

Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi,
Sayı/Issue: 2 – Sayfa / Page:
ISSN: 2630-600X VAN/TURKEY

Makale Bilgisi / Article Info
Geliş/Received: 17.10.2018
Kabul/Accepted: 21.11.2018
Araştırma Makalesi / Research Article

ZERDÜŞTİLİK İLE İŞRAK HİKMETİ ARASINDA DÜALİZM ÜZERİNDEN BİR MUKAYESE

A COMPARISON BETWEEN ZOROASTRIANISM AND THE WISDOM OF ISHRAQ

Mehmet Mekin MEÇİN

Süleyman Demirel Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri
Doktora Öğrencisi
ali_imran2002@hotmail.com

Öz

Bu çalışmanın konusu Zerdüştilik ile İşrak Hikmeti arasında düalizm üzerinden bir karşılaştırma yapmaktır. Konu, Zerdüştiliğin kutsal kitabı Avesta ve İşrak Hikmeti'nin öncüsü Sühreverdi'nin *Hikmetu'l-İşrak* gibi eserlerinden hareketle ele alınmıştır. Çalışmada, düalizm düşüncesinin Zerdüştilik ve İşrak Hikmeti'ndeki karşılığı yansıtılmaya çalışılmış ve her iki düşünce sisteminde bulunan benzerlikler ve farklılıklara dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada amaç, kadim İran düşünce mekanizmasının sonraki dinî ve felsefî düşünceler üzerindeki etkilerinin izini sürmek, din ve felsefenin önemli bir konusu olan düalizmin aynı coğrafyanın farklı dönemlerinde ortaya çıkmış iki gelenekte nasıl yorumlandığını tespitte çalışmaktır. Bu çalışmayla; İrani düşüncenin belki de ana damarı kabul edilen düalizmin hem Zerdüştiliğin hem de İşrak Hikmeti'nin en önemli düşünsel kodlarından olduğu, her iki düşünce sisteminin metafizik konularda düalizme benzer yorumlar getirdikleri ancak materyaller dünyasında birbirlerinden oldukça ayrıştıkları sonucuna varılmıştır. Nitekim Zerdüştilik'te maddi form, ruhanî varoluşun tamamlayıcısı ve tanrısal yaratılışın mükemmelleşen formu iken İşrak Hikmeti'nde tıpkı Maniheizm'de olduğu gibi, nurun battığı, söndüğü ve böylece tekamül yolunda kurtulması gereken bir engel olarak görüldüğü anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zerdüştlük, İşrak Hikmeti, Düalizm, Zerdüş, Sühreverdi

Abstract

The subject of this study is to make a comparison between Zoroastrianism and the Wisdom of Ishraq. The subject has been handled starting from the holy book of Zoroastrianism, Avesta, and the Suhrawardi's works, such as Hikmat-al Ishraq. In this study, the idea of dualism in Zoroastrianism, the Wisdom of Ishraq and the similarities and differences found in both thought systems was attempted to reflect. The aim of this study is to trace the effects of the ancient Iranian thought mechanism on the subsequent religious and philosophical ideas and to determine how dualism, an important subject of religion and philosophy, is interpreted in two traditions that emerged in the same geography but different periods. By this study; it has been concluded that dualism, which is perhaps the main vein of Iranian thought, is one of the most important intellectual codes of both Zoroastrianism and the Wisdom of Ishraq, and both thought systems bring similar interpretations about dualism in metaphysical subjects but they are very differentiated from the world of materials. Finally, it is understood that the material form in Zoroastrianism is the complementary form of spiritual existence and the perfecting form of divine creation, but it is an obstacle in the Wisdom of Ishraq, just like in Manichaeism, where the light sinks and disappears, and so must be saved on the path of evolution.

Keywords: Zoroastrianism, Wisdom of Ishraq, Dualism, Zarathustra, Suhrawardi

Zerdüştlük İle İşrak Hikmeti Arasında Düalizm  zerinden Bir Mukayese

Zerdüştlükte her türlü kötülük ve çirkinlik Tanrı Ahuramazda'dan uzaktır. Maddi dünya ve bedenlenmiş insan, kötücül g çler için bir tuzak vesilesi, bir mücadele sahası olarak öngörülmüştür. Bu yüzden iyiliĝin sebebi olan Tanrı, hiçbir Şekilde kötü hatta noksan bir yaratılış veya varoluşun kaynaĝı olamaz. Bütün kötülük ve noksanlıklar, minuyî varoluştan beri var olan kötülük cevherinden kaynaklanır. Bu nedenle Zerdüştlük varoluşta birliĝi savunan ya da vahdet-i v cud u düşüncelerin karşısında yer alan d al st bir dindir. Ancak bu düalite, tanrısallıkta ikiliĝi savunmaz aksine varoluşta iyilik ve kötülük Şeklinde iki ana kaynak ve iki zıt potansiyel cevherin mevcudiyetine olanak tanır. Bu bakımdan Zerdüştlük, Tanrı'nın iyiliĝi üzerine vurgu yaparken, varoluşta tek etken olduĝu ya da yaratılıştaki birlik anlamıyla Tanrı'nın birliĝi (tevhit)  zerine Sam  dinleri kadar yoĝun durmaz. (Pehlevî, s. 8/1-63; Zeahner, 1993, s. 62; Zeahner, Zurvan ya Muamma-yi Zertuřtıĝeri, 2008, s. 24-25)

Zerdüştilik, Tanrı Ahuramazda'nın hemen altından başlayan potansiyel bir düalitenin ezelden beri var olduğunu savunur. Bu düalite fikri, Tanrı'dan sonra ve tek ilah mertebesinin hemen altından başladığından dolayı, iyilik ve kötülük şeklinde tezahür eden iki zıt bağımsız Tanrı'yı öngörmez. O halde Zerdüştilik, tanrısalılıkta teklifi ya da tevhidî ama yaradılış, ahlak ve pratikte iki potansiyel kaynaktan oluşan düalizmi savunduğu söylenebilir. (Gnoli, 2008, s. 237; Boyce, 2009, s. 33-34; Shaked, 2008, s. 39-41)

Tamamen iyilikle bilinen Ahuramazda'nın neden için başında kötülük potansiyeli olan Ehrimen'e var oluş şansını verdiği Zerdüştiliğe sorulduğunda verilen cevap şudur: Tanrı, iyiliğin kesin ve nihai zaferi için maddî dünya ve insanı yarattı. Böylece başta insan olmak üzere tüm ahuraî yaradılışı bu nihai zaferde pay sahibi kıldı ve bu ahuraî tasarıda insana aktif bir rol, onurlu bir işbirliği ve ulvî bir hedef biçmiş oldu. (Boyce, Ayin-ı Zertuş, 1391/2012, s. 138)

Düalizm fikri, bizzat Zerdüş'te atfedilen sözler olan Avesta'nın Gatalar bölümünde geçtiği için, bu fikrin Zerdüştiliğin en önemli ayırt edici özelliklerinden bulunduğu söylenebilir. Gatalar'da geçen düalist ifadeler şunlardır:

“Başlangıçta tasavvur (Misal) âleminde ortaya çıkan bu ikiz cevher; düşünce, konuşma ve eylemlerdeki iyilik ve kötülüktür. Akıllı ve bilge kimse bu ikisinden doğruyu seçer, şaşkın ve cahil kimse ise böyle yapmaz ve yoldan çıkar.” (Yesna 30/3, 45/2)

Düalizm düşüncesiyle Zerdüştilik kâinatta varolan kötülük probleminde özgün bir çözüm getirmeyi hedeflemiştir. Buna göre Tanrı Ahuramazda kötülükten münezzehtir. Kötülük yapılan iradî ve bilinçli seçimin ardından ortaya çıkan bir olgudur. Bu yüzden kâinattaki kötülük yapılan iradî ama yanlış seçimin sonucu ortaya çıkmıştır. Çünkü kötülük iki potansiyel güçten birini seçme imkânı ve şansı olan düaliteyle tamamen alakalıdır. Bu bağlamda Zerdüştilik, iyilik ve kötülük şeklindeki iki potansiyelin birbirinin karşısında yer aldığını ifade eden köklü düalizmiyle insanı doğru seçim yapmaya ve bu iradî seçimiyle kurtuluşa ermeye yönlendirmiştir. Böylece o, ancak isabetli seçim ve doğru yolu takip etmenin kurtuluşun armağanı olabileceğini göstermek istemiştir. (Gnoli, Zerdüş'te Der Tarih, 2014, s. 35; Zehner, Edyan-i Zindeh, 2010, s. 326-329; Zehner, Tulu' ve Ğurub-Zerdüş'tegetri, 2010, s. 67)

Zerdüştiliğin düalist fikirlerinin izdüşümlerini diğere din ve düşüncelerde de görmek mümkündür. Bu durum özellikle Yahudi gnostik tarikatı Esseniler'e ait olduğu kabul edilen ölü deniz yazmalarında göze çarpar. Nitekim bu yazmalarda karanlık ve aydınlık örneğinde olduğu gibi iki potansiyel gücün Tanrı tarafından

yaratıldığı ancak yaptıkları seçim sonucu birinin iyiliği diğerininse kötülüğü seçtiği ifade edilir. (Borrows, 1956, p. 374) Zerdüşť sonrası dönemde katı bir düalizme evrilen Zerdüşťlük her ne kadar Ehrimen'e yaratma sıfatı atfedilmişse de Gatalar'da karanlık ve aydınlığın dolayısıyla iki minuyî potansiyelin aslında Ahuramazda tarafından yaratıldığı (Yesna 44/5) ancak bu iki gücün yaptıkları özgür seçim sonucu iyilik ve kötülüğün bilfiil olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ehrimen ahuraî yaradılışı tahrip ederek iş görmektedir. Yepyeni bir yaradılıştan ziyade varolan hayrı ve bereketi ifsat etmek üzere bir bozgunculuk ve tahrip faaliyeti içerisinde. Bu bakımdan tüm yaratılış Aharumazda'ya ait iken kötülük Ehrimenî irade ve seçimle ortaya çıktığı için Ahuramazda'ya değil, yanlış Ehrimenî seçime atfedilmiştir. (Zeahner, Tulu' ve Ğurub- Zerdüşťigetiri, 2010, s. 66-67)

Metafizik âleme dair birçok hakikatin ilk seslendiricisi olduğu kabul edilen Zerdüşť'ün aynı şekilde dualizm fikrinin (saneviyetin) de kurucusu olduğu düşünölmektedir. (Folta, 2011, s. 55-56) Zerdüşť'te bu fikrin oluşmasına zemin hazırlayan temel neden ise, yaşadığı toplumda güçlülerin zayıfları ezmeleri, onlara devamlı saldırarak can ve mallarını tehdit etmeleri, yerleşim yerlerini talan etmeleri karşısında kötülük probleminin kaynağına yönelik girdiği düşünsel yolculukların bir sonucu olduğu varsayılmaktadır. Buna göre Zerdüşť, temrinlerle düşöncelerini olgunlaştırdıktan sonra en uygun zamanda Ahuramazda'dan aldığı ilhamlar sayesinde düalizm fikrine kaynaklık teşkil eden iki soyut potansiyelin varolması gerektiğini söyler. (Boyce, Ayin-ı Zertuşť, 1391/2012, s. 26;13; Rişeha-yi Felsefe-yi Zertuşťi, Costari Der Felsefe-yi Zertuşťi, 2009, s. 18-19; Zerdüşťiyan: Baverha ve Adab-i Dinî-yi Anha, 2012, s. 43; Yamauchi, 1390/2011, s. 477) Bu nedenle Zerdüşť'ün saneviyetine kaynaklık teşkil eden faktör, tevhidi nefyeden çift yaratıcı fikri değil, iyilik ile kötülük arasında her insanın zorunlu olarak yapması gereken iradî seçimle ilintili ahlaki ve ameli bir düalizmdir. (Yamauchi, 1390/2011, s. 479; Boyce, Zerdüşťiyan: Baverha ve Adab-i Dinî-yi Anha, 2012, s. 43; Ayin-ı Zertuşť, 1391/2012, s. 26)

Ancak büyük bir ehemmiyete sahip olan Zerdüşťî düalizm, maddeyi mananın ya da cismi ruhun karşısında gören bilindik hellenistik ve gnostik akımların aksine özgün bir düalizmidir. Zerdüşťî düaliteye göre, minuyî ya da soyut iki karşıt potansiyel vardır. Bunlardan biri iyi diğerisi ise kötüdür. İyi olan soyut potansiyel Ahuramazda'ya, kötü olan potansiyel ise Ehrimen'e aittir. Âlemin başlangıcından beri var olan bu iki zıt kutup sonradan değil, bizzat Zerdüşť tarafından Gatalar'da (Yesna 30/3-4) ifade edilmiştir. İyiliği

Ahuramazda'ya ve kötülüğü Ehrimen'e atfetmek, Zerdüşti dehanın din felsefesine yaptığı önemli bir katkıdır. Ancak bu düalite madde ve manayı ya da beden ile ruhu karşı karşıya getirerek maddeyi kötü, ruhu iyi kabul eden Maniheist ya da gnostik bir düalite değil, başlangıçtan beri varolan iki zıt soyut potansiyel ve ahlaki rakip kutbun çekişmesi ve mücadelesidir. Bu düalitede beden ve tüm formel yaratılış özünde iyidir ve Tanrı Ahuramazda'nın eseridir. Bu yüzden kötü değil, kutsaldır. Ne var ki Ehrimen'in yaptığı iradî yanlış seçim sonucu sonradan tahrip edilmiş ve bozulmuştur. (Zeahner, Zurvan ya Muamma-yi Zertuştiğeri, 2008, s. 25-26; Multon, 2008, s. 27; Kristensen, 2009, s. 22)

