



Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü

The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises

Buşra ARSLAN MEÇİN

Dr., Temel İslam Bilimleri Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Phd, Department of Major Islamic Sciences

busrarslanm@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-6117-6024

DOI: 10.47425/marifetname.vi.1078820

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 24 Şubat /February 2022

Kabul Tarihi | Accepted: 7 Haziran /June 2022

Yayın Tarihi | Published: 30 Haziran /June 2022

Atıf | Cite as

Arslan Meçin, Buşra. "Sühreverdî'nin İrfanî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü [The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardi's Gnostic Treatises]". Marifetname. 9/1 (Haziran/2022), s. 245-269

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Siirt University Faculty of Divinity. Siirt/Turkey.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/marifetname>

mail: sifdergisi@gmail.com



Sühreverdî'nin İrfânî Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolü

Öz: Sühreverdî'nin daha çok Farsça olarak kaleme aldığı irfânî risâleleri, rûhânî âlemin sınırsız özgürlükler alanından, maddî âlemin hapisanesi ve beden kafesine esir düşen insanoğlunun hakikat arayışını konu edinmektedir. Bu risâlelerde anlatılan hadiseler sembolik hikâyelerdir ve bu hikâyelerde yaşananlar misâl âlemine çıkan sâlikin başından geçen hakikatlerin ifadesidir. Bu nedenle bu semboller, aslı vatanından koparıldığı için bellek yitimi-ne maruz kalan ve böylece gaflete düşen insanoğlunun hakikî özünü arayıp bulmada kilit rol oynamaktadır. Bu hikâyeleri bilmek ve anlamak için misâl âlemini ve o âlemin içinde bulunduğu mertebeyi bilmek gerekir. Ancak bu mertebe, akli ve felsefî burhanla değil kalbi ve zevkî mârifetle bilinebilir. Bu çalışmada amaç, Sühreverdî'nin, hissedilir âlemden misâl âlemine ve misâl âleminden akıllar âlemine tırmanan içsel ve rûhânî seferlerini remzettığı irfânî risâlelerindeki sembolizmi misâl âlemi çerçevesinde yorumlamaktır. Bu çalışmayla duyuşal âlemdaki albenilerin cazibelerine kapılan ve bellek yitimine uğrayan sürgün diyarındaki insanın yaşadığı trajik yabancılaşmaya dikkat çekmek ve anavatanı hatırlatmak sûretiyle derin gafletten kurtuluşu-na perde aralama yolunda küçük bir çaba olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sühreverdî, Misâl Âlemi, Sembolizm, Sahra, Sürgün, Yabancılaşma.

The Symbol of the Imaginal World in Suhrawardî's Gnostic

Abstract: Suhrawardî's gnostic treatises, mostly written in Persian, are about the search for truth of human beings, who are captured from the realm of unlimited freedom of the spiritual World to the prison of the material world and the cage of the body. The events described in these treatises are symbolic stories, and the experiences in these stories are the expressions of the truths experienced by the spiritual traveler who rise to the imaginal world (al-alam al-mithal). For this reason, these symbols play a key role in seeking out the true essence of human being, who is exposed to amnesia due to being taken away from his or her original homeland and thus fall into heedlessness. Understanding and evaluating these stories requires knowing the imaginal world and the level of that world. However, this level can be known not by mental and philosophical proof, but by heart and taste-based knowledge. The aim of this study is to interpret the symbolism in Suhrawardî's gnostic treatises, in which he describes his inner and spiritual journeys from the material world to the imaginal world and from there to the transcendental world, within the framework of the imaginal world. With this study, it is aimed to draw attention to the tragic alienation experienced by the man in the land of exile, who is tempted by the charms of the sensual realm and



suffer amnesia and to make a small effort to open the curtain for salvation from deep negligence by reminding man of his homeland.

Keywords: Sufism, Suhrawardi, Imaginal World, Symbolism, Desert, Exile, Alienation.

Giriş

Beyan, burhan ve irfana dayalı kurduğu İşrâk felsefesi ile İslam'ın mânevî ve düşünce dünyasında bir çığır açan, aynı zamanda tasavvufî düşüncenin ve felsefe tarihinin unutulmaz isimlerinden biri olan Sühreverdî (ö. 587/1191), özellikle İbn-i Sînâ'nın (ö.428/1037) fikirlerine duyduğu büyük ilgiden dolayı önce Meşşâî felsefede ilerleme kaydeder. Ancak İsfahan'da birçok şeyh ve tasavvuf erbabıyla görüşmenin ardından tasavvufî düşüncenin etkisi altına girer ve Sühreverdî'den birçok İran şehri, Anadolu ve Halep'e uzayan dış seferlerle birlikte inzivaya çekilerek rûhânî bir yolculuk gerçekleştirir. 36 yıllık kısa yaşamında yaptığı bu seferlerin sonucunda kesb ve keşf yoluyla elde ettiği ilimleri kitaplaştırıp geride önemli bir külliyat bırakarak dünya zindanının tensel kafesinden, "halkı zalim olan bu şehir"den ya da kendi tabiriyle Kayrevan'dan¹ kurtulur ve anayurdu olan melekûtî âleme kavuşur.

Geride bıraktığı eserler içerisinde şüphesiz en önemlileri, İşrâkî düşüncenin yapı taşını oluşturan *Hikmetül-İşrâk* isimli eseri ve neredeyse bu şaheseri kadar önemli olan sembolik hikâyeleridir. Bu hikâyelerde Sühreverdî hakikat ülkesi olan melekût semasından maddî ve sınırlılıkların olduğu dünya zindanına düşerek orada hapsedilen ruhun tragedyasını tasvir eder. Bu risâlelerde Sühreverdî'nin, tasavvufî bir metot izlediği görülür. Felekler ve akıllar konusunda her ne kadar felsefî konulara değinse de bu düşünceleri tasavvufî kodlarla harmanlayarak, söz konusu düşüncelerin felsefî alt yapısını ustaca hazırlamayı başarır.²

¹ Sühreverdî "halkı zalim olan ülke" ve "Kayrevan" şehri ile içinde mutlak huzur ve sükûnetin olmadığı, hak ve adaletin icra edilmediği, her daim oluş ve bozuluş halinde olan, kavga, savaş ve keşmekeşin eksik olmadığı ve bu yüzden özgür olan insan ruhunun bir türlü sükûnet bulamadığı madde âlemini kastetmektedir. Bkz. Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/277.

² Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1375), 48.



Bu risâleler sâlikin, duyusal dünyanın dışında, misâl âleminde meleklerle mülakat halinde gerçekleştirdiği irfânî tecrübeleridir. Bu âlemde salike, “Bilge Pîr” şeklinde görünen melek tarafından ulvî hakikatler ve mârifet öğretilir. Bu nedenle risâlelerin dili sembolik ve misâlîdir ve insanlar onu ancak kabiliyetleri ölçüsünde anlayabilir. Hikâyelerde geçen olaylar misâl âleminde gerçekleştiği için keşfi ve kalbî yolla elde edilen İshrâkî hikmetin anlaşılmasında kilit rol oynar ve aynı zamanda seyrüsülûk yolcuları için bir kılavuz mahiyetindedir. Bu nedenle ehil olmayanlar için sır, rûhânî yolculuğa giren müritler için yüce âlemden gelen mârifetlerdir. Bu hikâyeleri anlamak ve değerlendirmek misâl âleminin varlığına olanak tanımayı gerektirir. Çünkü burada gerçekleşen vakıalar, fiziksel bir varoluşun ötesinde misâlî bir varoluşa doğru sefere çıkan sâlikin karşılaştığı hakikatlerin beyanıdır.³

Çalışmamızda Sühreverdî'nin irfânî risâlelerinde geçen misâl âlemi sembollerini ele alacağız. Her biri birer sembol hazinesi olan bu hikâyelerde misâl âlemi sembolü üzerinde durmamızın nedeni Sühreverdî'nin, bu âlemi İshrâkî düşünce sisteminde merkezî bir yere konumlandırarak onun özelliklerine ve varlık hiyerarşisindeki yerine genişçe yer vermesinden dolayıdır.

