yaratıcı bir Mutlak Güzel'i kabul edenler açısından son derece güzel olarak kabul edilmiştir. Bu konuda ilk dönem Yunan filozoflarından Ortaçağ teologlarına, hatta kutsal metinlere kadar temel görüş, mutlak güzel olan bir varlığın estetik olarak en güzel olan bir evren yaratacağıdır. Çünkü, eğer böyle olmasa o, mutlak güzel olan bir varlık olmayacaktır. Bu düşünceyi Platon ve Gazali gibi düşünürler Tanrı'nın cömertliği ile ilişkilendirirken, diğer düşünürler ve kutsal metinler de farklı şekillerde aynı düşünceyi ifade etmişlerdir. Buna göre Tanrı, mutlak güzel olan bir varlıktır. Mutlak Güzel de kendisi gibi her yönüyle en mükemmel ve en güzel bir evren yaratmıştır. Daha sonra filozof ve kutsal metinler evrenin bu güzelliğini, onu yaratan bir varlığa delil olarak görmüşlerdir. Çünkü onlara göre, evrenin son derece güzel ve mükemmel olması, orada bir oran ve uyumun bulunması, bütün bunların rastlantısal bir şekilde değil de bunları yapan akıllı bir varlığın olduğunu ortaya koymaktadır. Hem İncil, hem de Kur'an açık bir şekilde gökyüzünün, yıldızların, güneşin, ayın, hareketlerine, güzelliklerine dikkat çekerek bütün bunların kendi kendine olamayacağını vurgulayarak bunları yapan bir varlığa dikkat çekmişlerdir.

Çalışmamızın sonucunda gördük ki, düşünce tarihinin en önemli konularından biri olan ruh ise, hem dini hem de felsefi düşüncede insan varlığının maddi olmayan tarafı ya da özü olarak bireysellikle eş anlamlı bir şekilde, kişinin ilahiliğe iştirak eden kısmı olarak tanımlanmış ve beden ölümünden sonra kişinin varlığını sürdüren kısmı olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte ister felsefi, ister dini düşünce de olsun, genelde ruhun neliği, niteliği, özü tam olarak insanlar tarafından bilinmemiştir. Ruhun güzelliği ise her düşüncede üç aşamalı bir şekilde değerlendirilmiştir. Buna göre ruh, birinci aşamada tanrısal bir öz olarak ele alınmış ve bu yönüyle de en güzel olarak kabul edilmiştir. Birinci aşamada Tanrısal bir cevher olarak güzel, iyi, güzelliğine zarar verecek her türlü kötülüklerden uzak, aşkın olan alemde iken, Mutlak Güzel tarafından yaşam soluğu anlamında bedenlere verilmiş ve bu bedene girişle birlikte, ruhun yolculuğunda ikinci aşamaya geçilmiştir. Bu aşamada tanrısal öz olan ruhun bedene girmesi ile birlikte bu güzelliğini, dünyaya olan eğilimi ve kendi istikametini yitirmesi neticesinde kaybetmiştir. Dolayısıyla bu aşamada ruh, güzelliğini bedene girmekle, düzeninde

meydana gelen bozulma sonucunda tanrısal olmaktan uzaklaşır. Bu uzaklaşma yüzünden de kendisinin benzeri olamaz. Ruh, kendisi ve mutlak güzel olan Tanrı ile farklılığını ortadan kaldırdığı zaman yeniden geldiği tanrısal aleme döndüğü zaman yeniden Mutlak Güzel ile benzerliğini kurarak güzelleşir. Bu ise ruhun üçüncü aşamasında olur. Buna göre, tanrısal alemde bir şekilde ikinci aşama olan bedene giren ruh, bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmesi nedeniyle birinci aşamadaki güzelliğini yitirmektedir. Ancak ruh, yine bu aşamada bedenın arzu ve isteklerine boyun eğmeyerek, kendini arındırarak geldiği tanrısal aleme gitme imkanını elde eder. Dolayısıyla ruhun bedene girdiği ikinci aşamada her ne kadar beden, onu çirkinleştiren unsur olarak görünse de, yine onun geldiği tanrısal aleme dönmesine vesile olacak imkanı yarattığı için, tanrısal aleme, Mutlak Güzel'e götüren bir merdivendir. Bu merdivende ruh, en alt basamaktan başlayarak kendini arındıra arındıra merdivenin sonunda olan Mutlak Güzel'e, geldiği tanrısal aleme geri döner.

