

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
BİLİMSEL ARAŞTIRMA PROJELERİ
KOORDİNASYON BİRİMİ



**İŞRAK FELSEFESİNDE HEYAKİLUNNUR ADLI ESERİN DEĞERİ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

Proje No: 6519

Normal Araştırma Projesi

SONUÇ RAPORU

Proje Yürütücüsü:

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Araştırmacılar:

Prof. Dr. Tahir Uluç
Necmettin Erbakan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Yrd. Doç. Dr. Salih Yalın
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Mayıs 2017

KAYSERİ

TEŞEKKÜR

SBA-2016-6519 kodlu bu proje Erciyes Üniversitesi BAP birimi tarafından desteklenmiş olup, desteklerinden dolayı bap birimine ve çalışanlarına özellikle teşekkürü bir borç biliriz.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	
İÇİNDEKİLER.....	
ÖZET	
ABSTRACT	
1. GİRİŞ: Amaç ve Kapsam	
2. GENEL BİLGİLER	
3. GEREÇ VE YÖNTEM	
4. BULGULAR	
4.1. Eserin Adı üzerine	
4.2. Heyakilun'n-Nur Adlı Eserin Tanıtımı	
4.3. Yedi Heykel/Bölümdeki Felsefi Görüşler	
5. TARTIŞMA VE SONUÇ	
6. KAYNAKÇA	

ÖZET

İslam dünyasında meşşai felsefeden sonra bilinen en meşhur ekol işrakiliktir. *Heyakilu'n-Nur*, işrakiliğin kurucusu Sühreverdî'nin yazdığı hacim itibariyle küçük, bazı filozoflara etkisi itibariyle yaygın olan felsefi bir risaledir. Eser cisim, nefis, varlık tarzı, Tanrı, felek hareketleri, nefsin ölümsüzlüğü ve gayba vakıf olma konularını içermektedir. Eser cisim teorisi, nefsin tanımı, hayvani ruh, kozalite, Tanrı'nın varlığının ispatı, sıfatları ve fiili, feleklerin hareket ve nefsin ölümsüzlüğü konularında büyük ölçüde işraki görüşle, nefsin kuvveleri, nefis beden ilişkisi, alem anlayışı konularında ise meşşai düşünce ile hemen hemen aynı olarak yazılmıştır. Bu nedenle eser, işrak düşüncesini tanımda geniş eserler kadar bilgi içermese de işrakilik açısından önemli veriler sunmaktadır. Bu da onu işrak felsefesi açısından vazgeçilmez bir eser yapmaktadır.

Anahtar kelimeler: Sühreverdî, İşrakîlik, Heyakilu'n-Nur, Nefis, Metafizik.

ABSTRACT

The most famous school known after peripatocal philosophy in the Islamic world is the philosophy of illumination. *Heyakilu'nun-Nur* is a philosophical risalah (treatise) which written by Suhreverdî who is founder of the philosophy of illumination and its effect has widespread on some philosophers. The works (Risalah) includes the subjects, body, modalities of existence, God, movements of celestial bodies, the immortality of the soul and prophecy. The work is written in accordance with the view of the philosophy of illumination on some subjects such as, theory of body, the definition of soul, the animal spirit, the causality, existence of God, his attributes and his action, the motion of the celestial bodies and the immortality of soul. It is also written in accordance with the view of the peripatocal philosophy on some subjects such as faculties of soul, relation between soul and body, the cosmos,. For this reason, although the work does not contain much information such as the big works, it presents important data in terms of the philosophy of illumination. This makes it an indispensable in illuminational philosophy.

Keywords: Suhrawardî, The Philosophy of Illumination, Hayakil al-nur, Soul, Metaphysics.

1. GİRİŞ: Amaç ve Kapsam

Araştırmanın amacı; işraki felsefe çizgisinde yazıldığı iddia edilen *Heyakilun-Nur*'un ne ölçüde bu iddiayı karşıladığıdır. Zira işraki felsefe, *Heyakilun-Nur*'un yazarı tarafından bir başka eseri olan *Hikmetu'l-işrak* adlı eserde ortaya konmuştur. Bu sonuncu eser, mantık, fizik ve metafizik alanda hem meşşai felsefe kritiğini içermekte hem de işraki düşüncenin iddialarını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu araştırma *Heyakil*'deki bulguların ne ölçüde *Hikmetu'l-işrak* ile uyuştuğunu mukayese etme amacı gütmektedir. Uygunluk varsa işraki düşünce içindeki yeri ve değeri nedir, sorusuna cevap arayacaktır. Şayet uygunluk yoksa bunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Böyle bir araştırmaya ihtiyaç vardır, zira işraki felsefenin kurucusu olan Şihabeddin Sühreverdî'nin farklı üslup ve tarzda eserler kaleme aldığı bilinmekte ve bu onun gerçek görüşünü tespit etmekte bazı zorluklara sebep olmaktadır. Bu araştırma ile Sühreverdî'nin felsefi düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına ve felsefe kültürüne bir katkıda bulunmak amaçlanmaktadır.

Heyakilun-Nur felsefenin temel konularına ilişkin kaleme alınmış özet ve önemli bir eserdir. Bu eserde fizik, ontoloji, kozmoloji, eskatoloji, nübüvvet ve insanın varlık yapısına ilişkin konuların ele alındığı görülmektedir. Sühreverdî konuları ele alırken Meşşâî yöntem ve terminolojiyi kullandığı gibi, yer yer İşrakî yöntem ve terminolojiye de başvurmuştur. Bu yönüyle bu eserde her iki ekolün yaklaşım tarzlarının izlerini ve Sühreverdî'nin bu konudaki yetkinlik ve becerisini görmek mümkündür. Sühreverdî konuları ele alırken, fizik âlemden metafizik âleme doğru uzanan ve pedagojik bir gaye güden tarzı benimsemiş görünmektedir. Sühreverdî'nin yukarıda bahsedilen konulara ilişkin düşünceleri onun *Heyakilun-Nur* adlı eseri kapsamında ele alınacak ve en başta *Hikmetu'l-işrak* adlı esere göre değerlendirilecektir. Böylece bir yandan *Heyakilun-Nur*'un işraki felsefe içerisindeki yeri ve değeri ortaya konulurken, diğer yandan da bir eserinden hareketle felsefi düşüncelerini anlamaya ve felsefe kültürüne katkı sağlamaya dönük bir araştırma yapılmış olacaktır.

2. GEREÇ VE YÖNTEM

Amaç ve kapsamla uyumlu olarak öncelikle literatür taraması yapıldı.

Daha sonra araştırmada kullanılacak basılı ve el yazma halinde bulunan konu ile ilgili kaynaklar ve veriler temin edildi.

Temin edilen konuyla ilgili birincil kaynaklar okunup ilgili yerler Türkçe'ye çevrildi. İkincil kaynaklardan elde edilen veriler fişlendi.

Sonraki aşamada kaynakların okunması neticesinde elde edilen veriler değerlendirilip, bulgular ortaya kondu.

Son olarak da analiz, karşılaştırma ve sentez yöntemleri kullanılarak elde edilen sonuçlar rapor edilerek çalışma tamamlandı.

4. BULGULAR

4.1. *Heyakilu'n-Nur* Adlı Eserin Tanıtımı

İncelemeye konu olan *Heyakilu'n-nur* (Nur heykelleri) adlı eser, işrak felsefesinin kurucusu olan Şihabeddin Sühreverdi (ö. 1191) tarafından yazılmıştır. İşrak felsefesinin temel kavramlarından biri belki de en esaslısı nur kavramıdır. Zira Sühreverdi, *Hikmetul-işrak* adıyla yazdığı eserinde varlığı problemini, nur ve nurun sonuçları doğrultusunda ele alır. Ona göre nur kavramı, tanıma bile ihtiyaç duymaz. Zira tanım, bilinmeyen bir şey için ve ondan daha çok bilinen bir şeyle yapılır. Oysa nurdan daha apaçık ve apaçık kılan başka şey yoktur.¹ Diğer taraftan, bu projede incelemeye konu olan eserin adı da nur heykelleri anlamına gelmektedir. Buradan hareketle daha eserin adında bile işraki vurgu öne çıkmaktadır. İçeriğinden anlaşıldığı kadarıyla belli başlı felsefi konular, heykel başlığı altında incelenmektedir.

Eserin hacim itibariyle küçük olması, içindeki metinlerin veya görüşlerin kısa geçilmesi, onun işraki felsefeye hazırlık mahiyetinde yazıldığı izlenimini vermektedir. Nitekim daha sonra bu esere şerh yazan düşünürler, eserlerini asıl metnin 10 katı büyüklüğüne ulaştırmışlardır. Bu cümleden olarak Celaleddin Devvani (ö. 1502) *Şevakilul-hur* adlı eseriyle metni, içindeki ima ve atıflarını anlaşılır kılmak için şerh yazdığı gibi, Gıyaseddin Mansur (ö. 1542) hem bu eseri şerh etmiş hem de Devvani'nin açıklamalarında hatalı gördüğü hususları düzeltmeye çalışmıştır. Nitekim bu durum dikkatimizi çektiği için, yüksek lisans öğrencilerinden birine bu iki şerhin karşılaştırılmasını inceleyen bir tez projesi verilmiştir. Tez halen devam etmektedir.

