

ŞEHREZÛRÎ el-İŞRÂKÎ'NİN ÇALIŞMALARININ TİPOLOJİSİ ÜZERİNE BAZI NOTLAR*

Michael PRIVOT

Çeviren: Aygün AKYOL **

Şemseddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî¹ el-İşrâkî'nin (ö. 686/1288)² yaşamı hakkında geriye oldukça az materyal kalmıştır. Bundan dolayı felsefî ve ruhsal gelişimini ve sonuç olarak felsefî çalışmalarının tipolojisini tespit etmek oldukça zordur. Ne o ne de ondan sonra gelen filozoflar veya tarihçiler, içerisinde farklı risalelerinin oluşturulduğu düzenden bahsetmemişlerdir.³ Corbin, Şehrezûrî'nin çalışmalarının başından sonuna yayılmış bir takım Bâtını imalara dayanarak, *Hikmetü'l-İşrâk* ile onun birden değiştiği ve *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* ve *Kitâbu't-Tenkihât fi Şerhi't-Telvihât*'inin– ki onda kutsal öğreticisi, Sühreverdi el-İşrâkî'nin, meşhur iki çalışması üzerine yaptığı geniş yorumlamaları vardır– elbette ruhsal yöneliminin bu değişimini takiben olduğu kanaatindeydi.⁴ H. Ziai'ye göre, onun en meşhur çalışmalarından biri, *eş-Şeceretü'l-İlahiyye fi*

* Bu makale Michael Privot'un "Some Notes on the Typology of the Works of al-Shahrazûrî al-İşrâkî" (*Journal of Islamic Studies*, Oxford Centre for Islamic Studies, 2001, vol. 12, no: 3, ss. 312-321) isimli makalesinin çevirisidir. [çevirenin notu: Çeviren tarafından eklenen notlar köşeli parantez içinde verilmiştir.]

** Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, aygunakyol@yahoo.com.

1 Ben şu anda doktora tezime ek olarak eş-Şehrezûrî'nin *Kitâb el-Rumûz* adlı eserinin tenkitli bir neşrini hazırlıyorum. Geçenlerde Tokyo Üniversitesi'nden Sayın Kobayashi beyin kısa bir süre içerisinde bu risalenin kendindeki nüshasını yayınlayacağını öğrendim. Bu çalışma hakkında daha fazla bilgi beklerken bu kısa makalede önerilen muhtemel sonuçların önemli ölçüde etkilenmeyeceğine inanıyorum.

2 P. Lory, "al-Shahrazuri", *Encyclopaedia of Islam II*, c. 9, ss. 225, 226.

3 H. Ziai, *Sharh Hikmat al-İshrâk: Critical Edition of the 13th c. Arabic Text, with Introduction and Notes*, Institute for Cultural Studies and Research, Tahran 1993, s. XV.

4 H. Corbin, "Sohrwardî et les Platoniciens de Perse", *En Islam Iranien Aspects Spirituels et Philosophiques*, Gallimard, Paris 1971, c. II, s. 347.

Ulûmi'l-Hakâiki'l-Rabbâniye -hemen hemen zamanında bilinen bütün felsefi doktrinleri ve sorunları tartıştığı geniş bir felsefe ansiklopedisi- içinde açıklanan konular bu kadar bilgisel derinlik ve olgunluk gösterdiği için yaşamının sonuna doğru oluşturulmuş olabilir.⁵

Diğer iki büyük risale de dikkate değerdir. Birincisi, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fî Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife* isimli etkileyici bir filozoflar ve onların öğretilerinin tarihidir. O kadim felsefeden Şehrezûrî'nin zamanına kadar yüzden fazla filozofu aktarmanın yanı sıra Sühreverdî'yi geniş bir şekilde verdiğinden ve Sühreverdî'nin yaşamı hakkında bizim en iyi kaynaklarımızdan bir tanesi olması nedeniyle, Şehrezûrî'nin "değişim"inden sonra yazılmış olmalıdır. İkinci risale *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-Emsâlu'l-Lahûtîyye fî'l-Envâri'l-Mucerredeti'l-Melekutîyye* Hükümranlığın Saf Nurları ile Alakalı Semboller ve İlahi Meseller Kitabı'dır ki onun bazı yönleri bu çalışmanın konusudur.