1. Sühreverdî'nin İrfânî Risâlelerine Kısa Bir Bakış

Sühreverdî'nin felsefî derinliğinin yanı sıra hayal gücünü ve edebî dehasını da yansıtan irfânî hikâyelerinin ortak noktası, dünya hapisanesinde beden kafesine esir edilen insan ruhunun yaşadığı “bellek yitimi”ne yakılan ağıttır. Hikâyenin kahramanı, Sühreverdî'nin bizzat kendisidir. Ulvî âleme ait olan hikâye kahramanı (ruh), nâmütenâhî özgürlükler alanı olan melekût ülkesinden maddî duvarlarla örülü kevn u fesâd âlemine esir düşer. Burada maddî ve cismânî meşguliyetlere dalan ruh, kim olduğunu ve nereden geldiğini unutur ve bir süre dünyevî meşguliyetlerle ve gafletle yaşar. Ancak bir müddet sonra bu gaflet ve mahkûmiyetinin farkına varır ve bu zindandan kurtulmanın çarelerini aramaya başlar. Uzun ve meşakkatli riyâzet tem-

³ Cafer Muderris Sadıkî, *Kıssahâ-yi Şeyb-i İshrâk*, 2. Bs (Tahran: Neşr-i Merkez, 1377), 18; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî, 9. Bs (İstanbul: İletişim yay., 2013), 1/371-372.



rinleri sonucu ayaklarındaki prangalarının bağlarını gevşetir ve ten kafesinden, maddî hapishaneden çıkarak mânevî bir yükselişle misâl âlemi ya da melekût ülkesine varır. Bu mânevî yükseliş ve rûhânî miraçta “Cebrail, onuncu akıl, nuru’l- akreb ya da akl-ı faâl” de denilen bilge pîr ile karşılaşır. Aralarında uzun bir diyalog başlar. Sühreverdî’nin ya da Sühreverdî şahsında insan ruhunun karşılaştığı bu bilge pîr aslında onun kendi hakikati, göksel arketipi, âsumânî “ben”i yani Sühreverdî’nin bizzat kendisidir. Bu yüzden zâhirde ikili bir diyalog gibi görünen sohbet aslında sâlikin kendisiyle yaptığı bir monologdur. Sühreverdî misâl âleminde girdiği bu diyalog görünümlü monologda bilge pîrden mârifet elde ederek döner. Ancak o, henüz doğal ölümle bu beden kafesinden tamamen ayrılmadığı için sürgün olduğu yere, maddî âleme tekrar geri dönmek zorunda kalır.⁴

Sühreverdî irfanî risâlelerinde de tıpkı felsefî risâlelerinde olduğu gibi İbn-i Sînâ’yı takip etmiştir.⁵ İbn-i Sînâ’nın *Salaman ve Absal, Hay bin Yakzan* ve *Risâletü’l-tayr* adlı üç sembolik hikâyesi Sühreverdî’nin en çok etkilendiği hikâyelerdir.⁶ Çünkü bu hikâyeler, peşinde olduğu hikmet, bilgi ve hakikatin maddî âlemin ötesinde daha soyut ve daha kutsal bir mekânda olduğunu ona gösterir. Ancak Sühreverdî, bu üç risâlenin göz ardı edilemez etkisine rağmen ulvî hakikatlere erişmede onları yetersiz bulur ve *Kıssatü’l-ğurbeti’l-ğarbiye (Batı Sürgün Hikâyesi)* adlı risâlesinin girişinde *Salaman ve Absal* ile *Hay bin Yakzan* isimli İbn-i Sînâ’nın sembolik hikâyesine gönderme yapar.⁷ Sühreverdî’nin ifadelerinden bir bakıma *Kıssatü’l-ğurbeti’l-*

⁴ Sühreverdî, “Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye,” 2/ 273-297; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/226-238; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/208-224; Sühreverdî, *Risâletü’l-tayr*, ed. Henry Corbin v.dğr. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/198-205; Sühreverdî, “fi Hâleti’t-Tufûliyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/251-267; Müjgan Hamzalo, “Nigahî Be Şerh-i ‘Resail’ Farsi-yi Sühreverdî”, *Tahkikat-i İslami*, 1 ve 2 (1378): 277-282.

⁵ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/358; Nesim Doru v.dğr., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, 2014, 86.

⁶ İbn-i Sînâ ve Sühreverdî’nin sembolik hikâyelerinin mukayesesi için bkz. Doru v.dğr., *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, 122-128.

⁷ Bu konuyla ilgili Sühreverdî şöyle söyler: “Hay b. Yakzan (dirinin oğlu canlı) hikâyesini okuduğumda her ne kadar ilginç, ruhanî sözleri ve derinlikli işaretleri içerse de onu ilahî mek-



ğarbiye'yi gerçekte İbn-i Sînâ'nın sembolik hikâyelerinin tamamlayıcısı olarak gördüğü anlaşılır.

Sühreverdî'nin bir filozof ve sûfi olmasının yanı sıra edebî bir dehaya da sahip olduğunu gösteren sembolik hikâyeleri, İslam düşünce tarihi, tasavvuf edebiyatı ve dünya edebiyatı açısından da önem arz eder. Zira bu risalelerdeki anlatılar, varlığın başlangıcından beri insanoğlunun dünya zindanındaki tragedyasını ve bu zindandan kurtulma teşebbüslerini konu alan rûhânî yolculuklara dairdir. Yolcuları peygamberler ve âriflerden oluşan bu kutsal seferler, insanoğlunun köken, asalet, öz ve hakikat arayışlarının çırpınışları olarak okunabilir. Bu köken arayışları ve kutsal seferler sadece İbn-i Sînâ ve Sühreverdî ile değil, insanoğlunun başlangıcından beri var olagelen arayışlardır.⁸ Hermes,⁹ Zerdüş¹⁰ Bâyezid-i Bistamî (ö. 234/848?)¹¹ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)¹² gibileri ve ismini sayamadığımız birçok ârif ve bilgenin çıktıkları kutsal sefer ve miraçlar insanın girdiği hakikat arayışı örneklerinden sadece birkaçıdır. Bu miraç ve seferlere çıkan kimselerin yaşadığı bu görünür varoluşun ötesindeki hadiseler ve burada yaşanan olay-

tuplarda saklı, hekimlerin sembollerinde gizli ve Hay b. Yakzan'ın yazarının kaleme aldığı *Salaman ve Absal* hikâyesinde de örtük olan büyük olay yani büyük sarsıntıya (tâmetü'l kubra) değinen işaretlerden yoksun buldum. Tasavvuf takipçilerinin ve mükâsefe ehlinin makamlarının dayandığı bir sır vardır. Hay b. Yakzan risalesinde kitabın sonlarında yer alan *insanlardan biri ona yaklaşabilir* cümlesinden sonuna kadar olan kısım hariç bu sırda dair herhangi bir işaret yer almaz. Bu yüzden ben Batı Sürgün Hikâyesi adıyla bazı kıymetli dostlar için hikâye tarzında o sırdan kısmen söz etmeye koyuldum." Bkz. Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye," *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaa ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/275.

⁸ Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadîm İnan Dinleri", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi* (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 95-96.

⁹ Hermes'in miracı için bkz. Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2/266; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 343-350.

¹⁰ Zerdüş'ün miracı için bkz. Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 1. Bs (Ankara: Akademisyen yay., 2019), 30-31.

¹¹ Bistamî'nin miracı için bkz. Muhammed Rıza Şefii Kedkenî, *Defter-i Rüşenâyî: ez Miras-i İrfânî-yi Bayezid Bistamî*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi, 1384), 326-337; Feriduddin Attar, *Tezkiretül-Evliyâ*, ed. Reynold Alleyne Nicolson, 1. Bs (Leiden: Neşri Matbaa-yi Leiden, 1905), 172-176.

¹² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütübât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, 4. Bs (İstanbul: Litera yay., 2016), 1/17; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mührü)*, ed. Abdulkaki Miftah, trc. Vahdettin İnce, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., 2007), 372.



lar, âriflerin rûhânî hallerinin yanı sıra, sembolizm dünyasını anlamaya ve misâlî bir varoluşa ışık tutan hadiseler olarak okunmalıdır.

