

DEBÛSÎ

İNSANIN
EN YÜCE GAYESİ

el-Emedü'l-Aksâ

Çeviri: Yunus İnanç

Ömer Türker'in Takdimiyle

alBaraka
Yayınları

DEBÛSÎ

Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî, Buhara-Semer kand yolu üzerinde bir yerleşim yeri olan Debûsiye/Debûse'de doğdu. Sâ mânîlerin son dönemiyle Karahanlılar'ın ilk yıllarına rastlayan çalkantılı bir dönemde yaşadı. İlimle işti gal eden bir ailenin mensubu olup ismi bilinen tek hocası, büyük Hanefî fakihlerinden Cessâs'ın öğrencisi Ebû Cafer el-Üsrûşenî'dir. Kaynaklarda kendisinden hep "Kâdî" diye bahsedilmekte birlikte, hangi şehirde ve hangi yıllarda bu görevi ifa ettiği bilinmemektedir. Buhara ve Semerkand'da katıldığı münazaralardaki başarısı sayesinde yaygın bir şöhret elde etmiştir. 430/1039 yılında 63 yaşında iken Buhara'da vefat etmiş ve ve Kelâbâz mahallesindeki "Yedi Kadı Mezarlığı"na defnedilmiştir. Hanefî mezhebini furû görüşlerinin gelişimine ve usûlî yaklaşımlarının olgunlaşmasına büyük katkılar sunan Debûsî, birçoğu fıkıhla ilgili çok sayıda eser kaleme almıştır. Furû fıkha dair eserinin adı *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû*, usûle dair eserinin adı *Takvîmü'l-Edille*'dir. Çevirisi sunulan *el-Emedü'l-Aksâ* ise İslam dinini Allah-kul münasebeti, insanın tabiat ve dünyayla ilişkisi gibi cihetlerden hareketle ele alıp takdim eden eşsiz bir eserdir.

YUNUS İNANÇ

1981 yılında Konya'nın Güneysınır ilçesine bağlı Durayda köyünde doğdu. 2000 yılında Konya İmam Hatip Lisesinden, 2004 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünden mezun oldu. Arap Dili ve Belagatı alanında Yüksek Lisans ve Doktora eğitimini tamamladı. 2020 yılında Doçent, 2025 yılında Profesör unvanını aldı. Hâlen Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalında öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Arap dili, edebiyat ve tasavvuf alanlarında telif ve tercüme eserleri bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

<i>el-Emedü'l-Aksâ</i> ve Ebû Zeyd ed-Debûsî	7
Gayelerin En Yücesi	27
Nefisle Mücadele	33
Yaratılışın Asıl Hikmeti	41
Dört Fasl	47
Ubûdiyyet	59
Muhtaçlık	71
Emir	99
Dünya Zindanı ve Hükümranlık	129
Dünya (I)	144
Dünya (II)	151
Ticaret	155
Dünya İlişkileri	166
Mizan	169
İnsanların Dindeki Kısımları	175
Sıddıklar	177
Fâsıklar	199
İnkârcılar	203
Münafıklar	208
Dünya İşleri Açısından İnsanlar	211
Vezir	217
Rağbet Eden Faslı	221

İmtihan ve Tedbir.....	227
Tedbir	247
Davet, Görüş ve Müjde.....	251
Zaman ve Mekânın Mertebeleri.....	334
Müjdeler!.....	336
Kaynakça.....	349
Dizin.....	351

