

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA
DUYUM VE DUYULURLAR**

Yüksek Lisans Tezi

SİBEL DİNÇASLAN

İSTANBUL, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA
DUYUM VE DUYULURLAR**

Yüksek Lisans Tezi

SİBEL DİNÇASLAN

Danışman: DR. HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İSTANBUL, 2021

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Sibel Dinçaslan
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Program:	Kelâm
Tez Danışmanı:	Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli
Tez Türü ve Tarihi:	Yüksek Lisans- Şubat 2021
Anahtar Kelimeler:	Mâtürîdiyye, Duyum, Duyulur, İmam Mâtürîdî, Sâlimî, Pezdevî, Neseî, Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ, Bilgi teorisi

ÖZET

Filozofların psikoloji, fizyoloji ve epistemoloji bahisleri altında ele aldığı duyular ve duyulur nesnelere dair meseleler, Klasik dönem Mâtürîdî kelâmında çoğunlukla bilgi ve varlık anlayışına ilişkin problemler etrafında tartışılmıştır. İlkçağ ve İslam filozofları duyumsamayı temelde nefsin hareketi veya kuvvesi kabul etmiş olsalar da nihayetinde bu yetiyi ruh ve bedenın ortak fiili olarak görmüşlerdir. Bu düalist duyu anlayışını Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer şekilde yansıtan Mâtürîdî kelâm âlimleri de duyu yetisinin temelde ruhsal bir güç olduğunu kabul etmekle birlikte bilgi elde etmede ruh ve bedenın ortak hareket ettiklerini düşünmüşlerdir. Tezimizde, felsefe tarihinde duyular hakkında oluşturulan genel çerçeve üzerinden, klasik Mâtürîdî kelim geleneğinin duyular ve duyulur nesnelere dair benimsediği temel yaklaşımlar incelenmiştir. Duyuların ve duyulurların mahiyeti, birbiriyle olan ilişkisi, duyumsamanın nasıl gerçekleştiği ve bu bilgi kaynağının bilgi teorisinde nerede durduğu meseleleri klasik kaynaklar üzerinden detaylı şekilde ortaya konmuştur.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname: Sibel Dinçaslan
Field: Basic Islamic Science
Programme: Islamic Theology (Kalam)
Supervisor: Dr. Hayrettin Nebi Güdekli
Degree Awarded and Date: Master- February 2021
Keywords: Maturidiyya, Sense, Sensible, Imam Mâtûrîdî, Sâlimî,
Bazdawî, Nasafî, Aristotle, Farabî, Ibn Sina,
The theory of knowledge.

ABSTRACT

The issues related to senses and sensible objects, which philosophers deal with under the subjects of psychology, physiology, and epistemology, have been discussed mostly around the problems of knowledge and the understanding of existence in the classical period Mâtûrîdî theology. Although ancient and Islamic philosophers basically accepted sensation as the movement or force of the soul, they eventually saw this ability as the joint act of the soul and body. Mâtûrîdî theologians, who reflected this dualist understanding of sense in a similar way to Fârâbî and İbn Sînâ, accepted that sensory faculty was essentially a spiritual power, beside thought that the soul and body act together in obtaining knowledge. In our thesis, the basic approaches adopted by the classical Mâtûrîdî theological tradition on senses and sensible objects are examined through the general framework established about the senses in the history of philosophy. The nature of senses and sensibles, their relationship with each other, how sensation takes place, and where this source of information stands in the theory of information are presented in detail through classical sources.

ÖNSÖZ

Bilginin kaynakları meselesi tarih boyunca hem filozoflar hem de mütekellimûn tarafından üzerinde yoğun tartışmalar yapılmış bir problemidir. Bunlardan dış dünyaya dair izlenimlerimizi oluşturan ilk bilgi kaynağı duyular olup bu vasıtanın sağladığı bilgiler ise zarûriyyât kategorisinde değerlendirilmiştir. Biz bu çalışmamızda Mâtürîdî kelim geleneğinin bu temel ve zorunlu bilgi kaynağı hakkında benimsediği ilkeleri tespit etmeyi ve dolayısıyla bu bilgi vasıtasının mahiyeti ve bilgi teorisindeki yerini belirlemeyi hedefledik. Bu yolla en temel basamak olarak kabul edilen duyuların kelim epistemolojisi açısından önemine dikkat çekmeyi gerekli buluyoruz.

Bu çalışma benimle birlikte birçok kişinin desteği ve katkısı ile nihayet buldu. İlk olarak çalışmamın seyrini belirlememde ve zihnimdeki karmaşayı belirgin hale getirmemde bana her daim yardımcı olan danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Hayrettin Nebi Güdekli hocama teşekkürü borç bilirim. Lisans ve lisansüstü eğitim hayatım boyunca tüm yoğunluğuna rağmen bana her zaman vakit ayırabilen ve değerli görüşleriyle beni yönlendiren kıymetli hocam Prof. Dr. Hülya Alper'e tüm samimiyetimle teşekkür ediyorum. Yine tezimin daha iyi bir hale gelebilmesinde beni motive edip yönlendiren son derece yapıcı eleştirilerde bulunan değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi M. Zahit Tiryaki'ye minnet borçlu olduğumu söylemek isterim. Ayrıca her kafa karışıklığımda sorularıma itina ile cevap veren Prof. Dr. Ömer Türker'e ve Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra Özturan'a ayrıca şükran borçluyum.

Tezimin inşa sürecinde kendileriyle sık sık fikir alışverişinde bulunduğum kıymetli kardeşim ve dostum Nurcan Dinçaslan'a, arkadaşlarım Sümeyye Sena Güven'e, Feyza Nur Aslan'a, Esra Özkara'ya, Merve Boşnak'a ve Serap Olgaç'a minnettarım. Ayrıca kendisiyle uzun uzun ilmî tartışmalar yaptığım ve metin tercümelerinde yardımını aldığım dostum ve yeğenim M. Hüseyin Sancar'a özel teşekkürümü iletmek isterim.

Son olarak bu uzun ve meşakkatli yolda bana olan güven ve sevgilerini her daim üstümde hissettiğim değerli anne ve babama, ne olursa olsun desteklerini benden esirgemeyen birbirinden kıymetli ablalarımın teşekkür ediyorum. Ve elbette şükür ve minnetin en büyüğüne layık olan Rabb'ime hamd ederim.

Sibel Dinçaslan

İstanbul-2021

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	IV
-------------------	----

GİRİŞ

I.PROBLEM.....	6
II.ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ	8
III.KAYNAKLAR.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM

FELSEFE TARİHİNDE DUYUM VE DUYULURLAR PROBLEMİNİN SEYRİ

1.İLKÇAĞ FELSEFESİNDE DUYULAR	12
1.1.Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi.....	12
1.2.Platon.....	15
1.3.Aristoteles	18
2.İSLAM FELSEFESİNDE DUYULAR.....	27
2.1.Fârâbî	27
2.2.İbn Sînâ	29

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA DUYUM VE DUYULURLAR

1. KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA DUYUM VE DUYULURLAR	35
1.1.Duyuların Tanımı ve Mahiyeti.....	35
1.1.1. Tanım	35
1.1.2. Duyuların Mahiyeti	37
1.2.Duyuların Nesneleri ve Nesneleriyle İlişkisi.....	55
1.2.1.Herhangi Bir Duyu Organı İle Diğer Duyuların Nesneleri Duyumsanabilir Mi?.....	64
1.2.2.Duyuların Nesneleriyle İlişkisi Zorunlu Mudur?	66
1.3.Duyumsama Nasıl Gerçekleşir?.....	69
1.4.Duyuların Bilgi Teorisindeki Yeri.....	72
SONUÇ	79
KAYNAKÇA	83

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
bk.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
der.	Derleyen
ed.	Editör
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
vb.	Ve benzeri

GİRİŞ

I. PROBLEM

Kelâm âlimleri çok erken tarihlerden itibaren “Tanrı hakkında bilgi nasıl elde edilir?” , “Tanrı’yı bilmek ne anlama gelir?” gibi teolojik sorunları temel alarak “Bilgi nedir?”, “Bir şey bilinebilir mi ?” ve benzeri felsefî tartışmalara bağlı olarak bir hakikat arayışına girmişlerdir. Sonuç olarak da bu sorulara verilen cevaplar ile bir ontoloji ve epistemoloji sistemi inşa etmişlerdir. Bu temel sorularla birlikte bilgiyi elde etme yolları, insanın bilgi edinmedeki rolü ve sınırları ele alınmıştır. Bu sorular ve sorunlar silsilesi beraberinde duyular problemini de inceleme konusu haline getirmiştir.

Kelâm ilminin bilgi bahislerinde, her zaman ilk başlıklar altında ele alınan duyu bölümü, en temel ve şüphe duyulmaz bir bilgi kaynağı olması hasebiyle çoğunlukla uzun tartışmalara ve açıklamalara ihtiyaç duyulmadan, eserlerde neredeyse tekrara düşecek şekilde ele alınmıştır.¹ Kelâm epistemolojisinin temel basamağını teşkil eden bu alan üzerinde derin

¹ Bkz; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, (çev.) Bekir Topaloğlu, Sekizinci Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2016, s. 45; Kelâmcıların duyular hakkında ortaya attığı görüşleri Ebû'l Hasan el-Eş'ârî eserinde kısaca özetlemiştir, bkz; Ebû'l- Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, (çev.) Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 263-264; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîratü'l-edille fî usulî'd-dîn*, I, (nşr.) Hüseyin Atay, İkinci Basım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s. 24-26.

çalışmaların, bilgi nazariyesini temellendirme ve sağlamlaştırma adına gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda daha net anlaşılabilmesi için duyular konusunu birtakım problemler üzerinden ele alacağız.

Araştırmanın ortaya koyacağı bu temel problemler klasik dönem kelâmında duyuların mahiyeti, duyuların nesneleri ve nesneleriyle ilişkisi, duyumsama hadisesinin nasıl vuku bulduğu meselesi, bilginin kaynağı olarak duyuların değeri ve bilginin oluşmasında ilk basamak olarak görülen duyu verilerinin zaruri bilgi ifade edip etmediği meselesi olacaktır. Söz konusu problemleri klasik dönem Mâtürîdî kelâm âlimlerinin görüşleri üzerinden değerlendirip konunun ve problemin önemine dikkat çekmeyi planlıyoruz. Bunu yaparken İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin (ö. 460/1068'den sonra) *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Ebu'l Yûsr el-Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Usulü'd-din* ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin (ö. 508/1115) *Tebîrâtü'l-edille fî usulü'd-din* adlı eserleriyle sınırlandırıyoruz.

Araştırmamızın klasik Mâtürîdiyye kelâm geleneği çerçevesinde yürütülmesinin bizce birkaç sebebi bulunmaktadır. İlk olarak Mâtürîdî kelâm âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin *et-Temhîd* adlı eserinin, “*Bâbu'l- Mahsûs ve ve'l-Ma'lûm*” ana başlığı altında, “*el-His ve'l- Mahsûs*” isimli özgün makalesi bizi klasik Mâtürîdiyye döneminin duyular anlayışı üzerinde çalışmaya sevk eden temel etken oldu. Zira Mâtürîdî kelâm âlimi Sâlimî'nin söz konusu makalesini incelediğimizde, duyulara dair meseleleri Mâtürîdî gelenekten belli ölçüde farklılık göstererek, bir anlamda felsefî anlayışa yakın bir tarzda ortaya koyduğu görülmektedir. Bu durumdan hareketle klasik dönem Mâtürîdî kelâmında duyular konusuna ait birikimin ve bu bilgi kaynağının söz konusu ekolün bilgi teorisinde neye tekabül ettiğinin detaylı bir şekilde incelenmesi gerektiği kanaatine vardık. Bu sâikle duyulara ilişkin temel problemleri ilk olarak İmam Mâtürîdî, Ebu Şekûr es-Sâlimî, Ebü'l-Yûsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Neseî'nin görüşleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alıp Mâtürîdiyye ekolünün duyular hakkında oluşturduğu ana çerçeveyi sunmayı planladık.

Bunlara ek olarak çoğunlukla itikadî fikirleriyle ön planda olan İmam Mâtürîdî'nin ve kurucusu olduğu Mâtürîdiyye kelâm ekolünün felsefî içeriğine ilişkin çalışmaların, diğer ekollere nazaran daha az yapılıyor olması bu alanda çalışmamızın gerekçelerinden bir diğeri sayılabilir.

Duyular bahsini kelâm perspektifinden yorumlamadan önce meselenin tarihsel arka plandaki epistemolojik bağlantılarını göstermenin gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bunu

yaparken çalışmanın asıl maksadına binaen, konuya ilişkin problemler yalnızca bazı kilit şahıslar üzerinden incelenecektir. Bu itibarla İlkçağ filozofları tarafından duyular hakkında benimsenen temel yaklaşımları aktardıktan sonra meselenin kelâm ilmi açısından asıl arka planını oluşturan İslam felsefesine ait duyu anlayışını ele almak gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle kelâm geleneğinden önce özellikle Aristoteles- Fârâbî- İbn Sînâ çizgisi üzerinden duyular probleminin felsefî gelenekte nasıl ele alındığını ortaya koymayı gerekli buluyoruz. Sözelimi her iki gelenek farklı ilkelerden yola çıkmış olsalar da esasen benzer bir duyu anlayışı inşa etmiş sayılırlar. Öyleyse meselenin uzantılarını görebilmek adına klasik Mâtürîdî geleneğinden önce söz konusu felsefî birikimin, aynı problemler çerçevesinde yorumlanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Üzerinde çalışmayı hedeflediğimiz bilgi edinme yollarından duyular konusu, insanla tabiat-âlem arasında fiziksel algıyı sağlayan temel köprüdür. Duyu sistemi, bir yandan organlar arasındaki iletişimi sağlarken diğer yandan insanın evrenle ilişki kurmasını, kendi varlığı dışındaki âlemin özelliklerini tanımasını sağlaması açısından oldukça önemlidir. Diğer bir fonksiyonu da tabiat ötesi âleme dair bilgiye de zemin teşkil etmesidir. Tanrı-tabiat /insan-tabiat ilişkisini kurma görevi bulunan kelâm ilmi için de duyu ve duyu verileri, epistemoloji bahsinin sistemleştirilmesi açısından gerekli bir konudur.

II. ARAŞTIRMANIN PLANI VE YÖNTEMİ

Çalışmamızda “Klasik Dönem Mâtürîdî Kelâmında Duyum ve Duyulurlar” konusunu ele alacağız. Bu hedefe uygun olarak incelememizi “*duyuların problematik olarak felsefe tarihindeki seyri*”, “*duyuların klasik dönemde Mâtürîdiyye çizgisinde mahiyeti itibariyle nasıl yorumlandığı*”, “*duyuların nesneleriyle olan durumu*”, “*duyuların bilgi değeri*” gibi temel problemler üzerinden yapacağız. Konunun epistemolojik zemini gereği, kelâm geleneğinden önce tarihsel arka planını sunmak adına felsefe tarihinde duyular konusunda ortaya koyulan birikimi aktarmayı hedefliyoruz. Bununla birlikte duyular problemini klasik dönem Mâtürîdiyye dönemi adı altında İmam Mâtürîdî, Ebu Şekûr es-Sâlimî, Ebu’l Yûsr el-Pezdevî ve Ebu’l- Muîn en-Nesefî’nin duyu anlayışlarını sistematik açıdan karşılaştırmalı olarak ele alıp dönemin anlayışını ortaya koymayı planlıyoruz.

Bu itibarla tezimiz giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Birinci bölümde; duyular bahsini mezkûr problemler etrafında düşünerek İlkçağ felsefesinden itibaren Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Demokritos, Platon ve Aristoteles gibi filozoflar tarafından nasıl ele alındığını ve duyuların bilgi teorilerinde nerede durduğunu göstermeyi

amaçladık. Diğer taraftan kendinden önceki fikrî birikimi göz önünde bulundurmakla birlikte duyulara dair yeni bir anlayış geliştiren Aristoteles'in görüşleri incelenecek ve bu yeni anlayışın İslam felsefesinde Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından nasıl yorumlandığı ara ara diyalektik yöntemle açıklanacaktır. Buradaki hedefimiz Mâtürîdiyye geleneğinin duyulara dair yaklaşımının tarihsel arka planını sunabilmektir.

Tezin ikinci bölümünde ise çalışmanın ana fikri ve temel problemi olarak belirlediğimiz klasik dönem Mâtürîdî kelâmında duyular ve duyulurların problematik olarak nasıl değerlendirildiği üzerinde durulacaktır. Bu amaca binaen söz konusu bölümde duyuların mahiyeti, duyuların nesneleriyle olan ilişkisi, duyumsama faaliyetinin nasıl gerçekleştiği, bilginin elde edilmesinde duyuların temel olması ve duyu bilgisinin zorunlu bilgi ifade edip etmediğine dair dört ana başlık belirlenmiştir. Bu problemlere karşı gösterilen yaklaşımların aynı zamanda ekolün varlığa ilişkin benimsediği ilkelerle olan ilişkisi üzerinde de durulacaktır. Zira ele alacağımız her iki disiplinde de bilgi yolları hakkında konuşmanın nihai olarak varlık hakkında konuşmayı gerektirdiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdiyye kelâm geleneğine ait söz konusu meseleleri, ekolün kurucu âlimi İmam Mâtürîdî ve sonrasında Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebu'l Yüsr el-Pezdevî ve Ebu'l- Muîn en-Nesefî gibi ilk dönem Mâtürîdî kelâm âlimlerinin düşünceleri üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Duyular hakkındaki görüşleriyle diğer mütekellimûndan belli ölçüde farklı bir yaklaşıma sahip olduğunu söyleyebileceğimiz kelâm âlimi Sâlimî'nin, ortaya koyduğu "iç duyular"- "dış duyular" ve "mahsus"- "malum" ayrımı klasik Mâtürîdî kelâm geleneği içerisinde ifade ettiği anlam bakımından yorumlanacaktır.

III. KAYNAKLAR

Çalışmamız klasik dönem Mâtürîdî kelâmıyla sınırlı olduğu için tezin dayandığı birincil kaynaklar en temelde İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerini ihtiva etmektedir. Bunlara ek olarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin çalışmamıza ilham kaynağı olan *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı günümüze ulaşmış tek eseri, ekolün duyu görüşüne farklı yaklaşımlar ekleyeceği kanaatinde olduğumuz önemli kaynaklardandır. Yine erken dönem Mâtürîdî kelâmına ait Ebu'l Yüsr el-Pezdevî'nin *Usulü'd-din*'i ve Ebu'l- Muîn en-Nesefî'nin *Tebsiratü'l-edille fî usuli'd-din* adlı eserleri, İmam Mâtürîdî dışında duyulara dair meselelerin nasıl ele alındığını ve ekole ait duyu anlayışının zaman içerisindeki seyrini görebilmek adına çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Mâtürîdî öncesi kelâm geleneğinde duyular hakkında fikir edinmemizi sağlayan yardımcı kaynakların başında ise Ebû'l- Hasan el-Eş'ârî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* adlı eseri gelmektedir. Diğer taraftan

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinin anlaşılmasında ve bilgi teorisini görebilme açısından Hanifi Özcan'ın *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi* isimli eserinden istifade edilmiştir.

Çalışmamızın ilk bölümünde İlkçağ felsefesine dair bir arka plan oluşturabilmek ve bu dönemde duyular hakkında benimsenmiş yaklaşımları sunabilmek için Ahmet Arslan'ın beş ciltten oluşan *İlkçağ Felsefesi Tarihi*'nin ilk üç cildinden faydalandık. Sokrates öncesi doğa filozoflarının duyular hakkındaki görüşlerini ve Platon'un bilgi anlayışını derlediğimiz temel kaynakların başında Ahmet Arslan'ın *Felsefeye Giriş* adlı çalışması, Macit Gökberk'in *Felsefe Tarihi* ve Ahmet Cevizci'nin *Bilgi Felsefesi* eserleri gelmektedir. Aristoteles'in ortaya koyduğu sentezci ve sistematik duyu teorisini aktarırken ise filozofun *Ruh Üzerine* ve *On Sense and Sensible* adlı eserlerinden istifade ettik.

Diğer taraftan İslam felsefesinde Fârâbî'nin duyu görüşünü sunabilmek adına filozofun *İdeal Devlet "el-Medinetü'l-Fâzıla"* adlı eserinden ve Yaşar Aydın'ın Fârâbî'nin "Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış" başlıklı makalesinden yararlandık. Yine sistem kurucu filozof olarak İbn Sînâ'nın duyular hakkında ortaya koyduğu yaklaşımını onun *Kitâbü's-şifa* adlı eserinin "en-Nefs" bölümünden ve *en-Necât ve Uyunü'l-Hikme* isimli eserlerinden istifade ederek çalıştık.

Bunlara ek olarak Burak Şaman'ın "Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak" adlı çalışması, adından da anlaşılacağı üzere her iki filozofun duyu görüşlerinin karşılaştırmalı şekilde ele almış olması ve iki yaklaşımın nasıl temellendirildiğini anlamamız açısından önemli olması sebebiyle söz konusu makaleye sıkça başvurduk. Diğer yandan M. Zahit Tiryaki tarafından kaleme alınan "Güçlerden İşlevlere: Fahrettin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi" makalesi, iç duyuların mahiyeti ve epistemolojik arka planına dair detaylı izah ve değerlendirmeleri, iç duyular probleminin felsefe ve kelâm zaviyesinden karşılaştırmalı olarak ele alınması noktasında çalışmamıza önemli katkısı olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM
FELSEFE TARİHİNDE DUYUM VE DUYULURLAR
PROBLEMİNİN SEYRİ

1. İLKÇAĞ FELSEFESİNDE DUYULAR

Filozofların bilgi bahsine yönelmeleri çok eski tarihlere dayansa da² bilgi problemlerinin ortaya atılıp irdelenmesi Eski Yunan felsefesinde görülmektedir.³ Bilgi bahsi altında ele alınan en önemli problemlerden biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden duyular meselesidir. Duyular konusunu ele alacağımız İlkçağ felsefesi dönemi, Sokrates öncesinde “doğa felsefesi” olarak adlandırılmış takriben 150-200 yıllık zaman dilimini kapsayan birinci dönem ile sofistler ve Sokrates’le başlatılan ikinci dönemi ifade eder.⁴ Epistemolojinin temel konularından olan duyular probleminin daha net anlaşılabilmesi adına tarihsel açıdan meselenin dönüm noktası sayılan filozofların görüşlerini ele alarak bilginin kaynaklarından biri olan duyulara dair felsefi çerçeveyi oluşturmayı gerekli görüyoruz.

1.1. Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi

Felsefe, Antik Yunan’da ilk ortaya çıktığı dönemde yoğun ilgisini bilen özne yerine, bilginin konusu nesne üzerine göstermiştir.⁵ Epistemoloji bahislerinin ciddi şekilde ele alınması daha ziyade sofistler, Sokrates ve onun takipçileri Platon, Aristoteles gibi önemli düşünürler dönemine tekabül eder. İlk Yunan filozoflarından Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Demokritos gibi bazı filozoflar bilginin kaynağı, sınırları, bilginin imkânı ve benzeri ilk şüpheleri ve soruları tartışmışlardır.⁶ Ancak Yunan doğa filozoflarından sadece Parmenides ve Demokritos’un bilgi bahsinde sınırlı bir ilerleme gösterdiği söylenebilir.⁷ Bu dönemde bilgiye dair tartışılan problemlerden biri de bilgi kaynağı olarak duyular meselesidir.

Duyular hakkında soruşturmanın ilk izleri Herakleitos’ta görülmektedir. Duyusal algı ile akılsal sezgi arasında bir ayrıma giden Herakleitos, duyuları bilginin zorunlu ön koşulu kabul etmekle birlikte bilginin elde edilmesinde çoğu zaman aldaticı olmasından dolayı yetersiz görmüştür. Daha da önemlisi ona göre duyuların güvenilirliği ruhun duyu verilerini yorumlama becerisine bağlıdır.⁸ Dolayısıyla duyu bilgisinin bilgide temel konumunda olması bu açıdan mümkün görünmemektedir.

² A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, İkinci Basım, Bursa: Asa Yayınları, 2005, s. 28.

³ Murat Bağ, *Epistemoloji*, (edt.) Demet Taşdelen, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 32.

⁴ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 91.

⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, 12. Basım, Ankara: Adres Yayınları, 2009, s. 18.

⁶ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s. 19

⁷ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Beşinci Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2020, s. 86

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (edt. Derya Önder), İkinci Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 47-48; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (çev.) Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991, s.23; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 207.

Varlığın sadece akılla kavranabileceği fikri Parmenides'te daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Zira Parmenides duyular vasıtasıyla nesnelere yönelmenin varlığı bizlere kendinde olduğu gibi göstermeyeceğini düşünmektedir.⁹ Nitekim varlıkta sürekli olarak meydana gelen oluş ve değişmeye duyular tanıklık etmektedir. Hâlbuki duyu algısı bilginin yanlış kaynağıdır.¹⁰ Bu çeşitlilik ve çokluk, aldanma ve yanılmadan ibaret olduğu için¹¹ bunların karara bağlanması ancak akılla olur.¹²

Duyuların bilgi değerine ilişkin yapılan bu ilk değerlendirmeler sonrasında duyuların mahiyeti, nasıl gerçekleştiği ve duyulur nesneler hakkında birtakım tartışmaların yapıldığı da göze çarpmaktadır. Duyumun nasıl gerçekleştiği konusunda ilk kuramı Empedokles'in ortaya attığı söylenebilir. Ona göre duyum en temelde duyu organlarının ve duyulur nesnelerin dışarıya akıntılar (effleuves)¹³ saçması yoluyla gerçekleşir.¹⁴ Her bir duyu organı üzerinde bulunan gözeneklerden çıkan bu akıntılar ile duyulur nesnelerden çıkan akıntılarının buluşması duyumu meydana getirir. Duyu organları üzerindeki bu gözenekler nesnelerin akıntılarına göre dar ya da geniş olması durumunda duyum engellenmiş olur.¹⁵ Empedokles bu iddiasına uygun olarak görme duyusunu açıklarken, görme organı gözün tamamıyla ateş ve sudan oluştuğunu ileri sürmektedir. Görme organında ateşten yapılmış bir gözbebeği ve onu çevreleyen sudan meydana gelen şeffaf bir zar bulunmaktadır. Buna göre göz bebeğinde bulunan ateş sayesinde parlak nesneleri, gözün şeffaf kısmındaki su sayesinde ise sulu yani karanlık nesneleri görebilmekteyiz.¹⁶ O halde görme duyusu aslında bir nevi dokunmadır denilebilir. Zira iki parlak nesne ve iki karanlık nesnenin teması halinde görme duyusu vuku bulmaktadır.¹⁷ Empedokles'in bu açıklamaları onun duyumsamayı benzerin benzerden etkilenmesi¹⁸ olarak tanımlamasından ileri gelir.¹⁹ Benzerin benzerden etkilenmesi ilkesi daha sonraki dönemde duyunun tanımlanmasında Aristoteles'te de karşımıza çıkar. Empedokles'in duyuya dair ileri

⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s.223-24.

¹⁰ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ*, (çev.) Muammer Sencer, Dördüncü Basım, İstanbul: Say Yayınları, s. 159; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İkinci Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, s. 29.

¹¹ Macit Gökberk, *a.g.e.*, s. 29.

¹² Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, s. 224.

¹³ Bu akıntılar bir tür ışın gibi şeylerdir. Akıntılar duyu organı ve duyulur nesneler arasında açmalar (poroi) denilen gözeneklerden girdikten sonra birbirlerine etkide bulunarak duyumu gerçekleştirirler. Bir nesnenin çıkardığı ışınların diğer nesneye girebilmesi ancak bu açmalardan geçerek sağlanmaktadır. Mesela, görme duyusu cisimlerden gelen akıntıların görme organı gözün açmalarından içeri girmesi veyahut tam tersi gözden çıkanların cisimlere girebilmesi anlamındadır. Bkz; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 35.

¹⁴ Arslan, *a.g.e.*, I, s. 281.

¹⁵ Arslan, *a.g.e.*, I, s. 281.

¹⁶ Arslan, *a.g.e.*, I, s. 281.

¹⁷ Arslan, *a.g.e.*, I, s. 282.

¹⁸ Benzerin benzerden etkilenmesi ilkesi bir cinsten olan şeylerin birbirini etkilemesi anlamındadır. Örneğin, ışıgı görmemizin sebebi gözümüzün içinde de ateşin bulunmasıdır. İnsanın evreni duyumsaması onunla aynı öze sahip olmasındandır. Bkz; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 36.

¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 30, Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 281.

sürdüğü bu kurama göre duyumsama sadece duyulur nesneye değil duyumsayan özneye diğer bir ifadeyle duyu organının yapısına da bağlıdır. Duyu organları farklı yapıda olanlar, nesneleri de farklı şekillerde algılarlar. Öyleyse filozof duyum ve algıda öznel bir taraf olduğu kanaatini taşımaktadır.²⁰

Empedokles'in tam aksini iddia eden Anaksagoras'ın duyu kuramı ise benzerlere değil de benzemez olanlara yani karşıtlara dayanmaktadır. Buna göre duyu, karşıtların oluşturduğu uyarıcının neticesidir.²¹ Nitekim bizim kadar soğuk ya da sıcak olan bizi ne soğutur ne de ısıtır. Yine ona göre gece göremiyor olmamızın nedeni gecenin siyahlığı ile göz bebeğinin siyahlığının aynı olmasıdır. Bu düşüncenin uzantısı olarak Anaksagoras her duyunun karşıt olan şeylerin temasını gerektirmesi sebebiyle bir tahriş mahiyetinde olduğunu ve bunun neticesinde her duyumun belli ölçüde acı meydana getirdiğini ileri sürmektedir.²² Bununla birlikte ona göre duyumun ve ruhun kaynağı dört elementin birbirine en yoğun şekilde etkileşimde bulundukları yer; kandır. Bunun delili ise vücuttan bütün kanın çekilmesi durumunda duyumun da ortadan kalkmasıdır.²³ Anaksagoras duyu bilgisinin sınırlı ve zayıf olmasına karşın²⁴ metafiziğin bilgisine ulaştırması sebebiyle bir çıkış noktası kabul edildiği kanaatindedir.²⁵ Ancak yine de duyularla nesnelerin son nedenlerini kavramak mümkün değildir.²⁶

Atomcu filozof Demokritos ise duyumun gerçekleşmesi konusunda Empedokles ile benzer bir kuram ortaya koymuştur. Ona göre duyulur nesnelerden çıkan bazı veriler duyu organlarını hareket ettirirler ve böylece atomlar duyular üzerinde bazı suret ve imgeler oluşturur.²⁷ Diğer bir ifadeyle duyum nesnelerden gelen atom akıntıları ile duyu organları arasında oluşan etkileşimin neticesidir.²⁸ Duyum faaliyetini nihayetinde bir ruh olayı kabul eden²⁹ Demokritos'a göre gerçek varlıklar olan atomların renk, ses, sıcaklık, soğukluk gibi nitelikleri³⁰ bulunmamaktadır. Öyleyse renkleri, sesleri, sıcaklığı, tatlıyı, acıyı duyumsamamız ancak bir duyu yanılmasıdır.³¹ Nitekim nesnelerin görünüşlerine ait zikredilen ikincil nitelikler atomun

²⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 282.

²¹ Arslan, *a.g.e.* , I, s. 306.

²² Arslan, *a.g.e.* , I, s. 306.

²³ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 30.

²⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 306.

²⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 36.

²⁶ Arslan, *a.g.e.* , I, s. 306.

²⁷ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 92.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 325.

²⁹ Gökberk, *a.g.e.* , s. 40.

³⁰ Demokritos duyu nesnelerinin birincil ve ikincil nitelikleri arasında yaptığı ayrım duyu görüşünü belirleyen asıl noktadır. Bu ayrıma göre tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk gibi nitelikler atomların ikincil nitelikleri olup bunların tamamı birer sanıdan ibarettir, asıl var olan atomlar ve boşluktur. Bununla birlikte atomların şekil ve büyüklük gibi birincil nitelikleri bulunmaktadır. Duyulur nesnelere ait ikincil niteliklerin sanı ve yanılma olarak kabul edilmesi duyuların bilgi değerini belirlemiş olmaktadır. Bkz; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 323-24.

³¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 324.

kendisi değil birleşimleridir. Çünkü biz hiçbir zaman atomları gerçekte oldukları şekilleriyle yani birincil nitelikleriyle duyumsayamayız, yalnızca düşünebiliriz.³² Demokritos'a göre duyular nesnelerin mahiyetini veya iç dokusunu algılayamaz, bu ancak aklın kavrayışı ile mümkündür.³³ Demokritos'un bilgi kuramını duyuları temel alarak inşa etmediği açıktır.³⁴ Peki, o halde Demokritos açısından bilginin elde edilmesinde duyular ne ifade etmektedir? Demokritos duyuların genel anlamda aldatıcı olduğunu kabul etmekle birlikte bu bilgi kaynağının doğru yorumlandığında güvenilir bilgi sağlayacağı kanaatindedir. Zira ona göre duyuların yanılması yine duyuların kendisiyle bilmekteyiz.³⁵ Ayrıca o insanlardaki ortak duyu organlarının yapısından hareketle ortak duyu algıları olduğu düşüncesindedir. Örneğin, tatlı, acı, sıcak, soğuk birer sanı olsalar da bütün insanlar için ortak sanılardır.³⁶

Netice itibariyle Presokratik dönemde duyuların mahiyetine ilişkin filozofların genel anlamda materyalist bir tavır sergilediklerini görmekteyiz. Zira duyumsama yetisi veya faaliyeti bedende fiziksel bağlantıları ile açıklanmıştır. Öyle ki duyunun ruhsal bir olay olduğunu kabul eden Demokritos esasen ruhlar da dâhil olmak üzere tüm varlıkların atomlardan meydana geldiğini ileri sürmektedir.³⁷ Dolayısıyla duyular ve duyu organlarının yapısı da aynı şekilde atomlardan oluşmaktadır. Benzer şekilde duyunun bedende cismânî varlığını kabul eden Empedokles, duyuların bedende kendisine denk gelen varlığın kan olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte zikrettiğimiz düşünürler duyuların her ne kadar bedende cisimsel olarak yer edindiğini söyleseler de bilgi elde etmede yetersiz olduğu için zorunlu olarak aklın muhakemesine ihtiyaç duyduğu kanaatindedirler. Sonuç olarak Presokratik dönemde duyuların akıl gibi bir bilgi kaynağı olarak değerlendirilmesinden ziyade bilgiyi elde etme yolunca zayıf bir araç olduğu görüşü hâkim olup söz konusu filozofların bilgi konusunda ilk akılcı düşünürler oldukları da söylenebilir.

1.2. Platon

Antikçağ felsefesinde sistem kurucu filozofların ilki kabul edilen Platon,³⁸ birçok problemde olduğu gibi bilgi problemi konusunda geliştirdiği çözümlerde de özgün bir filozof olarak kabul edilmektedir.³⁹ Nesnel veya genel geçer bilginin temeline matematiksel bilgiyi

³² A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 92.

³³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 36.

³⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, s. 325.

³⁵ Arslan, *a.g.e.* , I, s. 325-26.

³⁶ Arslan, *a.g.e.* , I, s. 335.

³⁷ Arslan, *a.g.e.* , I, s. 324.

³⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon'a*, II, Birinci Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 197.

³⁹ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 88; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon'a*, II, s. 198.

yerleştiren Platon, söz konusu matematiksel bilginin zorunlu bilgi ifade etmesini duyulardan yardım görmeyen işleyişine bağlamaktadır.⁴⁰ Çünkü ona göre gerçekten var olan, maddî veya fiziksel nitelikte olmadığı için bu varlıkların duyu organlarıyla idrak edilmesi de söz konusu değildir.⁴¹ Platon'un bilgi kuramının duyulardan ziyade aklı temel almasına yol açan “İdealar” ve “Anımsama” (amnesis) fikri bu noktada karşımıza çıkmaktadır. Bu kurama göre gerçeklik sahibi varlık, beş duyuyla algılanan duyulurlar değil de nitelik ve tür sahibi varlıklara denk gelen idealardır.⁴² İdeaların bilgisi zaman ve mekân dışında kendilerine ait soyut varlıklar evreninde var olup zorunlu ve mutlak bilgi ifade ederler.⁴³ Öyleyse bu gayr-i maddî varlıkların idrak edilmesi duyu organlarından başka bir yeti ile olmalıdır. Platon'a göre bu melekenin kendisi de soyut bir güç olan ruh veya ruhun en yüksek seviyesi akıldır.⁴⁴ Bu itibarla o duyulur dünyanın maddî varlığını reddedip duyulur nesneleri varlık ile yokluk arasında⁴⁵ gölgemsi bir varlığa indirgemiştir.⁴⁶

Böylece Platon'un bilgi anlayışından kaynaklı ontoloji fikri de iki dünyanın ayırt edilmesine dayanmış olur. Bunların ilki, var olanı ve hiç oluş halinde olmayan İdeaları, öteki de sürekli oluş halinde olan, hiçbir zaman var olmayan duyulur nesneleri kapsamaktadır. Böylelikle duyuların nesnesi doğru sanı⁴⁷, aklın ise idealar olmuş olur.⁴⁸ Duyuların nesnesi doğru sanılar yani diş dünyada oluş halindeki nesneler, ideaların yansıları veya kopyaları mahiyetindedir. Bu sebeple gerçeklikleri idealara göre daha zayıftır.⁴⁹

Platon'a göre bilginin sağlanması noktasında duyular dünyası yetersiz kalsa bile duyuların nesneleri hakkında kesin bilgi verdiğinden şüphe edilmez. Nitekim Platon rüya gören birinin bile duyumunun doğru olduğunu savunmuştur. Bununla birlikte duyular ile ilgili asıl problem duyuların konusu olan nesnelerin sürekli bir değışim ve oluş halinde olmasıdır.⁵⁰ Bu sebeple

⁴⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 88-89.

⁴¹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon'a*, II, s. 199.

⁴² Fevzi Yiğit, “Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 6, sayı: 11, (Eylül 2019), s. 262; Platon'un İdealar kuramı esasen hakikatin ancak varlığa ulaşmakla elde edilebileceğini savunmakta olup filozofun epistemolojisi açısından son derece önemli ve belirleyicidir. Platon bilginin gerçeklik ile ilişkisini Presokratiklerden kalan “benzerin benzerini bildiğı” ilkesini İdealar kuramıyla yeniden yorumlayarak kurmaya çalışır. Platon bu teziyle İdealar ve ruh arasında bir benzerlik veya yakınlık görerek ruhun-diğeri ifadeyle insan aklının-İdeaları bilebildiğı sonucunu elde eder. Bu ilişki esasen zorunlu bilgi kaynağının ancak akıl yoluyla elde edildiğini göstermektedir. Bkz; Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 90-91.

⁴³ Cevizci, *a.g.e.*, s. 91.

⁴⁴ Arslan, *a.g.e.*, II, s. 199.

⁴⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 72.

⁴⁶ Gökberk, *a.g.e.*, s. 63.

⁴⁷ “Doksa” terimiyle ifade edilen doğru sanı veya inanç, Platon'da bilginin (episteme) karşıtı olarak kullanılmıştır. Doksa, doğru ya da yanlış olabilen sallantılı veya süresizdir, episteme ise bir temele dayanan sağlam ve sürekli. Bkz; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 62. , Bunun sonucunda insan beş duyu yoluyla ancak *sanı* sahibi olabilir, episteme ise ancak hakikatin peşinde olan felsefecilerin ulaşabildiğı bilgidir. Detaylı bilgi için bkz; Murat Baç, *Epistemoloji*, s. 52.

⁴⁸ Gökberk, *a.g.e.*, s. 63.

⁴⁹ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 71.

⁵⁰ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon'a*, II, s. 319-20.

duyulur nesne bir ideaya ne kadar katılırsa o kadar var olur, bilgisi sağlamlık kazanır.⁵¹ Bunun sonucunda akıl bilgi elde ederken duyulardan yardım almanın aksine duyu organlarından ne kadar uzaklaşırsa hakikati kavraması aynı ölçüde sağlamlaşır.⁵² Platon örnek olarak insanların en çok güvendiği görme ve işitme duyularının bile kesin bilgi veremediğini ifade etmektedir. Nihayetinde duyu organları Platon’a göre kesin bilgi vermemekle birlikte akli bulandıran, yanıltan engeller olarak karşımıza çıkar.⁵³

Platon’un bilgi kuramının en önemli noktalarından biri ortaya koyduğu akılsal (*İdealar*) ve duyusal dünya arasındaki bağlantıyı sağlayan “*animsama (amnesis)*”⁵⁴ fikridir. Platon bu fikriyle duyusal dünyada yaşayan, ruhla birlikte bir bedenden meydana gelen insanın değişmez tümellerin bilgisine nasıl ulaşabileceğini⁵⁵ ortaya koyarken aynı zamanda duyumun nasıl gerçekleştiğini de açıklamış olmaktadır. Zira Platon bu noktada animsama kuramını, “*çağrışım*” veya daha önce Empedokles’in ileri sürmüş olduğu “*benzerin benzerden etkilenmesi*” olaylarına dayandırarak açıkladığını görmekteyiz. Buna göre dış dünyadaki nesneleri İdeaların duyusal varlıklardaki karşılığını hatırlamak suretiyle duyumsarız.⁵⁶ Söz konusu duyusal varlıkların İdealardaki karşılıkları ise hiçbir zaman tam olmaz. Öte yandan bu duyulur nesneler hiçbir zaman benzemeye çalıştıkları İdeaların kendisi de olamazlar, onlar her zaman eksik ve kusurludur.⁵⁷ Neticede bilgi, özü itibarıyla ruh veya akılda bulunup bunların duyular dünyasında hatırlanmasından ibaret ise⁵⁸ aynı şekilde duyu bilgisinin de İdealardaki karşılıklarının duyular dünyasında anımsanması yoluyla meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Platon’un bilgi dediğinde net bir şekilde duyuların algısını kastetmediği görülmektedir. Bu bağlamda onun ontoloji anlayışıyla paralel olarak bilgi konusunda rasyonalist olduğu anlaşılmış olur. Bilgi, tam ve mükemmel olan İdeaların akıl tarafından kavranmasıyla sağlanır. Zira duyulara konu olan nesneler sürekli bir değişim ve oluş halindedir. Ancak bununla birlikte bilgi vasıtası olarak duyuların rolü sofistlerde olduğu gibi tamamen reddedilmiş değildir. Nitekim duyular, İdeaların bilgisini hatırlamayı sağladıklarından duyular

⁵¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon’a*, II, s. 262.

⁵² Arslan, *a.g.e.* , II, s. 310.

⁵³ Arslan, *a.g.e.* , II, s. 310.

⁵⁴ Platon animsama kuramını felsefe tarihinde ilk kez *Menon* isimli diyalogunda ortaya koymuştur. Burada Sokrates’in okuma yazma bilmeyen bir köleye geometri problemi çözdürmeye çalıştığı aktarılır. Sokrates’in özellikle matematik problemi sorması manidardır, zira böyle bir soruyu duyulardan yardım alarak çözemeyecektir. Soruyu çözen genç köle Sokrates’in iddiasına göre daha önce bildiği fakat unuttuğu bilgileri hatırlayarak bunu yapmıştır. Sonuç olarak Platon bu kuramla *apriori* doğru bilgilerin varlığını kabul etmektedir. Bu hatırlamayı sağlayan duyularımızdır, ancak duyularımız bu mükemmel ideaların bilgisini veremez. Bkz; A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 95.

⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 91.

⁵⁶ Arslan, *a.g.e.* , II, s. 311.

⁵⁷ Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 95; Arslan, *a.g.e.* , II, s. 313.

⁵⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon’a*, II, s. 305.

dünyası için gereklidir. Platon'un duyular ile ilgili düşüncesinde Sokrates öncesi doğa filozoflarından farklı olmasının temelinde onun varlığa dair ileri sürdüğü İdealar kuramı bulunmaktadır. Doğa filozoflarının aksine Platon bu tezinde hakiki varlığın maddî olmayan tinsel yapıda bir şey olduğunu iddia etmekteydi.⁵⁹ Bunların dışında kalan duyuşsal varlıklar ise gerçek varlıkların gölgeleri konumunda olduğuna göre bu yok oluş içerisindeki varlıkların ortaya koyduğu bilgi de gerçek olmaktan uzak olacaktır.

1.3. Aristoteles

Aristoteles, Antik Yunan'da hocası Platon'dan sonra epistemoloji bahsini en sistematik haliyle ele alan, ayrıca bilginin temel problemlerini en yoğun ve detaylı şekilde incelemiş olan filozoftur.⁶⁰ Platon gibi bilimin tümellerin bilgisi olduğunu savunan Aristoteles bununla birlikte Platon'un ileri sürdüğü duyular dünyasındaki varlıklar dışında bir tümeller dünyası fikrini kabul etmeyerek kendisine tevarüs eden varlık anlayışında ve dolaylı olarak bilgi kuramında büyük bir değişikliğe gider.⁶¹ Aristoteles hemen her alana ait temel problemleri sistematik olarak ortaya koyduğu gibi bilgi kaynağı olarak duyuları ve duyulur nesneleri de gerek mahiyeti gerek bilgiyi elde etmedeki rolü itibarıyla önceki filozoflara göre son derece detaylı bir şekilde ele almıştır. Duyuların fizyolojik mahiyetine ilişkin bu denli derinleşmiş olması kendisinin büyük bir biyolog olmasıyla⁶² yakından ilişkilidir.

Aristoteles insan bedeninde bulunan beş duyuyu,⁶³ harici ortam üzerinden çalışan duyu kuvveleri veya özel duyular olarak belirlemiştir. Bunlar; görme, işitme, tatma, koklama, dokunmadır. Burada özel duyular derken başka bir duyu tarafından duyumsanmayı kabul etmeyen duyular kastedilmektedir.⁶⁴ Aristoteles bu beş duyuyu saydıktan sonra bunlar dışında bir duyu olmadığını iddia ederek buna dair anlaşılması oldukça zor bir argüman ortaya koymaya çalışır.⁶⁵ İlginçtir ki Aristoteles, duyuların yalnızca beş tane olduğunu vurguladıktan sonra

⁵⁹ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, III, Birinci Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 24.

⁶⁰ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 93.

⁶¹ Arslan, *a.g.e.* III, s. 28-29; Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 94.

⁶² Arslan, *a.g.e.* III, s. 34.

⁶³ Aristoteles, *On Sense and Sensible*, (çev.) J. I. Beare, s. 4; Aristoteles'e göre özel duyulurların yanı sıra hareket, sayı, büyüklük gibi ortak duyulurların daha net şekilde algılanması ya da bu duyulurların algımız dışında kalmaması için duyularımız birden fazla olmalıdır. Mesela sadece görme duyumuzun olduğunu ve sadece beyazı görebildiğimiz varsayalım. Bu durumda beyaz nesnenin büyüklüğü, şekli, hareketi gibi nitelikleri ayırt etmek mümkün olmazdı, çünkü renkle hareket, şekil birbirini takip ettiği için bunları ayrı ayrı duyumsamak bir kenara, hepsini aynıymış gibi algıladık. Hâlbuki her bir duyu ortak duyulurların diğer duyulurlardan farklarını ayırt eder, çünkü ortak duyulurlar aynı zamanda özel duyulurlarda da mevcuttur, bu sebeple özel duyuların hepsiyle birlikte duyulurların tüm özellikleri ayırt edilebilir. Detaylı bilgi için bkz; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev.) Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Birinci Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 167.

⁶⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 121.

⁶⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 163, Filozof argümanı şu şekilde izah eder; “*Dokunma duyusuyla duyumsanabilen her şeyi biz zaten duyumsuyorsak, o zaman bir duyu bizde eksik olduğu takdirde bir duyu organının da bizde eksik olması gerekir; temas ederek duyumsadığımız şeylerin duyumsanabilir olması dokunma duyusuyla olur ve bizde dokunma duyusu zaten var; temas etmeksizin yani bir ortam üzerinden duyumsadığımız şeylerin duyumsanabilir olması ise hava ve su gibi yalın cisimler aracılığıyla olur;*

bunlar dışında bir de *ortak duyunun* varlığından bahseder. Ortak duyu; hareket, durağanlık, sayı, şekil, büyüklük gibi duyuların hiçbirine özel olmayan ancak bütün duyulara ortak olan duyulurları algılar. Örneğin hareket hem dokunma hem de görme yoluyla duyumsanabilir.⁶⁶ Esasen ortak duyu beş duyu haricinde altıncı bir duyu çeşidi olarak değil de beş duyunun tamamına ortak olan bir kuvve olarak bulunur.⁶⁷ Söz konusu duyu çeşidi, kendisine yönelik duyulurları (hareket, sükûn, şekil, büyüklük vb. gibi) beş duyunun her biriyle arazi/ilineksel olarak algılamaktadır. Dolayısıyla ortak duyunun diğer duyu organlarında olduğu gibi kendisine özgü bir duyu organı mevcut değildir.⁶⁸

Aristoteles en temelde bilgiyi oluşturan meleke olarak ruhu kabul etmiş olup duyumsama, akletme, yer değiştirme hareketi ve durma, beslenme hareketi, bozulma ve büyüme gibi birtakım güç veya fonksiyonları da ruhu tanımlayan öğeler olarak ele almıştır.⁶⁹ Buna göre duyumsama gücü yalnızca ruha veya canlılık sıfatına sahip olanlar için söz konusu olmaktadır. Ruhun bu fonksiyonlarından akletme ve duyumsamayı ayırırsak geri kalanların tamamı nihai olarak hareket sıfatı altında değerlendirilebilir. Nitekim Aristoteles kendinden önceki filozoflardan aktardığına göre duyu aslında ruhun hallerinden biridir. Ruh ise hareket, duyum ve cismanî olmama gibi üç temel niteliği haiz varlık olarak tanımlanmıştır.⁷⁰ Ancak Aristoteles ruhun harekete sahip olmasını bazı açılardan farklı değerlendirir. Buna göre ruhun neşelenmesi, korkması, duyumsaması ve akıl yürütmesi de zaten bir hareket olduğu için hareket sıfatı en genel ruh hali sayılmalıdır. O halde duyumsama ve akıl yürütme bu durumda ruhun hallerinden biri değil de ruhun hareketlerinden sayılmalıdır.⁷¹

Aristoteles'e göre ruhun halleri konusunda karşımıza şöyle bir problem çıkar: Ruhun hareketleri olarak saydığımız acı çekme, öfkelenmek, iştah duymak vb. hallerin hepsi *bedene ve ruha ortak mıdır yoksa yalnızca ruha özgü bir hal olabilir mi?* Bu elbette kavraması kolay

ancak şöyle bir durum da var: Eğer cinsçe birbirinden farklı olan duyulur şeyler tek bir ortam aracılığıyla duyumsanabiliyorsa, o ortamla aynı nitelikte bir duyu organına sahip olan hayvan (örneğin hem sesin hem rengin –ortamı- olan havadan oluşan bir duyu organına sahip bir hayvan) her ikisini de duyumsayabilmelidir; yok eğer rengin hem havanın hem suyun içinde görülebilmesi gibi (ikisi de saydam) aynı şey birden fazla ortamda duyumsanabiliyorsa, bu durumda bir hayvan o ortamlardan yalnızca birine sahip olsa bile her ikisinden geleni de duyumsayacaktır; duyu organlarını yalın cisimlerden yalnızca ikisi oluşturabilir, onlar da havayla su (ne de olsa gözbebeği sudan, iştme organı havadan, koku alma organı ise her ikisinden oluşuyor); ateş ya hiçbirinde yok ya da hepsinde ortak; toprak ise hiçbirinde bulunmaz ya da en çok dokunma duyusunun karışımında bulunur, dolayısıyla bir duyu organını oluşturabilecek suyla hava hariç hiçbir yalın cisim kalmamış oluyor; zaten bu ikisine sahip hayvanlar da yok değil; o halde hayvanlar bütün duyulara sahiptir; sonuçta eğer başka bir –yalın- cisim yoksa ve buradaki cisimlerin özelliklerinden başka bir özellik yoksa duyular tam takım oluyor.” Bkz; Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 163-165.

⁶⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 123.

⁶⁷ E. Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn-i Sînâ’da His ve İdrak”, *Kutadgu Bilig/ Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 34, Haziran: 2017, s.427.

⁶⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, s.165.

⁶⁹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 94.

⁷⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 65.

⁷¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 65.

bir mesele değildir. Ancak öyle anlaşıyor ki Aristoteles'e göre bu hallerin çoğunda beden olmaksızın ruha ne bir etkisinden ne de etkiye maruz kalmasından bahsedemeyiz. Genel olarak duyumsama da bunun en belirgin örneğidir. Her ne kadar ruhun hareketi olsa da duyum aynı zamanda bedene içkin bir güç olarak karşımıza çıkar.⁷² Bununla ilişkili olarak Aristoteles, duyunun dışarıdan bir etkiye maruz kalma veya hareket ettirilme suretiyle bir tür başkalaşma olduğunu ileri sürmektedir.⁷³ Buna göre bir çeşit etkilenme faaliyeti olan duyumsama, etkileyen tarafın işler halini gücül haldeki⁷⁴ etkilenen tarafa yansıtmasıyla gerçekleşir.

Diğer taraftan İlkçağ filozoflarından Empedokles'in *benzer olanın benzerden etkilenmesi* görüşünü aktaran Aristoteles, duyumda etkilenenin etkileyene dönüşmesinin şart olduğunu zira böylelikle oluşun, karşıta doğru gerçekleşmiş olacağını ifade eder.⁷⁵ Aristoteles'e göre duyumsama benzerin benzerden etkilenmesi yoluyla olsa da daha önce Anaksagoras'ın da ifade ettiği gibi duyumsamada bir karşıtlık durumu da söz konusudur. Zira eğer dışarıdaki soğuk bir nesne duyu organıyla aynı derecede ise duyumsama gerçekleşmez. Çünkü duyu organı aşırılıkları duyumsar, ya da kendinde bulunmayan karşıt hareketi ortalayarak duyumsar. Öyleyse duyumsama aynı zamanda iki aşırı uçtaki duyulurun ortalamasının alınması anlamındadır. Çünkü orta olan ayırt edici olandır, aşırının her bir ucu duyumsanmaz, aşırı soğuk olanın veya sıcak olanın algılanamaması gibi.⁷⁶

Duyumsamanın işler ve gücül olmak üzere iki hali bulunduğunu kabul eden Aristoteles, işler haldeki duyumsamanın ancak tikellerin bilgisini verdiğini zikreder. Hâlbuki ona göre bilgi ruhta mevcut olan tümellere yöneliktir. Bu sebeple kişi dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymaksızın istediği zaman bir şey hakkında düşünebilirken duyumsama böyle değildir. Duyumsama için herhangi bir duyulurun hazır bulunması zorunludur.⁷⁷ Buna göre duyu yetisi doğuştan bedende gücül halde bulunmakta olup dış dünyadaki nesneler tarafından işler hale getirilen bir kuvve olarak kabul edilmiş olur. Bunun sonucunda Aristoteles duyulur nesneler ile bilginin,

⁷² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 35.

⁷³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 115.

⁷⁴ Aristoteles işler ve gücül halde olan duyumsama kavramlarını şöyle izah etmektedir: “*Madem duyumsamayı iki anlamda kullanıyoruz (işitme ya da görme gücüne sahip olup da tesadüfen uyur halde olan biri için de, zaten işler halde işitmekte ya da görmekte olan biri için de “kulağı işitiyor” ve “gözü görüyor” diyoruz ya), duyumdan da kasıt güç halindeki bir duyum olabileceği gibi, işler haldeki duyum da olabilir. Duyumsanan da benzer şekilde: Gücül halde de olabilir, işler halde de.*” (Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s.117) Aristoteles duyunun ve duyuya konu olan nesnelerin de iki şekilde varlığını ifade etmek için bu kavramları kullanmıştır. Bu diğer bir tabirle melekelerin aktif ve pasif olma durumlarıdır. Duyumun ya bir güç ya da bir işlem olduğunu söylerken de müellif bu durumu kastetmiştir. Duyumsama kuvvesinin gücül halde olması canlının bu yetiyle birlikte doğduğu anlamına gelir. İşler haldeki duyumsama yetisi ise doğuştan gelen gücül durumdaki duyum kuvvesinin faaliyete geçirilmesinden ibarettir. Bu durum, önceden sahip olunan bilginin pratik olarak uygulanması gibidir. Bilgiden farklı olarak işler haldeki duyumsama mutlaka dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duyar. Zaten adını da buradan alır ki bu, bilkuvve olan duyumsamayı bilfiil hale getirme anlamındadır.

⁷⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 227.

⁷⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 145-162.

⁷⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 119.

mahiyetleri itibariyle farklı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim duyuyu aktifleştiren etken dışarıdandır, bilgi ise iç etkenler aracılığı ile oluşur. Bu sebeple kişi ne zaman bir şeyi düşünmek isterse dışarıdan bir etkiye ihtiyaç duymadan kendiliğinden bunu gerçekleştirir. Ancak duyumsamanın mutlaka bir duyulurun etkisine ihtiyacı vardır. Mesela yanımızdan geçen bir tren olmadan ne kadar çabalasak da tren sesini işitemeyişimiz böyledir.⁷⁸ Öyleyse duyuların tikel ve dışarıdan olması bilgiyi sağlama yönünden bizleri tümele ulaştıran düşünmek gibi değildir. Aristoteles’in bu düşüncesi duyuya dair önemli bir argüman içerir. Duyumsama gücü bilfiil değil, bilkuvvedir.⁷⁹

Aristoteles madde-form ayırımına dayanan varlık anlayışıyla paralel olarak duyumsamay, duyulur nesnelerin biçimlerini maddesiz kabul etme gücü⁸⁰ olarak da tanımlamaktadır. Buna göre duyu organı bir nesneyi duyumsadığı zaman onun maddesini değil de formunu alır.⁸¹ Aristoteles bu iddiasını balmumu ve yüzük analojisiyle izah etmiştir.⁸² Esasen bu düşünce duyu ve duyu nesneleri arasındaki ilişkinin zihindeki yansımasını konu edinmektedir. Örneğin, göz organının kırmızı rengini algımlarken o rengin suretinin bu duyu organında bir şekilde belirmesi ve fakat kırmızı rengin organda maddî olarak bulunmaması diyebiliriz.

Aristoteles’e göre duyuya konu olan varlıklar “dışarıdan” ve “tek tek (tikel)” şeylerdir. Zira bilgi tümellere, duyum ise tikellere yöneliktir.⁸³ Aristoteles söz konusu duyulurları sistematik bir tasnife tabii tutarak ikisi aslî, biri ilineksel (arâzî) olmak üzere üç anlamda duyulur cinsi kabul etmiştir. Bu iki aslî anlamdan birincisi tek bir duyuya özel olan, ikincisi ise bütün duyulara ortak olandır.⁸⁴

Aristoteles’e göre aslî duyulurlar arasında esas olanlar özel duyulurlar olup her bir duyunun varlığı da bu özel duyulurlara yöneliktir.⁸⁵ Özel duyulurlar denildiğinde *başka bir duyu tarafından duyumsanmayı kabul etmeyen ve hakkında yanlış kabul etmeyen duyulurlar* kastedilir. Buna göre mesela işitme organı için yalnızca ses, görme organı için de sadece renk duyulur olabilir. Dokunma da her ne kadar birden fazla duyulur olsa da bunların her birini ayırt

⁷⁸ E. Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn-i Sînâ’da His ve İdrak”, s. 423.

⁷⁹ Şaman, *a.g.m.*, s. 423.

⁸⁰ Aristoteles duyu organlarının duyulurların biçimlerini nasıl aldığı hakkında şu örneği verir: “Balmumu, yüzüğün demirini ya da altınını kabul etmeksizin damgasını kabul eder ya, aynı öyle: Altından ya da bakırdan yapılmış olan damgayı kabul eder ama altın olarak ya da bakır olarak değil. İşte bütün duyular, rengi, tadı ya da sesi olan bir şeyin etkisine maruz kalırlar, ancak bunlardan her biri için söylenen şey olmaları bakımından değil, şöyle ya da böyle olmaları ve bir orana göre olmaları bakımından onların etkisine maruz kalırlar.” Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s. 157-159.

⁸¹ Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, s. 95.

⁸² E. Burak Şaman, *a.g.m.*, s. 425.

⁸³ Aristoteles, *Ruh üzerine*, s. 119.

⁸⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 121.

⁸⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 121.

edecek güçtedir. Burada önemli olan nokta duyuların kendisine yönelik olan duyulurları duyumsama noktasında hiçbir zaman yanılmadıklarıdır. Her duyu kendi duyulurunu normal şartlarda mutlaka ayırt eder. Duyuların yanıması durumu sadece duyulur nesnenin niteliklerine veya özelliklerine yönelik olabilir.⁸⁶ Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse örneğin görme organı yanılarak ses duyulurunu algılaması gibi bir durum söz konusu olamaz. Bununla birlikte göz turuncu renkli yuvarlak nesnenin portakal mı greyfurt mu olduğu konusunda yanılır. Ya da gelen sesin batı yönünden mi doğu yönünden mi olduğu konusunda yanılabilir.

Aristoteles'e göre görme duyusunun duyulur nesnesi görülür olan yani renktir.⁸⁷ Bütün renkler ancak işler haldeki saydamı⁸⁸ hareket ettirerek görülür hale gelmektedir. Bu sebeple ışık olmadığında görme mümkün değildir.⁸⁹ Anlaşılan görülebilmenin nedenini kendinde taşıyan renk, duyumun gerçekleşmesi aşamasında tek başına yeterli değildir. Nitekim ışık faktörü de görme duyusunun gerçekleşmesi yolunda renk kadar hatta belki de ondan daha temel bir işleve sahiptir. Buna göre renk, doğası gereği yalnızca işler haldeki saydam⁹⁰ (ışığın geçmesine izin veren şeffaf cisim) olan cisimde harekete yol açabilir. Bu durumda her ne kadar görmenin duyulur nesnesi renk olsa da bunun sağlayıcısı ışıktır.⁹¹ Renklerin ancak ışık ile var olabileceğini gösteren en bariz örneği birinin renkli bir cismi gözünün dibine yaklaştırdığında o nesneyi göremiyor olmasıdır. Aristoteles'in ifadesiyle *renk, saydam olan şeyi, saydam da kendisiyle süreklilik içinde olan duyu organını hareket ettirir*.⁹²

Aristoteles'in görme kuramını renk, ışık ve saydam kavramlarının birbirileriyle sıkı irtibatına dayandığı görülmektedir. Nitekim bahsedildiği üzere rengin görülmesi ışığın varlığına bağlıdır; saydamı etkin hale getiren ise renktir. Buna göre ışığın görme duyusu için en temel ve önemli duyulur olduğunu söyleyebiliriz.⁹³ Bunlara ek olarak Aristoteles duyu

⁸⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 123.

⁸⁷ *Ruh Üzerine*'nin çevirmenleri Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev'in ifade ettiğine göre Aristoteles görülür olanın renk dışında "ad verilmemiş şey" diye ifade ettiği karanlıkta ışık saçan fosfor elementidir. Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s. 123.

⁸⁸ Saydam olan hava, su, cam gibi kendi başına değil de başka bir nesnenin renginden dolayı görünebilen varlıklar olup bunların doğası Aristoteles'e göre ezeli cisim esirdir. Filozofun tabiriyle "saydam, renksiz varlıklardır", ya tamamen ya da neredeyse görünmezlerdir. Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s.127.

⁸⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 123-125.

⁹⁰ İşler haldeki saydam derken saydam olanın, ışık varken bulunduğu durum kastedilmiştir. Zira Aristoteles rengin görülmemesini saydam cismin işler halde olmamasıyla ve dolayısıyla ışığın bulunmayışıyla izah etmiştir.

⁹¹ Işık kavramını anlamak Aristoteles'e göre *saydam* olanı anlamaktan geçer. Ona göre saydam kendi başına değil de başka bir şeyin renginden dolayı görülür olan demektir. Hava, su ve birçok katı cisim saydama örnektir. Bu cisimlerin saydam olması özlerinde hava ve su bulundurmalarından değil de ezeli cisim ile aynı doğaya sahip olmalarından dolayıdır. *İşte ışık da saydam olarak saydamın işlerliğidir*. Karanlık ise sanıldığı gibi ışığın karşıtı değildir; sadece saydam olanda ışığın yoksunluğu durumudur. Bkz; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 125.

⁹² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 127-129.

⁹³ Aristoteles görmenin yalnızca ışıklı ortamda olmadığına dair bir istisna aktarır. Buna göre *bazı şeyler ışıktaki görünmezken karanlıkta bir duyum yaratır, örneğin ateşli ve parlıtlı görünenler, mantar, boynuz, balıkların kafaları, pulları ve gözleri*. (Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s. 127) .

organı ve duyulur nesne arasında ortam veya mesafenin de şart olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Bu sebeple ona göre renkli bir cisim görme organına çok yakın olduğunda görülmemektedir.

Özel duyulurlardan bir diğeri de işitmenin duyulur nesnesi sestir. İşler haldeki ses her zaman bir şeyin içinde bir şeyin bir şeyle ilişkisi üzerinden gerçekleşir. Daha açık ifadeyle sesi yaratan şey yankı⁹⁵ ile birlikte darbe alan havanın dışarı sızmadan yerinde kalması⁹⁶ demek olduğu için tek bir şeyden sesin çıkması mümkün değildir. Çünkü ortada bir darbe vuran ve darbe vurulan iki başka şey olması gerekir.⁹⁷

Aristoteles tadılırlar olanları da dokunulur nesne kategorisinde değerlendirerek iki duyuluru birlikte ele alır. Buna göre tadılır olan *ortamdaki yabancı bir cisim aracılığıyla duyumsanmadığından dolayı* dokunulur olan bir şey olarak kabul edilmelidir. Dokunma duyusu da dışarıdan herhangi bir etken olmaksızın gerçekleşir. Tadılır olan nesne yani içerisinde tadı barındıran şey Aristoteles'e göre daima ıslak bir şeyin içerisinde bulunur. Bu sebeple suyun içerisinde bile tat alma duyusu gerçekleşebilmektedir, çünkü bizzat tat organının ıslanması ile değil de suya karışmış olan tadın alınması yoluyla algılanır. Tadılır nesneler direkt temas ile duyumsandığı için herhangi bir ortama da ihtiyaç duymazlar. Çünkü tat, zaten tadılır olan şeydir.⁹⁸

Aristoteles'e göre dokunma birden çok çeşit olduğu için doğal olarak dokunulurlar da birden fazla olmalıdır, ancak bu konuda belirgin bir şey yoktur.⁹⁹ Şu kadarı söylenebilir ki dokunulurlarda birçok karşıtlık söz konusudur; sıcakla soğuk, kuruyla ıslak, sertle yumuşak. Peki, o halde görmenin renge, işitmenin sese denk düşmesi gibi, dokunma duyusuna denk düşen, altta yatan tek şey nedir? Aristoteles'e göre bu da belli değildir.¹⁰⁰ Bunun cevabı için öncelikle dokunma organının belirlenmesi gerekir. Dokunma organı et midir, yoksa aslında bedenin iç organlarından birine mi denk gelir? Dokunmanın temas ile aynı anda gerçekleşmesi dokunma organının mahiyeti hakkında bir tür belirsizliğe neden olmaktadır. Bu belirsizliğin kaynağını Aristoteles ilginç bir örnekle ifade eder:

⁹⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 127-129.

