

Ebû Zeyd ed-Debûsî'de Varlık ve Bilgi İlişkisi Bakımından Ruh Meselesi

Ömer Türker*

The Idea of Soul in Abû Zaid al-Dabûsî with Reference to the Relationship Between Being and Knowledge

A distinctive feature in kalâm, which includes comprehensive and integrated theories about God and the universe, is that it takes as basis God's omnipotence. This distinctive quality, combined with the theory of creation from non-existence, is the source of many problems in kalâm. One of the most significant problems is the difference between God's existence and that of the universe. Mutakallimûn propose that the difference between things other than God is not a difference in their existence, but a difference in state; they place invisible beings, like angels, and the human soul in the category of transparent objects. At first glance this view, even if it puts forward the problem of how humanity is to recognize God, whose existence is different from that of humans, expresses how, these theologians, with the "idhâfa" (relativity) theory, based on the concept of an omnipotent God and creation from non-existence, thought that substantial beings, due to relativity with God, gained some characteristics not possessed by other beings. One of the writers of the early period, who examined this matter in connection with the perfection of humanity, in the widest manner possible, was Abû Zaid al-Dabûsî in his work *al-Amad al-aqsâ*. In this article the question as how the soul, a subtle object, should recognize itself and God based on the ideas presented in *al-Amad al-aqsâ* is examined.

Key words: Soul, nafs, al-Dabûsî, knowledge, deed

Ruhun varlığı ve mahiyeti felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi teorik disiplinlerin en önemli meselelerinden biridir. Genel olarak İslâm düşünürleri, insanın bireyselliğini ruhun varlığına bağlı olarak açıkladıkları gibi, Tanrı ve âleme ilişkin kuşatıcı ve tümel bilgisini de ruhun varlık tarzı veya varlık hâlinde hareketle temellendirirler. Bu bağlamda ruhun var olup olmadığı tartışmasından sonra en önemli sorun, ruhun nasıl bir varlık tarzına sahip olduğudur. Fârâbî, İbn Sînâ gibi meşşâî filozofların ruhun maddî değil, aklî bir varlık olduğu iddiasına karşın, Gazzâlî öncesinde genel olarak kelâmcı ve sûfîler ruhun şeffaf bir cisim olduğunu düşünmüşlerdir. Bu düşünce ilk bakışta özellikle kelâmcıların materyalist oldukları kanısını uyandırır ve bizi

* Dr., İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM).

mütekaddimîn kelâmcıları materyalist düşünürler saymaya sevk eder. Böyle olması durumunda ise kelâmcıların insanın Tanrı ve âleme ilişkin tümel bilgileri aklı olarak temellendiremeyecekleri sonucuna ulaşmamıza neden olur. Hâlbuki bu sonuç, genel olarak kelâmî düşüncenin yapısı ve iddialarına aykırı olduğu gibi, dinî ilimlerin kaynağı olan vahiyde de çelişmektedir. Dolayısıyla kelâmcıların ve genel olarak ruhu maddî bir cevher gören Müslüman düşünürlerin ya çok açık bir çelişki içinde olmaları gerekir ya da bizim bu düşüncenin zorunlu sonuçlarını daha dikkatli takip etmemiz gerekir.

Tanrı ve âlem hakkında kapsamlı ve bütüncül teoriler içeren kelâmî düşüncenin ayrıcı vasfı, Tanrı'nın kâdir-i muhtâr bir varlık olduğunu esas almamasıdır. Yoktan yaratma görüşüyle birleştirilen bu ayrıcı vasfı, kelâmdaki pek çok sorunun da kaynağıdır. Bu sorunların başında Tanrı ile âlem arasındaki varlık tarzı farklılığı gelir. Kelâmcılar kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışını savunduklarından, âlemin kadîm olduğunu reddetmişler ve Tanrı'nın en özel vasfı kabul ettikleri kıdem sıfatını korumak için Tanrı dışındaki hiçbir mevcudun O'nunla aynı varlık tarzına sahip olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşüncenin sonucu olarak da âlemdaki her şeyin cevher ve arazlardan oluştuğunu iddia etmişlerdir. Bu nedenle de Tanrı dışındaki şeyler arasındaki farklılıkları varlık tarzı değil, varlık hâli farklılıkları olarak değerlendirmişler ve melekler gibi gaybî mevcutlar ile insan ruhunu da şeffaf cisimler kategorisine koymuşlardır. Çağdaş bir kelâm araştırmacısı ilk bakışta bu görüşün, insanın kendisinden varlık tarzı bakımından farklı olan Tanrı'yı nasıl bileceği sorununu ortaya çıkarması, hatta bu sorunun kelâmın çözmesi gereken sorunlarının başında gelmesi gerektiğini haklı olarak düşünebilir. Fakat kelâm edebiyatı böylesi bir beklentinin beyhude olduğunu göstermektedir. Zira kelâm edebiyatı, kelâmcıların böyle bir sorunu ciddiye aldıklarına dair herhangi bir veri içermemektedir. Herhangi bir teorik disiplinin birtakım çelişkiler barındırdığını, hatta özünde çelişkili olduğunu pekâlâ düşünebiliriz. Fakat kelâm gibi uzun bir geçmişe sahip ve farklı fraksiyonları içeren bir disiplinin mensuplarının böylesine açık sorun hakkında ittifakla suskun kaldıklarını veya sorunu göremediklerini varsaymak mâkul değildir. Dolayısıyla burada çağdaş bir araştırmacının kelâmî düşüncede ilk bakışta fark etmekte güçlük çektiği başka bir açıklama bulunmalıdır.

Bu açıklama, tam da çelişkinin kaynağı olarak görünen kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı ve yoktan yaratma görüşüne dayalı olarak geliştirilen "izâfet" teorisidir. Yoktan yaratma görüşünü savunanlar, kâdir-i muhtâr Tanrı'nın iradesine, neticesinde cisimsel olan bir şeyin Tanrı'ya izâfetinin o şeye başka mevcutların sahip olmadığı birtakım özellikler kazandırdığını düşün-

müşlerdir. Bu izâfet tek bir varlığa -bu varlık bir insan, mekân, zaman veya başka herhangi bir şey olabilir- özgü olabileceği gibi, melekler ve ruhlar gibi varlıklarda olduğu üzere bir türe veya cinse özgü de olabilir. İnsan ruhunun cisimsel oluşuyla ilgili sorunları da bu bağlamda değerlendirmemiz gerekir.

Ruhun mahiyeti, varlık tarzı ve yetkinleşme süreciyle ilgili ayrıntılı açıklamalar yapan mütekaddimîn dönemi düşünülerinden biri, Ebû Zeyd ed-Debûsî'dir (ö. 430/1039). Debûsî hilâf ilminin kurucusu ve önde gelen bir Hanefî usulcüsü olarak bilinmekle birlikte, kelâm tarihindeki yeri açısından henüz yeterince tanınmayan bir düşünürdür.¹ İnsanın bilgi ve amel bakımından yetkinleşme sürecini inceleyen kapsamlı eseri *el-Emedü'l-aksâ*'da hâkim kelâm teorilerinin aksine, tabiat meselelerinde cevher-araz teorisi yerine madde-sûret teorisini esas almışsa da kâdir-i muhtâr bir Tanrı anlayışı, yoktan yaratma ve âlemin cismin farklı hâllerinden oluşması başta olmak üzere Tanrı'nın sıfatları, peygamberlik, ahiret vb. diğer meselelere ilişkin savunduğu düşünceler, onu genel olarak Sünnî-Hanefî kelâm âlimleri kapsamında değerlendirebileceğimizi göstermektedir. Bu nedenle ilerleyen sayfalarda Debûsî'nin ruh düşüncesi incelenecektir. Bu makalede cevaplanması amaçlanan temel soru, latif bir cisim olan ruhun kendisini ve Tanrı'yı nasıl bileceğidir.