el-Emedü'l-Aksâ ve Ebû Zeyd ed-Debûsî

Ömer Türker

el-Emedü'l-aksâ zühd tasavvufu eserlerinin temel özelliğini yansıtır: Bir zühd ahlakını tasvir ederek bu ahlakın metafizik temellerini ve gayelerini ortaya koyup bir Müslümanın kulluk veya Allah'a yaklaşma sürecindeki dönüşümlerinin ayrıntılı bir tahlilini yapmak. Genelde ahlak teorisi, bir cevher olarak insan tahlilinden hareketle insan fertlerinin nazarî ve amelî seviyede yetkinleşme sürecini anlatır. Bu bakımdan ahlak teorisi bir cevher olarak insanı tahlil ettiği sürece tabiat teorisini ve nazarî gücün yetkinleşme sürecini incelediği sürece de metafiziği ele verir. Bu durum *el-Emedü'l-aksâ*'dan Debûsî'nin metafizik kişiliğini çıkarmamızı bir yandan kolaylaştırırken bir yandan da zorlaştırır. Kolaylaştırdığı taraf, kitabın Debûsî'nin benimsediği tabiat teorisini ve metafizik görüşleri barındırmasıdır. Özellikle metafiziğin temel meseleleri, kitabın son kısmında ve dağınık olmakla birlikte çeşitli yerlerinde sistematik bir temellendirmeye incelenmiştir. Zorlaştırdığı taraf ise Debûsî'nin benimsediği tabiat teorisinin ilkelerini sistematik bir temellendirmeye tâbi tutmamasıdır. Bu durum, onun tabiat teorisine ait unsurları ne dereceye kadar bütünlüklü bir teori olarak tasarladığına ilişkin kuşkular uyandırmasının yanı sıra Debûsî'nin benimsediği görüşlerin uyumuyla ilgili sorunlar da gündeme getirmektedir. Bunların başında Debûsî'nin savunduğu kelâmî görüşler ile kullandığı tabiat ve nefis teorisinin nasıl uzlaştığı sorunu gelir. Çünkü Debûsî, ahlak teorisini Meşşâî felsefenin tesirlerini taşıyan ama sûfilerce yeniden formüle edilen madde-sûret ve nefis teorilerini kullanarak temellendirmesine rağmen kelâmcıların cevher-araz teorisine dayalı görüşlerini benimsemektedir.¹ Bu bağlamda Debûsî'nin atomcu teori üzerine kurulan

¹ Kelâmî görüşlerinin Hanefî kelâmcılarla aynı çizgide olmasının yanı sıra Debûsî fıkıhta bir Hanefîdir ve Hanefî usulünün önde gelen isimlerindedir. Debûsî'nin Hanefî usul geleneğindeki yeri için bk. Murteza Bedir, *The Early Development of Hanafî Usûl al-Fiqh*

kelâmî görüşler ile madde-sûret ve nefis teorilerini nasıl birleştirdiği başlı başına bir sorundur. İlerleyen sayfalarda Debûsî'nin nefis teorisinden hareketle metafizik görüşlerinin tespit ve değerlendirmesi yapılacaktır.

Debûsî insanın dinî ve ahlaki özellikleri kazanma sürecini nesnelere madde ve sûretten oluştuğunu ileri süren Meşşâî doğa teorisini kullanarak açıklar. Bu teoriye göre cisimler, kelâmcıların iddia ettiği gibi cevher-i fertler ve arazlardan değil, madde (heyûlâ) ve sûretten oluşmuştur. Cisim hakkında yapılan bu genel açıklama, cismin cins ve türleri özelinde ele alındığında bizi doğa görüşüne ulaştırır. Her cismin maddesiyle sûretinin birlikteliği, o cismin doğası olarak ortaya çıkar. Sözelimi akasya ağacının bir maddesi ve bir de onun akasya olarak başka cisimlerden ayrılmasını sağlayan formu vardır. Bu ikisi bir araya geldiğinde akasyanın doğasını oluşturur. Bu bağlamda insan da bir madde ve sûretten oluşmuştur. Onun maddesi bedeni iken sûreti nefsidir. Aristoteles'te maddi bir cevher olarak düşünülen nefis, Farabi ve İbn Sina gibi Yeni Platonculuktan beslenen Müslüman filozoflarca aklî bir cevher olarak görülmüştür. Meşşâî filozoflar, maddi bir varlık olan nefis ile aklî bir varlık olan nefsi ayrıştırarak insani nefsin (*nefs-i natıkanın*) aklî bir cevher olduğunu, hayvanî nefsin ise maddi bir doğaya sahip olduğunu düşünürler. Onlara göre insanda canlılığa tekabül eden şey, hayvanî nefis denilen şeydir. Bu nefis teorisinde insan bedeninin dört ana unsurdan oluştuğu ve belli bir itidale ulaşan bedene faal akıl tarafından nâtik nefis bahşedildiği iddia edilir. Aklî bir cevher olduğu düşünülen bu nefis, bedene hulul etmiş veya yerleşmiş değildir, yalnızca bedenle birliktelik (*iktirân*) halindedir ve bedeni yönetir.²

(Yayımlanmamış 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 Jurídicos Islámicos: Derecho y Sufismo*, ed. Alfonso Carmona [Murcia: Editora Regional de Murcia, 2006] içinde), s. 254-270.