⁹⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 133, Aristoteles'e göre yankı havanın, bir hazne tarafından etrafı çevrelenip bu şekilde dağılması engellenerek tek parça halde kalması ve adeta bir top gibi çevrelendiği cisme çarpıp geri sekmesi olayına denir. Yankı hadisesi tıpkı ışık gibi her zaman meydana gelir, hem ses hem de ışık sürekli bir yansıma halindedirler, aksi halde güneş görmeyen yerlerin gölge değil de karanlık olması gerekirdi, hâlbuki gündüz vakti ışık engellenmeyen her yerde bulunur. Bkz; Aristoteles, *a.g.e.*, s. 133.

⁹⁶ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 131.

⁹⁷ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 131.

⁹⁸ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 145.

⁹⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 149.

¹⁰⁰ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 151.

Şimdi biri ince bir kılıf yapıp etini onunla sıkı sıkıya sarsaydı da, benzer şekilde, dokunulduğunda –bu kılıf- duyumu hemen iletirdi, oysa duyu organının kılıfın içinde olmadığı açık.¹⁰¹

Buna göre derimiz dokunmayı sağlayan temel organ değildir. Aristoteles’e göre deri, *bedenin adeta bizi çevreleyen doğal bir hava katmanını gibi görünmektedir*.¹⁰² Hâlbuki canlı bir beden katı olması gerektiği için salt hava ya da sudan oluşamaz. Öyleyse geriye hava, su ve toprak karışımı olması ihtimali kalır. Buna bağlı olarak dokunmanın doğal ortamı hava katmanını gibi görünen deri değil de beden olmalıdır.¹⁰³

Aristoteles özel duyulurlardan sonuncusu olan kokunun mahiyeti ve işleyişinin diğer duyulurlardan daha zor tespit edildiğini ifade etmektedir. Bunun en temel sebebi insanlarda koku duyusunun diğer hayvanlara oranla çok zayıf olmasıdır. İnsan ancak kendisini rahatsız edecek ya da haz verecek kokuları duyumsayabilir, bu skalanın dışında kalan kokular duyumsanmaz.¹⁰⁴ Ona göre kokunun gerçekleştiği ortam tıpkı görme, işitme duyularında olduğu gibi hava ve sudur. Buna göre karada yaşayan hayvanlar hava yoluyla, suda yaşayan hayvanlar ise su ortamında koku almaktadırlar.¹⁰⁵

Aristoteles’in ikinci duyulur türü olarak kabul ettiği ilineksel veya arazî duyulur ise özel duyulura nazaran duyumsama sonucunda algımızda beliren zihinsel verileri ifade etmektedir.¹⁰⁶ Gördüğümüz renklerin balın sarısı ve altının sarısı olarak duyumsamamız buna örnektir.¹⁰⁷

Aristoteles her ne kadar duyu tasnifi içerisinde özel duyuların esas olduğunu belirtmişse de şüphesiz onun duyum kuramının en önemli noktası ortak duyu görüşüdür. Bu sebeple ortak duyunun nesneleri aslî duyulurlardan sayılmıştır. Bu görüşe göre duyular kendilerine özel duyulurlar ile birlikte bütün duyulurların birbirleriyle olan farklarını da ayırt etmektedir. Mesela insan acıyla tatlıyı, soğuk ile sıcakı ayırt ettiği gibi renkler ile seslerin, kokular ile tatların da ayırımını yapabilmektedir. O halde tüm bu duyulurlar arasındaki farkların da bir şey yoluyla duyumsanıyor olması gerekir. Aristoteles’e göre duyulurlar söz konusu olduğu için de bu bir

¹⁰¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 151.

¹⁰² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 151.

¹⁰³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 151-153, Aristoteles dokunma organının beden yani et olduğunu ispat etmek için şu örneği delil gösterir: “Beyaz bir cismi gözün yüzeyinin üstüne koyunca duyum oluşmadığı gibi, hiçbir durumda da nesne duyu organına dokununca duyum oluşmaz. Buradan da belli ki dokunma organı içeride. Ne de olsa böyle olunca öbür duyulara uyuyor. Çünkü öbür duyulurlar duyu organlarının tam üstüne koyulunca duyumsanmazken, dokunulur olan, etin üstüne koyulunca duyumsanıyor. Dolayısıyla et dokunma duyusunun ortamıdır.” Bkz: Aristoteles, *a.g.e.*, s. 155.

¹⁰⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 139-141.

¹⁰⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 143.

¹⁰⁶ E. Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn-i Sînâ’da His ve İdrak”, s. 425.

¹⁰⁷ Şaman, *a.g.m.*, s. 426.

duyu olmalıdır.¹⁰⁸ Her bir duyunun organize olmasıyla işlerlik kazanan ortak duyunun duyulur nesneleri ise mutlaka birden fazla duyuyla algılanması gerekmektedir. Sözelimi bu ortak duyulurlar hareket, durağanlık, sayı, şekil, büyüklük gibi duyuların hiçbirine özel olmayıp tüm duyulara ortak olan şeylerdir. Örneğin hareket hem dokunma hem de görme yoluyla duyumsanabilmektedir.¹⁰⁹ Öyleyse ortak duyunun iki duyulur kategorisine yönelik işlevi olduğunu görmekteyiz. Birincisi ortak duyulurlar dediğimiz hareket, şekil vb. cinsinden en temel duyulurlar, ikincisi ise özel duyulara ait duyulurlar (renk ve şekilleri aynı anda algılamak). Ancak ortak duyu özel duyulurları yalnızca arazi olarak duyumsar.¹¹⁰ Bu ikisine ek olarak Aristoteles ortak duyu için duyumsamanın farkındalığı veya duyumsamanın duyumsanması olarak ifade edilebileceğimiz üçüncü bir duyulur kabul eder.¹¹¹ Diğer bir ifadeyle duyumsama fiilinin zihnen idrak edilmesi denilebilir.

Bilgi edinme yollarından olan duyum Aristoteles'e göre iki aşama halinde gerçekleşir: Önce edilgin sonra etkin olarak nesnelerin algılanması sağlanır. İlk aşamada duyulur olanın etkisiyle birlikte duyu organı edilgin olarak nesnenin biçimini alır, takip eden evrede duyum etkilendiği nesneyle özdeşleşerek onu özümser. Diğer bir deyişle etkin olarak nesneye dair bilgi edinir.¹¹² Bu düşüncenin bir uzantısı olarak Aristoteles duyumu etkilenme ve başkalaşma gibi iki temel hareket olarak görmüştü.¹¹³ Buna göre duyumsama esasen duyu organlarının bir nesneden etkilenmesi veya herhangi bir nesneye benzemek suretiyle başkalaşması ile vuku bulmaktadır. Başka bir ifadeyle duyum hareket ettirilme ve infial neticesinde bir nevi tagayyür ile gerçekleşir.¹¹⁴ Söz konusu etkilenme duyulur olan nesnelerin işlerliğini gücül haldeki duyu organlarına aktarmasıdır.¹¹⁵ O halde gökyüzüne baktığımda zihnimde beliren açık mavi görüntü sonucunda başkalaşmış mı olurum? Ya da yürürken kokusunu aldığım hanımeli çiçeği koku organımda harekete mi yol açar? Öyle görünüyor ki Aristoteles'in bu iddiası en azından beden hissedilen yerleri için doğru olmalıdır. Tam da bu sebepten kişi istediği zaman duyumsayamaz. Bunun için dışarıdan bir etkileyici ya da hareket ettirici gereklidir. Zira duyumsama bilfiil değil, bilkuvve olarak gerçekleşir.¹¹⁶

¹⁰⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 173.

¹⁰⁹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 123.

¹¹⁰ E. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn-i Sina'da His ve İdrak", s. 427.

¹¹¹ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 169.

¹¹² Kamuran Gödelek, *Zihin Felsefesi*, (ed.) Veli Urhan ve Serdar Uslu, İkinci Basım, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013, 48.

¹¹³ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 115.

¹¹⁴ Şaman, *a.g.m.* s.423.

¹¹⁵ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 157.

¹¹⁶ E. Burak Şaman, *a.g.m.*, 423.

Duyumun başkalaşma ve etkilenme yoluyla gerçekleştiği söylendiği takdirde şöyle bir problemle karşılaşılır: örneğin kişi erguvanı kokladığı zaman, koku erguvanın kendisinde midir yoksa koklayanda mı? Diğer bir ifadeyle erguvan kokusunun etkisi ve hareketi söz konusu olduğu gibi koklayanın da hiç etkisi var mıdır?¹¹⁷ Bu bağlamda Aristoteles'in verdiği balmumu ve yüzük örneğini hatırlamak gerekir. Balmumu, yüzüğün damgasını kabul ederek bir anlamda yüzük oldu ancak onun altın ya da gümüş olmaklığı ile birlikte değil, yalnızca form olarak *bir* oldular.¹¹⁸ Aynı şekilde erguvanın kokusu ve kokuyu algılayanın içinde bulundukları hareket bir, ancak *logosları* (tanımları) farklıdır. Buna göre erguvanı koklayan erguvanın kokusunu aldıktan sonra kokuya benzeyecektir. Zira Aristoteles duyumsamanın gerçekleşmesini *benzerin benzerden etkilenmesi* olarak da kabul etmiştir. Bu duruma duyulurun suretini alma¹¹⁹ diyebiliriz.¹²⁰ Aristoteles'e göre *ruh bir anlamda bütün var olanlar* olduğu için malumat ve mahsûsât zorunlu olarak ya nesnelerin kendileriyle ya da onların biçimleriyle aynıdır veyahut neredeyse onlara dönüşür.¹²¹

Bu kısımlar (duyulurlar ve bilinir olanlar) zorunlu olarak ya nesnelerin kendileriyle ya da onların biçimleriyle aynıdır. Kendileriyle aynı olacak halleri yok, ruhta taş bulunmaz, biçimi bulunur. Dolayısıyla ruh el gibidir: el aletlerin aleti olduğu gibi, akıl biçimlerin biçimidir ve duyum duyulurların biçimidir.¹²²

Öyleyse beyaz bir kelebek gördüğümde görme organımda fiziksel anlamda bir beyaz kelebek bulunmaz, sadece sureti hâsıl olur. Duyu organında suretin hâsıl olması esasen algının, madde olmadan, salt biçimde duyusal formundan alınarak oluşması anlamındadır.¹²³

Aristoteles'e göre özel duyulurlar ortak duyulurlara nazaran en az yanlışlık payı taşır hatta neredeyse tamamen doğru algıyı sağlar. Özel duyulurların yanlışması tamamen ilişik durduğu şey (hareket, büyüklük gibi duyulurlar) sebebiyledir. Ancak bu sebeplerle yanlışması mümkün hale gelir.¹²⁴ Mesela tatma duyusu duyulurun tatlı olduğu konusunda yanlışmaz fakat

¹¹⁷ Şaman, Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak, s. 423.

¹¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 157.

¹¹⁹ Aristoteles, varlığın ilkesinin madde (heyûlâ) ve sûret (form) olduğunu kabul etmiş ve varlığı esasen maddede gerçekleşen suretten ibaret görmüştür. Varlığın meydana gelmesi için potansiyel güç sayılan ilk maddenin ancak bir şekle bürünmesiyle varlık kazanabileceği kanaatindedir. Âlemde şekilsiz madde ve maddesiz şekil bilfiil bulunması imkânsız olduğundan, bu teoriye göre madde güç, suret ise fiil durumundadır. Fiil güçten önce geldiği için buna göre suret maddeden öncedir, varlık sahasında canlıların ilk yetkinliği olduğu için de varlığın ilk ve tam sebebi surettir. Çünkü her nesnenin tarifi şekline göre yapılır, madde ise ikinci derecede sebep olmuş olur. Madde ve suret arasında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir, öyle ki bir konumda madde olan başka konumda suret olabilir, örneğin kereste ağaca göre suret, mobilyaya göre maddedir. (bk. Mahmut Kaya, "Sûret", *DİA*, XXXVII, 539-40.)

¹²⁰ Şaman, *a.g.m.*, s. 424.

¹²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 201-203; Şaman, *a.g.m.*, s. 424.

¹²² Aristoteles, *a.g.e.*, s. 203.

¹²³ Gödelek, *Zihin Felsefesi*, s. 52.

¹²⁴ Aristoteles, *a.g.e.*, s. 185-87.

tatlı olan şeyin bal mı şeker mi olduğu konusunda hata yapabilir. Ancak bu tür yanılgıların temel sebebi esasında özel duyulurların ilineklerine eşlik eden ortak duyulurlardır; şekil, hareket gibi. Duyumsama sırasında en çok yanılgı bu aşamada olur.¹²⁵

Sonuç olarak Aristoteles'te Presokratik dönemin aksine duyunun daha ziyade ruh veya zihin ile ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Bununla birlikte duyum ruhsal bir yeti olsa da fonksiyonları itibarıyla bedende son derece mekanik bir yapıya sahiptir. Bu yönüyle Aristoteles her ne kadar Platon'un bilgi anlayışından etkilenmişse de ondan farklı olarak, ruhun bir faaliyeti olan duyumsamanın nesneyle örtüşen fiziksel bağlantılarını önemli görmüştür. Diğer bir ifadeyle o, Platon'un aksine tümellerin duyulurlardan ayrı bir yerde olmadığı kanaatindedir. Buna göre duyulurlar ve akledilir olanlar ontolojik olarak ayrı değildir. Ancak bilgi açısından farklı kategoride yer alırlar. Zira Aristoteles'e göre tikelin bilgisini veren duyular, nesneleri hakkında kesin bilgi verse de tümellerin bilgisini değil, sadece var olanın bilgisini verir.¹²⁶ Dolayısıyla duyular bilgi elde etmede temel basamak olsa da bilim inşa etmede yeterli değildir.

2. İSLAM FELSEFESİNDE DUYULAR

2.1. Fârâbî

İslam felsefesinin en önemli kurucu filozoflarından olan Fârâbî, bilgiyi çeşitli psikolojik-fizyolojik süreçlerle zihinde meydana gelen bir olgu olarak değerlendirmiştir.¹²⁷ Bu itibarla bilgi bahsi ve dolayısıyla duyular meselesi Fârâbî'de Aristoteles ile benzer şekilde nefis teorisi bağlamında ele alınmıştır. Nitekim Fârâbî bilgi kaynaklarından ilki kabul ettiği duyuları temelde nefsin kuvvetlerinden biri olarak görmektedir.¹²⁸ Filozofa göre insanda vücut bulan nefsin bitkisel, hayvanî ve insanî çeşidi olup¹²⁹ bu kuvvetler sırasıyla; beslenme, duyumsama, tahayyül, nâtık ve isteme gücüdür.¹³⁰ İslam filozoflarının nefsi temelde üç kuvve olarak belirlemelerinde esasen İlkçağ filozoflarının ve bu bakış açısını devam ettiren Aristoteles'in etkisi olduğunu söyleyebiliriz.¹³¹

Fârâbî'de duyum, duyulur nesnelerin organlarda oluşturdukları izlenimlerin (*rusûm*) birbiriyle birleştirilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Böylelikle duyulur nesneye dair zihinde iyi

¹²⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 185.

¹²⁶ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, III, s. 79-80.

¹²⁷ Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt: II, sayı:4, 2004, 5-16, s.62.

¹²⁸ Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet "el-Medînetü'l-Fâzıla"*, (çev.) Ahmet Arslan, Birinci Basım, Ankara: Vadi Yayınları, s. 76.

¹²⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulum*, (çev.) Ahmet Arslan, Üçüncü Basım, Ankara: Divan Kitap, 2011, s. 98.

¹³⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet "el-Medînetü'l-Fâzıla"*, s. 75-79.

¹³¹ Kemal Göz, "İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı", *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı:10, (Güz 2018), s. 312.

veya kötü yönde hükümlere ulaşılır.¹³² Duyumsama kuvveti sıcaklık-soğukluk gibi dokunulur nesneleri, tatları, kokuları, sesleri, renk ve ışık gibi görülebilen nesneleri algılar. Fârâbî esasen dış dünyadaki nesnelere karşı ilk izlenimlerin ancak duyular yoluyla oluştuğu kanaatindedir. Buna göre duyular aracılığıyla nefsimizde şekil bulan izlenimler söz konusu duyulur nesne ortadan kalktığı zaman tahayyül kuvveti ile muhafaza edilmektedir. Tahayyül kuvveti ise duyulurları birbiriyle birleştirme veya birbirinden ayırma görevi görmektedir. Bu birleştirme ve ayırmaların bazıları doğru bazıları ise yanlış olur. Bilginin elde edilmesinde sadece duyum ve tahayyül aşamaları duyulur nesneler ile ilgiliyken son aşama olan nâtık kuvvet ise makulât hakkında hükümler elde etmeye yöneliktir. Sözgelimi Fârâbî'ye göre söz konusu nâtık kuvvet güzel ve çirkini ayırt eden, sanat ve bilim elde etmeyi sağlayan yetidir.¹³³

Fârâbî'ye göre nesnenin duyum gücüyle algılanması bedende iki fiili gerektirir. Nitekim duyumsamada cismanî ve nefsanî iki faaliyet türü bulunmaktadır.¹³⁴ Diğer bir ifadeyle duyum hem zihinsel hem de fiziksel olarak gerçekleşmektedir. Duyumun cismanî fiili duyu organlarının veya duyulur nesnelerin etkisi anlamındadır. Görmek için gözleri açmak buna örnek olarak verilebilir. Duyumsama fiilinin kendisi ise zihinsel bir faaliyettir.¹³⁵ Fârâbî'ye göre bu zihinsel faaliyet yani idrak, soyutlama yoluyla vuku bulmaktadır. Buna göre duyum, nesnenin suretini maddî durumlarıyla birlikte algılamasıdır. Söz konusu suretlerin akılda bulunması da nihayetinde duyusal suretin algısına dayanmaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre suretin akılda bulunuşu maddî olandan tamamen sıyrılmış haldedir ki bilgi de ancak bu aşamada oluşur.¹³⁶

Fârâbî nefsin kuvvetlerinin bedendeki asıl merkezinin kalp olduğunu söylemekle birlikte ona göre beslenme ve duyumsama güçleri bedenin ilgili uzuvlarına yayılmış haldedir. Duyumsama gücünün bilinen beş duyu organına reislik eden ve bu beş hasenin duyumsadıklarını toptan duymakta olan baş uzvu ise yine kalptir. Duyulur nesnelerin bilgisinin muhafaza edilmesini sağlayan tahayyül gücü ise duyum gibi bedenin uzuvlarına yayılmış değildir, sadece kalpte bulunur. Tahayyül gücünün duyulurlar üzerinde hâkimiyeti söz konusu olmakla birlikte duyulur nesneyle kimi zaman uyuşan kimi zaman da duyulurdan farklı çıkarımlarda bulunabilmektedir.¹³⁷ Bu sebeple aslında nesneleri kavramada duyum gücü temel

¹³² Fârâbî, *İdeal Devlet "el-Medînetü'l-Fâzıla"*, s. 87-76.

¹³³ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 75-76, 87.

¹³⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 78-79.

¹³⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 78.

¹³⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 75-76.

¹³⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 79-81.

aşama olarak kabul edilmektedir.¹³⁸ Bu güçlerin tamamına hâkim olan nâtık gücü yani akıl ise bilgi elde etmede en üst seviye ve son aşama kabul edilmiştir. Esasen Fârâbî bilginin her bir güçle de elde edilebileceği kanaatindedir. Buna göre nâtık gücüyle de duyum gücüyle de herhangi bir şeyin bilgisi elde edebilir.¹³⁹ Ancak bu bilgi yollarının mertebeleri nihayetinde birbirinden farklı görülmektedir.

Neticede Fârâbî'nin duyu görüşünün nefis teorisi bağlamında Aristoteles çizgisinde durduğunu görmekteyiz. Duyum gücünün ruhsal bir yeti olmasıyla birlikte bedendeki fizyolojik temelleri göz önüne alındığında tahayyül, nâtık güçleri gibi diğer zihinsel güçlerden farklı değerlendirildiği dikkat çekmektedir. Zira ona göre duyumun psikolojik ve fiziksel iki yönü bulunmaktadır. Fârâbî'nin duyusal algı ile akıl arasında aracı bir yeti olarak belirlediği tahayyül gücünün, duyunun bu iki yönünün birleştirilmesine yönelik bir işlevi olduğu söylenebilir.

2.2. İbn Sînâ

İbn Sînâ, Aristoteles ve Fârâbî'de olduğu gibi duyular bahsini nefis teorisi bağlamında ele almış olup eserlerinin psikoloji ve fizyoloji bölümlerinde mevzu edinmiştir.¹⁴⁰ Bu sebeple onun duyular hakkındaki görüşünü ortaya koymadan önce genel hatlarıyla nefis teorisine bakmak gerekir. İbn Sînâ'nın nefis teorisi esasen birçok yönden olduğu gibi yöntem açısından da Aristoteles'i takip etmektedir.¹⁴¹ Filozof en temelde nefsin kuvvelerini nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayırmaktadır. Aristoteles'in nefis taksiminde olduğu gibi en alt basamakta yer alan bitkisel nefis; üreme, beslenme ve büyüme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefsin; cüzîyyatı idrak etme¹⁴² ve hareket, insanî nefsin ise akıl yürütme ve olguları bütüncül olarak anlama güçleri bulunmaktadır.¹⁴³ O halde İbn Sînâ'nın nefis tasnifinde duyum gücü nihayetinde hayvanî nefsin fiilleri arasında yer almaktadır.

İbn Sînâ devamında Aristoteles'te olmayan bir tasnife giderek duyum gücünü de kendi içinde dış duyular ve iç duyular gücü olmak üzere iki kısma ayırır.¹⁴⁴ Filozof beş veya sekiz tane dış duyunun varlığından bahsetmektedir. Bunlar görme, işitme, koklama, tatma ve dört

¹³⁸ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İkinci Basım, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 135.

¹³⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁴⁰ Mehmet Dağ, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrunî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:42, 1990, 153-161, s.154.

¹⁴¹ Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:26, (2004/1), s. 72.

¹⁴² İbn Sînâ, Aristoteles'in kullandığı *hissetme* kavramı yerine anlam genişliğine giderek duyu anlamında *idrak* sözcüğünü kullanmıştır. (Bkz: E. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak", s. 430) Çalışmamızın devamında kavram karışıklığı olmaması adına *idrak* yerine *duyu* karşılığını kullanmak isabetli olacaktır.

¹⁴³ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi's-Şifâ*, (thk.) Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum-Müessesesi-i Bustân-ı Kitâb, 1437/1395, s. 53.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *en-Necât "Felsefenin Temel Konuları"*, çev. Kübra Şenel, Dergâh Yayınları, 1. Baskı, İstanbul: 2018, s. 164; E. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak", s. 430.

kuvveyi içinde barındıran dokunma duyusudur. Ancak ona göre bu dört kuvvenin tümü bir organda toplandığı için tek bir duyu sanısını verir. Bu duyular sıcaklık-soğukluğu ayırt eden, kuru ve yaş olanı ayırt eden, katı ve yumuşak olanı ayırt eden, son olarak pürüzlü ile pürüzsüz olanı ayırt eden kuvvelerdir.¹⁴⁵ İç duyular ise ortak duyu (*hiss-i müsterek*), hayal, mütefekkiye/mütehayyile, vehim, hâfıza (*mütezekkire*) olmak üzere beşe ayrılmaktadır.¹⁴⁶

İbn Sînâ dış duyulardan dokunmayı Aristoteles'te olduğu gibi canlıların kendisiyle canlı olduğu ilk ve tek duyu olarak kabul etmiştir. Bu sebeple tüm duyu organları içinde zorunlu olarak bulunması gereken duyu da dokunmadır.¹⁴⁷ Dokunma duyusu bedenin derisine ve etine büsbütün yayılmış olup buradaki sinirler duyulur nesnelerle temas etmek suretiyle algıyı sağlamaktadır. Bu temas sinirlerde yapı olarak bir tür değişikliğe yol açar.¹⁴⁸ Söz konusu duyulur nesneler sıcaklık- soğukluk, yaşlık-kuruluk, pürüzlük-pürüzsüzlük, ağırlık-hafiflik gibi şeylerdir.¹⁴⁹

Dış duyu güçlerinden diğeri görme duyusu ışık, şeffaflık ve renk etkenleriyle sıkı bir ilişki içerisinde gerçekleşmektedir.¹⁵⁰ Görme duyusu İbn Sînâ'ya göre ışığın nesneleri aydınlatması sonucu suretin gözde oluşmasıyla vuku bulur. Böylelikle görme organı nemli tabakaya yansıyan renkli nesnelerin suretlerini algılamaktadır.¹⁵¹ Gözde oluşan bu suretler ise görme duyusunun nesnesi yani duyulurlara ait renklerdir.¹⁵²

Tatma duyusuna gelince o dokunma duyusunun bir türü olup ıslaklık veya tükürüksü bir nemlilik yoluyla nesnelerdeki tatları algılamaktadır.¹⁵³ Koklama duyusu ise kendisinde koku bulunmayan hava yoluyla kokuları koku organı buruna ulaştırmak suretiyle gerçekleşir.¹⁵⁴ Son olarak dış duyulardan işitme duyusu İbn Sînâ'ya göre sesin çarpma sonucu titreşim oluşturduktan sonra kulağa iletilmesi yoluyla oluşmaktadır.¹⁵⁵

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın dış duyular hakkındaki açıklamaları Aristoteles'inkinden çok farklı değildir. Nitekim her iki filozofa göre duyulurlar suretlerini duyu organlarına yönlendirerek bu organlarda bir tür etki meydana getirir ve sonrasında duyumu

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 167-168.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 89-90, İbn Sînâ bazen tat alma duyusunu beslenmeyi sağlaması bakımından dokunma duyusu gibi zorunlu duyulardan kabul etmiştir. Bkz: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 168.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 91-96.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 121.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 164.

¹⁵² İbn Sînâ, *Uyünü'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt- Vekaletü'l-Matbuat, 1980, s. 36.

¹⁵³ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 100.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 103-105.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 108-109.

gerçekleştirirler.¹⁵⁶ Bu bağlamda duyumsamada bir çeşit edilginlik (*infial*) olduğu için araçlar konumunda olan bu duyu organlarına mutlak surette ihtiyaç vardır. Diğer taraftan İbn Sînâ *idrak* kavramıyla ifade ettiği duyu yetisini, duyulur nesnenin herhangi bir yönden sûretinin alınması olarak da tanımlamıştır.¹⁵⁷ Buna göre duyum esasen bu organlar ve araçlar yoluyla duyulurların suretlerini soyutlayıp (*tecrit*) duyulurun benzerine dönüşmesi manasındadır.¹⁵⁸ Duyulur olan maddî ise bu durumda duyumsama, nesnenin suretinin maddî yönlerinden soyutlanarak alınması anlamındadır. Söz konusu suretlerin soyutlanması ise iki farklı şekilde tahakkuk etmektedir: Duyulur nesnenin sureti, maddî ilişkilerinin ya tamamından ya da bazı ilişkilerinden soyutlanarak alınır.¹⁵⁹ Diğer bir deyişle nesneler tam soyutlanma ve kısmî soyutlanma şeklinde duyumsanmaktadır. İbn Sînâ ayrıca duyum esnasında duyulur nesnenin suretinin maddî eklentileriyle (*اللواحق*) birlikte ve belli bir orana göre alındığını ifade eder. Madde ve suret arasındaki bu oran bozulursa duyum da gerçekleşemez. Nitekim duyular, duyulur nesnenin suretini maddî eklentilerinin tamamından soyutlayamaz. Bunun sebebi ise maddenin kendisi ortadan kalktığı zaman sureti de sabit kalamadığı için duyu güçlerinin maddî duyulura ihtiyacı olmasıdır.¹⁶⁰

İbn Sînâ'da duyulur suretlerin soyutlanması ise ortaya koyduğu iç duyular teorisiyle sağlanmaktadır. Ona göre iç duyu güçlerinin bir kısmı duyulurların suretlerini algılarken bir kısmı manalarını algılama işlevi görürler. Suretlerin algılanması dış ve iç duyuların birlikte duyumsaması ile olur. Ancak bu sırada dış duyu güçleri iç duyuların algısını incelemektedir. Mana ise bunun aksine dış duyular tarafından algılanmaksızın idrak edilmektedir. Koyunun kurt hakkında zıt bir manayı algılayıp kaçması buna örnek olarak verilebilir.¹⁶¹

İç duyulardan ilki ortak duyu (*hiss-i müşterek*), İbn Sînâ'ya göre beş duyuda ortaya çıkan suretlerin tamamını kabul etmektedir.¹⁶² Ortak duyu sadece ortak duyulurlara değil, aynı zamanda tüm özel duyulurları da algılamaktadır. Bu duyu sayesinde örneğin renkli nesneler ile dokunulur nesneleri ayırt edebilmek mümkündür.¹⁶³ Diğer bir ifadeyle ortak duyunun özel ve ortak duyulurların ayırt edilmesi, bunların bir arada tutulması ve bir tür çağrışıma yol açması gibi üç işlevi bulunmaktadır.¹⁶⁴ Ortak duyunun beş duyu aracılığıyla aldığı izlenimleri,

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 165.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁵⁸ Mehmet Dağ, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", s. 448.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 78.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 79.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 166-167.

¹⁶² İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 58.

¹⁶³ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 215.

¹⁶⁴ Dağ, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", s. 451-452.

nesnelerin ortadan kalkması halinde muhafaza eden diğer iç duyu ise hayal gücüdür.¹⁶⁵ İbn Sînâ'ya göre ortak duyu ile hayal gücü aralarındaki sıkı ilişkileri sebebiyle tek kuvve gibidirler.¹⁶⁶ Hayal gücünün depoladığı bu duyulurların suretleri ve anlamları sonraki aşamada mütehayyile/ mütefekkiye gücü tarafından birbiriyle birleştirilir veya ayrıştırılır. Bu işlemi akıl yaptığında buna müfekkiye, hayvanî güç kullandığında ise mütehayyile denilmektedir.¹⁶⁷

İbn Sînâ sonraki aşamada tikel duyulurların duyular tarafından algılanamayan manalarının iç duyulardan vehim gücü tarafından algılandığını ifade etmektedir.¹⁶⁸ Öyleyse burada vehim gücünün, duyuların yapamayacağı bir işlevi söz konusudur. Örneğin sarı renkte bir nesne görünce onun bal olduğu sonucuna varılması denilebilir. Zira bal ve tatlılığın her ikisi de duyulur şeyler olmalarına rağmen elde edilen yargı duyulur değildir.¹⁶⁹ Son olarak vehmin tikel duyulurlarda algıladığı bu duyulur olmayan anlamların muhafaza edilmesi ise hafızanın işlevidir.¹⁷⁰ Hayal gücünün ortak duyudan aldığı suretleri depolaması ile hatıranın vehimden aldığı tikel anlamları saklaması birbiriyle benzer ilişkilerdir. Hayal gücünde olduğu gibi hafızanın da herhangi bir akıl yürütmesi ve yargıda bulunması söz konusu değildir.¹⁷¹

İbn Sînâ duyular tarafından algılanan iki tür duyulur kabul etmiştir. Bunlar Aristoteles'in de belirlediği özel ve ortak duyulurlardır. Özel duyulurlar rengin görme duyusuna, sesin işitme duyusuna yönelik olması gibi sadece bir duyu tarafından algılanabilen duyulurlardır. Ortak duyulurlar ise birden fazla duyu organı yoluyla algılanan hareket-sükûn, şekil, sayı gibi niteliklerdir.¹⁷² İbn Sînâ duyu yoluyla elde edilen bütün önermeleri yakîniyyât kabul etmektedir.¹⁷³ Çünkü duyulurları doğrulamak için başka bir aracıya gerek yoktur, aksine duyu bilgisinin kendisi doğru bilgiye götürmede bir araç konumundadır.¹⁷⁴

Görüldüğü üzere duyum faaliyeti İbn Sînâ'da ilk olarak hayvanî nefse ait dış duyular aracılığıyla başlayıp ve aşamalar halinde iç duyularla devam ederek gerçekleşmektedir. Her bir aşamada derece derece yükselerek nihayetinde insanî nefste aklî kavramların elde edilmesiyle en üst dereceye ulaşılmaktadır.¹⁷⁵ Zira duyum her ne kadar iç duyu güçlerinde soyutlama işlemini daha üst düzeyde sürdürse de suretin maddî eklentilerinden büsbütün soyutlanmasını

¹⁶⁵ Dağ, *a.g.m.*, s. 452.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Nefs min kitabi 'ş-Şifâ*, s. 217.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 218.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 218.

¹⁶⁹ Mehmet Dağ, *a.g.m.*, s. 458.

¹⁷⁰ Dağ, *a.g.m.*, s. 460.

