

## İřRÂKÎ FİLOZOF ŐEMSEDDİN MUHAMMED İBN MAHMŪD EŐ- ŐEHREZŪRÎ'NİN FELSEFİ SİSTEMİ VE İSLAM DÜŐŪNCESİ İÇİNDEKİ YERİ

-Philosophy of Shahrazuri and Its Place within Islamic Philosophy-

**Yrd. Doç. Dr. Burhan Kōrođlu**

BahçeŐehir Ūniversitesi Sosyoloji Bōlümü Őđretim Ūyesi

BahçeŐehir Ūniversitesi Medeniyet Arařtırmaları

Merkezi (MEDAM) MŪdŪrŪ

**Őzet:** Bu makalede İslam Felsefe geleneđi içindeki Őnemli ekollerden olan İřrâkî ekolŪn hala az bilinen Őnemli dŪŐŪnŪrlere olan Őemseddin eŐ-ŐehrezŪrî'nin (Ő. 687/1288'den sonra) genelde İslam felsefesi Őzelde de İřrâkî felsefe içindeki yerini belirlemeye çalıŐacađız. Bu gayeyi gerçekleŐtirmek için, gerek akli bilgi ile keŐfi bilgi arasında kurduđu iliŐki, gerek nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu ile ilgili yaklaŐımında, tenasŪh konusunda, gerekse sudŪrcu kozmoloji felsefesindeki farklı tutumu Ūzerinden MeŐŐâi dŪŐŪnce ile gōsterdiđi benzerlik ve farklılıkları ve mensup olduđu İřrâi felsefe içindeki Őzel konumunu incelemeye çalıŐacađız.

**Anahtar Kelimeler:** ŐehrezŪrî, İřrâkî Felsefe, İřrâk, SudŪr

**Summary:** The purpose of this article is to determine the place of Shams al-Din al-ShahrazŪrî (d. After 687/1288) within the Islamic Philosophy in general and Illuminationist Philosophy in particular. In order to fulfill this aim we will try to examine his position in relation to Peripatetic Muslim Philosophers and his master Suhrawardî in terms of resemblances and differences about the philosophical subjects, like the relation between rational and Illuminationist knowledge, soul- body relations (particularly Tanasukh which means migration of the soul), the emanation cosmology and its applications in both Peripatetic and Illuminationist Philosophy.

**Key Words:** ShahrazŪrî , Illuminationist Philosophy, Illumination, Emanation.

### **Giriş:**

Bu makalede İslam felsefesinin Őnemli ekollerinden İřrâkî felsefe ekolŪnŪn gŪlŪ temsilcilerinden Őemseddin eŐ-ŐehrezŪrî'nin (Ő. 687/1288'den sonra) felsefesine bir giriŐ yapđp, genelde İslam felsefe geleneđi, Őzelde de İřrâkî felsefe içindeki yerini belirlemeye çalıŐacađız. Konuya bir giriŐ yapmak gayesiyle Őncelikle İřrâkî felsefe ile MeŐŐâi felsefe arasındaki iliŐkinin tabiatıyla ilgili birkaç tespit yapmak zorunludur.

İslam düşünce geleneği içinde ekolleşmiş akımlardan biri olan İshrâkî felsefe, insan, tabiat, toplum ve varlık ile ilgili meselelere daha çok akli yorum getirme ve rasyonel çözümlenmelerle yaklaşma eğiliminde olan Meşşâî geleneği çeşitli açılardan eleştirerek ortaya çıkan ve kendisini, kabaca bir tasnif yapmaya kalkarsak, tasavvufla felsefe arasında bir yerde konumlandırılan bu gelenek, kurucusu kabul edilen Şihabeddin Sühreverdî (öl. 587h. 1191m) ile temelleri atılmış olsa da, kendisinden sonra gelip gerek özgün eserleriyle gerekse de Sühreverdî'nin eserlerine ve birbirlerine yaptıkları şerh ve yorumlarla bu ekolü yaygınlaştıran ve derinleştiren Şemseddin eş-Şehrezûrî, İbn Kemmûne (ö. 1284), Celaleddin ed-Devvânî (öl. 1501), Molla Sadra Şirazî (öl. 1542) gibi düşünürler tarafından devam ettirilmiş ve ekolleştirilmiştir.<sup>1</sup>

Günümüzde İslam Felsefesi Tarihi yorumcularının meşreplerine göre belli nüanslarla konumlandırmaya çalıştığı bu mistik karakterli felsefe okulu, ortaya çıktığı dönemde hala etkisini sürdüren eski İran hikmeti, hermetik, gnostik, Yeni Pisagorcucu ve Yeni Eflatuncucu felsefe gibi mistik karakterli eklektik akımlardan, hem de eleştirdiği Meşşâî geleneğin özellikle İbn Sinâ gibi düşünürlerinden belli bir biçimde etkilenmiş, fakat sonuçta ortaya felsefi ekol karakteri oluşturacak bir düşünce sistemi çıkarmıştır.<sup>2</sup> Nitekim Sühreverdî de bu etkilenmelere Hikmetü'l-işrâk isimli eserinin başında değinmektedir.<sup>3</sup>

İbn Rüşd ile zirvesine ulaşmakla birlikte bir durağanlık dönemine girdiği iddia edilen Meşşâî felsefe geleneği ise, aslında daha ilk dönemlerinden itibaren Farabî ve özellikle İbn Sinâ gibi bazı temsilcilerinde bu sonraki akımın nüvelerini taşımaktaydı. Evren hakkında küllî ve doğru bilgiye, akıl yolunu aşan bir mistik sezgi ve ruhsal aydınlanma yoluyla ulaşılabileceği düşüncesi İslam dünyasının doğu kesimlerinde, önce İran coğrafyasında kendisine yer bulup, daha sonra Osmanlı coğrafyasına da yayıldığını söylemek yanlış olmaz.

İshrâkî felsefenin kurucusu kabul edilen Sühreverdî'nin, hem Şehrezûrî'nin tanıklığı, hem de kendi ifadeleri aracılığı ile aktardığı ifadeleri ile öğreniminin başlangıcında Meşşâî felsefeyi derinliğine öğrenmeye çalıştığını anlıyoruz. Şehrezûrî onun İsfahan'da İbn Sehlan Savi'nin *Besair* isimli mantık eserini talim ettiğini bildiriyor.

<sup>1</sup> Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, 1988, s. 120-121.

<sup>2</sup> Bkz. Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, İletişim Yay., İstanbul, 1986, s. 202, 203, M. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İklim Yay., çev. Kasım Turhan, İstanbul, 1987, s. 233-34.

<sup>3</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrak*, Nşr, Henry Corbin, *Ouevres Philosophiques et Mystiques* içinde, Tahran 1993, C.II, s. 10.