İnsan Varlığını Oluşturan Cevherler: Ruh, Nefis ve Beden

Debûsî insanın ruh, nefis ve beden olmak üzere üç cevherden oluştuğunu düşünür. Bu üç cevherden her birinin doğası nedeniyle sahip olduğu özellikler ve kullandığı araçlar vardır. Ruh, “Ben ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) ayetinde belirtildiği gibi, Allah'a izâfe edilmesi nedeniyle doğası gereği Hakk'ı bilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle Debûsî ruhun insanda Hakk'tan gelen ve onun temsilcisi olan bir “emîr” olduğunu düşünür. Nefis ise doğası gereği dünya zevklerine eğilimlidir. Bu bağlamda Debûsî, “Nefis kötülüğü emreder” (Yusuf 12/53) ayeti gibi nefsin dünyevî hazlarla ilişkisine dikkat çeken ayetlere atıf yapar. Bu nedenle Debûsî nefsin insanda dünyadan gelen ve dünyayı temsil eden bir “emîr” olduğunu düşünür. Ruh ve ne-

1 Debûsî'nin Hanefî usul geleneğindeki yeri için bk. Murteza Bedir, “The Early Development of Hanafî Usul al-Fiqh” (doktora tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999). Ayrıca Murteza Bedir'in Debûsî'yle ilgili çok yönlü bir değerlendirmesi için bk. “Interplay of Sufism, Law, Theology and Philosophy: A Non-Sufi Mystic of 4.-5./10.-11. Centuries”, *El sufismo y las normas del Islam: Trabajos del IV congreso Internacional de estudios juridicos Islamicos: derecho y sufismo*. ed. Alfonso Carmona (Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006), s. 254-270.

fisten ibaret bu emîrlerin her ikisi de duyu organları, kalp ve beyinden oluşan bir cevher olan bedeni (cisim) kendi özellikleri doğrultusunda etkilemeye ve yönlendirmeye çalışır. Bu anlamda beden, sözü edilen iki emîrin yönettiği halk mesabesinde. Her bir emîr kendi amaçları doğrultusunda halka emirler verir ve yasaklar koyar. Fakat bu isteklerini bedendeki duyu organları, beyin ve kalbi kullanarak yerine getirirler. Nefis, beyni ve duyu organlarını kullanarak bedeni dünyevî maksatlara yönlendirmeye çalışırken; ruh, kalbi ve kalbin aklını kullanarak bedeni uhrevî maksatlara yönlendirmeye çalışır. Bununla birlikte nefis, beyin aracılığıyla kalbi; ruh da kalp aracılığıyla beyni etkilemeye çalışır. Dolayısıyla kalp ve beyin hem ruh hem de nefis için bir yardımcı ve araç işlevi görür. Bu nedenle Debûsî beyin ve kalbin ruh ve nefsin veziri olduğunu ifade eder. Fakat esas itibariyle kalp ruha, beyin de nefse mensup olduğu için bu iki vezir birbirine zıt tabiata sahiptir.

Beyin gerçekte nefsin emîri olup yalnızca duyuları kullanır ve dünyevî menfaatlere ulaşabilir. Nefsin bedene tesiri de beyin aracılığıyla olduğundan, nefis bedene yalnızca duyularıyla idrak ettiklerini gösterir ve bedeni duyusal maksatlara yönlendirir. Kalp ise gerçekte ruhun emîridir ve temel işlevi gaybî şeylerde teemmül etmektir. Kalp bu teemmülü akli kullanarak gerçekleştirir ve akıl sayesinde ebedî varlıkları ve hazları kavramayı amaçlar. Dolayısıyla ruh, bedene kalbin idrak ettiği bu menfaatleri göstererek geçici (fâni) ilkeleri terk etmesini emreder. Debûsî, kalp ve akıl ilişkisini, göz ve ışık ilişkisine benzeter ve “Kuşkusuz gözler körleşmez ama sadırlardaki kalpler körleşir” (Hac 22/46) ayetine atıf yapar. Nasıl ki göz ancak ışıkla görebiliyorsa, kalp de ancak akılla idrak edebilir. Kandil temsiliyle de kalp ve beyin arasındaki ilişkiyi belirginleştirir: Kalp akılla görür ve onun görmesi başta bulunan beyin sayesinde gerçekleşir. Kalp fitil, akıl alev ve beyin de yağ gibidir. Yani kalp ve beyin biri diğeriyle işlevlerini yerine getiren organlardır; ruh ve nefisten hangisi galip gelirse ona hizmet ederler. Bu sebeple de iki vezir, yani kalp ve beyin arasında zorunlu olarak bir anlaşma vardır. O hâlde mücadele asıl itibariyle ruh ile nefis arasındadır ve insanın dünyadaki serüveni tamamıyla bu mücadeleden ibarettir. Ebedî mutluluk da iki emîrden hangisinin galip geleceğine bağlıdır. Eğer ruh galip gelirse kalp nefsin dünyevî arzularından ayrılarak ruha, dolayısıyla Hakk’ın emirlerine döner ve bedeni de beraberinde getirir. Bu durumda insanın kazancı, yakîne ulaşmaktır. Şayet nefis galip gelirse, kalp nefsin dünyevî arzularına meyleder ve bedeni kendi peşinden sürükler.²

2 bk. Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, haz. M. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985), s. 37-45.

Debûsî ruh ile nefis arasındaki bu mücadeleyi “Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisini zikrederek insanın kendisini bilme süreci olarak görür ve insanın kendisini bilmesinin de ancak Allah'ı bilmesiyle gerçekleşeceğini belirtir. Bu bağlamda Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ* isimli eserinin temel sorusu, insanın kendisini ve Hakk'ı nasıl bilebileceğidir ve yazar ayrıntılı olarak bilme sürecini tasvir ve tahlil etmeyi amaçlar. Debûsî insanın kendisini ve Hakk'ı bilmesini ilke olarak bilgi ile varlık arasındaki ilişkiye dayandırır. Diğer deyişle insanı oluşturan ruh, nefis, kalp ve beynin varlık hâlleri ile bunların bilgisine ulaştığı şeyler arasında bir ilişki olması gerektiği veya bildikleri şeylere uygun tabiata sahip oldukları düşüncesinden hareket eder. Bu nedenle söz konusu dört şeyin varlık durumlarının bilinmesi, Debûsî'nin insanın hem kendisine hem de Hakk'a dair bilgisi hakkındaki görüşünün kavranması için zorunludur.

Yukarıda Debûsî'nin insanın ruhunu Allah'la, nefisini ise dünyayla ilişkilendirdiğine işaret etmiştik. Bu bağlamda ruhun Allah'tan ve nefsin dünyadan gelmesinin ne anlam ifade ettiği sorusu önemlidir. Bu soru ise esas itibarıyla âlemin nasıl var edildiği şeklindeki tümel sorununun tikel bir konu üzerinden ifadesidir. Bu nedenle de söz konusu tümel soruya verilen cevaplar doğrultusunda yanıtlanabilir. Nitekim Hz. Âdem'in yaratılışından bahseden “Ben ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) ayeti ile ruh hakkındaki “De ki, o, Rabb'immin emrindedir” (İsrâ 17/85) ayeti, yaratılış ve sudûr teorilerine bağlı olarak kelâmcılar ve filozoflar tarafından farklı yorumlara konu olmuştur.

Debûsî âlemin nasıl var olduğu sorusunun cevabında yaratmaya ilişkin yoktan yaratma, ezeli bir maddeden yaratma, sudûr yoluyla yaratma olmak üzere üç akli ihtimal bulunduğunu söyler ve son iki şıkkın imkânsız olduğunu iddia eder. Ona göre ezeli madde şıkkı imkânsızdır; çünkü Tanrı dışındaki şeylerin hâdisliği ezeliği engeller. Pekâlâ sonsuza dek giden bir hâdisler silsilesi mâkul değil midir? Debûsî bu soruya kelâmcıların âlemin hâdisliği hakkındaki temel delillerinden birine başvurarak cevaplar: Her bir mevcut hakkında hâdis olduğu hükmü verildiğinde, bütün hakkında da hâdis olduğu hükmü verilmektedir. Hâdis olan bir şey de zorunlu olarak bir fâili gerektirecektir. Dolayısıyla bir hâdis varlığın meydana gelmesi, kendisi hâdis olmayan ama ezeli olan bir fâili, yani Tanrı'yı zorunlu kılmaktadır. Bir Tanrı zorunlu olduğuna göre Tanrı'nın hâdisleri nasıl meydana getirdiği sorusuna verilebilecek iki cevap kalmaktadır: Yoktan yaratma ya da sudûr. Debûsî sudûr düşüncesini doğurma anlamına gelen “tevlîd” sözcüğüyle ifade eder. Aslında Debûsî, İbn Sînâ'nın çağdaşdır ve sudûr kelimesi Debûsî'nin yaşa-

dığı dönem Arapça'sında filozoflarca yerleşik bir ıstılah olarak kullanılmaktadır. Fakat Debûsî bu görüşü dini düşünce açısından eleştirilmeye daha uygun hâle getirmeyi -çünkü İhlas suresinde Allah'ın doğurmadığı ve doğrulmadığı belirtilir- amaçlamış olabileceği gibi sudûr kelimesinin sudûr eden şey ile kendisinden sudûr edilen şey arasındaki ilişkiyi ifadede yetersiz olduğunu da düşünmüş olabilir. Çünkü sudûr teorisinde "Birden bir çıkar" ilkesi gereğince Tanrı'dan çıkan ilk varlık, Tanrı'nın imkânla zedelenmiş bir formuna sahiptir. Bu ise Tanrı'nın zâtî zorunluluğa sahip olmak dışında, kendisi gibi bir varlık yaratması demektir. Nitekim Debûsî, "tevlîd yoluyla gerçekleşen şeyin, cismi ve tabiatıyla müvellidin (doğuran şeyin) misalini aldığı" belirtir.³ Oysa Allah ilk olması, kendisinden önce ve onunla birlikte hiçbir zât olmaması ve kendisinden başka hiçbir şeyin sıfatlarda ona "misal" olmaması bakımından "bir"dir.⁴

