

DUR SUN FAKİH

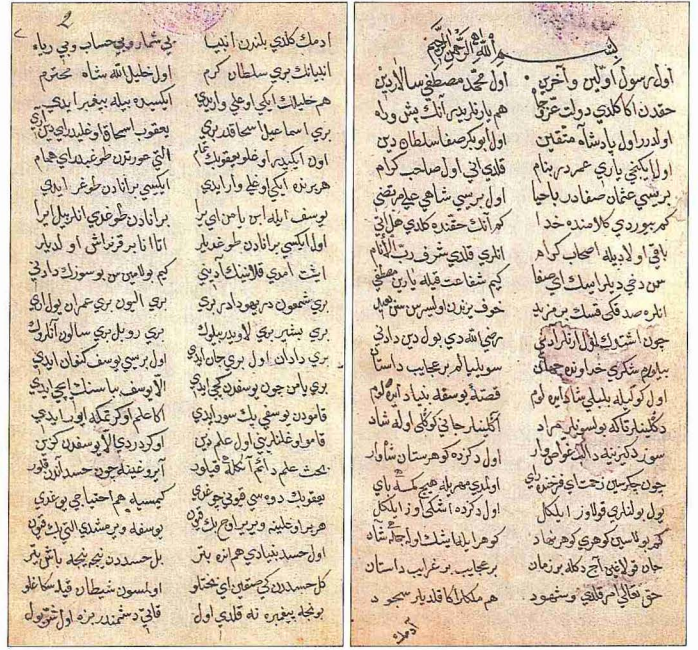
çesi'ne ait ilk örneklerden biri olması bakımından önemlidir. Sadettin Buluç'un bir tebliğle tanıtarak özeti verdiği *Gazavatnâme*'de (bk. bibl.), Hz. Peygamber'in başta Hz. Ali olmak üzere Hâlid b. Velid ve diğer sahâbilerle birlikte, puta tapan Benî Pinhân kabilesinin reisi Mukaffa'a karşı giriştiği savaşlar anlatılmaktadır. Eserde kısa bir münâcât ve na'ttan sonra asıl konuya girilir. Ayrıca diğer bazı müelliflerce manzum ve mensur olarak işlenen ve halk arasında "Mukaffa' Cengi" adıyla da tanınan bir konuyu işleyen eserde olaylar, Benî Pinhân kabilesinden bir gencin babasının müslüman olduğu için kabile reisi Mukaffa' tarafından öldürülmesiyle başlar. Bu genç durumu Hz. Peygamber'e bildirince Resûl-i Ekrem, Hz. Ali'ye yazdığı İslâm'a davet mektubuyla birlikte, o diyarları bildiğini ve Mukaffa'ı tanıdığını söyleyen Hâlid b. Velid'i Benî Pinhân kabilesine gönderir. Hâlid mektubu Mukaffa'a verir, o da okuma bilmediğinden kızı Hittâm'ı çağırıp mektubu okutur. Fakat Mukaffa'ın, inancından dönmeceğini ve bu uğurda mücadele edeceğini bildiren mektubuyla Medine'ye dönen Hâlid bu arada Hittâm'a âşık olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, aralarında Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin de bulunduğu ashtapan 4000 kişiyle birlikte Benî Pinhân'a karşı sefere çıkar. Uzun mücadeleler sonunda Hittâm müslüman olup Hâlid'le evlenir. Özellikle Hz. Ali etrafında cereyan eden çeşitli olaylar üstü hadiseler karşısında daha fazla direnemeyen Mukaffa' da İslâmiyet'i kabul eder ve kısa bir müddet sonra ölür.

Muteber İslâmî kaynaklarda rastlanmayan olayların konu edildiği eser, diğer bazı gazavatnâmelerde olduğu gibi muhtemelen Anadolu'da müslüman Türk birliğinin sağlanması için gayret sarfedilen bir dönemde dinî heyecanı ve cihad şuurunu pekiştirmek için yazılmış-

Küre köyü yakınında Dursun Fakih'e isnat edilen makam kabri - Söğüt / Bilecik



Dursun Fakih'in *Gazavatnâme* adlı eserinin ilk iki sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 311)



tır. Mesnevi tarzında ve aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ile nazmedilen yaklaşık 640 beyit hacmindeki eserin bugüne kadar biri Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî, Manzum, nr. 1222, vr. 79<sup>b</sup>-108<sup>a</sup>), biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 311, vr. 60<sup>b</sup>-71<sup>a</sup>), diğeri de Konuya'da Koyunoğlu Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 11.930) olmak üzere üç nüshası tesbit edilmiştir. Agâh Sırrı Levend, Millet Kütüphanesi'ndeki *Gazavât-ı Resûlullah* adını taşıyan nüshanın Dursun Fakih'e ait olduğunu belirtirken İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki *Gazavât-ı Kısâ-i Mukaffa'* adlı bir başka nüshanın müellifinin bilinmediğini söylemekte, böylece ortaya iki ayrı eser çıkmaktadır. Ancak yapılan karşılaştırma sonucunda, bunların aslında Dursun Fakih'in *Gazavatnâme*'sinin epeyce değişikliğe uğramış farklı nüshası olduğu tesbit edilmiştir.