Kitâbu'r-Rumûz, Yeni-Pisagorcu bakış açısındaki olası bazı kuramsal sorunların zarif bir incelemesidir.⁶ Corbin, esasen Sühreverdî'den direkt alıntılarının olmamasına ve kitabında onun fikirlerine müracaat edilmemesine dayanarak temelde bu çalışmanın Şehrezûrî'nin "değişim"inden önce kaleme alındığına hükmetti. Meselenin gerçekten böyle olduğu, ruh hakkındaki bazı fikirlerini hatırlatma bağlamında Platon, Aristo ve Sokrat'ın⁷ isimleri zaman zaman ortaya çıkmasına rağmen, gördüğüm el yazmalarında Sühreverdî'nin ismi bir kez dahi görünmediğinden ortadadır.⁸ Dahası bir kez künyesi görünen Ebu Yezid el-Bestamî hariç (Laleli, vr. 3a) Şehrezûrî'nin bilebileceği İbn Sînâ, İbn Arâbî veya diğer *filozof* ya da sufinin isimleri de yoktur. Tek bir örnek olması kesin bir

5 H. Ziai, *Sharh Hikmat*, s. XV.

6 Lory, "al-Shahrazûrî"; Ziai, *Sharh Hikmat*, s. XV.

7 Benim dayandığım baskı genellikle MSS Laleli 1326 (72 varak, her sayfa 21 satır, yazı türü nesih) ve Escorial 696 (98 varak, her sayfa 17 satır, yazı türü nesih). Ben bu el yazmalarını (MSS) yazı kalitelerine dayanarak ve bunların müstensihleri tarafından gözden geçirilmeleri ve en azından yazmanın bir diğer kopyasıyla (adı belirtilmese de) karşılaştırılması nedeniyle (Lâleli yazması (MS) ile ilgili) seçtim. Bu yazma da sonraki okuyucular tarafından uç yorumlara maruz kalmıştır. Ben aşağıdaki nüshaları da referans göstereceğim: Şehit Ali Paşa 1205; Vatikan (Arapça Elyazmaları) 299; Nuru Osmaniye 2687 ve Yale (Arapça Elyazmaları) L-509. Ben henüz özeldir, kataloglara girmemiş koleksiyonlarda bulunan herhangi bir diğer nüshayı tespit edemedim. Lâleli yazması bundan sonra "Laleli" olarak; Escorial yazması bundan sonra "Escorial" olarak zikredilecektir. [çevirenin notu: varlığın sol kısmı "a" harfi ile sağ kısmı "b" harfi ile gösterilmektedir].

8 Plato, Laleli'de vr. 3a, 8b, 41a; Aristotle, vr. 5a, 43a, 68a, (üç kez), Aristo olarak ve Aristoteles olarak da, vr. 2b, 4a, 22b ve 47a; Sokrates, vr. 3a (iki defa) ve 43a'da geçmektedir.

kanıt sağlamazken, Ebu Yezîd'in Sühreverdî'nin kendilerini Sahl et-Tusterî'ye yakın Müslüman düşünürler arasında, dengi olarak düşündüğü az sayıdaki hocalardan biri olduğunu not etmek oldukça ilginçtir.⁹

Benim kanaatime göre, *Kitâbu'r-Rumûz*'un en azından, yukarıda zikredilen önemli eserlerden önce Şehrezûrî'nin yazım kariyerinin erken döneminde oluşturulduğu, kesin görünüyor. Corbin ve Ziai tarafından sunulan söz konusu duruma ilişkin deliller ikna edicidir. Bu kısa çalışmada açmak istediğim mesele, bu risalenin *İşrâkî* ilham hakkında olma olasılığıdır. Sühreverdî'nin çalışmalarına ve fikirlerine kesin referansların eksik oluşu elbette ki bu varsayımı zayıflatmaktadır, fakat işte bu eksiklik kanıtlamaya çalışacağım üzere, *İşrâkî* etkinin yokluğunun kanıtını kendiliğinden oluşturamaz.