O hâlde geriye yoktan yaratma şıkkı kalmaktadır. Fakat yoktan yaratma, diğer iki şıktan farklı ve daha çetin bir sorunu çözmek zorundadır. Bu sorun, yoktan yaratmanın anlaşılabilir bir şey olmadığıdır. Çünkü var olan bir şeyin mutlak yokluktan yaratılması, insanın duyulur dünyada hiçbir şekilde karşılaşmadığı, tasavvuru güç bir düşüncedir. Nitekim Debûsî de "Sebepsiz bir mevcut nasıl düşünebilir?" sorusunu sorar. Ancak Debûsî, bu sorunun gerçekte bir algı yanılması sorunu olduğunu iddia eder. Ona göre soru, duyu algılarımızın Tanrı'ya uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki duyulur dünyada yoktan yaratmanın bulunmamasının nedeni, onun kendinde imkânsız olması değil, duyulur fâillerin acizliğidir. Tanrı'nın mutlak kudreti dikkate alındığında, yoktan yaratmanın mümkün olmaması için hiçbir engel yoktur.⁵

Öyleyse yaratma, yokluktan olmak suretiyle başlamıştır. Buraya kadar kelâmcılar arasında hâkim görüşü paylaşan Debûsî, Allah'ın yokluktan ilk olarak neyi yarattığı sorusunda genel kelâmî düşünceden ayrılarak madde-sûret görüşünü savunur. Ona göre Allah, âlemi duyularla algılanamadığı için duyulur olmayan dört zıttan yaratmış ve bunları oluşumun (tekevvün) aslı yapmıştır. Söz konusu zıtlar sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kurulukdur.⁶ Bu dört unsuru mevcutların yapı taşları olan parçacıklar olarak görmesi, Debûsî'yi Meşşâî filozoflara yaklaşıyor görünse de gerçekte o, sudûr teorisini ve dolayısıyla aklî varlık kavramını reddedip Meşşâîlerden esaslı bir

3 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 310.

4 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 314.

5 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 312-13.

6 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 49.

şekilde ayrılarak melekler vb. ruhanî varlıkların tamamını maddî varlıklar kapsamında değerlendirir. Bu nedenle Debûsî'nin kullandığı anlamda “mah-sûs” (duyulur) kelimesi, nesnenin hem cisimselliğini hem de duyularla algılanabilirliğini ifade ederken “mâkul” kelimesi Tanrı dışında kullanıldığında, nesnenin cisimselliğini; ama duyuların yetersizliği nedeniyle duyular tarafından algılanamazlığını ifade eder. Şu hâlde Debûsî'ye göre Tanrı ile âlem arasında varlık tarzı bakımından birlik yoktur; ama âlemi oluşturan bütün mevcutlar -maddî olmaları nedeniyle- aynı varlık tarzına sahiptir. Âlemdeki mevcutların farklılığı, yalnızca varlığın hâlinindedir. Şeylerin özellikleri ve işlevleri arasındaki ayırım da varlık hâlindeki farklılıktan kaynaklanır.

Genel olarak âlemin yaratılışıyla ilgili bu görüşü ruh ve nefse uyguladığımızda bedenın yanı sıra, ruh ve nefsin de dört unsurdan oluşacağı açıktır. Fakat ruh, nefis ve bedenden her biri de dört unsurdan oluştuğundan bunların oluşumları arasındaki farkın yakın nedenleri dikkate alınarak açıklanması güçtür. Nitekim Debûsî sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuru-luktan ibaret dört unsur belli bir itidâle ulaşınca nefsin meydana geldiğini söyler.⁷ Başka bir bağlamda ise insan cisminin belli bir itidâle geldikten sonra biçimlendirmeyi (tasvîr) kabul ettiğini ve bu süreçte tabiat yetkinleşince nefsin meydana geldiğini belirtir.⁸ Nefis ile beden ilişkisi konusunda söylediklerini de Fârâbî ve İbn Sînâ metinlerinde karşılaştığımız nefis teorisiyle önemli ölçüde paralel olarak itidâl kavramına dayandırır ve nefsi, insan cisminin belirli bir tür olarak özelleşmesini sağlayan bir form olarak görür.⁹ Yine Debûsî, nefis meydana geldikten sonra ona “Meleklerle ait olan nâtık ruh iliştilirilmiş ve Allah bu nâtık ruhla âlemi diriltmiştir” diyerek¹⁰ nefsin bedene yerleşen bir form olduğunu; ama ruhun nefis ve bedenle ilişkisinin bir hulûl ilişkisi olmadığına işaret eder. O, ruh-nefis ilişkisini filozofların nefis-beden ilişkisini açıklarken kullandıkları “mukârenet” lafzıyla anlatır. Şu var ki, filozoflar nefis ve bedeni bir bütün olarak değerlendirip insanî nefsin, yani -Debûsî'nin kullandığı anlamda- ruhun bedene mukârenet ettiğini söylerken; Debûsî, nefsi bedene yerleşmiş olmakla bir-

7 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 40-42, 296-97.

8 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

9 İbn Sînâ'nın özellikle ruh sözcüğünü kullanmayı tercih ettiği risalelerini istisna edersek, meşşâî filozofların genel olarak nefis sözcüğüyle ifade ettiği şeyi Debûsî ruh ve nefis kelimeleriyle anlatır. Meşşâîlerin insanî nefis ve hayvanî nefis dediği şeylere, Debûsî diğer kelâmcılar gibi sırasıyla ruh ve nefis adını verir. Bununla birlikte filozofların nefsin varlığını delillendirdiklerini ancak bu delillerden sonra “Size ruha dair az bilgi verilmiştir” ayeti indiğini belirterek kendisinin kullandığı anlamda ruh kelimesini filozofların nefis sözcüğüyle ifade ettiğine dikkat çeker ki *el-Emedü'l-aksâ*'da Debûsî'nin nefis kelimesini ruh anlamında kullandığı tek cümle budur. bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41.

10 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

likte, ondan farklı bir cevher olarak değerlendirerek ruhun nefse mukârenet ettiğini söyler.¹¹ Dolayısıyla Debûsî beden, nefis ve ruhtan oluşan üçlü yapıyı ısrarla koruyarak insanın yetkinleşmesini tamamıyla ruh-nefis karşılığı üzerinden inceler.

Üçlü yapıda ısrarı ve nefis, ruh ve bedenden her birinin işlevlerine ilişkin tahlilleri, Debûsî'yi filozoflardan ziyade sûfilere yaklaştırır. Nitekim sûfilerin insan varlığının yapısına ilişkin görüşleri hakkında en ayrıntılı bilgi veren ve kendisi de Debûsî gibi bir Hanefî olan Hücvîrî (ö. 465/1072) sûfilere göre insan yapısının üç anlamdan oluştuğunu söyler: ruh, nefis ve beden. Bunların hepsi de bir cevherdir. Her bir anlam, kendisiyle var olan bir sıfata; ruh, akıl sıfatına, nefis, hevâ sıfatına ve beden de duyu sıfatına sahiptir. Gerçekte bu üçlü yapı, kaynağı açısından bakıldığında ikili bir yapıya döner: Ruhun ait olduğu âlem ile nefsin ait olduğu âlem. Debûsî'nin söylediği gibi nefsin dört unsurdan oluştuğunu belirten Hücvîrî, beden de maddî olduğuna; ancak beden yapısı itibarıyla ruh ile nefis arasında ara bir konumda bulunduğu işaret eder.¹² Tıpkı mütekaddimîn kelâmcılarının düşündüğü gibi, mütekaddimîn sûfilere göre de ruhun latif bir cisim olup kesif bir cisim olan bedenden farklılığının varlık tarzında değil, varlık hâlinde olduğunu¹³ ve ruh ile beden arasında bir tür bitişme bulunduğunu -ki sûfiler bu bitişmeyi "mevsûl" ve "ittisâl" lafızlarıyla ifade ederler-¹⁴ dikkate alırsak, sûfilerin görüşüyle Debûsî'nin *el-Emedü'l-aksâ*'daki tahlillerinin örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Debûsî'nin gerek filozoflarla gerekse sûfilerle paralelliği, ruh ve nefsin varlık sebebi ve temel işlevleri arasındaki ilişki sorununda esas itibarıyla ruhun varlık sebebi üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir. Zira kelâm, tasavvuf ve felsefe ekollerinin her üçü de insanla ilgili temel görüşlerini ruhun ve nefsin varlık sebebinin ve bu sebebin sonucu olarak varlık

11 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41.