Muhtasar olarak yazılan bu eser, Sühreverdi'nin diğer eserlerinden de yararlanılarak mevcut bilgiler eşliğinde birçok şerhe konu olmuştur. Bunlar:

¹ Şihabeddin Suhreverdi, , *Hikmetu'l-İşrak*, Neşir: Henry Corben, Tahran 1993, 106.

1. *Şevakilü'l-Hûr fi Şerhi Heyakili'n-Nur*, Celaleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî (907/1503). Eser Muhammed Abdülhak ve Muhammed Kokan tarafından tahkik edilerek Bağdat 2010 yılında 296 sayfa olarak basılmıştır.
2. *İşraku Heyakili'n-Nûr li Keşfi Zulumâti Şevâkili'l-Gurûr*, Mîr Gıyâsüddîn Mansûr b. Mîr Sadriddîn Muhammed ed-Deşteki eş-Şîrâzî (949/1542). Eser Ali Uvcebi tarafından tahkik edilerek Tahran 2003 yılında 523 sayfa olarak basılmıştır. Bu eser, Devvânî'nin *Şevakil* adlı eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır.
3. *Îzâhu'l-Hikem*, İsmail Rusûhî Mevlevî Ankaravî (1041/1631). Eser Bilal Kuşpınar tarafından İsmail Ankaravi on the Illuminative Philosophy, His İzâhu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison With Dewwani's Shawâkil el-Hûr, Together With The Translation of Suhravardi's Hayâkil el-Nur isimli eserin 261-395. sayfaları arasında Kuala Lumpur-1996'da yayınlanmıştır. Ankaravî'nin *Heyakilü'n-Nûr*'a yaptığı bu şerh, Türkçe olarak yazıldığından aynı zamanda bir tercüme niteliğindedir.
4. *Şerhu'l-Elfiyyeti'l-Hikemiyye fi Nazmi'l-Heyakili'n-Nuraniyye*, Hasan el-Kürdî (1148/1735). Şarih, metni kendince manzum hale getirerek şerh etmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli Bölümü 2515 numarada bir nüshası bulunmaktadır.
5. *Nihayetü'z-Zuhûr Şerhu Heyakili'n-Nûr*, Kasım Ali Ahker Haydarâbâdî (1365/1946). Bu eser Farsça olarak kaleme alınmıştır.

Bazı müelliflerin bu eserlerle ilgili haşiyeleri vardır. Bunlar, Yahya b. Ali b. Nasuh Nev'i Rûmî (1007/1599). Celaleddin Devvânî'nin *Heyakilü'n-Nûr* şerhi üzerine haşiye yazmıştır. Abdürrezzak Lâhîcî (1072/1662). Huzeyn Lâhîcî (1180/1766).

Heyakilun-Nur adlı eser, Muhyiddin Sabri, Mısır 1335; Muhammed Ebu Reyyân, Kahire 1957; Ahmed Tuysirkani Meşhed, İran: Se Resail içinde 1990; Muhammed Kerimi Zencaniasl, Tahran 2000; Tosun Bayrak, Louisville, KY: Fons Vitae, 2006; Kahire 2009 tarihlerinde yayımlanmıştır.

4.2. Yedi Heykel/Bölümdeki Felsefi Görüşler

1. Heykelde, Sühreverdi cismi madde ve suretten ibaret gören Meşşâî teoriyi zikretmeksizin cismin, duyuyla işaret edilen ve en, boy ve derinlikten ibaret olan cevher olduğunu belirtir. Cisimleri birbirinden ayırt eden şey ise suret değil, heyet olarak belirlenir. Ayrıca atomcu cisim anlayışı da eleştiriden nasibini alır.

2. Heykelde nefsin, bedenden ayrı ve ondan farklı bir cevher olduğu görüşü, değişik yollardan ispatlanmaya çalışılır. Benlik bilincinin devamlı ve değişmez oluşu, bedenin ise bazen unutulması ve zamanla değişmesi, yine insanın tümel kavramları idrak etmesi ona göre ikisi arasında ontolojik açıdan farklılık olduğunu gösterir. Burada zikri geçen kanıtlamaların İbn Sina'dan mülhem olduğu belirtilebilir. Nefsin soyutluğunun ispatından sonra Sühreverdi nefsi, duyusal işaretle gösterilmeyen, bedeni yöneten, kendini ve başka şeyleri akleden, ulvi coşkularla bedenden sıyrılan ve sonsuzu talep eden kutsi bir cevher olarak tanımlar. Sühreverdi nefsin kuvvelerinden bahisle konuya devam eder. Fakat Meşşâî nefis teorisinde olduğu gibi bitkisel kuvveler belirtilmez. Sühreverdi, İbn Sina'nın müdrike anlayışıyla uyumlu bir şekilde 5 dış duyu ve 5 iç duyudan söz eder. Hareketlendirme kuvvesi de şehvet ve gazap kuvvelerine sahip şevk kuvvesi ile bizzat fiili yapan kuvve olarak iki kısımdır. Sühreverdi, nefis ile beden arasında vasıta olan cisimsel bir ruhtan bahseder. Nefis, bu ruh vasıtasıyla fiillerini yerine getirir. Bu ruhu, ilahi ruh ile karıştırmamak gerekir. Bu heykelde nefis hakkında yanlış görüşe ulaşanların eleştirisi de kısaca yapılmıştır.

3. Heykelde varlık tarzları ve sebeplilik fikri incelenir. Buna göre bir varlık aklen zorunlu, mümkün ve imkansız diye üç kısımda düşünülebilir. Sebep de bir şeyin var olmasını zaruri olarak gerektiren bir şeydir. Bir şeyin varlık kazanması için gerekli bütün şartlar mevcut olduğunda ve varlığına mani olan engeller de ortadan kalktığında o şey zaruri olarak var olur. Sühreverdi buna tam illet adını verir. Bu heykel bir sonraki heykelin konusu olan Zorunlu varlığın varoluşu, birliği ve fiilini izaha yarayan bir mukaddime gibidir.

4. Heykel beş kısımdan oluşur. Birinci kısımda Zorunlu varlığın birliği ispatlanarak onun, cisim ve heyet olmadığı, parçalardan meydana gelmediği ortaya konur. Bunu Zorunlu varlığın sıfatları meselesi izler. Zorunlu varlığın zatı, ne sıfatlarından ayrı ne de onların mahalli olarak düşünülebilir. Aksi halde Zorunlu varlığın birliğini izah etmek sıkıntıya girer. Bu nedenle zat ile sıfatlar Zorunlu varlık için bir ve aynıdır. Zorunlu varlığın isimlendirilmesi konusunda şöyle bir kural belirler: O, mukabil iki kavramdan üstün olanını hak eder. Mesela kudret ve acizlik mukabil iki kavramdır. Bu iki kavramdan üstün olanı, yani kudret onun hakkıdır. Diğer eserlerinde bu kurala fazla riayet etmese de zat ile sıfat arasındaki birlik her eserinde korunmuştur. Zorunlu varlık hiçbir şekilde mahalle, cevhere, tahsis ediciye muhtaç değildir. Cisimleşme ve çoğalma gibi şeyler onun için imkansızdır.

İkinci kısımda İsrakî hikmetin kavramlarıyla Zorunlu varlığın ispatı yapılır. Şöyle ki, cisimlerin farklılığı ya da onlardaki nurlanmanın derecesi, cisim olmaktan kaynaklanmaz. Onlardaki nurlanma, yani onların varlıkta açığa çıkmaları arızidir. Dolayısıyla cisim, zatından dolayı açığa çıkmış değildir. Diğer taraftan, natık nefisler her ne kadar kendilerinin farkında

olan, soyut nur da olsalar hâdistir. Dolayısıyla onları icat eden bir tercih edici gereklidir. Tercih edici ancak Zorunlu varlıktır. O Nurlar Nurudur. Onun nuru o derece açıktır ki, bu apaçıklık onun için bir perde olmuştur.

Üçüncü kısımda birlik-çokluk sorunu ele alınarak Zorunlu varlığın fiilinin de bir olduğu açıklanır. Şöyle ki, Zorunlu varlık her bakımdan bir olduğu için, ondan sadece bir varlığın çıkması gerekmiştir. Zira onun, birden fazla bir şeyi gerektirmesi onda çokluğun olduğunu gösterir. Diğer taraftan, meydana gelen bu varlık cisim, heyet veya nefis türünden bir şey de değil aksine yaratıcısını ve zatını bilen akli bir cevherdir, ibdaî bir nurdur. Bu nur, mümkün varlıkların en mükemmeli olup, Zorunlu varlık sayesinde var olması ve onun celal ve cemalini müşahede etmesiyle, bir başka nuru; özündeki imkan da semavi bir cismin varlığını gerektirmiştir. Böylelikle Sühreverdi çokluğu, Zorunlu varlıktan sadır olan ibdaî ilk nura bağlar. Varlıkların sayıca çoğalması bu şekilde devam etse de onlar Zorunlu varlığın cömertliğinin vasıtalarıdır. Bu nedenle Sühreverdi, Zorunlu varlığın yanında diğer nurlara bağımsızlık tanımaz.