Ruhun üçüncü aşaması onun ikinci aşamada girmiş olduğu bedenden ayrılması ile meydana gelir. Bu olay ise başka bir olguyu karşımıza çıkarır ki, bu da ölümdür. Çünkü ölüm, ruh ve bedenden oluşan, ruhun bedene girmesi ile hayat bulan insanda, ruhun bedenden ayrılması olarak tanımlanmıştır. Çalışmamızda gördük ki, ölümün estetik boyutu ise genelde iki görüş etrafında şekillenmiştir. Bu ise ölümden sonrası ile ilişkilidir. Buna göre ruhun bedenden ayrılması ile gerçekleşen ölümü, sonradan yeniden dirilme ile, yeni ve sonsuz bir hayata açılan, Tanrı ile bir arada olma imkanı sunan, Tanrı ile birleşme, O'na iştirak etme, ölümden sonra ölümsüz bir yaşamda olma olarak anlamlandırılan ölümü çok güzel, sonsuz hayata açılan bir kapı ve Tanrı'ya ulaştırılan bir yol olarak görmüşlerdir. Bu nedenle ölümün estetik boyutunu, insanların dünyaya bakış açılarına göre ölüme verdikleri anlam oluşturmaktadır. Çünkü ölümle ilgili tüm sorular ölümden sonraki bir yaşama gönderme yapar. Verilen her yanıt ise ölümün bir adım ötesine geçer. Ölümden önce bir şey olduğu gibi sonrasında da bir şey olması ölümün ağırlığını azaltır. Ölümü kötü bir şey olarak anlamlandırılanlar ise, her şeyi yaşadığı bu dünyadan ibaret görüp, ölümden sonra bir hayat olmadığını, ölümün, yokluğun bir başlangıcı olduğunu düşünenlerdir. Buna göre, bu düşüncede asıl olan ölümün zati olarak kötü ya da çirkin olduğu değil, ölümle var oluşu yitirme olasılığıdır.

Ölümlle başlayan yeni bir hayatın varlığı konusu beraberinde oradaki hayatın neliğinin ve niteliğinin ne olduğunu da beraberinde getirmiştir. Bu da bütün

düşüncelerde bir cennet inancını ortaya çıkarmıştır. Dünyadaki yaşanan hayata paralel bir şekilde gidilmesi umulan cennet, bütün düşüncelerde en güzel ve en mükemmel olarak betimlenmiştir. Cennetin bütün düşünce ve dinlerin kutsal kitaplarında en mükemmel tarzda betimlenmesinin amacı, muhataplarını etkilemek, özendirmek ve Tanrı'ya inanma ve erdemli bir hayat yaşamaya teşvik etmektir. Bunu yaparken de dinler muhataplarını daha çok etkilemek için ölümden sonra dünyadaki yaşamlarına paralel olarak gidecekleri yer ve oradaki ebedi hayatta nelerle karşılaşacakları, kötüler bekleyen cehennem nasıl bir yer olduğu, oraya gideceklerin çekecekleri ceza, iyiler için hazırlanmış cennet betimlemeleri, buraya girme mutluluğuna kavuşmuş olanların elde edecekleri çeşitli nimetler; insanların dünyadaki hayalleri, arzuları, korkuları, onların içinde bulunduğu durum, konum ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak tasvir edilmiştir.