¹⁷¹ Dağ, *a.g.m.*, s. 460-461.

¹⁷² Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname II*, 2003/ 2, s. 107-108.

¹⁷³ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 74.

¹⁷⁴ Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", s. 108.

¹⁷⁵ Dağ, "İbn-i Sînâ'nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar", s. 462.

sağlayamamaktadır. Sözelimi soyutlamanın en üst seviyesi aklî idrakte gerçekleşebilmektedir.¹⁷⁶ Bu sebeple Aristoteles'in de ifade ettiğı gibi duyular akıl gücüne nazaran her zaman dışarıdan bir duyulur nesnenin hazır bulunmasına ihtiyaç duymaktadır.

¹⁷⁶ Dağ, *a.g.m.* , s. 462-463.



İKİNCİ BÖLÜM
KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA DUYUM VE
DUYULURLAR

1. KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA DUYUM VE DUYULURLAR

1.1. Duyuların Tanımı ve Mahiyeti

Duyulara dair felsefî çerçeveyi ortaya koyduktan sonra, şimdi çalışmamızın esas noktasını teşkil eden bu problemin, Klasik Mâtürîdiyye’de nasıl karşılık bulunduğunu inceleyeceğiz. Bu minvalde klasik dönem Mâtürîdiyye âlimlerinden Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068’den sonra)¹⁷⁷, Ebu’l Yûsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebu’l-Muîn en-Nesefî’nin (ö. 508/1115) söz konusu problemler etrafında ortaya koyduğu duyu nazariyelerini karşılaştırmalı olarak değerlendireceğiz. Konuyu bu açıdan ele almadan önce duyu kavramının kelâm geleneği boyunca kavram ve ıstılah olarak yüklendiği manaları kısaca zikretmek gerektiği kanaatindeyiz.

1.1.1. Tanım

İslam düşünce ve bilim tarihi boyunca teşekkül eden epistemoloji terminolojisinde duyu; his, hâsse, idrak kelimeleriyle ifade edilmiş olup, *havâss-ı hams*, *havâss-ı zâhire*, *havâss-ı bâtine*, *havâss-ı selîme*, *el-kuvvetü’l hassâse*, *el-kuvvetü’l-müdrîke*, *en-nefsü’l-hayvânîyye* ve *esbâbü’l-ilm* gibi başlıklar altında incelenmiştir.¹⁷⁸ Sözlükte duyu ve duyumsama için daha çok his veya ihsâs tabirleri kullanılmakta olup, “duyu organlarından biriyle bir şeyi algılamak, idrak etmek” olarak tanımlanır.¹⁷⁹ “İhsâs” kelimesi duyularla elde edilen bilgi anlamında kullanılmıştır. Bu duyuların mevcut olduğu organlar göz, kulak, burun, dil ve el olarak aktarılmıştır. Bunlara karşılık gelen duyular da beş tane olup tatma, koklama, görme, işitme ve dokunmadır.¹⁸⁰ İdrak ise “bir şeyi kemaliyle ihata etmek”, “hakkında olumlu ya da olumsuz hüküm vermeksizin, sadece bir şeyin hakikatinin temsil olunması” olarak tanımlanmıştır.¹⁸¹

Duyu kelimesinin karşılığı olarak sözlükte en çok kullanılan kavramlardan ilki “his” kelimesidir. Bu kelimenin türevlerinden yine duyularla ilişkili hâsse, havâs, ihsâs, mahsûs, hissiyât kavramları da bulunmaktadır. His kelimesi sözlükte “beş duyu organından biriyle idrak

¹⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, *DİA*, Ek-1, 374-377.

¹⁷⁸ Hayati Hökelekli, “Duyu”, *DİA*, X, 8-12.

¹⁷⁹ Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Ta’rifât*, (ter.) Arif Erkan, Birinci Basım, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997, s. 14.

¹⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, (nşr.) Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el- Ubeydi, İkinci Basım, Beyrut: Dârü’l-İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1997, s.170.

¹⁸¹ Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *a.g.e.*, s. 15.

etmek veya beş duyunun idrakinde rol oynayan fiil”¹⁸² olarak tanımlanmıştır ve dilimizde kullanılan duyu kelimesiyle eş anlamlıdır. His kelimesinin kökünden türemiş olan ve onun yerine kullanılan hâsse kavramı ise; “insan ve hayvan bedeninde ortaya çıkan değişikliklerin kendisiyle idrak edildiği, duyu organlarıyla irtibatı bulunan tabii kuvvenin adı”¹⁸³ olarak tabir edilmiştir. Duyu anlamında bazen “hâsse” kelimesinin çoğulu olan “havâs” sözcüğü de kullanılmaktadır. His kelimesi kökünden türeyen “ihşâs” ise benzer anlamda “duyulardan biri ile bir şeyi idrak etmek (algılamak)” olarak tanımlanır; eğer ihşâs zahir olan his için olursa bu *müşahedât*’tır, bâtın olan his için olursa bu da *vicdâniyyat*’tır.¹⁸⁴ Son olarak aynı kökten duyulur anlamına gelen “mahsûs” kelimesini de zikretmekte fayda görüyoruz. Nitekim duyular hakkında görüşlerine yer verdiğimiz Mâtürîdî âlim Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd* isimli eserinde duyular bahsini “el-his ve’l-mahsûs” başlığı adı altında ele almıştır.¹⁸⁵ “Mahsûs” sözlükte “beş duyu organı ile idrak edilen”, duyuların algıladığı varlıkların tümü anlamında olup çoğulu ise *mahsûsât* olarak ifade edilmektedir.¹⁸⁶

Duyuyla ilişkili olup onun yerine de kullanılan diğer bir kelime “*idrak*”tır. İdrak, farkına varma, tanıma, tasavvur etme, bilme gibi zihnin çok çeşitli ve oldukça karmaşık fiilleri için kullanılan genel bir kavramdır.¹⁸⁷ Terim olarak “bir şeyi kemaliyle ihata etmek, nefis-i nâtıkada suretin hâsıl olması, hakkında olumlu veya olumsuz hüküm vermeksizin sadece bir şeyin hakikatinin temsil olunması” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁸⁸ İslam düşünürleri “idrak” kelimesine algılama, duyumsama ve bilme fiillerinin ifade ettiği her türlü anlamı yüklemişlerdir. Özellikle modern psikolojide “duyumlar” başlığı altında insanın nasıl düşündüğünü ve bildiğini açıklamaya çalışan zihnî faaliyetin aşamaları için de kullanılmıştır. Felsefî düşünceye göre ise idrak bir soyutlama işlemidir; aklî veya hissî olan duyulur şeyin suretinin kopyalanmasıyla onu hisseden duyu organında meydana gelen benzerliktir.¹⁸⁹ Daha açık bir ifadeyle duyu organlarıyla algılanan nesnenin maddesi ortadan kalkması durumunda onun suretini hayal etme yoluyla bu nesneyi hissetme diyebiliriz.

Duyular hakkındaki görüşlerini ele alacağımız önemli kelâm âlimi İmam Mâtürîdî ise duyular için iki temel terim kullanmaktadır. Birincisi “*iyân*”, diğeri ise “*havâs*” tır. Sözlükte

¹⁸² İbrahim Enes, Abdü’l-halîm Muntasır, Atiyye es-Savâlihî, *el-Mu’cem el-Vasît*, Arap Dili Kurumu Yayınları, 2004, s. 173.

¹⁸³ İbrahim Enes, *a.g.e.*, s. 172.

¹⁸⁴ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 14.

¹⁸⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî t-tevhîd*, (der.) Ömür Türkmen, Birinci Basım, Ankara: İSAM Yayınları, 2017, s. 73.

¹⁸⁶ İbrahim Enes, *a.g.e.*, s. 173.

¹⁸⁷ Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477-478.

¹⁸⁸ Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 15.

¹⁸⁹ Hayati Hökelekli, “İdrak”, *DİA*, XXI, 477-478.

“iyân” terimi “bir kimsenin kendi gözleriyle kesin olarak görmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak İmam Mâtürîdî’nin eserlerinde geçen “iyân” kelimesi, onun bilgi sisteminde görme dışındaki tüm dış duyuları ifade eder. Duyular anlamında kullanılan “havâss” terimi ise sözlükte yine duyu, algılama anlamına gelmektedir. Bunun yerine bazen “his” kelimesi de kullanılır.¹⁹⁰ Bununla birlikte diğer bir görüşe göre Mâtürîdî “iyân” kavramını beş duyunun tamamına ek olarak bununla hem insanın iç duyu ve iç gözlemine hem de hayvanların duyu ve içgüdüsünü kastetmiştir. Bu kavramdan daha dar anlamda olan “havâss” terimini ise sadece beş duyuyu ifade etmek için kullanmıştır.¹⁹¹

1.1.2. Duyuların Mahiyeti

Klasik dönem Mâtürîdiyye kelâmında bilgi kaynağı olarak duyuların mahiyeti filozoflara kıyasla farklı gayelerle de olsa inceleme konusu olmuştur. Bu minvalde duyular bahsi altında incelenenlerin başında duyuların nelere tekabül ettiği ve sayısı meselesi gelir. Duyular, klasik Mâtürîdî kelâmında genel kabule göre görme, işitme, dokunma, tatma ve koklama olmak üzere beş tanedir.¹⁹² Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, Mu’tezilî âlim Abbâd b. Süleyman’ın beş duyuya ek olarak kabul ettiği, elem ve cinsî münasebet duyu çeşitlerinin bilgi vasıtası olamayacağını ifade etmektedir. Çünkü bu ikisi Pezdevî’ye göre zorunlu olarak bilinen şeylerdir.¹⁹³

Duyumun ontolojik mahiyeti ise genel anlamda Fârâbî-İbn Sînâ çizgisini takip eden bir özelliğe sahiptir. Zira klasik Mâtürîdiyye geleneğinde duyular daha ziyade ruhsal veya psikolojik bağlantılarla ilişkilendirilmiştir. Sözgelimi İmam Mâtürîdî duyumsamanın mahiyetini en temelde kavranması mümkün olmayan soyut bir varlık olarak veya ruhsal bir güç olarak nitelendirmiştir. Nitekim ona göre dış dünyada gördüğümüz nesnelerin mahiyetleri ve keyfiyetleri tam anlamıyla kavranamaz. Çünkü *göz, kulak, dil, burun, el ve diğer organların gizli olan bir tarafı bulunur*.¹⁹⁴ Mâtürîdî bu iddiasını şöyle izah etmeye çalışır:

Gözle nesneler görülür, fakat gözün gerçek keyfiyeti ve mahiyeti bilinmez. Kulak da böyledir, onun nasıl bir şey olduğu ve ne ile duyduğu bilinmez. Diğer bütün organların yanı sıra duyu organları da böyledir. El, dokunduğu nesnenin sertliğini ve yumuşaklığını hisseder, fakat bunu

¹⁹⁰ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, Beşinci Basım, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017, s.75.

¹⁹¹ Muammer Esen, “Mâtürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX, sayı II, 2008, s. 46.

¹⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, (nşr.) Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006, s. 165,166; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, V, (çev.) Bekir Topaloğlu, (ed.) Yusuf Şevki Yavuz, Birinci Basım, İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2016, s. 184; Çalışmamızın devamında eserin bu tercümesi kullanılacaktır; Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, s.73; Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usulü’l-dîn*, (thk.) Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1963, s. 9; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc.) Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980, s. 13; Ebu’l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille fî usulü’l-dîn*, (nşr.) Hüseyin Atay, I, İkinci Basım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, s. 20.

¹⁹³ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 13.

¹⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, V, s. 184.

nasıl hissettiği ve nasıl algıladığı bilinmez. Dilin konuşması da, burunun koku alması da böyledir; bunun ne olduğu, güzel ve çirkin kokuyu nasıl ve ne ile bulduğu bilinmez. Buna göre gözün değdiği zahirdeki nesneler hakkında yaratılanların bilgisi ile onların gerçek mahiyeti idrak edilemez, keyfiyeti bilinemez, ilim olarak da kuşatılamaz. Bunları hikmetiyle belirleyen, lütfuyla insanın vücuduna yerleştiren ve her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah, mahiyeti itibariyle idrak edilmekten en uzak ve idrak edilmeyip ihata edilmemeye en layık olan varlıktır.¹⁹⁵

İmam Mâtürîdî ru'yetullah konusu başlığı altında ele aldığı duyuların mahiyeti meselesini, yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere neredeyse tamamen gaybî bir konu haline getirmiştir. Ona göre duyu organlarının gizli kalan bir tarafı vardır. Bizce duyu organlarının dış dünyanın zihne aktarımını sağlayan tam da bu gizli kalan tarafıdır. Bu sebeple de duyumsama süreci açıklanması muhal olan bir hadisedir. Elbette bizim açıklamasını yapabildiğimiz aşamalar mevcuttur; nesneler görme organı gözle, sesler kulak ile algılanır, aynı şekilde diğer organlar da böyledir. Mâtürîdî'nin bu söyledikleri ilk bakışta, duyumun tüm yönleriyle bilinmeyen ruhî veya zihinsel bir süreç olarak algılanabilir. Ancak detaylı bir şekilde incelendiği zaman bunun böyle olmadığı görülecektir. Nitekim onun bilinmezlik ile kastettiği aşama yani duyumsamanın nasıl gerçekleştiği meselesi, yalnızca duyu organları algısının psikolojik ve zihinsel boyutlarıdır. İmam Mâtürîdî duyuların nasıl gerçekleştiğine dair tecrübî bilgiye değindikten sonra diğer taraftan duyumsamanın açıklanması mümkün olmayan soyut, zihinsel sürecini de tekrar şu sözleriyle vurgulamıştır.

على انه جاز في الشاهد إثبات ما لا يُدرك و لا يُحاط به نحو السمع و البصر والروح والعقل والهوى ونحو ذلك وما يدرك
نحو الأجسام الكثيفة¹⁹⁶

...duyulur âlemde işitme, görme (duyuları), ruh, akıl, hevâ türünden algılanamayan ve bütün yönleriyle bilinmeyen şeyler yanında dokunulabilen yoğun cisimler türünden algılananlar da vardır...¹⁹⁷

Mâtürîdî'nin duyuları akıl, ruh gibi varlıklarla aynı kategoride saymasıyla, duyuları da mahiyeti ve keyfiyeti açık olmayan akıl ve ruh cinsinden bir güç saydığını görmekteyiz. Buna göre duyular meleke olarak insan vücudunda mevcut olmakla birlikte bu güç bizzat inceleme ve kavranmaya konu olmaz. Zira onlar madde cinsinden değildir. Daha açık bir ifadeyle duyu

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, V, s. 184.

¹⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, (thk.) Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Üçüncü Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s. 109, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, (çev.) Bekir Topaloğlu, Sekizinci Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2016, s. 78, Çalışmamızın devamında kaynak olarak eserin bu tercümesi esas alınacaktır.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 78.

organlarının sahip olduğu duyumsama kuvvesi, ruh ve akıl cinsinden olup tüm yönleriyle bilinmesi imkânsızdır. Ancak bununla birlikte duyunun bedene içkin fiziksel yönü ise dokunulabilendir. Dolayısıyla mahiyeti itibariyle kavramamıza açık bir tarafı da bulunmaktadır.

Peki, Mâtürîdî'nin burada anlatmaya çalıştığı şey nedir? Nitekim duyular ona göre her ne kadar algılanamayan bir güç olsa da, baktığımız zaman bedende bu hadisenin meydana geldiği birtakım organlar söz konusudur. O halde bu organlar incelendiği zaman duyuların da mahiyeti ele alınmış olmaz mı? Elbette Mâtürîdî'nin burada kastettiği bu organların duyulardan başka bir şey olduğu değildir. Bizce onun, kavranması veya algılanması mümkün olmayan derken fiziksel anlamda mahiyetten ziyade duyumsama hadisesinin zihinde nasıl meydana geldiğini anlatmak maksadını içerir. Buna fiziksel dünyanın insan zihninde soyut bir şekilde anlam bulması örneğini verebiliriz. Yani biz işitme ve görmeyi kavrayabiliriz ancak işitme ve görmeyi sağlayan anlamı tam olarak bilemeyiz. Diğer bir ifadeyle duyumsamanın bedene içkin yönünü öğrenebilmemiz mümkün iken duyumun ruh veya zihinle ilişkili boyutunu kavramamız söz konusu değildir. Tam da bu sebeple Mâtürîdî'ye göre organların bozulması halinde onları iyileştirmek de gücümüz dâhilinde değildir.¹⁹⁸ İmam Mâtürîdî bu düşüncelerin sonucunda duyuları İslam filozofu Fârâbî'de olduğu gibi cismanî ve zihnî olmak üzere iki yönlü bir olgu olarak değerlendirmiştir. Buna göre duyular insan varlığının bel kemiğini oluşturan muhtelif fizyolojik ve psikolojik haller olarak tanımlamıştır.¹⁹⁹ Bu da duyumsamanın temelde zihinsel süreçlere tâbi yönünü vurgular.

Duyumun *bilgi aracı olan bir fiil*²⁰⁰ olduğunu iddia eden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de belirgin bir şekilde ifade etmemiş olsa da dolaylı olarak duyumsamanın mahiyetini ruhsal ve psikolojik temellere dayandırmaktadır. Ancak o bunu yaparken Mâtürîdî'den farklı olarak duyumun bedende duyu organları aracılığıyla veya fizyolojik süreçlerle vuku bulmadığını iddia eder.²⁰¹ Çünkü Pezdevî'ye göre duyumsamanın gerçekleşmesinde duyu organları ve duyulur nesneler için fiziksel şartlar zorunlu değildir:

Onların iddiaları da bu türden olup işitmenin sesin kulağa ittisali ile olduğunu ileri sürmektedirler. Oysa işitmenin meydana gelmesinde kulak şart olmadığı gibi sesin kulağa ittisali ve hatta ses bile şart değildir. Bunlar olmasa da Allah işitmeyi yaratır.²⁰²

¹⁹⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.80.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s.219.

²⁰⁰ "الحس فعل يكون طريق العلم" Bkz; Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, (thk.) Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyai'l-Küttübi'l-Arabiyye, 1963, s. 9, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 13.

²⁰¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 49.

²⁰² Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

Metinde söylenenlere göre duyumsamanın mahiyeti bedende veya dış dünyada gerçekleşen etkenlerden ziyade bunun ötesinde bir sebebe yani Allah Teâlâ'nın iradesine dayandırılmıştır. Öyle ki kişide duyu organı olmasa bile duyumsayabilmektedir. Pezdevî'nin duyum hakkındaki bu iddiası, esasen onun âlemde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi görmemesinden kaynaklanmaktadır.²⁰³ Buna göre Pezdevî Allah'ın işitmesi ve bilmesi bahsi altında duyu organları veya duyumu sağlayan dış etkenler olmadan da duyumsamanın gerçekleşebileceğini öne sürerek²⁰⁴ bu fiilin bedende mevcut birtakım fonksiyonlardan ibaret olmadığını söylemektedir. Böyle olunca duyunun salt bedene içkin bir varlığından ziyade gayri maddî bir mahiyete sahip olduğu aşikâr hale gelir.

Duyumsamanın buraya kadar yapılan açıklamalarında ontolojik olarak ruhsal bir güç veya psikolojik bir hal olarak değerlendirilmiş olması bizi “*duyular mahiyeti itibariyle araz mıdır, cevher midir?*” sorusuna götürmektedir. Bu soru, klasik dönem Mâtürîdî âlimlerince aynı ölçüde belirgin bir cevaba sahip değildir. Nitekim İmam Mâtürîdî daha önce de zikrettiğimiz gibi duyuları *akıl, ruh türünden algılanamayan*²⁰⁵ varlıklarla ilişkilendirmiş fakat duyuların cevher veya araz olup olmadığı konusunda açıkça görüş belirtmemiştir. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî ruhun madde türünden bir cisim, araz veya cevher değil de tek bir cevher²⁰⁶, aklın ise zihin dışında da varlığı bulunan²⁰⁷ zihnî bir alet²⁰⁸ olduğunu düşünmektedir. Böyle olunca her ne kadar belirsiz bir tutum gösterse de onun, duyuların da ruh gibi cevher olduğu görüşüne daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ancak burada bahsettiğimiz duyular duyumsama kuvvesi anlamındadır, fizyolojik olarak bedende mevcut duyu organları için aynı şeyi söyleyemeyiz.

İmam Mâtürîdî ruhu bedende bulunan bir güç olarak kabul ettiğini söylerken duyuları ve akli da ruhla ilişkilendirmektedir:

Ruh bedende ortaya çıkan bir kuvvet olup bedenın bütün cüzlerine sirayet eder, bu sebeple de beden kuvvetli olur, ruhunun hayatı ile sağlık bulur ve afetler ondan gider; işitme, görme duyuları ve akıl da böyledir, sonra fonksiyonunu icra eder.²⁰⁹

Mâtürîdî, bedenın tüm parçalarına sirayet ettiğini söyleyerek aslında ruhın bütün bir cevher olma sıfatından bahsetmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak onun duyumsama için de aynı kanaati taşıdığını görmekteyiz. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, Mâtürîdî duyuları

²⁰³ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 49.

²⁰⁴ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 78.

²⁰⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 246-247, “Ruh”, *DİA*, XXXV, 197,199.

²⁰⁷ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 55.

²⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Akıl”, *DİA*, II, 246-247, “Ruh”, XXXV, 197,199.

²⁰⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân Tercümesi*, III, s.247.

algılanamayan varlık kategorisinde değerlendirmişti. Bu düşünce paralelinde duyuların da bedene bütün olarak sirayet etmiş ruhî bir güç olduğu sonucunu elde ederiz. Ancak yine belirtmek gerekirse Mâtürîdî'nin kastettiği cevher duyu organları değil, duyunun anlamı, diğer bir deyişle duyumsama hadisesidir.

Mâtürîdî'nin bu iki yönlü tutumu duyuların ve duyumsama sürecinin fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki bağlantısı olması hasebiyledir. Duyu organları fizyolojik açıdan bakıldığında izah edilebilir mekanizmalara sahiptir. Ancak diğer yandan bu duyu organları aracılığıyla gerçekleşen duyumsama dediğimiz hadise tamamen zihinsel, psikolojik ve son derece sübjektif bir süreçtir. Böyle olunca duyuların mahiyeti problemi Mâtürîdî açısından net bir tanımı zor kılmaktadır. Zira kendisi açık bir şekilde hiçbir duyu sahibinin duyu yeteneğinin mahiyetini ve keyfiyetini bilemeyeceğini, idrak yeteneği bulunan herkesin kendi fizyolojisinden bile habersiz, bedenî ve ruhî mekanizmasından bozulanları onarmaktan âciz olduğunu söylemiştir.²¹⁰ Aynı minvalde Mâtürîdî, kendi öz yapısını tanıyan kişi, onun sahip bulunduğu işitme, görme gibi arazların inceliklerinden haberdar olmadığı gibi bu organlarda bozulan şeyleri düzeltmesini, bunların ne kadar süre yaşayacağını da bilemez demiştir. Ona göre kişi, fizyolojik ve psikolojik yapısı için söz konusu olan ihtiyaçların ortaya çıkış zamanı ve şekliyle bunları gidermenin mahiyetini de tam manasıyla tespit edemez.²¹¹ İmam Mâtürîdî şimdiye kadar duyular için net bir cevher-araz tanımlaması yapmamıştı. Ancak bu sözlerine baktığımız zaman o, duyu melekeleri için araz kavramını kullanmaktan çekinmemiştir. Diğer taraftan Mâtürîdî'nin duyuları bütüncül bir güç sayması ve akıl, ruh gibi melekelerle aynı kategoride değerlendirmesi duyunun cevher olma ihtimalini de getirmişti. Burada söz konusu belirsizlik kanaatimizce duyumsama kuvvesinin ruh cinsinden olup cevher olma niteliği taşıdığı, buna karşın maddî olan veya maddî olana yönelik duyu organlarının ise araz kabul edilmesidir. Öyleyse Mâtürîdî bu ikisinin farklı mahiyetlere sahip olduğunu söylemiş olmaktadır. Söz konusu karmaşıklık bizce duyu melekesi ve duyu organları ayırımından kaynaklanmaktadır.

İmam Mâtürîdî, ruh ile duyuların benzer niteliklerine değindikten sonra, bazı kelâmcıların, duyu organlarının her birinin ruhu olduğunu iddia ettiklerini de aktarır.²¹² Buna göre bu ruh, hayat ruhundan farklı olup uyku halinde alınır sonra geri verilir. Ancak hayat ruhu bir kez alındı mı tekrar geri verilmez. Nitekim insan sağır olur, ama gözleri görmeye devam eder, kör olur ama kulağı işitir, dilsiz olur ama duyar ve görür. Binaenaleyh insanın bütün duyu

²¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s.267.

²¹¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s.172.

²¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, V, s.101.

organlarının hepsinin sınırlı ölçüde bir ruhu vardır. Her birinin ayrı ayrı sahip olduğu bu ruh kendine özgüdür.²¹³ Mâtürîdî bu görüşü aktarırken herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ancak kendisi Ashab-ı Kehf'in mağarada derin uykuya daldırıldıklarından bahseden ayeti yorumlarken duyu organlarının ruhu bulunduğuna dair ifadeler kullanmıştır. Nitekim o, ayeti tefsir ederken Allah'ın onların işitme duyularının ruhlarını ortadan kaldırdığını fakat hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan ruhlarını bedenlerinde bıraktığını ifade etmektedir.²¹⁴ Bu ifadelere bakarak esasen Mâtürîdî'nin de duyu organlarının ruhu olduğu görüşünü benimsediğini söylemeliyiz. Buna göre Mâtürîdî duyuların organizma olarak canlı kalmalarını sağlayan canlılık kaynağı ruh ile onların fonksiyonlarını gerçekleştirmeye yarayan ruhu birbirinden farklı değerlendirmiştir. Böyle olunca beden canlı iken, duyuların görevlerini yerine getirmelerini sağlayan ruh aktif olmayabilir. Bu her bir organa has kılınan ruh çıktığı zaman sadece o organ fonksiyonunu yitirir.²¹⁵ Daha önce de belirttiğimiz gibi Mâtürîdî duyunun mahiyeti hakkında cevher-araz nitelemesinde bir belirsizlik söz konusu idi. Bizce yukarıdaki duyu organlarının ruhu olduğu yönündeki düşüncesiyle Mâtürîdî duyu ve duyumsamanın ayrımını yapmış olup bu belirsizliği ortadan kaldırmıştır diyebiliriz. Ona göre mahiyeti bilinemez olan duyuların sahip olduğu bu ruhsal taraftır.

İmam Mâtürîdî haşr konusunu anlatırken yine duyuları, yenilenmek suretiyle varlığını sürdüren elle dokunulamayan gayr-î maddî varlık olarak nitelemiştir. Buradaki yenilenme konusunda Mâtürîdî aynı şekilde akıl benzetmesine başvurmuştur. Ona göre akıl bazı sebeplerle gidip geri döner. Diğer bir deyişle yok olup tekrar var olur.²¹⁶ Bir şeyin yok olup tekrar var olma niteliği bize, an be an yaratılıp, aynı anda iki mahalde olamayan arazların özelliğini hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere arazların bâki olmaması Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği önemli bir esastır.²¹⁷ Ancak Mâtürîdî'nin kullandığı bu tabirle duyular için araz nitelemesini kastettiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin araz hakkında böyle bir özelliği kabul ettiği görülmemektedir. İmam Mâtürîdî sözlerinin devamında gece, gündüz, aydınlık, karanlık, gölge vb. gibi var olduğunu duyumsayabildiğimiz halde maddî olmayan varlıkları da bu kategoride görmüştür. Bu örnekler de duyum gibi yok olup tekrar var olabilen gayr-î maddî varlıklardır.²¹⁸

²¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, V, s.101.

²¹⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, IX, s. 31; Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *KADER*, XVII, sayı; 1, 2019, s. 239-240.

²¹⁵ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 81.

²¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, III, s. 250.

²¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 337-342.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, III, s. 250.

Sonuç olarak ilk bakışta İmam Mâtürîdî’de cevher ve araz kavramlarının net açıklamalara sahip olmamasından kaynaklanan bir belirsizlik söz konusu olabilmektedir. Ancak dikkatle incelendiğinde İmam Mâtürîdî’nin tüm bu ifadeleri bizleri temelde duyular hakkında iki yönlü mahiyet anlayışına götürmektedir. Şöyle ki duyular psikolojik ve zihinsel temelleri dolayısıyla ruhsal bir mahiyete sahip olmakla birlikte duyu organları ise bedendeki işlevlerini yerine getiren fiziksel bağlantıları ile ilişkili görülmüştür. Söz konusu duyunun ruhsal tarafı duyu yetilerini ifade etmekte olup bu güçler Mâtürîdî tarafından araz olarak değerlendirilmektedir. Mâtürîdî’nin açıklamalarını göz önünde alınınca duyuların ontolojik mahiyetine ilişkin düşündüklerini şu şekilde özetleyebiliriz:

- (a) Duyumsama hadisesi algılanamayan ve mahiyeti idrak edilemeyen bir olgudur.²¹⁹
- (b) Duyumsama insan bedeninde bulunan bir güç olup, gayr-î maddî bir varlıktır.²²⁰
- (c) Duyu bedene yerleştirilmiş bir kuvvettir, akıl ya da ruh gibi bedenin bütün cüzlerine sirayet etmiştir.²²¹
- (d) Duyu, ruh ve akıl gibi her zaman yok olmayı da geri dönmeyi de kabul eder.²²²

Klasik Mâtürîdî kelâm geleneğinde duyuların mahiyetine ilişkin en belirgin açıklamaları esasen Ebû Şekûr es-Sâlimî’de görmekteyiz. Sâlimî, İmam Mâtürîdî’nin aksine duyular hakkında açık bir şekilde mahiyet araştırmasına girmiştir diyebiliriz. Zira kendisi “*his ve mahsus*” başlığını duyular bahsine²²³ tahsis etmiş ve duyuların mahiyetine ilişkin hususları detaylı olarak burada ele almıştır. Sâlimî söz konusu başlık altında duyuların araz olduğu iddiasını şöyle ifade etmektedir:

Hissin²²⁴ tüm insan ve geri kalan canlılarda bulunan bir sıfat (araz) olduğu konusunda fukahâ arasında ihtilaf bulunmaz. Esasen his bilgiden ibarettir (bilmek demektir). Bazıları hissin akıldan ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak hissin bilmek, anlamak (درك) ve kavramak, vakıf olmak (احاطة) demek olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte his, bir şeyin idrakine vakıf olabilmesinde akıl için vasıtaadır.²²⁵

²¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân Tercümesi*, V, s. 184.

²²⁰ Mâtürîdî, *Kitabü t-Tevhîd*, s. 78.

²²¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-Kur’ân Tercümesi*, III, s.247.

²²² Mâtürîdî, *a.g.e.*, III, s. 250.

²²³ Eserin orijinal dilinde “الحس و المحسوس” şeklinde kullanılan “his ve mahsus” kelimesinin duyu, algı, idrak gibi sözlük anlamları mevcuttur, Bkz; المعجم الوسيط, İkinci Basım, I-II, s.194; çalışmamızda bu kavrama denk gelen “duyum ve duyulurlar” ifadeleri kullanılacaktır.

²²⁴ Metnin orijinalinde “الحس” kelimesi ile ifade edildiği için yalnızca tercüme metinlerde “his” karşılığını kullanmayı uygun buluyoruz.

²²⁵ Ebû Şekûr es- Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni t-tevhîd*, s. 73.

Sâlimî, Aristoteles ve İbn Sînâ ile benzer şekilde duyu melekesinin tüm canlılarda bulunması gereken zorunlu bir araz olduğunu söyleyerek bu sıfatı canlı olmanın temel özelliği saymıştır. Bu konuda fakihler arasında bir görüş ayrılığı olmadığını ifade eden Sâlimî, sözlerinin devamında daha genel bir ifade kullanarak Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'ın de bu konuda hem fikir olduğunu aktarır.²²⁶ Zira Sâlimî'nin aktardığına göre; *Ehl-i sünnet ve'l-cemâat'e göre, duyu aynı anda iki yerde bulunamayan bir arazdır, sadece an be an yaratılır.*²²⁷ Sâlimî, duyuların araz olduğunu ortaya koymak için konuyu başlı başlına ele almak yerine, filozof ve tabiatçıların aksi yönde geliştirdikleri görüşleri sıralayarak bunları eleştirel bir tarzda cevaplama yöntemini tercih etmiştir. Bu bağlamda Sâlimî'nin duyuların mahiyetine ilişkin anlayışını söz konusu sistematik eleştirileri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Onun bu bağlamda ilk ele aldığı iddia ve buna yönelik eleştirisi şöyledir:

...Filozof ve tabiatçı hükema ise şöyle iddia etti: Duyu birdir (bütündür), o da bedene yerleştirilmiş latîf bir cevherdir, ruh gibi...²²⁸

Filozof ve tabiatçılara göre ruh bedende nasıl mevcut ise duyu da aynı şekilde bedene yerleştirilmiş bir melekedir. Mahiyeti itibariyle bölünmez, bütüncül bir yapıya sahiptir. Ayrıca en önemlisi duyu denilen bu güç cevher-i latîftir. Sâlimî bu iddianın delilsiz olduğunu vurguladıktan sonra duyunun cevher olduğunu söyleyenlere karşı kendi öncüllerinden yola çıkarak eleştiride bulunur:

Bu, delili olmayan bir iddiadır, ilk olarak; dedikleri gibi eğer duyular (الحواس) cevher olsaydı, bizatihi var olması gerekirdi, ayrıca sübutunda herhangi bir mekâna ihtiyaç duymazdı. Ancak bilindiği üzere evrende canlı ve cansız dışında bir şey yoktur; sıcaklığı soğukluktan, tatlıyı acıdan ayırt edince deriz ki: İşte his dediğimiz anlam bunun ta kendisidir. Böyle olunca eğer bir şey zatıyla kaim değilse cevher değildir. Çünkü cevherin en dar tanımı bir şeyin zatıyla kaim olmasıdır, vücudu ve sübutu mahalsiz caiz olandır. Ancak hissin manası için bunu söylemek imkânsızdır.²²⁹

Sâlimî'ye göre, iddia edildiği gibi duyu cevher ise o halde neden dış dünyada bakıldığında duyu diyerek gösterebileceğimiz zatıyla kaim bir varlık yoktur. Hâlbuki biz duyu dediğimizde bunun aksine dış dünyada bulunan nesneye dair algıyı kastediyoruz. Başka bir ifadeyle bu algıya dair soyut anlamı duyum olarak adlandırmaktayız. Diğer yandan Sâlimî, bir şeye cevher diyebilmemiz için en dar tanımın “zatıyla kaim olmak, vücudu ve sübutu mahalsiz

²²⁶ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 73-74.