12 bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. İsmâ'ad Abdülhâdî Kindîl (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye, 1980), s. 430. krş. *Keşfü'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), s. 390-91.

13 bk. Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, haz. A. J. Arberry (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1933/1352), s. 40-41; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1979), s. 99-100; Ebû Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâc, *el-Lüma'*, haz. Kâmil Mustafa el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), s. 385-86; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502-508; a.mlf., *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 389-94; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Risâle* (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyyeti'l-kübra, 1330), s. 44-45; a.mlf., *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), s. 222-23.

14 bk. Ebü'l-Hasan Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 502, 505. krş. a.mlf., *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, s. 390-91.

hâllerinin bunların işlevlerini belirlediği esasına dayandırır. Filozoflar, insan nefsinin (ruh) sebebinin faal akıl olduğunu ve bu nedenle nefsin özü gereği bir akıl olduğunu söyleyerek nefsin yegâne işlevi olan taakkul (akletme, düşünme) fiilini onun varlık tarzına bağlarlar. Debûsî'nin çağdaşı olan mütekaddimîn kelâmcı ve sûfiler ise ruhun yaratılışıyla ilgili ayet ve hadislerden hareketle nefsin kaynağının nuranî varlıklar olan melekler olduğunu ve bu nedenle ruhun nuranî bir varlık, diğer bir deyişle şeffaf bir cisim olduğunu söyleyerek ruhun insanın dünyevî hazlara meyleden yönü olan nefsin aksine, ilâhî hazlara yönelmiş olmasını onun varlık sebebine ve hâline bağlarlar.¹⁵ Debûsî de bu meselede kelâmcılar ve sûfilerle aynı çizgide düşünür. Ona göre insan ruhu, meleklerin nâtık ruhundan gelerek nefse mukârenet etmiştir. Bu nedenle ruh, özü gereği düşünme ve ilâhî hakikatleri kavrama özelliğine sahiptir. Melekler, dünyevî hazlara meyletmeyen ve yalnızca Allah'a ibadet etmekle yükümlü nuranî varlıklar olduğundan,¹⁶ ruh da esas itibarıyla ilâhî, uhrevî, ebedî âleme dönüktür ve Allah'ı bilmeyi ve O'na itaat etmeyi arzular. Debûsî ruhun bu yönünü vurgulamak için bazen Allah'tan geldiğini ve O'nun emriyle nefse mukârenet ettiğini söyler.¹⁷ Ruhun aksine, nefis ise dünyadan gelmiştir ve bu nedenle dünyevî ve geçici hazları bilme ve isteme özelliğine sahiptir. Bununla birlikte nefis ve ruhun varlık hâli ile bilme güçleri arasındaki bu ilişkinin yoktan yaratma görüşünü savunanlarca nasıl temellendirileceği esaslı bir sorundur. Sudûr teorisini savunanlar, insan ruhunun Tanrı'yı, ayırık akılları ve genel olarak âlemdeki düzeni bilmesini, onun tıpkı ayırık akıllar gibi bir akıl olmasıyla temellendirirler. Bu bağlamda iki şey arasında varlık bakımından münasebet olmadan biri diğerini bilemez. Nâtık nefsin genel olarak âlemin düzenini bilmesi de nâtık nefsin bir akıl olması nedeniyle sonsuz kâbil gücüne ve her şeyi idrak etme özelliğine sahip olmasına dayalıdır. Oysa yaratma teorisinde insanın ruhu, nefsi ve bedeniyle dört unsurun farklı hâllerinden oluşan melekler gibi nuranî ve gaybî varlıklar ile diğer cisimleri bilmesi mümkün olsa bile, Tanrı ile âlem arasında böylesi bir varlık ilişkisi olmadığından, Tanrı'yı bilmesi ilk bakışta mümkün görünmemektedir. Öyleyse bu sorun Tanrı dışındaki her şeyin madde olduğunu savunan bir düşünür tarafından nasıl çözülecektir?

15 Kelâmcıların ruh hakkındaki görüşleri için bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 182-247.

16 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 52.

17 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 294.

İzâfet Teorisi

Genel olarak kelâmî düşünceyle ilgili olan bu sorunu Debûsî izâfet kavramıyla çözmektedir. Ona göre Allah'ın ruhu kendisine izâfe etmesi ruha Allah'ı, gaybî varlıkları ve ahireti bilme özelliği vermektedir.¹⁸ Burada izâfet kavramı, anlaşılması güç olmakla birlikte, kâdir-i muhtâr olan Allah'ın yarattığı şeye kendisini ve manevî varlıkları bilme ve arzulama özelliği vermesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda izâfe edilmiş olmak, bir nesnenin nispet edildiği şeyle dıştan bir iradeye bağlı olarak değil, özü gereği ilişkili olması demektir. Özü gereği ilişkili olmak ise var olmak bakımından söz konusu özelliğe sahip olmaktır. Aslında dinî düşünce bakımından her şey Allah'ın bir "emri" veya "kelimesi" olmasına rağmen -çünkü her şey "ol" emriyle varlık kazanmaktadır- özellikle ruh gibi Allah'ın kendisine izâfe ettiği şeyler, böylesi bir payeye mazhar olmayan başka şeylerden farklı bir bilgi ve arzuyla donatılmıştır. Debûsî, Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a nispet edildiği için tekrîm (şerefli kılma) ifade eden ayetleri, izâfetin bu anlamıyla yorumlar. Söz gelimi Kâbe, Allah'ın evi olmakla nitelendiğinden, diğer mekânlardan farklı bir kutsallığa sahiptir. Bu kutsallık Kâbe'de diğer mekânlarda görülemeyecek derecede ilhamların, fetihlerin, rüyaların ve manevî tecellilerin gerçekleşmesini sağlamaktadır. Aynı durum Mescid-i Nebevî, Mescid-i Aksâ gibi Allah'ın övgüsüne mazhar olan bütün mekânlar için geçerlidir. Burada kesinlikle gözden kaçırılmaması gereken şey, tekrîme konu olan varlığın ne açıdan şerefli kılındıysa, yaratılışı itibariyle o özelliğe sahip olduğudur. Aksi hâlde bir şeyin Allah katında şerefli kılındığını bildiren ayet ve hadislerden o şey hakkında bilgi ifade eden genel bir hükme ulaşmak imkânsızdır. Mesela ruhun Allah'a izâfe edilmesi, onun yaratılışı ve varlığı itibariyle bir özelliğini ifade etmediği takdirde bundan ruhun varlık hâline ve bilgi gücüne dair genel bir sonuç çıkarmak imkânsızdır. Debûsî'nin de aralarında bulunduğu yaratma görüşünü savunan düşünürler bu durumu ifade etmek için ruhanîlik, nuranîlik ve latiflik ile cismanîlik, zulmânîlik ve kesiflik gibi temelde iki farklı varlık halini ifade eden, diğer bir deyişle kip bildiren sözcükler kullanırlar. Tanrı'yı dışarıda tutacak olursak nuranî-zulmanî, ruhanî-cismanî veya latif-kesif ayrımları meşşâî filozofların akıl-madde ayrımına tekabül eder. Yaratma görüşünü savunan bütün düşünürlerin, özellikle ruh ve nefis görüşünün doğru anlaşılması için, bu ilkeyi ve onu ifade eden farklı sözcükler dağarcığını sürekli hatırd tutmaları gerekir. Debûsî'nin ruh ve nefisle ilgili sözlerini de ancak bu ilke doğrultusunda anlayabiliriz.

18 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 41-42.