İnsanların dünyadaki iyi eylem ve erdemli hayatlarının karşılığı olarak verilen cennet, farklı kavramlarla karşılanmakla birlikte her düşüncede, en güzel ve en mükemmel şekilde betimlenmiştir. Bütün bu farklı kullanımlara rağmen bu kelimelerde ortak olan anlam, kullanılan bu kelimelerle ideal iyilik ve ideal güzelliğin kastedilmesidir. Bununla birlikte cennet, bütün düşüncelerde algılanabilen şeylerle örneklendirilerek yaşanan dünyada elde edilmesi mümkün olmayan istek, özlem ve hayallerin tam manasıyla mutluluğa ve mükemmelliğe dönüşüp somutlaştığı yerdir. Cennetteki bu mutluluklar, hazlar, yüce ve mükemmel olan tanrısal şekliyle değil, aksine insanların anladığı, dünyadaki yaşantılarından tanıyıp bildikleri, hoşlandığı ve günlük yaşamlarında çok istedikleri, bazen hayalini kurdukları, estetik ve sanatsal değerlerin ön planda olduğu örneklerle betimlenmiştir. Bu şekilde betimlenerek insan hayali harekete geçirilir, algılanabilen şeylerle, algılanamayan şeyler anlatılmaya çalışılır ve böyle yapılarak insanların onu anlamaları ve tahayyül edebilmeleri sağlanır. Çünkü, deney dünyasından aldığı izlenimler sayesinde idrak gücüne sahip olan insana, bu idrak sınırlarını aşan kavramlarla her hangi bir konuda fikir vermek mümkün değildir.

KAYNAKLAR

- Abuzarova, Ülker, *Ahret İnancının Dinî-Felsefî Temelleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. İlahiyat Fak., İstanbul 2009.
- Akbaş, Muhsin, “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, *DEÜİFD*, Sayı: XV, İzmir 2002.
- Akgüç, Ahmet, “Gaye Neden ve Kelam İlminde Gelişim Seyri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, VII(30), Güz-2009.
- Akıncı, Asiye Şenat, “Mevlana’nın Ölüm Algısının Kur’an-i Arka Planı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2, Kasım 2009.
- Altıntaş, Hayrani, “Kur’an ve Estetik”, *Ank.Üniv., İlah. Fak. Derg.* A.Ü. Basımevi, Ankara 1988.
- Altuğ, Taylan, *Kant Estetiği*, Payel Yayınları, İstanbul 2007.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde Tevhid ve Estetik İlişkisi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
-, “Güzel İsimler”, *Somuncu Baba*, Sayı:109, Kasım 2009.
- Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, Trans. Anton C. Pegis, Notra Dame 1975.
-, *Summa Theologica I*, (Ed. Anton C. Pegis), Random Haouse, New York.
- Arat, Necla, *Etik ve Estetik Değerler*, Telos Yayınları, İstanbul 1996.
- Arslan, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, Ankara 2002.
- Atay, Hüseyin, *Farabi’nin Üç Eseri*, TCKB. Yayınları, Ankara 2001.
- Augustine, Saint, *The Divine Providence and the Problem of Evil*, (terc. Robert Russel), Cima Publishing Co. U.S.A, New York 1948.
-, “Expositions on The Book of Psalms”, *Theological Aesthetics*, Gesa E. Thiessen, SCM Press, U.S.A 2008.
-, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2010.

-, *The Confessions of Saint Augustine*, (Trans. Edward B. Pusey), The Modern Library, New York 1949.
- *The Divine Providence and the Problem of Evil*, (terc. Robert P. Russel), Cima Publishing Co. U.S.A, New York 1948.
- Aydın, Mahmut, “Yahudi Bir Peygamberden Gentile Bir Tanrı’ya; İsa’nın Tanrısallaştırma Süreci”, *İslamiyat Dergisi*, III(4), Ankara 2000.
- Aydın, Mehmet S, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fak. Yayınları, İzmir 2002.
- *Müsbet İlim ve Allah*, Şamil Yayınevi, İstanbul 1976
- Aydın, Hüseyin, *İlmi, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelik*, DİB. Yayınları, Ankara 1991.
- *İnsan-Çevre Münasebetine Modern Yaklaşımın Teolojik Kritiği*, Nehir Yayınları, Malatya 2003.
- Bahçeci, Muhiddin, *İman ve Allah’ın Varlığının İsbatı*, Çizgi Ajans, Kayseri 1989.
- Bal, Metin, *Martin Heidegger’in Sanat Anlayışında Varlık, Sanat Yapıtı ve İnsan Arasındaki İlişki*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sos. Bil. Ens., Ankara 2008.
- Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejisi*, (çev. Nurgül Demirdöven), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Baydemir, H. Yücel, “Thomas Aquinas’da Tanrı Tasavvuru,” *Gazi Üniv. Çorum İl. Fak. Dergisi*, II(3), 2003.
- Bayraktar, Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara 1991.
- Beardsley, Monroe C., “History of Aesthetics”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), Micmillian Publishing, New York 1987.
- Behrens, Abouscif Doris, *Beauty in Arabic Culture*, Priceton: Markos Wiener Publishing 1999.