²²⁷ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

²²⁸ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

²²⁹ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

caiz olmak” üzere iki niteliğini vurgular. Bilindiği üzere duyu organları, yani canlı bedeni olmaksızın duyunun varlığından söz etmek mümkün değildir. Böyle olunca duyu dediğimiz melekenin gerek bir mekâna duyduğu ihtiyacı ile gerek varlığını başka bir varlığa borçlu olması sebepleriyle cevher olma vasfına uygun olmadığı ortaya konulmuştur.

Filozof ve tabiatçıların duyu için kabul ettikleri diğer bir nitelik ise bütüncül (tek) yapıya sahip cevher-i latîf olmasıydı. Peki, duyunun bir (*vahdet*) olması ne ifade eder? İslam filozofu Fârâbî’ye göre bir şeyin vahdeti onun özel varlığı anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle tekliği ve benzerinin olmaması anlamındadır. İbn-i Sînâ ise birliği (*vahdet*), cevherlerin varlığının zâtî unsuru değil de onun lâzımı olarak görmüştür, ayrıca ona göre vahdet arazlar için de söz konusudur. Hatta o, “birlik arazî bir tabiata sahiptir” görüşündedir.²³⁰ Buna göre İbn-i Sînâ “cevher olmaklık” ile “bir olmaklık” arasında zorunlu bir paralellik görmemiştir. Söz konusu filozof ve tabiatçılara göre ise, bütün bir cevher olarak duyu, bedenin parçalarına yayılmış şekilde değil de bedende bir bütün olarak mevcuttur.

Sâlimî, söz konusu filozofların duyunun mahiyeti hakkında iddia ettikleri ikinci görüşü ise şöyle ifade eder:

...Bazıları (filozof ve tabiatçılar) da duyu, bedende bulunan bir manadır (المعنى), her organda ayrı ayrı bizatihi var olmuştur. Böylelikle bu mana ile tüm duyulurları algılar görüşündedir. Bu da delili olmayan bir iddiadan ibarettir. Nitekim duyu manasının yokluğu uzuvdan uzva (duyu organından duyu organına) değişir, uzuv baki iken de duyu anlamının yokluğu caizdir. Bu da duyu manasının bir ve cevher olmadığını gösterir. Çünkü tek olsaydı cevher olurdu, böylelikle bazısının (parçasının) yok olup bazısının var olması mümkün olmazdı.²³¹

Duyunun, bedenin her organında ayrı birer *mânâ* olarak yer aldığını savunanlara göre duyuya konu olan nesneler bu *mânâ* aracılığı ile algılanır. Söz konusu “*mânâ*” terimini açıklayacak olursak metindeki kullanımı esasen “cins” kelimesinin türevlerinden soyut varlığa denk gelmektedir. Çünkü Sâlimî bedende fiziksel olarak duyu organı mevcut olduğu halde bunun aksine soyut anlamdaki duyu manasının yokluğunu mümkün görmüştür. Nitekim cinsler, ayn (madde) ve *mânâ* (soyut) ismi olarak iki kısımdır. Ayn ismi, dış dünyada bizatihi var olan ve algılanan varlıklara; *mânâ* ise bağımsız bir varlığa sahip olmayan ve algılanamayan kavramlar için kullanılır.²³² Ancak *mânâ* kavramını asıl İbn-i Sînâ’nın iç duyu kuvveleri tasnifinde, “suret” ve “*mânâ*” ayırımında görmekteyiz. İbn-i Sînâ, vehim yetisini duyulurlardaki

²³⁰ Ali Durusoy, *Vahdet*, *DİA*, XLII, 431.

²³¹ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni ’t-tevhîd*, s.74.

²³² Sedat Şensoy, “*Mâna*”, *DİA*, XXVII, 555-557.

hissedilemeyen mânâları idrak etme amacıyla tesis etmiştir. Buna göre mânâ, dış duyuların idrakinden önce veya dış duyuların hissetmesine gerek kalmadan gerçekleşen idrak türüdür. Vehim kuvveti sayesinde, zatı itibariyle maddî olmayan mânâ, hissedilenin maddesi olmadığı halde idrakin gerçekleşmesini sağlar.²³³ Sâlimî'nin aktardığı mânâ kavramının İbn-i Sînâ'daki ile aynı anlamı karşıladığını söylemek tamamen doğru olmaz. Nitekim İbn-i Sînâ duyuyu genel anlamda mânâ olarak nitelendirmemiştir. Onun sisteminde dış duyular için değil de yalnızca iç duyu yetisinin tasnifinde yer alan bir mânâ kavramından bahsedebiliyoruz. O halde Sâlimî'nin zikrettiği filozof ve tabiatçıların “mânâ” tanımı ile duyunun daha çok ruhsal veya zihnî bir meleke olduğunu vurgulama amacı olduğunu söyleyebiliriz. Zira onların duyu yetisi için “cevher-i latîf”(soyut cevher) demeleri de ifade ettiğimizi destekler mahiyettedir.

Netice itibariyle Sâlimî, duyuyu bütün bir cevher ve duyu organlarında mevcut birer mânâ olduğunu iddia edenlerin bu iddialarında yanıldıklarını ifade etmektedir. Zira dedikleri gibi olsaydı duyu organı olduğu halde o duyu organına ait duyu işleminin gerçekleşmiyor olması durumu izah edilemezdi. Yine eğer duyu manası tek olmuş olsaydı örneğin görme organı işlevliğini kaybettiği halde işitme organı kulağın da fonksiyonunu kaybetmesi gerekirdi. Ancak gerçekte durum böyle değildir. Nitekim Sâlimî'ye göre duyu mânâsı dediğiniz şey tek değildir, organdan organa değişir ve her organın kendine has bir duyumsama mekanizması söz konusudur. Bu sebeple bir duyu organı kaybedilse bile diğer organlar sorunsuz olarak işlevlerini gerçekleştirirler. Bu durumda duyu ne cevher ne de bütüncül bir mânâ olamaz.

Sâlimî'ye göre duyunun mânâ olduğunu düşünen söz konusu filozof ve tabiatçılar eğer bu mânânın herhangi bir engel (elin felç olması gibi) çıkmadığı sürece bedende sabit olarak bulunduğunu öne sürerlerse bu durumda yine çelişkili bir iddiada bulunmuş olurlar. Zira Sâlimî'ye göre bu iddia delilik haliyle çelişmektedir. Öyle ki kişi deli olur ve deliliği öyle bir noktaya gelir ki artık o zaman ne duyusuyla, ne de söz konusu mana ile nesneleri duyumsar. Bunların hiçbir anlamı kalmaz. Bu da söz konusu iddianın doğru olmadığını gösterir.²³⁴ Nitekim Sâlimî'ye göre duyu yetisi bedende sabit olsaydı delilik durumunda da bu mânânın ortadan kalkmaması gerekirdi. Hâlbuki bu durumda duyu organları sağlam olduğu halde söz konusu duyu mânâsı işler halde değildir.

Daha önce belirttiğimiz üzere filozoflar duyunun “bir bütün ve cevher” olduğunu söylemekle birlikte “cevher olmaklık” ile “tek olmaklık” arasında zorunlu bir ilişki görmemişlerdi. Sâlimî, bu konu hakkında da filozofların aksine bir düşünce içerisine girmiştir.

²³³ E. Burak Şaman, “Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak”, s. 431-32.

²³⁴ Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni 't-tevhîd*, s.75.

Ona göre duyu organlarının her birinin kendine özel fonksiyonları bulunması dolayısıyla duyunun bütüncül soyut cevher olması mümkün değildir. Nitekim “cevher olmak” Sâlimî’ye göre, tek (bir bütün) olmayı gerektirir. Bu sebeple bölünme kabul etmez. Ancak duyulara baktığımızda bunun böyle olmadığı görülür. Örneğin bir duyu organının kaybedilmesi halinde diğer duyu organları duyumsamaya devam eder. Sâlimî ilginç bir şekilde cevherlik ve birlik arasında zorunlu bir ilişki ortaya atmıştır. Yani biz bir şeye his dediğimiz zaman eğer o his bir yerde yok, bir yerde var oluyorsa burada bir birlikten bahsedemeyiz. Çünkü birlik dediğimiz şey yok olduktan sonra aynı anda başka bir yerde de olmayan demektir.

Netice olarak Sâlimî’nin duyumsama yetisini araz olarak değerlendirmesinin, onun varlık anlayışı çerçevesinde şekillendiğini ifade edebiliriz. Nitekim o, en temelde cevherin bölünmez bir bütün olduğunu düşünmesi hasebiyle duyunun bu nitelermelere uymadığını söylemişti. Bunun sonucunda Sâlimî duyunun bedende fizyolojik olarak bir bütün olmadığı, kendi içinde farklı mekanizmalara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ona göre duyu, varlığı bizatihi olmayıp aynı anda farklı iki mekânda bulunamaması sebebiyle de araz olmaya daha uygundur.

1.1.3. Duyu-Akıl İlişkisi

Klasik Mâtürîdiyye’de duyunun mahiyetine ilişkin söz konusu edilen meselelerden biri de duyu ve aklın ontolojik olarak ilişkilendirilmesidir. İmam Mâtürîdî esasen akli mahiyeti açısından tanımlamamış;²³⁵ aklın kendi işleyişini ve ontolojik mahiyetini bilemeyeceğini iddia etmiştir.²³⁶ Bu noktada Mâtürîdî’nin duyu ve akli mahiyet olarak sık sık aynı kategoride zikretmiş olması²³⁷ bizi her iki bilgi kaynağının esasen aynı varlık alanına denk geldiği kanaatine götürmektedir. Zira İmam Mâtürîdî akıl ve duyuları hem algılanamayan ve tüm yönleriyle bilinmeyen soyut varlık²³⁸ hem de bazı sebeplerle yok olup tekrar var olabilen²³⁹ yapıda görmüştür. Peki, Mâtürîdî’nin ontolojik mahiyetleri itibariyle akıl ve duyuyu aynı kabul etmesi bu iki bilgi kaynağının aynı oldukları anlamına gelir mi? Mâtürîdî’de her iki bilgi kaynağının en temelde farklı vasıtalar olarak tasnif edildiğini görmekteyiz.²⁴⁰ Zira ona göre *insan fizyolojik bir yapıya ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır*.²⁴¹ Diğer taraftan duyu ve

²³⁵ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 78; Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 54.

²³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, VIII, s.182.

²³⁷ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 78; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, III, s. 250.

²³⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 78.

²³⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, III, s. 250.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 46.

²⁴¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 51.

aklın fonksiyonlarına bakıldığında her iki vasıtanın da bilgi elde etmede ayrı ayrı gerekliliği²⁴² ve biri diğerinin işlevini gerçekleştiremeyeceği kadar kendilerine has alanları olduğu görülür.²⁴³ Bunun neticesinde akıl ve duyu ontolojik mahiyetleri açısından aynı kabul edilmiş olsa bile fonksiyonları itibarıyla bilgi elde etmede farklı işlevleri yerine getirdikleri için iki ayrı bilgi vasıtası olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî duyu ile akıllı ontolojik mahiyetleri açısından değerlendirmemekle birlikte İmam Mâtürîdî'de olduğu gibi her iki kaynağın bilgi elde etmede fonksiyonları bakımından farklı alanlarda söz sahibi olduklarını ifade eder.²⁴⁴ Ebû Şekûr es-Sâlimî ise duyuların mahiyeti hakkında açıklama yaparken bazı kişilerin *duyunun akıldan ibaret olduğunu* düşündüklerini aktararak²⁴⁵ meseleyi inceleme konusu haline getirmiştir. Sâlimî, bu fikrin tamamen yanlış olmadığını düşünmüş olacak ki sözlerinin akabinde *duyunun bilmek, anlamak, kavramak ve vakıf olmak*²⁴⁶ anlamlarının yanında, onun *bir şeyi kavramada akıl için bir alet*²⁴⁷ konumunda olduğu düşüncesinin daha doğru olacağını ifade eder.²⁴⁸ Esasen detaylı bir incelemede Sâlimî'nin akıl ve duyu arasında kurduğu ilişkinin birbirine çok benzer ve iç içe geçmiş olduğu görülecektir. Nitekim ona göre hem akıl hem de duyu ayrı bilgi vasıtaları olmakla birlikte, duyu organları, duyulurlara dair bilgi oluşturma sürecinde devreden çıkar, bu işlem akıl yoluyla gerçekleşir.²⁴⁹ Nesnelere dair algıyı gerçekleştiren duyular, bilgi elde etme veya nesneye dair hükümleri ortaya koymada rol almazlar. Anlaşılan Sâlimî algılama süreci ile bilgi elde edilen sonuç kısmını birbirinden ayırarak, duyu organlarının ilk basamağı yani algıyı sağladığını, aklın ise veri oluşturma aşamasında yer aldığını söylemektedir.²⁵⁰

Sâlimî'ye göre duyunun önemi onunla mevcudatın algılanması ve en önemlisi aklın bu varlıkları anlamlandırmasından ileri gelir.²⁵¹ Buna göre akıl ve duyu, İmam Mâtürîdî'de olduğu gibi bilginin edinilmesinde iki ayrı işlevi gerçekleştiren farklı iki basamak olarak görülmektedir. Sâlimî'nin bu iki bilgi vasıtasının aynı şeyden ibaret olduğu düşüncesine yakın olmasının bizce sebebi onun iç duyular hakkındaki görüşü sebebiyledir. Öyle ki Sâlimî aklın birçok fonksiyonunu iç duyulara hasrederek, akıl ile duyu arasında çok benzer bir sistem ortaya koymuştur. Mesela o, hatırlama, derin düşünme, doğru ve yanlış arasında tercih yetisi, bilgi ve

²⁴² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 49-53.

²⁴³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 52-53.

²⁴⁴ Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, s. 6-8; *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 7-8.

²⁴⁵ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s.73.

²⁴⁶ Sâlimî, *a.g.e.*, s.73.

²⁴⁷ Sâlimî, *a.g.e.*, s.73.

²⁴⁸ Sâlimî, *a.g.e.*, s.73.

²⁴⁹ “العلم بالمحسوس يقع بالعقل لا بالحواس”, Ebû Şekûr es-Sâlimî, *a.g.e.*, s. 56.

²⁵⁰ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 56.

²⁵¹ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 22-23.

kelâm yetisini iç duyuların çeşitleri olarak değerlendirmiştir.²⁵² Bununla birlikte istidlal yapılan akıl çeşidini mümeyyiz akıl (العقل المميز) olarak adlandıran Sâlimî'ye göre mümeyyiz aklın da doğru-yanlış, iyi-kötü, faydalı-zararlı arasında seçim yapma yetisi bulunmaktadır.²⁵³ Buna ek olarak Sâlimî çok kere bilginin akıl yoluyla elde edildiğini de ifade etmiştir.²⁵⁴ Son olarak akıl için; “keyfiyeti zihinlerimiz tarafından idrak edilemez latîf bir varlık”²⁵⁵ tanımını yaparak akıl ve duyu arasındaki ayrımı bir nevi çizgileri kesin olmayan, belirsiz hale getirmektedir. Zira Sâlimî bir yandan her iki bilgi kaynağının bilgi elde etmede birbirinden farklı işlevlere sahip olduğunu söylerken diğer yandan duyuların akıldan ibaret olduğu görüşünü açıkça reddetmeyerek bu ihtimali uzak görmemiştir. Bununla birlikte dikkatle bakıldığında Sâlimî, iç duyu olarak saydığı yetileri aynı zamanda aklın fonksiyonları olarak da kabul etmiştir. O halde Sâlimî 'de dış duyular (beş duyu) değil de, iç duyuların bir nevi akıl ve aklın fonksiyonlarına denk geldiğini söylemek kanaatimizce yanlış olmaz. Böyle olunca onun iç duyuları akıldan ibaret olarak kabul etmesi mevcut belirsizliği anlamlı hale getirmektedir.

Binaenaleyh Sâlimî akıl ve (dış) duyuların aynı bilgi kaynağı olamayacağına dair önemli bir argüman da ortaya koyar. Bunu yaparken o, akıl ile duyunun ontolojik farkından yola çıkmaktadır. Sâlimî'ye göre duyuyu akıl ile eş görmek ciddi bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Nitekim akıl; el, ayak, kulak, göz gibi bütün organlarda ve bedenin parçalarında ayrı ayrı bulunmamaktadır.²⁵⁶ Buna delil olarak ise aklın yoksunluğuna rağmen duyumun hala devam ediyor olması zikredilmiştir.²⁵⁷ Bu delile göre akıl ve duyunun bilgi elde etmede farklı vasıtalar olduğu anlaşılmış olur. Zira buna göre duyu bedende yayılmış olarak, akıl ise bir bütün halinde mevcuttur. Neticede duyu ve aklın aynı bilgi kaynağı kabul edilmesi bu ontolojik farkı açıklayamamaktadır. Sâlimî duyu ve akıl ayrımını gösteren diğer bir delil olarak duyuları olduğu halde akıllı olmayan kişinin, zihinsel (العقلية) şeyleri bilemeyeceğini de zikretmektedir.²⁵⁸ Buna delilik durumunu örnek gösteren Sâlimî, kişinin delirmesi durumunun lezzet ve elem benzeri duyulur nesnelere ait verilerin akıl ve bilgiden yoksun olma halini gerektirdiği kanaatindedir.²⁵⁹ Diğer bir ifadeyle akıl fonksiyonunu yitiren kişi, duyulur nesneleri akıl yetisi ve bir bilgiye dayanmaksızın duyumsamaktadır. Öyleyse duyum, akletme yetisinden bağımsız bir surette işlev görmektedir. Elbette aynı durum akıl için söz konusu değildir. Nitekim duyum

²⁵² Sâlimî, *a.g.e.*, s. 22-23.

²⁵³ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî 't-tevhîd*, s. 53.

²⁵⁴ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 57.

²⁵⁵ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 49.

²⁵⁶ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 74.

²⁵⁷ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 74.

²⁵⁸ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 74.

²⁵⁹ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 74.

akletmenin temel basamağıdır. Sözü özü İmam Mâtürîdî’de olduğu gibi Sâlimî’de de, bilgi elde etmede akıl ve duyum birbirinden fonksiyonları bakımından farklı iki vasıta kabul edilmektedir.

Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Sâlimî akıl ve duyu ayrımını yaparken İslam filozofu İbn Sînâ’da gördüğümüz gibi iç duyular-dış duyular arasında da bir ayrıma gitmiştir. Klasik Mâtürîdiyye geleneğinde duyuların mahiyetine ilişkin ortaya konulan nazariyelerde dış duyular-iç duyular tasnifi sadece Sâlimî’de görülmektedir. İç duyular esasen Aristoteles ve sonrası klasik nefis teorisinin problemlerinden biri olup, teorik olarak en yetkin haline İbn-i Sînâ ile kavuşmuştur. Çalışmamızın önceki bölümde de zikri geçtiği üzere iç duyular zihnin nesneleri duyusal olarak idraki ile bu nesnelerden hareketle aklî idrak basamağına ulaşması arasındaki işlevleri gerçekleştiren güçlere atıf yapmak anlamındadır.²⁶⁰ Kabaca, dış duyuların idraki ile aklın idraki arasında bir bağ kurma yetisi ve geçiş aşamasıdır.

Ebü Şekûr es-Sâlimî de (dış) duyuların mahiyetine dair düşüncelerini aktardıktan sonra, “*Mahsûs ve Ma’lûm*” başlığı altında, klasik kelâmcılardan farklı olarak dış duyulara ilave iç duyuların da (الحس الباطني) varlığını kabul ettiğini ifade eder. Klasik felsefede nefis teorisi bağlamında ele alınan bu konuyu Sâlimî, felsefî tasniften önemli ölçüde farklılık gösteren bir tarzda ele almıştır. Buna bağlı olarak klasik anlamda bu yetilere yüklenen anlamda da oldukça özgün bir yorum geliştirmiştir.²⁶¹ Sâlimî dış duyulara ek olarak bu duyu tasnifini ortaya koyma sebebinden bahsetmeksizin söz konusu iç duyu yetilerini şu şekilde sıralamaktadır:

“ Son olarak diyebiliriz ki (dış duyular dışında) içimizde de duyular vardır (في الباطن حواس), bu duyular beştir;

- Havâtır (الخطرة)
- Fikir (الفكرة)
- Vicdan (الضمير)
- Bilgi (العلم)
- Kelâm (الكلام)²⁶²

Sâlimî’nin ortaya koyduğu bu tasnifteki her bir yetinin bizlere duyulardan ziyade zihinsel etkinlikleri hatırlatıyor olması dikkat çekilmesi gereken bir durumdur. Sâlimî’ye göre iç duyuların ontolojik mahiyeti dış duyularda (*el-hissü’z-zâhir*) olduğu gibi iki ayrı zamanda

²⁶⁰ M. Zahit Tiryaki, “Güçlerden İşlevlere: Fahrettin Râzî’nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, cilt: 4, sayı:2, 2018, s. 73-74.

²⁶¹ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni ‘t-tevhîd*, s.75.

²⁶² Sâlimî, *a.g.e.* , s.75.

var olamayan ârazdırlar.²⁶³ Her iki duyu çeşidi mahiyetleri itibariyle aynı olsalar da fonksiyonları bakımından farklılık gösterirler. Zikri geçtiği üzere duyular nazariyesinde Aristoteles beş duyuya ek olarak asıl duyumsama kuvvesi olarak ortak duyu ve muhayyileyi (fantasia) tespit etmişken bunun üzerine ekleme yapmak suretiyle değişikliğe giden İbn-i Sînâ ise ortak duyu ve muhayyileyi çeşitlendirerek iç duyuların sayısını beşe çıkarmıştır. Bunlar bilindiği üzere hiss-i müşterek(ortak duyu), hayal/musavvire, mütehayyile/ müfekkire, hafıza/zâkire, vehim kuvvesi olarak ifade edilmektedir.²⁶⁴

İbn-i Sînâ ile Sâlimî'nin yapmış olduğu iki ayrı tasnife bakıldığında aralarındaki en büyük farklılığın, Aristoteles ve İbn-i Sînâ'da temel olduğunu söyleyebileceğimiz “ortak duyu/hiss-i müşterek” yetisinin, Sâlimî’de olmayışdır. Buna göre tasnifler arasında sistemden kaynaklanan temel bir farklılık söz konusudur. Bu temel farkı anlayabilmek için Sâlimî’nin klasik isimlendirmeden ayrıştığı bu yetileri aynı zamanda nasıl tanımladığına da bakmamız gerekir.

Sâlimî, iç duyu yetileri hakkında detaylı bir açıklama yapmak yerine her bir kuvveyi birer cümleyle tanımlamakla yetinmiştir:

“Havâtır kelimesinin tanımı için; İş, fiil, görüş, fikir ve sonuçların insan zihninde bir an için belirip yok olmasıdır diyebiliriz.

Fikir; havâtır kaynaklı olan, (ilk önce havâtıra gelen) kişinin iradesiyle, düşünerek ve isteyerek ikinci ve üçüncü kez zihne gelen düşüncelere denir.

Vicdan; varlıklar üzerine iyi, kötü olması hakkında birçok kez derin düşünme sonucu, daha doğru ve daha iyi olanı seçmeye denir.

Bilgi; herhangi bir varlığın iç yüzüne vakıf olmak, onu tüm yönleri ve özellikleriyle kavramak demektir.

Kelâm; ifade etmenin kendisiyle mümkün olduğu manadır.”²⁶⁵

Yukarıdaki tanımlara binaen iç duyuları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Hatırlama Yetisi
2. Düşünme Yetisi
3. Derin düşünme ve Seçme Yetisi

²⁶³ Sâlimî, *a.g.e.* , s.75.

²⁶⁴ E. Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn-i Sînâ’da His ve İdrak”, s. 430-431.

²⁶⁵ Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni ’t-tevhîd*, s.75.

4. Kavrama/Vâkıf olma Yetisi

5. Mânâları İfade etme Yetisi

Sâlimî'nin iç duyulara dair yaptığı isimlendirmenin bile İbn Sînâ'nın iç duyular için kullandığı terimlerden epey farklı olduğunu görmekteyiz. Sâlimî ilk iç duyu yetisi için “havâtır” kelimesini kullanır ve bu kuvveyi insan zihninde (الْبَيِّنَات) anlık belirip yok olan şeyler olarak tanımlar. Esasen “havâtır” kelâm ilminde daha çok bilginin oluşumunda ve fillerin meydana gelişi açısından söz konusu edilir.²⁶⁶ Ebu'l Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-6), *Makâlât*'ında Mu'tezile'nin havâtır konusunda ihtilaf ettiklerini aktarır. İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845), ihtiyârın geçerliliği için biri yönelme ve harekete geçmeyi diğeri ise durmayı emreden iki muharrik uyarıcı (*hâtır*) gerekli görmüştür.²⁶⁷ Yine bu tanıma benzer olarak Ebu'l Huzeyl el-Allâf ve Mu'tezile'den bazıları havâtırını iyiye yönlendiren hâtır ve şeytanî hâtır olarak tasnif etmişlerdir.²⁶⁸ İmam Mâtürîdî de havâtırın, bilginin oluşumunda ve akıl yürütme eylemi aşamasında etkili olduğunu söyleyerek varlığını kabul etmiştir. Ona göre havâtır zihnî mekanizmayı harekete geçiren rahmânî bir yetidir, bunun aksine şeytanî havâtır ise düşünmeyi engeller.²⁶⁹ Esasen içe doğan uyarıcı olarak havâtırın, ruh hakkında olduğu gibi sınırlarını belirlemek zor ve karmaşık bir terim olduğunu belirtmeliyiz.²⁷⁰ Bu sebeple Nazzâm ve Kâdî Abdülcebbar gibi bazı Mu'tezilî kelâm âlimleri havâtırını, bilgi ve düşünmenin alt kategorisi olarak görürken, Eş'ârî, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, İmam Mâtürîdî gibi bazı kelâmcılar ise nesnel bir bilgi kaynağı olmamakla beraber akıl yürütme eyleminde bir etken olarak kabul etmişlerdir.²⁷¹

Dikkatli bakıldığında aktardığımız düşünür ve ekollerin havâtır kavramını, iç veya dış duyulara ait bir yeti olarak değerlendirmedikleri görülür. Söz konusu bu kavram yalnızca bilgi elde etmede akıl fonksiyonuyla ilişkili görülmüştür. Sâlimî de esasen tanımında kullandığı “الْبَيِّنَات” (aklına, zihnine) kelimesiyle, düşüncelerin kısa süreyle zihinde belirip yok olduğunu söylemekle, havâtırın işlevinin akıl yoluyla ortaya çıktığını ifade etmiş olur. Ancak o yine de bu yetinin temelde iç duyuların kategorisinde yer aldığını kabul etmiştir.

²⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, XVI, 523-526.

²⁶⁷ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, (çev.) Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s.311, Eş'ârî, İbnu'r Râvendî'nin Nazzâm'dan naklettiğine göre o şöyle demiştir: “Günah hâtırı Allah'tandır. Ancak onu, isyan edilmesi için değil, adaletten dolayı koymuştur. Nazzâm'ın şöyle dediği nakledilir: İki hâtır iki cisimdir.” Eş'ârî son naklin yanlış olduğunu zannettiğini ifade eder. Bkz; *Makâlât*, s.311.

²⁶⁸ Eş'ârî, *a.g.e.*, s.311.

²⁶⁹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 136-137.

²⁷⁰ Abdülğaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sayı: 16, 2006, s. 43.

²⁷¹ Abdülğaffar Aslan, *a.g.m.*, 45-54.

Sâlimî'nin saydığı ikinci iç idrak kuvvesi olarak “fikir”, havâtırın tam aksine düşüncelerin ihtiyara ve iradeye bağlı olarak zihinde hâsıl olan çeşididir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, düşüncenin fikir olma aşamasında ilk olarak havâtır olduğudur. Daha açık ifadeyle zihinde ilk olarak iradesiz (istemsiz) oluşan bir düşüncenin akabinde iradenin devreye girmesiyle bu iradeye bağlı olarak süresiz tekrarı hadisesi “fikir”lerin oluşumunu sağlamaktadır. Sâlimî'nin zikrettiği bu yeti havâtırda olduğu gibi yine akıl ve bu yolla bilgi elde etmede bir etken olarak tanımlanmıştır. Bu etken içte ortaya çıkan uyaran niteliğindedir. Sâlimî'nin iç duyu olarak nitelediği kavramlar bu anlamda esasen zihnî bir takım süreçleri ifade etmektedir.

Sâlimî'nin kabul ettiği diğer bir iç duyu yetisi “الضمير” sözlükte gönül, vicdan, içte saklı olup, vakıf olması zor olan anlamındadır. Terimsel olarak ise düşünce, söz ve fillerin iyi veya kötü olup olmadığını idrak edebilen psikolojik güç, iyi ve kötünün farklarını bilme, hasen olanı iyi görüp, kötü olanı ise kötü bilmek anlamına gelir.²⁷² Kelimenin modern dönemde İslam literatürüne “vicdan” olarak geçişi Batı'dan yapılan tercümelerle olmuştur.²⁷³ Vicdan kavramı ise sözlükte “vicdaniyyat” şeklinde geçmekte olup, algılanması iç duyularla olan şey olarak tarif edilmiştir.²⁷⁴ Sâlimî de iç duyulara ait bir yeti olarak vicdanın bir tercih veya temyiz mekanizması olduğunu söylemektedir. Havâtır ve fikir kavramlarının aşamalı olarak birbirilerine bağlı olarak ortaya çıktığını söylemiştik. İlk aşamada zihne havâtır olarak gelen düşünceler sonrasında irade faktörüyle fikre dönüşüyordu. Üçüncü aşamada ise zihinde “fikir” olarak yer edinen düşünceler arasında tercihe gidilmesi aşamasını “vicdan” yetisi olarak belirleyebiliriz. Söz konusu fikirlerin bir nevi ahlâkî şuur veya uyarıcı süzgecinden geçmesi, Sâlimî'nin vicdan olarak adlandırdığı yetiye tekabül etmektedir.²⁷⁵

Sâlimî'ye göre her birinin diğeriyle sıkı irtibatı olan bu yetilerin dördüncüsü “el-İlm” ise bir varlığın iç yüzüne ait tüm yönlerini kavramak veya bilgi elde etmek anlamına gelir. İç duyu kuvvelerinin bir diğeri ve aynı zamanda sonuncusu “el-Kelâm” ifade edilen mana olarak tanımlanmıştır. el-İlm ve el-Kelâm yetileri de diğerlerinde olduğu gibi nihayetinde aklî veya zihinsel güçlerdir. Görüldüğü üzere iç duyular Sâlimî'de İbn Sînâ ile benzer şekilde aşamalı ve her biri diğerinin uzantısı olacak şekilde ilerleyen bir seyir göstermektedir. Bununla birlikte o, İbn Sînâ tarafından inşa edilmiş tasnife nazaran iç duyular meselesini oldukça farklı bir mecraya sürüklemiştir. Nitekim Sâlimî'nin ortaya koyduğu iç duyular taksiminde maddî nesnelerin

²⁷²İbrahim Enes, Abdü'l-halîm Muntasır, Atiyye es-Savâlihî, *el-Mu'cem el-Vasît*, Arap Dili Kurumu Yayınları: 2004, s. 544.

²⁷³ Osman Demir, “Vicdan”, *DİA*, XLIII, 100-102.

²⁷⁴ Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 244.