2. Misâl Âlemi

Misâl âlemi, lügatte benzemek, gibi görünmek, şebih ve manend anlamlarına gelen *m-s-l* kökünden gelir.¹³ Bu âlem, kavranabilir ma'kul âlem ile hissedilebilir mahsus âlem arasında bir aracı konumundadır. Maddeye bulaşmayan ve ma'kul âlemin salt rûhânî varlıkları bu âlemde maddî varlıkların özellikleri gibi bir sûrete sahip olurlar ancak bu sûretler rüyada görülen varlıklar gibi bir niteliğe sahiptirler. Maddî özelliklere sahip mahsus âlemin varlıkları ise bu âlemde rüyada görülen varlıklar gibi soyut bir hale gelirler. Misâl âlemi maddî bir heyulaya sahip olmadığı ve muallâk (asılı) bir durumda olan sûret ve imgelerin âlemi olduğundan dolayı muallâk sûretler âlemi olarak isimlendirilir. Misâl âlemindeki bu sûretler, duyusal olarak algılanan âlemin bütün çeşitliliğini taşımakla birlikte duyusal âlemdeki maddî varlıkların sûretleri gibi değildir. Çünkü somut sûretlerin aksine latiftirler. Bu dünyaya tenezzül edecek her bir varlık önce misâl mertebesinde şekillenir ve bu şekle göre madde âleminde tezâhür eder. Bu âlem, faal muhayyile vasıtası ile idrak edilebildiği için hayal âlemi olarak da isimlendirilir.¹⁴

Bu âlem, maddeden ve maddî tüm özelliklerden arınık olduğu için soyut/aklî âlemle, ancak cismânî özelliklere sahip olduğu için somut/maddî âlemle ilişkilidir. Soyut varlıklar tenezzül yoluyla forma bürünerek rüyada görülen varlıklar gibi somutluk kazanır ve maddî âlemde belirir, maddî varlıklar ise suûd yoluyla yükselerek maddî özelliklerden arınır.¹⁵ Mahsus âlemde

¹³ Hasan el-Mustafavî, *Lugatnâme-i Rişe, et-Tabkik fî Kelimâti'l Kur'ani'l-Kerim* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393), 11/22; Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003), 11/210.

¹⁴ Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Tahran: Şirket-İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375), 99; Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifü'l-a'lam fî İşârât-i ehlil-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih v.dğr. (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326), 2/213; Seyyid Cafer Seccadi, *Ferheng-i Maarif-i İslami* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373) Hayal Maddesi; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4. Bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 33.

¹⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1373), 2/138; Sühreverdî, "Akl-ı Surh", 3/232; Sühreverdî,



meydana gelen her şey misâl âlemindeki hakikatleri, misâl âlemindeki arketipler de ruhlar âlemindeki hakikatleri akseder.¹⁶ Sühreverdî'ye göre aklî ve cismânî âlemin arasında yer alan ve her iki âlemin özelliklerine sahip, maddî âlemin karanlık ve rûhânî âlemin aydınlık sûretlerinin muallâk (asılı) olduğu böyle bir âlem misâl âlemidir.¹⁷

Misâl âleminde insanın düşünce, amaç ve eylemleri bir forma büründüklerinden dolayı rûhânî vakaların gerçekleştiği âlem olarak telakki edilir. Çünkü bu âleme girebilmek, bedensel ağırlığın yük ve baskısından kurtulmayı ve misâlî bir bedenle yükselmeyi gerektirmektedir.¹⁸ Bu gizemli dünyayı keşfetmek için doğal yoldan ölüm gerekmez, zira kendi nefislerini, emellerini madde âleminin karanlık kuyularına gömerek, riyâzetle, keşf ve şuhûdla varlığını Hakk'ın varlığında fani kılarak ve ölmeden önce ölerек bu âleme çıkma şansı elde edilebilir. Kısacası müşahedeye dayanan bütün mistik tecrübeler, velilerin ruhânî halleri, gösterdikleri kerametler, peygamberlerin tasvir ettikleri simgeler, gösterdikleri mucizeler, yaşadıkları keşfi hakikatler misâl âlemi vasıtasıyla gerçeklik kazanır. Bu nedenle kelimeyi manevi gerçekliğine götüren te'vil de bu âlem vasıtasıyla anlaşılır hale gelir. Peygamber ve velilerin irfânî tecrübe, mucize ve kerametlerini idrak bu âlemi müşâhede etmekle mümkün olduğundan dolayı misâl âlemi son derece önem arz eder.¹⁹

“Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3/211; Sühreverdî, “fi Hakikati'l Aşk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/273; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 544-545, 574, 594; Kutbeddin Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 493-495, 514; Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Bs (İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011), 2/131.

¹⁶ Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 252.

¹⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2/232.

¹⁸ Alıcı, “Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri”, 91-92.

¹⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2/138, 232-234; Sühreverdî, “el Meşarî ve'l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 502-503; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 544-545; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya, 2. Bs (Beirut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1994), 2/257-274; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mukaddime): 97-102; Henry Corbin, *Arz-ı Melekût*, trc. Ziyauddin Dehşirî, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378), 295-296; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/369-371.



3. Sühreverdî'nin Risâlelerinde Misâl Âlemi Sembolleri

Sûfiler tıpkı kutsal metinlerde görüldüğü üzere sembolizme başvurur ve ulaştıkları derin manaları sembollerle anlatma yolunu tercih ederler. Çünkü onlar zâhir anlam ehli ya da tefsirci değil, bâtinî anlam ehli ya da te'vilcidirler. Dîni metinlerin benimsedikleri mitik, sembolik, misâli, müteşâbih veya ikonik dili tercih eden sûfiler misal âleminde cereyan eden vakaların tanıkları olarak şahadet âleminde şahitlik ederler. Rüyada görülen ya da hayali kurulan bir olayın râvileri olarak gördüklerini ve yaşadıklarını olduğu gerçek hal üzere değil sembollere dökerek aktarırlar. Bu manada sûfiler tıpkı rüyaların tabircileri gibi kelimeleri, olayları veya varlıkları ilk kaynağına götürerek, evvel emirde buldukları hal üzere görerek, evveliyata dönerek te'vil ederler. Sühreverdî, sembolizmi en etkili kullanan sûfilerden biri olarak bu sûfi yolun mimarlarından sayılır. Eserlerinden misâl âleminin sürekli yolcusu olduğu anlaşılan Sühreverdî'nin düşüncelerini misâli ya da sembolik olarak aktarması özellikle irfânî risâlelerinde oldukça belirgin hale gelmektedir. Bu çalışmada Sühreverdî'nin sembolik-irfânî risâlelerinde sıklıkla geçen misâl âlemine dair semboller ve bu sembollerin altında yatan mana dünyasına inmek hedeflenmiştir.

3.1. Sahra:

Sözlükte “berrak arazi, saf çöl ve uçsuz bucaksız ova” anlamına gelen “sahra” kelimesi Sühreverdî’de, “şehir” sözcüğünün karşısında yer alır ve hissedilir dünyanın sembolü olan “şehir”e karşılık *sahra* maddî varoluşun bir üst mertebesinde yer alan misâl âlemi ile özdeşleştirilir. Tasavvuf edebiyatında da sahra kelimesi madde âleminin karşısında yer alan rûhânî âlemin sembolik bir karşılığı olarak kullanılır. Eserlerinde “Sahra-yı Bîçun”,²⁰ “Morgzâr-i Rûhânî”,²¹ “Sahra-yı Kudüs”²² gibi ifadelerle yer veren sûfiler, bu kavramlarla madde ötesi âlemleri betimleyerek ruhî müşâhede ve mülakatların gerçekleştiği yer olan berzah âlemine işaret ederler.

²⁰ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevi*, 18. Bs (Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385), 1/398.

²¹ Mevlânâ Celâleddîn-i Muhammed Rûmî, *Kulliyât-i Şems yâ Dîvân-i Kebîr* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, t.y.), 319.

²² Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Divân-i Feyz-i Kâşânî*, 2. Bs (Kum: İntişârât-i Usve, 1381), 2/693.