**BİBLİYOGRAFYA :**

Dursun Fakih, *Gazavatnâme*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 1222; Aşıkpaşazâde, *Tarih*, s. 18-19, 199; Münecimbaşı, *Sahâifu'l-ahbâr*, III, 274; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 5; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 30-31; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 108-109; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 235, 241; Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 127; A. Süheyl Ünver, "Osmanlıların İlk İstiklâl Hutbesini Okuyan Dursun Fakih", *Tarih Dünyası Dergisi*, II/12, İstanbul 1950, s. 495-497; Sadettin Buluç, "Dursun Fakih'in Gazavât-nâmesi", *X Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler* 1963, Ankara 1964, s. 11-22; Safa Öcal, "Dursun Fakih", *TDA*, I/6 (1980), s. 117-130; Kâmûsü'l-a'lâm, IV, 3020; Hasan Aksoy, "Dursun Fakih", *TDEA*, II, 387.

HASAN AKSOY

**DURUŞMA**

(bk. MÜRÂFAA).

**DUYU**

Canlılarda içten ve dıştan gelen uyarıları almayı mümkün kılan ruhi güç.

İslâm düşünce ve bilim tarihi boyunca teşekkül eden terminoloji içinde duyu his ve hâsse (çoğulu havâs) kelimeleleriyle ifade edilmiş, bilgi problemiyle ilgili olarak duyu ve algı konuları his, havâs, havâss-ı hams, havâss-ı zâhire, havâss-ı bâtine, havâss-ı selîme, el-kuvvetü'l-hassâse, el-kuvvetü'l-müdrîke, en-nefsü'l-hayvâniyye ve esbâbü'l-ilm gibi başlıklar altında incelenmiştir. Bir duyu gücünün herhangi bir etkenle uyarılmasına ihsâs, buna bağlı olarak nesnenin zihindeki kavramına ma'rîfet ve fehîm, bağımsız bilgi haline gelmesine idrak denir. Duyu objeleri ve genel olarak duyulara konu olan şeyler için mahsûs (çoğulu mahsûsât) ve hissî (çoğulu hissîyyât) kavramları kullanılır.

İslâm düşünce tarihinde duyu meselesiyle ilgili olarak teşekkül eden literatürün kapsam ve derinliğini kavramak öncelikle modern perspektife ihtiyaç gösterir. Çünkü İslâm Ortaçağı'nda meselelerin ele alınış tarzı, modern anlayışla paralellik taşıması yanında onun haber-cisi de olmuştur. Genel bir bakışla duyu-ların ve duyum hadisesinin açıklanma-



sında fizikî değişkenlerin rolünü hiçbir şekilde göz ardı etmediği görülen müslüman düşünürler, duyu algısını nihâi noktada ruhî güçlere bağlamışlardır. Aristo'nun *De Anima* (*Kitâbü'n-n-Nefs*) ve *De Sensu et Sensato* (*el-His ve'l-mahsûs*) adlı eserlerinin özel bir etkiye sahip olduğu bu açıklamalarda esasen nefis "tabii-organik cismin ilk kemali" olarak tanımlandığı için ruhî güçlerin bedene ait organlarla iş gördüğü kabul edilmiş olmaktadır. Bu sebeple modern anlayışa uygun olarak duyu organları, sinirler ve beyin merkezleri duyumun açıklanmasında daima önemli olmuştur. Ayrıca duyuların sağladığı bilginin değeri ve arazlar şeklinde kavranan duyu verilerinin ontolojik ispatı gibi konuları ele alan kelâmcılar da konuya modern felsefede hâlâ tartışmaları süren yeni boyutlar kazandırmışlardır.

Söz konusu tartışmaların tecrübi veriler zeminindeki görünümü modern psikoloji tarafından oluşturulmaktadır. Bu disiplin, duyum (sensation) hadisesini psikofizik bir fonksiyon olarak tanımlama eğilimindedir. Bu fonksiyon psikolojik (zihnî-ruhî) değişken ile fizikî değişken (uyarı yoğunluğu) arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir. Ayrıca tecrübe ve hesaplamalar ışığında duyuların mutlak ve değişken duyu eşikleriyle sınırlı olduğu üzerinde önemli duran modern psikoloji, algı yanılmaları hususundaki dikkatiyle de duyularla edinilen bilginin değeri konusuna yeni bir bakış açısı getirmiştir. Psikolojinin derinleştirmeye çalıştığı modern renk teorileri, klasik arazlar meselesine kazandırılmış yeni bir çerçeve olarak görülebilir. Duyu organlarının, alıcıların ve beyindeki duyu merkezlerinin anatomik ve fizyolojik yapısı psikolojik açıklamalarda tabiatıyla önemli sayılmaktadır (Hilgard v.dğr., s. 104-127).

Modern felsefe çevrelerinde de duyunun tam bir tanımı üzerinde anlaşmaya varılmış değildir. Öncelikle duyum hadisesinin fizikî mi ruhî mi olduğu hususu farklı görüşlere yol açmıştır. Bir grup düşünür duyum sürecinin tamamen ruhî (zihnî) olduğunu ileri sürerken aksi fikirde olanlar, duyulan şeylerin zihinden bağımsız var olabilen fizikî nitelikler olduğunu savunmaktadır. Bu tartışmaların oluşturabileceği muhtemel kavram karışıklıklarını önlemek amacıyla duyum sürecinin ruhî ve zihnî vechesini ifade etmek üzere duyum, duyulan nitelikler için de duyu verileri (sense-data) terimi kullanılarak nisbi bir kavram uz-

laşmasına gidilmiştir. Ancak yine de duyum sürecini açıklarken ruhî hadiseleri fizikî çerçevede ele alma eğiliminde olan materyalizme rağmen çok sayıda düşünür, duyular ve idrak psikolojisinin temelinde ruhî ve zihnî açıklamaları yerleştirmiştir (EBr., XX, 222).