²⁷⁵ Osman Demir, “Vicdan”, *DİA*, XLIII, s.100-102.

duyumsanması tamamen dış duyulara tahsis edilmiş görünmektedir. Hâlbuki İbn Sînâ iç duyu güçlerine duyulur nesnelerin maddî eklentilerinden soyutlanarak idrak edilmesi işlevini yüklemiş, ancak yine de bu işlevin en üst seviyede akıl kuvvesinde gerçekleştiğini ifade etmiştir.²⁷⁶

O halde bu noktada sormamız gereken şey iç duyular Sâlimî için ne anlama gelir? Dikkatlice incelendiği zaman Sâlimî'nin ortaya koyduğu iç duyu yetileri aslında aklın birtakım fonksiyonlarına denk gelmektedir. Zira eserinde kelâmcıların akıl hakkındaki görüşlerini özetleyen Mâverîdî (ö. 450-1058), aklı eşyanın hakikatının ve iyi-kötü ayrımının kendisiyle bilindiği güç olarak tanımlar.²⁷⁷ Sâlimî'nin yaptığı tasnifte iç duyu yetileri için de bu fonksiyonlardan bahsettik. O halde iç duyu yetileri Mâtürîdî âlim Sâlimî açısından bakıldığında bilgi yollarından biri olan akla irca edilebilir. Daha önce de Sâlimî'nin akıl ve duyunun aynı şey olduğunu iddia edenlerin görüşünü aktardığını ve bu düşüncüyü tamamen reddetmediğini görmüştük. Ayrıca mümeyyiz aklın tercih yapma özelliğinin iç duyulardaki “tefekür” yetisiyle aynı işlevi olduğunu ve bunun gibi birçok fonksiyonun hem akıl hem iç idrak kuvvelerinde ortak olduğunu söylemişti.²⁷⁸

Öyle anlaşıyor ki iç duyular teorisi, kelâm ve felsefe çerçevesinde değerlendirildiğinde temelde farklı gayelerle kategorize edildiği görülmektedir. Nitekim Aristoteles ve İbn-i Sînâ'da iç duyuların en önemli ayağını ortak duyu/hiss-i müşterek oluşturmakta olup diğer yetilerin tamamı duyumsamanın aşamalarını oluşturur. Sâlimî de ise daha önce de ifade ettiğimiz üzere, iç duyular daha ziyade akıl fonksiyonlarına tekabül etmektedir. Ancak bu yetilerin salt akıl anlamına geldiğini söylememiz doğru olmaz. Bunun aksine Sâlimî'nin iç duyular ile kastettiği akıl ve duyu arasındaki irtibatı sağlayan birtakım güçlerdir. Bu güçler dış dünyada bulunan her şeyi insan zihninde anlamlandırılıp konumlanması aşamasında aklın yardımcı kuvveleridir.

Son tahlilde duyular mahiyeti itibariyle klasik Mâtürîdî kelâmında ruhsal ve psikolojik bir kuvve olarak değerlendirilmiş olup bu kuvvenin de araz cinsinden olduğu genel kabul görmüştür. Bunun yanında duyunun bedendeki cismanî temelleri ise oldukça mekanik bir işleyişe sahiptir. Duyunun mahiyet açısından ruh ve bedenle birlikte ele alınmış olması dönemin duyu anlayışının Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ felsefî geleneğinin izlerini taşıdığı söylenebilir. Diğer taraftan duyuların mahiyet soruşturması bu dönemde çoğunlukla filozofların aksine epistemolojik kaygılardan ziyade *ru'yetullah*, *haşr* gibi meseleler etrafında ele alınmıştır.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 78.

²⁷⁷ Ali b. Muhammed el-Mâverîdî, *Edebü'd-Dîn ve'd-Dünyâ*, Birinci Basım, Beyrut: Minhâc Yayınları, 2013, s. 42.

²⁷⁸ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, s. 23-53.

Dolayısıyla kelâmcıların duyu anlayışları da bu çerçevede şekillenmiştir. Ancak Sâlimî'yi bu genellemenin dışında tutmak gerekir. Zira o diğer kelâmcılardan farklı olarak bu dönemde meselelere salt mahiyetleri açısından yaklaşmış, iç-dış duyular ayırımına gitmiş, akıl ve duyulara dair meselelerin daha detaylı ele alınmasını sağlayarak dönemin duyu anlayışına farklı bir perspektif kazandırmıştır.

1.2. Duyuların Nesneleri ve Nesneleriyle İlişkisi

Duyu organlarının her biri ancak kendisine denk gelen duyulurları algılamaktadır. Bunlar genel kabule göre işitme için “ses”, koku alma için “koku”, tat alma için “tat”, dokunma için “sıcaklık”, “soğukluk”, “yumuşaklık”, “sertlik”, görme için “ışık”²⁷⁹, “renk”²⁸⁰, “oluşlar”²⁸¹ ve “mevcut olan” olarak kabul edilmiştir.²⁸² Bu zikrettiğimiz duyulurlar esasen felsefî tasnifte “özel duyulur” nesnelere tekabül etmektedir. Bununla birlikte ontoloji anlayışıyla paralel olarak İmam Mâtürîdî duyuların nesnesini en temelde mevcut olan ile sınırlandırmıştır. Ona göre mevcut olma duyulur olmanın temel şartıdır. Bununla birlikte, yalnızca mevcut olan duyuya konu olduğu halde, mevcut varlıkların tamamı duyu organlarının nesnesi değildir. Nitekim İmam Mâtürîdî'ye göre “yoktan (*lâ min şey*) bir şeyin meydana getirildiği bilinmemektedir” görüşünü iddia eden kişi “mevcudu” sadece duyulara konu edinen birisidir. Ancak bu düşüncenin doğru olmadığı aşîkârdır.²⁸³ İmam Mâtürîdî'nin söz konusu iddianın isabetsiz olduğuna dair ifadeleri dikkate değerdir:

Hâlbuki bizzat bilgiler duyu dışında kaldığı gibi (aklî hükümler çerçevesinde bulunan konular için) “Şu mümkündür, bu mümkün değildir” biçiminde verilen bir hüküm de duyu haricindedir. Ayrıca itirazcının ileri sürdüğü “atomların yok olmadan ayrışımı” iddiasını da duyu ile algılayamadığımız halde kendisince benimsenmektedir. İşte tartışmakta olduğumuz konu da bu statü içindedir.²⁸⁴

Mâtürîdî'nin yukarıda ifade etmeye çalıştığı şey esasen aklî hükümlerin yani makulâtın duyuların değil de aklın nesnesi olduğu meselesidir. Bunun sonucunda Mâtürîdî, duyuların nesnesi kategorisine girmeyen varlıklar arasında bir ayrıma giderek ilk sıraya matematiksel bilgi vb. aklî hükümleri yerleştirmektedir. Duyuların ve aklın nesne alanını belirgin bir şekilde ayıran Mâtürîdî'ye göre istidlâl yönteminin nesnesi durumunda olan aklî hükümler duyunun nesneleri dışında kalan temel kategoridir. Ebû Şekûr es-Sâlimî daha sonra bu aklî hükümleri

²⁷⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 559-60.

²⁸⁰ Neseî, *a.g.e.*, I, s. 543.

²⁸¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 17, Neseî, *a.g.e.*, I, s. 534.

²⁸² Pezdevî, *a.g.e.*, s. 297.

²⁸³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 63.

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 63.

malumât veya makulât adı altında iç duyuların duyulur nesnesi olarak madum kategorisinde değerlendirmiştir.²⁸⁵ Bununla birlikte Mâtürîdî’de tüm bilgi kaynaklarının her birinin (duyu, akıl, haber) kendisine has duyulur nesneleri bulunmakta olup²⁸⁶ mevcut kategorisi, kendisinde bu üç bilgi kaynağının objesini de barındırır. Bu sebeple deriz ki, duyu organlarının duyulur nesneleri mevcut olanla sınırlı olup, mevcut olanların tümü duyu organlarının nesnesi değildir.

Duyulurların en temelde mevcut varlıklar olduğu görüşü Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî’de de karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁷ Pezdevî “*mevcut olan*” varlıkları sadece görme duyusu için nesne kabul etmişse de bizce bu nitelik diğer duyu organlarının nesneleri için de kabul edilmektedir. Çünkü duyulurların mevcut olma niteliğinin sadece görme duyusuyla birlikte zikredilmiş olması *ru’yetullah* meselesinin bir uzantısıdır. Esasen Pezdevî, görmenin duyulur nesnesinin temelde “mevcut olan” olarak belirledikten sonra buna ek olarak “renk” duyulurunun da kabul edilebileceğini söylemektedir.²⁸⁸ Ancak ona göre renk her ne kadar duyulur olsa da “mevcut olan” duyulurların tamamının renkli olmaması bu tasnifi genel kılmamaktadır. Misal olarak Pezdevî suyun, toprağın ve havanın görülebilen varlıklar olmasına rağmen renksiz olduklarını belirtmektedir.²⁸⁹ Pezdevî’nin buradaki ayrımı *ru’yetullah*’ı kabul etmeyen bazı kişilerin Allah’ın renkli olmadığı için görülemeyeceğini iddia etmeleri sebebiyledir.²⁹⁰

Mâtürîdî’nin mevcut kavramı ile kastettiği elbette sadece fiziksel anlamda maddî olan varlıklar değildir. Nitekim ona göre dış dünyadaki varlıklar sırf madde cinsinden oldukları için duyu organlarının algısına konu olmaz. Mâtürîdî’nin bu konuda düşündükleri doğal olarak onun varlığa dair cevher-araz nazariyesinin bir uzantısıdır:

...Ayrıca gece, gündüz, aydınlık, karanlık, gölge ve benzeri şeyler, duyularla algılandıkları halde maddî olmayan şeyler; bunlar her zaman yok olmayı da geri dönmeyi de kabul ederler...²⁹¹

Mâtürîdî bu düşünceleriyle duyulur nesneleri en temelde maddî ve maddî olmayan duyulurlar ayrımına tabi tutmuştur. Buna göre “maddî olmayandan” kasıt elbette “cismanî olmayandır”. Zira İmam Mâtürîdî’nin verdiği örneklerin tamamı ışık cinsinden olan ya da kaynağını ışıktan alan varlıklardır. Böyle olunca esasen ışığın cismanî olmayan temel duyulurlardan kabul edildiği de söylenebilir. Nitekim aydınlık, karanlık, gölge, gündüz vb.

²⁸⁵ Sâlimî, *a.g.e.*, s.75.

²⁸⁶ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 60, Mâtürîdî, *Kitabü’t-Tevhîd*, s. 46-54.

²⁸⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sümmet Akaidi*, s. 119.

²⁸⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 120.

²⁸⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 120-121.

²⁹⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 120-121.

²⁹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, III, s. 250.

varlıklar temelde ışık yoluyla varlık sahasına çıkıp, doğrudan görme organının nesnesi durumunda olurlar.

İmam Mâtürîdî bununla birlikte bazı mütekaddimûn kelâmcıları gibi hareketin de duyularımız yoluyla algılanabileceğini savunmuştur.²⁹² Ayrıca kendisi harekete ek olarak birleşme, ayrılma ve sükûn örneklerini de zikretmiştir. Hareket, kelâmcıların çoğunluğuna göre esasen cismin oluş cinsinden bir arazıdır. Klasik dönem Mu'tezilî kelâm âlimlerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 285/849-50) hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı cisimlerin dışında araz kabul etmiş²⁹³ ve bu arazların görüldüğünü iddia etmiştir. Ona göre hareketli bir şey görüldüğünde hareketin kendisi de görülmüş olur.²⁹⁴ Yine Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî hareketin, duyularla algılanması dolayısıyla duyu objesi olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer taraftan kelâmcılar, hareketin bölünemeyen parçalardan oluştuğunu ve hareketin sürekli olmadığını, an be an yok olduklarını savunmuşlardır.²⁹⁵ İmam Mâtürîdî de bu düşüncelere paralel olarak hareket veya birleşmenin duyularımızla algıladığımız birer araz olduğunu kabul etmektedir.²⁹⁶ Pezdevî de sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk, renkler, oluşlar, ağırlık, hafiflik, birleşme, ayrılma, sertlik, yumuşaklık, kokular, sesler, sükûn ve hareket gibi tüm bu duyulurları araz olarak kabul etmektedir.²⁹⁷ Ona göre araz, bekası olmasa da vücudu esnasında görülmesi mümkün olan sıfatlardır.²⁹⁸

Buna göre duyularımızın nesnesi konumunda olan hareket ve birleşme arazları yine gayr-î maddî duyulurlar kategorisinde değerlendirilmelidir. Nitekim İmam Mâtürîdî, hareket ve birleşmenin araz olduğunu ifade ettikten sonra sözlerinin devamında hareket, sükûn, birleşme ve ayrışmanın oluşumunun aynı zamanda cisimden başka bir olgu olduğunu da vurgulamıştır.²⁹⁹ O halde arazların aynı zamanda cismanî olmayan varlıklar anlamında kabul edildiğini söylememiz yanlış olmaz. Ancak diğer taraftan Mâtürîdî, “*kendisinden dolayı görülmesi imkânsız olan arazdır, buna mukabil her cisim/ayn görülebilir*”³⁰⁰ diyerek arazların yapısı gereği salt araz olarak duyumsanmadığını da ifade etmiştir. Bakıldığında çelişkili görünen bu iki ifade esasen arazların cevher sayesinde duyulur olabilmesi ile ilişkili görülmüştür. Bu

²⁹² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 62.

²⁹³ Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, s.267.

²⁹⁴ Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 275.

²⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, *DİA*, XVI, 120-121.

²⁹⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 62.

²⁹⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 17.

²⁹⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 119.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s.64.

³⁰⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 148.

sebeple Mâtürîdî'ye göre arazlar görülebilirdir, ancak bu sadece cevherler yoluyla sağlanmaktadır.

Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin aktardıklarına göre de mütekaddim ve müteahhir kelâmcılar arasında arazların duyulabilir veya görülebilir olup olmadığı konusunda da ihtilaf olduğu görülmektedir. Nesefî'nin aktardığına göre ilk dönem kelâm âlimleri, arazların görülmesinin imkânsız olduğu konusunda icma halindeydiler. Ancak bununla birlikte görülür âlemde görmenin kesin illeti konusunda farklılıklar da söz konusuydu. Mu'tezile âlimleri “*cisim olma*” şartını koşarken bazıları “*zâtıyla kaim olma*” şartını kabul ettiler.³⁰¹ Bu durumda arazların görülmesi her iki şarta göre de imkânsız hale gelir. Zira “*zâtıyla kaim olmayan*” da “*cisim olmayan*” da idrak edilemez. Ancak İmam Mâtürîdî duyulur olabilmenin *mevcut olma* vasfını taşımaya bağladığını zikretmiştik. O halde İmam Mâtürîdî'ye göre hareket, sükûn, aydınlık, gölge vb. arazların salt araz olarak değil de varlıklarının kendisine dayandığı cevher sayesinde duyulur olabilmektedir. Bununla birlikte zikredilen bütün bu araz cinsinden varlıklar maddî olmayan duyulurlar sayılmaktadır. Mâtürîdî her ne kadar bu kavramların araz olarak duyu nesneleri olduğunu söylemiş olsa da, bunların duyu organları tarafından nasıl algılandıkları hakkında görüş belirtmemiştir.

Klasik dönemde kelâmcılar ise bu konuda farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'a göre cisimler ve renkler, hareket ve sükûn, birleşme ve ayrılma, oturma ve kalkma gibi arazlar da görülebilir ve dokunulabilirdir. Ona göre bu arazların duyumsanması, kişinin hareketli bir nesneyi görmesi veya dokunmasıyla hareketi, sakın bir şeyi görmesi veya dokunmasıyla da sükûnu idrak etmesi suretiyle olur. Allâf'a göre renkler yalnızca görülebilir, onlara dokunulamaz. Nazzâm ise Allâf'ın aksine arazların görülemeyeceğini ifade eder. Nitekim ona göre tek araz harekettir. Renk ise cisim olduğu için görülebilirdir, hatta kişi yalnızca renkleri görür.³⁰² Nesefî'ye göre birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn dokunulabilir arazlar olmadıkları için bunlar ilk aşamada görme duyusu aracılığıyla fakat daha sonra akılla bilgi sağlamaktadır. Bunun aksine sıcaklık, soğukluk, sertlik, yumuşaklık, pürüzsüzlük arazları ise dokunulmak suretiyle algıyı gerçekleştirirler.³⁰³ Buna göre oluş cinsinden olan arazların duyumsanması diğer duyulurlara nazaran sonraki aşamada akıl yardımıyla algılanmaktadır.

Öyleyse Mâtürîdî'de maddî olmayan duyulur ayrımı tam olarak ne anlama gelir? Bu cinsten duyulurlar esasen İmam Mâtürîdî'de varlığın araz kategorisine denk gelmektedir. Zira

³⁰¹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 526.

³⁰² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, s.275-276.

³⁰³ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 543.

bu türden sayılan karanlık, gölge, hareket, sükûn örneklerinin Mâtürîdî tarafından araz olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Diğer taraftan Mâtürîdî, cismin maddesiyle durum ve özelliklerinin farklı şeyler olduğunu bu görünüm ve özelliklerin araz ya da sıfat³⁰⁴ olarak değerlendirildiğini de ifade etmiştir. Bu durumda tüm bu aktardıklarımıza göre araz bizzat cisim olmayıp kendisi ile varlık sahasına çıkılabilen cevherler sayesinde duyulara nesne olmaktadır.³⁰⁵ Mâtürîdî'nin verdiği örnekler üzerinden gidecek olursak o, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın da düşündüğü gibi hareket arazının cisim olmadan idrak edilmesini mümkün görmemektedir. Misal olarak hareket eden ağaç dalını gördüğümüzde aynı zamanda hareket arazını da idrak ederiz. Ancak ağaç dalı olmadan kendisinde taşıdığı hareket arazını algılamak mümkün değildir. Buna dayanarak Mâtürîdî örnek verdiği gölge, aydınlık ve karanlık arazlarının maddî olmadığı halde nasıl idrak edildiğini ise şöyle ifade etmektedir:

...İdrak ise bir şeyin sınırlarını bilme anlamına gelir. Görmez misin ki gölge gerçekte görülebilir bir şeydir, ancak sadece güneşle birlikte idrak edilebilir. Böyle olmasaydı güneşin kaybolduğu zamanda da görüldüğü şekliyle görülürdü. Fakat gölge ancak kendisi için belirlenmiş sınırlılık sayesinde görme yoluyla idrak edilebilir. Aynı şekilde gündüz ışığı da görülür, fakat onun sınırı bizatihi bilinmez. Karanlık da böyledir, çünkü onun ucu görülememektedir ki idrak edilip kuşatılsın. Bir nesne, ihata edilmemekle birlikte sınırları sayesinde idrak edilir.³⁰⁶

İmam Mâtürîdî gölge arazının yalnızca güneş, yani ışık yoluyla görülebilir olmasından bahsederken daha önce de ifade ettiğimiz gibi arazın idrak noktasına ancak cevher sayesinde çıkabildiğini söylemektedir. Aydınlık ve karanlık da aynı şekilde görülebilir olmakla birlikte sınırları bilenemez olduğu için ihata edilmeleri mümkün değildir. Esasen Mâtürîdî'ye göre bir nesneyi kavramadan, ihata etmeden duyumsarız, nitekim ona göre idrak bir nesnenin sınırlarını bilmek demektir.

Diğer taraftan Mâtürîdî, maddî olmayan duyulurlar dışında en temel duyu nesnelerinin cisimler olduğunu söylemektedir. Duyulur cisimler dışında kalanlar ise yine cisimle ilgili olan durum (araz) ve nitelikler (sıfat) kabul edilmektedir. Modern literatürde de duyu organları tarafından algılanan nesneler anlamına gelen cisim, kütle ve hacim olmak üzere iki temel özelliğe sahiptir. İslam düşünce ekollerinin çoğunluğuna göre ise cisim, atom (*cevher-i ferd*) denilen maddî unsurlarla, araz denilen niteliklerin birleşimidir.³⁰⁷ Peki, o halde İmam

³⁰⁴ İmam Mâtürîdî'ye göre cismin dışındaki yaratılmışların araz olarak isimlendirmesinin, Allah'ın kitabında nesnelerin bizzat kendisine araz ismi kullanılması dolayısıyla doğru değildir. Bu sebeple Mâtürîdî bunun yerine sıfat kelimesini kullanmanın daha uygun olacağı kanaatindedir. Bkz: Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 65.

³⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *DİA*, III, 337-342.

³⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VI, s.64.

³⁰⁷ H. Bekir Karlığa, "Cisim", *DİA*, VIII, 28-31.

Mâtürîdî'nin varlık kategorisinde cisim kavramı neye tekabül eder? Zira Mâtürîdî genel manada duyulur nesneleri mevcut, cevher, araz, gayr-i maddî varlık ve cisim kavramları üzerinden açıklamıştır. Ancak söz konusu kavramların bir kısmının tanımını ve kapsama alanları net bir açıklamaya sahip olmadığı için bunlara dair ortada bir belirsizlik söz konusudur. Sözgelimi cevher ve cisim arasındaki ilişkinin açıklanması bizim açımızdan duyulur nesnelere dair malumatı da daha anlaşılır kılacaktır. İmam Mâtürîdî bunlardan cisim kavramı hakkında şöyle bir tanımlamaya gitmektedir:

Şu da var ki duyulur âlemde cisim kavramı araz, fiil, hareket ve sükûn türünden unsurlara (cüz', baz) ve parçalara ayrılma niteliği taşımayan şeyler için kullanılmaz. Demek ki cisim uzunluk ve genişlik gibi hacim unsurlarına (eczâ) sahip bulunan ve ayrıca bileşmiş olan nesnenin adıdır.³⁰⁸

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî ilk olarak cismin parçalara bölünebilme özelliğini kabul ederek bu özelliği taşımayan hareket, fiil gibi arazları cisim kategorisinin dışında tutar. Buna göre cisim, hacim unsurlarına sahip, birleşmiş nesne olup arazdan ayrı bir varlık kategorisidir. Hâlbuki yukarıda çoğu kelâmcının cismi, atom ve nitelikleri durumundaki arazların birleşimi olarak ele aldıklarını aktarmıştık. Öyleyse buraya kadar zikrettiklerimizden İmam Mâtürîdî'nin dış dünyada mevcut duyu nesnelerini en temelde cevher (*cisim*) ve araz veya maddî ve gayr-i maddî olmak üzere iki kategoride değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin gayr-ı maddî duyulurlar için verdiği örnekler araz cinsinden olmakla birlikte arazların tamamı için böyle bir genellemeden bahsedilemez.

Ebu'l Muîn en-Nesefî de mütekaddim dönemi kelâmcılarının duyulur nesnelerin mahiyeti konusunda ihtilafa düştüklerini sık sık zikreder.³⁰⁹ İmam Mâtürîdî gibi bütün cisimlerin duyumsanabilir olduğu konusunda ise farklı bir görüş zikretmez. Ona göre cisimler birleşik varlık veya cisimsel olduğu için değil de başlı başına var olduğu için (القائم بالذات) görülebilirdir.³¹⁰ Cisimlerin tamamının duyulur olduğu konusunda olmasa da Nesefî'nin aktardığına göre hangi varlıkların cisim olduğu konusunda kelâmcılar arasında farklı fikirler görülmektedir.

Nesefî, mensup olduğu ekolün cisim hakkındaki görüşünü aktardıktan sonra cisimlerin nasıl duyumsandığını temellendirir. Buna göre en temelde “*cisim, cevherlerin birleşiminden oluşan varlık*” anlamındadır.³¹¹ Her bir cevher cisim olmasa da, cisimleri duyumsadığımız

³⁰⁸ Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhîd, s. 92.

³⁰⁹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 526.

³¹⁰ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 527-528.

³¹¹ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 533.

zaman, aynı zamanda cismin kendisinde mevcut her bir cevheri de duyumsamış oluruz. Çünkü eğer her bir cevher duyulabilir olmasaydı, cevherin başka bir cevherle birleşmesinden sonra da duyumsanamazdı. Zira duyulabilir ya da görülebilir olmanın şartı “*cisim olmaklık*” değildir, zatiyla kaim olmasıdır. Öyleyse birleşik cevherin görülebilir olması, cisim olmasa bile cevher-i ferdin de görülebilir olduğu anlamına gelir.³¹²

Peki, o halde Nesefî’ye göre hangi varlıklar cisim sayılır? Nesefî duyulurların en temelde cevherler, oluşlar (الاکوان) ve renkler olmak üzere üç kategoriden oluştuğunu düşünmektedir.³¹³ Yukarıda aktardığımız üzere cisimler cevherlerden oluştuğuna göre cevher kategorisi doğal olarak cisimlere denk gelirken renkler ve oluşlar ise araz cinsinden kabul edilmiştir. O halde Nesefî de İmam Mâtürîdî gibi cisimleri cevher kategorisindeki duyulur; hareket-sükûn, birleşme-ayırılma duyulurlarını ise oluş (الاکوان) cinsinden arazlar olarak değerlendirmiştir.³¹⁴

Diğer taraftan Nesefî cevherin cinslerinin görme yoluyla ayırt edilebildiği için duyulabilir olduğu konusunda Mu’tezile ile aynı kanaati taşıdıklarını söyler.³¹⁵ Öyleyse duyuya konu olup olmadığı konusunda yalnızca renkler ve oluşlar hakkında ekoller arasında ihtilaf söz konusudur. Nitekim Nesefî’nin aktardığına göre ilk dönem Mu’tezile âlimlerinden İbrahim en-Nazzâm (ö. 231), zatiyla kaim olmadığı halde renklerin cisim olduğunu ve dolayısıyla görülebilir olduğunu ortaya atmıştır. Öyleyse ona göre duyulur olmanın temel şartı “*zatiyla kâim olma*” değil de “*cisim olma*” sayılmıştır.³¹⁶ Nesefî bu iddianın isabetsiz olduğu kanaatindedir. Zira araz tanımında bulunan nitelikleri taşıyor olması sebebiyle renklerin cisim olması mümkün değildir. Öyle ki icma ile araz olduğu kabul edilen “*hareket*”, zatiyla kaim olamaması ve bir mekâna ihtiyaç duyması sebebiyle araz kabul edilmiştir, dolayısıyla aynı özelliklere sahip olması renklerin de cisim olma ihtimali ortadan kalkmaktadır.³¹⁷

İmam Mâtürîdî bunlara binaen cevher ve araz dışında üçüncü bir duyulur türünden bahseder. Ona göre duyulurların sadece cisim ve arazlar olduğunu söylemek eksik bir tasnife yol açar. Mâtürîdî bu meseleyi Kâ’bî’nin³¹⁸ iddiası üzerinden ele alarak açıklamaktadır. Buna göre Kâ’bî duyulurları sadece araz ve cisimler olmayan üzerinden değerlendirmiş olmakla yanılmıştır. Daha önce görülebilme şartlarının hiçbirini taşımadığı halde gölge, karanlık ve

³¹² Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille fî usulî’l-din*, I, s. 533.

³¹³ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 534.

³¹⁴ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 543.

³¹⁵ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 533.

³¹⁶ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 528.

³¹⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 528-529.

³¹⁸ Ebu’l-Kâsım el-Belhî el- Kâ’bî (ö. 319), Mu’tezile’nin Bağdat ekolüne mensup âlimi. Bkz; Adil Bebek, “Kâ’bî”, *DİA*, XXIV, 27.

aydınlık arazlarının duyumsanabildiği söylenmişti. Bunlara ek olarak ona göre bu iki statü dışında da tarafımızca duyumsanması söz konusu olan *ru'yetullah* örneği bulunmaktadır.³¹⁹ O halde cisim ve araz olmadığı halde görülebilen varlığın değerlendirilmesi ayrıca yapılmalıdır. Dikkatli bakılınca Mâtürîdî'nin bu ayrımı *ru'yetullah* görüşü sebebiyle yapma gereği duyduğu anlaşılmaktadır. Zira o bu örnekle Allah Teâlâ'nın cevher ve araz olmadığı halde görülebilmesinin imkânına dayanarak söz konusu duyulurlar taksiminin de temeline bu kabulü yerleştirmiş olur. İmam Mâtürîdî cevher ve araz olmayan varlıkların duyumsanmasına dair *ru'yetullah* dışında herhangi bir örnek vermemiştir. Tam da bu sebepten ötürü ifade ettiğimiz gibi duyulurlar İmam Mâtürîdî'de *mevcut* olma vasfına sahip tüm varlıklara denk gelir. Mevcut olan ise neticede cismanî olan ve olmayan olarak anlaşılabilir.

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesine paralel olarak Sâlimî'nin de dış duyuları yalnızca mevcut olanla sınırlandırdığını görmekteyiz.³²⁰ Mâtürîdî'nin bu kabulü nihayetinde madumu duyulur kategorisinin dışında bırakmak anlamındadır. Ancak bu durum dış ve iç duyular ayrımına giden Sâlimî için farklı bir taksimi gerektirmiştir. Zira ona göre dış duyular mevcut olana yönelikken *iç duyular ise madum olana yöneliktir, böylelikle mevcut olan “mahsus” olmuş olur, madum ise “malum” olmuş olur, “mahsus” olmaz*.³²¹ O halde Sâlimî'de duyuların ayrımı akabinde duyulurlar ayrımını da gerekli kılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Sâlimî iç duyuları duyulur nesnelerin dış duyularca algılamasından sonra bu nesnelerin aklî olarak idraki anlamında ortaya koymuştu. İç duyuların duyulurları anlamında madum addedilen malumatın kabul edilmesi bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir. Binaenaleyh Sâlimî'nin iç duyu tasnifini madum meselesi bağlamında ortaya koyduğu uzak bir ihtimal sayılmamalıdır. Ancak kanaatimizce Sâlimî'nin madum üzerinden malumu, hissü'l-bâtının duyulurları olarak değerlendirmesi *ru'yetullah* ve *kelâmullah*'ın işitilmesi meseleleri bağlamında bazı sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Şöyle ki, Sâlimî'nin “*ru'yetullah*” ile alakalı düşünceleri madumun, yani malumun iç duyulara konu olması görüşüyle sistematik olarak bağdaşmamaktadır. Nitekim Sâlimî, “...görme (*ru'yet*) mevcut olmak ile alakalıdır, mevcut olan her şeyin görülmesi mümkündür”³²² sözüyle Allah Teâlâ'nın görülebileceğini ve duyulara konu olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bunun aksine o iç duyular hakkında konuşurken Allah Teâlâ'nın mevcut olduğu halde herhangi bir cihette bulunmayan ve kendisine işaret edilemeyen olması sebebiyle

³¹⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 147.

³²⁰ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, s.75.

³²¹ Sâlimî, *a.g.e.*, s.75.

³²² Sâlimî, *a.g.e.*, s. 268.

malum olduğunu, mahsus olmadığını vurgulamıştır. Hâlbuki Sâlimî öncesinde mevcut olanın mahsus olduğunu ifade etmişti. Ancak o Allah Teâlâ için bu düşüncenin aksine mevcut olduğu halde mahsus olmayan duyulur nitelemesinde bulunur. Ona göre Allah Teâlâ mevcut olup malum kategorisi içerisinde duyumsanır.³²³ Sâlimî'nin bu ifadeleri onun malumun mahsus olamayacağı görüşüyle³²⁴ uyuşmamaktadır.

Sâlimî'nin “*kelâmullah*”ın işitilmesi hakkındaki görüşü de benzer bir soruna sebebiyet verir. Nitekim o, Allah'ın görülmesinin caiz oluşunu kabul ettiği gibi Allah Teâlâ'nın kelâmının işitilmesini de caiz görmüştür.³²⁵ Sâlimî “kelâmın”, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi harf ve seslerden ibaret olmadığını düşünür. Ona göre kelâm ifade edilen manadır. Bu mana için harf ve seslerin varlığı şart değildir, onlar olmasa da bu mana anlaşılır. Böyle olunca Sâlimî'ye göre Allah Teâlâ, harf ve sesler olmaksızın konuştuğu halde O, kelâmını Cebrail'e ve Hz. Musa'ya harf ve sesler yoluyla işittirdi.³²⁶ Sâlimî'ye göre Allah kelâmının gerek bir vasıta ile gerek vasıtasız olarak işitilmesi mümkündür.³²⁷ Bununla birlikte onun, Allah Teâlâ'nın mahsus değil de sadece malum olduğunu ifade etmesi bu düşünceyle de bağdaşmamaktadır.

Sâlimî'nin burada dikkat çekmeye çalıştığı temel nokta esasen mevcut-madum ve mahsus-malum kavramları üzerinden iç ve dış duyuların nesneleriyle ilişkisini ortaya koymaktır. Nitekim buna göre o, temelde dış dünyadaki nesnelere ilişkin algı işlevi olması hasebiyle dış duyular için mahsûsâtı, yani cismanî varlıkları duyulurlar olarak kabul etmiştir. Bunun tam aksine iç duyuların da zihnî veya aklî işlevi sebebiyle, nesnesinin de makulât gibi gayr-i cismanî varlıklar olduğu söylenmektedir. Bununla birlikte onun duyulur olarak Allah Teâlâ'yı malum kategorisinde değerlendirmesi ise O'nun herhangi bir yönde olmaması ve kendisine işaret edilememesi sebebiyledir.³²⁸ Sonuç olarak Sâlimî'nin de İmam Mâtürîdî gibi duyulurlar anlayışının şekillenmesinde Allah Teâlâ'nın duyulara ve bilgiye nasıl konu olduğu meselesinin etkili olduğunu görmekteyiz. Buna göre O, yalnızca bilgiye konu olması hasebiyle bilinir, algılanmaz.

Görüldüğü üzere klasik Mâtürîdiyye kelâm geleneğinde duyulurlar genel manada “*mevcut*” başlığı altında kategorize edilmiştir. Bu tasnifin Ebû Şekûr es-Sâlimî için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o madum başlığı altında esasen makulâta denk gelen bilgiyi tasnife dâhil etmişti. Mahsûsât ise genel kabule uygun olarak mevcut başlığı altında

³²³ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni 't-tevhîd*, s.75.

³²⁴ Sâlimî, *a.g.e.*, s.75.

³²⁵ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 190.

³²⁶ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 190-191.

³²⁷ Sâlimî, *a.g.e.*, s. 192.