Kötülüğü ve bu bağlamda kötücül yaratılış veya varoluşu Tanrı dışında bir güce atfetmek Zerdüştilik için Tanrı Ahuramazda'yı temize çıkarmak açısından bir çözüm gibi görünse de bir diğer problemi de beraberinde getirmiştir. O da tevhidî dinlerde yaratılışın kaynağında başka bir güç görmenin kabul edilemez bir garabet sayılmasıdır. Çünkü iki zıt potansiyel gücün varlığına olanak tanımak, tanrısal tekliği ya da tevhidî gölgelemiştir. Zerdüştilik, bu tenzihçi tutumuyla Tanrı Ahuramazda'yı kurtarmaya çalışırken, yaratılış ayrı bir güce nispet etmekle tanrısal tevhidi sıkıntıya soktuğu ileri sürülmüştür. (Kristensen, 2009, s. 16) (Kellens, 2012, s. 28-35; Hinnels, 2010, s. 67,68,93; Ghırsman, 2009, s. 189; Alıcı, 2012, s. 51)

Ancak Tanrısal tevhidî zora sokan bu tenzihçi anlayışı sembolik olarak yorumlamak ve yaratılış tamamen Ahuramazda'ya nispet etmek de mümkündür. Demir paranın bir tarafı aydınlık, bir tarafı karanlık, ya da bir tarafı iyilik, diğer tarafı kötülük olarak düşünüldüğünde paranın tekliği sorgulanır olmaktan çıkar. Buradan hareketle iki ikiz ruhun varlık ve yokluk olarak tasavvur edilebileceği dolayısıyla Ehrimen'nin mutlak bir varoluşa sahip olmadığı anlaşılabilir. (Moulton, 2008, s. 56; Şahrah, 2009, s. 74)

Zerdüştilikte dualizm madde ve manayı karşı karşıya getirip manayı ya da soyut yaratılış öne çıkarıp maddi veya formel yaratılış kötüleyen bir dualizm biçimi olmadığı gibi, sadece soyut ya da sadece somut alemde var olan bir dualizm şekli de değildir. Çünkü ezelden beri var olan bu dualizm, tıpkı soyut varlıklar arasında var olduğu gibi somut varlıklar arasında da mevcuttur. Böylece Zerdüştilik hem minûyî hem de maddî alemde olmak üzere varoluşun bütün mertebelerinde iyilik ve kötülük şeklinde bir çift kutupluluk veya karşıtlık var saydığı için düalizmin bulunmadığı hiçbir yaratılış mertebesi ve varlık biçimi yoktur. (Settagast, 2011, s. 89)

Gnoli, düalizmi Zerdřtn temel mesajlarından sayan ve bunun monoteizmi zora soktuğunu, bu yüzden kötülüğün yaratıcısı ile ilgili ikna edici bir cevabı kalmadığını ileri süren Henningin görüşüne karşı çıkar. Buna karşı Gnoli, Pattazoninin “Zerdřtlkteki tek tanrı inancı dinin temel esaslarından olup düalizm ona herhangi bir zarar vermemektedir. Düalizm hakikatte tevhidi nefyetmez aksine iki zıt kutupla ortaya çıkan tevhidin bizzat kendisidir” şeklindeki yorumuna katılır ve řunu ekler: “Biz İran dinleri tarihinde Zerdřtlęin ilk dönemde sahip olduğu tevhidi başka hićbir dönem göremeyiz.” (Gnoli, Zaman ve Zadgah- Zerdüřt, 2008, s. 237; Gnoli, Ez Zerdüřt Ta Mani, 2011, s. 59)

Eliadea göre, Zerdřtn teolojik sistemi kesin anlamıyla “düalist” deęildir. ćnk Ahuramazdanın karřısında yer alan bir tanrı yoktur. Zıtlık bařlangıćta iki ruh arasında çıkar. Ahuramazda ile Spenta Mainyu (iyi potansiyel veya kutsal ruh) arasında bir birlik göze ćarpırsa da, iřinde esasında hem iyi ve hem de kötü ruh (Angra Mainyu) Ahuramazdadan çıkarlar. Ancak Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve kötücül vasfını özgürce sećtięi ićin Bilge Tanrı, kötülüęün ortaya ćıkıřının sorumlusu olarak kabul edilemez. Ahuramazda, her řeyi bildięi ićin yıkıcı ruhun tercihinin ne olacaęını da bilir buna raęmen engel olmaz. Bu da, Tanrının her türlü ćeliřkinin üstünde olduęu ya da kötülüęün varlıęının insan özgürlüęünün n kořulunu oluřturduęu anlamına gelebilir. (Eliade, 2007, s. 382)

Zerdřtlkteki dalizmi Sabililik ve Manihezim gibi gnostik olan dinsel ve düşünsel okullardaki düalizmden ayıran önemli bir ayırıcı ćizgi, varlığın *minyi* (metafiziksel) ve *git* (fiziksel) şeklinde ikiye ayrılması ve kötücül varlığın *minyi* ya da potansiyel olduğuna inanılmasıdır. Minuy varoluştan kasıt, dış alemde somut bir gerćeklięin var olmamasıdır. Bununla, kötücül potansiyelin maddi dünyada önceden var olmadığı ancak yanlış sećim sonrası ortaya ćıktıęı sonucuna varılır. Halbuki git ya da somut maddi yaradılış ise, sahip olduğu iyi ruh ve potansiyel varlığıyla birlikte esaslı bir bićimde cismanî dış dünyada da mevcut olan varoluştur. O halde Angra Mainyu, Ehrimen, şeytan veya tüm negative kötücül gçler, temelde salt minyi yani potansiyel bir varoluştur ve cismanî dış dünyada zati/özsel bir varlığa sahip değildir. Nitekim Ehrimen tamamen doğruluk karşısında yer alan yalanda özetlenir. (Moulton, 2008, s. 47) Buna karşın iyilik, soyut lemde esaslı bir varoluşa sahip olduğu gibi cismanî dünyada da ayn ve fenomenal hakikatler olarak yer alır. Bu aćıdan Zerdüřtlükte Ehrimenî müstakil bir yaradılış yok, ona atfedilen bir tahrip ve bozgunculuk vardır ve bu da varlıkla değil, aksine yoklukla (adem) ifade edilebilir.