Akl-ı Surh hikâyesinde Sühreverdî sahrayı, hayal ve ruhun ülkesi misal âleminin sembolü olarak görür. O, bu hikâyede kendisini yaradılışın ilk oğlu olarak tanıtan ve Kafdağı'ndan geldiğini söyleyen *Kızıl Akıl (Akl-ı Surh)* ile olan mülakat hikâyesini açıklar. Hikâyede kendini bir atmacaya benzeten râvî, melekûtî âlemden cismânî âlemin beden hapisanesinde esir edilerek gözleri bağlanmış; zâhiri ve bâtinî on duyusal güç²³ ile sembolize edilen bekçiler tarafından kuşatılmıştır.²⁴ Ancak kısa bir süre sonra beden hapisanesine düşüşünün farkına vararak mârifet gözü açılan râvî, riyâzetle kendisini kuşatan bekçileri gafil avlar, el ve ayaklarında bentler olduğu halde firar ederek cismânî âlemden sahraya yönelir. Orada kendisini yaradılışın ilk oğlu olarak tanıtan ve Kafdağı'ndan geldiğini söyleyen *Kızıl Akıl* ile karşılaşır. *Kızıl Akıl*, görünüşte genç, kızıl sakallı, güzelliklerle süslenmiş yaşlı bir bilge ve dünya görmüş bir seyyahdır. Şeriatte Cebrâil olarak sembolize edilen *Kızıl Akıl* ile kutsal sefere çıkan sâlik arasında uzun bir mülakat gerçekleşir.²⁵ *Kızıl Akıl*, buraya sürgün olduğunu ve asıl memleketinin Kafdağı'nın ötesinde olduğunu söyler.²⁶ Mülakatın içeriğinden, buldukları yerin miraçların ülkesi, vahiy ve ilhamların yurdu olan “misal âlemi” olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tekrar dünyaya dönmek üzere miraçlar ülkesine yükselen sâlikin ayaklarında henüz çözülmemiş prangalar bulunmaktadır ve ruhu beden içine hapseden madde dünyasından doğal ölümle sıyrılmadıkça aslî vatanı olan bu ülkeye daimi olarak giriş yapamaz.

Sahra tabiri Sühreverdî'nin diğer irfânî risâlelerinde de sıkça geçer. Ruhun, ayağındaki bent ve prangalarla firar edip sahraya yönelmesi, *Akl-ı Surh* hikâyesi dışında *Kıssatü'l-ğurbeti'l-ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)*, *Âvâz-i*

²³ Sühreverdî, beden hapisanesinde esir edilen ruhun başında bekleyen bekçileri hayvanî nefsin potansiyellerinden olan beş zâhiri ve beş bâtinî kuvve ile sembolize etmiştir. Bunlardan zâhiri kuvveler; görme, işitme, tatma, koklama ve dokunmadan ibarettir. Bâtinî kuvveler ise müştterek his, hayal, mütefekkiire, vehime ve hafızadır. Bkz. Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3: 386; Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,” 2: 288; Taki Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsî*, 8. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 337-340; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastanhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 235.

²⁴ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/226-227.

²⁵ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/227-228.

²⁶ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/228-237.



Per-i Cibrîl (Cebrail'in Kanat Sesi), Fî Hâleti't-tufûliyye (Çocukluk Halleri) ve Risâletu't-Tayr (Kuşlar Risâlesi) risâlelerinde dikkat çekici bir şekilde işlenir.

Âvâz-i Per-i Cibril hikâyesinde Sühreverdî, misâl âlemi olarak sembolize edilen Pederin hânkâhına girdikten sonra hânkâhın iki kapısı olan şehrin kapısını kapatıp sahraya açılan kapıya yöneldiğini ifade eder.²⁷

Fî Hâleti't-tufûliyye adlı risâlesinde sahrada oturan şeyhle yaptığı diyalog, gerçekte meydana gelmiş olan bir tecrübenin sembolik olarak ifade edilmiştir. Burada anlatılan hadiseler, Sühreverdî'nin yaşadığı tecrübeler olarak okunabilir. Risâlede râvi, dağ başında oyun oynarken öğrenim amacıyla yanından geçip giden bir grup çocuktan söz eder. Niçin ilim öğrendiklerini merak eden hikâyeye kahramanı, çocukların önünde yürümekte olan hocaya ulaşmaya çalışır. Hikâyenin bundan sonraki bölümü artık râvî ile üstat arasında geçen bir diyaloga dönüşür.²⁸ Râvînin bu diyalogdan edindikleri aynı zamanda mârifet hakkında ilk öğrendikleridir. Burada geçen çocukluk hali, tasavvufta mânevî yolculuğa çıkan sâlikin seyrüsülûk halinin ilk aşamasıdır. Öğrenim amacıyla okula giden çocuklar ise sülûka başlayan sâliklerin tasavvufta kat ettikleri mânevî yolculuğun ilk merhaleleridir. Çocukların oyun oynaması, dünyevi işlerle meşgul olup ilim öğrenmekten uzak kalma olarak sembolize edilirken şeyh ya da hoca akl-ı faâl, ya da kişinin melekûti benî, sahra ise misâl âlemi olarak sembolize edilmiştir.²⁹ Burada İbn-i Sîna'nın *Hay b. Yakzan* 'ı ile Sühreverdî'nin *Âvâz-i Per-i Cibril* ile *Akl-i Surh* risâlesinde de geçen pîr ile aynı kişi olan şeyh, sâlik ile misal âleminde mülakat eden melek ya da Cebrail olarak sembolize edilmiştir.

Burada Sühreverdî'nin misâl âlemini sembolize ederken sahrayı seçmesi irfânî edebiyatta sahranın metoforik olarak ne denli önem arz ettiğini göstermektedir. Bilge pîr ile yaptığı bu önemli mülakat başka yerde değil de neden sahrada gerçekleşmektedir? Henry Corbin'e göre Sühreverdî'nin bu kavramı seçmesinin nedeni sahranın her şeyden arınık, her türlü bağ ve bağımlılıktan uzak münzevi bir yer olmasındandır. Nitekim sahranın

²⁷ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/210.

²⁸ Sühreverdî, "fî Hâleti't-Tufûliyye", 3/251-253.

²⁹ Behnamfer Muhammed, "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fî Hâleti't-tufûliyye)", *Pejuheşname-i Edeb-i Ğenayi*, 1 (1380): 54-55.



özelliklerine baktığımızda onda insanı cezbeden, kendisi dışındaki şeylerle meşgul eden, insanın dikkatini kendinden alan ve kendine çeken hiçbir şey yoktur. İnsanı kendinden alan her türlü doğal güzelliklerden uzak, kişinin sadece kendi ben'iyle baş başa kalabileceği bir yerdir. Sahra, bomboş olduğu ve orada herhangi bir engel olmadığı için insan kendisiyle yüzleşebilir. İnsanın kendi varlık aynasında kendisiyle yüzleşip cevherini tanıması ve özüne dönebilmesi için sahra en ideal yer olarak görülür.³⁰

Bu nedenle Sühreverdî'ye göre sahra, insanı kendi hisarlarında esir etmiş olan her türlü bağıllık ve bağımlılıklarından kurtuluşunun ve insanı özgürlüğün sembolü olarak görülür. Yalnızca tüm bent ve bağlardan, kayıtlardan azat olan insan içsel bir yolculuğa çıkarak nefis ülkesine giriş yapabilir, kendini tanıyabilir, kendisiyle yüzleşebilir ve kendisiyle mülakat edebilir. Öyleyse insanın, sahip olduğu potansiyellerinin farkına varması ve kendisiyle karşı karşıya gelip benliğiyle yüzleşebilmesi için her türlü maddî bağıllık ve bağımlılıktan kurtulması ve özgür olması gerekir. Burada da Sühreverdî, zâhirî ve bâtinî tüm duysal güçlerini devre dışı bıraktığında, maddî âlemin tüm bent ve bağlarını, bağımlılıklarını kendisinden uzaklaştırdığında yani sahraya girdiğinde kendi hakikati, melekûtî ben'i olan *Kızıl Akıl* ile karşılaşmaktadır.

Sühreverdî'nin kendisiyle yüzleştiği yerin sahra olarak sembolize edilmesinin nedeni budur. O sahraya girdiğinde yani bağımlılıklarını kendisinden uzaklaştırdığında yaradılışın ilk oğlu ve hakikatin mesaj getiricisi olan *Kızıl Akıl* ile karşı karşıya gelmektedir. Çünkü insan, kendi varlık sahrasına girdiğinde ve içsel seferini başlattığında bizzat varlığının hakikati ile yüzleşir. Hayal ülkesine giriş, nefis ülkesine giriş yani sahraya giriş içsel bir yolculuktur. O halde *Kızıl Akıl* insanın bizzat kendisidir ve onun mükemmel prototipidir. Sühreverdî epistemolojisinde “kendini bilme”den kasıt tam da insanın kendi beniyile, varlığının asli cevheri ve ruhsal kimliğiyle yüzleşmesidir.³¹

Burada Allah ile âlem arasında bir berzah konumunda olan insanı da

³⁰ Corbin, *İslam-i İran*, 357-360; Emir Hüseyin Şah Halili, *Şerb-i Ber Risâle-i Akl-i Surb-i Sühreverdî* (Bunad-i Mevlana, 1388), 21-23.

