

miş âlimlerden ders aldı. Tahran Amerikan Koleji'nden mezun olduktan sonra Eğitim Bakanlığı'nda çalışmaya başladı (1919). 1925 yılında bu bakanlıkta müfettişliğe tayin edildi. Bir süre bu görevde bulunduktan sonra 1927'de Adalet Bakanlığı'na geçti. 1930'da hukuk alanında incelemeler yapmak ve tahsilini tamamlamak üzere Avrupa'ya gitti. 1932 yılında Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1934'te Tahran'a çağrılarak Eğitim Bakanlığı'nda bir göreve tayin edildi, ayrıca Tahran Üniversitesi'nde İran edebiyatı dersleri vermeye başladı. 1935 yılında Tahran Üniversitesi rektörlüğüne getirildi. UNESCO İran Komisyonu ve Millî Eserler Kurumu başkanı olarak görev yaptı. Bir süre Dışişleri bakanlığı ve bakanlık müsteşarlığı görevlerini yürüten Hikmet 1953'te Hindistan büyükelçiliğine tayin edildi. Lahor, Delhi ve Aligarh üniversiteleri tarafından kendisine fahri doktor unvanı verildi. Daha sonra emekliye ayrıldı (1957). Ali Asgar Hikmet özel kütüphanesindeki zengin yazma ve basma kitap koleksiyonunu Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Kütüphanesi'ne bağışladı. Tahran'da vefat eden Hikmet Şîraz'da defnedildi.

**Eserleri. A) Telif Eserleri:** *Uşûl-i Fenn-i Münâzara* (Tahran 1316 hş.); *Muâlâ'a-i Ta'tbîkî-yi Romeo vü Juliet bâ Leylâ vü Mecnûn* (Tahran 1317 hş.); *Dersî ez Dîvân-ı Hâfîz* (Tahran 1319-1320 hş.); *Zindegî-yi Câmî* veya sadece *Câmî* (Tahran 1322, 1363 hş.); M. Nuri Gencosman tarafından *Câmî, Hayatı ve Eserleri* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir [3. baskı, İstanbul 1991]; *Risâle der Bâb-ı Emîr 'Alî Şîr Nevâ'î* (Tahran 1326 hş.); *Pârsî-yi Nağz* (Tahran 1330 hş.); *Emşâl-i Kur'ân* (Tahran 1333 hş.); *Nağş-i Pârsî ber Ehçâr-i Hind* (Kalküta 1957; Tahran 1338 hş.); *Serzemîn-i Hind* (Tahran 1337 hş.); *Nûh Güftâr der Târih-i Edyân* (Şîraz 1339 hş.; Tahran 1341 hş.); *İslâm ez Nazargâh-i Dânişmendân-i Ğarb* (Tahran 1340 hş.). Ali Asgar Hikmet'in divanı Sâdât-ı Nâsirî tarafından *Sûhan-i Hikmet* adıyla yayımlanmıştır (Tahran 1351 hş.).

**B) Tercümeleri.** Nikola Haddâd-ı Mîsrî, *Râh-i Zindegânî* (Tahran 1346 hş.); Shakespeare, *Efsâne-i Dilpeşîr* (Tahran 1321 hş.); Shakespeare, *Penç Dram* (Tahran 1321 hş.); E. Browne, *ez Sa'dî tâ Câmî* (E. Browne'nin *Literary History of Persia* adlı eserinin III. cildinin çevirisidir [Tahran 1327 hş.]). Kalidasa, *Şakuntalâ yâ*

*Enguşter-i Gumşude* (V. yüzyılda yaşayan Hint şairi Kalidasa'nın Sanskrit edebiyatının şaheserlerinden *Abhicnanaşakuntala* adlı oyununun çevirisidir [Bombay 1336 hş.]); L. Tolstoy, *Restâhîz* (Tahran 1339 hş.); Edward Şier, *Elvâh-i Bâbil* (Tahran 1341 hş.); Corcî Zeydân, *Emîn u Me'mûn* (Tahran, ts.).