Yine İbn Sehlân'ın İbn Sinâ'nın Şifa'sını da istinsah ettiği ve *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserini Farsçaya çevirdiği rivayet edilir. Şehrezûrî'nin kavline göre şeriatla hikmeti birleştirme kaygısında olan bu alime, Sühreverdî eserlerinde sıkça başvurmuş, dolayısı ile İbn Sehlân Sühreverdî'nin Meşşâî birikimine ciddi bir katkıda bulunmuştur.<sup>4</sup>

Sühreverdî yine bu dönemde Meşşâî'lerin yöntemlerine göre kitaplar yazmış, onların görüşlerini özetlemiş, böylece kendi asıl felsefesini kavramaya bir giriş olarak kabul ettiği bu eserlerin, kendi ortaya koyacağı İşrâkî felsefenin ana kavramlarının anlaşılması için bir zihinsel alt yapı oluşturmasını hedeflemiştir. Aynı bağlamı vurgulamak üzere *Hikmetü'l-işrak'tan* sonra telif ettiği *Kitâbu'l-meşari* adlı eserinde şunları kaydeder: “Bahse dayalı bilimlerde usta olmayan *Hikmetü'l-işrak'ı* anlamaya yol bulamaz. Bu kitabı (*Meşari'yi*) ondan (*Hikmetü'l-işrak'tan*) önce ve *Telvihat'ı* tahkik ettikten sonra okumak gerekir.<sup>5</sup> Bu durum İbn Sinâ'yı ve Meşşâî felsefesini İşrâkî felsefe için önemli bir kaynak haline getirmektedir. Aslında, İbn Sinâ'nın Meşşâî felsefesinin temel görüşlerini yansıttığı ana eserlerine ilaveten yazdığı Hayy b. Yakzan, Salaman ve Absal, Risale fi'l-işk gibi sembolik hikaye ve risalelerinde ve yine *el-İşârât ve't-tenbihât* adlı eserinin “Ariflerin menkıbeleri” gibi bazı bölümlerinde Yeni Platoncu ve İşrâkî öğeleri geliştirdiğini mülahaza ediyoruz.<sup>6</sup>

İbn Sinâ, bu eserlerinde daha sonra İşrâkî filozofların da düşünce sistemlerinde temel kavramlar olarak kullandıkları, faal akıl, doğu (maşrık), batı (magrib) , “ilm-i hakiki” gibi kavramları, sembolik boyutları ile kullanması ve zikri geçen el-İşarat ve'tenbihât isimli eserin “makamâtü'l-arifin” bölümünde “ârifin bâtını sırlara sadece bilgi ile değil, zühd ve riyazetle ulaşacağı” konusundaki yaklaşımı, bu İşrâkî yönelimin bir öz olarak İbn Sinâ'da bulunduğunun işaretleridir.<sup>7</sup> Aynı şekilde Farabî'de de bulunmakla birlikte İbn Sinâ tarafından nihai şekli verilmiş olan varlıkların Allah'tan

<sup>4</sup> Bkz. Şemseddin Şehrezûrî, *Tarihu'l-Hukema/ Nüzhetu'l-ervah ve ravzatü'lefrâh*, Neşr: Dr. Abdulkerim Ebu Şuveyrib, Trablus 1988, s. 378; Sühreverdî, *Meşârî, Ouevres* içinde, s. 278, s. 352; Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî ve Kitâbu'l-lemehât adlı eseri”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 10, s. 139 Kayseri, 1998.

<sup>5</sup> Sühreverdî, *Kitabu'l-Meşari, Ouevres içinde*, C.I, s. 194.

<sup>6</sup> Bkz. İbn Sinâ, "Diri Oğlu Uyanıkın Öyküsü", Çev. Derya Örs vd, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler* (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997, s.24-71; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev.,Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s.183.

<sup>7</sup> İbn. Sina. A.g.e, s. 183-187, Eyüp Bekiryazıcı, “İşrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sina'nın Etkisi”, *Akev Akademi Dergisi*, Yıl: 12, sayı: 36 (Yaz: 2008), s. 155.

belli bir düzen içinde sudûr etmesi ile izah edilen yaratılış kozmolojisi, Sühreverdî tarafından Meşşâî'lerin "akıl" kavramı yerine "nur" kavramı yerleştirilmesi ile birlikte büyük oranda tekrarlanmıştır.<sup>8</sup>

Yukarıda zikredildiği gibi İşrâkî felsefe Meşşâî lik dahil, Fars, Yunan, hermetik gibi birçok akım ve kadim gelenekten etkilenmiştir ve sistemlerinde bu etkileri görmek mümkündür. Sühreverdî bu akımın kurucusu olarak bu kaynakları bir sistem içinde meczetmeye çalışmıştır.<sup>9</sup>

### **Şehrezûrî'nin Hayatı ve Felsefesi:**

Sühreverdî'nin sistemine derinlik kazandıranlar yukarıda zikri geçen takipçileridir ve her birinin bu gözle incelenmesi gerekir. Bu makalede İşrâkî felsefenin derinleşmesine ve teorik boyutunun zenginleşmesine en önemli katkısı olan düşünürlerden Şehrezûrî'nin sistemine bir giriş yapmaya çalışacağız.

Şehrezûrî'nin hayatına dair çok az bilgi vardır. Hemedan ile Erbil arasında bulunan, çok sayıda âlimin yetiştiği Şehrezûr'da (Şehrizer) doğdu. *Resâ'ilü's-şecereti'l-ilâhiyye* adlı eserinden Şehrezûrî'nin bu kitabı olgunluk döneminde yazdığı ve bir nüshasındaki ferağ kaydına göre 23 Zilhicce 680 (4 Nisan 1282) tarihinde tamamladığı anlaşılmaktadır. *Şerhu Hikmeti'l-işrak*'ın telifi de 20 Receb 685'te (11 Eylül 1286) tamamlanmıştır. Başta çağdaşı İbn Hallikân olmak üzere eserlerini Şehrezûrî'ye yakın zamanlarda kaleme alan biyografi yazarları kendisinden bahsetmemiştir. Şehrezûrî, eserlerine ait bir nüshada yer alan müstensihin notuna göre 687 (1288) yılında hayattaydı.<sup>10</sup>

Şehâbeddin Yahyâ es-Sühreverdî, Halep Kalesi'nde iken Şems adında bir öğrencisinin onunla birlikte bulunduğu bilinmektedir; ancak bunun Şehrezûrî olduğunu söylemek imkânsızdır. Çünkü 687'de (1288) hayatta bulunan Şehrezûrî'nin 587 (1191) yılında öldürülen Sühreverdî'ye öğrenci olması mümkün değildir. Bununla birlikte Şehrezûrî, Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrak* ve *Kitâbü't-Tel-vihât* adlı eserlerine yazdığı

<sup>8</sup> Bkz. Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin, İstanbul, 1949, s. 25-31.

<sup>9</sup> Bu kadim gelenek ve felsefelerin Yeni Platoncu Felsefe aracılığıyla İslam Dünyasındaki düşünce geleneklerine geçişi ve yerleşmesi ile ilgili olarak *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* isimli Doktora çalışmamıza bakılabilir. Bkz. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, İstanbul.

<sup>10</sup> Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ* nşr. Ebû Şüveyrib, neşredenin girişi, s. 18; EI2 [İng.], IX, 219).

şerhlerle İshrâkî felsefe geleneğinde önemli bir yer edinmiş, gerek şerhleri gerekse *Resâ'ilü's-şecereti'l-ilâhiyye* adlı eseriyle İbn Kem-mûne ve Kutbüddîn-i Şîrâzî gibi Sühreverdî şârihlerini derinden etkilemiştir. Şehrezûrî, bütün şârihler arasında Sühreverdî'nin işrak felsefesine ve felsefî metodolojisine en sadık kalamdır.<sup>11</sup>

### Felsefesi

#### Bilgi Teorisi:

Yukarıda da vurguladığımız gibi, İslâm felsefesi geleneği İbn Rüşd'un ardından ciddi bir seviye kaybına uğrarken İslâm dünyasının doğusunda içinde İshrâkî okulun da bulunduğu birtakım sentez çabaları başlamıştı. Kendisinden belli oranda etkilenmekle birlikte, Meşşâî felsefeden bağımsız bir ekol olarak gelişen İshrâkî felsefe geleneğinin Sühreverdî sonrasında iki akıma ayrıldığını, bir akımı İbn Kemmûne'nin, diğerini Şehrezûrî'nin temsil ettiğini söyleyebiliriz. Şehrezûrî, gerek Sühreverdî'nin yukarıda belirtilen iki kitabına yazdığı şerhlerle gerekse diğer eserleriyle sadece İshrâkî felsefenin sembolik ve Meşşâîlik karşıtı unsurlarına vurgu yapmakla kalmamış, aynı zamanda bu felsefenin ilhamî, alegorik ve fantastik yapısını geliştirip daha ileri boyutlara taşımıştır. Bu akım İbn Kemmûne'nin temsil ettiği akıma göre felsefî bakımdan daha az öneme sahip ise de mistik ve dinî felsefeyle ilgili görüşleri oluşturmada daha fazla etkili olmuştur.<sup>12</sup>