Yine Zerdüştilik, tüm cismanî dış dünyayı hapishane ve kötücül güçlerin işi şeklinde yorumlayan gnostik okullardan farklı bir düaliteye sahip olduğu kabul edilir. Nitekim su, ateş, toprak, hava gibi giti ve cismanî varlıklar mukaddes sayılır. (Zeahner, Tealim-i Mugan, 1993, s. 40-43; Oymak, 2003, s. 107; Ayrıca Zerdüştilikte ateşin yeri hak. bkz. (Kadirdan, 2009))

Özetle, Zerdüştiliğin tek Tanrı inancına sahip bir tevhid dini olduğu söylenebilir. Çünkü başlangıçta ve sonda egemen ve nihaî zaferin sahibi Ahuramazda iken, Ehrimen belli bir dönem için faal olan ama daha sonra kesin bir yenilgiyle tamamen ortadan kalkan geçici bir güçtür. Ancak Tanrı Ahuramazda'nın hemen altında başlayan ve maddî dünyaya kadar devam eden tüm varlık mertebelerinde açık bir varoluşsal dualizm mevcuttur. Ancak tenzihçi tutum bunu çok açık söylemekten kaçınsa bu karşıt varoluşu potansiyel olarak var eden Ahuramazda'nın kendisidir. Kötülük seçimden sonra ortaya çıktığı için, onun potansiyel olarak Ahuramazda tarafından var edilmiş olması, özgür seçim ve iradî duruşa tanınan bir hak ve imkan olarak görüldüğünde Tanrı'yı zora sokmaz, aksine bilgeliğini pekiştirir. Bu yüzden varoluştaki bu düalite Zerdüştilik için bir zaaf değil, özgün ve yaratıcı bir karakterdir. Çünkü bilinçli ve iradeli bir seçim için iki farklı seçeneğin varlığı, insanî asalet için veya tüm bir varoluştaki şuurlu bir hareket, devinim, faaliyet ve bereket için gereklidir. Artı ve eksi kutupların varlığı varoluş için zorunlu kabul edilmiştir. Ancak mükemmel ahuraî plandaki bu dualizm maddî olanı manevî olanın karşısına yerleştirmez, maddeyi ve formu haddizatında kötülemez, maddî veya formel (giti) varoluşu manevî ve ruhanî (minûyî) varoluşun bir tamamlayıcısı, devamı ve kemali olarak görür. Yine bu düalite potansiyel veya soyut varoluştaki yer aldığı gibi bilfiil veya maddî ve cismanî varoluştaki da mukadderdir.

Sühreverdi'ye gelince, o Nuru'l-Envar'ı her türlü noksan sıfatlardan arınık sonsuz nurlar nuru ve bütün iyiliğin ve güzelliğin kaynağı olarak görür. Ancak Nuru'l-Envar'dan feyzeden veya taşan ilk nurdan sonra bir düalite başlar. Sühreverdi'deki bu düalite ışık ve karanlık, bir diğer ifadeyle nur ve zülmet olarak belirir. Bütün iyilikler, hayırlar ve güzellikler bu nurdan ve bütün eksiklikler, kötülükler ve sıkıntılar ise bu zülmetten türer. (Sühreverdi, Hikmetu'l-İşrâk (Mecmua-yi Musannefât), 1994, s. 119-120)

Şeyhu'l-İşrâk Nuru'l-Envar'dan itibaren baştan başa tüm bir varoluşu iki zıt kutba ayırır. Bunlardan biri nur diğeri ise zülmettir. (Sühreverdi, Hikmetu'l-İşrâk (Mecmua-yi Musannefât), 1994, s. 107-108) Bu düalite daha ilk nurla (nur-ı akrep-Behmen) ortaya çıkar ve merteye merteye artarak nurun söndüğü maddî âleme (berzah) kadar

artarak devam eder. İlk nur, Nuru'l-Envar'a gore eksik ve görece olarak karanlık ama hemen altındaki nura göre ise kusursuz ışılıtlı ve nuranîdir. Bu yüzden Nuru'l-Envar'a açık ama altındaki nura baskın ve egemendir. Varlığın bütün mertebelerinde devam eden bu görece ışılıtlı ve karalıktan kaynaklı muhabbet ve kahr ilişkisi varlığı bir arada tutan ve onu yekpare kılan önemli bir harç veya bağdır. (Sühreverdi, Hikmetu'l-İşrâk (Mecmua-yi Musannefât), 1994, s. 119-120,126-128,133-135-136,167,213-214) (Hakikat, 2010, s. 94)

şeyhu'l-İşrak varoluşu temelde nurla ve nura bağlı gördüğü için, nurun bulunmadığı veya söndüğü noktada müstakil bir varoluş veya varlıktan söz edilemez. Bu yüzden aslında var olan ve var eden asıl amil nurdur ve karanlığın müstakil bir varlığı ve değerı yoktur. Nitekim varlık ışıkla tezahür eder ve eğer ışık veya nur bulunmazsa varlığın tezahürü de mümkün olmaz. Cismanî dünyada da Güneş, ay, yıldızlar ve ateş gibi cismanî ışıklar olmazsa herhangi birşey grnmeyeceği için varolmaz. (şirazî, 2004, s. 283-284; şehrezrî, 1994, s. 285)

Sühreverdi, yine varlığı Nuru'l-Envar'dan başlayıp maddî dünyaya kadar inen bütün varoluşu hiyerarşik (teşkik) olarak görür. Bu hiyerarşide üstünlüğün ölçüsü nurdur. En nuranî veya en ışılıtlı olan varlık en üstün varlıktır. Nuranî oluşlarına göre varlıkları alt-üst ilişkisi içerisinde değerlendirir. Nurların kaynağını teşkil ettiğinden ve en sonsuz nura sahip olduğundan dolayı Nuru'l-Envar en üstün varlıktır. Altında O'ndan çıkan ilk nurdur. Bu varlık silsilesi Misal âlemine ve oradan da cismanî âleme kadar, ışılıtlısını ve dolayısıyla görkemini kaybettiği için değer aşımına uğrayarak devam eder. Maddî ve cismanî dünya Nuru'l-Envar'a ve dolayısıyla ışığın ve nurun ana kaynağına en uzak âlem olduğu için en karanlık, en uzak ve en alçak lemdir. (Sühreverdi, Hikmetu'l-İşrâk (Mecmua-yi Musannefât), 1994, s. 119-120,126-128,167)

Maddî dünya sadece ışık kaynağından en uzak olan bölge olduğu için değersiz değil, aynı zamanda nuru perdeleyen, engelleyen ve söndüren bir karalık ve berzah olduğu için de nurların sürgün diyarı ve cehennemidir. İnsanî düşünen nefisler veya İspehedî nurlar dünyanın maddeden müteşekkil karalığı ve karanlığına girdiği için mahpusturlar. Yine aynı nurlar bu dünyevî zindanda ayrıca beden kafesine kilitlendikleri için karanlık içinde karanlık ve zindan içinde zindan yaşamaktadırlar. (Sühreverdi, Kıssatü'l-Ėurbeti'l-Ėarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 274-280)

Sühreverdi'ye göre şeytan ve cin gibi kavramlar potansiyel bir varoluşa sahiptirler ve Misal leminin maddî olmayan sretleri (eşbah) şeklinde varlıklardır. Sühreverdi birçok insan tarafından görüldüğü

itiraf edilen maddeden arınık şeytan ve cin gibi gölge ya da silüet şeklindeki varlıkları da yine Misal aleminin varlığına olanak tanımının araçları olarak görür. (Dinanî, 2014, s. 379)