Müslüman düşünürlerin yakından tanıdığı antik felsefeye dair fikirler içinde Empedokles ve atomculara ait duyu teorileri, maddî duyulur nesnelere duyu organları arasındaki mekanik bir açıklama ile temellendirilmiştir. Özellikle Demokrit atomculuğunun duyulur niteliklerin hâricî varlıklarını kabul etmeyen görüşleri hem İslâm kelâmcıları hem de filozofları tarafından reddedildi. Bu konuda müslüman düşünürlerin oldukça realist bir tutum takındığı görülür. Kelâmcılar için arazların ispatı meselesinin önemi inkâr edilemezdi; çünkü böylece kendilerini Demokrit atomculuğundan ayırmış olacaktı. İbn Sînâ, Demokrit'in bizzat adını zikrederek ona ait "mahsûs keyfiyetler" in hâricî varlıklarının olmadığı şeklindeki görüşü reddetmiştir (*De Anima*, s. 62). İslâm kelâmcıları da insanı her şeyin ölçüsü sayan sofistlerin (özellikle Protagoras), duyu tecrübelerini algılayana göre izâfî addeden görüşlerine hiç yakınlık duymadı. Çünkü onların yaygın kabulüne göre Süfetaiyye'ye ait yaklaşımlar temeli itibarıyla genelde bilginin, özde de duyularla sağlanan bilginin imkânsızlığına yol açmaktaydı. Ancak hissî idraklerin kesin bilgi sağlamak için yeterli olamayacağı hususunu da belirtmeden edememişlerdi (Sâbûnî, s. 56-57).

Eflâtun'un, *Devlet* (*Kitâbü's-Siyâse*) diyalogunda duyu tecrübelerinin yalnızca bir zan (opinion) ifade ettiğini, bilgi sağlamadığını, bilginin, değişen duyulur dünyanın duyular seviyesindeki tecrübesinden değil akılla edinilebileceğini ileri sürdüğü müslümanlarca biliniyordu. Bu sebeple Eflâtuncu etkilerin yoğunluğu nisbetinde çeşitli filozof ve mutasavvıfın düşüncelerinde "âlem-i mahsûs" un değişken verilerine karşılık akıl âlemin değişmez bilgi formları daha çok teveccühe mazhar olmuştur. Aristo'ya göre ise her duyunun belli bir objesi, özel bir duyulur nesnesi vardır. İştimenin objesi ses, görmeninki renktir. Bütün nesnelere hareket, şekil, hacim, sayı gibi ortak nitelikleri de ortak duyum algıları. Her duyu ile objesi arasında zorunlu bir bağ olduğu için duyuların yanılmaları imkânsızdır. Ancak duyu için bu yanılmazlık

pasif alıcı sıfatıyla söz konusudur. Belli bir hükme ulaştıran aktif duyum hadisesi için yanıma söz konusu olabilir (*The Encyclopedia of Philosophy*, VII, 415). Ruh ve ruhî güçler konusunda müslüman filozoflara ilham veren Aristo'nun duyulara ait fikirlerinin izleri meselâ İbn Sînâ psikolojisinde gözlenebilmektedir.

Aristo'daki pasif alıcı olarak yanılmayan, ancak duyum süreci içinde belli bir dönüşüme uğrayarak yanlış hükümlere varan duyu anlayışı, modern felsefe ve psikolojide de problem teşkil etmeye devam etmiştir. Fizyolojik ve psikolojik araştırmalara göre duyu organı ve sinirlerin duyu verilerini şartlandırması ve hatta oluşturması, hallüsinasyon ve illüzyonun birer zihnî hayalden ibaret oluşu, nihayet duyumda beyin fonksiyonlarının işe karışması, duyu verilerinin objektif algılanışı fikrini sarsmaktadır. Ayrıca duyu verilerinin kesin olmadığı, bütünü kuşatmadığı da dikkate alındığında duyulara dayanılarak verilecek hükümlere sonuna kadar güvenilemeyeceği daha çok anlaşılmaktadır (a.g.e., VII, 411-412). Bütün bu tesbitler, Gazzâlî'nin duyuların verdiği bilgiden kuşulanmakta ne kadar haklı olduğunu göstermektedir. Ona göre çıplak gözün bir dinar çapında algıladığı yıldızların arzdan da büyük olduğu astronominin matematik delilleriyle bilinmektedir (*el-Münkız mine'd-đalâil*, s. 7-9).

İk İslâm filozofu Kindî'ye göre duyu, nefsin duyu organlarından biri aracılığıyla nesnelere formlarını algıladığı güçtür veya nefsin nesnelere algılayan gücüdür (*Resâ'il*, s. 167). Duyulur nesnelere devam, hareket, nicelik, nitelik, şiddet gibi yönlerden değişken olmasına bağlı olarak duyu idrakleri de değişkendir. Öte yandan duyu objeleri daima maddî veya maddî olana bağlı bir şeydir. Buna karşılık Kindî'nin "tabiat" dediği şeyanın gerçeklik ve akli ilkeleri ancak aklin bilgi alanına girer. Zira bu temel varlıkları sadece, insan aklı denilen "yetkin nefsin güçleri" kuşatabilir (a.g.e., s. 106-108). İslâm düşünce tarihinin yine erken dönem eserlerinden İhvân-ı Safâ'ya ait *Resâ'il*'de duyu hadisesinin "fi'l-Hâs ve'l-mahsûs" (algılayana ve algılanan nesnelere dair) başlığını taşıyan özel bir bölümde incelendiği görülmektedir. İhvân, duyulur nesnelere cismanî olduğunu ve duyulara konu olan şeylerin cismanî arazlardan ibaret bulunduğunu öncelikle belirtir. Ancak buna karşılık duyuları algılayan güçler ruhanîdir. Duyular ve duyu