- El-Beyguni, H. A. Tahir, *Esmâ-ül Hüsnâ*, (terc. M.Ali Kara), Karınca Yayınları, İstanbul 2004.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Birgit, M. Kartser, “On Aesthetics and Sensation, Reding Bumgarten With Leibniz With Deleuzcon”, Erişim Tarihi 10.12. 2012, www.esrheticatiijdschrift.nl.
- Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford 1996.
- Bloch-Smith Elizabeth M., “The Cult of Dead in Judah: Interpreting The Material Remains”, *Journal of Biblical Literature*, 111/2, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Âlem”, *TDVİA*, c.II, T.DV. Yayınları, İstanbul 1989.
-, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, (6. Basım), Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Bozkurt, Nejat, *Sanat ve Estetik Kuramları*, Asya Kitabevi, Bursa 2000.
- Brown, Frank Burch, *Religious Aesthetics A Theological Study of Making and Meaning*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1989.
- Calverley, E. E., “Nefs”, *İslam Ansiklopedisi*, c.9, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1964.
- Celaledin, Mevlana, *Mesnevi*, (çev. Velid İzbudak), c.1, İstanbul 1991.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (4.Basım), İstanbul, Paradigma 2000.
-, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997.
- Ceyli, Abdülkerim, *İnsan-ı Kamil*, Erişim Tarihi: 22.03.2013, sufizmveinsan.com/bunlari/insan_kamil.pdf, 23. Bölüm, “Cemal”.
- Cicero, Marcus Tullius, *Tanrular'ın Doğası*, (çev. F.G. Özaktürk-Fafo Telator), Dost Yayınları, Ankara 2006.
- Cilacı, Osman, *İlahi Dinlerde Cennet: Mukayeseli Bir Araştırma*, Beyan Yayınları, İstanbul 1995.
- Croce, Benedetto, *İfade Bilim ve Genel Linguistik Olarak Estetik*, (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İkinci Basım, İstanbul 1983.

- Çataklı, Osman N., Ahmet Şahin, *Kademeleri Vasıfları ve Tedavisi ile Nefs*, Gonca Yayınevi, İstanbul.
- Dalkılıç, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Demiray, Kemal, *Temel Türkçe Sözlük*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1988.
- Demircan, Ali Rıza, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, Emir Turizm Yayınları, İstanbul 2010.
- Descartes, Rene, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (çev. Mehmet Karasan), M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1998.
- Dini Terimler Sözlüğü*, Komisyon, MEB, Ankara 2009.
- Dinler Tarihi Ansiklopedisi*, Komisyon, Sabah, c.II, İstanbul 1999.
- Dormen, Emre Dormen, *Modern Bilim: "Tanrı Var"*, İstanbul Yayınevi, İstanbul 2011.
- Eco, Umberto, *The Aesthetics of Thomas Aquinas*, (tec. Hugh Bredin), Harvard Univ. Press, Cambridge/ Massachusetts 1988.
- *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, (çev. Kemal Atakay), (3.Basım), Can Yayınları, İstanbul 2009.
- Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, (çev. Numan Özcan), 4. Baskı, Şule Yayınları, İstanbul 2004.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler*, (çev. A. Bektaş), Kabalıcı Yayınları, c.I, İstanbul 2003.
- Ennest, Granger, *Mitoloji*, (çev. Nurullah Ataç), Cem Yayınevi, İstanbul 1979.
- Esmâ-ül Hüsnâ*, Der. Hamid Ahmet Tahir el-Beyguni, (terc. M.Ali Kara), Karınca Yayınları, İstanbul 2004
- El-Farabi, Ebu Nasr, *"El-Medinetü'l Fazıla"*, *İdeal Devlet*, (Açıklamalı Çeviri, Ahmet Arslan), (3. Baskı), Divan Kitap, Ankara 2011.
- *"Felsefenin Temel Meseleleri"*, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.