Ama kötülüğün asıl kaynağı nurdan mahrumiyettir ve buna sebep olan ise maddenin kendisidir. Çünkü nuranî geçişi ve iletişimi engelleyen maddedir ve bu yüzden hakikî kurtuluş maddeden ve maddî bağımlılıklardan kurtulmakla gerçekleşir. Madde ve maddî albenilerin oluşturduğu baskıdan ve bağımlılıktan kurtulmak bu bağlamda tensel duvarları kırıp kurtulmak, bedensel yapıdan sıyrılmak (hıla'tu'l-ebdan) hatta doğal ölümden önce iradî ölümle ölmek İşrak mektebinin merkezi noktasında yer alır. Balçıktan müteşekkil beşeri tende ilahî nurların parlamasını sağlamak amacıyla bedene hakim olmak ve tüm tensel cazibe ve bağımlılıkları terk etmek nurlarla kurulabilecek iletişimin en önemli adımudur. Bu yüzden İşrak hikmetinde görülen bu madde karşıtı gnostik düşünce sistematiğini birebir Zerüştîliğe uygulamak mümkün görünmemektedir. Belki Zerdüşt'ten çok sonra oluşturulmuş Avesta bölümlerinde veya Pehlevîce yazılmış dini edebiyatta işlenen dünyanın faniliği ve içindeki cazibelerin geçiciliği ve değersizliği ile örtüşse bile, Sühreverdî'nin burada Maniheizm, Sabiilik ve Essenilik gibi dinsel düşüncelere daha yakın durduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.

Sühreverdî'nin dualist düşünce mekanizmasının en açık tezahür ettiği yerlerden biri *Avaz-i Per-i Cibril* (Cebrâil'in Kanat Sesleri) adlı sembolik-irfanî risalesidir. (Sühreverdî, *Âvâz-i Per-i Cibril*, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 207-223) Burada Sühreverdî Cebrâil'in iki kanadını betimlerken aslında kendi düalizmini açıklamaktadır. Ona göre Cebrâil'in ya da ilk nur veya aklın bir kanadı bembeyaz ve nuranî diğeri ise beneklidir. Bu benekler kısmî bir karalık ve karanlığı da beraberinde taşır. Hikâyenin ilerleyen kısmında pîrin, *“alçak dünyada meydana gelen her şey Cebrâil'in kanat sesinden kaynaklanmaktadır”* sözü hikâyeyi özetler niteliktedir. Çünkü Sühreverdî tıpkı Aynulkudât Hemedanî gibi, (Hemedânî, 2009, s. 244-264) iyilik ve kötülüğün gerilimli düalizminin mükemmel yaradılışın bir gereği olduğuna inandığı için Cebrâil'in sağ ve sol kanatlarını artı ve eksi veya pozitif ve negatif iki potansiyel güç gibi varoluşun kaynağına yerleştirmektedir. Hikâye, somut ve soyut tüm varoluşta mevcut olan bu dualist zıtlığı ve diyalektiği Cebrâil'in ışık ve gölge gibi olan sağ ve sol iki kanadıyla ilişkilendirir.

“Bana Cebrâil'in kanadından haber ver!” dedim.

“Bil ki Cebrâil'in iki kanadı vardır. Biri mutlak nur olan sağ kanattır. O kanadın tamamı sadece Hakkın varlığına aittir. Diğeri ise -Ay'ın yüzeyinde bulunan siyah bir nokta gibi- üzerinde karanlıktan

bir parça işaret olan sol kanattır. Sol kanadı adeta tavus kuşunun ayağına benzer ve bu da onun (Cebrâil'in) bir tarağı yokluğa mahkûm olan varlığına işaret eder. Onun varlığının Hakın varlığına olan konumuna baktığında tek bir varlığa sahiptir. Ancak onun kendi (var oluş) hakkına bakarsan yokluğa mahkûmdur ve yalnızca var olma imkânına sahiptir. Bu iki anlam iki kanada tekabül etmektedir. Hakka nispetle sağ, kendine nispetle sol (kanat)tır.” (Sühreverdî, Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 222)

Sühreverdî Cebrâil'in iki kanadıyla varlığın vücut ve imkân olmak üzere iki yönüne işaret eder. Cebrâil'in sağ kanadı varlığının Hak ile olan ilişkisini beyan eder ve varlığının sebebi olan Hak Teâlâ Vâcibu'l-Vücûd olduğu için Cebrâil'in varlığının gerekliliği yani vücut yönüne işaret eder. Cebrâil'in sol kanadı ise kendi varlığıyla olan ilişkisine işaret eder ve o da varlığının imkanı yönüne yani mümkünü'l-vücûd olan varlığına işaret eder. Bundan dolayı onun yokluk (olabilirlik) yönünü ifade eder. Çünkü varlık nurla, yokluk karanlıkla ilişkilidir ve varlığın yoklukla olan ilişkisi açık olanın gizli olanla ya da nurun zulmetle ilişkisi gibidir. (Sühreverdî, Hikmetu'l-İşrâk, Haşıye (Mecmua-yi Musannefât), 1994, s. 106) Sühreverdî'ye göre Cebrâil'in sağ kanadı mutlak nurdur ve varlığın gerekliliğini (vücubiyet) ifade eder. Sol kanat ise içinde bulunan bir miktar karanlıktan dolayı Cebrâil'in olasılığı (imkâniyat) ve yokluğuna (adem) işaret eder. Sühreverdî akl-ı faâl'in ilahî yöne bakan tarafını nurla ve dolayısıyla varlıkla açıklarken Vâcibu'l-Vücûd'un dışında kalan dünyaya, insana ve tüm mâsivâyâ bakan tarafını ise mümkünü'l-vücûd yahut yokluk olarak izah etmektedir. Nûru'l-Envâr ya da Vâcibu'l-Vücûd dışında kalan tüm varoluş ve bu bağlamda akl-ı faâl veya Cebrâil'in varlığı da iki yönlüdür. Allah'a bakan yönü mutlak nur, mutlak hayır, mutlak bereket ve ebedîdir. Dolayısıyla varlıkla veya ebedîlikle nitelendirilmiştir. Ancak “O'nun yüzü dışında her şey yok olucudur” (Kassas, 28/88) ayetinde geçen ferman gereği, Nûru'l-Envâr dışında kalan tüm varlıklar mümkünü'l-vücûd ve aynı zamanda yokluğa mahkûmdur. Zaten Sühreverdî Allah dışında tezâhür eden tüm var oluş formları ve bedenleri, zâhirî bağımsızlık ve müstakil varlıklarına rağmen yokluğa mahkûm bilmekte ve bu yüzden tüm bu müstakil gibi görünen varlıklarda bir miktar karanlığın yer aldığını Ay'ın yüzeyindeki lekelerle betimlemektedir. Bu ilginç dualizmi diğer bir örnek olan tavus kuşuyla da açmaktadır. Nitekim tavus kuşunun güzel kanatları ve endamına zıt olan çirkin ayaklarını bir arada zikrederek Nûru'l-Envâr dışındaki tüm varlıklardaki mevcut dualist izleğe dikkat çekmektedir. (Purnamdariyan, 1390/2011, s. 211; Corbin, 2015, s. 168)