Tartışmaya girişmek istediğim şey, hala çalışılmakta olan bu *Kitâb el-Rumûz*'da bulunan üç unsurdur. İlk ikisi, en azından bu erken dönem çalışmasında *İşrâkî* etkiyi kabul etmeye bizi götürmektedir. Daha sonra içinde bulunduğu durumda olduğu gibi, Şehrezûrî'nin âlemlerle ilgili tasavvurunu *İşrâkî* görüş içerisinde temellendirdiği veya felsefe üzerine bu yeni ışığı keşfinin oldukça başında olduğu anlamına gelebilir mi?¹⁰ Acaba biz onun ilk çalışmalarından birisini - onun *felsefe* sahasındaki ilk adımları hakkında herhangi bir bilgiye, hatta bu olayın yaklaşık bir tarihine de sahip olmadığımızdan ötürü tercih edilen *İşrâkî* bakış açısından yazdığını, fakat Sühreverdî'nin Halep'teki mahkûmiyetine ve ölümüne (587/1191) olası, zamansal ve hatta fiziksel yakınlığından dolayı, felsefi kanaatlerini oldukça açık bir şekilde ifade etmemeyi tercih ettiğini farz edebilir miyiz?

Üçüncü unsura gelince, o, ruhun bedenden ayrılmasından (*mufaraqa*) sonra ortaya çıkan tikel bir problem hakkında bir zihin değişimine işaret eder.

I

Bu aklî risaleyi yazdığı erken dönemde, en azından Şehrezûrî üzerindeki *İşrâkî* etkiyi destekleyen ilk unsur, tipik olarak Sühreverdî'nin felsefesi ve terminolojisiyle bağlantılı belirli terimlerin ortaya çıkmasıdır. Ben bu terimlerin bir kıs-

9 Corbin, "Sohraward", *En Islam Iranien*, s. 62.

10 Şehrezûrî, *Kitabu Hikmeti'l-İşrâk* üzerine yaptığı şerhinde, Sühreverdî'nin öğretisini ve kitabını sonraki zamanlarda korumak için ortaya çıkacağını söylediği Kayyim bi'l-Kitab başlığını ve rolünü (Kitab'ın Hadimi, diğer bir ifadeyle *Hikmetü'l-İşrâk*'ın) benimser. Bk. H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Folio Essais, s. 39; Gallimard, Paris 1986, s. 449.

mını şimdi kısaca tartışacağım.

Birincisi *Kitâbu'r-Rumûz'un* metninde bulunan Hüraks (*Hüraksh*) kelimesidir (Laleli, vr. 16a). Bir terimin bir kerelik ortaya çıkışı delil olarak teklif edilemese de, bunun Arapça'da kullanılan İslam felsefesi veya Tasavvuf kelime hazinesi içerisinde ortak bir kelime olmadığını not etmek (bir kez daha) ilginçtir. Aslında, Hüraks güneş için ve daha açık biçimde Sühreverdî'nin ruhsal âlemlerin hiyerarşisine ve ışığın bu göz kamaştırıcı cismini yöneten *Kutsal Ruh'a* ilişkin anlayışında Saf Işıklar'ın enlemsel düzeninde mertebelenmiş Başmelek Şahrivâr'ın (Shahrivâr) parlak büyüğü için Farsça bir isim olmaktadır.¹¹ Her ne kadar gerçekte Şehrezûrî'de, Sühreverdî gibi, Fârisî kökenli olsa da, burada Güneş Meleği hakkında böyle yüksek düzeyde çağrışım yapan bir terimin *Hikmetü'l-İşrâk'ta* kullanıldığını bulmak oldukça şaşırtıcıdır. Güneş hakkında konuşurken Sühreverdî şunları ifade etmekteydi:

“Hürkalya'nın (Hürqalyā) mistik dünyasına doğru bütün güvenilir vecdlerin ana kapısı, tam olarak güzel efendilerden biri olan Hüraks'dır, maddi (mütecessidîn) bir varlığa sahip olan varlıklar arasında en güzel olan, *Hikmetü'l-İşrâk'*in dilinde Tanrı'nın yüce Yüzü olarak en övülendir. Çünkü o ışığın dağılımıyla meditasyon üzere gözetlemede bulunan ve temaşaya tanıklık edenidir.”¹²

Şehrezûrî'nin risalesinden bir karşılaştırma metni aşağıda gösterildiği şekildedir:

“Görünen yıldızların ışıkları görüldüğünde ve görünen lambanın göz alıcı ışınları parladığında¹³ –Yüce Allah'ın nuru ve Kerem Sahibi Allah'ın sırrı, alıcı olacak varlıklar için faziletlerin ve hayırların kaynağı, gücünde mükemmel, görünümünde güçlü, yüce âlemin yöneticisi, suflî yerin ruhu, yani Hüraks, güçlü, melekût âleminin modeli, İlâhi mucizelerin haznedarı, erdeme sahip ilahileşen kimseler (müteellihler) için hikmetlere ait sırların açıklayıcısı, başlangıç yolu boyunca hakikat arayıcı salıkların gözlerinin tesellisi ve yolu Allah Teâlâ'nın yoludur– güneşin nuru ve ışığından ve ufuklar ve onların iklimlerindeki/diyarlarındaki ışınlarının yayılımından başka bir şey bulamayınca kadar bütün yıldızlar geride kalır, ışıkları azalır, parlaklığını yitirir ve gözden kaybolur.”¹⁴

Çeviride yanlışlığın olma ihtimali saklı kalmak kaydıyla iki metin arasında

11 Corbin, “Sohraward”, *En Islam Iranien*, ss. 129-32.

12 *Aynı eser*, s. 130.

13 Sata'at, (Escorial, vr. 24b): saqatat.

14 Laleli yazması, 16a-17b.

dikkat çekici bir benzeşim vardır. Bu kendi başına Şehrezûrî'yi İşrâkîliğin ateşli bir savunucusu yapmaya yeterli midir? Elbette değil, fakat bu eser üzerine muhtemel İşrâkî etki hakkında daha ileri çalışmayı teşvik etmek için yeterlidir.

İkinci terim aynı zamanda Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ının oldukça özgün ifadesi 'erbâbu'l-esnâm'dır (Heykellerin/Simgelerin Efendileri). *Kitâbu'r-Rumûz*'da bu kelimelerin geçtiği iki yer vardır, onlardan birisi eşit düzeyde Sühreverdî'nin teknik terimi 'rabbu't-tilasm'a (Büyünün Efendisi'ne) özgü diğer terimin yakın çevresindedir.¹⁵ Şeyhü'l-İşrâk 'erbabu'l-asnam' terimini aşağıda belirtildiği gibi tanımlar:

“(Onlar), ebediyen var olan ve parlayan baş meleğe ait Işıklardır ki (bu ışıklar), semavi türlerle ait Heykellerin Efendileridir, (yine bu ışıklar) basit tabiatların ve temel karışımların büyücüleridir ve onlardan her biri Sabit Yıldızlar küresi altında var olur.”¹⁶

O ışıklar saf Işıkların Enlemsel Düzenine aittir (krş. Yukarıdaki Hüraks). Onların rolü onlara adanmış özel türleri muhafaza etmektir, onların her biri maddi dünyadaki ışığın ışınlarından 'çıkan' bütün özel görünümünün gelişimini yönetir ve denetler. Şehrezûrî'nin terimi kullanımı, sadece o terimin *Hikmetü'l-İşrâk*'taki anlamından esinlenilmiştir: 'Her görünümsel veya maddi form, bu formdaki ruhların güçlerinin devri vasıtasıyla askıya alınan veya *erbâbu'l-esnâm* gibi askıya alınmayan bir eşsiz (mujarrad) vekilden bağımsız olamaz. Gerçekte onlar bu cisimlerin ruhlarıdır.' Şüphe götürmez bir şekilde, Işıklar ve bedenler arasındaki ve kutsal ışıkların kendileri arasındaki ilişkilere dair bu anlayış, Şehrezûrî tarafından burada önerildiği şekilde, sadece *Hikmetü'l-İşrâk*'da aslı araştırılıp bulunabilir.