Dördüncü kısımda alemler üç kısma ayırır. Akıl alemleri kahir nurlardan, yani dikey ve yatay tabakada var olan nurlardan ibarettir. Nefis alemleri, semavi ve insani cisimlerde etkin olan natık nefisler alemleridir. Cisimler alemleri de esirî ve unsurlu alemlerden ibarettir. Sühreverdi misal alemlerine burada yer vermez. Kahir nurlara da sadece işaret eder. Bu düşüncelerinin detayları *Hikmetu'l-İşrak*'ta bulunur.² Sudur sürecindeki akli varlıklar, soyut nurlardan ibarettir. Soyut nurlardan biri de, dikey tabakanın sonunda olan, filozofların “faal akıl” dediği ve insan türünün varlık ve yetkinleştirici ilkesi olan “ruhul-kuds”tur. Kısaca her natık nefis, bu ilkeden feyezana eder. Açıkça zikretmese de bu görüşüyle tenasühe kapıyı kapatmış olur. Zira her bedeninin nefsi, bir başka bedenden değil, ilkesinden feyezana edecektir.

Beşinci kısımda mümkün varlığın devamlılığı ortaya konur. Zorunlu varlık değişmediği için varlığın tercihi de değişmez ve böylelikle varoluş devam eder. Bu “illetin bekası nedeniyle malulun bekası da daimidir.” önermesinin bir uygulamasıdır. Bununla varoluşun daimi olduğu belirtilir.

5. Heykelde bir önceki konuyla irtibatlı bir şekilde, feleklerin hareketi temele alınarak dünyadaki varlıkların meydana gelişi ve devamlılığı incelenir. Ona göre hâdis varlıkların nedeni de hâdistir. Varoluş devamlı olduğuna göre bunun kuralı da olmalıdır. Buna göre felekler dairesel hareketlerine bağlı olarak hâdis varlıkların meydana gelmesine vesile olur. Onların hareketleri tabii olmayacağına göre iradî olması gerekir. İradî hareket ise ancak bir

² Bk. *Hikmetu'l-İşrak*, 145 vd.

nefisten sadır olur. Şu farkla ki, onların nefisleri öfke ve şehvet içermez. Onlar daima ilkelerine benzeme arzusuyla hareket eder. Akli cevherler olan bu ilkeler, onların sevgilisi konumundadır. Nefisler ilkeleri sayesinde Zorunlu varlığın nuruna ve bereketine nail olur. İşte bu nurlanma, yani işrak onlarda hareketi doğurur. Her hareket de yeni bir işrakı hazırlar. Böylelikle hâdislerin meydana gelişi gerçekleşir. Eğer bu işrak ve hareketler olmasaydı Allah'ın cömertliğinden ancak bir kısmı hasıl olurdu. Sühreverdi için feleklerin hareketi hâdis şeyleri icat etmez. Bilakis onların istidatlarını hazırlar.

Bu kısımda incelenen sorunlardan biri de inayet veya kötülük konusu olup, ona göre varlığın olduğundan daha mükemmel olması imkansızdır. Zira Zorunlu varlığın üstün olan imkanı bırakıp da, aşağı olan imkanın varlığını gerektirmesi mümkün değildir. Bu çerçevede incelenen diğer bir mesele de ulvî varlıklar ile aşağıdaki varlıklar arasındaki ilişkinin niteliğidir. Ona göre ulvî varlıklar fiillerini, kendilerine yakıştığı için yaparlar ve bunun aşağıdakilere faydası da vardır. Onlar aşağıdaki varlıkları gaye olarak almazlar ve onlar için bir şey yapmazlar.

Bu heykelin hatimesi olarak ibdaî ilk nurun, Zorunlu varlığa olan nispetinin ontolojik sonuçları incelenir. İbdaî ilk nur, özündeki muhtaçlığı veya imkanı sebebiyle Zorunlu varlığa muhabbet duyarken, Zorunlu varlık da kayyûmiyetiyle ona hâkimdir. İşte bu iki nispet diğer varolanların çift olmasına yol açar. Mesela cevherlerin cisim ve cisimsiz, ayırık varlıkların dikey tabakadaki nur ve yatay tabakadaki nur, cisimlerin esirî ve unsurlu oluşu bu iki nispetin sonucudur. Ayrıca muhabbetin, kemali veren varlığa karşı duyulan bir nispet şeklinde tasvir edilmesi dikkat çeken hususlardan biridir.

6. Heykelde nefsin bekası veya ölümsüzlüğü incelenir. Nefis soyut bir cevher olduğu için, onunla beden arasındaki ilişki, şevk ve tasarruf üzerine dayanır ve bu ilişkinin bitmesi nefse bir zarar vermez. Esasen nefis burada, varlık nedeni olan illetin bekasından dolayı bakidir. Sühreverdi, eserin hacminden olsa gerek, nefsin basit ve cisimsiz olmasına dikkat çekmez. Oysa bu, diğer eserlerinde nefsin kendinden kaynaklanan beka sebebi olarak görülür.³ Nefsin bedeni terk ettikten sonra karşılaşacağı akıbet, kuvvelerin kemal ve noksanına göre ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın kemali de akıl yetisinin ilim ve marifetle nakışlanması ve bedenî kuvvelerden uzak durmasıyla olur. Nefis, bu kemalden uzak olduğunda acı ve elem içinde kalır. Salih kimseler Hakk'ın nurlarını müşahede ederken cehalet ve rezalete gömülen kimseler, edindikleri karakterden olayı mahrum kaldıkları ve özlem duydukları şeylerin hasretiyle acı ve elem duyar, karanlıklarda kaygı ve korku içinde

³ Sühreverdi, *Kitabu'l-Meşari vel-Mutarahat*, Neşir, Henry Corben, Tahran 1993, 496-7

kalırlar. Bu kısımda, nefsin karşılaştığı akıbetin ruhani boyutuna dikkat çekilir. İşrakî düşüncenin alem türleri içinde gördüğü ve akıl alemi ile duyu alemi arasına yerleştirdiği misal alemi burada da gündeme gelmez.⁴ Esasen misal alemi, cismanî haşrı da açıklama iddiası olan bir düşüncedir.

7. Heykel nefsin gayp aleminden feyiz veya bilgi alışı üzerinedir. Nefis riyazetlerle bedenî kuvveleri zayıflattığında kendi alemiyle irtibat halinde olur. Oradaki nakışlar, aynada suretlerin ortaya çıktığı gibi, nefse akar. Fakat özünde makul olan bir şeyin nasıl olup da hissedilir bir forma dönüştüğünün açıklanması gerekir. Meşşâî düşünceyle uyumlu bir şekilde, bu feyiz, nefsin kuvveleriyle izah edilir. Şöyle ki, akıl müşahede ettiği bir manayı mütehayyile kuvvesine, oradan da ortak duyuya aksettirir. Böylelikle insan manzum şekilde işitilen sesler duyar ve kendisiyle konuşan suret görür. İnsan, bazen sadık rüyalar yoluyla feyiz alır. Ancak Sühreverdi bu hususu fazla açmaz. Bu bölümde feyiz alan nefislerdeki icat etme özelliğine dikkat çekilir. Nasıl bir demir ateşe yakın durduğunda onun sıcaklığı ile ısınıyorsa nur alemine yakın duran bir nefis de nurun etkilerine sahip olur ve kainatı etkiler. Bu izahlar çerçevesinde nübüvvetin doğruluğu tekraren vurgulanır. Sühreverdi burada Feraklit konusunu açar ve İncil'den alıntılar yaparak onun Hz. Muhammed'i müjdeleyen Mesih olduğu ifade eder. Eser, dua ve münacatla biter.

TARTIŞMA VE SONUÇ

1. Eserin Adı üzerine

Bu esere *Nur heykelleri* denmesinin sebebini şarihler şöyle açıklamaktadır: Devvani'ye göre heykel, aslında suret demektir. Eski filozofların inancına göre yıldızlar, soyut nurların gölgeleri ve heykelleri olduğu için, onlar yedi gezegenden her birine madenine uygun bir tılsım koymuşlar, bu tılsımları da uygun bir konuma göre bina edilen odalara yerleştirmişlerdir. Daha sonra her bir gezegenin kendine has vakti geldiğinde ilgili heykele yönelip tütsü, kurban vb. işlemler yaparak gezegenin özelliklerinden faydalanmak istemişler, bu tılsımların bulunduğu odalara büyük saygı göstermişler, bu tılsımların bulunduğu yere nur heykelleri adını vermişlerdir. Sühreverdi'nin bu esere *Heyakilu'n-nur* adını vermesi ise soyut nurların hallerini gaye edinmesinden ileri gelmiştir. Zira her bir fasıldaki ibare ve lafızlar tılsımlar gibi olup, onların düşünülmesiyle soyut nurların düşünülmesi sağlanmış olur. Devvani, bendeki bilgi bu kadardır, kulların sırlarını en iyi Allah bilir, diyerek sözlerini

⁴ Bk. Sühreverdi, Hikmetu'l-işrak, 234-5.

tamamlar.⁵ Giyaseddin Mansur'a göre heykel, büyük bina, mecaz olarak beden, ikonların bulunduğu Hristiyan odası anlamına gelir. Buradan hareketle nurların gölgesi olan yıldızların heykellerinin bulunduğu mekana da heykel adı verilir. Bu ilişkiden dolayı müellif, nur olan manaları içerdiği için yedi bölüm halinde yazılan lafız ve ibarelere heykel adını vermiştir. Bazen bir maslahat ve menfaat içeren kıymetli belgelere de heykel denilir.⁶ Bir başka şarih Ankaravi'ye (ö. 1631) göre, *heyakilun-nur* ifadesi, nura mensup suretler demektir. Aslında heykel diye surete denir. Sühreverdi yüksek ve soyut nurların suretlerini, natık nefisleri ve ilahi nurları bu kitapta beyan ettiği için *Heyakil* demiştir.⁷ Ankaravi'nin Devvani ile benzer açıklamalar yaptığı anlaşılmaktadır. Heyakil'in İngilizceye yapılan çevirilerinde *nur mabetleri* (temples of light) bazen de *Nurun Şekli* (The Shape of Light) ifadelerinin tercih edildiğini de belirtmek uygun olur.