³¹ Adem Çatak, “Sühreverdî'nin Felsefî Tasavvufunda Marifet”, *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru v.dğr. (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 202.



zikretmek önem arz eder. Çünkü yaradılış her ne kadar içinde makro ve mikro düzeyde çok sayıda âlemleri barındırsa da bu âlemler, gayb ve şehadet âlemlerini kavrayan bir gerçeklik olan insanı, Allah ve âlem arasında berzah olarak görmemize olanak tanır. Nitekim insan, madde âlemi ile semavî âlem arasında yer alan, her iki âlemin özelliklerini kendinde barındıran ve bir yönüyle ilahî isim ve sıfatların tecelligâhı olduğu için Hak, diğer bir yönüyle imkânî bir varoluş taşıdığı için halk olan bir varlıktır. Dolayısıyla ilahî ruh ile karanlık beden arasında kaldığı için Allah ve âlem arasında bir berzah ve misâl rolünü üstlenmiştir. Bu nedenle Sühreverdî insanın hakiki ben'ini *Kızıl Akıl* ile remzeder. Kızıl rengi, mücerred nur olan bir varlığın rengidir ve parlaklığı yeryüzündeki varlıkların dünyasının üzerine hâkim olan siyahlık vasıtasıyla şafağın kızılığına inmiştir. Çünkü maddî âleme ait olmayan nurânî pîr, nurun kaynağından uzaklaşıp maddeye yakınlaştıkça yarı nurani bir duruma gelir ve böylece yukarı âleme bakan tarafı nurlu ve aydınlık iken, aşağı âleme bakan tarafı siyah ve karanlık olduğundan kızıl olarak görünür. Şöyle ki; tıpkı bir çukurun içindeki ateş halinde olan kömürün bir tarafı siyah ve karanlık iken diğer tarafının aydınlık olması ve bu nedenle kızıl görünmesi gibi ruhun da maddeye bakan tarafı siyah iken manaya bakan tarafı aydınlık ve nurdur. Bu sebeple insanın; his ve manayı, somut ve soyut dünyayı birleştiren misâlî bir varoluşa da sahip olduğunu söyleyebiliriz.

3.2. *Nâkocaâbâd*

“Hiçbir yerde olmayan mekân” veya belirgin bir mevki ve her türlü mevziden yoksunluğa işaret eden nâkocaâbâd terimi, Sühreverdî'nin, salt Farsçanın köklerinden istifade etmekle vazettiği bir kavramdır. Bu nedenle büyük bir öneme sahiptir.³² Vücub ve vücûd, imkân ve adem'in bütün bir varoluşta mevcut olduğu zıtlık ve diyalektiğin, Cebrail'in sağ ile sol iki kanadıyla ilişkilendirilerek³³ sembolize edildiği *Âvâz-i Per-i Cibril* isimli hikâyede Sühreverdî, hiçbir yer olmayan (lâmekân) anlamına gelen

³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 100-101.

³³ Mesut Kasımî, ed., *Şerh-i Âvâz-i Per-i Cibril* (Tahran: Kitaphane-i Danışgah-i Tahran, 731).



*nâkocaâbâd*³⁴ kavramını kullanır. Bu hikâyede râvî, maddî âlem olarak sembolize edilen kadınların ve çocukların hücrelerinden çıkararak Peder'in hücre-sine (hânkâh) gider ve orada Sühreverdî'nin on akıl ile remzettği on güzel yüzlü pîrden birisiyle görüşür.³⁵ Pîr ona: biz "nâkocaâbâd"³⁶ tarafından gelmiş mücerred³⁷ bir topluluğuz" der. Böylece râvî, sedirin kenarında bulunan yaşlıyla sohbette koyulur. Hikâyede Sühreverdî, kendi hakikati ve melekûtî beni olan Cebrail'e (pîr) bazı sorular sorar ve karşılığında cevaplar alır. Bir diyalog gibi görünen ama aslında monolog olan bu sohbette pîr terzilik işiyle uğraştığını, Allah'ın kelamının muhafızı olduğunu ve sürekli seyahat ettiğini söyler. Sâlik ondan Allah'ın kelamını öğrenmek ister ancak pîr, dünyada olduğu sürece bunun mümkün olmadığını söyler.³⁸

Burada Sühreverdî, coğrafi olarak haritalarda mevcut olmayan misâl âlemi için *nâkocaâbad* terimini kullanır.³⁹ Bilindiği üzere mekâna işaret eden ve ona karşılık gelen "burası, orası" gibi terimler maddî özellikler taşıyan yapılar için kullanılır. Bu âlemde yön kavramı, cismânî âlemdeki kavramın taşıdığı anlamın dışında kalır. Ancak maddî özelliklerden tamamen arınmış olan aklî varlıkların herhangi bir yer ve mekâna ihtiyacı olmadığından lâmekân niteliktedir ve madde âleminin sınırlayıcı yüzeylerinden belirginliklerinden uzak olduğu için bedenle çıkılabilecek bir yer değildir. Burada rûhânî hakikatler maddî gerçekliği de kuşatıp her şeyin mekânı olduğundan son derece geniş ve sınırsızdır ve belirli bir mekâna ihtiyaç duyulmaz. Bir yere ait mekân algısı duyuşal fezada yer alan bir yere işaret eder ve onun mamur oluşu maddi gerçekliklerle açıklanabilir. Bu nedenle duyuşal ve maddî formları kabul etmeyen bir özelliğe sahip olan akıllar âlemi ile madde âlemi arasında ara bir mekânda yer alan misâl âlemi de *nâkocaâbad* olarak isimlendirilir.⁴⁰ İrfânî tecrübe ve nefsin bu maddî mekân

³⁴ Sühreverdî'nin bununla kastettiği yönü, ciheti ve maddi kayıtlarla sınırlandırılmış bir bölge olmayan başı mamur yerdir yani âlem-i misaldir.

³⁵ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/210.

³⁶ Sühreverdî'nin *Fî Hakikati'l Aşk* adlı hikâyesinde de adı Hüzün olan melek Yakup'un mabedine girdiğinde Yakup ona nereden geldiğini sorunca yine aynı cevabı verir: "Nâkocaâbâd bölgesi, pakların şehriden!" Bkz. Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/273.

³⁷ Maddî tüm bağımlılıklardan arınmış zahitler topluluğu.

³⁸ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/211.

³⁹ Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibril", 3/211; Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/273.

⁴⁰ Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surb, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i*



ve âlemden koparak yükselişi bizim duyusal âlemlerle bağımızı koparır ve duyusal âlemdeki varlıkların göremediği gizli sırlar ve hakikatler, tıpkı rüyada duyusal âlemden koparak bu dünyada mekânı olmayan bir yerde varlıkları görebildiğimiz gibi bize aşikâr olur.⁴¹ Bu nedenle Sühreverdî ile pîr ya da meleklerle olan diyalog nâkocaâbâd olarak isimlendirilen misâlî bir mekânda gerçekleşmiştir.

3.3. *Tûr-i Sînâ*

Kıssatü'l-Ğurbetî'l-Ğarbiyye insan ruhunun, asıl yurdu nurlar âleminde alçak âlem olan cismânî âleme sürgünü ve ulvî âleme ait ruhun, beden karanlık zindanındaki esaretinin ardından beden zindanından kurtularak anavatanına yeniden yükselmesini anlatan çift yolculuklu bir hikâyedir. Bu hikâyede Sühreverdî, kardeşi Asım'la birlikte Mâverâünnehir'den batıya doğru yaptığı bir seferde “halkı zalim olan” Kayrevan⁴² şehrinde esir edilir. Ancak Hüdühüd kuşunun, melekût âlemi olarak sembolize edilen Eymen Vadisi'nden getirdiği bir mektup oradan nasıl kurtulacağını anlatır. Böylece ravî dalgalar arasında gemiye binerek babalarının mabedi olan *Tûr-i Sînâ*'ya gitmek üzere yola koyulur ve nihayet babasıyla görüşür. Ancak babası onlara üzerindeki bentleri tamamen söküp atmadığı için batı zindanına tekrar dönmesi gerektiğini söyler.⁴³ Hikâyede geçen Asım insanın göksel ikizi ya da nurânî benini sembolize ederken, Mâverâünnehir nurlar âlemini, batıya da Kayrevan şehri madde âlemini, Hüdühüd ise ruha gelen ilhamı sembolize eder.⁴⁴ Rûhânî âlemden başlayıp misâl âlemine, oradan da maddî âleme inen ruhun bu zindandaki ıstıraplarını ve babadan gelen mektupla anavatanını hatırlayan ruhun, özüne kavuşmasının çırpınışlarının anlatıldığı bu risâlede, hikâyeye kahramanının mârifet, tarikat ve hakikat yolunda girdiği meşakkatli yolculuk anlatılır.

Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 198.

⁴¹ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibril”, 3/211; Sühreverdî, “fî Hakikati'l Aşk”, 3/273.

⁴² Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” 2/277.

⁴³ Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” 2/277-280.

⁴⁴ Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbetî'l Ğarbiyye,” (Şerh): 276-277; Corbin, *İslam-i İran*, 2/417; Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Sürb, Kıssatü'l-Ğurbetî'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*, 144.



Sühreverdî, “baba” olarak sembolize ettiği Nûr’ul-Envâr’ın mabedi Tûr-i Sînâ’yı, yükselerek çıkılan rûhânî âlem olarak sembolize eder. Ancak risâlenin şerhlerinden anlaşıldığı kadarıyla burada rûhânî âlemden maksat misâl âlemidir. Neredeyse tüm cümlelerinde Kur’an ayetlerinden iktibas yapıldığı bu hikâyede Sühreverdî’nin beden olarak sembolize ettiği gemiye binerek Tûr-i Sînâ’ya gitmesi, ruhun ana rahmine düştükten ya da maddî bedene yerleştikten sonra tekâmül sürecine girerek yükselişine işaret edildiği görülmektedir. Hikâyede geçen “gemiye bindik, dağ gibi olan dalgalar arasında akmakta olan gemi ile babamızın mabedini ziyaret etmek üzere Tûr-i Sînâ’ya gitmek istedik” ifadesinin, Nuh (a.s)’ın dalgaları delip geçen gemisinden mülhem, madde âleminden başlayıp melekûti âleme doğru gidilen rûhânî yolculuğun azgın dalgalar üzerinden yüce âleme yükselişine, çile ve riyâzetle yüksek ve azgın dalgaları kat ederek gerçekleştirdiği rûhânî yolculuğa işaret ettiği görülür. Burada Tûr-i Sînâ’nın dağ şeklinde betimlenmesi, girilen rûhânî seferlerin dikey olmasından dolayıdır. Misâl âlemine yapılan rûhânî seferler de, maddî âlemden soyutlanarak yükselmeyi, adeta dağcı gibi zorlu bir tırmanma gerektirdiği için dağ gibi dalgalar şeklinde betimlenmiştir.⁴⁵ Yine Kur’an-ı Kerim’de Tûr-i Sînâ’nın, Hz. Musa ve Allah arasındaki diyalogun gerçekleştiği, vahiy ve ilhamın alındığı kutsal yer olarak geçmesi,⁴⁶ Sühreverdî’nin bu beldeyi misâl âlemi olarak sembolize ettiği düşüncesini güçlendirmektedir.

3.4 Hânkâh

Mânevî aşkın sembolik bir dille tasvir edildiği ve Hz. Yusuf kıssasının irfânî bir yorumla anlatıldığı *Fî Hakikati’l-Aşk (Aşkın Hakikati)* isimli hikâyesinde hüsn, aşk ve hüznün kavramları Sühreverdî tarafından Yusuf, Yakup ve Züleyha’ya dönüştürülerek melekût âlemindeki varlıkların somut gerçeklikleri olarak sembolize edilir. Yaradılışın aşk ile başladığını anlatan hikâyede bedene yerleşen hüsn, aşk ve hüznün birlik ve bağlılığına gönderme yapılır. Hikâyede vâcibü’l vücûd ya da Nûr’ul-Envâr’dan sâdır olan ilk

⁴⁵ Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 376; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 423; Sühreverdî, “Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye,” (Şerh), 2/283; Meçin, *Sühreverdî’nin Akl-ı Surb, Kıssatü’l-Ğurbeti’l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*, 152.

⁴⁶ Tin, 95/1-4



şeyin akıl olduğu, bu ilk akıldan da hüsn, aşk ve hüznün meydana geldiği ve bu üçünden ise diğer akıllar, nefisler ve feleklerin meydana geldiği anlatılır.⁴⁷ Meşşâî felsefede geçtiği üzere vahdetten (teklik) kesretin (çokluk) sudur ettiği gibi,⁴⁸ burada da hüsn, aşk ve hüznün hakikatte ilk akıldan meydana gelmiş ve hüsn akla (ya da ikinci akıl), aşk nefse veya (ya da ilk nefis), hüznün ise feleğe (ya da ilk felek) tekabül eder. Maddî âlemde ise Yusuf, Züleyha ve Yakup'a karşılık gelen bu üç ayrılmaz kardeşin misâl âlemindeki karşılıkları ise akıl, nefis ve felektir.⁴⁹

Hikâyenin devamında Yusuf'un varlık bahçesine yerleşen güzellik, aşkı önemsemeyip reddetmesinden dolayı aşk hüznüyle beraber çöllere düşer ve hüznün teklifiyle riyâzet ve çile yoluna girmek için her biri bir tarafa yönelirler. Aşk Mısır'ın yolunu tutarken Hüznün Kenan şehrine yönelir. Sühreverdî hikâyede Yakup (a.s)'ı, tarikat pîri olarak görmüş ve kaldığı evi de (beytü'l-ahzân) mabet ve *hânkâh* olarak remzetmiştir. Sâlik, hakiki aşka erişmenin çileli yollarını seyrüsülûkla kat etmek ve bilge pîrin yanında olgunlaşmak için Kenan'a Yakup'un mabedine giderek onunla bütünleşir.⁵⁰ Burada hâhkâhın, misâl âlemi olarak remzedilmesinin nedeni, hânkâhın tıpkı cami gibi ibadet, tefekkür, itikâf ve inziva mekânı olmasından dolayıdır. Çünkü hânkâh, nefis tezkiyesi yapmak ve riyâzete girmek üzere Allah ile irtibata geçilen bir miraç alanıdır. Ancak cami kapısı avam ve havas herkese açık iken hânkâh kapısı, misâl âlemi kapısının da herkese açık olmadığı gibi sadece tarikata gönül vermiş, nefis tezkiyesi ve belli riyâzet temrinleri ile dünyadan ilişkisini kesmiş riyâzet ehli kimselere açıktır. Misâl âleminin kapıları sadece bir gömlekten sıyrılır gibi bedenden sıyrılarak Muhammedî hakikat libasına bürünen, nurlar âleminin nuru ile maddî âlemin karanlığının kesiştiği kızıl sahraya kutsal seyahatlere çıkan, riyâzet temrinleriyle ölmeden önce iradi ölümü gerçekleştirerek maddenin ruhu esir alan tüm bent ve bağlarından kurtulan Allah'ın veli kullarına açıktır.⁵¹ Bu nedenle

⁴⁷ Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/268-269.

⁴⁸ İbn-i Sînâ, *eş-Şîfa, et-Tabiiyyât, Nefs*, ed. Said Zayid vd. (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşi, 1404), 22-23.

⁴⁹ Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 290.

⁵⁰ Sühreverdî, "fî Hakikati'l Aşk", 3/272-275.

⁵¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2/142; Sühreverdî, "et-Telvihât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1/112;



Yakup'un kapısı herkese açık değildir ve o, sadece tüm dünyevî bağlardan ve maddî libasından sıyrılıp riyâzet ve nefis tezkiyesi ile hânkâhına yani hakiki bilginin kaynağı olan vahyin, şühûdun ve miracın anavatânı olan misâl âlemine giren kimselerle muhabbet sofrasını paylaşır.