Elbette ki tam bir kanıt, zayıf olmakla birlikte, Şehrezûrî'nin kendi elinden, hocasının felsefesi için açık bir referans olabilir. İşte o, teknik terminolojisinin üçüncü ögesi olarak bulduğumu düşündüğüm şeydir.

Yukarıda söylediğim gibi Corbin *Kitâbu'r-Rumûz*'un *İşrâkî* ilhama dayanmadığına dair görüşünü, esasen içinde Sühreverdî'nin doktrininin her hangi bir

15 Laleli, vr. 54b ve özellikle de 55a, metnin bölümleri içinde en uygun olan burası aşağıda alındı. (Rabb et-Tilasm için bakınız, vr. 55a). Bu kelimeler Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'ındaki ile eşdeğerdir.

16 Corbin, "Sohrawardi, le Livre de la Sagesse orientale", *Islam Spirituel*, Lagresse: Verdier 1986, ss. 138-9; J. Walbridge and H. Ziai, *Suhrawardi: The Philosophy of Illumination*, Provo, Brigham Young University Press, Utah 1999, s. 101, satır 15-22.

özel alıntısını bulamamasına dayandırdı. Bununla birlikte Lâleli yazmasının dikkatli okunması, İshrâk teriminin *Hikmetü'l-İshrâk* doktrinindeki anlamında anlaşıldığı üzere en az bir kez geçtiğini gösterecektir. Ben sadece en alakalı cümleyi tercüme ediyorum:

“(Hikmet) el-İshrâk’ ta zikredilen sayısız yönler altındaki natık nefisle bu ruhun ilişkisinin şiddetinden ve beden vasıtasıyla varlıklar için bir görünme yeri ve aynalar olmasından ötürü”¹⁷ Şehrezûrî’nin hocasının felsefesinin bu ihtiyatlı ifadesi, beni bu yapının *Kitâbu’r-Rumûz*’un mümkün İshrâkî niteliği için temel ve esaslı bir ipucu oluşturduğunu düşünmeye yönlendiriyor.¹⁸ Mukayese edildiğinde, bu çalışmada işaret ettiğim diğer unsurlar sadece doğrudan bilgiyi, ilhamı ve İshrâkî Hikmet’le Şehrezûrî’nin doğrudan bağlantısını teyit eder.

II

Aynı doğrultuda ve yukarıda söylenenlerin sonucu mahiyetinde, değerlendirmek istediğim ikinci öge, bir bilgi şekli anlamında anlaşılan İshrâk teriminin risaledeki yaygın kullanımınıdır. Açıkça, İslam felsefesinin bu alanındaki mevcut araştırmalardan bildiklerimize göre, âlemler hakkında manevi müşahede (‘ilm hudûrî) yoluyla bir bilgi ve bir sezgi olarak anlaşılan İshrâk kavramı sadece Sühreverdi ile ortaya çıktı.¹⁹ Onların düşüncelerinden bildiklerimize göre, ne İbn Sînâ²⁰ ne de İbn Arabî bu terimi bu özel anlamıyla kullanmıştır. Tersine Şehrezûrî, Sühreverdi’ye has özel anlamıyla İshrâk terimini sık kullanır. O dış dünyadaki sesleri ruhun nasıl algıladığını tartıştığında, ‘bu özel ses hakkında İshrâkî lütuf’ misali üzerine konuşur (Laleli, vr. 40a). Bu, âleme dair *ishrâkî* algının, za-