- *Fusus'ül-Medeni*, (Çev. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. İzmir 1987.
- Farley, Edward, *Faith and Beauty A Theological Aesthetic*, Ashgate Publishing, England 2008.
- Fodor, James, "The Beauty of The Word Re-membered," *The Beauty of God Theology and The Arts*, (ed. Daniel J. Treier), InterVarsity Press, U.S.A 2007.
- Fromm, Erich, *Kendini Savunan İnsan*, (çev. Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 1988.
-, *Sahip Olmak ya da Olmak*, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, İstanbul 2004.
- Gairdner, W. H. T., "God as Triune, Creator, Incarnate, Atoner", 29, 2007, Erişim Tarihi: 28.02.2013, www.muhammdanizm.org_september.
- Gazali, Muhammed, *İhyau 'Ulumi'd-din*, (terc. Mehmet A. Müftüoğlu), c.4, Pırlanta Yayınevi, İstanbul 1981.
-, *Ahret Kitabı*, İlke Yayıncılık, (çev. Ayhan Ak), (2.Basım), İstanbul 2011.
-, *Mizanül-Amel*, (çev. Remzi Barışık), Kılıçarslan Yayınları, Ankara 1970.
-, *Mearicü'l Kuds*, (çev. Serkan Özburun), İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Gilson, Etienne, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, (çev. Şamil Öçal), Açılım Kitap, İstanbul 2005.
- Greenspoon, Leonard J., "The Origin of The Idea of Recurracton Transitions in Transformation", *Turning Point in Biblical Faith*, (ed. Daruch Halpern), John D. Levenson, Indiana 1981.
- Güç, Ahmet, "Ruh", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.35, İstanbul 2008.

- Günaltay, M. Şemsettin, *Felsefe-i Ula (İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.*
- Günay, Ünver, Harun Güngör, *Türk Din Tarihi, Laçın Yayınları, Kayseri 2002.*
- Gürel, Peyami, “Estetik’i Doğru Anlama Üzerine” Erişim Tarihi: 28.02.2013, www.makaleler.wordpress.com.
- Hammermeister, Kai, *German Aesthetic Tradition, Cambridge University Press, Cambridge 2002.*
- Harries, Richard, *Art and The Beauty of God, A Christian Understanding, Movbray Press, New York 1993.*
- Hegel, George Wilhelm F., *Estetik, (çev. Taylan Altuğ, Hakkı Hüner), Payel Yayınevi, c.I, İstanbul 1994.*
- Herder, Johann Gottfried, *Selected Writings On Aesthetics, Princeton Universty Press, New Jersey, USA 2006.*
- Hitchcock, Mark, “Hıristiyanlık’ta Ölümünden Sonraki Hayat”, (çev. Süleyman Turan), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Sayı:4, 2005.*
- Işık, Aydın, *Din ve Estetik, Felsefi bir İnceleme, (2. Basım), Ötüken Yayınları, İstanbul 2013.*
- Izutsu, Toshihiko, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar, (çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 1997.*
- İbn Sina, “eş-Şifa/el-İlahiyat”, (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.*
-, “el Adhaviyye fi’l Mead” *Felsefe ve Ölüm Ötesi, (haz. Mahmut Kaya), Klasik Yayınları, İstanbul 2011.*
-, *Kitâbü’ş-Şifâ/Metafizik I. (terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.*
-, “İnayet ve Kötülüğün İlahi Kozaya Girişinin Açıklanması Üzerine”, (terc. M. Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.*