Buradan hareketle Sühreverdî dünyamızdaki tüm insanların pîri, mürebbisi veya babası hükmünde olan Cebrâil'in zahiren zıt olan veya bir diğèrinin karşısında yer alan iki kanadı üzerinden bize daha somut bir mesaj vermektedir: Bu dünyamızdaki tüm varlıklarda ve bu bağlamda insanda bulunan ve birbirinin karşısında yer alan iki güç vardır. Bu düal iki güç hakikatte tekâmülü, dinamizmi, hareketi meydana getiren asıl motorgüçtür. Bu kesintisiz tümel devinim; hareketi, uçmayı ve tekamülü çağrıştıran iki kanat tabiri üzerinden iki motor güç yani hayır ve şer potansiyelidir. (Taherî, 2016) O halde her varlıkta bulunan iyilik ve kötülük potansiyeli Sühreverdî tarafından Cebrâil'in sağ ve sol kanadıyla sembolize edildiği görülmektedir. Nitekim Sühreverdî'nin diğèr önemli bir sembolik hikâyesi olan *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)* risalesinde de bu dualist fikir hikayeye isim olmuştur. Hikayenin kahramanı pir kızıl akıldır. Çünkü beyaz nurlar aleminden gelerek karanlık maddi aleme yakın bir yerde yani misal âleminde durmuştur. Burada beyazlık ve karalık birleşerek bir kızılılık oluşturmuşlardır. Bu yüzden yüzü ve sakalı da kızıla çalan bir renktedir. *Akl-ı Surh* risâlesinde hikâyenin kahramanı olan sâlik ile mîsal âleminde görüşen akl-ı faâl ya da nuranî pîrin ten ve sakalının kızılığının sebebi yine bu düalitedir. Beyaz nurani dünya ile siyah bir çukur olan maddi dünyanın yani iki zıt rengin keşiştiği yer olan Misal âlemine inmiştir. (Sühreverdî, *Akl-ı Surh*, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 228)

Sühreverdî'ye göre Hakk'a bakan varlık yönü varoluşsal gerekliliği (vucûbiyeti) temsil ettiği için sağ daha üstün tarafı ve mâsivâyâ bakan taraf varoluşsal olasılığı (mümküniyeti) temsil ettiği için sol ise daha aşağı tarafı sembolize eder. *Heyâkilü'n-Nûr* adlı risalesinde Sühreverdî Vâcibu'l-Vücûd ile ilk akıl ya da Nûru'l-Envâr ile Hak'tan feyz eden ilk nur olan Nuru'l-Akreb arasındaki kahr ve muhabbeti âlemdaki varlıkların tamamına uygulamakta ve bu bağlamda her çiftin bir tarafını üstün ve diğèr tarafını ise daha alçak saymaktadır. Buna örnek olarak akıl ile nefis, Güneş ile Ay, sağ ile sol, doğu ile batı arasında bulunan varoluşsal hiyerarşik yapıyı örnek olarak vermektedir. (Sühreverdî, *Heyâkilü'n-Nûr*, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 103-104) Sağ taraf genellikle doğu ve ruhanî ya da nuranî âlemlerle betimlenirken sol taraf ise batı ile ya da madde ve zulmet âlemiyle tasvir edilir. (Sühreverdî, *Kıssatü'l-Ğurbetü'l-Ğarbiyye*, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 276-277; Purnamdariyan, Remz ve Dastanhâ-yi Remzî Der Edeb-i Farisi, 1391/2012, s. 299)

Madde ve form âlemi olan bu âlem daha önce ifade ettiğimiz gibi üzerinde bir parça karanlığın bulunduğu Cebrâil'in sol kanadının

gölgesinden meydana gelmiştir. Yokluk ve olasılık yönünü gösteren bu karanlık, maddî varoluşla ilişkilidir. Sühreverdî'nin metin içerisinde getirdiği ve önce karanlığın, ardından o karanlığın içinde bir aydınlığın yaratıldığını ifade eden hadis-i şerif yine Cebrâil'in sağ ve sol kanadıyla ilişkilendirilmektedir. Dünya, içindeki varlıkların ve bu manada karanlığın yaratılması Cebrâil'in sol kanadıyla, o yaratıkların içerisine nurun yerleştirilmesi yani onlara nefis ve sûretin ifadesi ise, Cebrâil'in sağ kanadıyla ifade etmiştir. Burada Sühreverdî'nin birçok gnostik dinde ve bu bağlamda İslam'da da baskın bir izlek olan nur ve karanlığı Cebrâil'in karşı karşıya gelen sağ ve sol kanadı üzerinden betimlediği görülmektedir. Çünkü bu izleğe göre tüm bir varoluşun bu karanlık ve nur düalizminin arasındaki kutuplaşmadan, gerginlikten ve aynı zamanda denge ya da ikisi arasındaki dinamik enerjiden meydana geldiği kabul edilir. Metnin devamında Sühreverdî, En'âm süresi birinci ayette yer alan "*Allah'ın gökleri ve yeri yarattığı ve onlara karanlığı ve aydınlığı yerleştirdiği*" ifadesini de aynı şekilde bu düalist izleğe göre yorumlar. Çünkü Sühreverdî'ye göre karanlık Cebrâil'in sol kanadının gölgesi hükmünde olan oluş ve bozuluş âlemi, nur ise Cebrâil'in sağ kanadının ışınlarıdır.

Görüldüğu üzere Sühreverdî zorunluluğu ve olasılığı, varlığı ve yokluğu, aydınlık ile karanlığı Cebrâil'in iki kanadıyla sembolize ederek bu düaliteyi, dünyadaki tüm varlıklara egemen olan iyilik ve kötülük düalizminin varoluşsal nedeni olarak görmektedir. Sühreverdî'de görülen bu düalist izlek yalnızca yukarıda adları geçen eserleri ile sınırlı değildir. Nitekim *Mûnisu'l-Uşşak* adlı risalesinde de bu düalist fikrin izdüşümleri görülmektedir. Risaleye göre Allah Teâlâ'nın ilk yarattığı cevher akıldır ve bu akıldan ikinci akıl, birinci nefis ve birinci felek yerine sırayla hüsn, aşk ve hüzn meydana gelir. Hüsn (güzellik)ün tebessümünden melekler, aşk ve hüznün ona asılmasından gök ve yer meydana gelir. Hakikatte burada da hüsn, mutlak nur olan Cebrâil'in sağ kanadı iken, aşk ve hüzn sol kanadıdır. Hüsn aklın muadili olduğu için zorunlu (vucûb) sıfatından sâdir olurken, aşk ve hüzn ise nefis ve feleğin muadili olduğu için olası (imkân) sıfatından meydana gelir. (Sühreverdî, *Fî Hakîkati'l-Aşk*, (Mecmua-yi Musannefât), 1996, s. 268-291) Aslında bu dünyadaki maddî ve cismanî olan her şey hüsn'den uzak düştüğu için mehcûr ve mahzundur. Fakat aynı zamanda aslına kavuşmak için her daim müştak ve âşıktır. Daha üstün bir varoluş mertebesine doğru yükseliş meyli, iştiyakı ve aşkı bütün varlıklarda mevcuttur.