## DUYU

organları arasındaki ilişki onları özdeş sayacak kadar ileridir. Bunlarla ruhanî duyu güçleri duyum hadisesinin psikofizik karakterini yansıtır. İhvan-ı Safâ'nın getirdiği tarife göre duyu (his), doğrudan doğruya duyulur nesnenin uyarısıyla duyu organlarının mizacının değişmesidir. Duyum ise (ihşâs) duyu güçlerinin duyu organlarının mizacındaki nitelik değişikliğini algılamasından ibarettir. Bu duyum sürecini tamamlayan aşama, duyu gücünün beyne ilettiği değişikliği veya modern deyimle uyanı muhayyilenin farkedip algılamasıdır. Çünkü muhayyile bu değişikliği normal durumla karşılaştırma melekesine sahiptir. İştme olayında, tıpkı su dalgaları gibi iç içe geçmiş küreler şeklinde yayılan ses dalgalarının farkında olan İhvan, görme olayında da gözün anatomik yapısının ne kadar önemli olduğunun bilincinde görünmektedir. Genel olarak duyum, dış ortamdaki değişikliğin duyu organını uyarması ve bu uyarının organın normal mizacında oluşturduğu değişikliğin muhayyile tarafından değerlendirilip ruh tarafından algılanması şeklinde kavranmaktadır (*Resâ'îl*, II, 401-409).

Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*'de Aristonun, zihinde bilgilerin ancak duyuvar yardımcıya olduğu şeklindeki görüşünü hatırlatarak nefsin akıl gücüne kendisinde tecrübelerin birikmesiyle ulaştığını, buna göre de aklın tecrübelerden başka bir şey olmadığını belirtmektedir. Fârâbî'ye göre ilke olarak aklın duyudan bağımsız ve kendine mahsus hiçbir fiili yoktur. Şu var ki duyu varlığı olduğu gibi algıladığı halde akıl, tek tek nesnelerin ötesinde bir bütün olarak zıtlarıyla birlikte ve olduğundan başka türlü şekillerde de düşünebilir veya tasarlayabilir (s. 22-24). Ayrıca Fârâbî, varlığa ait kavramların teşekkülünde duyu gücünün aracı bir güç durumunda bulunduğunu, asıl soyutlama yapmanın algı gücü olduğunu isabetle belirtir (*et-Ta'îr-çât*, s. 3-4). İbn Sînâ'ya göre ise algı gücü dış ve iç olmak üzere ikiye ayrılır. Dış algı güçleri beş duyudur. İç algı güçleri ise ortak duyu (el-hissü'l-müşterek), tasavvur gücü (el-kuvvetü'l-musavvire / el-hayâl), tahayyül gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile / müfekkire [müfekkire]), vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye) ve hatırlama gücüdür (el-kuvvetü'l-zâkire / el-hâfıza). Duyu algısı sürecinde bu güçlerin ilk üçü doğrudan doğruya iş başındadır; daha sonraki güçlerle ilk üçünden faydalanan hayalî ve aklı algılara ilkiştir.

Dolayısıyla duyu verileri topyekün algı süreci içinde iç algı güçlerince değerlendirilmektedir (aş. bk.). Görüldüğü gibi İbn Sînâ Fârâbî'nin görüşünü destekler ve onu daha da netleştirir. Böylece filozoflar zihinde duyu verilerini değerlendirecek beş ayrı merkezin bulunduğunu, tikel olan duyu verilerinin iç duyu ve algı güçleri tarafından değerlendirildikten sonra tümel bilgi haline geldiğini savunurlar. Fakat kelâmcılar, objektif gerçekliği bulunmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler; onlar algılamaya olayının aracı zihni bir işlem olduğunu, yani zihnin duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler (Teftâzânî, s. 16). Kelâmcılar beş duyu, haber-i sâdik ve akıldan ibaret üç bilgi kaynağı kabul etmişler, ayrıca kesinlik bakımından yaptıkları bilgi tasnifinde beş duyu ile elde edilen bilgileri, "zarûriyyât" diye nitelendirdikleri altı bilgi çeşidinin ilki olarak göstermişlerdir (Bâkîlânî, *et-Temhîd*, s. 35 vd.; *el-İnşâf*, s. 14 vd.). Mutasavvıflara gelince, özellikle felsefenin etkisiyle bilgi problemine yeni bir boyut getirme amacından kaynaklanmış olacak ki onlar da beş dış duyuya karşılık, metafizik varlık alanında birer bilgi kaynağı olan akıl, kalp, ruh, sır ve hafî gibi terimlerle ifade edilen beş iç duyunun var olduğunu iddia ederlerse de kelâmcılar mutasavvıfların bu görüşlerini ilmî ve objektif bir ölçüsü bulunmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.