Şehrezûrî'nin samimi bir İshrâkî olduğunu belirten Corbin, daha önce Sühreverdî'nin İshrâkî topluluğun başında kitabın koruyucusu sıfatıyla (kayyim bi'l-kitâb) bir kişinin bulunacağına dair görüşünü hatırlatarak Şehrezûrî'nin kendini bu sığata lâıyk gördüğünü belirtir ve Hikmetü'l-işrak'ın koruyucusu adının, Şîliğin zâhirî ve bâtinî bütünlüğünde imamların "kitabın (Kur'an) koruyucusu" olarak adlandırılmasıyla benzerliği bulunduğuna işaret eder.<sup>13</sup>

Temel bir epistemolojik ilke olan Aristo'nun terim mantığı kavramını reddeden Şehrezûrî, bunun yerine kendisiyle derunî bilginin keşfedildiği, ruhun faaliyetlerine dayanan ve daha sonra kıyasa dayalı deliller inşa etmede ilk adım olan Eflâtuncu bilgi

<sup>11</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-şecereti'l-ilâhiyye*, neşredenin girişi, III, 24; Corbin, s. 214; Hüseyin Ziyâî, "İshrâkî Gelenek", *İslâm Felsefesi Tarihi* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, trc. Hasan Tuncay Başoğlu - Şamil Öçal), İstanbul 2007, s. 125.

<sup>12</sup> Ömer Mahir Alper, *Akılın Hazzı: İbn Kemmune'de Bilgi Teorisi*, Ayışığı Kitapları, 2004, İstanbul, s. 21; Hüseyin Ziyâî, *a.g.e.*, s. 121-123.

<sup>13</sup> Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 214.

anlayışına öncelik vermiştir. Bilen öznenin derunî tabiatı tarafından keşfedilen bu bilgi, Şehrezûrî'nin düşüncesinde müteakip devirlerdeki bütün felsefî yapının temeli şeklinde işlev görür. Bilen özne zâhir olan nesne ile ilişkiye geçtiğinde nesneyi zamansızlık içindeki bir zamanda idrak eder. Dolayısıyla bir nesnenin cins ve ayırımına göre tanımlanması zorunluluk arzuetmez. İştirâkîlik'te "huzurî bilgi" denilen bu bilginin zamansal bir uzantısı yoktur ve kazanılmış bilginin yerini alır.<sup>14</sup>

Şehrezûrî düşüncesinin merkezini Sühreverdî'deki gibi zevkî ve keşfi bilgi teşkil etmektedir. Bu bakımdan bir teosof diye tanımlanabilecek olan düşünürün varlık ve bilgi nazariyesi konusundaki teklifi keşf ve müşahedeye dayanan zevkî bilgiyi elde edebilme gayretidir. Bu hususta yaptığı bütün açıklamalar bu amaca yöneliktir. Ancak bu türden bir bilgi kazanma çabası gösterirken felsefî bilgi yolu da ihmal edilmemelidir; hatta felsefî alt yapısı olmayan kişinin zevkî bilgi yoluna girmesi son derece sakıncalıdır.<sup>15</sup> Aslında burada zevki bilgi ile tasavvufa büyük bir kapı aralayan Şehrezûrî, üstadı Sühreverdî gibi felsefî alt yapının önemini ve zorunluluğunu vurgulamaktan da geri kalmamaktadır. Bununla birlikte gerçek keşif bu felsefî formlarla sınırlanamaz tabii ki.

Tenâsüh, ruhun ölümsüzlüğü, gerçek ve dâimî bir âlem-i misâl olarak ayrı bir ideler âlemi inşa eden bir kozmoloji Şehrezûrî'nin düşüncesindeki evrenin temeli durumundadır. Hakiki mufârik formlar, Aristo'nun İkinci Analitiklerindeki burhan metoduyla ile değil sezgi, mûkaşefe ve müşahede (işrâk) yoluyla bilinebilir. Felsefî sezgi terimi İştirâkî felsefenin kurucu metodolojisi için merkezî öneme sahiptir. Burada sezgi, öncelikle önermelerin doğruluğunun aracısız olarak bilindiği Aristocu keskin zekâ kavramına ya da yapılan bir kıyasın hemen ardından ulaşılan sonuca benzemekte veya tümeller ve duyulur nesnelere aracılığıyla yeniden keşfetmeyi belirtmektedir. Burada Şehrezûrî, zevke ve ruhani tecrübeye dayalı olarak marifete ermeyi hedefleyen bu yaklaşımda, zevkten kastedilenin, "bir takım hakikatlerin herhangi bir delile, tam ve eksik tanıma dayanmaksızın elde edilmesini" kastettiğini belirtir. Bu tür bir bilgiye sahip olanlar, Allah'ın kalplerine attığı nur sebebiyle bu bilgiye nail olmaktadır. Şehrezûrî'nin riyazet olarak isimlendirdiği bu çabalar sonunda elde edilen bilgi, sonunda bu seviyedeki bilginin en yüksek aşamasına yani "mûkaşefe" aşamasına,

<sup>14</sup> Ziyâî, *a.g.e.*; s. 129.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Altıparmak, *Şehrezûrî'de Tasavvuf Felsefe İlişkisi* ; Basılmamış doktora tezi, 1999, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.55.

“müşahedeler” yoluyla gelinir ki, akli bilginin ulaşamayacağı bu seviyeyi Sühreverdî “gören ile görünen arasındaki perdenin kalkması” olarak ifade etmiştir.<sup>16</sup>

İşrâkî düşüncüyü mantıksal çıkarıma dayalı Meşşâî felsefeden (el-hikmetü'l-bahsiyye) ayırt etmek için Şehrezûrî “sezgi felsefesi” (el-hikmetü'z-zevkiyye) tabirini kullanır. Gerek *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* gerekse *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*'ta cismanî olmayan bütün varlıklarla akıllı varlıkların meydana gelmesine felsefî bir açıklama getiren Şehrezûrî, ruh konusunun yoğun biçimde işlendiği İran ve Hint dünya görüşünün dinî felsefeye girmesini ve Şîî kelâmını etkilemesini sağlamıştır.

### Metafizik (Varlık)

Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*'nin “Metafizik İlimlere ve İlâhî Sırlara Dair” başlığını taşıyan beşinci bölümünde açık şekilde mahiyetin varlığa (vücûd) önceliğini ve üstünlüğünü savunur. Buna göre mahiyet öncelikli ve gerçek kabul edilirken vücut türetilmiş zihnî bir kavram olarak görülmektedir. Dolayısı ile mahiyet, varlık olmaksızın akledilir. Metafizik felsefesi açısından önemli olan aynı eserin on, on bir ve on yedinci bölümlerinde Eflâtuncu formların hayal âlemini ve son olarak cinler, şeytanlar ve isyankâr melekler konusuyla İblîs'in aslını ve hallerini inceler. Şehrezûrî'ye göre bunlar gerçek rüyaların vuku bulduğu tahayyül âleminin sakinleridir. Burası hem peygamberlerin vahiy, velîlerin ilham aldıkları hem de büyücülerin güçlerini elde ettikleri yerdir. Bu alana hayalen seyahat eden kimse eğer bu zorlu yolculuğun büyük sıkıntılarına göğüs gerebilirse ilâhî güçlere benzeyen güçlere sahip olabilir. Bu güçlere sahip olanlardan az bir kısmı su üzerinde yürür, dünyayı bir uçtan bir uca dolaşır, geleceği önceden haber verme yeteneğine kavuşur ve unsurlardan oluşan evrenin ötesine uzanma gücünü elde eder.<sup>17</sup>