² Geniş açıklama için bk. Ömer Türker, "Nefis", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayın ve Matbaacılık), XXXII, 529-531. Gerçekte insanda bir hayvanî bir de nâtik nefis olmak üzere iki nefsin bulunup bulunmadığı filozoflar arasında tartışmalıdır. Sorun temelde bütün maddi varlıklardaki nefsin maddi olduğu ama diğer canlılardan farklı olarak insandaki nefsin aklî bir varlığa sahip olduğu iddiasında kaynaklanır. Çünkü canlı cinsi, insan olarak özelleştiğinde insan türünün bu özelleşmeyi sağlayacak bir fasla sahip olması gerekir. Bu fasıl ise bilkuve cins tarafından içerilmelidir. Oysa maddi bir cevher olan canlının, aklî bir cevher olan nâtik nefsi içermesi mümkün değildir. Öte yandan

Debûsî kabaca tasvir edilen bu teoriden yardım alarak insanın varlığını açıklar fakat bu açıklamayı, sûfîlerin Kur'ân lafızlarından hareketle yeniden kurduğu ve teorileştirdiği ruh-nefs ayrımı üzerinden gerçekleştirebilir. Ona göre insan varlığı dörtlü bir yapıya dayanır: Nefs, ruh, akıl ve duyuvar. Bu yapının açılımı şöyledir: İnsanın bir zâhiri bir de bâtını vardır. Debûsî buna zâhir cisim ve bâtın cisim demektedir. Zahir cisim kapsamına beden ve duyu organları girer ve bu cismin işlevi, duyuvarın kullanılmasıdır. Nefsin zâhir cisimdeki işlevi de onu duyuvarı kullanmaya sevk etmesidir. Bâtın cisim ise akıl ve kalpten oluşur; bu cismin işlevi ise düşünme faaliyetidir ve bunun idrak aracı kalptir. Nasıl ki zâhir cisim duyuvarı kullanmak için hava, koku, ses vb. ihtiyaç duyuyorsa bâtın cisim de kalbi kullanmak için aklın nuruna ihtiyaç duyar. Diğer deyişle ses, koku vb. zâhir cismin duyma ve koklamasına nispeti neyse aklın nurunun da bâtın cisme nispeti odur. Zâhir cisim kapsamına girenlerin cisimsel şeyler olduğu açıktır. Çünkü Debûsî'ye göre nefis, sıcaklık, soğukluk, yaşlılık ve kuruluştan ibaret dört unsurdan oluşur.³ Bu dört unsur belli bir itidale ulaşınca nefis meydana gelir. Bu görüş filozofların itidal görüşüyle uyumaktadır. Madde-sûret teorisinde birbirine zıt unsurlardan oluşan madde, belli bir itidale ulaşınca formu kabul edecek duruma gelir. Debûsî de bu görüşü izleyerek nefsin insan cisminde meydana gelmesini toprak ve suyun karışımı olarak gördüğü bu cismin belli bir itidale ulaşmasına bağlar. Bu nedenle ona göre nefis, duyuvarımızla algılayamadığımız dört unsurdan oluşmuştur yani maddi bir şeydir.⁴

Fakat yine de Debûsî'nin nefsin tam olarak ne olduğuyla ilgili görüşünde belirsizlik vardır. Onun nefis ile duyuvarımızla idrak ettiğimiz bedeni kastetmediği açıktır. Çünkü insan cisminin belli bir itidale geldikten sonra tasviri kabul ettiğini ve bu süreçte tabiat yetkinleşince nefsin

insanın canlı sayılabilmesi için diğer canlılarda olduğu gibi canlılığı sağlayan bir nefsi bulunmalıdır. Sorunun tarihsel kaynağı, Platon'un nefis görüşünün Aristo'nunkinele birleştirilmesidir. Bu birleştirme insanda iki nefis mi yoksa tek bir nefis mi bulunduğu soruna yol açmıştır. Burada bu sorunu çözümüne uğraşacak değiliz. Hayvânî nefis derken kastımız, insanda ikinci bir nefsin bulunduğu değil, nâtik nefsin dışından insandaki canlılığa tekabül eden veya canlılığın ilkesi olan şeydir. Kendi içlerinde farklılık bulunmakla birlikte sûfîler buna nefis adını verirler.

³ Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), s. 40.

⁴ Bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 40-42, 296-297.

meydana geldiğini söyler. Bu bağlamda nefis, bir şeyin bireysel varlığını oluşturan bir sûret ve anlamdır. Bu formun işlevi ise zâhir cismin duyuları kendi talepleri doğrultusunda kullanımını temin etmektir. Öyle anlaşılıyor ki Debûsî, nefsin, insanda dünyevî arzulara kaynaklık eden bir form olduğunu ama bunun bedenın kendisiyle veya canlılık dediğimiz şeyle özdeş olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle nefsin dünyadan geldiğini söyler ki bu, nefsin unsurlardan oluştuğunun bir başka ifadesidir. Unsurlardan kaynaklanması nefsin taleplerini de dünyevîleştirir. İşte bu nefis meydana geldikten sonra ona “meleklerle ait olan nâtık ruh iştirilmiştir ve Allah bu nâtık ruhla âlemi diriltmiştir.” Bu ruhun kaynağı Debûsî’nin ifadesiyle “Tanrı’dır ve ruh, Onun emriyle gelmiştir.”⁵ Tıpkı nefste olduğu gibi ruhun kaynağı da onun işlevini gösterir: İnsandaki ilâhî talep ve erdemlerin kaynağı, ruhtur.⁶ Bu anlamda insanın erdemlerle donanma süreci, tamamen nefis-ruh karşıtlığı üzerine kurulur.⁷

Bununla birlikte Debûsî’nin insan tasavvurundaki en temel sorun, nefis-ruh ilişkisinde ortaya çıkar. Debûsî, nefis-ruh ilişkisini filozofların nefis-beden ilişkisinde kullandığı *mukârenet* lafzıyla anlatır. *Mukârenet* veya *iktirân* lafzını filozoflar nefsin bedene yerleşmediğini bilakis yalnızca bedenle yan yana bulunduğunu anlatmak için kullanırlar ki Debûsî de, anlaşıldığı kadarıyla, bu lafzı aynı maksatla kullanır.⁸ Filozoflar mukârenet ilişkisinin nefis ile beden arasında olduğunu söylerken Debûsî bedende bulunan bir form veya anlam olan nefis ile ruh arasında olduğunu söyler. Filozofların nefis ile beden arasındaki mukârenet ilişkisi kurmalarının temel nedeni, iki şey arasında bir varlık tarzı farklılığı olduğunu düşünmeleridir. Çünkü Meşşâî filozoflar, insanın metafizik âlemlerle ilişki kurup o âleme dair bilgi kazanmasının imkânını aklî varlıklar ile insan nefsi arasındaki varlık tarzı birliğine dayandırır. Buna göre Tanrı’dan başlayıp Ay altı âlemde son bulan *sudur* süreci, iki tür varlık tarzını içerir. Birincisi, Tanrı’dan faal akla dek uzanan varlıklar silsilesinin bulunduğu

⁵ Debûsî, *el-Emediü’l-aksâ*, s. 294.

⁶ Nâtık nefsin meleklerin nefsiyle aynı mahiyete sahip olup olmadığı filozoflar arasında da tartışma konusu olmuştur. Bk. İbn Sina, *Kitâbu’ş-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık 2006), s. 57.

⁷ Debûsî kitabının tamamını bu karşıtlık üzerine kurmuştur ve kitabın en yaratıcı yönlerinden biri de Platon diyaloglarının andırır biçimde kurgulanan nefis-ruh diyaloglarıdır.

⁸ Debûsî, *el-Emediü’l-aksâ*, s. 41.