17 Laleli vr. 52b.

18 Ben belki de *Kitâbu’r-Rumûz*’un kökeninin İshrâkî olmadığı yorumu hakkında Corbin’i eleştirmediyimi daha iyi açıklamalıyım. Bu özel risale onun temel ilgi alanlarından biri değildir, üstelik kaynak, sadece Sühreverdi’nin doktrini hakkında İshrâk kelimesinin tekrar sıklığının sayısının dikkat çekici olmadığını kaydediyor ve bundan dolayı kolaylıkla gözden kaçırılabilir – aslında ben de ilk okumada onu gözden kaçırmıştım.

19 R. Arnaldez, “İshrâk and Ishrâkiyyûn”, *Encyclopaedia of Islam II*, c. 4, ss. 125-6; S. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1995, s. 283.

20 İshrâk kavramı için bk. A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sînâ (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1938, s. 159. O aslında Sühreverdi ve Şehrezûrî tarafından ifade edildiği şekilde gerçekliğin varlığı yoluyla gerçek bir idrak tarzından bilme eyleminde aklın rolüne dair bir açıklama ve algılama yolu olması bakımından bizim İbn Sînâ’da bulduklarımıza daha yakın görünür. Krş. N. Anin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Curzon Sufi Series, Richmond, Curzon Press, Surrey 1977, ss. 90-2.

ten bundan önce zannedilenden daha fazla Şehrezûrî'yi etkilediğini öne süren pek çok örnekten bir tanesidir. *Hüraks ve rabbu't-tilasm*'ın bir kez geçmesiyle kıyaslandığında, biz burada gerçekten Sühreverdî'nin felsefesine has bir kavramın sık kullanımına sahibiz. Bunun kendisi, kesin kanıt olmamasına rağmen, o diğer öğelerle birleşiminde Şehrezûrî'nin *Kitâbu'r-Rumûz ve'l-Emsâl*'indeki kesin bir İşrâkî ilhamın kabulüne götürebilir.

III

Üçüncü unsur, açıkçası, Şehrezûrî'nin risalesinin felsefî sınıflandırması için her hangi bir yöne işaret etmez, ancak onun kavramsal ya da zihni değişimi söz konusu olduğunda ilgi çekicidir. Yine de, yukarıda ifade edildiği gibi, Şehrezûrî'nin kişisel ruhsal yolunun zamansal gelişimi hakkında pek çok ipucundan mahrum olsak da ben en azından, Şehrezûrî'nin fikri bir değişime sahip olmuş gibi görüldüğü, ruh göçü (tenasuh/reincarnation) olarak adlandırılan, önemli bir konuyu inceleyeceğim. Bu, bu aşağı âlemden ruhsal âlemlere ayrılışından sonra ruhun kaderiyle ilgili tali bir mesele değil asli bir meseledir.

S. Schmidkte tarafından açıkça gösterildiği üzere,²¹ Şehrezûrî, son çalışmasında (*eş-Şeceretu'l-İlâhîyye*) bu konuda nispeten açık sözlüydü. Buna karşın, *Kitâbu'r-Rumûz*'da, ruhun dünyadaki görünümünü tartışırken, (onun ya bedeninin varlığından önce var olan ya da sadece beden için yaratılan) o açıkça bedenin tam yaratılması sırasında ruhun ortaya çıkışına dair bir tercih ortaya koyar. Böylece o ya bir diğer bedene asılı kalmak zorunda olan ya da sadece kendisi için var olmak zorunda olan, ruhun önceden var olma imkânını reddeder. Bu arada o, daha sonra ruh göçünü doğrulamanın asılsızlığını ispatlamaya niyet-

21 S. Schmidkte, 'The Doctrine of the Transmigration of the Soul according to Shihab al-Din al-Suhrawardi (öldürülmesi: 587/1191) and his Followers', *Studia Iranica* içinde, c. 28, sayı: 2, 1999, ss. 237-57. Yine ruh göçü üzerine Şehrezûrî'nin konumu hakkında S. Schmidkte tarafından alıntılanan ana pasajlarla ilgili olarak bk. Necip Görgün, "eş-Şeceretü'l-İlâhîyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye", *eş-Şeceretü'l-İlâhîyye*'nin tenkitli neşri, Bekir Karlığa'nın danışmanlığında doktora tezinin bir parçası, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1996, ss. 1191, 1215.