Reşidüddîn-i Meybûdî'nin, Hâce Abdulah-ı Ensârî'nin tefsiri olarak da bilinen *Keşfû'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr* (Tahran 1331-1339/1952-1960) adlı on ciltlik eseriyle Ali Şîr Nevâ'î'nin *Mecâlisü'n-nefâis*'ini (Tahran 1323 hş.) neşre hazırlayan Ali Asgar Hikmet'in dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Reşid-i Yâsimî, *Edebiyyât-ı Mu'âşır*, Tahran 1316 hş., s. 41-44; *Nuḥustîn Kongre-i Nüvisen-degân-ı İran Tirmah* 1325, Tahran 1326 hş./1947, s. 11-40; Abdülhamîd-i Halhâlî, *Tezkire-i Şu'arâ-yi Mu'âşır-ı İran*, Tahran 1333 hş., s. 75-80; M. Bâkır-ı Burkaî, *Sûhanverân-ı Nâmî-i Mu'âşır*, Tahran 1951, II, 1171-1175; Hânâbâ, *Fihrist*, I-V, tür.yer.; a.mlf., *Mü'ellifin-i Kütüb-i Çâpî-yi Fârsî u 'Arabî*, Tahran 1342 hş./1963, IV, 450-460; Bozorgi Alavi, *Geschichte und Entwicklung der Modernen Persischen Literatur*, Berlin 1964, s. 183; Murtazâ Sultânî, *Fihrist-i Mecellehâ-yi Fârsî ez İbtidâ tâ Sâl-i 1320 Şemsî*, Tahran 2536 şş./1977, s. 38; Muhammed-i İshak, *Sûhanverân-ı Nâmî-yi İran der Târih-i Mu'âşır*, Tahran 1363 hş., II, 158-163; Abdürrefî Hâkîkât, *Ferheng-i Şâ'irân-ı Zebân-ı Pârsî*, Tahran 1368 hş., s. 173-174; Hüseyin-î Âbidîni, *Şad Sâl-i Dâstânnüvisi der İran*, I-II, Tahran 1369/1990, tür.yer.



MEHMET KANAR

#### HİKMET-İ TEŞRÎ'

(bk. MAKÂSİDÜ'Ş-ŞERİA).

#### el-HİKMETÜ'L-HÂLİDE

(bk. CÂVÎDÂN-HİRED).

#### HİKMETÜ'L-İŞRÂK

(حكمة الإشراق)

İşrâkıyye ekolünün kurucusu Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) en önemli eseri.

Müellifin çok sayıdaki eseri arasında kendisinden sonra en çok yankı uyandırmış olanıdır. Kitabın önemi İşrâkıyye ekolünün ilkelerini, yöntemini ve karakteristik özelliklerini filozofun öteki eserlerine

nisbetle en açık ve kapsamlı biçimde ortaya koymasından kaynaklanır. Bundan dolayı Sühreverdî'nin kurduğu sistem adını bu eserden almış ve filozofun kendisi de "şeyhülîşrâk" diye anılmıştır.

Filozof, *Hikmetü'l-İşrâk* da dahil olmak üzere başlıca eserlerini hayatının son on yılı içinde yazmıştır. *et-Telvîhât*, *el-Mukâvemât* ve *el-Meşârî'* ve *'l-muâtârahât* adlı eserlerinin, İşrâkî felsefeyi saf haliyle ortaya koyduğu *Hikmetü'l-İşrâk*'a hazırlık olmak üzere önce okunmasını tavsiye etmektedir (*el-Meşârî'*, s. 194). Sühreverdî, *el-Meşârî'* gibi *et-Telvîhât*'ı da "Meşşâî yöntem"le yazdığını (*Hikmetü'l-İşrâk*, II, 10) ve bu yöntemle metafiziğe dair bazı önemli konularda ulaşılabilecek felsefî seviyeye *el-Meşârî'* ile ulaştığını belirtmesine rağmen (*el-Meşârî'*, s. 401) her iki eserde de yeri geldikçe bu seviyeyi aşan İşrâkî bilgi türünün yahut kadim bir İşrâkî hikmet geleneğinin mevcudiyetine atıfta bulunmaktadır (*et-Telvîhât*, I, 2, 74, 106-109, 113, 121; *el-Meşârî'*, s. 452-453, 466, 487-488, 493, 506).