2. Bölümlerin analizi:

1. Heykelde, Sühreverdi cismi madde ve suretten ibaret gören meşşâî teoriyi belirtmez. Ona göre cisim, duyuya işaret edilen ve en, boy ve derinlikten ibaret olan cevherdir. Bu tasvirin, *Hikmetul-işrak*'taki bilgilerle uyumlu olduğunu belirtmek uygun olur. Orada Sühreverdi, cisimleri birbirinden ayırt eden şeyi suret değil, heyet olarak belirler. Ona göre "heyet" ile "cevher" hakkında kısa bir açıklama konuyu aydınlatıcı olacaktır. Sühreverdi nazarında, zihin dışında varlığı olan her bir şey, heyet veya cevher olarak bulunur. Şayet zihin dışındaki bir şey, başkasında yerleşen (hâll) ve ona tamamıyla yayılan (şâyi') bir şey ise ona "heyet" denir; aksi takdirde, yani tamamıyla dağılma olmadan başkasına yerleşen değilse, ona da "cevher" denir. Bir örnekle heyet, dişteki veya başka bir şeydeki beyazlıktır. Beyazlık diş girmiş ve ona tamamen yerleşmiştir. Şunu da belirtelim ki, ona göre cevher ve heyetten anlaşılan, genel anlamdan öte bir şey değildir. Diğer taraftan kelamcıların cisim teorisi olan atomcu cisim anlayışı da *Heyakilun-nur*'da eleştiriden nasibini alır.

2. Heykelde nefsin, bedenden ayrı ve ondan farklı bir cevher olduğu görüşü, değişik yollardan ispatlanmaya çalışılır. Benlik bilincinin devamlı ve değişmez oluşu, beden in ise bazen unutulması ve zamanla değişmesi, yine insanın tümel kavramları idrak etmesi ona göre ikisi arasında ontolojik açıdan farklılık olduğunu gösterir. Burada zikri geçen kanıtlamaların İbn Sina'dan mülhem olduğu belirtilebilir. Nefsin soyutluğunun ispatından sonra Sühreverdi

⁵ Celaleddin Devvani, *Şevakilu'n-Nur fi Şerhi Heyakili'n-Nur*, Neşir: M. Abdulhak-M. Kokan, Bağdat 2010, 64-65.

⁶ Giyaseddin Mansur Deşteki, *İşraku Şevakili'n-Nur*, neşir: Ali Uvcebi, Tahran 2003, 41.

nefsi, duyusal işaretle gösterilmeyen, bedeni yöneten, kendini ve başka şeyleri akleden, ulvi coşkularla bedenden sıyrılan ve sonsuzu talep eden kutsi bir cevher olarak tanımlar. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere nefsi, bedeninin yetkinliği sayan Meşşâî tanıma iltifat edilmez.

Heyakilun-nur'da nefis şöyle tanımlanır: "Yaratıcı (Bârî) ve düşünen nefis, ne cisimdir ne de cisimli bir şeydir. Onlar, âlemin ne içinde, ne dışındadır; ne ona bitişik ne de ondan ayrıdır. Zira bunların tamamı, cisimlere ait arazlardır. Cisim olmayan bir nesne, onlardan yüce olur. Şu halde düşünen nefis, duyusal işaretin gerçekleşmesi düşünülmeyen bir cevherdir. Cismi yönetmesi, kendini ve biçimleriyle birlikte kendi dışındaki şeyleri düşünmesi, onun özelliğindedir. İnsan, bu temiz (kudsî) mâhiyeti nasıl cisim diye düşünebilir? O, ruhsal bir coşkuyla coşunca neredeyse cisim âlemini bırakır ve sonsuz âlemin yolunu tutar"⁸.

Sühreverdî bu açıklamada beş özelliğe dikkat çekmektedir:

1.Nefsin cisim olmaması; nefsin âlemin içinde, dışında, ona bitişik veya ayrı olmamasını doğurur.

2.Nefis, duyu ile algılanmaz. Duyusal işaretin vâki olmaması bu demektir.

3.İşlevi açısından nefis, kendini aracısız, kendi dışındaki nesnelere biçimleriyle kavrar. Burada nefsin kavrayış fiilinin nesnesi kendisi olduğunda doğrudan kavradığı, diğer nesnelere de biçimleriyle kavradığı özelliklerle vurgulanmaktadır.

4.Yine işlevi açısından nefis, bedeninin yöneticisidir. Beden onsu bir iş yapmaz.

5.Ruhsal olarak yoğunlaşan nefis, duyu âlemiyle ilişkisini en az düzeye indirir ve sonsuz nur âlemiyle ilişkisi en üst düzeye çıkar. Sühreverdî aynı eserin ilerleyen sayfasında, nur metafiziğine atıfta bulunarak düşünen nefsin, Allah'ın nurlarından bir nur olduğunu ve bir yerde olmaksızın varlığını sürdürdüğünü ilave eder.

Sühreverdî nefsin kuvvelerinden bahisle konuya devam eder. Fakat meşşâî nefis teorisinde olduğu gibi bitkisel kuvveler belirtilmez. Ona göre bitkisel kuvvelere nispet edilen fiiller, eserleri bizde açığa çıkan ama faili bizden farklı şeylerdir. Sühreverdî, İbn Sina'nın müdrike anlayışıyla uyumlu bir şekilde 5 dış duyu ve 5 iç duyudan söz etse de *Hikmetul-işrak*'da iç duyuları 3 adetle sınırlandırır. Zira hayal, mütehayyile ve vehim aynı güçtür. Farklı fiillere bakarak onların ayrı olduğuna hükmetmek doğru değildir. Aynı kuvve farklı

⁷ İsmail Ankaravî, *İzâhu'l-Hikem, İsmail Ankaravî on the Illuminative Philosophy, His İzâhu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison With Dewwani's Shawâkil el-Hür, Together With The Translation of Suhrevardi's Hayâkil el-Nur içinde neşir*: Bilal Kuşpınar 280-1.

⁸ Sühreverdî, *Heyakilun-Nur*, 13;

fiilleri icra edebilir. Ayrıca hafıza ve hayal, koruyucu bellek değil bilakis felek nefislerinde muhafaza edilen suretleri geri getirmeye elverişli kuvvelerdir. Zira bunlar koruyucu olsalardı, nefis kendinde muhafaza edilen suretleri idrak edeceği için onlar daimi olarak biliniyor olurdu. Oysa durum böyle değildir.⁹ *Heyakilun-nur*'da diğer kuvveler hakkındaki açıklamalar, Sühreverdi'nin diğer eserleriyle ve meşşai felsefe ile uyumludur. Sühreverdi, nefis ile beden arasında vasıta olan cisimsel bir ruhtan bahseder. Nefis, bu ruh vasıtasıyla fiillerini yerine getirir. Nefis ile ruh arasında ortaya koyduğu bu fark Hikmetu'l-işrak'ta da muhafaza edilmiştir.¹⁰ Bu ruhu, ilahi ruh ile karıştırmamak gerekir. Nitekim *el-Kelime* adlı eserin ilk faslın sonlarında da görüleceği üzere filozofların natık nefis dediği şeye sufiler ruh demişlerdir. Bu heykelde nefis hakkında yanlış görüşe ulaşanların eleştirisi de kısaca yapılmıştır.

3. Heykelde varlık modları ve sebeplilik fikri incelenir. Buna göre bir varlık aklen zorunlu, mümkün ve imkansız diye üç kısımda düşünülebilir. Sebep de bir şeyin var olmasını zaruri olarak gerektiren bir şeydir. Bir şeyin varlık kazanması için gerekli bütün şartlar mevcut olduğunda ve varlığına mani olan engeller de ortadan kalktığında o şey zaruri olarak var olur. Sühreverdi buna tam illet adını verir. Bu açıklamalar, kozalite konusunu daha da genişletmiştir. Zira klasik meşşai teoride 4 illet teorisi varken Sühreverdi bunların, zaman, mekan, engellerin kalkması, bir şarta bağlı olma gibi başka sebepler sayesinde tamamlanacağını belirterek farklı bir bakış yapmıştır. Bu heykel bir sonraki heykelin konusu olan Zorunlu varlığın varoluşu, birliği ve fiilini izaha yarayan bir mukaddime gibidir.

4. Heykel beş kısımdan oluşur. Birinci kısımda Zorunlu varlığın birliği ispatlanarak onun, cisim ve heyet olmadığı, parçalardan meydana gelmediği ortaya konur. Bunu Zorunlu varlığın sıfatları meselesi izler. Zorunlu varlığın zâtı, sıfatlarından ayrı olmadığı gibi onların mahalli de değildir. Zât ile sıfatlar Zorunlu varlık için bir ve aynıdır. Zorunlu varlık hiçbir şekilde mahalle, cevhere, tahsis ediciye muhtaç değildir. Cisimleşme ve çoğalma gibi şeyler onun için imkansızdır.