Şehrezûrî metafizik felsefesini temellendirirken Meşşâî felsefenin geliştirdiği sisteme Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk ve eski İran geleneğinden birtakım unsurlar katıp bir metafizik âlemler zinciri oluşturmak ister ve Eflâtuncu ideler âlemini ele alarak işe başlar. Daha sonra *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*'nin beşinci bölümünde “Misâl Âlemi'nin Tahkikine Dair” adını verdiği bir başlık altında bu âlemin özelliklerinden bahsederken insan ruhunun -her ne kadar zaman, mekân, ilişki, nicelik ve nitelik gibi kategorik özelliklere sahip olsa da- varlıkların maddeden soyutlandığı

<sup>16</sup> Bkz. Şehrezûrî, a.g.e., III, 428, Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, s. 171-172

<sup>17</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*, III, 574-575, 577, 583-585.

ontolojik bir alan olduğunu vurgular. İslâm Meşşâî felsefesindeki akıl, ruh ve maddeden teşekkül eden âlem anlayışına Sühreverdî'nin eklediği formlar âlemini Şehrezûrî orta âlem diye anmakta ve deneysel görünüşlerle sınırlı olmayan bu alanı saf akledilir olanla saf duyulur olan arasında bulunan bir âlem diye tasavvur etmektedir. Bu orta âleme giden yol fiilî tahayyüldür. İşrâkî kozmosun dördüncü hâkimiyet âlemi olan bu formlar âlemi hem aydınlık (iyi) hem karanlık (kötü) formların bölgesini kapsar.<sup>18</sup>

İşrâkî felsefedeki hayal âlemi, Müslüman Meşşâîler'in şiddetle reddettikleri irrasyonel boyutları kabul etme imkânı getirmesi bakımından İslâm felsefesi tarihinde önemlidir. İster ışık olsun ister karanlık olsun bu âlemin yaratıkları, Şehrezûrî'ye göre rasyonel ispatın yanında münzevî eylemlerle sezgilerini kuvvetlendiren ve hayallerini tasfiye eden ilâhî filozofların sezgileri ve hayalleriyle ispatlanmıştır. Böylece Şehrezûrî tarafından dinî bağlamda yorumlanan İslâmî İşrak Felsefesi, Meşşâî felsefenin güç yetiremediği ölçüde vahiy ile onun bütün hayalî ve metafizik çağrışımları arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır.<sup>19</sup>

#### **Ruh- Beden İlişkisi ve Ölüm Sonrası**

Ruh beden ilişkisi konusunda da Şehrezûrî, İşrâkî kozmolojisi ile uyum içinde ruhu yani nefsi nura, bedeni ise zulmete benzetir. Mufarık bir cevher olan nefsin, bedenden ayrıldıktan sonra da varlığını devam ettiren bir töz olarak baki kalacağını söyler. Fakat bu bekâ, Yeni Platoncu etkiyi gösterir şekilde bilfiil olmayıp, kendisine asıl varlığını veren Zorunlu varlığa bağlı bir bekâdır. Nefs bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdürür, fakat kendisine varlık veren Faal akla bağlı olan bir bekâdır bu.<sup>20</sup> Klasik Meşşâî gelenekteki sudurcu yaklaşıma ve Platoncu yaklaşıma da uygun olarak beden nefsin kendisini terk etmesi ile yok olurken, nefis kendisine varlık veren faal akla bağlı olarak varlığını sürdürür.<sup>21</sup>

Şehrezûrî nefis-beden ilişkisinin özellikle nefsin bedeni ölüm yoluyla terk etmesi sonrasındaki boyutuyla ilgili olarak İslam dünyasında, diğer düşünce ve din geleneklerinde olduğu gibi yapılan tartışmalara, ciddi katkıda bulunmuştur. Başta devasa eseri *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye* ve Sühreverdî'ye yazdığı *Şerhü hikmeti'l-işrak'ta* olmak üzere çeşitli eserlerinde “tenasüh” konusuyla ilgili tartışmalar bağlamında meseleyi

<sup>18</sup> Ziyâî, *a.g.e.*, s. 132.

<sup>19</sup> Ziyâî, *a.g.e.*, s. 133-135.

<sup>20</sup> Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*, c. III, s. 456.

<sup>21</sup> Şehrezûrî, *A.g.e.*, c. III, s. 460-464. Ayr . bkz. Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, s. 196-197.



genişçe ele alan şehrezûrî'nin, özellikle hocası Sühreverdfî'nin tenasüh konusundaki görüşleri ile ilgili müphemlikleri gidermek ve konuyu detaylandırmak endişesi taşıdığını görüyoruz.<sup>22</sup> şehrezûrî özetle, meşşâî filozofların, İslam'ın genel telakkileri ve Aristoteles etkisi ile reddettikleri ve mümkün olmadığına dair deliller geliştirdikleri “tenasüh” meselesinde, meşşâîlerin her bedenın tek bir nefse sahip olabileceği ilkesini kabul etmekle birlikte, miras aldığı Platoncu, Maniheizt, Hermetik ve Gnostik geleneklerin de etkisinde nefsin bu dünyadaki karanlık zindanından mutlaka arınarak kurtulması ve asıl yurduna geri dönmesi endişesini de yaşamaktadır. Bu yüzden idrak ve şuur sahibi olan varlıklar yetkinliklerini bu dünyada tamamlayabilmelidirler.<sup>23</sup>

şehrezûrî şecere kitabında son ciltte nefsin bedenden ayrılması, ruhani ve cismani maad meselesine uzunca bir bölüm ayırmış, bu bölümde konuyla ilgili birçok görüşü analiz etmiş ve eleştirmiştir. Bu makalenin sınırları içinde bu konuları incelememiz zordur, fakat sadece kendi ulaştığı sonucu özetle vurgulayarak şu söylenebilir: Nefsin bu dünyadaki nihai amacı yetkinleşmek olduğuna göre bu amacı gerçekleştirmek için nefis, hayvandan insana bile geçebilir. Fakat bu geçiş, diğer tenasüh görüşlerindeki gibi sonsuz bir döngü şeklinde olmaz. Nâtik nefis erdemli insanlarda yetkinleşince bu süreç sona erer. Bu süreç içinde kötü ahlak sahibi olan nefislerin kendi bedenlerine uygun başka bir bedene geçmeleri ve daha sonra temizlenerek Yeni Platoncu bir tarzda yüksek felekler mertebelerine ulaşmalarıdır. şehrezûrî geçişliliği sadece insan ve hayvan nefisleri arasında mümkün görür, bitki ve madenleri bundan müstesna tutar. Bu konudaki görüşlerinin burhanî değil de iknaya dayalı olduğuna itirazını, tehasühü reddeden görüşlerin de burhanî olmadığı savıyla cevaplar. Tenasühün gerçekliğine yönelik olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadislerine atıflarda bulunan filozof İslam ve diğer dinî ve geleneklerin de bu görüşü desteklediğini söyler.<sup>24</sup>

Son tahlilde, İslam dünyasında genel kabul görmeyen ve İsmailî ve Gulat-ı şia'dan bazı grupların kabul ettiği bu anlayışın, şehrezûrî tarafından da sonsuz bir döngüsellik değil de sadece bu dünyada arınma gerçekleşene kadar, nefsin bir ceza ve mükafat eğitimi çerçevesinde terbiyesi bağlamında kabul edildiği, fakat çok ayrıntılı bir şekilde ele alındığı söylenebilir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Konunun detaylı bir tartışması için bkz. Aygün Akyol, *şehrezûrî Metafiziği*, s. 199-203.

<sup>23</sup> şehrezûrî, *A.g.e.*, c. III, s. 495.

<sup>24</sup> şehrezûrî, *A.g.e.*, c. III, s. 489-493

<sup>25</sup> Bkz. Aygün Akyol, *a.g.e.*, s. 223.