-, *İşaret ve Tenbihler*, (çev. Ali Durusoy, M. Macit, E. Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
-, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin Isbatı Üzerine”, terc. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (7. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
-, “Risale Fi Marifeti’n-Nefsi Natika” (çev. Hasan Şahin, Seçme Metinler), *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat, 2000.
-, “Ruh Kasidesi”, (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
-, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi*, (çev. Hazmi Tura), 1959.
- İbn Miskeveyh, “Ölüm Korkusu, Mahiyeti Ve Nefsin Ölümünden Sonraki Durumu”, (çev. İbrahim Aslan), *AÜİFD*, 52:2, 2011
- İbrani Din Bilgisi (Özetler) Türkiye Hahambaşılığı*, İstanbul 1969.
- İmamoğlu, Tuncay, “Paul Tillich Felsefesinde Ölüm ve Ötesi”, *AÜİFD*, sayı:23, Erzurum 2005.
- Jeremy, Begbie S., “Created Beauty: The Witness of J.S. Bach”, *The Beauty of God Theology and The Arts*, (ed. Daniel J. Treier), InterVarsity Press, U.S.A 2007.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilimin Işığında Kur’an’da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2008.
- Kant, İmmanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2011.
- Karaca, Faruk, “Gazali ve İbn Sina İle Ölüm Korkusundan Kurtuluş Üzerine”, *Felsefe Dünyası*, Sayı:43, 2006/1.
- Karaman, Hayrettin, “Kur’an’da Güzellik”, *İzlenim*, Sayı:32, İstanbul 1996.
- Kaya, Mahmut, *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
-, *İslam Kaynakları Işığında Aristo ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

- “Farabi”, *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. c.XII, İstanbul 1992.
- Kaya, Mehmet C., *İbn Sina Felsefesinde Alemin Mükemmelliği Düşüncesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniv. Sos. Bil. Enst. İstanbul 2002.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, (6. Basım) Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2009.
- Kırkinci, Mehmet, *Ruh Nedir ?* Cihan Yayınları, İstanbul 1983.
- Kılıç, Cevdet, “Plotinus’ta Sudurla İnen Çift Kutuplu Uluhiyyet”, *Kelam Araştırmaları*, 7:1, Ocak 2009.
- Kindi, *Felsefi Risaleler*, (çev. Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- “Risale Fi’l-hileli-def’it Ahzan”, (terc. Mahmut Kaya), *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (7. Basım) Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
- Kramer, Samuel Noah, *Tarih Sümer’de Başlar*, (çev. Hamide Koyukan), Kabcacı Yayınları, İstanbul 2002.
- Koç, Turan, *İslam Estetiği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008.
-, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Koç, Mustafa, “Ölüm Korkusu Üzerine Kavramsal ve Psikolojik Bir Değerlendirme”, *SÜİFD*, Sayı: 61, 2002.
- Koç, Emel, “Varoluşsal Bir Problem Olarak Ölüm Üzerine Bir Değerlendirme: Tolstoy’un İvan İlyic’in Ölümü Adlı Eseri”, *BAÜSBED*, II(22), Aralık 2009.
- Kösmene, Süleyman, “İsm-i Celal ve Cemal Üzerine”, Erişim Tarihi: 26.02.2013, [www.yeniasya.com.tr. /yazi_detay.asp? İd: 9368](http://www.yeniasya.com.tr/_yazi_detay.asp?İd:9368).
- Ksenophon, *Sokrates’ten Anılar*, (çev. Candan Şentuna), (2. Basım), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1997.
- Kur’an Yolu Türkçe Meali ve Tefsiri*, Komisyon, DİB. Yayınları, Ankara 2007Kurtoğlu, Zerrin, *Plotinus’ta Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa 2000.
- Kutluer, İlhan, “Gaiyyet”, *TDVİA*, c.XIII, İstanbul 1996.