Hikmetu'l-işrak'ta zorunlu varlık fikrine gidiş tecrübeden hareketle yapılır. Şöyle ki, Sühreverdi cisimlerin özleri bakımından karanlık olduğunu açıklarken tecrübeden hareket etmektedir. Onun nazarında cisimlerin, şekil ve benzeri karanlık durumları ile niceliğe ilişkin özellikleri vardır. Nicelik cisme ilave bir şey olmasa da her cismin diğer nicelikten ayrılan bir nicelikle hususileştiği ve münferit bir şey olduğu da bilinen bir husustur. Cisimleri birbirinden farklı kılan bu şeyler, cismin kendisinden kaynaklanmaz. Aksi takdirde, cisimlerin tamamı bu

⁹ Sühreverdi, *Hikmetu'l-işrak*, 208 vd.

¹⁰ Sühreverdi, *Hikmetu'l-işrak*, s. 206-207.

şeylerde ortak olurdu. Şu halde bu şeyler, başka bir nedenden ileri gelmelidir. Cisimleri farklı kılan özellikler, Sühreverdî'nin deyişiyle karanlık heyetler cisme bağlı olduğuna göre, onların özleri bakımından zengin olmadıkları açıktır. Yine, cisimlik varolmasında karanlık heyetlere ihtiyaç duyduğuna göre, o da özce zengin olamaz. Çünkü cisimler, karanlık heyetlerden soyutlandığı vakit onları birbirinden ayırt edecek bir şey olmayacağı için, çoğalmaları da mümkün değildir. Bu heyetlerin cisimlik hakikatinden gelmediği de açıktır. Zira öyle olsaydı cisimler birbirinden farklı olmazdı. Cisimlerin varlığının birbirine dayanması da doğru değildir. Çünkü hakikatleri itibariyle aralarında herhangi birisi için bir önceliğin bulunması düşünülmaz. Kısaca onlar, birbirini var etmez. Şu halde onlar, cisimlerden ve heyetlerden başka bir şeye muhtaçtır ki, Sühreverdî nazarında bu şey, soyut nurdan başkası değildir.

Zorunlu varlığın birliği sorunu, *Hikmetu'l-işrak*'ta Nurlar Nuru'nun zenginliği şeklinde ele alınır. Zatında ve kemalinde başkasına muhtaç olmayan yani zengin olan iki nur düşünmek asla doğru değildir. Zira ikisi hakikat bakımından farklı değildir; onlardan birinin, ortak olduğu bir şeyle veya hakikati için gerekli olduğu farzedilen bir durumla veya özüne yabancı bir ilintiyle diğerinden seçilmesi mümkün değildir. Çünkü hakikatleri ortaktır. Şu halde, onların ötesinde bir tahsis edici yoktur. Şayet böyle bir şey olsa ve birisini tahsis etse tahsisden önce onlar tahsis edici olmaksızın belirlenmiş (taayyün) olurdu. Oysa belirlenme ve ikilik, tahsis edici ile düşünülür. Sonuç olarak zengin soyut nur, birdir ve o Nurlar Nurudur. Onun dışındakiler ona muhtaçtır ve varlıklarını ondan alır. Onun benzeri ve ortağı yoktur. O, her şeye hâkimdir. Hiç bir şey ona hâkim olamaz ve ona karşı koyamaz. Her güç ve üstünlük ondan alınır. Onun hakkında yokluk da mümkün değildir. Çünkü onun yokluğu mümkün olsaydı, varoluşu mümkün olur ve gerçekleşmesi kendiliğinden değil, bir seçici ile olurdu. Bu durumda o, gerçekten zengin olmaz ve mutlak bir zengine ihtiyaç duyardı. Muhtaç olunan bu nur, Nurlar Nuru'ndan başkası olamaz. Her ne kadar kavramlar farklı terimlerle de ifade edilmiş olsa sonuç aynıdır.

4. heykelin üçüncü kısımda birlik-çokluk sorunu ele alınarak Zorunlu varlığın fiilinin de bir olduğu açıklanır. Şöyle ki, Zorunlu varlık her bakımdan bir olduğu için, ondan sadece bir varlığın çıkması gerekmiştir. Zira onun, birden fazla bir şeyi gerektirmesi onda çokluğun olduğunu gösterir. Diğer taraftan, meydana gelen bu varlık cisim, heyet veya nefis türünden bir şey de değil aksine yaratıcısını ve zatını bilen akli bir cevherdir, ibdaî bir nurdur. Bu nur, mümkün varlıkların en mükemmeli olup, Zorunlu varlık sayesinde var olması ve onun celal ve cemalini müşahede etmesiyle, bir başka nuru; özündeki imkan da semavi bir cismin varlığını gerektirmiştir. Böylelikle Sühreverdî çokluğu, Zorunlu varlıktan sadır olan ibdaî ilk nura bağlar. Varlıkların sayıca çoğalması bu şekilde devam etse de onlar Zorunlu varlığın

cömertliğinin vasıtalarıdır. Bu nedenle Sühreverdî, Zorunlu varlığın yanında diğer nurlara bağımsızlık tanımaz. Bu görüşün ayrıntıları da *Hikmetu'l-işrak*'ta mevcuttur. *Heyakilun-nur*'da ibdai nurdan varlığın meydana gelmesi açıklanmazken *Hikmetu'l-işrak*'ta bu şöyle açıklanır: Nurlar Nurundan meydana gelen, tek bir soyut nur olmalıdır. Nurlar Nuru ile bu nur arasındaki fark, yetkinlik ve eksiklik bakımından olur. Sühreverdî bunu “nur alan duvar” ile “nur veren güneşin” yetkinlik hususunda birbirinden farklı olmasına benzetir. Soyut nurların hükmü, bu şekilde değerlendirilir. Yakın nur, özü itibarıyla yoksuldur. Zira yoksul, tanımı gereği, varlığını veya yetkinliğini başkasından alan demektir. Yakın nur, varlığını Nurlar Nuruna borçludur ve onun sayesinde var olmuştur. Bu nurun varlığı, Nurlar Nurundan bir şeyin ayrılmasıyla olmamıştır. Çünkü ayrılma ve bitişme, cisimlere ait özelliklerdendir. Nurlar Nuru bu özelliklerden yücedir. En yakın nurun varlığı, Nurlar Nurundan bir şeyin intikali yoluyla da olmamıştır. Çünkü heyetler intikal etmez; üstelik Nurlar Nuru heyetlerden de yücedir. Bu konuda düşünülmesi gereken şey, güneş ışığının sadece güneşle birlikte var olması gibidir. Nitekim bu, geçici veya soyut olan her nurda, yani her aklî nurun meydana gelişinde böyledir.

Sühreverdî'nin açıklamalarına göre, soyut nurların varoluşu, yakın nurda bitmemiş, tersine her bir soyut nurdan itibaren devam etmiştir. Açıklamaya göre, yakın nurdan “bir soyut nur” ve “bir felek” (berzah) çıkmaktadır. Şayet yakın nurdan bir nur meydana gelmeseydi, varoluş orada dururdu. Oysa öyle olmamıştır. Şayet ondan sadece nurlar meydana gelmiş olsaydı, bu durumda cisimlere ulaşılmazdı. Bundan dolayı, yakın nurdan, bir soyut nurun ve bir feleğin meydana gelmesi gerekir. Çünkü o, kendinde yoksul fakat Nurlar Nuru sayesinde zengin olmuştur. Yakın nurun yoksulluk ve zenginliği şu şekilde açıklanabilir: Yakın nur, yoksulluğunu düşünür. Yoksulluk, onun için karanlık bir heyet görünümündedir. O Nurlar Nurunu müşâhede ettiği gibi, özünü de müşâhede eder. Çünkü buna engel olacak bir perde yoktur. Perde cisimlerde ve boyutlarda geçerlidir. Oysa Nurlar Nuru ile soyut nurların yönü ve boyutu yoktur. Yakın nur, Nurlar Nuru'nu müşâhede etmesiyle, ona nispetle özü karanlığa ve gölgeye bürünür. Çünkü tam nur, eksik nura hâkimdir. Yoksulluğunun ortaya çıkması ve Nurlar Nurunun ululuğunu (celâl) müşâhede etmesiyle ona nispetle gölgeye bürünen özünden, bir gölge, yani daha büyüğü olmayan en büyük felek meydana gelir. Bu felek, cisim olan her şeyi içine alan bir kuşatıcıdır (muhit). Nurlar Nurundan aldığı zenginlik ve onun büyüklüğünü ve ululuğunu müşâhede etmesiyle ondan başka bir soyut nur meydana gelir. Kısaca felek onun gölgesi, bu ikinci nur da onun ışığı (dav') konumundadır. Yakın nurun gölgesi, özünün yoksulluğundan ileri gelmiştir. Gölgenin buradaki anlamı, özce nur olmayan şey demektir.