### Ahlak ve Siyaset

Şehrezûrî'nin İshrâkî yönelimi ve düşüncesini remiz ve semboller aracılığıyla ifade etmeyi tercih etmesi onun toplumsal hayatı, ahlâkı ve siyaseti kendi sistemi içinde ele almasına engel olmamış, eserlerinde hem bireysel ahlâkın geliştirilip nefsin tezkiye edilmesi yönünü hem de toplum düzeyindeki ilişkiler boyutunu ve nihayet siyaset düşüncesinin unsurlarını ayrıntılı biçimde incelemiştir.<sup>26</sup>

Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesinin ana teması adalettir. Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye'nin "Ahlâk ve Siyaset" başlıklı bölümünde öncelikle bu kavramın ferdî hayattaki önemi vurgulanır. Amelî hikmeti nazarî hikmete önceleyen Şehrezûrî, akledilenlerin idraki için bilhassa nefsin saflığı ve aydınlığının sağlanması gerektiğini, bunun da ahlâk ve siyasetin olgunlaştırılmasıyla mümkün olduğunu belirtir. Nefis, bedenden ayrı bir cevher olan nâtık nefsin yetkinliğine ancak adalet erdeminin yardımıyla ulaşabilir. Nefsin yetkinliğine ulaşması için nâtık nefsin aklî, şehvânî ve gazabî güçlerinin mutedil bir durumda bulunması gerekir. Adalet erdemi bu üç gücün aşırılıklarına müdahale eder ve onları mutedil kılar. Eğer adalet nefsin bu kuvvetleri arasında etkin olursa aklî kuvvet hikmet erdemine, şehvî kuvvet iffet erdemine ve öfke kuvveti cesaret erdemine dönüşür. Bütün bu erdemler adalet erdemiyle birleşerek insanı yetkinliğe ulaştırır. Şu halde en üstün erdem adalettir.

Aristo'dan intikal eden felsefî geleneğe kabul edildiği üzere adalet tam ortadır. Nasıl ki birlik bütün çoklukların kendisine döndüğü ilkeyse adalet de erdemlerdeki birliğin bir yansımasıdır. Adalet aynı zamanda erdemlerin itidal halidir. Esasen kozmolojik yapıda da itidal hâkimdir. İtidal olmasaydı varlık dairesi tamamlanmazdı. Varlığın teşekkülü için gerekli karışımlar ancak belli oranlarda ve itidalle olursa varlık ortaya çıkar. Adalet erdemi bireysel ahlâkî yetkinlikte olduğu gibi toplumsal hayatın mükemmelleşmesi için de gereklidir. Adaletin kaynağını tek bir ilâhî kanunun teşkil etmesinden dolayı evrendeki diğer varlıkların oluşmasındaki itidal kanunu toplum hayatında da vazgeçilmezdir. İnsanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde adalet erdeminin büyük rolü vardır. Aristocu anlayışa göre yaratılmışlar arasında adaletin sağlanması için ihtiyaç duyulan üç yolu Şehrezûrî de kabul eder. Bunlar ilâhî kanun (din), insanların kendi aralarından seçtikleri "konuşan adalet" denilen yönetici hâkim ve "sessiz adalet" denilen paradır. Şehrezûrî, Aristo'nun parayı "tedbir (yönetim) ve

<sup>26</sup> Şehrezûrî, *Resâ'ilü'ş-Şecereti'l-ilâhiyye*, II, 10-118)

siyaset” anlamına gelecek şekilde âdil kanun diye nitelendirdiğini ifade eder. Din Allah katından olup en büyük kanundur ve diğer iki kanunun rehberidir.<sup>27</sup>

Şehrezûrî, siyasetin temel şartı olarak gördüğü adalet ilkesinin yönetenler tarafından düzgün bir şekilde uygulanması durumunda devletin ömrünün uzun olacağını, adalet ilkesinden uzaklaşılması durumunda ise toplumsal yapının bozulmasıyla birlikte devletin birliğini ve düzenini kaybederek çöküşe geçeceğini söyler.<sup>28</sup>

### Şehrezûrî'nin Etkisi

Şehrezûrî'nin *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* ve *Resâilü's-Şecereti'l-ilâhiyye* adlı eserleri daha sonraki İşrâkî felsefe geleneği ve Şîî düşünürleri üzerinde derin etki bırakmıştır.<sup>29</sup> Kutbüddîn-i Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk ve Dürretü't-tâc* adlı eserlerinde Şehrezûrî'nin şerhine çok sayıda atıf yapmıştır. Aynı şekilde *Resâilü's-Şecereti'l-ilâhiyye*'ye yapılan birçok referans Mîr Dâmâd'ın başta *Kitâbü'l-Kabesât*'ı olmak üzere çeşitli eserlerinde, Sadreddîn-i Şîrâzî'nin *el-Esfârü'l-erbaa*'sında ve diğer eserlerinde görülür. Şehrezûrî'nin İbn Sinâ ile Sühreverdî'yi sentezleyerek ortaya çıkardığı birikimin Molla Sadra ve sonrasındaki İran düşüncesine çok önemli bir materyal sağladığı yadsınamaz bir gerçektir. Önemli bir Sühreverdî şârihi ve İşrâkî düşünürü olan İbn Kemmûne de Şehrezûrî'nin eserlerinden geniş ölçüde etkilenmiştir.<sup>30</sup> Şehrezûrî ayrıca Osmanlı düşüncesine de tesir etmiştir. İbn Sinâ felsefesini İşrâkî gnostisizmi ile karışık bir felsefe sistemi haline getirmeye çalışan Şehrezûrî'nin bu mistik yorumu bir yandan Sadreddîn-i Şîrâzî sonrası Şîî düşüncesi, diğer yandan Celâleddin ed-Devvânî aracılığı ile Sünnî düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Bu felsefe, duraklama döneminden itibaren Osmanlı düşüncesini etkilemede felsefe ve kelâmın yerini almıştır.<sup>31</sup>

### Sonuç:

<sup>27</sup> Şehrezûrî, a.g.e., II, 49-50.

<sup>28</sup> Şehrezûrî, a.g.e., II, 96

<sup>29</sup> Şîî düşünürü İbn Ebû Cumhûr el-Ahsâî'ye etkisi için bk. Sabine Schmidtke, “The Influence of Sams al-Din Sahrazuri (7th/13th century) on Ibn Abi Gumhur al-Ahsai” (d. After 904/1499) in *Encounters of Words and Texts* ed. Lutz Edzart and Christian Szyska, 1997, Georg Olms Verlag, Hildesheim Zurich New York, s. 24-31.

<sup>30</sup> Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, neşredenin girişi, s. XIV- XV; Schmidtke, a.g.e., s. 24

<sup>31</sup> Osmanlı etkisi ile ilgili olarak Bkz. *Şehrezûrî'nin el-Şeceret el-İlahiyye isimli eseri ve Türkçe tercümesi Semeret el-Şecere giriş kısmı* (Basılmamış Y. Lisans Tezi) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi / haz. Kemal Sözen.-- 1989.