İslâm felsefesinde bilhassa İbn Sînâ'dan itibaren dış duyular, insan ve hayvandaki teşekkül sırasına göre şöyle tasnif edilmiştir:

1. Dokunma duyusu (hâssetü'l-ılems). Bir hayvan veya insanın var olmasını sağlayan duyuların ilkidir. Bir canlı diğer duyulardan mahrum kalsa da varlığını sürdürebilir, fakat dokunma duyusunu yitiren canlı yaşayamaz. Çünkü öteki duyuların fonksiyonunu kaybetmesi durumunda dokunma duyusu bir ölçüde onları telâfi ettiği halde diğer duyular dokunma duyusunun kaybını telâfi edemez. Başta İbn Sînâ olmak üzere (*De Anima*, s. 67-68) İslâm düşünürleri, dokunma duyusunun diğerlerine göre hayatî bakımdan daha önemli olduğu üzerinde ehemmiyetle durmuşlardır. İlk ve Ortaçağ filozoflarının anlayışına göre dokunma duyusu deri ve sinirlere yayılmış vaziyette bulunur; dolayısıyla diğer duyulardan farklı olarak bunun özel bir organı yok-

tur. Duyum, sinirlerin, kendilerine temas eden ve kendi yoğunluklarından farklı yoğunlukta olan şeyleri algılaması, bu şeylerin farklı niteliğine uygun olarak değişikliğe uğraması ve etkilenmesi suretiyle gerçekleşir. Dokunma duyusu, duyulanlardaki farklı niteliklere göre dört veya daha çok duyudan meydana gelir. Bunlar soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlılık, sertlik-yumuşaklık, kabalık-düzensizlik ve ağırlık-hafiflik gibi birbirine zıt özellikteki uyarıcıları algılayan ve vücudun değişik yerlerine dağılmış olan duyudur.

2. Tatma duyusu (hâssetü'z-zevk). Dilin üzerine yayılmış sinirlerde bulunduğu kabul edilen bu duyu ile yiyecek ve içeceklerin tadı ve lezzeti algılanır. Tatma olayının nasıl gerçekleştiği hususunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Bazıları tatmanın, dildeki ıslak cevherle tadılan şeydeki ıslak cevherin birbirine karışması sonucu olduğunu ileri sürerler. Diğer bazıları da tatmanın, ağızdan dile doğru giden damarlar vasıtasıyla dildeki yumuşatma ve parçalama sonucunda gerçekleştiğini söylerler. İbn Sînâ ve Gazâlî'nin de benimsediği ortak görüşe göre dile temas eden besinler, dilde bulunan tükürük salgısıyla karışarak parçalanır, sonuçta tat ortaya çıkar ve dil üzerindeki sinirlere ulaşır, sinirler de bu tadı algılar. Bu duyunun ceninde doğum anında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî, bir kısım insanların tatma duyusunu dokunma duyusu içinde yer alan bir duyu olarak kabul ettiklerini söyler. Ayrıca Nazzâm'ın da cinsî zevkin idrak edildiği bir başka duyunun varlığını kabul ettiğini nakleterek bu görüşü tenkit eder (*Uşalü'd-dîn*, s. 10). İbn Sînâ, dokunma duyusu ile tatma duyusu arasında bir yakınlık görmüştür. Zira bu duyu da dokunma gibi çoğunlukla dilin tadılan nesneye temas etmesiyle faaliyet gösterir. Ancak dokunmada dokunan (deri) ve dokunulan nesne arasında sertlik-yumuşaklık gibi bir nitelik birliği bulunduğu halde tat almada böyle bir birlik yoktur; bu sebeple idrak, tat almayı sağlayacak özel bir organ sayesinde gerçekleşir (*De Anima*, s. 75).

3. Koklama duyusu (hâssetü's-şem). Bu duyu ile güzel ya da hoş olan ve olmayan çeşitli kokular algılanır. İslâmî kaynaklarda bu duyunun, beynin ön yüzünde yayılmış bulunan ve iki meme ucuna benzeyen bir çıkıntı içerisinde olduğu kabul edilir. Koku alma duyusunun na-



sıl gerçekleştiği hususunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları, organların başının beyinde bulunduğunu ve böylece onun nefes yoluyla kokuları kendisine cebzettğini kabul ederler. Bazıları ise koklamanın, koklanan şeyin buharı sebebiyle nefesteki hava titreşimleri vasıtasıyla vuku bulunduğunu ileri sürerler. İbn Sînâ'ya göre bu duyu, nefes yoluyla içeriye alınan hava vasıtasıyla kendisine iletilen kokuyu algılar. Bu kokuyu, hava ile karışık olarak bulunan buharda veya kokulu cismin bir değişime uğrayarak etkilediği havada bulunur. Gazzâlî daha ziyade ikinci görüşü tercih etmiş görünmektedir. Çünkü ona göre hava, kokuyu koklanan şeyden duyuya taşımaz; ateş ve soğuk birbirine temas ettiklerinde nasıl bir değişiklik meydana geliyorsa aynı şekilde hava ile kokunun teması sonucunda da bir mahiyet değişikliği ortaya çıkar (*Me'âricü'l-ğuds*, s. 33). Koklama duyuğu hayvanlarda daha kuvvetlidir.

4. İşitme duyuğu (hâssetü's-sem'). Bu duyu ile bütün söz ve seslerin algılandığı kabul edilir. İşitme duyumunun mahiyeti konusunda da farklı görüşler mevcuttur. İbn Sînâ, bunu hava titreşimlerinin kulak boşluğunda meydana getirdiği hareketle açıklar. Gazzâlî de benzer bir görüşe sahiptir. Buna göre dışarıda şiddetli çarpma ve sıkışmalar sonucunda oluşan basınçlı hava dalgası, kulak boşluğunda hareketsiz ve sıkışmış olarak duran havaya ulaştığında bu havayı kendisinininkine benzer bir tarzda hareket ettirir. Kulak boşluğundaki havanın titreşmesi kulakta yayılmış olan sinirlere dokununca ses işitilmiş olur. Sesin, mahiyeti itibarıyla bir tür cisim olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlar, "her fail ve mef'ulün cisim olduğu" kaidesinden hareket ederler. Bu anlayış çerçevesinde ses kendisini duymamız, işitmemiz için faaliyette bulunur; müsikî nağmeleri bizi harekete geçirir, müsikîsi olmayan sesler sıkıntı verir. Ses harekete geçer ve yumuşak dokulara çarpar, tıpkı duvara çarpan bir top gibi tekrar geriye döner.