Ona göre nefis dünya tarafından, ruh ise Allah tarafından gelmiştir. Burada nefsin dünyaya nispeti, onun varlığı bakımından dünyayla ilişkili ve ona dönük olması; ruhun Allah'a nispeti ise onun varlığı bakımından Allah'la ilişkili olup O'na dönük olması demektir. Bu durum nefsin kesif veya cismanî, ruhun da latif veya ruhanî olarak var olması anlamına gelir. Bu nedenle nefis dünyanın emîri, ruh Hakk'ın emîri; dünya nefse yardımcı, Hak ise ruha yardımcı sayılmaktadır. Yine aynı gerekçeden dolayı nefis dünyayı ve cismi bilirken; ruh Allah'ı, melekleri ve ahireti bilmektedir.¹⁹ Fakat Debûsî'nin düşüncesi açısından bundan daha da önemlisi, onun meşşâî felsefedeki mütekaddim-müteahhir ilişkisine benzer bir şekilde Hakk'a yakın olmanın bir şeye idrak ve bilgi bakımından öncelik (tekaddüm) kazandıracağını düşünmesidir. Bu durum, zamansal öncelik değil ama, mertebesel öncelik anlamında ruhun nefisten varlık bakımından önceliğini gerektirmektedir. Zira Debûsî'ye göre, ruh Hakk'a izâfe edilmesi nedeniyle Hakk'ı, melekleri ve ahiret gününü bilmekle kalmaz, nefsi ve cismi de bilir. Hâlbuki nefis dünyaya nispet edilmesi dolayısıyla yalnızca cismi bilir; ruhu, ahireti ve Yaratıcı'yı inkâr eder. Nefis ile ruh arasındaki bu farklılık öylesine katıdır ki, meşşâî filozofların nefis teorisinde cisimsel olanın aklî olanı bilmesinin imkânsız oluşuna benzer şekilde, nefis ruhun bildiklerini bilmek istese bile bilemez. Zira nefis, ruhun bildiklerini bilmesine imkân veren bir bilme gücüne sahip değildir. Fakat nefsin tersine ruh hem nefsi hem de nefsin bildiklerini bilme özelliğine sahiptir. Bu, meşşâî filozofların insan nefsinin (ruh) cisimsel olanı ancak cisimsel güçler aracılığıyla bilmesinden farklı olarak ruhun nuranîliğinden kaynaklanan ve herhangi bir araca gerek duymadan sahip olduğu bir özelliğidir. Öyle anlaşılıyor ki buna imkân veren şey, ruh ile nefis arasında varlık hâlinde esaslı bir farklılık olsa da, meşşâîlerin akıl-cisim ayırımında olduğu gibi varlık tarzında herhangi bir farklılık bulunmaması ve her ikisinin de dört unsurdan oluşması nedeniyle ruhun, nefsin sahip olduklarına ve fazlasına sahip olmasıdır.

Ruh ile nefsin bilme gücündeki farklılık, doğal olarak onların eylemlerinde de kendisini gösterir. Daha önce işaret edildiği gibi, ruh ile nefsin bilgilerinin eyleme dönüşmesi, bedeni kendi bilgileri doğrultusunda davranmaya sevketmeleriyle gerçekleşir. Bu anlamda ruh ile nefis birbirine alternatif tedbir faaliyetini temsil ederler. Her ikisinin de bedenî tedbir araçları aynıdır: kalp ve beyin. Ruh ve nefisten herhangi biri, kalp ve beyin vasıtasıyla bedeni kendi idaresine aldığı anda, diğer müdebbiri de idaresine almış olur. Debûsî ruh ile nefis arasındaki bu mücadeleyi Platon diyaloglarını andırır şekilde

¹⁹ Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 37-42.

diyalektik bir üslûpla ele alır. Diyalektik üslûbu kullanmasının nedeni, ruh-nefis mücadelesinin insan bedeni üzerinden gerçekleşen bir çatışma olduğunu vurgulamaktır. Nitekim Debûsî, insan bedenini ruh ile nefsin savaş alanı olarak (ma'rake) niteler. Bu savaş, ruhun latifliği ve nefsin kesifliğinin doğurduğu zorunlu bir sonuçtur. Latifliğin ve kesifliğin bilgi olarak ortaya çıkan sonuçları olduğu gibi, eylem olarak ortaya çıkan sonuçları da vardır. Bu eylemler ise esas itibariyle organların fiilleri olarak tahakkuk eder. Çünkü ruh ve nefsin bedeni tedbiri, kendi bildiklerini kalp ve beyin aracılığıyla bedene göstermesinden ve bedeni bilgileri doğrultusunda davranmaya sevkmesinden ibarettir. Bu nedenle dinin itikadî ve amelî yönleri, bir bütün olarak insanın davranışlarında görünür hale gelir. Ebedî mutluluğun, kalbin fiili olan imanın yanı sıra ibadetleri yapma, helallere riayet etme ve haramlardan kaçınma gibi organların fiillerine bağlı olarak kazanılmasının sebebi de budur. Pekâlâ ruhun ve nefsin bedeni tedbiri nasıl gerçekleşmektedir?

Bilgi ve Eylem

Ruhun ve nefsin bedeni tedbiri, kalbin sahip olduğu akıl gücü ve beyin sayesinde gerçekleşir. Debûsî, akılı kalbin bir gücü olarak görür ve ruhun bedene etkisini akıl gücüne bağlar. Kalp, akıl gücü sayesinde duyu verilerinden hareketle duyulur olmayanların bilgisine ulaşır. Diğer bir deyişle, kalbin işlevi akletme, nazar veya istidlâlden ibarettir. Ruh bilebileceği şeyleri, kalbin nazar gücünü kullanarak bildiğinden, duyularla algılanamayan şeylerin bilgileri kimi zaman ruha kimi zaman da kalbe nispet edilir. Ancak meşşâî filozofların nefis teorisinde bütün fiillerin nihaî sahibi nâtık nefis olduğu gibi, burada da kalbe ait bütün fiillerin nihaî sahibi ruhtur. Çünkü ruh kabul edilmediği takdirde, kalbin akletmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Kalp, nefsin tesiri altına girmediği takdirde, tabii olarak bağlı bulunduğu birimin ruh olmasının anlamı da budur. Çünkü nefsin istidlâl yapma özelliği yoktur. Debûsî, beyni sadece duyularla ilgili ve duyu verilerini idrak eden bir organ olarak görür. Dolayısıyla ona göre beynin nazar ve istidlâl yapma özelliği yoktur. Bu nedenle de beyin ruhun elçisi olan kalbin tesiri altına girmediği takdirde, doğal olarak nefse tabidir. Çünkü doğal hâlinde sadece duysal isteklere sahip olabilen nefsin elçisi olmaya elverişlidir. Dolayısıyla doğal hâliyle beynin asıl işlevi, nefsin isteklerinin organlar aracılığıyla gerçekleştirilmesini temin etmektir. Ancak beyin kalbin tesirine girdiğinde, aynı işlevi ruhun talepleri doğrultusunda icra eder.²⁰

20 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 43-45.

Ruh veya nefsin bilgi ve eylem bakımından işlevlerinde beden hayatı bir öneme sahiptir. Bu bağlamda hem ruhun hem de nefsin bilgileri, duyu organlarının bilgilerine dayalı olarak gelişir. Çünkü bilgiye ulaşmanın yolu ya duyularla duyulurları idrak etmek ya da duyulurlardan gaybî şeylere istidlâl etmektir.²¹ Bu nedenle bedensel güçlerin eserleri olan duyu verileri, ruhun ve nefsin doğrudan bilgilerini oluşturur. Bu bağlamda nefis gözün gördüğü, kulağın işittiği, tenin dokunduğu, dilin tattığı ve burnun kokladığı şeyleri arzulanabilir ve duyunun verilerini kullanarak arzu gücünü işlevselleştirir. Kalbin bir gücü olan akıl da ancak duyuların doğrudan verilerini kullanarak istidlâl veya nazar faaliyetini gerçekleştirir. Diğer bir deyişle kalp, duyulardan gizlenmiş olan şeylere istidlâl etmeyi sağlayacak duyu verileri üzerinde tefekkür eder.²² Bu bağlamda ruh, Tanrı, melekler ve ahiret gibi bütün gaybî şeyleri, yani mebde ve me'âd bilgisini duyu verilerinden istidlâl yoluyla bilir. Bunun anlamı şudur: Ruh nurânîliği veya latifliği nedeniyle Tanrı'yı, melekleri ve ahireti bilme özelliğine sahip olmakla birlikte, bunların bilgisinin onda bilfiil olması istidlâle bağlıdır. Nitekim Debûsî, "Allah sizi anneleminizin rahminden hiçbir bir şey bilmez durumda çıkardı" (Nahl 16/78) ayetine atıf yaparak ruhtaki bilgilerin kazanılmış olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Debûsî'nin kullandığı anlamda istidlâl (nazar) kelimesi, "şâhiden gâibe gitme" (istidlâl bi's-şâhid 'ale'l-gâib) adıyla bilinen kelâm yöntemidir. Nitekim Debûsî istidlâli diğer kelâmcılar gibi "şâhiden gâibe ulaşma" olarak tanımlar.²³