Sonuç olarak, Şehrezûrî'nin hocası Sühreverdî'nin izinden giderek Meşşâî felsefenin verilerini kullanmakla beraber, bu felsefede merkezi yer işgal eden Aristoteles'çi burhanî metod yerine daha çok nefis, ölüm sonrası, kozmolojik teoriler gibi alanlarda İbn Sinâ gibi düşünürlerin tercih ettiği, Yeni Platoncu teorileri alıp geliştirdiklerini, bunlara ilaveten doğuya has hermesçi ve İran irfanından öğeleri katarak keşf ve müşâhade boyutunu öne çıkardığı mistik tecrübeci bir sistem kurmaya çalıştığı söylenebilir. Bu sistemin en bariz uygulamalarını, bilgi teorisinde mükâşefe ve müşahedenin burhanî metodu aşan boyutuna yapılan vurgu, varlık mahiyet ilişkisinde mahiyetin temel olduğuna yaptığı vurgu, İbn Sinâ'nın sudurcu kozmolojisini Sühreverdî'nin nurlar nazariyesi aracılığı ile daha farklı boyutlara taşıması ve bu kozmolojiye kadim İran'daki zulmet-nur ikileminin de katılması ile ortaya üç alemde oluşan bir kozmolojik yapının çıkması gibi unsurlar yukarıda da belirttiğimiz gibi Platoncu ve Yeni Platoncu, Yeni Pisagorgcu unsurların doğu gnostisizmi ile yeni bir sentezini oluşturmuştur. Her ne olursa olsun, Sühreverdî ile başlayıp, Şehrezûrî ve diğer öğrencilerinin katkısı ile gelişen bu mistik felsefi sentez, özellikle 15. Yüzyıl sonrası İran ve Osmanlı coğrafyasındaki felsefe ve tasavvuf felsefesi paradigmalarının belki de en etkililerinden birini oluşturmuş, etkilerini bir şekilde günümüze kadar sürdürmüştür.

#### **Şehrezûrî'nin Eserleri'nin Bibliyografik incelemesi:**

Son olarak Şehrezûrî'nin elimizdeki eserlerini muhteva ve neşirleri açısından analiz etmek Şehrezûrî üzerine çalışmak isteyen araştırmacılar için ufuk açıcı olacaktır. Elimizde Şehrezûrî'nin altı eseri vardır:

1- En çok bilinen eseri, antik filozofların ve İslam filozoflarının hayatlarından söz edip geniş fragmentler naklettiği, filozoflar tarihi niteliğine sahip olan *Nüzhetü'l-ervah* ve *Ravzatu'l-efrah* isimli eseridir. İslam öncesindeki Yunan filozoflarını ve Mazdeizmin belli başlı filozoflarını anlatarak başlayan ve İslam filozoflarından Sühreverdî'ye kadar gelen filozof ve felsefi akımları anlatan bu eser günümüzde bir kaç kez neşredilmiştir.<sup>32</sup> Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır: 3. Ahmet ktp 4516 , Süleymaniye Yeni cami 908, Ragıp efendi 960, Hamidiye 1447, British Museum 601, 688, Berlin Ktp, 10055, 10056, ve başka nüshalar.<sup>33</sup> Eserin giriş kısmında, felsefe faaliyetinin nasıl başladığını

<sup>32</sup> Bkz. Otto Spies ve S.K. Khatak 1935, neşir ve İngilizce tercüme; Hurşid Ahmed, Haydarabad 1976, neşir; Abdülkerim Ebu Şuveyrib, Trablus, 1988, Muhammed Ali Ebu Reyyan, İskenderiye 1414/1993.

<sup>33</sup> Bkz. Dr. Abdülkerim Ebû Şuveyrib, *Nüzhetü'l-ervâh* neşrinin önsözü, 11-15.

anlatırken, ilk filozof olarak Hz. Adem'i göstermektedir. Daha sonra Őit Peygamber, "Rabbanî Hakîm" diye nitelendirdiği Empedokles, Hermes, Pythagoras, Sokrates, Eflatun, Aristoteles, Hipokrates başta olmak üzere Afrodisiaslı İskender ile Serahsi, İbn Miskeveyh, İbn Sinâ, Sühreverdî el-Maktul ve Fahreddin Razi gibi İslam filozoflarından kendi dönemine kadar ulaşanları ele almaktadır. Her bir filozofun önemli sözlerini nakledip, Edebiyat ve Güzel sözler (Âdâb ve Mevâiz) başlığı altında hikemiyatlarını aktarmaktadır. Yine onların bir takım tavır ve hikayelerini aktarır. Bazıları hakkında ise daha ayrıntılı bilgi verir ve onların tam isimlerini, baba isimlerini, hangi ilim veya edebiyat alanda tanındıklarını, künyelerini, hocalarının isimlerini, kendilerinden ders alan öğrencilerini ve eserlerini zikrettikten sonra bu bilgileri hangi kaynaklardan devşirdiğini de açıklar. Bununla birlikte her bir şahsiyet için aynı metodu takip etmez. Bu durum muhtemelen elindeki bilgilerin sınırlılığından dolayıdır.<sup>34</sup> Şehrezûrî, kitaba kaynak olarak o dönemdeki mevcut tabakat kitaplarını ve o dönemde yaygın olduğu üzere sözlü olarak kendisine gelen bir takım rivayetleri kullanmıştır. Eserin bazı yerlerinde ilgili alıntıyı yaptığı müellifin ismini ve eserini, bazen sadece eserin ismini verir, çoğunlukla da her hangi bir kaynak belirtmez. Müellifin Yunanca bildiğine dair doğrudan bir işaret yoksa da, malzemenin zenginliği ve Yunan filozoflarından yapılan alıntılarının bolluğu, ifadelerinin inceliği en azından Yunan dilinin ve kültürünü inceliklerini bilen birilerinden istifade ettiği duygusunu uyandırmaktadır. Müellif eserinde kişileri tanıtırken daha önceki tabakat yazarlarının naklettikleri bilinen hikayeleri tekrarlamamaya dikkat eder. Ayrıca kişileri mümkün olduğunca özet bir şekilde ve övme ifadeleri ile süslemeksizin takdim eder. Ayrıca istifade ettiği kitaplara da işaret etmekten çekinmez. Mesela sık sık İbn Nedim veya Ebu Ma'ser'in kitaplarına işaret eder veya İbn Sinâ ve İbn Heysem gibi filozof ve alimlere referans yapar.<sup>35</sup> Eser ayrıca Farsça'ya M. T Danişpazuh ve M. S. Mevlevi tarafından tahkik edilip, M. A. Tebrizi tarafından tercüme edilerek Tahran'da 1987 yılında *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-eşrâh (Târihü'l-hükemâ)* adıyla Őirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî tarafından yayınlanmıştır .

2- *Resâilü'ş-şecereti'l-ilahiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye (Rabbani Hakikatlerin İlimleri konusunda İlahi Ağaç)*. Müellif, kendisinden önce gelenlerin öğretilerini özetleyen ve açıklayan bu eseri H. 680 yılında, yani Sühreverdî'nin ölümünden 90 yıl sonra telif ettiğini belirtir. Yazar eserde önceki felsefi akımlar ve

<sup>34</sup> Bkz., a.g.e., s. 20-21.

<sup>35</sup> bkz. Ebu Şuveyrib, a.g.e., giriş, s. 9,24.

filozoflardan kendi düşüncesine etki edenleri sayarken sırasıyla, İhvan-ı safa risalelerini, Cabir b. Hayyan'ı, İbn Sinâ'yı ve en çok da Sühreverdî'yi zikretmektedir. Geç dönem İslam felsefesi ve Osmanlı düşüncesinin anahtar metinlerinden olan ve adeta bir felsefe ve ilahiyat ansiklopedisi gibi olan bu devasa eser beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Hikmet, Felsefe, Bilim ve Bilimler tasnifi ile ilgilidir. İkinci bölümde mantığın mahiyeti, gerekliliği ve konusunun bilinmesi ile başlayıp, klasik mantık bahisleri incelenmiştir. Üçüncü bölümde Ahlak ve Siyaset konuları ele alınmış, dördüncü bölüm ise tabiat felsefesine ayrılmıştır. Beşinci ve son bölüm ise Metafizik bahislerini ele alır. İhvanu's-safâ, İbn Sinâ ve Sühreverdî'ye sıkça referans yapılır.