³²⁸ Sâlimî, *a.g.e.*, s.75.

değerlendirilmiştir. Mevcut duyulurlar başlığı altında cevher (*cisim*), araz ve bu iki kategori dışında kalan Allah Teâlâ'nın yer aldığını görmekteyiz. Bu minvalde duyuların nesnelere ilişkin bu dönemde ortaya konulan görüşlerin çoğunlukla *ru'yetullah* bahsiyle birlikte ortaya çıkan problemlere cevap niteliğinde şekillendiğini söyleyebiliriz.

1.2.1. Herhangi Bir Duyu Organı İle Diğer Duyuların Nesneleri Duyumsanabilir Mi?

İmam Mâtürîdî duyu organlarının her birinin kendi alanındaki hususları duyumsayabilme maksadıyla yaratıldığını düşünmektedir.³²⁹ Bu durumda her bir duyu organının işlevi kendine özel kılınmış kabul edilmelidir. Görme duyusu ile nesnelerin sadece görülebilmesi, işitme duyusu ile sesleri sadece işitebilmesi buna örnektir. Nitekim Mâtürîdî insanın sahip olduğu her bir duyu yeteneğinin (الجهة) idrak edilenlerin bir alanına denk geldiğini açıkça ifade etmektedir.³³⁰ Bu yetenek yani duyu kendisine denk gelen alandan başkasını idrak edemez.³³¹ Bununla birlikte Mâtürîdî duyu organlarının zaman zaman kendi işlevini yerine getirmekten aciz kalabildiğini ve bu durumda diğer bir duyu organının devreye girip konuyu kavradığından da söz etmektedir.³³² Diğer bir ifadeyle kendisine ait alanı algıladığı bir yeteneği arızalanır veya duyulur nesnesini herhangi bir şey örterse bu durumda sadece duyu ve duyulur olandan arızalanan veya örtülen miktarı ortadan kalkar. Sonuç olarak ise bu duyunun dışındaki bir duyuyla bir nevi idrak meydana gelir.³³³ Mâtürîdî'nin burada söz ettiği durum esasen herhangi bir duyunun diğer duyu organları ile aynı işlevi gerçekleştirebileceği değildir. Nitekim kendisi ilk olarak duyuların kendilerine has işlevselliğinden bahsetmişti. Mâtürîdî'nin söz konusu ifadesi kendinde iki ihtimali barındırır: Herhangi bir duyunun duyumu sağlayamadığı durumlarda diğer duyu organları yine kendi işlevleri çerçevesinde duyuluru algılayabilmektedir. Görme duyusunun işlevini yitirdiği durumlarda nesneyi dokunma yoluyla algılaması ve kavraması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Bu sebeple Mâtürîdî diğer duyu organının konuyu kavramasından bahsetmektedir. Diğer ihtimal ise çift organlardan birinin yitirilmesi sonucunda diğer organın bu işleve devam etmesidir. Örneğin; sağ kulağın yitirilmesi halinde sol kulağın duyumsamaya devam etmesi gibi. Diğer taraftan tatma duyusu yitirildiği takdirde diğer organlardan birinin tatma duyusunu gerçekleştirmesi beklenemez. Bu sebeple duyu mekanizmasının Mâtürîdî açısından bütüncül bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz.

³²⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 190.

³³⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 241.

³³¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 241.

³³² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 190.

³³³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 241.

Netice itibariyle ona göre duyular da akıl gibi *yetenekleri belirlenmiş bir varlık olup kendisi için çizilen alanı aşamaz*.³³⁴

Sâlimî daha belirgin şekilde her bir duyunun diğer duyu organında gerçekleşmesi mümkün olmayan ayrı ayrı işlevi olduğunu ifade etmektedir.³³⁵ Bu ifadelere bakıldığında duyumsamada duyu organlarının her birinin sadece kendi fonksiyonuna yönelik faaliyet gösterdiği bunun aksine diğer duyu organlarının işlevsiz kaldığı durumlarda ise herhangi bir etkisinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Nesefî ise mütekaddim kelâm âlimlerinin, arazların birden fazla duyularla idrakinin mümkün olup olmadığı konusunda bir tartışmaya girdiklerinden bahsetmektedir. Mesela ses sadece işitme duyusuyla mı idrak edilir yoksa diğer duyu organlarından biriyle de idrak edilebilir mi?³³⁶ Nesefî'nin kendisi için "ilklerimiz" olarak hitap ettiği âlim, Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân'ın (ö. 240) söylediğine göre araz, duyu organlarından biriyle bile idrak edilmesi mümkün değildir.³³⁷ Nesefî ise bu konuda farklı bir kanaattedir. Zira o araz olarak renk ve oluşların duyulur nesneler olduğunu kabul etmişti. Bununla birlikte Nesefî renklerin sadece görme yoluyla idrakini savunan ancak buna karşın hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma gibi arazların hem görme hem de dokunma yoluyla idrak edildiğini iddia edenlerin yanıldıklarını ifade eder. Çünkü tıpkı hareket, sükûn gibi renkler de özel bir alana (اختصاص) sahip değildir.³³⁸ Öyleyse hareket, sükûn gibi oluş cinsinden arazlar hem görme hem dokunma duyularıyla algılandığı görüşü hatalı olup bunlar da renk gibi yalnızca bir duyuyla algılanmaktadır. Nesefî renk hakkında bu fikri öne süren kişilerden aktarımda bulunarak "âmâ" örneğini zikreder. Buna göre âmâ olan kişi -tıpkı gözle gören gibi- nesnenin varlığını, hareket ve sakinliğini, birleşme ve ayrılmasını dokunma duyusuyla bilmektedir. Bununla birlikte nesnenin rengini dokunma yoluyla bilemez, çünkü renk ancak görme duyusuyla algılanabilir. O halde renk algılanmada sadece görme duyusuna özel bir duyulurdur.³³⁹

Nesefî'nin oluş cinsinden arazlar hakkındaki bu iddiası onun dokunma duyusunun ve arazın mahiyetine ilişkin düşüncelerinden ileri gelir. Buna göre hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarının temas yoluyla dokunulur hale geldikleri görüşü Nesefî'ye göre hatalıdır. Zira arazlara temasta bulunmanın imkânsız olması sebebiyle cisim dışındaki varlıklar

³³⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 190.

³³⁵ Sâlimî, *et-Tevhîd fî beyâni't-tevhîd*, s.73.

³³⁶ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 527.

³³⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 528.

³³⁸ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 543, Nesefî renk için "لا اختصاص للون" ifadelerini kullanmıştır, yani renk arazının da hareket gibi başlı başına bir yetkinliği veya bulunduğu alan olmaması anlatılmak isteniyor. Bkz; Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 543.

³³⁹ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 542.

dokunulmazdır. Sözelimi dokunmada her iki cismin teması gereklidir.³⁴⁰ Ancak hareket, sükûn vb. oluşların duyu organı ile teması mümkün değildir. Böyle olunca görme dışında bu arazların dokunma duyusuyla algılanması da söz konusu olmamaktadır. Bununla birlikte Nesefî'ye göre bunun aksini iddia edenler eğer: “ *(Bu oluş cinsinden arazlar) dokunulur nesne olmazlar, ancak (bu arazların) mahallinde bulunan cisme temas yoluyla algılanarak malum hale gelirler*”³⁴¹ derlerse onlara şöyle denir:

“ *(Duyu organıyla) hissedilen varlık kategorisine girmeyen şey duyular aracılığıyla malum olamaz, ancak duyularla birlikte akılla malum hale gelir.*”³⁴²

Hareket, sükûn gibi oluş cinsinden arazların görme duyusuyla birlikte dokunma yoluyla da algılandığını iddia edenlerin argümanına göre arazlar (oluşlar) bizzat kendileri değil de bulundukları cisimler yoluyla dokunulabilir olmaktadır. Nesefî ise buna karşılık duyu yoluyla algılanamayan nesnelerin nasıl olur da duyu organları aracılığıyla malum oldukları meselesine dikkat çekmektedir. Ona göre burada malumât ile mahsûsât arasındaki ayrım ortadan kalkmış olur. Diğer bir ifadeyle hem bu arazların dokunulabilir nesneler olmadığını söyleyip hem de nihayetinde duyularla malum olduklarını söylemek çelişkili görülmektedir. Nesefî'ye göre dokunulur nesne olmasa da bu arazlar ilk aşamada duyularla algılanır akabinde akıl ile malum hale gelirler.

Sonuç olarak Nesefî hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma arazlarının araz olarak dokunulmaz fakat bununla birlikte görülebilir, işitilebilir, koklanabilir veya tadılabilir olduğunu düşünmektedir. Elbette bu düşünce tek bir duyulurun iki duyu organı tarafından algılanabileceği anlamına gelmemektedir. Zira Nesefî, Aristoteles ve İbn Sînâ'da ortak duyulur olarak kabul edilen hareket, sükûn gibi oluşların bile iki duyu organı tarafından algılanabileceğini kabul etmez.

1.2.1. Duyuların Nesneleriyle İlişkisi Zorunlu Mudur?

Duyular ile nesneleri arasındaki ilişkiye dair bu dönemde genel anlamda iki yaklaşım tarzı benimsenmiştir. Bu iki yaklaşım duyular ve nesnelere ilişkin meselelerin altında yatan esas problemler sebebiyle farklılık göstermektedir. Zira epistemolojik gayelerle mevzu bahis edildiğinde duyu ve duyulurlar arasında bir çeşit zorunluluk kabul edildiği görülür. Bununla

³⁴⁰ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 543.

³⁴¹ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 543.

³⁴² Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 543.

birlikte meseleye ontolojik kaygılarla yaklaşıldığında ise bu ilişkinin zorunluluktan ziyade mümkün olarak gerçekleştiği yönünde bir kanaat oluşmuştur.

İmam Mâtürîdî, küçüklük, uzaklık gibi engeller söz konusu olsa bile duyumsamanın gerçekleşmesi noktasında zorunluluk kabul etmektedir. Nitekim o, herhangi bir engel bulunmaması veya engellerin ortadan kalması halinde tüm nesneler için duyumun gerçekleşeceği kanaatindedir.³⁴³ Buna ek olarak duyu organlarının zayıf olması sebebiyle veya duyulur nesnelerin uzaklık, küçüklük, hacimsizlik gibi sebeplerle algıda yanlışlığa sebep olması durumunda bile duyumun gerçekleşmesi noktasında bir aksama söz konusu olamaz.³⁴⁴ Mesela Mâtürîdî duyu şartlarının tamamı bulunsa bile duyumsamanın gerçekleşmemesini mümkün görmüşse de bunu nihayetinde bazı engellere veya duyulur nesnenin özelliklerine bağlamıştır.³⁴⁵ İmam Mâtürîdî'nin duyu organları ve nesneleri arasında kabul ettiği zorunluluk aslında duyuların şüphe duyulmayan bilgi kaynağı olmasından ileri gelir. Ancak bununla birlikte Mâtürîdî *ru'yetullah* bahsi altında görme duyusuna ait şartlar bulunmadığı halde gölge, karanlık ve aydınlık gibi varlıkların görülebildiğini ifade etmektedir.³⁴⁶ O halde duyumsamada söz konusu fizikî şartlar bazı duyulurlar için zorunlu değildir. Mâtürîdî'nin genel kanaatinin dışında ifade ettiği bu örnek esasen Allah Teâlâ'nın görülmesi meselesine ilişkindir.

Pezdevî ise belirgin bir şekilde duyumsama faaliyetinin mümkün olarak meydana geldiğini iddia etmektedir. Yani duyumsamanın vaki oluşu zorunlu değildir.³⁴⁷ Öyleyse Pezdevî diğer kelâmcılar gibi sebeplerin sonuçları doğurduğu zorunlu âlem anlayışını değil de mümkünler âlemini kabul ederek³⁴⁸ varlıklar arasında nedensel zorunluluğu reddetmiştir. Bununla birlikte ona göre *işitme ve görmenin duyu organı olmadan meydana gelmesi tasavvur edilemez değildir. Duyular (organlar) olmaksızın bunlar mümkündür.*³⁴⁹ Dolayısıyla Pezdevî işitme duyusunun sesin kulağa ittisali ile meydana geldiğini ileri sürmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre işitmenin gerçekleşmesinde kulak şart olmadığı gibi sesin kulağa ulaşması ve hatta işitmenin nesnesi olan ses bile şart değildir. Buna göre tüm bu etkenler olmasa Allah duyumu yaratır.³⁵⁰ Bu durum görme duyusu için de geçerli kabul edilmiştir. Görme için de göz organı

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 147.

³⁴⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 52.

³⁴⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 147.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 147.

³⁴⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 49.

³⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, *Kelâm (El Kitabı)*, “Varlık”, (Ed.) Şaban Ali Düzgün, Dördüncü Basım, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 213.

³⁴⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

³⁵⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

şart olmaması bir yana gözden çıkan ışınların³⁵¹ görülen nesneye ittisali bile zorunlu görülmemiştir.³⁵² Pezdevî bunun delilini şöyle ifade etmektedir:

Buna delil ise; insanın çok uzaktaki bir dağı görmesidir ki gözün ışığı gözleri geçmez, o dağa kadar gitmez. Buna rağmen uzaktaki dağ görülür.³⁵³

Pezdevî, gözden çıkan ışığın görmeyi önceleyememesinden dolayı duyumsamada duyu organının zorunluluğunun da ortadan kalktığını iddia etmektedir. Diğer bir deyişle gözün ışığının çok uzaktaki nesneye gitme imkânı olmamasına rağmen, görme vuku buluyorsa o halde duyu organları ve duyulurlar duyumsamada asıl etkenler değildir. Pezdevî bu durumu fiillerin cisimlerden vuku bulmasıyla eş görmüştür.³⁵⁴ Böylelikle duyumsama duyu organları ve duyulur nesnelerin fizyolojik etkileşiminden ziyade bedende mevcut bir nevi güç vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Pezdevî misal olarak Allah'ın âlim olduğunu söylerken O'nun âlim oluşunun da bir organla olmadığını zikretmiştir.³⁵⁵

Peki, duyumun mümkün olarak vuku bulması elde edilen bilginin zorunlu olmadığı anlamına mı gelir? Pezdevî'nin söylediklerinden öyle olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ona göre üç çeşit zorunlu bilgi çeşidi bulunur: Duyular, elem ve lezzetlerle vuku bulan bilgiler.³⁵⁶ Öyleyse duyunun *mümkün olarak* gerçekleşmesi ne anlama gelir? Pezdevî'ye göre buradaki imkân ifade ettiğimiz gibi duyu organlarının duyum faaliyetini gerçekleştirmesindedir. Buna göre duyumsama için duyu organlarının ve hatta duyulur nesnenin bile bulunması şart değildir. Âlemdeki diğer tüm fiiller gibi duyum da duyu organlarından zorunlu olarak sudur etmez. Neticede duyu organlarının duyumsama üzerindeki etkisi Pezdevî'nin aksine İmam Mâtürîdî'de daha önemli ve belirleyici bir etken sayılmıştı. Zira Mâtürîdî, herhangi bir engel olmadığı takdirde duyu organlarının duyumu mutlak olarak doğru bir şekilde gerçekleştireceğini söylemişti.³⁵⁷

Nesefî de Pezdevî'de olduğu gibi duyumsamayı mümkün kategorisinde kabul etmektedir. Nesefî mevcut olma ve duyumsama arasında bir zorunluluk ilişkisinden bahsedilemeyeceğini aktarır. Nitekim ona göre *görülmenin zorunlu şartı Allah'ın görme organını görmeye uygun yaratmasıyla*dır. *Eğer bir şey için görülmeyi yaratırsa o şey görülür,*

³⁵¹ Öyle anlaşıyor ki Pezdevî'nin bulunduğu dönemin görme teorisi, dışarıdan ışığın göze etkisiyle değil de görme organı gözden çıkan ışınların nesnelere çarpıp geri gelmesiyle izah edilmiştir.

³⁵² Pezdevî, *a.g.e.* , s.49.

³⁵³ Pezdevî, *a.g.e.* , s. 49.

³⁵⁴ Pezdevî, *a.g.e.* , s. 49.

³⁵⁵ Pezdevî, *a.g.e.* , s. 49.

³⁵⁶ Pezdevî, *a.g.e.* , s. 15.

³⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 52.

yaratmazsa görülmez.³⁵⁸ Diğer bir ifadeyle duyu organı ve duyulur nesne arasında herhangi bir engel olmasa bile Allah Teâlâ'nın görme organında görme duyusunu yaratmaması imkân dâhilindedir.³⁵⁹ Neseî'nin bu söylediklerinden onun duyumsama için birtakım şartlar kabul ettiğini ancak bununla birlikte tüm bu şartların Allah'ın iradesine bağlı olduğunu görmekteyiz. Zira ona göre tatlar, kokular vb. arazların Allah Teâlâ'nın görülmelerine izin vermediği için duyumsanmazlar. Bu duyulurlar esasen kendilerinde görülmez değildir, Allah'ın görme organında görme duyusunun aksini yaratması sebebiyle görülmezler. Bununla birlikte Allah'ın bu kanunu kaldırması durumunda tamamı görülebilir hale gelir.³⁶⁰

Neticede duyuların nesneleriyle ilişkisi epistemoloji bağlamında ele alındığında aralarında bir zorunluluğun kabul edildiğini görmekteyiz. Bu durum esasen bilginin oluşması bakımından bir zorunluluk olarak değerlendirilebilir. Diğer taraftan meseleyi ontolojik yönüyle ele alan kelâm âlimlerinin duyu ve nesneleri arasındaki etkileşimi mümkün kabul etmiş olmaları ise kelâm geleneğinin varlık anlayışıyla örtüşür mahiyettedir.

1.3. Duyumsama Nasıl Gerçekleşir?

Klasik Mâtürîdiyye geleneğinde duyuların son tahlilde ruhsal ve psikolojik güç olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Bununla birlikte duyuların bedene içkin fiziksel yapısı da duyumsama faaliyeti için belirleyici olmuştur. Bu anlamda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu şekliyle bu dönemde duyumsamanın hem fizyolojik aşamalarla hem de psikolojik ve ruhsal etkileşimler yoluyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

İmam Mâtürîdî duyumsamanın zihinsel veya ruhsal boyutunun nasıl vuku bulduğunu bilmenin mümkün olmadığını ileri sürmektedir.³⁶¹ O bu türden bilgiyi evrenin gaybı kategorisinde ele almıştır. Buna göre içinde bulunduğumuz evren her ne kadar duyulara konu olsa da iç yüzünün bilinemeyeceği konuları da ihtiva etmektedir.³⁶² Mâtürîdî'ye göre duyuların görünüşlerini bilip fark edebildiğimiz halde görme, işitme fiillerini sağlayan özelliği bilememekteyiz.³⁶³ Diğer tüm organların yanı sıra duyu organlarının da işleyişi bilinmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle duyu organlarının neyi duyumsadıkları bilinebilir fakat nasıl duyumsadıkları bilinmez.³⁶⁴ Sözelimi el temas ettiği nesnenin sertliğini ve yumuşaklığını hisseder, fakat bunu nasıl hissettiği bizce bilinmez. Aynı şekilde burunun koku aldığı bilinir

³⁵⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 548.

³⁵⁹ Neseî, *a.g.e.*, I, s. 547.

³⁶⁰ Neseî, *a.g.e.*, I, s. 548.

³⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, V, s. 184.

³⁶² Mâtürîdî, *a.g.e.*, VIII, s. 180.

³⁶³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, VIII, s. 180.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, V, s. 184.

ancak güzel ve çirkin kokuyu nasıl ve ne ile bulduğu bilinmemektedir.³⁶⁵ Burada bilinmeyen nokta öyle görünüyor ki duyu organlarının ve duyulur nesnelerin fizyolojik işleyişi anlamında değildir. Herhangi bir duyulur nesnenin duyumsandığı anda tam olarak ne olduğu, bu fiili sağlayan özelliğin mahiyeti meselesidir. Nitekim İmam Mâtürîdî duyu organlarının fiziksel işleyişinin keyfiyeti için bir bilinmezlikten söz etmez ve sözlerinin devamında “*gözün değıdiği zâhirdeki nesneler*” tabirini kullanarak duyumsamanın işleyişine dair bir bilgiyi aktarır. Mâtürîdî döneminin optik verilerini baz alarak kullandığı bu bilgiye göre görme olayı ışığın gözden çıkıp nesnelere çarpması ile gerçekleşmektedir.³⁶⁶

Pezdevî ise bazı Mu'tezilî âlimlerin duyumsamanın ancak duyu organları aracılığı ile gerçekleştiğı konusundaki görüşünü³⁶⁷ eleştirerek duyumun duyu organları olmadan da gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.³⁶⁸ Buna göre duyumsama faaliyeti salt duyu organlarının fiziksel işleyişi neticesinde değil de bununla birlikte ruhsal bir güç aracılığıyla gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle duyumsama yeti olarak sadece bedendeki duyu organlarına irca edilemez. Bu organları aşan -gayr-i maddî- yapısıyla duyumsama faaliyetini gerçekleştirir. Pezdevî'nin nihayetinde duyumsamayı Allah Teâlâ'nın iradesine bağı kılması bu fikrin belirmesinde etkili olmuştur. Nitekim ona göre duyu organları olmasa da Allah duyumun gerçekleşmesini sağlar.³⁶⁹ Pezdevî bu iddiasını delillendirmek için dikkat çekici bir örnek sunmaktadır:

Buna delil ise; insanın çok uzaktaki bir dağı görmesidir ki gözün ışığı gözleri geçmez, o dağa kadar gitmez. Buna rağmen uzaktaki dağ görülür.³⁷⁰

Yukarıdaki örnekte Pezdevî görmenin fiziksel olarak gözden çıkan ışınların nesnelere ulaşması ve ardından bu ışınların göze geri yansımısıyla gerçekleştiğini ima etmektedir. Ancak anlaşılan görme duyusu genel anlamda bu fizikî şartlara bağı olarak gerçekleşiyor olsa da bu durum her zaman için böyle değildir. Zira verilen dağ örneğı bu düşüncenin yansımasıdır. Görme duyusunun söz konusu şartları taşımadığı halde gerçekleşebildiğini ifade eden Pezdevî, Mâtürîdî gibi duyumsamanın nihai noktada ruhsal veya psikolojik güçlerle gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ayrıca Pezdevî'nin duyum faaliyetini bir nevi fiillerin cisimlerden vuku bulması³⁷¹ olarak kabul etmesi de bu düşüncesiyle örtüşmektedir.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, V, s. 184.

³⁶⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, “İbnü'l-Heysem”, *DİA*, XXI, 82-87.

³⁶⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sümmet Akaidi*, s. 49.

³⁶⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

³⁶⁹ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

³⁷⁰ Pezdevî, *a.g.e.*, s. 49.

³⁷¹ Pezdevî, *a.g.e.* s. 49.

Duyumsama fiilinin Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olarak gerçekleştiğini öne süren bir diğer kelâm âlimi de Ebu'l Muîn en-Nesefî'dir.³⁷² Ancak Nesefî duyu organlarının da duyum sürecinde belirleyici olduğunu kabul etmektedir. Böylelikle duyumsama duyu organları yoluyla Allah'ın iradesiyle gerçekleşmektedir. Nesefî görme duyusu ile dokunma duyusu arasındaki farklılığı ortaya koyarken onun bu düşüncesinin sonuçlarını görmekteyiz. Nitekim ona göre görme duyusu gözde herhangi bir “*cisimsellik*” oluşturmada varlıkları ayırt eder,³⁷³ yani görme organı bir cismi idraki esnasında gözde o cismin fiziksel varlığı söz konusu olmadan bunu gerçekleştirir. Mesela siyahlık, beyazlık, hareket ve sükûn arazları duyumsandığı zaman duyu organında fiziksel olarak bulunmadan idrak edilirler.³⁷⁴ Dolayısıyla görme duyusu bu anlamda dokunma duyusunun aksine gerçekleşmektedir. Zira dokunma duyusu ancak cisme temas yoluyla gerçekleşir, bunu gerçekleştiren organ ise eldir.³⁷⁵ Mesela sıcaklık ve soğukluk dış derinin içerisine geçmek suretiyle bizzat derinin içinde hissedilirken sertlik ve yumuşaklık ise deriden geçirgenlik olmadan, sadece derinin dış yüzeyine temas yoluyla hissedilir. Esasen bunların tamamını derimizle hissederiz, ancak sadece sıcaklık ve soğukluk derinin içinde hissedilir. Aynı durumun görme duyusu göz için bir anlamı yoktur, zira kişi cevheri, oluşları ve renkleri görme organında fiziksel olarak bulunmadan idrak eder.³⁷⁶ Nesefî dokunma duyusunun fiziksel temas ile gerçekleştiğini açıklarken görme duyusu için böyle fiziksel bir süreç kabul etmemektedir. Öyleyse her duyu aynı şekilde vuku bulmamaktadır. Dikkatle bakıldığında bu düşüncenin *ru'yetullah* meselesinden ileri geldiği fark edilir. Buna göre Allah Teâlâ görme organında “*cisimsellik*” oluşturmada görülür.

Duyumsamanın her bir duyu organında ayrı gerçekleştiği fikri Sâlimî'de de görülmektedir. Sâlimî, bazı filozof ve tabiatçıların duyulurların duyu organlarında mevcut bütüncül mana ile algılandığını iddia ettiklerini aktarır.³⁷⁷ Bu iddianın delilsiz olduğunu düşünen Sâlimî ise duyumsamanın söz konusu bütüncül mana olmaksızın her organda ayrı ayrı vuku bulduğunu ifade eder.³⁷⁸ Zira bazı organlarda duyum işlevini yitirdiği halde diğer organlar duyumsamaya devam etmektedir. O halde duyumsama yetisi bedende duyu organlarından ayrı bir meleke halinde mevcut olup duyumun işlerliği ise duyu organları aracılığı ile gerçekleşmektedir. Nitekim Sâlimî duyu organlarının duyumsama işlevini gerçekleştiren birer

³⁷² Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 548.

³⁷³ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 538.

³⁷⁴ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 538.

³⁷⁵ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 539.

³⁷⁶ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 539.

³⁷⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s.74.

³⁷⁸ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

alet olduklarını açıkça ifade etmiştir.³⁷⁹ Sâlimî ayrıca duyu organlarının bilgi kaynağı akıldan ayrı olarak duyumu gerçekleştirdiğini iddia etmektedir.³⁸⁰ Bunun delili ise duyumsama yetisi olup da aklı olmayan kişinin aklî şeyleri bilememesine rağmen duyumsama yoluyla nesneleri idrak etmesidir. Zira akıl yetisi olmayan acı ve lezzet gibi duyulurları akıl ve bilgi olmaksızın algılayabilmektedir.³⁸¹

Netice itibariyle duyumsama bu dönemde duyu organları aracılığıyla işlerlik kazanan ancak ruh veya zihinde nihai aşamada Allah'ın iradesiyle gerçekleşen bir faaliyet olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple felsefî anlayışla benzer şekilde duyumun nesneyle olan etkileşimi fiziksel; bu etkileşim sonucunda oluşan anlamlar, yargılar ise zihinsel faaliyetler yoluyla gerçekleşmektedir.

1.4. Duyuların Bilgi Teorisindeki Yeri

Duyular klasik Mâtürîdiyye kelâmında bilgi vasıtaları içinde en temel bilgi kaynağı kabul edilmektedir. Esasen kelâm ilminde genel anlamda duyuların sağladığı veriler temel ve zorunlu bilgi kabul edilir. Duyular doğrudan bilginin, akıl yürütme ise iktisâbî bilgilerin kaynağı sayılır.³⁸²

İmam Mâtürîdî önemli kelâm eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'e bilgi edinme yollarını sayarak başladıktan sonra bu yolların en temel basamağı gördüğü duyuları, idrakin kendisiyle sağlandığı, inkârının söz konusu olamayacağı *bilginin temel vasıtası (الأصل)* kabul etmiştir.³⁸³ Bu vasıta ona göre o kadar temel ve zorunludur ki bunun aksini benimseyenlerin (sofistlerin) salt inat sebebiyle bu yolu seçtikleri aşikârdır. Öyle ki akıl yetisi olmayan hayvanların bile duyu bilgisini inkâr gibi bir durumları söz konusu olamaz.³⁸⁴ Aynı şekilde Ebu'l- Muîn en-Nesefî de duyu organları yoluyla elde edilen verilerin zaruri bilgi ifade ettiğini zikrettikten sonra³⁸⁵ bunu inkâr edip nesnelerin bir gerçekliği olmadığını savunan kişilerin hayvanların bile kaçındığı bir seviyeye inmiş olduklarını öne sürmüştür.³⁸⁶ Zira bu temel bilgi canlının yaşamını idame etmesini sağlamaktadır. Hayvan da yaşamı için faydalı ve zararlı olanı duyuları yoluyla tecrübe ederek haz ve eleme götüren şeyleri algırlar. Buna rağmen insanların bu bilgi vasıtasını inkârı kabul edilir değildir. Esasen İmam Mâtürîdî 'ye göre böyle bir iddiada bulunan kimseyle fikrî

³⁷⁹ Sâlimî, *a.g.e.* , s.73.

³⁸⁰ Sâlimî, *a.g.e.* , s.74.

³⁸¹ Sâlimî, *a.g.e.* , s.74.

³⁸² Necip Taylan, "Bilgi", *DİA*, VI, 157-161.

³⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.* , s. 46.

³⁸⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 21.

³⁸⁶ Nesefî, *a.g.e.* , I, s. 20.

tartışmaya (لا يُناظر) girmenin lüzumu yoktur. Çünkü bu kişi farkında olmadan (*manevi bir olgu niteliği taşıyan*) *inkâr edişini de, (maddi bir husus olan) bizzat kendisinin mevcudiyetini de kabul etmemektedir.*³⁸⁷

İmam Mâtürîdî 'ye göre bilgi temelini yok sayanlar (*sofistler*) esasen kendi iddialarını da reddetmiş olurlar. Dolayısıyla onların bu iddiaları inatçılıktan başka bir şey değildir. Nitekim Mâtürîdî (حقائق الأشياء ثابتة) “*eşyânın hakikâti sabittir*” kategorik önermesinden hareketle bilgi bahsinin asılsız, temelsiz olamayacağına aksi halde bilim yapılabilecek bir zeminden bahsetmenin de imkânının ortadan kalkacağına dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle bütün ilimler bilginin elde edilmesinde bir temele dayanmaktadırlar. Öyle anlaşıyor ki İmam Mâtürîdî bu temelin duyu organlarından elde edilen veriler yoluyla atılacağı kanaatini taşımaktadır. Bu temelin hakikati o kadar açık ve kesindir ki bunu inkâr eden kişi aslında kendi iddia ettiği fikri ve hatta benliğini dahi inkâr etmektedir. Dolayısıyla onunla herhangi bir ilmî zeminde tartışmak imkânsız olduğu için sözüne itibar edilmez.

İmam Mâtürîdî'ye göre bilginin hakikatini inkâr edenlerle esasen fikrî bir tartışmaya girilmemesi gerekir; çünkü fikri tartışma zorunlu olarak zihnî ya da haricî bir varlık üzerinden gerçekleştirilir.³⁸⁸ Ancak inkâr eden bu varlıkları da kabul etmediği için tartışmaya konu olacak bir mevzu da söz konusu olmamaktadır. Nitekim böyle bir muhatap söylenecek şeylerin bilgi değil itikad olduğunu düşünecektir.³⁸⁹ Dolayısıyla onlarla tartışmak tam anlamıyla abesle iştigal olur. Öyleyse bu kişilere yapılacak tek muamele İmam Mâtürîdî'nin deyimiyle, kendilerine mizah³⁹⁰ kabilinden şöyle sormaktır:³⁹¹

“İnkâr etmekte olduğunu biliyor musun?” Eğer “hayır!” derse (hiçbir realiteyi kabul etmediğinden) onun inkâr durumu ortadan kalkar; şayet “evet!” derse bu defa da hiç olmazsa inkâr durumu diye bir şeyi kabul etmiş ve bu durum (yani nefiy şeklinde de olsa herhangi bir gerçeği kabul etmesi) sebebiyle de duyuların verdiği bilgiyi reddedişini çürütmüş olur. Böyle inatçı birine yapılması gereken şey, anlamsız müşkülpesentliğini bırakması için organ kesme türünden şiddetli bir eylemle eziyete maruz bırakmaktır. Çünkü biz, onun, zaruri ilim statüsünde bulunan duyu bilgisinin şuurunda olduğundan eminiz, ne var ki sadece inat ve güçlük çıkarma uğruna iddiasını sürdürmektedir...³⁹²

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 46.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 46.

³⁸⁹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 66.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁹¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 46.

³⁹² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 46.