[çevirenin notu: Necip Görgün tarafından yapılan doktora tez çalışmasının ve Şehrezûrî'nin eserinin tenkitli neşrinin ülkemizdeki baskısı için bk. Şehrezûrî, *Risâletü'ş-Şeceretü'l-İlâhîyye fi Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye*, tahk.: Necip Görgün, Elif Yay., İstanbul 2004. Ayrıca bu eser ve Şehrezûrî'nin tenasüh hakkındaki fikirleri hakkında yapılmış çalışmalar için bk. Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011; Akyol, "Şehrezûrî ve Adalet Anlayışı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 2008, c. 7, sayı: 13, ss. 97-111].

lenir (Laleli, vr. 68a).

Maalesef, her ne kadar bunun böyle olduğuna daha sonraki bazı sayfalar da işaret etse de (Laleli, vr. 68a), aslında o *ruh göçünün asılsızlığı* (*butlanu't-tanasukh*) hakkında net bir bilgi vermez. O, kendilerine asılı oldukları farklı bedenler vasıtasıyla farklılaşma sayesinde, ruhların birinin diğerinden ayrı olduğu süreci tanımlamakla işe başlar.²² Son olarak kalp aracılığıyla (*bi-wasitati'l-galb*) ruhun bedene girişinden söz ederek, akabinde (Laleli, vr. 71a-72b) ruhun bedenden ayrılmasının neticesi üzerine fikirler geliştirir. O risalesinin son sayfalarını ruhun bedende nasıl belirlediğini tasvir ederek bitirir, güneşin dünya üzerinde yükselmesi gibi natık nefis bedeninin güneşi olur. Son satırlarda, mahiyetini unutan ruhun bir tasvirini bu risalede konuştuğu her şeyin daha derin bir araştırmaya ihtiyaç duyan bir özet olduğu uyarısı takip eder fakat yine de bu araştırmadan akıl, iyi öğüdün son bir maddesi olarak vereceği bazı müşahede (*mujâhada*) talimatlarına müracaat ederse kendisi için gerekli olanı elde edebilecektir.

Tartışmanın gidişatından ruh göçünü reddettiği sonucunu çıkarabildiğimiz tek ipucu, *Kitâbu'r-Rumûz*'dan doğrudan tercüme ettiğim aşağıdaki cümlelerdir:

Diğer taraftan, biz yine diyoruz ki, şayet ruh, bütünüyle maddelerden ayrık olarak, bedenlerden önce var olan ezeli bir varlık olsaydı, bu durumda o ve soyut akli [varlıklar] arasında ne saf nur âlemini müşahedesi için bir perde veya mânia olurdu, ne de kendi kendine kaim olanın mahiyetinin bizatihi zatı hayat,²³ zuhur ve idrak olduğu için en yüce kemalatın nakşını elde etmesinde herhangi bir engel olurdu. Burada şaşırılmış bedenler yoktur, kutsi lezzetleri ve ulvi rahatlığı engelleyici kuvvet de yoktur. [Ruh] Mutlak ruhaniyete ve saf nurları müşahedeye yükselebilir ve ne çocukların bedenleri gibi zayıf bedenler ne hasta ve karanlık bedenlerin yönetimi ne de sayısız acılardan ve farklı ve çeşitli hastalıklardan acı çeken bedenler tarafından cezp edilmez. [70b] Salim zevk²⁴

22 Krş. H. Corbin, *En Islam İrani, Aspects Spirituels et Philosophiques*, L'École d'Ispahan, L'École shaykhie, le douzième imam, Gallimard 1972, c. 4, s. 94.