Heyakil'in 4. Bölümün dördüncü kısmında alem üç kısma ayrılır. Akıl alemi kahir nurlardan, yani dikey ve yatay tabakada var olan nurlardan ibarettir. Nefis alemi, semavi ve insani cisimlerde etkin olan natık nefisler alemidir. Cisimler alemi de esirî ve unsurlu alemden ibarettir. Sühreverdi misal alemine burada yer vermez. Kahir nurlara da sadece işaret eder. Bu düşüncelerinin detayları *Hikmetu'l-İşrak*'ta bulunur.¹¹

Sühreverdî, müşâhedelerin ve aydınlatmaların sayısı kadar kâhir nurların meydana geldiğini düşünür. Kendilerinden başka nurların meydana geldiği nurlar, "Yüksek ve Asıl Kâhir Nurlar" (el-Kavâhiru'l-Usûlu'l-A'lûn) adını alır Her birine asıllar (ümmühât) adı da denir . Bu nurların yönlerinin terkibi, ortak olması ve daha başka münasebetleri sebebiyle, sayılamayacak miktarda nur meydana gelir. Bir başka deyişle, her bir nurun diğer nura olan yönü, bir başka nuru gerektirir. Bu nurların yoksulluk yönünde ortak olmaları sebebiyle sabit yıldızlar ve onların feleği meydana gelir. Sabit yıldızlar ve onların yer aldığı felek, kâhir nurların yoksulluk yönünün bir sonucu olarak düşünülmektedir. Bundan da anlaşılıyor ki, sabit yıldızlar kadar soyut nurlar vardır. Çünkü onları gerektiren yön, kâhir nurların yoksulluk yönüdür. Yine bu kâhir nurlara ait ışıkların zenginlik, yoksulluk, hakimiyet yönleri ile tam, orta ve zayıf ışıklar arasındaki nadir nispetler sebebiyle, feleğe ait türsel cisimlerin ilkeleri, unsurlu varlıkların ve sabitler küresinin altındaki her şeyin tılsımları meydana gelir. Tılsım diye anılan şeye ilke demek de mümkün görünmektedir.

Sühreverdî meydana gelen kâhir nurların düzenini açıklamak üzere şunları kaydeder: Yatay tabakada yer alan kâhir nurların, Nurlar Nurundan meydana gelmeyeceği açıktır. Çünkü Nurlar Nuru için çokluk düşünülmez. O halde, bunları gerektiren dikey (Tûlî) bir aracıya ihtiyaç olduğu bellidir. Diğer taraftan, başka nurları gerektiren yüksek ve asıl nurlar, birbirine denk olan cisimlerin ilkeleri de olamaz. Dolayısıyla birbirine denk olan cisimlerin ilkelerinin, yüksek ve asıl kâhir nurlardan meydana gelmesi ve çoğalmalarının da kâhir nurlardaki ışıklar münasebetiyle olması gerekir.

Anlaşılacağı üzere sudur sürecindeki akli varlıklar, soyut nurlardan ibarettir. Soyut nurlardan biri de, dikey tabakanın sonunda olan, filozofların "faal akıl" dediği ve insan türünün varlık ve yetkinleştirici ilkesi olan "ruhul-kuds"tur. Kısaca her natık nefis, bu ilkeden feyezana eder. Açıkça zikretmese de bu görüşüyle tenasühe kapıyı kapatmış olur. Zira her bedenın nefsi, bir başka bedenden değil, ilkesinden feyezana edecektir.

Sühreverdi diğer eserlerinde lehine ve aleyhine olan delilleri değerlendirmekle beraber *Heyakilun-nur*'da tenasühün imkansızlığına meyletmiştir. Fakat *Hikmetu'l-İşrak*'ta bu konu

¹¹ Bk. *Hikmetu'l-İşrak*, 145 vd.

diğer eserlerine nispetle biraz farklı gibidir. Zira orada, insandan aşağıya doğru bir tenâsühün lehine ve aleyhine olan delillerin eleştirisi eşit değerde görülür. Oysa diğer eserlerinde Sühreverdî, tenâsühün her türünü geçersiz ve yanlış bir düşünce olarak görür. Nitekim bu durum, Sühreverdî'nin yorumcularını, farklı yöne sevk etmiş gibidir. Diğer eserlerinde bu konu için “Tenâsühün İmkansızlığı” başlığı atılırken *Hikmetu'l-İşrâk*'ta konu lehine yorumlanabilecek bir başlıkla “Tenâsühün Beyanı” ile ifade edilir.

Sühreverdî, Eflâtun ve ondan önceki filozofların, yönleri farklı da olsa tenâsühü benimsediklerini düşünür. Sühreverdî'ye göre bazı Müslümanlar, ayetlerden ve hadislerden hareketle mesh düşüncesine, yani nefsin insan bedeninden hayvan bedenine geçişinin mümkün olduğunu söyleyen bir görüşe ulaşmıştır. Sühreverdî'ye göre birçok bilge, mesh görüşüne “meyletmiştir”. Fakat onların tamamı, karanlık ve düşük heyetlere sahip olmayan, saf ve pak olan yönetici nurların tenâsühe uğramadan nur âlemine doğru yükseldikleri hususunda ortak görüşe ulaşmıştır.

Kanaatimizce sorun, saf ve pak olmayan ve karanlık heyetler içerisinde kalan yönetici nurlar hakkındadır. Sühreverdî'nin bu konudaki görüşü, açık ve seçik görünmüyor. Bu yüzden, yorumcuları, tenâsüh konusunda farklı yönde görüş sahibi olmuş gibidir. Sözgelisi Şehrezûrî'ye göre o, bu konuda mesh görüşünü benimsemektedir. Yani bilgi ve eylem açısından eksik olan insanî nefisler, cansızlar ve bitkilere değil de hayvan bedenine geçer . Diğer yorumcu Şirâzî'ye göre o, tenâsühün olacağını iddia eden görüşün doğruluğuna inanmaz. Fakat *Hikmetu'l-İşrâk*'taki ifadelerin “zâhirinden” ona inandığı görülür. Şirâzî'ye göre onun belirttiklerinden anlaşılması gereken şudur: Bilgi ve eylem hususunda orta derecede bulunan insanî nefisler, feleklerin bedenlerine geçer; bilgi ve eylem hususunda eksik olanlar ise sadece hayvanların bedenlerine geçer. Çağdaş araştırmacılardan Ebu Reyân ise tenâsüh tartışmasında kötü kimselerin cezalandırılmasına dair bir düşünce olmakla birlikte, fazla bir açıklığın olmadığını belirtir. Ona göre Sühreverdî, tenâsühün lehine ve aleyhine olan kanıtlar hususunda hangi tarafı kabul edeceğini bilmeyen şaşkın bir şüpheci konumunda değerlendirilir. Macit Fahri'ye göre o, kesin hükmü askıda bırakmış fakat “nefsin yeniden doğuş çarkından nihai kurtuluşuna dair Platoncu-Pisagorcu görüşün muhtevasını kabul” etmiş görünüyor.¹²

Heyakil'deki 4. bölümünün beşinci kısımda mümkün varlığın devamlılığı ortaya konur. Zorunlu varlık değişmediği için varlığın tercihi de değişmez ve böylelikle varoluş devam eder. Bu “illetin bekası nedeniyle malulun bekası da daimidir.” önermesinin bir

¹² Ahmet Kamil Cihan, Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Laçın yayınları, Kayseri 2003, 173 vd.

uygulamasıdır. Bununla varoluşun daimi olduğu belirtilir. Nitekim aynı konu *Hikmetul-işrak*'ta benzer biçimde ele alınır. Sühreverdî, nurların fiilinin ezeli olduğunu düşünür ve bunu açıklamak üzere illet-malul ilişkisine dikkat çekerek meydana geliş keyfiyetini hatırlatır. Ona göre varolan şeyler, Nurlar Nurundan ve kâhir nurlardan yukarıda belirtildiği şekilde meydana gelmiştir. Zira başka bir şeye dayanmayan her şey, varolduğu vakit kendisine dayanan şeyler de varolur. Aksi takdirde onun varolması düşünülmeven veya başkasına dayanan bir şey olması, ona dayandığı farzedilen şeylerin de varolmaması gerekir. Şu halde her şey Nurlar Nuruna dayanır fakat o hiçbir şeye dayanmaz. Nitekim eylemlerimiz bir vakte veya bir engelin ortadan kalkmasına yahut bir şarta bağlı iken o bunlardan hiç birine bağlı değildir. Zira sayılan bu şeylerin eylemlerin meydana gelmesinde bir katkısı vardır. Şu halde Nurlar Nurundan önce bir vaktin bulunması düşünülmez. Çünkü vaktin kendisi de Nurlar Nurundan başka olan şeylerdendir. Mademki Nurlar Nuru ve nitelik olarak farz edilen her sıfat devamlı olarak mevcuttur, o halde onun gereği olan şeyler de onun devamı ile birlikte devamlı olur. Dolayısıyla Nurlar Nuru ile kâhir nurların gölgeleri ve ışıkları, devamlıdır.

5. Heykelde bir önceki konuyla irtibatlı bir şekilde, feleklerin hareketi temele alınarak dünyamızdaki varlıkların meydana gelişi ve devamlılığı incelenir. Ona göre hâdis varlıkların nedeni de hâdistir. Varoluş devamlı olduğuna göre bunun kuralı da olmalıdır. Buna göre felekler dairesel hareketlerine bağlı olarak hâdis varlıkların meydana gelmesine vesile olur. Onların hareketleri tabii olmayacağına göre iradî olması gerekir. İradî hareket ise ancak bir nefisten sadır olur. Şu farkla ki, onların nefisleri öfke ve şehvet içermez. Onlar daima ilkelerine benzeme arzusuyla hareket eder. Akli cevherler olan bu ilkeler, onların sevgilisi konumundadır. Nefisler ilkeleri sayesinde Zorunlu varlığın nuruna ve bereketine nail olur. İşte bu nurlanma, yani işrak onlarda hareketi doğurur. Her hareket de yeni bir işrakı hazırlar. Böylelikle hâdislerin meydana gelişi gerçekleşir. Eğer bu işrak ve hareketler olmasaydı Allah'ın cömertliğinden ancak bir kısmı hasıl olurdu. Sühreverdi için feleklerin hareketi hâdis şeyleri icat etmez. Bilakis onların istidatlarını hazırlar.