5. Görme duyuğu (hâssetü'l-basar). Cisimlere ait renk, şekil ve miktar gibi nitelikleri algılayan bu duyu, güzellik ve çirkinlik gibi estetik değerleri de algılar. Kelâmcılar, görme duyuğu ile bütün varlıkları algılamının mümkün olduğunu kabul ederken bazı filozoflar, renkli cisimlerin görüntüleri dışında bir şeyin idrak olunmadığını, Mu'tezile'den Ebû

Hâşim görme duyuğu ile sadece cisimler ve renklerin, Ebû Ali el-Cübbâî ise cisimler, renkler ve tabiattaki her türlü değişimin idrak edildiğini ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarının, görme duyuğunun var olan her şeyi algılayabileceği şeklindeki görüşleri rü'yetullah hakkındaki düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Zira onlar âhirette Allah'ın gözle görülebileceğini savunmuşlardır. Görme duyumunun nasıl meydana geldiği konusunda değişik görüşler ortaya atılmıştır. Eflâtuncular'a göre gözden bir ışık huzmesi çıkmakta ve görülen şeylerin içine yayılmaktadır. El bedeninin dışında olan bir şeye nasıl dokunuyorsa göz de aynı şekilde görülen şeye temas ederek onun görüntüsünü algılamaktadır. Aristocular ise tam tersi bir açıklama getirmiştir. Onlara göre görme olayı, ışınların gözden çıkıp görülen şeye teması ile değil görülen şeyin süretinin saydam bir aracı vasıtasıyla göze iletilmesiyle gerçekleşir. Gazzâlî ise orta bir yol tutarak bir mütekalibet teorisi öne sürmüştür. Ona göre renkli nesnelere göze bir şey ulaştığı gibi gözden de renkli nesnelere ışınlar ulaşmaktadır. Fakat ışın, yansıtma özelliği olan nesnedeki süreti algılamak için yeni bir süret meydana getirmektedir. Böylece görme hususu bir mütekalibet ve göz merceği vasıtasıyla meydana gelir. Göz merceğinde süret hâsıl olunca o bunu gözün ortasındaki sinire ulaştırır. Bu sinirdeki ruh, durgun suya akseden şekil gibi latif bir cisimdir. Bu ruh aldığı süreti beyinin ön tarafında göze bitişik iki kanalın bulunduğu yere iletir. Burada ortak duyu vasıtasıyla iki süret tek süret hâlinde algılanır (*Me'âricü'l-ğuds*, s. 34-35). Ancak konuyla ilgili asıl katkıların Gazzâlî öncesi dönemde İbn Sînâ tarafından yapıldığı belirtilmelidir. Anatomi konusunda büyük bir otorite oluşu, onun görme psikolojisinde önemli başarılar kaydetmesini sağlamıştır. Görme olayının fizyolojik optik açısından matematik temellendirilişi ise İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbnü'l-Heşem tarafından mükemmelştirilmiştir (Sayılı, s. 206, 228).

İşitme ve görme duyuğundan hangisinin daha önemli ve değerli olduğu meselesi tartışmalara konu olmuştur. Filozoflar, işitmenin görmeden önemli olduğunu, çünkü onunla karanlıkta ve aydınlıkta altı cihetten seslerin algılandığını, buna karşılık görme duyuğu ile ancak karşı yönden ve güneş ışınları vasıtasıyla uyarıların algılanabildiğini be-

lirtirler. Kelâmcıların çoğunluğu ise görme duyuğunun işitme duyuğuna üstünlüğünü kabul eder; çünkü işitme yoluyla sadece sesler ve sözler idrak edilir, görme duyuğu ile cisimler, renkler ve bütün görüntüler algılanır. Fahreddin er-Râzî, Yûnus sûresinin 48. âyetini tefsir ederken İbn Kuteybe'nin bu âyete dayanarak işitme duyuğunun görmeden daha üstün olduğunu kabul ettiğini nakleder. Râzî gerek bu görüşü gerekse aksini destekleyen delilleri ayrıntılı olarak zikreder.

Belli şeyleri idrak eden bir duyu organının bunun dışında kalan şeyleri idrak edip etmemesinin imkânı da tartışılmıştır. Filozoflar ve Mu'tezile bunun mümkün olamayacağını ileri sürerken Ehl-i sünnet kelâmcıları algılamayı câiz görerek bu cevazı şu görüşe dayandırmışlar: Algı olayı duyuğunun tesiri olmaksızın sırf Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşir; böyle olunca teorik olarak bir duyu organının başka bir duyu organına ait duyumunu sağlaması, meselâ gözün faaliyeti neticesinde seslerin işitilmesi gibi bir durumun yaratılması imkânsız değildir. Fakat fiilî olarak bunun mümkün olmayacağı hususunda görüş birliği vardır.