- Kutup, Seyyid, *Fizilal-İl-Kur'an*, Hikmet Yayınevi, İstanbul 1968.
- Küçük, Hasan, *İslam ve Batı Felsefelerinde Sistematik Problemler*, Dersaadet Yayınları, İstanbul 1974.
- Leadbcater, C. W., *The Life After Death*, The Theosophical Publishing House, India, 1952.
- Martyr, Justin, *Dialogue With Trypho*, (Ed. Thomas B. Falls), The Catholic University America Press, Washington 1948.
- Mengüşoğlu, Metin Oral, *Vahiy ve Sanat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2004.
- Meydan Larousse Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, "Cennet", c.II.
- Mutluel, Osman, *Kur'an-ı Kerim ve Estetik*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ank. Üniv. Sos. Bil. Enstitüsü, Ankara 2008.
- Nagel, Thomas, "Death", *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Namık, Mustafa, *Eflatun*, Tefeyyüz Kütüphanesi, İstanbul 1933.
- Olguner, Fahrettin, "Eflatun", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.X, İstanbul 1994.
- Onur, Bekir, *Gelişim Psikolojisi, Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, (3. Baskı) İmge Kitabevi, Ankara 1995.
- Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, Komisyon, *TÜRDAV*, İstanbul 1981.
- Öcal, Oğuz, "Varoluşsal Sorunlar, Birey ve Hayat", *TÜBAR*, XXVIII, Güz-2010.
- Ökelekli, Hayati, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniv. İlah. Fakültesi, Dergisi*, c.III, sayı:3, Yıl:3, Bursa 1991.
- Özarlan, Selim, "Ahiret İnançının İnsanı Anlayışına Müsbet Katkısı", *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Derg.* Sayı:5, Elazığ 2000.
- Özcan, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı Ve Yaratma*, Alfa Kitabevi, Bursa 1999.
- Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, (3.Basım), Marmara, Üniv. İlah. Fak. Yayınları, İstanbul 2002.

- Özden, H. Ömer, “Helenizm Öncesi Yunan Felsefesinde Güzellik Anlayışları”, *Atatürk Üniv. İlah. Fak. Derg.* Sayı:17, Erzurum 2002.
- Özgökman, Fatih, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosy. Bil. Ens., Ankara 2009.
- Öztürk, Mustafa, “Kur’an’ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslamiyat*, IV(1), 2001.
- Paçacı, Mehmet, *Kutsal Kitaplarda Ölüm Ötesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
- Paksüt, Fatma, *Platon ve Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982 .
- Peterson, Michael v.d (Komisyon), *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Philo, Alexandria, “Allegorical Interprations II”, *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-, “Allegorical Interpration I”, *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-, “On Dreams, That They are God-Sent”, *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn)London.
-, “On Flight and Finding”, *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-, “On Giants”, *The Works of Philo Judaeus* , (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-, “On The Creation”, *The Works of Philo Judaeu*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-“On Rewards and Punishment” *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.
-, “The Special Laws IV”, *The Works of Philo Judaeus*, (trans. Charles Duke Yonge, H. G. Bohn), London.

- Plantinga, Alvin, *God And Other Minds*, Cornell University Press, Ithaca 1967.
- Platon, *Devlet*, (çev. Nurten Koç), Kavram Yayınları, İstanbul 2011.
-, *Gorgias*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2011.
- *Menon*, (çev. Furkan Akderin), Gündoğan Yayınları, İstanbul 1994.
-, *Phaidon*, (çev. H. Ragıp Atademir- Kemal Yetkin), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
-, *Philebos*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013.
-, *Timaios*, (çev. Erol Günay- Lütfü Ay), Sosyal Yayınları, İstanbul 2001.
- *Şölen*, (çev. Birdal Akar), Şule Yayınları, İstanbul 2009. .
- *Yasalar II*, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), Ana Yayınları, İstanbul 1992.
- Plotinus, *Enneadlar*, (çev. Haluk Özden), Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Plotinus, *The Enneads*, (Trans. Stephen MacKenna), Faber and Faber Ltd. London, 1966.
- Russell, Bertrand, *Neden Hıristiyan Değilim*, (çev. Ender Gürol), İlke Basım Yayım, İstanbul 1996.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Kardelen Kitabevi, Isparta 1999.
- Sayar, Kemal, “Varoluşçu Psikoloji Açısından Anksiyete”, *Yeni Symposition*, 38:2, 2000.
- Schopenhauer, Arthur, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, Biblos Kitabevi, İstanbul 2005.
- Schrenier, Thomas R., *Paul, A Postle Of God's Glory in Christ: A Pouline Theology*, InterVarsty Press, 2001.
- Sena, Cemil, *Estetik Sanat ve Güzelliğin Felsefesi*, (Birinci Basım), Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.