Âlemdeki iyilik ve kötülük şeklindeki düalist varoluşun Cebrâil'in iki kanadı üzerinden anlatılmasının benzer bir ifadesini Aynulkudât Hemedani'nin *Nur-i Muhammedî* ve *Nur-i İblisî*

nazarîyesinde de görmekteyiz. Aynulkudat'ın farklı konulardaki sözleri dikkatle incelendiğinde Nur-i Muhammedi'nin tüm hayırların kaynağı ve kimi zaman siyah nur olarak da ifade edilen Nur-i İblisi'nin ise tüm karanlık şeylerin ve insana göre kötülüğün membaı olarak görülecektir. Aynulkudat da iyilik ve kötülüğün kaynağı olan bu düalist nazarîyeyi göklerin ve yerin temeli olarak kabul etmektedir. Nitekim, *Temhidat*'ın onuncu bölümünün asıl konusu bu düalist nazarîyedir. (Hemedanî, 1979, s. 118-119; Hemedanî A.-K. , 2009, s. 169-174; Meçin, 2014, s. 246)

Ancak Sühreverdî'nin düalizmi, felsefe veya dinlerdeki düalizmden kısmen farklıdır. Sühreverdî müstakil iki yönlü bir varlığı değil, tek bir varlığı kabul ettiği için, özünde muvahhid ve monoteist olan bir düşünceye sahiptir. Ona göre var olan dualite, varlıkla yokluk arasındaki dualitedir ve yokluğun müstakil bir varlığı olmadığı için bakî kalan varlıktır. Bu yüzden Sühreverdî kesret içerisinde vahdete inanan bir mutasavvıftır. Ona göre her varlığın ruh-beden, zâhir-bâtın, lâfız-mânâ ve son tahlilde nur-karanlık olmak üzere iki boyutu vardır. Bu yüzden görünen tüm varlıkların bir zâhir ve bir bâtın olmak üzere iki boyutu vardır ve asıl bakî kalan zâhir değil bâtın, kabuk değil çekirdek, form değil cevher ve beden değil ruhtur. Buradan hareketle Sühreverdî lafızların ve kelimelerin altındaki mânâyaya ve öze yönlendirmek için sembolik dil kullanmıştır. (Sunkurkılaye, 2017; Çatak, 2015, s. 203)

Sonuç

Zerdüştilikteki düalite ile Sühreverdî'nin İşrakî düalitesi son derece benzer özellikler taşır. Her ikisinde de Tanrı tektir; eşi, benzeri veya karşıtı yoktur. Varlık mertebelerinin başında ve kaynağında bulunan yegane Tanrı'nın hemen altında *aydınlık ve karanlık* ya da *iyilik ve kötülük* şeklinde beliren iki zıt potansiyel varlık yer alır. Hem Zerdüştilikte hem de İşrak hikmetinde bu iki zıt kutup varoluş için gerekli bir düalitedir. Ancak bu iki zıt potansiyel Sühreverdî'de Tanrı'nın südur sistemiyle yarattığı varoluşun tüm mertebelerinde meydana gelen tanrısal bir tasarı ve programken, Zerdüştilikte kötülük potansiyeli bu kadar net ve açık bir şekilde Tanrı ile ilişkilendirilmemekte; diğer bir ifadeyle, kötülük potansiyel olarak Tanrı'nın bir tasarısı olsa da, kötülüğü bilfiil ortaya çıkarana ya da ona somut varlık elbisesini kazandıran bizzat Ehrimenî seçim ve iradedir. Bu bakımından Sühreverdî'nin, Tanrı'yı varlıklar ve varoluşun bütün tezahürleri ile birlikte gören *teşbihçi* bir anlayış, Zerdüştiliğin ise Tanrı'yı varoluşun yalnızca iyi ve güzel tezahürleri ile birlikte görüp kötülük potansiyeli ile ilişkisini reddeden *tenzihiçi* bir tutum sergilediği

söylenebilir. Nitekim Sühreverdî’de yoruma olanak tanımayan bir açıklıkta karanlık ya da eksik yaratılış Tanrı’nın bilinçli bir programı ve tasarısı olarak okunabilmekteyken, Zerdüştilikte Tanrı iki zıt kutbun üzerinde yer alsa da eksik yaratılışın daha çok Ehrimenî güce atfedilmesinde bir ısrar vardır. İşrak hikmetinde maddi ve manevî yaratılış arasında bir uyumsuzluk, bir zıtlık ve bir düşmanlık varken, Zerdüştilikte maddi yaratılış ile manevi yaratılış arasında bir zıtlık, uyumsuzluk veya düşmanlık yoktur, aksine maddi varoluş manevi varoluşu kemale erdiren Ahuraî bir formdur ve bu bakımdan ruhanî varoluşu saran maddi formun kendisi özü itibariyle ilahî ve kutsaldır. İşrak hikmetinde nura, bilgiye, kurtuluşa ve son tahlilde Nuru’l-Envar’a ulaşmak için maddi varoluş bir perde ve engel ve bu yüzden kendisinden sıyrılması, soyutlanması ve kurtulması gereken zindan duvarlarıyken, Zerdüştilikte madde ve maddî varoluş Ehrimen (şeytan) ile verilecek amansız mücadelenin sahası ve Ehrimen’in tuzağa düşürüleceği Ahuraî bir kapandır. Yine İşrak hikmeti düalitesini ışık ve karanlık ilkeleri üzerine bina ederken, Zerdüştilik düalitesini daha çok iyilik ve kötülük üzerine bina eder. Bu bakımdan Zerdüştilikte karşıtlık ve düşmanlık, iyilik ve kötülük arasında cereyan ettiğinden dolayı ahlakî ve amelî bir düalizm söz konusuyken, İşrakilikte karşıtlık ve zıtlık, tüm metafizik varlık mertebelerindeki nurlar hiyerarşisi (teşkîku’n-nur) arasından başlayıp nurun battığı veya söndüğü (nuru’t-tamis) tüm maddî varlıklara kadar inen bütün varoluş tezahürleri (heyakilun’n-nur)’nde mevcut olduğu için varoluşsal bir düalizm sözkonusudur.

Kaynakça

- Alıcı, M. (2012). *Kadim İnan’da Din* (1 b.). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Borrows, M. (1956). *The Dead Sea Scrolls*. Newyork.
- Boyce, M. (1391/2012). *Ayin-ı Zertušt* (4 b.). (E. Tehami, Çev.) Tahran: İntişarat-i Nigah.
- Boyce, M. (2009). *Rišeha-yi Felsefe-yi Zertüştî, Costari Der Felsefe-yi Zertüştî*. Kum: İntişarat-ı Danişgah-i Edyan ve Mezahib.
- Boyce, M. (2012). *Zerduştîyan: Baverha ve Adab-i Dinî-yi Anha*. (A. Behramî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Koknos.
- Corbin, H. (2015). *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*. (İ. Rahmetî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Sofya.
- Çatak, A. (2015). Sühreverdî’nin Felsefî Tasavvufunda Marifet. M. N.-K.-Y. Kaplan içinde, *Sühreverdî ve İşrak Felsefes* (s. 187-223). İstanbul: Divan Kitap.
- Dinanî, G. İ. (2014). *Şua-î Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişarat-i Hikmet.