Hânkâh, Sühreverdî'nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı risâlesinde de seyrüsülûk yolculuğuna çıkan sâlikin, akl-ı faâl veya Cebrail olarak sembolize edildiği pîr ile görüştüğü duyusal âlemin dışında yer alan mekân olarak geçmektedir:

*"Hasretin kederiyle elime bir mum aldım ve bizim sarayımızın adamları (babaları)nın yanına gitmeye koyuldum ve o gece fecir doğana dek orada tavaf etmekle meşgul oldum. Derken içimde babamın hânkâhına girme isteği doğdu..."*⁵²

Hikâyede akl-ı faâl, pîr ya da mürşid iken nefis ise pîrin eğittiği sâlik konumundadır. Sâlik pîrden aldığı feyz ile kalbî mârifet elde ettiğinden dolayı akl-ı faâl ya da Pîr'in bulunduğu mekân suffi âlemden yüz çevrilerek hakikat ve mârifet elde edilen hânkâh ile ifade edilmiştir. Çünkü insanın düşünen nefsi, akl-ı müstefad ya da mutmain nefis mertebesine ulaşır hikmet elde ettikten sonra akl-ı faâl ya da pîr ile iletişim kurma potansiyeli elde eder. Bu da kişinin uyanıp iradî bir arzuyla harekete geçip mârifet elde etmesiyle gerçekleşir.⁵³ Bu nedenle sâlikin kalbinde Babanın hânkâhına girme isteği doğar. Buradan da anlaşılacağı üzere maddî âlemden yüz çevirerek yüce âleme gitmek için Baba'nın hânkâhı olarak bahsettiği yer misâl âlemdir.

3.5. Hücrenin İki Kapısı

Sühreverdî *Âvâz-i Per-i Cibrîl* hikâyesinin devamında mârifet elde etmek üzere girdiği Baba'nın hânkâhının iki kapısından söz eder. Bu iki kapı misâl âleminin biri duyusal âleme biri aklî âleme açılan iki yönünü sembolize etmektedir. Nitekim misâl âlemi soyut ve somut iki âlem arasında yer alan bir köprü, geçiş veya berzahdır. Varlık mertebelerinde aklî

Purnamdariyân, *Akl-ı Surb*, 36-37; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 169 ve sonrası.

⁵² Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3/210.

⁵³ Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbetü'l Ğarbiyye," 2/276; Corbin, *İslam-i İnan*, 417.



âlemin altında maddî âlemin ise üstünde yer alır ve bu âlemdeki varlıklar taşıdıkları üçboyutlu özellikleriyle maddî âlemdeki varlıklarla ilişki-
liyken cismânî ve maddî unsurlardan uzak olma özellikleriyle soyut ve
rûhânî varlıklarla ilişkilidirler. Akledilir ve hissedilir âlemdeki varlıklar
bu âlemde misâlî bir sûrete sahip olurlar. Ancak bu sûretler ne akledilir
âlemin sûretleri gibi tamamen soyutturlar ne de duyusal âlemin sûretleri
gibi maddî özellikler taşırlar. Bu sûretler maddî özellikler taşıdığı halde
maddî olmayan, belli bir mekâna özgü olmayan ve her iki âlemin özel-
liklerini taşıyan misâlî sûretlere sahiptirler. O halde çift boyutlu özelliğe
sahip bu âlemin biri maddeye, biri manaya bakan iki kapısı vardır. Bu
nedenle biri zemine diğeri göğe olmak üzere hânkâhın iki kapısına işaret
edilmiştir.⁵⁴

3.6. Beytü'l-Mukaddes

Fî Hakikati'l-Aşk hikâyesinde seyrüsülük halinde ve aynı zamanda mef-
tun ve vurgun olan aşk Mısır pazarına gider ve Mısırlı azizin adresini sorar.
Aşk orada Züleyha ile karşılaşır. Züleyha aşka nereden geldiğini sorar. Aşk
ona şu cevabı verir: “*Ben Beytü'l-Mukaddesin ruhlar mahallesinin güzellik
kapısından geliyorum. Hüznün komşusuyum. Mesleğim seyahattir ve mücerred
bir dervişim...*”⁵⁵

Hikâyede Beytü'l-Mukaddes maddeden hiçbir alamet bulunmayan
akıllar âlemini sembolize eder.⁵⁶ Ancak Purnamdariyan burada Beytü'l-
Mukaddes'ten maksadın misâl âlemi olabileceğini ifade eder.⁵⁷ Çünkü
misâl âlemi her ne kadar maddî özelliklere sahip bir âlem olsa da maddî
ve cismânî varoluştan uzak daha üstün varoluşa sahiptir. Ruhlar mahalle-
sinin sakinleri olan ve hakikatte hüsnenden meydana gelen aşk ve hüznü de
hüsn kaynaklı oluşlarından dolayı rûhânî varlıklardır ve misâl âlemindeki
semboller de rûhânîdir. Misâl âlemindeki varlıklar maddî âlemle mukayese

⁵⁴ Corbin, *Arz-ı Meleküt*, 150-169; Purnamdariyan, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 227-242;

Purnamdariyan, *Akl-ı Surb*, 34-40.

⁵⁵ Sühreverdî, “*fî Hakikati'l Aşk*”, 3/275.

⁵⁶ Sühreverdî, “*Âvâz-i Per-i Cibrîl*”, 3/211.

⁵⁷ Purnamdariyan, *Akl-ı Surb*, 200.



edildiklerinde mahsus âlemdeki varlıkların özelliklerinden uzak rûhânî bir varoluşa sahiptirler.

3.7. Can Şehri

Fi Hakikati'l-Aşk hikâyesinin altıncı bölümünde Sühreverdî, can şehri olarak sembolize ettiği misâl âlemine yükselişin meşakkatli yolculuğunu hikâye eder.

“Bil ki bu dokuz katlı köşkün üstünde bir teras vardır. Ona can şehri derler. O şehrin devasa duvarı ve görkemli bir hendeği vardır. O şehrin giriş kapısında genç bir pîr nöbetçidir. Onun adı Ebedi Akıl (Câvid-i Hired)’dir... O şehre ulaşmak isteyen kimse bu dört ayaklı terasın altı halatını çözmeli ve aşktan bir kement yapmalı. Şevk merkebine zevk eyerini vurmali. Açlık milîyle göze uyanıklık sürmesi çekmeli, bilgi kılıcını kuşanmalı ve küçük dünyanın yolunu sormalı. Kuzeyden çıkmalı ve (dünyanın) meskûn olan dörtte birini talep etmelidir.”

Hikâyede “dokuz katmanlı köşk” ile kastedilen “dokuz katmanlı felek”, “altı katmanlı dört kemer” ise canlı ve cansız tüm varlıkların yaşam alanı olan ay feleğinin altında olan felekler âlemidir. Nitekim felekler âlemi hem dört elementten, hem de ay feleğinin altında, yukarıdan aşağıya doğru dört katmandan oluşur. Dört ayaklı terasın altı halatı ise aşağı-yukarı, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı yöndür. Bu dört katmanın yıkılması, insan ruhunun duylar vasıtasıyla kendini meşgul eden birleşik varlıklar âleminden kopmasıdır. Bu da rûhânî yükselişin ve can şehri olarak ifade edilen nefsin derin katmanlarında yapılan rûhânî yolculuğa girişin ilk adımıdır. Bunun yolu da tasavvuf ve irfanın en önemli temeli ve şartı olan aşktan bir kementtir. Sühreverdî burada sâlikî, hedefine ulaşmak için her türlü bela ve tehlikeye göğüs geren ona tahammül etmeyi göze alan cesur bir savaşçıya benzetir. Sâlikin nefisle cihadın tehlikeleri ve mâşukuna kavuşmanın ağır bedelleri altında kuşandığı silah; aşk, zevk, şevk ve bilgi silahıdır. Bu yüzden aşkı kemend’le, zevki eyerle, şevki binekle ve bilgiyi de keskin kılıçla sembolize eder. Az yemek ve az uyumak yekdiğerini gerektiren sûfiyâne riyâzetin erkânındandır. Bu sebepten dolayı Sühreverdî de açlığı göze çekilen uyanıklık sürmesi olarak gösterir. Sühreverdî ilim kılıcını hak yoluna girecek olan sâlik için mutlak sûrette gerekli olan bir teçhizat olarak görmektedir.