- Shusterman, Richard, "Some Aesthetics: A Disciplinary Proposal", *Journal of Aesthetics And Art Criticism*, Volume: 20, 1999.
- Soll, Ivan, "Ölümün İddia Edilen Ölümsüzlüğü Üzerine", *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jelf Malpas, Robert C. Solomon), (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul 2006.
- Solomon, Robert C., "Ölüm Fetişizmi, Marazi Tekbencilik", *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jelf Malpas, Robert C. Solomon), (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul, 2006.
- Sommon, Brendan Thomas, *The Beauty of God: Beauty as a Divine Name in Thomas Aquinas and Pseudo-Dionysius The Areopagite*, (Submitted to The Faculty of the School of Theology and Religious Studies of The Catholic University of America), Washington D.C.2012.
- Soysal, Deniz, "Schopenhauer 'da, Ölüm ya da Ölümsüzlük Korkusu Üzerine", *Tabular rasa*, Ağustos 2009.
- Steiner, Reinhard, "Ölüme Karşı", *Ölüm ve Felsefe*, (ed. Jelf Malpas, Robert C. Solomon), (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, İstanbul 2006.
- Şahin, M. Süreyya, "Cennet", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.VII İstanbul 1993
- Şibay, Halim Sabit, "Cennet", *İA*, Devlet Kütüphanesi ETAM Matbaası, c.III, Eskişehir 2001.
- Tarakçı, Muhammet, *St. Thomas Aquinas*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Taşkent, Ayşe, *Farabî, İbn Sîna Ve İbn Rüşd'de Estetik*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. Sosy. Bilm. Enst, İstanbul 2009.
- Taşpınar, İsmail, *Duvarın Öteki Yüzü Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.
- Thiessen, Donna, "The Glory Of God", [tps:pipl.com/directory/name/Thiessen/Donna](https://www.pipl.com/directory/name/Thiessen/Donna)
- Timuçin, Avşar, *Düşünce Tarihi*, BDS Yayınları, İstanbul 1994.
- T. Oakes, S.J, "The Apologetics of Beauty", *The Beauty of God Theology and The Arts*, (ed. Daniel J. Treier), InterVarsity Press, U.S.A, 2007.
- Topaloğlu, Bekir "Cennet", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989.

- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat, Esra Yayınları*, 7. Basım, Ankara 1997.
- Townsend, Dabney, *Estetiğe Giriş*, (trc. Sabri Büyükdüvenci), İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Turhan, Kasım, “el-İnayet”, *T.D.V.İ.A*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, c.XXII, İstanbul 2000.
- Tunalı, İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.
-, *Estetiğe Giriş*, Altın Kitaplar, İstanbul 2009.
- Turner, Alice K., *Cehennem Tarihi*, (çev. Ayhan Sargüney), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2004.
- Tümer, Günay, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, Ankara 1988.
- Türk Ansiklopedisi*, Komisyon, “Cehennem”, MEB Yayınları, İstanbul 1960.
- Unamuno, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (çev. Osman Derim), İstanbul, 1986.
- Uslu, Serdar, *Platon'da Düzen Sorunu*, İstanbul Üniv. Sos. Bil. Ens. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul 2007.
- Viladesau, Richard, *Theological Aesthetics: God in Imagination Beauty and Art*, Oxford University Press, New York: Oxford 1999.
- Yazoğlu, Ruhattin, *Gazali Düşüncesinde Ruh ve Ölüm*, (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sos. Bil. Ens., Erzurum 1997.
- Yalom, İrvin, *Varoluşçu Psikoterapi*, (çev. Zeliha İyidoğan Babayiğit), Kabcı Yayınları, İstanbul 2001.
- Yasa, Metin, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.
-, “Eflatun'da Kötülük Problemi”, *19 Mayıs Üniv. İlah. Fak. Dergisi*, Sayı:10, Samsun 1998.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul.
- Yeğin, Abdullah, *İslami-İlmi-Edebi-Felsefi Yeni Lügat*, Fatih Matbaası, İstanbul 1968.

Yetkin, S. Kemal, *Estetik Doktrinler Sözlüğü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1970.

Yıldırım, Suat, “Bedii”, *DİA*, c.V. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Webster, John, “Hans Urs van Balthasar: The Paschal Mystery”, Erişim Tarihi, 09.10.2011. www.theologicalstudies.org,

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	İsmail ŞİMŞEK
Doğum Yeri ve Tarihi	Oltu, 01.01.1982
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Sosya Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	DİB, MEB
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	