Aynı konu benzer şekilde *Hikmetu'l-işrak*'ta şöyle ele alınır: Her hâdis, hâdis olduğu vakit hâdis bir şeye dayanır. Zira hâdis, kendi varlığını gerektirmez ve tüm mümkünlerde bir tercih edici mutlaka gereklidir. Dahası, tercih edici, tercihinde katkısı olan şeylerle beraber devamlı olursa o şey de devamlı olur, dolayısıyla o şey hâdis olmaz. Mademki, bir şey hâdistir, öyleyse o şeyin dayandığı şey de hâdistir ve inceleme, bu şeye tekrar döner; dolayısıyla teselsül gerekir. Sonsuz zincirin bireyleriyle birlikte varlığı imkansız kabul edildiğine göre, bireyleri henüz bir araya gelmemiş ve bireyleri arasında bir kopukluk bulunmayan sonsuz bir zincir gereklidir. Öyleyse varoluşta yenilenen fakat kesikliğe

uğramayan bir hâdisin olması gerekir. Sühreverdî'ye göre, mahiyeti itibariyle yenilenmeyi gerektiren şey, sadece harekettir. Doğrusal hareketlerin de bir sınırı vardır. Çünkü bu takdirde sonsuz feleklerin gerçekleşmesi tasavvur edilmez. Felek uygun olanı (mülâim) kaybettiği için, tab'ı gereği hareket eder ve ona ulaşıncaya durur. Hatta felek, kendisi için uygun şeylerin tamamına sahip olsa ve onların varlığını kendi lehine tercih etse, artık hareket etmez. Çünkü varlığı tercih edilmeyen şey, talep de edilmez. Zorâki (kasrî) hareket, tab'dan veya iradeden olur. İçinde yaşadığımız dünyada devamlı hareketi içermeyen ve cismi de devamlı olmayan iradeli harekete sahip varlıkların mevcut olduğu bellidir. Çünkü bu terkiplerin çözülmesi zorunludur. Şu halde feleklerin altındaki hareketlerin bütünü, kesik ve kopuk olur. Mademki kesilmeyen ve kopmayan daimî hareketin devamı zorunludur, öyleyse o hareket hem feleklerin olmalı hem de dairesel olmalıdır. Bundan, hareketi taşıyanların devamlı olduğu anlaşılabilir. Bazen hareketlerinin ilkesine, hareketlerinin varış yerine ve izafetlerine göre feleklerin sağ, sol vs yönleri olur ve oralarda izafet noktaları belirginleşir. Sözgelisi güneş, battığı vakit doğuş yerine dairesel hareketi tamamlayarak döner. Dairesel hareketi tamamlamadan dönmüş olsaydı batıdan doğardı. Gündüz, güneşin doğması demek olunca iki kere gündüz olurdu ki, durum böyle değildir.¹³

6. Heykelde nefsin bekası veya ölümsüzlüğü incelenir. Nefis soyut bir cevher olduğu için, onunla beden arasındaki ilişki, Meşşâî felsefede olduğu gibi, şevk ve tasarruf üzerine dayanır ve bu ilişkinin bitmesi nefse bir zarar vermez. Esasen nefis burada, varlık nedeni olan illetin bekasından dolayı bakidir. Sühreverdî, eserin hacminden olsa gerek, nefsin ölümsüzlüğünü ortaya koyan diğer kanıtlara dikkat çekmez. Oysa diğer eserlerinde konu şöyle tasvir edilmektedir: Sühreverdî, nefsin ölümsüzlüğünü çeşitli gerekçelere dayanarak açıklar. Bunlardan biri, "cevher ve araz" temeline dayanan açıklamadır. Cevher, herhangi bir konuda veya yerde olmayan bir varlık, araz ise bir konuda veya bir yerde olan bir varlık olarak tasvir edilir. "Bir yerde olmak"ın anlamı, bir şeyin bir başka şeyde bölünmeyecek şekilde yayılmış olması şeklinde açıklanabilir. Şu halde nefsin, tanım ve mâhiyeti gereği, cevher kategorisine girmesi gerekir. Onun beden ile ilişkisi, bir izâfet ve nispetten başka bir şey olarak görülmez. İzâfet ise bir şeyin heyeti veya arazı olup, sadece başkasına kıyasla düşünülür. İzâfet, kategoriler içerisinde varlığı en zayıf olanı görüldüğü için, bir ilke olarak zayıf olan, kendinden güçlü olanı, yani nefsi yok edemez.

¹³ Sühreverdî, Hikmetü'l-ışrak, 179-183.

Sühreverdî, diğer eserlerinde nefsin ölümsüzlüğünü, nefsin “özü ve varoluşu” bakımından da inceler. Ona göre nefis bedeni terk ettikten sonra yok olsaydı, onun yok olmasının sebebi şunlar olabilirdi:

- 1- Nefis, özünden dolayı yok olurdu.
- 2- Nefis, devamlılığını sağlayan şeyi yok edecek başka şeyin oluşmasıyla yok olurdu.
- 3- Nefis, varlığında katkısı olan şeyin yok olmasıyla yok olurdu.

Sühreverdî nazarında birinci seçenek geçersiz olarak değerlendirilir. Çünkü varolan bir şey, kendi yokluğunu gerektirmez. Aksi takdirde, o zaten var olmazdı. Nefis bir yerden ve mahalden soyut olduğu için, bir karşıtı (zıddı), karşıtını gerektirecek bir şey veya ona sıkıntı veren bir engel yok gözükmemektedir. Nefis için bir şart da yoktur. Çünkü bu şart, varlık verenden başka ayrı bir cevher ise bu şartın yokluğu, nefsin yokluğunu gerektirmeyecektir. Şâyet bu şart başkasında bir araz ise bu durumda başkasının yok olması daha öncelikli olacaktır. Şâyet bu şart nefiste araz ise, o zaman nefsin arazlarına göz atmamız gerekir. Nefsin arazları ise algı durumları, fiiller ve bedenle ilgili edilgenlik halleri olarak sıralanır. Oysa bunlardan hiç biri nefis için bir şart olarak görülmez. Nefsin devamlılığı için şart olmaya layık olan şey, nefsin yetkinlikleri olabilir. Bu durumda yetkinlikten mahrum olan, bedene rağmen devamlı olmaz. Çünkü bir şeyin varlığının devamlılığı, şartı olmadan düşünülemez. Sayılan bu şeylerden hiç biri nefsi yok etmez. Şâyet nefsi yok edecek bir şey olsaydı, buna en çok layık olan şey, bedenden kaynaklanan etkilenmeler ve bilgisizlik olur, sonuçta her nefis, kötü (şerîr) olurdu. Oysa böyle bir durum, söz konusu değildir.

Bir başka açıklamaya göre, bedenin parçaları çözülüp, değişmektedir. Oysa insanın kendinden kavradığı şey, sâbittir. Şâyet nefis, bedenin yok oluşuyla yok olsaydı, ilk değişme anında onun yok olması gerekirdi. Diğer yönden nefis, bir mahallin veya bir yerin kendisi olmadığı için, onu sıkıştıran (muzâhim) bir şey veya ona karşıt bir şey (muzât) onu yok etmez. Nefis ile beden arasında, izâfetten ibaret bir eğilim ve ilgi ilişkisi vardır. İzâfet ise arazların en zayıfıdır. Sözcüğü insanın sağında bulunan bir şey, soluna geçer fakat insanın kendinde bir değişme olmaz. Şu halde izâfetin değişmesi, eşyada değişmeyi gerektirmediği gibi nefisle beden arasındaki ilişkinin kesilmesi, nefsi yok etmez. Şâyet nefis, izâfetin yok oluşuyla yok olsaydı cevherin varlığı en zayıf araz olan izâfetle sağlanmış olur ve en zayıf araz, cevherin dayanağı (mukavvım) olurdu ki, bu imkansız olarak değerlendirilir. Diğer taraftan, nefis için bedenden ayrılma ile ayrılmama arasındaki fark, Sühreverdî ‘ye göre, sadece ârızî ilişkinin kopukluğu ve kesikliğidir; şu halde cevher, izâfetin yokluğu ile yok olmaz . Nefis, bedenle ilişkisinin kesilmesi sonucu yok olmaz

Nefsin ölümsüzlüğünü dile getiren bir başka kanıt da şudur: Nefis, fiil halinde var olunca onun için fiil halinde bir devamlılık var olur. Zira yok olan bir şeyin, sabitlik yetisine bitişik bir yok olma (fenâ) yetisinin olması gerekir. Oysa nefis, tektir. Tek olduğundan, o fiil halinde vardır. Dolayısıyla bir ve tek olan şeyde, hem var olma (bekâ) hem de yok olma yetileri fiil halinde bulunmaz görünüyor. Arazlar ve nefsin biçimleri, bir mahalde olduğundan, onların taşıyıcısı vardır. Fakat nefsin bir taşıyıcısı yoktur. Şâyet nefiste, biçim gibi bir durumun varlığı kabul edilse bile söz yine maddeden soyut bir varlığa döner. Zaten bu da asıl olarak görülür. Dolayısıyla nefsin bedenden ayrıldıktan sonra da devamlı olması gerekir. Kısaca tek olan nefis, fiil halinde var olma ve yok olma yetisine birlikte sahip olamaz. Özdeşlik ilkesi gereği onlar, birbirine zıt şeyler olduğundan, aynı yerde bulunmaları düşünülmez. Fakat böyle bir şey, bir taşıyıcıya (hâmil) sahip olan şey hakkında düşünülebilir, tıpkı arazlarda olduğu gibi. Şu halde nefis, yok olmayı kabul eden bir şey değildir. Şâyet o bedenden sonra yok olmayı kabul etseydi, bu durumda maddeden soyut bir cevher olan nefis, izâfî bir araz olurdu. Bu ise Sühreverdî'nin düşüncesinde imkansız görülür. Çünkü ayrılık öncesi ile sonrası arasındaki fark, nefsin bedenle ilişkisinin kesilmesinden ibarettir. Bu da izâfet olarak değerlendirilir. Arazların en zayıfı izâfettir ve onun yok olması, nefsin yok olmasını gerektirmez.