Çünkü ona göre felsefî bilgi mânevî sülûkun mukaddimesidir ve felsefe ile kesbi bilgi olmaksızın sâlikin her an yolunu kaybetme riskiyle karşı karşıya kalması mümkündür. Ona göre eğer felsefî ya da kesbî bilginin keskin kılıcı belde olmazsa sâlik rabbanî ilhamları vesveselerden ayırt edemez ve dosdoğru yoldan sapar. Ebedi Akıl olarak isimlendirilen pir, gerek İbn-i Sînâ gerekse Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde merkezi bir konum işgal eden ve tüm insanların pîri veya babası hükmünde olan, metafizik veya misâl âleminde sâlikle mülakata koyulup ona ilham, peygambere ise vahiy bildiren onuncu akıl, “akl-ı faâl”, “Rûhu'l-kudüs” veya “Cebrail”dir.⁵⁸

Metnin devamında, dokuz katmanlı engelleri aşıldıktan sonra can şehrinin dış kapısı görünmektedir. Bu kapının, dokuz geçit ile sembolize edilen dokuz feleğin ardındaki gayb âlemine girişin ilk merhalesi olan misâl âlemi olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü devamında can şehrinin üstünde başka şehirlerin olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Bu şehirler ile kastedilenin, akıl ve nefislerin ya da soyut ve latif ilahi nurların yer aldığı misâl âleminin bir üst mertebesi olan ruhlar âlemi olduğu görülmektedir. Burada sâlik, nefsindeki zâhir ve bâtinî duyular engellerden oluşan katmanları bir bir aşıttıktan sonra can şehrinin merhalelerini de kat ederek Allah'a varıncaya kadar bu yolculuğu devam ettirmelidir. Dış âlem olan dünyanın karşısında insan küçük âlem olarak ifade edilmiştir. İnsan ruhunun küçük âlem olan nefsi ile büyük âlem olan felekler âleminde sınırlı melekûti âleme yükselmesi için onu tuzaga düşürüp esir eden tüm iç ve dış bağlardan, ağlardan ve bentlerden kurtulması gerekir.

Sonuç

On ikinci yüzyılda yaşamış olan ve kadîm İnan hikmetinin ihya edicisi olduğunu ifade eden Sühreverdî'nin hem mükâşefe ürünü olan hem de rûhânî sınırların öğrenimini konu alan irfânî risâleleri, İslam düşünce tarihine önemli ölçüde katkı sağlayan hikâyelerdir. Bu hikâyeler gnostik bir ârifin müşâhedelerini “yabancılaşma” formatında takdim eder ve

⁵⁸ Bkz. Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3/210; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3/228; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanbâ-yı Remzî*, 292.

⁵⁹ Sühreverdî, “fî Hakikatî'l Aşk”, 3/281.



ülkesine yabancılaşarak vatana dönme hasreti taşıyan “yabancı”nın kendisiyle yüzleşmesine imkân sunar. Sâlik her hikâyenin başında doğaüstü bir varlıkla karşılaşır ve ona nereden geldiğini sorar. İslamî literatürde Cebrail, Sühreverdî sembolizminde pîr olarak ifade edilen bu doğaüstü varlığın; sâlike, irfânî edebiyatın ontoljik dağı olan Kafdağı’nın ötesi olan lâmekân vatanı (nâkocaâbâd) işaret etmesi, aslında Kafdağı’nın ötesinde peyda ettiği kendi üstün benine bir gönderme ve tıpkı kişinin bir aynanın karşısına geçip kendisiyle yüzleşmesi gibi varlığının hakikatiyle karşı karşıya gelmesidir. Bu nedenle hikâyelerde geçen her sohbetin, sâlik ile sembolize edilen insanın kendisiyle yaptığı sohbet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, kişinin hakikatiyle yüzleşebilmesi ve içsel hakikatleri görebilmesi için mekân kavramından, dıșsal ya da doğal görüngülerden geçmesi gerektiği, bunun da cismanî bedeni saran dört unsuru (su, toprak, ateş, hava) aşarak varlığının neyistanı olan misâl âlemine geçmesiyle mümkün olduğu görülmektedir.

Sühreverdî’nin irfânî risâlelerinin merkez noktasının misâl âlemi olduğu dolayısıyla karanlık madde âleminden nurlar âlemine yolculuk yapan sâlikin yaşadığı dinî tecrübe ve irfânî keşif ve şuhûdun bu âlemde gerçekleştiği görülmektedir. Hikâyelerde misâl âlemi olarak sembolize edilen sahra, nâkocaâbâd, hânkâh ve diğer isimlerin, her ne kadar kelime olarak farklılık gösterse de gerçekte eş anlamlı oldukları ve hakikatte misâl âlemine delalet ettikleri anlaşılmaktadır. Bu nedenle Sühreverdî’nin risâlelerin tamamının özel bir dile sahip olduğu, risâlelerde anlatılan hikâyelerin nasıl bir arka planda meydana geldiği ve hangi dille ifade edildiğinin anlaşılabilmesi için kelimeyi aslına döndürmek olan rûhânî te’vili ve dolayısıyla onun anlam dünyası olan misâl âlemini bilmenin gerekli olduğu ve bu kavramların misâl âlemi ile ilişkilendirilerek okunması ve yorumlanması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. “Sühreverdî’nin İshrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri”. *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi*. 53-104. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Attar, Feriduddin. *Tezkiretül-Evliyâ*. Ed. Reynold Alleyne Nicolson. 1. Bs. Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905.



- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrme Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Corbin, Henry. *Arz-ı Melekût*. Trc. Ziyauddin Dehşirî. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. 9. Bs. İstanbul: İletişim yay., 2013.
- Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşirî. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- Çatak, Adem. “Sühreverdî'nin Felsefî Tasavvufunda Marifet”. *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*. Ed. M. Nesim Doru - Kamuran Gökbağ - Yunus Kaplan. 187-223. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Doru, Nesim - Gökdağ, Kamuran - Kaplan, Yunus. *Sühreverdî ve İsrak Felsefesi*. 2014.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *Divân-i Feyz-i Kâşânî*. 2. Bs. Kum: İntişârât-i Usve, 1381.
- Halilî, Emir Hüseyin Şah. *Şerb-i Ber Risâle-i Akl-i Surb-i Sühreverdî*. Bunyad-i Mevlana, 1388.
- Hamzalo, Müjgan. “Nigahî Be Şerb-i ‘Resail’ Farsi-yi Sühreverdî”. *Tabkikat-i İslami*. 1 ve 2 (1378): 273-282.
- İbn Manzûr, Ebu'l-fazl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003.
- İbn-i Sînâ. *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*. Ed. Said Zayid vd. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. Ed. Osman Yahya. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütühât-ı Mekkiye*. Trc. Ekrem Demirli. 4. Bs. İstanbul: Litera yay., 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mübrû)*. Ed. Abdalbaki Miftah. Trc. Vahdettin İnce. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., 2007.
- Kasimî, Mesut, ed. *Şerb-i Âvâz-i Per-i Cibril*. Tahran: Kitaphane-i Danışgah-i Tahran, 731.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Letâifü'l-a'lam fi İşârât-i ehli'l-İlham*. Ed. Ahmed Abdurra-



- him es-Sayih - Tevfik Ali Vehbe - Amir en-Necar. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l Hikem*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375.
- Kedkenî, Muhammed Rıza Şefii. *Defter-i Rüşenâyî: ez Miras-i İrfâni-yi Bayezid Bistamî*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i İlmî, 1384.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsül-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4. Bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005.
- Leaman, Oliver - Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Şamil Öçal - Hasan Tunçay Başoğlu. 2. Bs. İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011.
- Meçin, Buşra Arslan. *Sübrevverdi'nin Akl-ı Surh, Kıssatül-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tablîli*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Zerdüştülüğün Temel Öğretileri*. 1. Bs. Ankara: Akademisyen yay., 2019.
- Mevlânâ. *Mesnevi-yi Mânevi*. 18. Bs. Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385.
- Muhammed, Behnamfer. "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fî Hâleti't-tufülüyye)". *Pejubeşname-i Edeb-i Ğenayi*. 1 (1380): 51-60.
- Mustafavî, Hasan el-. *Lugatnâme-i Rişe, et-Tabkik fî Kelimâti'l Kur'ani'l-Kerim*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Sübrevverdi, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2009.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerb ve Têvil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sübrevverdi*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastânâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*. 8. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin-i Muhammed. *Kulliyât-i Şems yâ Dîvân-i Kebir*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, t.y.
- Sadıkî, Cafer Muderris. *Kıssêhâ-yi Şeyh-i İsrâk*. 2. Bs. Tahran: Neşr-i Merkez, 1377.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373.
- Sührevverdi. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.



- Sühreverdî. “Âvâz-i Per-i Cibrîl”. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “et-Telvihât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “fi Hakîkati’l Aşk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “fi Hâleti’t-Tufûliyye”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. “Hikmetü’l-İşrâk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye,”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- Sühreverdî. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyb-i İşrâk*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Sühreverdî. *Risâletü’t-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkuli Habibi. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.