İç algı güçlerinden ortak duyunun fonksiyonları, duyu algısının gerçekleşmesinde çok önemli bir rol oynar. Aristo'nun özel ve ayrı bir duyu değil de dış duyuğunun ortak tabiatı olarak tanımladığı bu güç (*De Anima*, II, 7, 418<sup>a</sup>, 20-26; III, 1, 425<sup>a</sup>, 14-17; a.e. [trc. J. Tricot], s.425-450), İbn Sînâ'nın kaleminde ayrıntılarıyla şekillenen felsefî İslâm psikolojisinde, beş duyunun ötesinde onlardan ayrı ve hatta onların ilkesi olan bir iç duyu olarak tanımlanmıştır. Bu duyu, beynin ön bölümünde yer alan özel bir organa sahiptir. İbn Sînâ'ya göre ortak duyu beş duyunun yöneticisi olup bunların ortak algı merkezidir. Duyu verileri orada toplanır, orada birleşir ve oradan ayrılarak dış duyu algısını yönlendirir. Ortak duyu, aynı zamanda duyu formlarını olduğu gibi saklayıp depolayan tasavvur gücü ile bu formları alıp işleyerek hayal formlarına dönüştüren mütehalleye gücünün işe karışmasıyla çağrışım, algı yapılması, hallüsinasyon, rüya gibi beş duyu aşan iç yaşantıların duyumlandığı güçtür. Ortak duyunun, hem duyu hem de hayal formlarının algılanmasına yönelik bu ekran özelliği sebebiyle İbn Sînâ bu gücü, Aristo'nun "hayal, tahayyül gücü" anlamında kullandığı "ban-



## DUYU

tasya" (phantasia) olarak da adlandırmıştır (De Anima, 41-44, 152-153, 163-165; ayrıca bk. İBRAK).

Kur'an-ı Kerim'de, âhiret hayatı ile ilgili olarak sıkça zikredilen cennet nimetleriyle cehennem azabı özellikle duyulara hitap etmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/25; el-A'râf 7/50; İbrâhim 14/16-17; el-Kehf 18/31; el-Hac 22/19-22; Yâsîn 36/55-57). Ehl-i sünnet'in, âhiretteki yeniden dirilmenin ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleşeceği görüşü esas alındığında maddî ve ruhanî lezzet ve elemelerin her ikisinin de yaşanması gerekecektir. Bu durumda, dünyada insanın sahip olduğu duyuların âhirette de varlıklarını devam ettireceği sonucuna ulaşılmaktadır.

## BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta<sup>c</sup> rifât, "el-başar", "el-hâfıza", "el-hissü'l-müşterek", "el-hayâl", "ez-zevk", "es-sem<sup>c</sup>", "eş-şemm", "el-lems", "el-mütehayyile" md.leri; Tehânevî, *Keşşâf*, "el-hiss", "el-hissü'l-müşterek", "el-hissî", "el-hissiyât", "el-maḥşûs", "el-iḥsâs" md.leri; Cemil Salibâ, *el-Mu<sup>c</sup>cemü'l-felsefi*, Beyrut 1982, "el-hiss" md.; Aristoteles [Aristo], *De Anima*, II, 7, 418<sup>a</sup>, 20-26; III, 1, 425<sup>a</sup>, 14-27; a.e. (trc. J. Tricot), Paris 1947, s. 425-450; Kindî, *Resâ<sup>2</sup> il*, s. 106-108, 167; Fârâbî, *et-Ta<sup>c</sup>likât*, Haydarâbâd 1346, s. 3-4; a.m.f., *Fuṣûṣu'l-hikem*, Haydarâbâd 1345, s. 11-13; a.m.f., *el-Cem<sup>c</sup> beyne re<sup>2</sup>ye-yi'l-hakimeyn (el-Mecmû<sup>c</sup> içinde)*, Kahire 1325/1907, s. 22-24; Makdisî, *el-Bed<sup>c</sup> ve't-târîh*, I, 27; II, 130-132; İhvân-ı Safâ, *Resâ<sup>2</sup> il*, Beyrut 1376-77/1957, II, 396-417; Bâküllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 35-38; a.m.f., *el-İnşâf*, s. 14 vd.; İbn Sînâ, *De Anima* (nşr. Fazlur Rahman), London 1970, s. 41-44, 59-194; a.m.f., *en-Necât*, Kahire 1357/1938, s. 158-163; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, Beyrut 1401/1981, s. 8-11; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 173, 185; Gazzâlî, *İḥyâ<sup>c</sup>*, Kahire 1967, III, 8; a.m.f., *Me<sup>c</sup>âricü'l-kuds*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikâme), s. 32-39; a.m.f., *Mizânü'l-<sup>c</sup>amel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 202-203, 211, 213; a.m.f., *el-Münkiz mine'd-dalâl* (nşr. M. Muhammed Câbir), Kahire, ts., s. 7-9; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürüdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 56-57; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, İstanbul 1307, IV, 849-850; a.m.f., *en-Nefs ve'r-râh*, Lahor 1388/1968, s. 76-77; Âmidî, *el-Mübîn*, s. 103-106; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 205; II, 90-101; IV, 211-212, 316-318; İbn Seb'în, *Büddü'l-<sup>c</sup>ârif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 233-274; Teftâzânî, *Şerhu'l-<sup>c</sup>Akâ'id*, Kahire 1408/1988, s. 15-17; E. R. Hilgard v.dğr., *Introduction to Psychology*, New York 1979, s. 104-127; Abdülkerim Osman, *ed-Dirâsetü'n-nefsîyye inde'l-müslimîn*, Kahire 1981, s. 288-308; Aydın Sayılı, "İbn Sînâ'da İşık, Görme ve Gökkuşağı", *İbn Sînâ: Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, Ankara 1984, s. 203-241; "Sensation", *EBr*, XX, 222-224; "Sensa", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New York 1972, VII, 407-415; "Sensationalism", a.e., VII, 415-418.