Nefsin bedeni terk ettikten sonra karşılaşacağı akıbet, kuvvelerin kemal ve noksanına göre ortaya çıkar. Dolayısıyla insanın kemali de akıl yetisinin ilim ve marifetle nakışlanması ve bedenî kuvvelerden uzak durmasıyla olur. Nefis, bu kemalden uzak olduğunda acı ve elem içinde kalır. Salih kimseler Hakk'ın nurlarını müşahede ederken cehalet ve rezalete gömülen kimseler, edindikleri karakterden olayı mahrum kaldıkları ve özlem duydukları şeylerin hasretiyle acı ve elem duyar, karanlıklarda kaygı ve korku içinde kalırlar. Bu kısımda, nefsin karşılaşacağı akıbetin ruhani boyutuna dikkat çekilir. İşrakî düşüncenin alem türleri içinde gördüğü ve akıl alemi ile duyu alemi arasına yerleştirdiği misal alemi burada da gündeme gelmez.¹⁴

Esasen misal alemi, cismanî haşrı da açıklama iddiası olan bir düşüncedir. Ona göre misal aleminin varoluşu yatay tabakadaki nurlardan ileri gelir. Sühreverdî bu nurlar hakkında bizim dünyamızdaki varlık türleri kadar derecelenmenin bulunduğunu kaydeder. Bu tabakadaki kâhir nurlar, üstündekini müşâhede etmeleriyle misal âlemini (el-Âlemu'l-Misal), aşağısını aydınlatmalarıyla duyu âlemini meydana getirir. Misal âleminde, nurlu ve karanlık biçimler vardır. Bu aleme soyut cisimler âlemi de denebilir. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi,

¹⁴ Bk. Sühreverdî, Hikmetu'l-işrak, 234-5.

biçimli kâhir nurların fiillerinin ontolojik iki sonucu vardır. Onların müşâhedesi, misal âlemini, aydınlatmaları da duyu âlemini meydana getirir. Misal âlemi, nurlu ve karanlık suretlerden oluşan bir alem olarak kabul edilir.

7. Heykel nefsin gayp aleminden feyiz veya bilgi alışı üzerinedir. Nefis riyazetlerle bedenî kuvveleri zayıflattığında kendi âlemiyle irtibat halinde olur. Oradaki nakışlar, aynada suretlerin ortaya çıktığı gibi, nefse akar. Fakat özünde makul olan bir şeyin nasıl olup da hissedilir bir forma dönüştüğünün açıklanması gerekir. Meşşâî düşünceyle uyumlu bir şekilde, bu feyiz, nefsin kuvveleriyle izah edilir. Ancak Sühreverdi bu hususu fazla açmaz. Bu bölümde feyiz alan nefislerdeki icat etme özelliğine dikkat çekilir. Nasıl bir demir ateşe yakın durduğunda onun sıcaklığı ile ısınıyorsa nur âlemine yakın duran bir nefis de nurun etkilerine sahip olur ve kainatı etkiler. Bu izahlar çerçevesinde nübüvvetin doğruluğu tekraren vurgulanır. Peygamberliğin ilahi âlemden gelen bir görevlendirme oluşu *Heyakil*'de belirtilmezse de *Kitabu'l-Lemehat*'ta bu hususa açıkça vurgu yapar. Mele-i Aladan ıslah ve gerekli şeylerin tedariki emrini almak da nübüvvet için bir şarttır.¹⁵ *Hikmetu'l-işrak*'ta bu konu inzarın sebebi ve gayba muttali olmanın beyanı başlığını taşır. Orada dış duyuların ve mütehayyilenin faaliyetini azaltan birinin bazı şeylere muttali olacağı ve rüyasında müşahade edeceği belirtilir. Zira insani nurla feleki nur arasında engel olmadığı takdirde insan ulvi âlemdeki bazı şeylere vakıf olur.¹⁶ bu konuda *Hikmetu'l-işrak*'ta daha detaylı bir şekilde incelenir ki, *Heyakil*'deki bilgilerin bura ile uyumlu olduğu söylenebilir.

3. Sonuç

Projeye başlarken *Heyakil'n-Nur* kısa bir eser olmakla birlikte İslam felsefesinde çok rağbet görmesinin, hatta farklı kültürlerde bile okunmasının sebebinin merak etmiş ve işraki felsefe içindeki konumunu ortaya koymayı hedeflemiştik. Elde ettiğimiz bulgulara göre *Heyakilu'n-Nur* önemli olan birçok felsefi meseleyi içermekte, açık ve seçik ifadelerle ortaya koymaktadır. Bu eseri okuyan bir felsefe öğrencisi başlangıç düzeyinde iyi bir alt yapı oluşturabilir. İşte bu husus, kanaatimizce bu eserin hem İslam felsefesinde hem de Arapça okuyabilen farklı kültürlerde rağbet görmesini sağlamıştır.

Eserin işrak felsefesi içindeki yerine gelince bu konuda şu hususlara dikkat çekilebilir: Eser, o dönemin yaygın felsefe anlayışı olan meşşâî (peripatik) felsefenin diliyle yazılmış olsa da yazar bazı meseleleri incelerken işrak felsefesinin kimi kavramlarını da araya yerleştirerek okuyucuya yeni bir dilin oluşmakta olduğu haberini vermektedir.

¹⁵ Sühreverdi , *Kitabu'l-Lemehat*, Neşr: Emil Maluf, Beyrut 1991, 147

¹⁶ Sühreverdi, *Hikmetu'l-işrak*, 234-9.

Eserin ele aldığı meselelere gelince cisim teorisi, nefsin tanımı, (ilaveten nebati nefsi esere dahil etmemesi) kozalite meselesi, Tanrı'nın varlığının ispatı, Tanrının fiili (ilaveten 10 akıl teorisine girmemesi), nefsin ölümsüzlüğü ve gaybdan bilgi alış konuları neredeyse tamamen işraki felsefeye göre açıklanmıştır. Ayrıca hayvani nefsin kuvveleri, hayvani ruh, alem teorisi, nefis-beden ilişkisi gibi konular da meşşai felsefeye göre açıklanmıştır. Bu son durum, müsamaha kavramı ile izah edilebilir. zira onlar herkesçe bilinen konular olduğu için zikretmekte sakınca görülmemiştir. *Heyakil'* de, misal alemi, tenasüh gibi konulara girilmemiştir.

Sonuç olarak *Heyakilu'n-Nur*'un çok dikkatli bir şekilde okunmasıyla işraki düşüncenin birçok konudaki tezlerini öğrenme imkanı vardır. Bu nedenle eserin işraki düşünce için vazgeçilmez bir değere sahip olduğu söylenebilir. Eser ortaçağda yapılan felsefe şeklini göstermesi itibariyle de felsefe alanı için değerli bir örnek oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

Ankaravi, İsmail, *İzahu'l-Hikem*, İsmail Ankaravi on the Illuminative Philosophy, His Izâhu'l-Hikem: Its Edition and Analysis in Comparison With Dewwani's Shawâkil el-Hûr, Together With The Translation of Suhravardi's Hayâkil el-Nur içinde neşir: Bilal Kuşpınar, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1996.

Cihan, Ahmet Kamil, Sühreverdi'nin Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, Laçın yayınları, Kayseri 2003.

Deşteki, Giyaseddin Mansur, *İşraku Şevakili'n-Nur*, Neşir: Ali Uvcebi, Tahran 2003.

Devvani, Celaleddin, *Şevakilu'n-Nur fi Şerhi Heyakili'n-Nur*, Neşir: M. Abdulhak-M. Kokan, Bağdat 2010

Sühreverdî, Şihabeddin, *Heyakilun-Nur*, Neşir: Muhyiddin Sabri, Mısır 1335, 1. baskı.

Sühreverdi, *Hikmetu'l-İşrak*, Neşir: Henry Corbin, Tahran 1993,

Sühreverdi, *Kitabu'l-Lemehat*, Neşir: Emil Maluf, Beyrut 1991.

Sühreverdi, *Kitabu'l-Meşari vel-Mutarahat*, Neşir: Henry Corben, Tahran 1993.