- Eliade, M. (2007). *Dinler ve Düşünceler Tarihi* (Cilt 1). (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: Kabcacı yay.
- Folta, R. C. (2011). *Gozar-i Ma'nevîyet-i İrânzemin*. (Y. Emirî, Çev.) Kum: Neşr-i Edyan.
- Ghırsman, R. (2009). *İrân: Ez Ağaz Ta İslam*. Tahran: İnışarat-i Muin.
- Gnoli, G. (2008). *Zaman ve Zadzah- Zerdüş*. (M. S. Seccadi, Çev.) Tahran: İnışarat-i Kütüphaneyi Milli-yi İrân.
- Gnoli, G. (2011). *Ez Zerdüş Ta Mani* (1 b.). (A. Resuli, Çev.) Tahran: Neşr-i Mahi.
- Gnoli, G. (2014). *Zerdüş Der Tarih* (1 b.). (A. Resuli, Çev.) Tahran: Neşr-i Parse.
- Hakikat, A. (2010). *Sühreverdi: Filusuf-i Şehid-i İrân*. İnışarat-i Behcet.
- Hemedânî, A. b.-k. (2009). *Nâmehâ-yi Aynu'l-Kudat Hemedânî* (Cilt 3). (A. A. Alınaki Münzevî, Dü.) Tahran: İnışarat-i Esatir.
- Hemedânî, A.-K. (1979). *Temhidat* (6 b.). Tahran: Kitaphaneyi Milli-yi İrân.
- Hemedânî, A.-K. (2009). *Nameha-yi Aynu'l-Kudat Hemedânî* . (A. M.-A. Asiran, Dü.) Tahran: İnışarat-i Esatir.
- Hinnels, J. R. (2010). *Şinaht-i Esatir-i İrân*. (A. T.-J. Amuzgar, Çev.) Tahran: İnışarat-i Çeşme.
- Kadirdan, M. (2009). *Caygah-i Nûr ve Ateş Der Ayin-i Zertüş*. Şiraz: İnışarat-i Ufk-i Pervaz.
- Kassas, 28/88. (tarih yok).
- Kellens, J. (2012). *Makalati Der Bare-yi Zerdüş ve Din-i Zerdüş*. (A. R. Kaim, Çev.) Tahran: Neşr-i Ferzan.
- Kristensen, A. E. (2009). , *İrân Der Zaman-i Sasaniyan*. (R. Yasemî, Çev.) Tahran: İnışarat-i Sada-yi Muasir.
- Meçin, B. A. (2014). “Sühreverdi'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-ı Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili”, . Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi.
- Moulton, J. H. (2008). *Gencine-yi Mugan*. (T. Kadiri, Çev.) Tahran: İnışarat-i Mehtab.
- Multon, J. H. (2008). *Gencine-yi Mugan*. (T. Kadiri, Çev.) Tahran: İnışarat-i Mehtab.
- Oymak, İ. (2003). *Zerdüştlük (İnanç, İbadet, Adetler)* (1 b.). Elazığ.
- Pehlevî, M.-y. (tarih yok). *Şkendgomanî-yi Vizar (Şkendgomanik Viçar)* (Cilt 8).
- Purnamdariyan, T. (1390/2011). *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdi* (1 b.). Tahran: İnışârât-i Sohan.

- Purnamdariyan, T. (1391/2012). *Remz ve Dastanhâ-yi Remzî Der Edeb-i Farisi* (8 b.). Tahran: İntişarat-i İlmi ve Ferhengi.
- Settagast, M. (2011). *Angah ke Zerdüşt Sokhan Goft.* (Ş. Sarimî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Koknos.
- Shaked, S. (2008). *Tahavvul-i Sanevîyet.* (S. A. Kaimmakami, Çev.) Tahran: Neşr-i Mahi.
- Sunkurkılâye, F. (2017, 04 13). “*Remzşinâsi-yi Risâle-i Âvâz-i Per-i Cibrîl*”.
http://www.ettelaathekmatvamarefat.com/new/index.php?option=com_content&view=article&id=713:1392-03-12-08-24-22&catid=43:mag-2&Itemid=52. adresinden alınmıştır
- Sühreverdî. (1994). *Hikmetü'l-İşrâk (Mecmua-yi Musannefât)* (Cilt 2). (H. Corbin, Dü.) Tahran: Muessesat-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi,.
- Sühreverdî. (1996). *Akl-ı Surh, (Mecmua-yi Musannefât)* (2 b., Cilt 3). (S. H. Henry Corbin, Dü.) Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1996). *Âvâz-i Per-i Cibrîl, (Mecmua-yi Musannefât)* (2 b., Cilt 3). (S. H. Henry Corbin, Dü.) Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1996). *Fî Hakîkati'l Aşk, (Mecmua-yi Musannefât)* (2 b., Cilt 3). (S. H. Henry Corbin, Dü.) Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhen.
- Sühreverdî. (1996). *Heyâkilü'n-Nûr, (Mecmua-yi Musannefât)* (2 b., Cilt 3). (S. H. Henry Corbin, Dü.) Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Sühreverdî. (1996). *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye, (Mecmua-yi Musannefât)* (2 b., Cilt 2). (S. H. Henry Corbin, Dü.) Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Şahrah, E. K. (2009). *Zertušt: Peyamberi ki Ez Nû Bayed Şinakht.* (F. Keyanî, Dü.) Tahran: İntişarat-i Camî.
- Şehrezûrî. (1994). *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* (1 b.). (H. Z. Tarabbeti, Dü.) Tahran: Müessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi.
- Şirazî, K. (2004). *Şerhu Hikmetü'l-İşrâk* (1 b.). (A. N.-M. Muhakkik, Dü.) Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi.
- Taherî, N. (2016, 18 01). “*Şehabuddin Sühreverdî Der Yek Nigah*”.
www.irpdf.com adresinden alınmıştır
- Yamauchi, E. M. (1390/2011). *İran ve Edyan-ı Bastan* (1 b.). (M. Pizeşk, Çev.) Tahran: İntişarat-ı Koknos.
- Yesna 30/3, 45/2.* (tarih yok).
- Zeahner, R. C. (1993). *Tealim-i Mugan.* (F. Bedrehî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Tus.

- Zeahner, R. C. (2008). *Zurvan ya Muamma-yi Zertuštigerî*. (T. Kadirî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Mehtab.
- Zeahner, R. C. (2010). *Edyan-i Zindeh*. (N. S. İsfahani, Çev.) Tahran: Neşr-i Merkez.
- Zeahner, R. C. (2010). *Tulu' ve Ğurub- Zerdüştigetri*. (T. Kadirî, Çev.) Tahran: İntişarat-i Emir Kebir.