Eserde felsefi problemler ve sorular felsefecilerin, kelamcılarının, irfan ehlinin ve sufilerin yaklaşımlarıyla beraber sunulur. Şehrezûrî, bir felsefi problemi ele alırken farklı felsefe okullarının ve tek tek filozofların konuyla ilgili farklı bakış açılarını aktarmaya ve karşılaştırmaya çalışır. Özellikle de Platon, Aristo, Farabî, İbn Sinâ ve Sühreverdî'ye vurgu yapar. Çoğunlukla İbn Sinâ'ya dayalı felsefi yorumlara Fahreddin Razi'nin yönelttiği kelami karakterli eleştirileri ele alır. Bazen de Hasan el-Basri ve Ebu'l-huzeyl el-Allâf gibi kelamcılarının delillerini tartışır. Şehrezûrî'nin eserdeki felsefi yaklaşımının belli ölçüde değiştirilmiş İshrâkî bir yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Birçok felsefi meselede kendisinden “eş-Şeyh el-ilâhî” diye bahsettiği Sühreverdî'nin görüşlerine çok saygı gösterir ve onun görüşlerini diğer görüşlere genelde tercih eder.

Eserin çoğunluğu İstanbul Kütüphanelerinde olmak üzere, Türkiye'de Kayseri Raşid Efendi kütüphanesinde, Türkiye dışında da Almanya Leiden ve Mısır Kahire kütüphanesinde bilinen 17 nüshası vardır.<sup>36</sup> Necip Görgün tarafından bir doktora çalışması çerçevesinde yetkinlikle Tahkik edilen eser, İstanbul'da Elif yayınları Felsefe dizisinden 3. cilt halinde neşredilmiştir.<sup>37</sup> Buna ilaveten eserin 4. kitabı olan Tabiiyyat (Fizik) kısmı Semeretü's-şecere (Ağacın Meyvesi) adıyla Yirmisekiz Mehmet Çelebi tarafından Osmanlıca'ya tercüme edilmiştir.<sup>38</sup> Risalelerin yeni bir neşri ise İran'da Necef Guli Habibi tarafından hazırlanmakta olup, ilk cildi *Resailü şecereti'l-ilahiyye fi ulumi'l-*

<sup>36</sup> Bkz, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*, Nâşirin girişi, III, 37-39).

<sup>37</sup> Eser ve Nüshalarla ilgili ayrıntı için bkz Necip Görgün, *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye*, c. III, Türkçe girişi s. 37-39.

<sup>38</sup> Bu tercüme Kemal Sözen tarafından Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi'nde Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmıştır, İstanbul 1989.

*ilahiyye fi ulumi'l-hakâiki'r-rabbaniyya*, adıyla Müesseseyi pazuheşiyi hikmet ve felsefeyi İnan tarafından Tahran'da neşredilmiştir.<sup>39</sup>

Şecerenin bazı nüshalarında bir ibareye göre yazar 32 Zilhicce'de 680hicri/ 5 mart 1282 tarihinde eseri tamamladığını söylüyor. Hossein Ziyâî eserin içeriği ve stiline olgun bir bilim adamının havasını yansıttığını ve bütün felsefi alanları ve kavramları kapsadığını, bu durumun da eserin yazarın hayatının son dönemlerinde yazıldığını gösterdiğini söylüyor. Eserin hem *Hikmetü'l-işrâk* şerhini hem de *Nüzhetu'l-ervâh*'ı yazdıktan sonra yazıldığı belli oluyor.<sup>40</sup> Fakat yazmanın Süleymaniye Esat Efendi 1932 nolu yazmasındaki bir ibare eserin 685h/1286m tarihinde yazıldığını ortaya koyuyor. Bu durumda Şehrezûrî *Hikmet el-İşrâk* şerhini *Şecere*'yi yazdıktan sonra yazmış olmalıdır. Eş-Şecere sonraki dönemde öncelikle Devvâni tarafından tanındı ve kullanıldı. Devvâni aracılığı ile de sonraki İşrâkî okul filozofları tarafından kullanıldı.<sup>41</sup> Şecere'nin Osmanlı düşünce hayatında daha popüler olduğunu gözölüyoruz. 28 Mehmet Çelebi'nin Semere tercümesindeki ifadeleri bu görüşü destekler. İbn Kemal, İsmail Ankaravî gibi alimlerin de şecereden alıntılar yaptıklarını görölüyoruz.<sup>42</sup> Eser genel yapısı içinde klasik modelden farklı açıklamalar getirmemekle birlikte İbn Sinâ felsefesini İşrâkî Gnostisizmi ile karışık bir tasavvufi sistem haline getirmeye çalışması bakımından kayda değerdir.

3- *Kitâbu'r-rumûz ve'l-emsâli'l-lâhutiyye fi'l-envâri'l-mücerredeti'l-melekiyye*: Yeni Pythagorasçı bazı fikirler ile İşrâkî düşünceyi mezcetmeye çalıştığı bir tür semboller kitabıdır. Daha çok nefis-beden ilişkisi, nefsin mahiyeti, bedeni terk ettikten sonraki durumu gibi konularla ilgili olup, Platoncu ve Yeni- Platoncu izler taşıyan bir eserdir. Türkiye'de, Vatikan ve Escorial kütüphanelerinde bazı yazma nüshaları vardır.<sup>43</sup> Şehrezûrî bu eserinde Sührevedî'ye referans yapmadığı için, Herry Corbin bu eserin Şehrezûrî'nin erken bir döneminde, Sührevedî'nin eserlerini tanımasından önce yazıldığını iddia etmektedir. Bazı yazmalarda bu eser başka yazarlara atfedilmektedir. Bu yüzden Danişpazhuh, Şehrezûrî'nin bu eserin yazarı olduğu konusunda şüpheleri

<sup>39</sup> Bkz. Sabine. "Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-Din al-Shahrazuri's al-shajarat al-ilahiyya." *Die Welt des Islams*, 46i (2006) pp. 76-85 (Critical edition by Necip Gorgun published in İstanbul 2004) s. 83).

<sup>40</sup> Bkz. Ziyâî, Şerhu Hikmeti'l-İşrâk, 1993, Tahran, İngilizce Giriş, XIV-XVI).

<sup>41</sup> Bkz. Schmidtke, "Some Notes", s. 78.

<sup>42</sup> Bkz. Bilal Kuşpınar, İsmail Ankaravî on the Illuminative Philosophy, Naşir'in girişi. IİIT, 1996.

<sup>43</sup> Bkz. Altıparmak, a.g.e., s. 43.

olduğunu belirtmektedir. Michael Pivot ve Haruo Kobayashi birbirinden bağımsız olarak bu eseri neşre hazırlıyorlar.<sup>44</sup>