Öyle anlaşıyor ki Mâtürîdî zorunlu bilgi vasıtası olarak değerlendirdiği duyu bilgisinin sofistler tarafından hakikat kabul edilmemesini bilgiye dayalı bir iddia olarak görmemektedir. Buna göre bilginin temelini inkârı etmenin ilmî yöntem açısından değerlendirilmeye veya tartışılmaya değer bir yönü bulunmamaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî mizahî ve bir o kadar da net bir tavırla bedensel acının -ki bu tavrından onun duyunun en kesin bilgi yolu olduğunu düşündüğünü görüyoruz-bu inkârlarına karşılık tek cevap olabileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca İmam Mâtürîdî burada septisizme karşı kendi öncüllerinden yola çıkarak yapılabilecek tek aklî delille iddialarında yanıldıklarını göstermiştir. Mâtürîdî en temelde inkârın bile bir bilgi işlemi olduğunu söyleyerek karşı tarafa söz hakkı bırakmamıştır. Bu reddiye çok daha önce sofistlere karşı üretilmişti. Başta Aristoteles ve daha sonra Stoacılar da bu argümanı kullanmışlardır.³⁹³ Esasen Mâtürîdî bilginin -özellikle duyu bilgisinin- hakikatının araştırılmasının inanca konu olmadığını söylemiş olmaktadır. Nitekim bilginin hakikatini yine bilginin kendisine dayanarak bilebiliyoruz. Sofistler ise duyu ve aklın verilerine hiçbir şekilde güvenmeme, aşırı göreceliği savunmaları sebebiyle tüm bilgi yollarını ve verilerinin hakikat olmadığı kanaatine varmışlardır. Sofistlerin bu aşırı şüpheci tavırları için Mâtürîdî şunu söylemektedir:

Şeytan duyuların idrakini inkâr eden kimseye şu hususu yaldızlayıp gerçek gibi göstermiştir: bazı şeyler var ki onları algıladığını sanan kimsenin zannı dışında bir nitelik taşır.³⁹⁴

Mâtürîdî sofistlerin duyu idraki konusunda şüpheci tavırlarının tamamen bâtıl bir fikre kapılmaları sonucunda zannı kanaat edinmek olarak değerlendirmektedir. Bunların durumu tıpkı görme organında arıza olduğu için nesneleri yanlış algılayan ya da rüyada nesneleri gerçek olarak algıladığını sanan kişiye benzer. Mâtürîdî'ye göre işin tuhaf tarafı kendisinin bulunduğu bu yanılgı nasıl olur da kişinin yaşantısında faydalıyı elde etmede ona yol gösterir ya da zararlı olandan kaçınma bilgisini sağlar? Nitekim böylesi bir agnostik tavırla fikir beyan eden biri hayatını idame ettiremez, kendisini bilmeden tehlikelere atar ve hatta gıda almaktan bile imtina edebilir.³⁹⁵ O halde söz konusu kişilerin sırf zevklerine ve arzularına düşkün oldukları için bu kanaatte oldukları anlaşılmış oldu.

Ebu'l Muîn en-Nesefî de âlimlerin duyu bilgisini inkâr edenlerle tartışılmaması hususunda aynı görüşte olduklarını zikretmektedir. Zira tartışmanın anlamı bir düşünceyi delile

³⁹³ Josef Van Ess, "İslam Dini Düşüncesinde Septisizm", *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev.) Murat Memiş, sayı: XXII, İzmir, 2005, s. 169.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 52.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 52.

dayanarak doğruluğunu ispat edip yanlış olanın ise geçersizliğini ortaya koymaktır.³⁹⁶ Nesnelerin gerçekliğini sırf inat ve küstahlıklarından dolayı inkâr edenler ile hakikat zemininden yoksun olmaları sebebiyle tartışmaya girilmez ancak bu kişilere yapılabilecek tek şey onlara acı verici uygulamalarda bulunmaktır.³⁹⁷ Bu kişiler İmam Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi organları kesilip, aç ve susuz bırakılmalı, güçsüz düşüp yardım dilendiklerinde ise onlara şunlar söylenmelidir: “*Kesmenin, şiddetin, açlığın ve susuzluğun bir gerçekliği yoktur. Bunlar düşündüğünüz gibi bir sanı ve zandan ibarettir.*”³⁹⁸

Nesefî'nin aktardığına göre duyu bilgisini inkâr eden bu kişilerin temel kuşkusu şudur:

Size göre bilgi kaynaklarının en üstün olanı beş duyudur. Ancak bir sebepten dolayı bu beş duyunun güvenilirliği ortadan kalkar; öyle ki beş duyunun önermeleri çelişkilidir; mesela safrı salgısı fazla olan balı acı olarak duyumsarken bir başkası ise tatlı olarak tadar, şaşı olan tek bir nesneyi iki tane görürken diğer bir kişi tek olarak görür. Dolayısıyla bırakın delile dayalı bilgi kaynağı olmasını, tüm bu çelişkiler söz konusuysa tek bir şey konusunda bile beş duyunun bilgisi delil kabul edilmeye uygun değildir.³⁹⁹

Nesefî buna karşılık sofistlerin bu iddiasının bile nesnelerin bir gerçekliği olduğu konusunda delil sayıldığını ifade etmektedir. Çünkü onlar duyunun, delinin, balın, acılığın, şaşılığın, görmenin vb. söyledikleri diğer tüm kavramların bir gerçekliği olmasa bu konularda şüpheye düşüp meşgul olmazlardı. Dolayısıyla onların iddialarında yanlışlıklar ortaya çıkmış olur.⁴⁰⁰ Nesefî her ne kadar ele almamış olsa da sofistler aslında duyunun ancak herhangi bir sebepten veya engelden ötürü yanlışlıklarını ifade etmektedir. Öyleyse bu engelin kalkması halinde algıda meydana gelen yanlışlıklar da ortadan kalkmış olur. Sözgelimi İmam Mâtürîdî de duyunun birtakım engellere rağmen zorunlu bilgi kaynağı olduğunu özellikle belirtmektedir.⁴⁰¹

Haber-i vahidle amelde yanlışlık ihtimali mevcuttur; ne var ki bilgi edinme yollarının en üstünü olan algı yönteminde bile duyunun zayıflığı, algılanacak şeyin uzaklığı, hacimsiz olması veya çok küçük bir hacme sahip bulunması sebebiyle yanlışlık ihtimaline rağmen elde edilen sonuca güvenilmektedir.⁴⁰²

³⁹⁶ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 21.

³⁹⁷ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 21.

³⁹⁸ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 21.

³⁹⁹ Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 22.

⁴⁰⁰ Nesefî, *a.g.e.*, I, s. 22.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 49.

⁴⁰² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 49.

Duyu organlarının yanılmasına sebep olan bu faktörler, duyu organlarının zayıf olması, uzaklık, hacimsiz veya çok küçük olma olarak sıralanmıştır.⁴⁰³ Duyumsamada söz konusu edilen engeller bunlardan ibaret görülmemelidir. Burada bizce önemli olan nokta, her ne kadar duyu organları için bu gibi engeller söz konusu olsa bile Mâtürîdî'nin bu bilgi yolunun verilerine güvenmek zorunda olduğumuzu vurgulamasıdır. Anlaşılan o, bu gibi arızalardan kaçınmanın söz konusu olmadığını düşünmektedir. Geçici bir arızadan ötürü işlevini yerine getiremeyen veya yanlış sonuçlar ortaya koyan bir organın, bu engelin ortadan kalkmasıyla algıda herhangi bir hatanın gözlenmemesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Bu sebeple kelâmcıların birtakım engellerden kaynaklanan yanılma paylarının bertaraf edilmesi için “duyu” yerine, sağlam duyu anlamında “*havâss-ı selîme*” ifadesini kullanmaları manidardır.⁴⁰⁴ Öyle ki Mâtürîdî ile aynı fikri savunan Neseî, yanılma ve hataya düşmenin duyu organlarının sadece sağlamlık durumundan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre duyu organları sağlamken asla çelişkiye düşmez ve yanlış bilgi vermez.⁴⁰⁵

Bunlara ek olarak İmam Mâtürîdî duyular yoluyla edinilen bilginin, duyulara ait hallerin değişimine paralel olarak farklılık gösterdiğini de vurgulamaktadır.⁴⁰⁶ Ancak burada önemli olan nokta kişinin duyu organındaki hastalığı, arızayı veya engeli bilebilmesidir. Aynı zamanda bu durumun ortadan kalkması halinde gerçek bilgiyi oluşturacağını da bilir. İmam Mâtürîdî'nin ifadesiyle kişi *sahip bulunduğu duyu sayesinde engelin mevcudiyeti halinde gerçek olmayanı, kalkması durumunda ise gerçeği bilmiş olur*.⁴⁰⁷ Bununla birlikte afet ya da engel bazen duyu organının kendisinde bazen de duyulur nesnelerde olur. Durum böyle olunca sofistlerin “*herkesin nesne ve olayları farklı olarak algıladığı*” şeklindeki düşünceleri temelden sarsılmış olur.⁴⁰⁸ Çünkü onların bu iddiaları duyu organı ya da duyulur olanlardan kaynaklı geçici engeller sebebiyledir.

İmam Mâtürîdî diğer bir argüman olarak duyu sahibindeki hal değişimi veya yanılma durumunda onun bu konudan pekâlâ haberdar olduğunun ispatını öne sürmektedir. Böyle olunca tüm bu haller de idrak niteliği taşımaktadır.⁴⁰⁹ Örneğin;

⁴⁰³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 49.

⁴⁰⁴ Emine Ögük, “Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü”, *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik- Mâtürîdîlik)*, cilt:1, (Aralık-2017), s. 178.

⁴⁰⁵ Neseî, *a.g.e.*, I, s. 22.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 240.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 240.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 241.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 53.

Görme bozukluğu ile uyku halinde ve bir de cismin uzaklığı ve küçüklüğü durumunda nesnelerin gerçekliklerine ulaşamaz, bunların kalkması halinde ise ulaşılır. Böyle farklılıklar doğuran realite, idrakin gereği olup kişinin bunu inkâr etmesi mümkün değildir.⁴¹⁰

O halde algı sürecinde meydana gelen tüm engel ve arızalar Mâtürîdî'ye göre idrakin bir aşaması kabul edilmektedir. Mâtürîdî böyle farklılıkları kaçınılmaz bir durum olarak görmüştür. Buna göre duyumsamanın doğası gereği söz konusu olan bu hata ve farklılıklar, duyu verilerini güvenilir bilgi kaynağı olmaktan çıkarır. Dolayısıyla kişi bunu inkâr edemez. Diğer taraftan duyu organlarında meydana gelen arızaların geçici olduğunu diğer bilgi kaynağı akıl yoluyla bilmiş oluruz. Dolayısıyla bu engellerden kaynaklanan yanlış bilgi aktarımı da ortadan kalkmış olur. Zira bunun muhakemesini yapan akıldır. Misal olarak diyebiliriz ki bir nesnenin görme organına aşırı yakın veya aşırı uzak olması durumunda görme mekanizmasının bunu realiteden farklı algılayacağını akıl yoluyla ve tecrübeler neticesinde bilmiş oluruz. İnsan tarafından düz olarak algılanan yeryüzünün, astronomi ve matematiğin verilerini kullandıktan sonra, çok küçük bir nesnenin çok büyük ve geniş bir daireyi düz olarak algılaması sebebiyle olduğunu kavramış oluruz. Tam da bu sebeple İmam Mâtürîdî bu durumu idrakin bir gereği olarak görmüştür. Ayrıca insanın yaratılış özellikleri ve yaşam için en uygun şartlar da bu ölçüyü gerektirmektedir.

Sözgelimi duyuların zorunlu bilgi ifade ettiğini düşünen İmam Mâtürîdî ahirette Allah'ın müşahedeye dayanan bir bilgi ile bilineceği konusunda bütün âlimlerin ittifak ettiklerini aktarmıştır.⁴¹¹ Mâtürîdî bunun istidlal yoluyla değil de tereddüde mahal bırakmayan müşahedeye dayalı bilgi ile gerçekleşeceğini vurgulamaktadır.⁴¹² Çünkü ona göre duyu bilgisi istidlal yoluna nazaran daha kesin ve güvenilir bir kaynak kabul edilmektedir.⁴¹³ Ebu'l Muîn en-Nesefî de benzer şekilde nazar yoluyla elde edilen bilginin her ne kadar sağlam bir delile dayanırsa da bilgi elde etme yolu bakımından duyu bilgisinden daha kapalı bir yol olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁴

Duyu bilgisi zorunlu bilgi kaynağı olduğu gibi beşeri ilimlerin başlangıcı ve diğer bilgilere ulaştıran bir basamak olarak da görülmüştür.⁴¹⁵ Nitekim İmam Mâtürîdî aklın bilinmeyenleri idrak etmede duyu organlarından başka yolu olmadığı için nihai noktada tefekkürü beş duyu yoluyla bilinmeyenleri algılamak için bir vasıta konumunda kabul

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 53.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 46.

⁴¹² Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 144.

⁴¹³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 144.

⁴¹⁴ Nesefî, *Tebssiratü'l-edille fî usulî'd-din*, I, s. 20.

⁴¹⁵ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 80.

etmiştir.⁴¹⁶ Öyleyse bilgi edinmede aklın duyulara olan ihtiyacı, duyuların akla olan ihtiyacından daha öncelikli ve zorunludur. Bu sebeple duyu organları aklın idraki için basamak mahiyetindedir.⁴¹⁷ Bu düşünceyle paralel olarak Neseî de duyu yoluyla hissedilmeyen şeylerin dahi duyu aracılığı ile akılla malum hale gelebileceğini ileri sürmektedir.⁴¹⁸ Bu durumda hiçbir bilgi kaynağının duyu bilgisinden yoksun kalamayacağı sonucu elde edilir.

Sâlimî de duyuların insan ve geri kalan canlıların tümünde bulunan bir bilgi kaynağı olduğunu ifade etmiştir.⁴¹⁹ Öyleyse Sâlimî'nin de diğer kelâmcılar gibi duyu bilgisini en temel vasıta olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira Sâlimî'ye göre duyular bedenın tüm organlarında mevcut olduğu halde akıl bunun aksine organların tümünde ve vücudun parçalarında ayrı ayrı bulunmaz.⁴²⁰ Dolayısıyla kişi akıl fonksiyonunu yitirse bile duyumsamaya devam etmektedir.⁴²¹ Öyleyse bilgi elde etme açısından duyular diğer bilgi yolları için temel basamak durumundadır.

⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, VIII, s. 100.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, *a.g.e.*, VIII, s. 100.

⁴¹⁸ Neseî, *a.g.e.*, I, s. 543.

⁴¹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, s. 73.

⁴²⁰ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

⁴²¹ Sâlimî, *a.g.e.*, s.74.

SONUÇ

Bilgi bahsi en temelde felsefenin, varlığın hakikatine dair yaptığı araştırmaların bir parçası olmakla birlikte, düşünce tarihinde birçok farklı disiplin tarafından doğası, kaynağı, imkânı, sınırları ve değeri gibi temel problemleriyle birlikte ele alınmıştır. İslam düşünürleri de, ilimlerin teşekkül etmesiyle birlikte çok erken tarihlerden itibaren bilgi problemini inceleme konusu yapmışlardır. Bu problemin en temel sorularından bazıları “Bilginin hakikati var mıdır?”, varsa “Bu bilginin değeri nedir?”, “Bilgi vasıtalarının hepsi aynı değeri taşır mı?” gibi meselelerdir. Bu gibi problemlerden hareketle incelediğimiz bilgi vasıtalarından ilki olan duyu bilgisi, âleme dair edindiğimiz tüm bilgi birikiminin temelini ve ilk aşamasını oluşturur. O halde bilgi edinmenin kaynaklarından en temeli duyuların ilimlerin epistemolojik zemini açısından önemi ve konu üzerinde detaylı olarak çalışmanın gerekliliği anlaşılmış olur.

Mâtürîdiyye kelâm geleneğinin duyular bahsine olan yaklaşımı, fikirlerinde klasik felsefenin izlerini taşıyan İslam filozofu Fârâbî ve İbn Sînâ’nın duyu anlayışıyla oldukça yakın bir çizgidedir. Konuya ilişkin görülen farklı fikirlerin kaynağı esasen her iki düşünce geleneğinin dayandığı temel ilkelerden ileri gelmektedir. Sözgelimi filozoflar duyuları ontolojik olarak nefis ile bağlantılı kabul ettikleri için duyular hakkındaki meseleleri de doğal olarak psikoloji ve fizyolojiye dair görüşleri çerçevesinde ortaya koymuşlardır. Buna karşın Mâtürîdî kelâm âlimleri duyuları en temelde bilgi kaynağı olarak ele alıp konuyu bilgi bahisleri altında zikretmişlerse de duyular ile ilgili esas problemleri epistemolojik kaygılardan ziyade çoğunlukla ulûhiyyete dair dini tartışmalar sebebiyle gündeme getirmişlerdir. Nitekim Mâtürîdî kelâmcıları duyular hakkında ortaya çıkan problemleri çoğu zaman ekolün varlığa ilişkin benimsediği cevher-araz teorisi bağlamında tartışmış olup bilgi anlayışlarını da bu çerçevede inşa etmişlerdir.

Filozoflar ise İlkçağ felsefesinden itibaren duyulara dair meseleleri, benimsedikleri ontoloji fikirleri merkezde olmak suretiyle ele almışlar ve böylece ontolojiden hareketle bir epistemoloji anlayışı inşa edilmiştir. Sözgelimi Sokrates öncesi doğa filozofları duyuların işleyişine dair her ne kadar materyalist bir tutum içerisinde olmuşlarsa da kabul ettikleri sürekli değişken âlem tasavvuru sebebiyle duyuları bilgi hiyerarşisi içerisinde son derece zayıf bir araç olarak kabul etmişlerdir. Bu kabul radikal akılcılığı benimsemiş olan Platon ile birlikte daha da güçlenmiştir. Zira dış dünyadaki her şeyin sürekli bir var oluş ve yok oluş içerisinde olduğu, asıl gerçekliğin *İdealar* âlemi olduğu fikri Platon’u duyuların da değişken ve göreceli olduğu düşüncesine

itmiştir. Platon'un duyulara karşı benimsediği radikal akılcılık tavrını kabul etmeyen Aristoteles'in ise yine ontoloji anlayışından hareketle duyuların nesneye uygun, gerçeklik bilgisini verdiği yönünde fikirler öne sürerek kendisinden önceki felsefî geleneğin dışına çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles her ne kadar olguların bilgisini veremese de bilimsel bilginin mutlaka duyular yoluyla başladığını öne sürmektedir. Duyulara dair Aristoteles'in sunduğu bu perspektifi İslam düşüncesinde Fârâbî ve İbn Sînâ da nefis teorilerinde benimsemiş olup duyuları ve nesnelerini bu anlayış üzerinden kendi varlık ve bilgi anlayışlarına uygun olarak yorumlamışlardır.

Klasik Mâtürîdî kelâmcıları da duyuların mahiyeti konusunda esasen İslam filozoflarının inşa ettiği duyu anlayışına benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu dönemde kelâm âlimleri en temelde duyuların ontolojik olarak fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki yöne sahip olduğunu kabul etmektedir. Bunlardan duyum faaliyeti diye ifade ettiğimiz zihinsel ve psikolojik yeti, tüm canlılarda zorunlu olarak bulunması gereken bir araz olarak kabul edilmiş olup aynı zamanda kavranması mümkün olmayan bir yapıya sahiptir. Bu yaklaşım tarzını duyuları ruhun hareketlerinden biri olarak kabul eden Aristoteles'te ve duyum kuvvetinin cismanî ve nefsanî olmak üzere iki fiilinden söz eden Fârâbî'de de görmekteyiz. Benzer bir anlayışla duyuları hayvanî nefsin kuvvesi kabul eden İbn Sînâ da bu yetiyi psikolojik ve fizyolojik bağlantılarıyla ortaya koymuştur. Öyleyse filozof ve kelâmcılar duyum fiilini ne sadece fizyolojik ne de sadece psikolojik bir olgu olarak ele almış değil, bilakis beden ve ruhun ortak bir fiili olarak kabul etmişlerdir.

Duyu yetisi kelâmcılara göre araz olsa da bedene yayılmış olarak bütüncül bir halde değil de her bir duyu uzvunda ayrı ayrı bulunmaktadır. Bu anlamda duyular diğer bir bilgi kaynağı akıldan da ayrılmaktadır. Duyu ve akıl arasında yapılan bu ayrımın Sâlimî'nin iç duyu tasnifi ile az da olsa belirsiz hale geldiği söylenebilir. Nitekim Sâlimî iç duyu tasnifi ile ortaya koyduğu yetileri her ne kadar duyu olarak kabul etse de nihayetinde aklın fonksiyonlarına indirgemiş olmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî geleneği içerisinde ilk kez görülen iç duyu tasnifinin, İbn Sînâ'nın inşa ettiği iç duyu kuramından ciddi oranda farklılık gösterdiğini ifade edelim. Her ne kadar iki tasnif de dış duyular ile akıl arasındaki irtibatı ifade etse de kavramsal içerikleri ve işlevleri bakımından farklı gayelerle sisteme dâhil edilmiştir. Ancak yine de söz konusu tasnifte Sâlimî'nin duyuların fiziksel ve zihinsel yönüne dair yaptığı ayrımla bir anlamda İbn Sînâ ile benzerlik gösterdiği de yadsınamaz. Bu itibarla klasik dönem Mâtürîdiyye geleneğinde görülen iki yönlü duyu anlayışı, kavramsal olarak Sâlimî ile birlikte belli bir taksime tâbi tutulmuştur.

Diğer taraftan duyuların objeleri olarak duyulur nesnelerin tasnifi de kelâm geleneğinde kabul edilen varlık mertebelerine göre belirlenmiştir. Bu bağlamda duyulur olabilmenin tek kaydı “*mevcut*” olma olarak belirlenmiştir. Mevcut duyulurlar da cevher, araz ve bu iki kategori dışında kalan cismanî olmayan yani haricî varlığın ifade ettiği alana denk gelir. Cevher, cismanî duyulurlar anlamında kullanılırken, araz ise hareket, sükûn, birleşme, ayrılma gibi oluş cinsinden nitelikleri, renkleri, aydınlık, karanlık, gölge gibi gayr-i maddî varlıkları ifade eder. Aristoteles’in ortaya koyduğu özel, ortak ve ilineksel duyulur tasnifi genel anlamda kelâmdaki tasnif ile benzer varlık alanına denk gelse de sistematik açıdan farklılık gösterir. Nitekim her iki tasnifte de tatlar, kokular, sesler, ışık, renk, sıcaklık-soğukluk vb. duyulurlar beş duyu organından kendisine denk gelen uzva has kılınmıştır. Bununla birlikte oluş cinsinden arazlar olarak kabul edilen hareket-sükûn, birleşme-ayrılma felsefî taksimde birden fazla duyu organıyla algılanan ortak duyulur olarak kabul edilmiştir. Ayrıca kelâmcıların söz konusu tasnifinde en belirgin farklılık cevher ve araz dışında Allah Teâlâ’nın duyulur olarak kabul edilmesidir. Bu türden farklı bir yaklaşımın *ru’yetullah* ve *kelâmullah* gibi dini meseleler sebebiyle benimsendiğini belirtmek gerekir.

Klasik Mâtürîdî düşünce geleneğinde duyuların nesneleriyle ilişkileri de varlık anlayışına dayanan ilkelere göre yorumlanmıştır. Kelâmcıların fâil-i muhtar bir Tanrı anlayışından hareketle âlemde sebep ile sonuç arasında zorunluluk kabul etmemeleri, dolaylı olarak duyuların nesneleri ile ilişkisinin de mümkün olarak gerçekleştiği anlamına gelir. Öyle ki duyu organları ve duyulur nesnelerde bütün fiziki şartların sağlanması halinde bile duyumsama gerçekleşmeyebilirken bunun aksine hiçbir şart sağlanmadığı halde duyum vuku bulabilmektedir. Ancak bu yaklaşım duyum faaliyetinde fiziksel hiçbir sürecin gerekli görülmediği anlamında anlaşılmamalıdır. Nitekim kelâmcılar duyumsamanın mahiyeti ve gerçekleşmesi açısından fizyolojik temellerini gerekli görmüşlerdir. Sözgelimi Nesefî duyumsamanın organlar aracılığıyla gerçekleşmesine rağmen duyulur nesnelerin bu uzuvlarda herhangi bir cisimsellik oluşturmada algılandıklarını ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle ortada hem fiziksel hem zihinsel süreçlerle tamamlanan bir faaliyet söz konusudur. Bununla birlikte duyum her ne kadar duyu organları yoluyla işlerlik kazansa da kelâm âlimlerince nihai noktada Allah’ın iradesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Duyumsama filozoflara göre ise duyu organlarının, duyulur nesnelerin etkisine maruz kalmasının ardından oluşan izlenimlerin zihinde cisimsellikten tecrit edildikten sonra anlamlara dönüştürülmesi aşamalarını ifade eder. Dolayısıyla fiziksel nesnelerin etkisine maruz kalan algı uzuvları birtakım maddî işlevleri yerine getirdikten sonra bu faaliyeti zihinde sonlandırır. Sâlimî ve İbn Sînâ’nın iç duyular

kuramını esasen dış dünyadan alınan izlenimlerin işlenmesi ve anlamlandırılması amacına yönelik, duyumun bu zihinsel işlevini yerine getiren yetileri olarak karşımıza çıkar.

Klasik Mâtürîdî kelâm âlimleri bilgi elde edilen yollar içerisinde duyuları şüpheye yer bırakmayan, zarurî bilgi kaynağı olarak kabul etmiş ve nesnelerin gerçekliklerine ancak bu vasıta ile ulaşılabilceğini mümkün görmüşlerdir. Bu sebeple fikirleriyle bilginin hakikat zeminini ortadan kaldıran sofistlerle üzerinde konuşulacak bir mevzunun olmaması hasebiyle herhangi fikrî bir tartışmanın yapılması da olanaksız görülmüştür. Bu anlamda onlara verilebilecek tek cevap duyuları yoluyla algılayıp inkâr edemeyecekleri bedensel acıdır. Bununla birlikte duyuların nesnelerinden veya duyu organlarından kaynaklı birtakım engeller sebebiyle zayıf ve güvenilmez kabul edilmiş olmasını doğru bulmayan İmam Mâtürîdî, bu gibi engelleri duyumun doğası gereği tezahür ettiğini zikretmiştir. Üstelik kişi bir engel dolayısıyla algıda yanlışlık olduğunu da engelin kalkması halinde böyle bir hatanın söz konusu olmayacağını da bilir.

Duyulur nesneleri hakkında zorunlu bilgi veren duyular aynı zamanda temel bilgi kaynağı olarak da değerlendirilmiştir. İmam Mâtürîdî idrakin sağlanmasında bu bilgi kaynağını “*el-asl*” olarak zikretmiştir. Sâlimî ise kişinin akletme yetisi olmadığı halde duyumsaya devam edebilirken bunun aksinin mümkün olmadığına dikkat çeker. Diğer taraftan Nesefî daha da ileri giderek doğrudan duyu yoluyla elde edilmeyen makulâtın bile ilk aşamada duyu aracılığıyla ve sonrasında akılla bilindiğini iddia etmiştir. O halde dış dünyaya dair bilginin duyulardan bağımsız olarak idrak edilmesi ve bu nesnelere dair aklî hükümlere ulaşılması mümkün görülmemiştir.

KAYNAKÇA

- ALPER, Hülya, *İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- ARİSTOTELES, *on Sense and Sensible*, (çev.) J.I. Beare, <http://classics.mit.edu/Aristotelestle/sense.html>.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, (çev.) Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Birinci Basım, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, I, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi : Sofistlerden Platon’a*, II, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, III, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- ASLAN, Abdülgaflar, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sayı: 16, 2006, ss. 29-56.
- AYDINLI, Yaşar, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, cilt. II, sayı: 4, (2004/1) ss. 5-16.
- BAÇ, Murat, *Epistemoloji*, (edt.) Demet Taşdelen, Birinci Basım, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- BEBEK, Adil, “Kâ’bi”, *DİA*, XXIV, ss. 27.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Bilgi Felsefesi*, Beşinci Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2020.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, (edt.) Derya Önder, İkinci Basım, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İkinci Basım, Bursa: Asa Kitabevi, 2001.

- CİHAN, Ahmet Kamil, “İbn Sînâ’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname II*, (2003/2), ss.103-117.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid eş-Şerîf, *Ta’rifât*, (ter.) Arif Erkan, Birinci Baskı, İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- ÇÜÇEN, A. Kadir, *Bilgi Felsefesi*, İkinci Basım, Bursa: Asa Yayınları, 2005.
- DAĞ, Mehmet, “İbn-i Sînâ’nın Bilgi Kuramı Üzerine Bazı Notlar”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:42; *Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi*, Sayı:1, 1990, ss.153-161.
- DEMİR, Osman Nuri, “İmam Mâtürîdî’de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *KADER*, XVII, sayı: 1, 2019, ss. 228-254.
- DEMİR, Osman, “Vicdan”, *DİA*, XLIII, ss. 100-102.
- DURUSOY, Ali, “Vahdet”, *DİA*, XLII, ss. 430-431.
- DÜZGÜN, Şaban Ali. “Varlık”, (Ed.) Şaban Ali Düzgün, *Kelâm (El Kitabı)* içinde, Dördüncü Basım, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- ENES, İbrahim, Abdü’l-halîm Muntasır, Atiyye es-Savâlihî, *el-Mu’cem el-Vasît*, Arap Dili Kurumu Yayınları, 2004.
- ESEN, Muammer, “Mâtürîdî’nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XLIX, sayı: 2, 2008, ss. 45-56.
- ESS, Josef Van, “İslam Dini Düşüncesinde Septisizm”, (çev.) Murat Memiş, *D. E. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir: Sayı: 22, 2005, ss.67-183.
- EŞ’ÂRÎ, Ebû’l- Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, (çev.) Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- FÂRÂBÎ, *İdeal Devlet “el-Medinetü’l-Fâzıla”*, (çev.) Ahmet Arslan, Birinci Basım, Ankara: Vadi Yayınları.

- FÂRÂBÎ, *İhsâu'l-Ulum*, (çev.) Ahmet Arslan, Üçüncü Basım, Ankara: Divan Kitap, 2011.
- GÖDELEK, Kamuran, *Zihin Felsefesi*, (Ed.) Veli Urhan ve Serdar Uslu, İkinci Basım, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2013.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İkinci Basım, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- GÖZ, Kemal, “İbn Sînâ Düşüncesinde Ortak Duyu (Hiss-i Müşterek) Kavramı”, *PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 5, sayı:10, (Güz 2018), ss. 305-329.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “Duyu”, *DİA*, X, ss. 8-12.
- HÖKELEKLİ, Hayati, *DİA*, “İdrak”, XXI, ss. 477-478.
- İBN SÎNÂ, *en-Nefs min kitabi'ş-Şifâ*, (thk.) Hasan Hasanzâde Âmulî, Kum-Müessese-i Bustân-ı Kitâb, (1437/1395).
- İBN SÎNÂ, *en-Necât “Felsefenin Temel Konuları”*, (çev.) Kübra Şenel, Birinci Basım, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İBN SÎNÂ, *Uyunü'l-Hikme*, (thk.) Abdurrahman Bedevi, Kuveyt- Vekaletü'l-Matbuat, 1980.
- İBN MANZUR, *Lisanü'l-Arab*, (nşr.) Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sadık el- Ubeydi, İkinci Basım, Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- KAYA, Mahmut, “Sûret”, *DİA*, XXXVII, ss. 539-40.
- KARLIĞA, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, VIII, ss. 28-31.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (nşr.) Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, (çev.) Bekir Topaloğlu, (ed.) Yusuf Şevki Yavuz, Birinci Basım, İstanbul: Ensar Vakfı Yayınları, 2016.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, (thk.) Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Üçüncü Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd (Açıklamalı Tercüme)*, (çev.) Bekir Topaloğlu, Sekizinci Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2016.

- MÂVERDÎ, Ali b. Muhammed, *Edebü'd-dîn ve'd-dünyâ*, Birinci Basım, Beyrut: Minhâc Yayınları, 2013.
- MACÎT, Muhittin, “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:26, (2004/1), ss. 59-83.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tebisiretü'l-edille fî usulî'd-din*, (nşr.) Hüseyin Atay, I, İkinci Basım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, Beşinci Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- ÖĞÜK, Emine, “Kelâm İlminde Bilgi Anlayışının Oluşmasında Mâtürîdî'nin Rolü”, *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, cilt:1, (Aralık-2017), ss. 171-191.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr, *Usulü'd-din*, (thk.) Hans Peter Linss, Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Hüseyin, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (trc.) Şerafettin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ*, (çev.) Muammer Sencer, Dördüncü Basım, Say Yayınları.
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr, *et-Temhîd fî beyânî't-tevhîd*, (thk.) Ömür Türkmen, Birinci Basım, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- ŞAMAN, E. Burak, “Aristoteles'te ve İbn-i Sînâ'da His ve İdrak”, *Kutadgu Bilig/ Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (Haziran-2017), 34.
- ŞENSOY, Sedat, “mâna”, *DİA*, XXVII, ss. 555-557.
- TAYLAN, Necip, “Bilgi”, *DİA*, VI, ss.157-161.
- TİRYAKÎ, M. Zahit, “Güçlerden İşlevlere: Fahrettin Râzî'nin İç Duyular Eleştirisi”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, IV, sayı:2, 2018, ss. 73-115.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi, “İbnü’l-Heysem”, *DİA*, XXI, ss. 82-87.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ebû Şekûr es-Sâlimî”, *DİA*, Ek-1, ss. 374-377.

YAVUZ, Yusuf Şevki, , “Akıl”, *DİA*, II, ss. 246-247.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ruh”, *DİA*, XXXV, ss. 197-199.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “havâtır”, *DİA*, XVI, ss. 523-526.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hareket”, *DİA*, XVI, ss. 120-121.

YAVUZ, Yusuf Şevki, ”Araz”, *DİA*, III, ss. 337-342.

YİĞİT, Fevzi, “Aristoteles’ten Hareketle İbn Sînâ’nın Ontolojik Açıdan İdealar Eleştirisi”,
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 6, sayı: 11, (Eylül
2019), ss. 257-286.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (çev.) Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