23 Hayât: Escorial; hayra: Laleli.

24 Ben bu kelimeyi zevk alma fikrini daha iyi ifade edebilmek için İslam tasavvufundaki, üstün gerçeklikleri derin ve doğrudan tecrübe, içten bilme hakkında, 'zevk'e özgü olarak kullandım. O Avrupa dillerinde bilginin bu çeşidiyle ilgili eşdeğer kavramlar olmadığı için çoğu kez 'sezgi' olarak tercüme edilir. Cürcani zevki tecellisi vasıtasıyla Tanrı'nın dostlarının kalbine bıraktığı Gnostik ışık olarak tanımlar ki onunla doğru ve yanlış ayrılabilir (Ali el-Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifat*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985, s. 112). Zevk, bir bilgi modu olarak anlaşıldığında, aynı zamanda bir lezzet alma, tat alma, ışık ve sezgidir. -Bu anlamların hepsi Arap

ve sahih fitrat buna şahitlik eder ve küçük bir çabayla bunu anlar.²⁵

Yukarıdakilerden şunu anlamalıyız, şayet ruh bedenden önce var oluyorsa ya bir bedenın ortaya çıkmasını bekler ya da sadece ruh bir bedenden diğerine geçinceye kadar 'ara' durumda var olur, (böylelikle) ruh kaçınılmaz olarak, akli ışıkların doğrudan temasından dolayı yüce âleme doğru çekilecektir, o suretle, diğer var olan bedende asılı kalması önlenir. Böylelikle bedenın çekici özelliklerinden nefret edilir.

Diğerlerine gelince *Kitâbu'r-Rumûz*'daki Şehrezûrî'nin fikri, Schmidtke tarafından makalesinde alıntılandığı gibi İbn Sînâ'nın fikirlerine oldukça yakın görünüyor:²⁶ Ruhun cismani kökeni, gerçekte her beden unsurlarının durumuna göre ve bir ruhu kabul etmeye hazır oluşuna göre o bedene hükmetmek için özel bir ruhun ortaya çıkmasını gerektirir. Fakat Şehrezûrî, aynı prensiplerden direkt olarak çıkarılan, ruh göçünün Peripatetik reddiyesinin en güçlü unsuru hakkında bir söz söylemez: bazı bedenlerin daha sonra iki bedene sahip olması ihtimali, açıkça kabul edilemeyen bir sonuçtur. Sözlerinin görünüşteki anlamında bu gibi sonuçları destekleyecek, en azından hiçbir şey yoktur. Şehrezûrî'nin bu konudaki kanaati kesinlikle satır aralarından hareketle okunmalıdır.

Şehrezûrî'nin *Kitâbu'r-Rumûz*'uyla ilgili incelemelerimin neticesinde, onun felsefî ve ruhsal gelişiminin belirsizliğiyle ilgili kayda değer özelliklere sahip olduğu kanaatine vardım, verilenlerden (faydalı tarihsel malzeme bulunmadığından) gelişiminin güvenilir bir tarihlendirmesini yapmak, şimdilik, oldukça zor. Zaten özellikle de burada sunulanın aksine, bu sorunu yeniden ele almaya bizleri zorlayan delillerin ışığında, bu risalenin İşrâkî etki taşımadığına dair kesin bir sınıflandırma yapmak için biraz erken olduğunu umarım göstermiştir. Sonuç olarak, ruh göçü konusundaki tartışma, Şehrezûrî'nin en azından büyük bir filozof olarak kariyeri boyunca bazı noktalarda felsefî bir değişime uğradığını gösterir: Neticede, Şehrezûrî'nin kutsal Işıklara doğru giden ruhsal ve ideolojik yolunun daha iyi anlaşılması için, Ruh göçü konusu belki de bize rehberlik edecek pek çok konudan sadece birisidir.

okuyucuların zihinlerinde eş zamanlı olarak mevcuttur.

25 Laleli, vr. 69a-70b.

26 S. Schmidtke, "The Doctrine of the Transmigration", s. 239.