HAYATI HÖKEKLİ

## DÜALİZM

(bk. SENEVİYYE).

## DÜBEY

( دُبَي )

Birleşik Arap Emirlikleri'ni oluşturan yedi emirlikten biri.

Dübey (Dubâi) Basra körfezinin güney kıyısında, Ebûzabî'nin (Abudabi) doğusunda yer alır. Emirliğin yüzölçümü 3900 km<sup>2</sup>, nüfusu 266.000'i emirliğin merkezi olan Dübey şehrinde olmak üzere 501.000'dir (1991). Arap olan halkın yanında bölgeye göç ederek vatandaşlık hakkı almış İran, Hindistan ve Belüçistan kökenli olanlar da vardır. Arap halk, bugün birer aile hükmünde kalmış birçok kabileye mensuptur. Hâkim aile Ruveysid kabilesinin Âi-i Bû Felâse koluna bağlıdır ve Sünnî'dir. 1912'den 1958'e kadar emîr olan Şeyh Saîd b. Mektûm'un ölümünden sonra yerine Şeyh Râşid b. Saîd geçti. Birliği teşkil eden diğer emirliklerde olduğu gibi burada da sınırlar tam mânası ile belirli değildir. Şârika ile aralarında bulunan havaalanı diğer bazı tesisler gibi ortak kullanılır; aynı şekilde Dübey Limanı'ndaki tesisler de bütün emirliklere hizmet verir. Dübey ile Ebûzabî emirlikleri arasında bulunan iç sınır Cebelialî ile Re'sû Ganâde arasından geçerek sahilde biter. Şârika emirliği ile Dübey arasındaki iç sınır ise Deyra'nın kuzeydoğusunda sona erer. Ümmüssukaym ve Cümeyre adlarındaki iki sahil kasabası ile sahilinden 80 km. içerde Vâdihatta'da bulunan ve onlardan biraz daha büyük olan Hacereyn, Dübey emirliğinin topraklarından ayrı kalmal-

rına rağmen ona bağlıdır. Hurma ziraatı yapılan bölgede su çok azdır.

XIX. yüzyıl öncesine ait bölge tarihiyle ilgili bilgiler çok sınırlıdır ve sadece mevcut emirliklerin, aralarında kabile bağlarından dolayı yakınlık bulunmasına rağmen birbirleriyle devamlı şekilde ihtilâflı oldukları bilinmektedir. Hurma ziraatı ve deve besiciliği yanında sığ olan denizlerde balıkçılık ve bilhassa inci avcılığı ve ticareti yapılmıştır. O dönemlerde Dübey'in doğusuna doğru sahil boyunca ve Ebûzabî taraflarında hurma ziraatı, bölgedeki ticarete yönelik en önemli faaliyet idi. Ayrıca bu sahillerde korsanlık çok yaygındı ve eski dönemlerden XIX. yüzyılın ortalarına kadar ahali özellikle bu yoldan geçimini sağlamıştı. Daha sonraları içerilerden kıylara doğru yayılan Suûdîler'in de bu faaliyete katıldıkları, hatta korsanlığa şer'an cevaz verdikleri bilinmektedir. Nihayet halkın direnmesine rağmen bölgeye hâkim olmak isteyen İngilizler'le emirler arasında imzalanan bir dizi anlaşma ile korsanlık yasaklanmıştır (1799). Lorimer'e göre Dübey bu tarihte Ebûzabî'ye bağlı olarak görülmektedir. Dübey Valisi Muhammed b. Hezza' b. Za'in kız kardeşiyle evlenen Kavâsim kabilesinden Şârika Emîri Şeyh Sultan b. Sakr, 1825'ten sonraki yıllarda bölgede nüfuzunu artırdı. Dübey, 1833'te Âi-i Bû Felâse kabilesinden 800 kişinin Mektûm b. Batî b. Süheyl başkanlığında Ebûzabî'yi terk ederek Dübey'e geçmeleri ve kontrolü ele geçirmeleri üzerine müstakil emirlik oldu. Âi-i Bû Felâse'nin bağlı olduğu Benî Yâs kabilesi ile Kavâsim kabilesi arasında bu tarihlere başlayan rekabet XX. yüzyılın başlarına kadar devam etti. Bu süre içinde bazan Şârika (Kavâsim), bazan da Ebûzabî (Benî Yâs) tarafının desteğini alarak kendini daima kuvvetli tutmasını bilen Dübey, küçük bölge emirlikleri olan Acmân ve Ümmülkayveyn ile de zaman zaman iş birliği içine girmiştir. Balıkçılığa ve mal depolamaya uygun olması dolayısıyla bölgede ticaret kısa zamanda gelişti. İktisadî hayatın gelişmesine bağlı olarak nüfusu artan Dübey bölgede güçlü bir emirlik halini aldı ve körfez boyundaki diğer emirlikler gibi o da İngiltere ile bazı ticarî anlaşmalar imzaladı; 1892 yılında ise İngiltere'nin muvafakati olmadan başka bir ülke ile herhangi bir siyasî ilişkiye girmeyeceğini taahhüt etti. İngiltere bu tür anlaşmalarla bölgeye nüfuz etmek ve idarî konularda hâlâ hissedilen Osmanlı var-

Dübey