Burada dikkate edilmesi gereken şey, ruhun Allah'ın zâtı ve isimleri de dahil olmak üzere, duyulardan gâip olan şeylerin tamamının ancak istidlâl ile bilebilmesidir.²⁴ Fakat ruhun Debûsî'nin kullandığı anlamda duyulardan duyulur olmayana istidlâli, son derece karmaşık bir süreçtir ve insanı nihaî olarak Tanrı'yı ve kendisini bilmesi sonucuna ulaştırır. Karmaşıklığın sebebi, bilinenden bilinmeyene istidlâlde bilinenin ve bilinmeyenin hem insan hem de Tanrı olmasıdır. İnsanın bilinen olmasının nedeni, gaybî şeylerin bilgisine dayanak oluşturan ilk bilgilerin zorunlu olarak insanın cisminde dair olmasıdır. İnsanın bilinmeyen olmasının nedeni ise bir bütün olarak insanın kendisini ancak Tanrı'yı bildikten sonra Tanrı ile bilebilmesidir. Tanrı'nın

21 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

22 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

23 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76-77. Şâhiden gâibe gitmenin kelâmcılarca yapılan açıklamaları için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eşarî*, haz. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), s. 286-89; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit bi't-teklîf*, haz. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1965), s. 165-69.

24 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

bilinen olmasının nedeni, insanın kendisini ve Tanrı'yı bilmesi için yine Tanrı'nın kelâmı olan vahye muhtaç olmasıdır. Tanrı'nın bilinmeyen oluşunun nedeni ise insanın ancak kendisi hakkındaki tefekkürle Tanrı'nın isim ve sıfatlarının hakikatini kavrayabilmesidir.

Tanrı'nın bir yönüyle bilinmesi bir yönüyle de bilinmemesi, vahyin veya genel olarak nasların duyular ve aklın yanı sıra, bilgi kaynaklarından biri olmasından kaynaklanmaktadır. Debûsî Tanrı'nın vahiyden önce bilinip bilinmeyeceği sorununu *Takvîmü'l-edille* adlı eserinde müstakil olarak inceler. Tartışma, kelâm kitaplarında marifetullahın vahiyden önce vacip olup olmadığı tartışmasıyla paralel şekilde âlemin yaratıcısı olarak Allah'ın varlığının şeriattan bağımsız olarak bilinip bilinmeyeceği hakkındadır. Allah'ın var ve âlemin yaratıcısı olduğu bilinse bile isim ve sıfatları hakkındaki zorunlu bilginin tespiti aklen güç olduğundan, belirli sıfatlara sahip bir yaratıcı olarak Allah'ı bilmenin vâcip oluşu açıkça tartışılmaz. Bununla birlikte bütün âlemin yaratıcısı olduğu bilindikten sonra ilim, kudret ve hikmet gibi bir fiilin dayanağını oluşturan zorunlu niteliklere sahip olmayı bu tartışmalara dahil etmek mümkün görünmektedir. Çünkü kelâmcılar Tanrı'nın sıfatlarını, âlemin yaratıcısı olan bir ilk mevcut düşüncesine ulaşıldıktan sonra bu mevcudun ilk ve yaratıcı olabilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiği sorusuna bağlı olarak hulfî kıyas yoluyla temellendirmişlerdir ki birazdan Debûsî'nin Tanrı'nın sıfatlarını açıklamak için hulfî kıyası kullandığı görülecektir. Bu bağlamda Debûsî konuyla ilgili dört görüş aktarmaktadır. Birincisi, şeriat tarafından teyit edilmedikçe Allah'ın salt aklın delaletiyle bilinmeyeceğidir. İkincisi, Allah'ın aklın delaletiyle bilineceği; ama istidlâlin ancak şeriatla vacip olduğudur. Üçüncüsü, Allah'ın aklın delaletiyle bilineceği ve şeriattan önce de istidlâle bilmenin vâcip olduğudur. Dördüncü görüş ise böyle bir sorunu tartışmanın anlamsız olduğu, zira insanın tek başına aklıyla baş başa bırakılmayıp vahiyle desteklendiğidir. Bu görüşleri delilleriyle birlikte değerlendiren Debûsî, ikinci görüşün doğruya yakın olduğunu; ama bir kısım sorunları barındırdığını savunur. Ona göre akıl bâliğ olup da ancak derinlemesine düşünmeyle kavranabilecek karmaşık dünya işlerini fikriyle idrak eden bir kimsenin, kendisinin bir yaratıcısı olduğunu -aklın bedâhetiyle kavranmasına rağmen- bilmemesi mazur görülemez. Zira dünyada Allah'ın varlığına delalet eden sayısız delil vardır. Dünyanın diğer durumlarını bildiği hâlde Allah'ın varlığını bilmeyen kimse, yalnızca delilleri hafife aldığı için bilememiş demektir. Dolayısıyla kişi herhangi bir şeriata muhatap olmasa bile delilleri dikkate alarak Yaratıcı'nın varlığını bilmek durumundadır. Bu takdirde Debûsî ikin-

ci görüşün insafa yakın olduğunu söylese de gerçekte üçüncü görüşe daha yakın düşünmektedir.²⁵ Nitekim o, *el-Emedü'l-aksâ*'da bu düşünceyi daha açık bir şekilde ifade eder: "Var olduğunun farkına varan her akıl sahibine, bu varlık nimetini vereni tanıması ve O'nun kendisinin Mevlâ'sı olduğunu bilmesi, sonra kendisine verdiği kismete razı olması; O'nun kelime ve hikmetine boyun eğmesi, ardından O'na itaat etmesi vaciptir".²⁶ Bu cümle her ne kadar kişinin dine muhatap olması durumu dikkate alınarak söylenmişse de, Tanrı'nın varlığını bilmeyi vahyin önüne alıp vâcip saymakla *Takvîmü'l-edille*'deki üçüncü görüşle paralellik sağlanmıştır.

Tanrı'nın varlığının vahiyden bağımsız bilinip bilinmeyeceğine ilişkin bu tartışmanın Debûsî'nin düşüncesinde birincisi bilgiyle, ikincisi ise eylemle ilgili iki önemli sonucu vardır. Bilgiyle ilgili sonuç, Allah'ın ayrıntılı olarak isim ve sıfatları ile emir ve yasaklarının ancak şeriatla bilinebileceğidir. İnsan, Tanrı'nın varlığını ve bir kısım sıfatlarını bilse de Tanrı hakkındaki kuşatıcı bilgi vahiyle bilindiği gibi, Allah'ın emir ve yasakları ve ahirete ilişkin bilgiler de yalnızca vahiyle bilinmektedir. Bu bakımdan Debûsî dinî nasların, aklın istidlâliyle ulaşılabilecek gaybî şeyler hakkında aklın istidlâlinden daha üstün bilgiler vereceğini düşünür. Ona göre "Kur'an'ın nuru, akıl nurundan başka ve onun üstündedir".²⁷ Çünkü naslar, müçtehitlerin aklî delalet ile vardıkları sonuçlardan farklı olarak zan barındırmaz ve kesindir.²⁸ Tartışmanın eylemle ilgili sonucu ise ruhun nefis ve bedeni tedbir etmesini sağlayacak en uygun fiillerin şeriat tarafından bildirilmesidir. Bu anlamda ibadetler ile dinî emir ve yasaklar, uygulamada vazgeçilmez bir üstünlüğe sahiptir ve aklın uygun gördüğü fiiller tarafından ikâme edilemez. Çünkü nefsin beden ve ruha tesirinin hangi fiillerle tam olarak izale edilebileceği ve bu fiillerdeki ölçünün tespiti, akılla bilinebilecek şeylerden değildir. Özellikle ibadetlerin ölçülerinin taabbüdî olmasının nedeni de budur.

Vahyin gerek gaybî şeylere gerekse de davranışlara ilişkin verdiği bilgiler insanın Tanrı'yı ve kendisini tanımasıyla gerçek anlamda kavrandığından, Debûsî'ye göre insanın yetkinleşme sürecinde belirleyici olan şey, âdeta dinî naslar esas alınarak yapılan istidlâl ve ameldir. Fakat nasların esas alınması tek yönlü değildir. Çünkü istidlâl ve amel, nasların anlaşılmasını da temin eder. Bu bakımdan insan nasları anladığı kadar kendisini anlayabileceği gibi, kendisini anladığı ölçüde nasları anlayabilir. Diğer bir deyişle insan;

25 bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, haz. Halîl Muhyiddin Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), s. 442-47.

26 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 75-76.