4- *Şerhü Hikmeti'l-işrâk*: Sühreverdî'nin Hikmetü'l-işrâk isimli eserine yazılan ilk şerhtir. (Nşr. Hüseyin Ziyâî Torbati, Tahran 1993). Mehdi Muhakkik bu başarılı neşir için hem Şehrezûrî'nin şerhinin üç nüshasını hem de Sühreverdî'nin eserinin yazma ve neşirlerini, ayrıca Sühreverdî'nin diğer şarihi Kutbettin Şirazi'nin şerhinin yazma ve neşirlerini kullanmıştır. Naşir, aynı neşir içinde eserin farsça tercümesini de yapmıştır. Daha sonraki bütün şerhlerin de dayandığı bu şerh, Sühreverdî düşüncesinin daha sonraki nesillere aktarılmasında çok önemli bir işlev görmüştür.<sup>45</sup> Bu eserde Sehrezûrî, Sühreverdî'nin eserlerinde özet olarak dile getirdiği Meşşâî karakterde olan veya olmayan farklı felsefi görüşlerini ayırt edebilmiştir. Buna ilaveten Sehrezûrî, Sühreverdî'nin özellikle *Meşari ve'l-Mutarahât ve Te'vilât* gibi eserlerinde ve diğer eserlerinde dağınık olarak bulunan İşrâkî görüşlerini bir araya getirebilmiştir. Şerhte ayrıca Pisagorcu ve Yeni Pisagorcu öğretilerden ve bazı Platoncu metinlerden çıkarılan İşrâkî kavramlar da kullanılmıştır. İşrâkî felsefenin *Hikmetü'l-işrak*'ın üslubundan dolayı dikkat çekmeyen birçok önemli unsuru Sehrezûrî'nin bu şerhi dolayısı ile daha açık ve tam bir şekilde anlaşılabilmiştir.<sup>46</sup> Şerhin çeşitli yazmaları mevcuttur. En meşhurları Tahran Üniversitesi yazma koleksiyonundaki 2981 nolu yazma olup şu ana kadar tespit edilen en eski yazmadır. 8/14 yüzyılın ilk yıllarında istinsah edilmiştir. Bununla birlikte eksik bir yazma olup sadece Hikmet el-İşrâk'ın ikinci kısmını ve şehrini ihtiva etmektedir. Diğer bir yazma ise New Haven, Yale Üniversitesinde Landberk Collection içinde 7 numarada bulunan yazmadır. Başka yazmalardan da yararlanılarak 1879 tarihinde İran'da istinsah edilen bu yazma tahkik mantığı ile hazırlanmıştır. Diğer bir yazma ise İstanbul III. Ahmet kütüphanesindeki 3230 numaralı yazmadır. II. Beyazıt mühürlü ve güzel yazılı bu yazma Helmut Ritter tarafından keşfedilip tanımlanmıştır. Daha sonra Henry Corbin tarafından Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* neşrinde kullanılmıştır.<sup>47</sup> Bu üç yazma da Ziyâî tarafından *Şerh-i Hikmeti'l-İşrâk* neşrinde kullanılmıştır.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Bkz. Pourjavady, Smidtké, a.g.m., s. 78; Ahari, *Introduction* s. 7-8. Michael Privot, *Le Kitâb al-rumûz d'al-Shahrazûrî: une oeuvre ishrâqî* (Doktora Tezi).

<sup>45</sup> Ziai, a.g.m., s. 121, Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, s. 161.

<sup>46</sup> Bkz. Hossein Ziyâî, *Şerh-i hikmeti'l-işrâk, Introduction*, s. XXV-XXVI.

<sup>47</sup> Bkz. Corbin, *La Livre de la Sagesse orientale*, Paris, 1986, 75vd.

<sup>48</sup> Bkz. Ziyâî, a.g.e., XXVII-XIX.



5- *Et-Tenkîhât fî şerhi't-telvîhât*, Sühreverdî'nin Telvihâtına yazdığı şerh. Yazma halindedir henüz neşredilmemiştir. İstanbul Köprülü Kütüphanesi, no: 880'da mevcuttur. Bu şerh de diğeri gibi Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin açıklanmasına önemli katkıda bulunmuş, sonraki şarihleri muhteva ve metod açısından etkilemiştir. Özellikle İbn Kemmûne'yi etkilediğini biliyoruz.<sup>49</sup>

6- *Medinetü'l-hukemâ*: Kaynaklar bu eserden bahsetmektedirler. Ama hakkında fazla bilgi yoktur. Sadece Tahran Üniversitesi kütüphanesinde II, 558 no'da bir yazma nüshası olduğu bilgisi veriliyor. Ayrıca Edwand Granville Browne, O'na atfedilen biri Arapça diğeri Farsça iki tıp eserinden bahseder.<sup>50</sup>

#### Bibliografya:

**Şehrezûrî**, eş-Şeceretü'l-İlahiyye fî ulûmi'l-hakâiki'r-rabbaniyye, nşr. M. Necip Görgün, İstanbul, 2004, nâşirin girişi, III, 11-82, 574-603, II 10-118, 7-8, 522, 47-49, 49-50, 96.

-Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh fî târihi'l-hukemâ ve'l-felâsife, nşr. Hurşid Ahmed, Haydarabad Daccan, 1976, II, nâşirin mukaddimesi, 20-21

-Şerhu Hikmetu'l-işrak , ed. Hüseyin Ziyaî, Müessesei Mutalaât ve Tahkikâti Ferhengi Pezupeşgah, Tahran, 1993. İngilizce giriş, s. XV-XVI;

- Ravzatu'l-efrah ve Nüzhetü'l-ervah, Abdülkerim Ebu Şuveyrib, Trablus, 1988. Mukaddime kısmı.

**Akyol, Aygün**, *Şehrezuri Metafizigi*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.

**Bekiryazıcı Eyüp**, "İşrak Felsefesinin Oluşumunda İbn Sina'nın Etkisi", Akev Akademi Dergisi, Yıl: 12, sayı: 36 (Yaz: 2008).

**Cihan, Ahmet Kamil**, "Sühreverdî ve Kitâbu'l-lemehât adlı eseri", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 10

**Corbin, Henry**, İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul 1986, 214

**Corbin, Henry**, La Livre de la Sagesse orientale, Paris, 1986, 75vd.

**İbn Sinâ**, "Diri Oğlu Uyanıkın Öyküsü", Çev. Derya Örs vd, İslam Felsefesinde Sembolik Hikayeler (içinde), İnsan Yay., İstanbul 1997.

**İbn Sina**, İşaretler ve Tembihler, çev.,Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

<sup>49</sup> Bkz. P.Lory, Şehrezûrî Madd; *Encyclopedia Of Islam*. s. 220; Alper, *Aklın Hazzı*, s.9

<sup>50</sup> Bkz. Kemal Sözen, *a.g.t.*, s. 6, Görgün, *a.g.t.*, s.25; Altıparmak, s. 44. Browne, *Islamic Medicine*, s. 100

**Ömer Faruk Altıparmak**, Schrezûrî'de tasavvuf felsefe ilişkisi. Tez (Doktora).1999, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tasavvuf Tarihi Bilim Dalı s. 42-43, 44, 55.

**Reza Pourjavady ve Sabini Schmidtke**, “Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey”, *Die Welt des Islam* 46 (2006) Bochum.

**Sözen Kemal**, Schrezûrî'nin el-Şeceret el-İlahiyye isimli eseri ve Türkçe tercümesi Semeret el-Şecere , Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1989, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

**Sabine Schmidtke**, “The Influence of Sams al-Din Sahrazuri (7th/13th century) on Ibn Abi Gumhur al-Ahsai” (d. After 904/1499) in *Encounters of Words and Texts* ed. Lutz Edzart and Christian Szyska, 1997, Georg olms Verlag, Hildesheim Zurich New York, s. 24-31

**Abdülemir el-E'sam**, “Schrezûrî”, *Mevsuatu A'lâmi'l-ulemâ ve'l-udebâ el-Arab ve'l-müslimîn*, XV. s. 253, Tunus, 2007.

**Karlığa, Bekir**, “28 Mehmet Çelebi'nin Yeni Bulunan bir Fizik Kitabı Tercümesi ve 18. yy Başlarında Osmanlı Düşüncesi”, *Bilim Felsefe Tarih Dergisi*, İstanbul, 1991.

**Köroğlu Burhan**, İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, İstanbul.

**Ömer Mahir Alper**, Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2004. s. 9, 21

**Hüseyin Ziyâî**, “İşrâkî Gelenek” İslam Felsefesi Tarihi , c. 2, s. 117-150, ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, Terc. Tuncay Başoğlu, Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2007. S. 129,130,131,133,135.

**Sühreverdî**, Hikmetu'l-ışrak, Nşr, Henry Corbin, Oeuvres Philosophiques et Mystiques içinde, Tahran 1993.

**Sühreverdî**, Nur Heykelleri, çev. Saffet Yetkin, İstanbul , 1949

**Bilal Kuşpınar**, Ismail Ankaravi on the Illuminative Philosophy, Naşir'in girişi. IIIT, 1996