27 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 300.

28 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 320.

ruhunu, nefsin ve bedenini tanıdığı ölçüde Tanrı'yı tanırken, Tanrı'yı tanıdığı ölçüde kendisini tanır. Buna göre insanın ilk bilgileri kendisine ilişkin bilgiler olduğundan, hareket noktası ve istidlâlin ilk bilineni insandır. İnsanın ilk bilinen oluşu, aynı zamanda cisimler dünyasının da ilk bilinen oluşunu gerektirir. Nitekim Debûsî, bilginin duyulur olandan gaybî olana doğru seyredişini şöyle ifade eder: "İnsan önce sütanneyi, sonra anneyi, sonra babayı, sonra kendisinin dünya nimeti mülküne sahip olduğunu görür; sonra nimetin nedenini araştırır, sonra yıldızları, sonra heyûlayı, sonra da Mevlâ'yı görür."²⁹ Fakat Debûsî özellikle insan üzerine yoğunlaşır, Allah'a ve gaybî şeylere dair bilgilerin insanın farklı yönlerinde tefekküre dayalı istidlâlde elde edildiğini belirtir. Bu bağlamda insanın cismi, hayatı, rızık ve vakti hakkındaki tefekkür, Yaratıcı'nın varlığına ulaştırır.³⁰

Mesela insanın cismine yönelik bir inceleme (nazar), bu cismin hâdis olduğu bilgisini verir. Hâdislik zorunlu olarak bir fâil gerektirdiğinden, hâdislikten bir fâil fikrine ulaşırız ve ilk olarak sonsuza dek gidebilecek bir fâiller silsilesi elde ederiz. Fakat sonsuza dek uzanan fâiller silsilesi hakkındaki hâdislik hükmü, bu silsilenin zorunlu olarak bir fâilde durmasını ve bu fâilin, hâdisliğin tam zıddıyla nitelenmesini gerektirir. Böylece bir kadîm fâil fikrine ulaşırız.³¹ Hâdisler silsilesini dayandırdığımız ilk fâilin niteliklerini ise "aksi imkânsızlığa ve eksikliğe yol açan niteliklerin Tanrı'ya yüklenmesi", yani hulfî kıyas yoluyla çıkarırız.³² Debûsî bu süreci şöyle dile getirir: "Allah'ın bütün isimleri 'Olmaması câiz değildir' yöntemiyle tespit edilir."³³ Debûsî, Allah'ın sıfatlarının hâdis varlıkların niteliklerinin zıddını alma yoluyla belirlenmesi yöntemini bu sıfatların keyfiyetini açıklamada da kullanır. Buna göre Allah'ın isimleri, yaratılmış varlıkların aksine, O'nda bir hâli zorunlu kılmaz. Duyulur varlıkların nitelikleri, hâl isimlerini oluştururken, Allah bir hâlden ve o hâlin kaybından münezzehtir. Bu nedenle Debûsî'ye göre Allah dengi (nazîr) olmaması anlamında birdir (vâhid); bir vicdanla idrak etmesi anlamında değil, hiçbir şeyin O'na gizli kalmaması anlamında âlimdir; bir başkasının direnişiyle karşılaşmaması anlamında değil, büyük ve küçük hiçbir şeyin O'nun gücünün dışında kalmaması anlamında kâdirdir.³⁴ Yine aynı gerekçeyle Debûsî hâlik gibi fiilî sıfatların ezeliğini, onların

29 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 333.

30 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76.

31 Bu kadîm faile, diğer kelâmclar gibi Debûsî de "ilk illet" demeyi uygun bulmaz, çünkü "illet" kelimesi, "ihtiyarsız etkide bulunan" demektir. bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 310-11.

32 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 76-77.

33 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

34 Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 315.

gereklerini yapma kudretinin ezeliği olarak açıklar.³⁵ Böylece Debûsî özü gereği Allah’ı bilme özelliğindeki ruhun Allah hakkındaki bilgilerini yalnızca delille elde edeceğini ve Allah’ın isimlerini nazar ve istidlâlden başka yolla bilinmeyeceğini iddia eder.³⁶ Çünkü duyularla algılanmayan her şey, zorunlu olarak istidlâlle belirlenmek durumundadır. Bu nedenle ona göre sadece Allah hakkındaki bilgilerimiz değil, gayb kapsamına giren bütün şeylere dair bilgilerimize insanın farklı durumlarına dayanarak yapılan istidlâllerle ulaşılmaktadır. Mesela insandaki arzu, meyil ve Allah’a muhalefet, insanın imtihan hâlinde bulunduğu delalet ederken, dünyanın geçiciliği, ahiret yolunda olduğumuza; kendi rızamız olmadan gerçekleşen durumlar da kadere delalet eder. O hâlde Debûsî’ye göre ruhun gaybî şeyler hakkındaki bilgisi, kalbin bir gücü olan aklın gerçekleştirdiği istidlâl aracılığıyla elde edilir. İstidlâl, aklın yegâne işlevi olduğundan, ruh bilgiye ulaşmakta istidlâli kullandığı gibi, kalp aracılığıyla beyne ve dolayısıyla bedene tesirde de istidlâli kullanır.³⁷

İnsan hakkındaki istidlâlin çok yönlü oluşu, Debûsî’nin düşüncesinde bilginin gerçek anlamda ancak amel yoluyla tamamlanacağına da işaret eder. Çünkü her bir insan durumu hakkında tefekkür ve istidlâl, başka bir bilgiyi doğurmaktadır. Farklı insan durumları ise bunların kişi tarafından tecrübe edilmesiyle gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle amel, bir insan durumunu tahakkuk ettirmekte ve ruh da bu durumdan hareketle istidlâl yaparak Tanrı hakkında yeni bir bilgiye ulaşmaktadır. Böylece kişinin Tanrı’ya dair bilgisi artmaktadır. Fakat insanın âlemdeki yerine dair bilgisi ancak Tanrı’yı bilmekle tamamlanacağından, Tanrı hakkında ulaşılan yeni bilgi, insanın kendisini tanımasına imkân vermektedir. Bu sebeple Debûsî, insanın bilgi sürecini “Hakk’ın ardında” (verâu’l-Hakk) ve “Hak’la birlikte” (ma’a’l-Hakk) olan şekilde ikiye ayırır ve bu bilgilerin on altı menzilde tamamlandığını söyler.

Debûsî, “Hakk’ın ardında” dediği ve istidlâlin ilk sekiz menzilini oluşturan bu aşamada, kalbin bilgisinde Hakk’ın ardında seyrettiğini ve sıdıktan kaynaklanan bir çabayla Hakk’a ulaştığını belirtir. Anlaşıldığı kadarıyla bu aşamada sekiz menzil, insanın istidlâl yoluyla Hakk’ın varlığına ulaşınca

35 Bu nedenle Debûsî’ye göre Allah, yaratmadan yaratıcı olmakla nitelenmez. Allah’ın ezelde yaratıcı olmasından kastedilen, yoku var etmeye kudretinin bulunmasıdır ve ezeli olan da bu kudretin kendisidir. Yine kelâm sıfatının açıklamasında “nefsî kelâm” teorisini kullanmaz. Ona göre “Allah ezelde mütekellimdir” sözüyle kastedilen, O’nda kelâmın olacağı bir kudrettir, ses ve harflerden oluşan şey değildir. *el-Emedü’l-aksâ*, s. 318-9.

36 Debûsî, *el-Emedü’l-aksâ*, s. 76-77.

37 Debûsî, *el-Emedü’l-aksâ*, s. 333.

kadar katedilen istidlâl basamaklarını temsil etmektedir. Son basamak ise Hakk'ın varlığına ulaşmayı dile getirmektedir. Debûsî'nin "Hak'la birlikte" dediği ikinci aşama ise aynı şekilde sekiz menzilden oluşur. Hak'la birlikte seyredilen bu sekiz menzilin sonunda marifet, hakiki olarak tamamlanır ve kişi yakîne ulaşır. Yakîne ulaşmanın anlamı, kişinin Hakk'ın tek bir ilâh, kendisinin ise kul olduğunu kavraması ve böylece iman ve tasdikini yalnızca Allah'a mahsus kılmasıdır. İşte bu, tahkikî imandır. Debûsî'nin bu aşamaya "Hakk'la birlikte" demesinin nedeni, buradaki sekiz menzilin tamamıyla Hakk'a ulaştıktan sonra katedilen basamaklar oluşudur.

Bu süreçte özellikle dikkat çekici olan şey şudur: İnsan ilk sekiz menzili Allah'ı bilmek amacıyla; ama kendini bilmeden tamamlar. Allah'ın bilgisine ulaştıktan sonra kendisini tanımış olur. Bunun nedeni, Allah'ın rab, kendisinin ise kul olduğunu ancak ilk sekiz menzilin sonuna ulaştığında kavramasıdır. Kulluk bilgisinin bu denli merkezleşmesinin nedeni, kulluğun Tanrı karşısında insanın âdeta en özel sıfatı olup insan olmak bakımından -varlık olmak bakımından değil- bütün diğer niteliklerinin kulluk sıfatı merkeze alınarak değerlendirilmesidir. Dolayısıyla insan, Debûsî'nin deyişiyle, ancak Allah'ın tek bir ilâh olduğunu bildiğinde kendisinin kul olduğunu bilebilir. Fakat ilk sekiz menzilin neticesinde ulaşılan ilâhlık ve kulluk bilgisi, anlaşıldığı kadarıyla hâlâ mücmel bir bilgidir ve ikinci sekiz menzilde bu mücmel bilgi, insanın kendisi ve Allah hakkında ayrıntılı bilgiye dönüşmektedir. Bu dönüşümü sağlayan ise ilk sekiz menzilin sonunda ruhun "işitme ve itaat etme"nin ne olduğunu kavrayarak bedeni kendi bilgileri doğrultusunda davranmaya yönlendirmesidir. Dolayısıyla ikinci sekiz menzil, esas itibariyle amelî bir süreçtir.

Birinci aşamada ruh, kalbi istidlâle yönlendirmek için cehaletle mücadele ederken, ikinci aşamada ruhun tesiriyle kalp, bedeni nefse itaatten alıkoyarak mücadele eder. Kalbin bedene tesiri, birinci aşamada insanın Allah ve dolayısıyla kendisi hakkında ulaştığı bilgilerin beden tarafından yapılmasını temin ettiğinden, Debûsî bu süreçte kişinin kendisini bilerek ve Allah için amel yaparak seyrettiğini belirtir. Bu aşamada da kalbin bedene tesiri, istidlâl aracılığıyla. Bu nedenle ikinci sekiz menzilde davranışlar beden açısından amel iken, ruh ve kalp açısından önceki sekiz menzilde insanın kendisine dair elde ettiği mücmel bilginin ayrıntısından ibarettir. Ancak birinci aşamada ulaşılan kulluk ve ulûhiyet bilgisi, beden verili fiillerini kendiliğinden intaç etmez. Belirli birtakım bedensel fiillerin ortaya çıkması için bu iki bilginin kalpte korku ve ümit (havf ve recâ) durumlarının oluşması gerekir. Bu nedenle Allah için amel, dört sebebe dayalı olarak gerçekleşir: Korku,

ümit, kulluğu bilmek ve ulûhiyeti bilmek. Korkunun sonucu, bir eylemden ziyade eylemsizlik hâlidir. Çünkü korku, Allah'ın yasaklarından uzak durmayı gerektir. Korkunun aksine ümit, olumlu bir işleve sahiptir ve Allah için amellerin yapılmasına sebep olur. Kulluk bilgisi, acizliği izhâr etmek amacıyla amellerin devamını sağlar. Ulûhiyet bilgisi ise amellere nihaî tanımını verir. Çünkü ameller ulûhiyet bilgisi sayesinde Allah'a şükür amacıyla yapılır. Dolayısıyla ilk sekiz menzilin sonunda ulaşılan ulûhiyet bilgisi hem kişinin bir kul olarak kendisini bilmesini hem de bir kul olarak davranmasını sağlamaktadır. Bu sebeple de ulûhiyet bilgisi, insanı mümin kılan bilgiyi oluşturduğu gibi, insanın mümin olmasını sürekli hâle getiren bilgi ve davranışların da sebebidir. O hâlde bilginin nihaî sonucu, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet edilmesidir.

Emir ve yasaklara uyma süreci de aynen ruhun bilgilenmesi sürecinde olduğu gibi sekizer menzil içeren iki aşamadan oluşur. Tıpkı kalbin menzilleri, ruhun kendisini bilmesinin aşamaları olduğu gibi, bedenün davranışları da onun kendisini tanımmasının aşamalarını teşkil eder. Sırasıyla davet, muhafaza, cihat, hilâfet, istikrar (karâr), riyâzet, saldırı ve esaretten oluşan ilk sekiz menzil, bedenün kendisini bilmesi için seyrettiği aşamaları gösterir. Sırasıyla sarhoşluk (sekr), ayıklık (sahv), gizlilik (humar), açıklık (sûk), sabır, rıza, şükür, kavuşmadan (likâ) oluşan ikinci sekiz menzilde ise beden kendisini bilerek seyreder. Birinci aşamadaki ameller, bedenün kendisini bilmesini sağlaması nedeniyle kulun kendisi için yaptığı ameller iken, ikinci aşamadakiler kulun yalnızca Rabb'i için amel yapmak üzere saflaşmasını sağlayan amellerdir. Bir bütün olarak amel sürecinin sonucu, kulun nefsin tesirinden kurtulup gerçek anlamda kulluğunu idrak ederek özgürleşmesi ve kendi hükümranlılığına ulaşmasıdır. Fakat Debûsî bedende olduğu sürece kulun nefsin kirlerinden tam olarak kurtulamayacağını ve özgürlüğün ancak ölümle gerçekleşeceğini belirtir.³⁸ Çünkü beden var olduğu sürece daima nefsin etkilerine açıktır ve bu anlamda insanın özgürlük çabası, bu dünyada olduğu sürece sona ermez.

O hâlde Debûsî'ye göre insanın kendisini bilmesi; ruhu, nefsi ve cismiyle bütün olarak varlığını bilmesi demektir. Bu bilgi ise gerçek anlamda Allah'ı bilmek ve O'nun emir ve yasakları doğrultusunda davranmakla elde edilir. Dolayısıyla ruhun kendisini ve yaratıcısını bilmesi ve bedeni bu bilgiye uygun olarak tedbir etmesi; duyular, akıl ve vahiyden gelen bilgiler ışığında gerçekleşir. Bu nedenle -Debûsî'nin deyişiyle- insanın dünya

³⁸ İlim ve amel menzilleri hakkında Debûsî'nin açıklamaları için bk. *el-Emedü'l-aksâ*, s. 332-34.

hayatı denizde seyreden bir gemiye benzer: Hz. Peygamber kaptan, dünya deniz, nefis gemi, her akıl bir yıldız, Allah'ın yardımı faydalı rüzgâr, kürek de ruhtur.³⁹

Sonuç

Debûsî'nin ruh, nefis ve bedeninin özellikleri ve ilişkileri hakkındaki tahlilleri, insanın yetkinleşmesinin gerçek anlamda ruhunun kul olduğunun bilincine vararak özgürleşmesi anlamına gelmektedir. Ruhun özgürleşmesi ise aynı zamanda nefis ve bedeninin de geçici hazlardan uzaklaşarak kalıcı hazlara ulaşması veya bu hazlara ulaşan ruha hizmet etmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ebedî mutluluk ruhun zaferi demekken, ebedî bedbahtlık nefsin zaferi ve hüsrânı olmaktadır. Ruha bilgi ve eylem bakımından bu ayrıcalıklı konumu kazandıran ise Tanrı'ya izâfetidir. Bu izâfetin ruhtaki yansımaları, varlık bakımından latiflik; bilgi bakımından hem tikeli hem de tümeli veya bütün varlığı bilme özelliği; eylem bakımından ise nefsi ve bedeni yönetme özelliğidir. Bu bakımdan yoktan yaratma görüşü nedeniyle ortaya çıkan Tanrı ve âlem arasındaki irtibatın nasıl kurulacağı sorunu, yine yoktan görüşüne kaynaklık eden kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışı sayesinde çözülmektedir. Yaratılan şeylerin bireysel ve türsel özellikleri, Tanrı'nın iradesine bağlı olarak belirlenir. Buna göre Tanrı bir kişiye, mekâna, zamana veya nesneye bireysel ve türsel seviyede diğerlerinden farklı bir özellik verebilir. Bu özellik, bir şeyin şahsına özgü bir durum olduğunda şahsî bir kabiliyet veya istisnâî bir vasıf iken, bir türe veya cinse özgü olduğunda o tür altındaki fertlerin tanımlarında içerilen zorunlu bir vasıf olur. Ruhun Tanrı, melekler, cisimler âlemi ve âhireti bilmesi ise insan fertleri arasında bilgi farklılıkları olmakla birlikte, insan türünün bir özelliğidir. Diğer bir deyişle insan, tanımlı gereği, söz konusu şeyleri bilme kabiliyetine sahiptir.

39 bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 45.