*Hikmetü'l-İşrâk*'ı 582 (1186) yılında tamamladığını müellif bizzat kaydetmektedir (s. 258). Meşşâî yöntemle yazdığı öteki üç eserinin yalnız okuma sırası bakımından değil yazılış tarihi bakımından da *Hikmetü'l-İşrâk*'tan önce olduğunu söylemek mümkündür (*el-Meşârî'*, s. 505). Fakat onun daha önce yazdığı bilinen kitaplarında *Hikmetü'l-İşrâk*'tan bahsetmesi (meselâ bk. *Kitâbü'l-Mukâvemât*, s. 192; *el-Meşârî'*, s. 194, 195, 401, 483-484, 494, 505; *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, s. 74; *Kelîmetü'l-Taşavvuf*, s. 117; *Leme'hât*, s. 175), bu eserini kaleme aldıktan sonra diğer eserleri de elden geçirip söz konusu atıfları ilâve etmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Bir mukaddime ile iki kısımdan oluşan *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mukaddimesi, eserin dayandığı felsefe tasavvuruna genel bir çerçeve teşkil edecek ana fikirleri ihtiva etmekte ve kitabın yazılış gerekçesini ortaya koymaktadır. Burada ayrıca eserin metodolojik karakterini de açık şekilde görmek mümkündür. Sühreverdî, kitabındaki görüşlerin akli istidlâller neticesinde oluşturulmuş fikirler olmayıp zevke yahut mânevî tecrübe mahiyetindeki bilgilere dayandığını, eserde yer alan kanıtların ise arkadan geldiğini belirtmektedir. Ancak bu, akli delille temellendirilmeden bırakılmış tezlerin kuşku götürür olduğu anlamına gelmez. Zira kaynağını



“apaçık ufuk”ta görünen Cibrîl’in (et-Tekvîr 81/23) teşkil ettiği bilgi akfî delille ayrıca temellendirilmiş olsun olmasın kendisidir. Müellif bu bilginin bir kavme veya bir çağa hasredilemeyeceğini savunur ve Grek kültür havzasında Eflâtun’un ve ondan geriye doğru Empedokles, Pisagor ve “hikmetin babası” Hermes’in öğretileriyle kadîm İran kültür havzasında Câmasb, Ferşâvüşter (Avesta’daki Frashaoshtra), Büzürgmihr gibi eski Fars bilgelerinin öğretilerini aynı geleneğe dahil eder. Böyle bir hikmet geleneği anlayışı, ona mensup sayılan filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarının temelli olmadığı fikrini telkin eder.

Müellif, mukaddimede sıraladığı sekiz hakîm tipinin en başına “müteellih”i koyar. “Teellüh”, ilâhiyat bilgisine mistik müşahade ile ulaşmanın yöntemi, “müteellih” ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimsedir. Müteellih, ilâhî yahut metafizik varlık alanına ait nûrânî-melekî gerçeklikle bir müşahade tecrübesi sayesinde yüzyüze gelir ve onu yaşayarak, tadararak kavrar. Bizâtihi bu aydınlanma tecrübesi ilâhî bir karakter taşıdığından müteellihe “ilâhî bilge” de denir. Böylece İshrâkî bilgesinin temel özelliği müteellih oluşudur. Bununla birlikte söz konusu mânevî tecrübenin analitik bir felsefî çaba ile temellendirilmesi, Sühreverdî’nin tabiriyle “bahs”e konu edilmesi de gereklidir. Bu sebeple teellüh ve bahs yöntemlerini kendinde birleştirebilenler ideal bilge sayılmaktadır.

*Hikmetü'l-ışrâk*’ın girişinde eserin hedef kitlesi belirtilmektedir. Bu kitap sekiz hakîm tipinin altıncı sırasında yer alan “teellüh ve bahs yolunun talebesi” için yazılmıştır. Teellüh yoluna ilgi duymayan kimselerin bu eserden sağlayacağı bir yarar yoktur.

Eserin mantık disiplinine ayrılmış olan birinci kısmında Aristo mantığının formel yapısına sadık kalınarak bir özet verilmektedir. Nitelik Sühreverdî giriş kısmını bitirirken “fikrin koruyucu aleti” olarak tanımladığı mantık hakkında vereceği özeti İshrâkî hikmetin talebesi için kâfi geleceğini belirterek ayrıntı isteyenlerin bu konuda yazılmış mantık kitaplarına başvurmasını tavsiye etmekte (s. 13), kendisinin de bu özeti mantık kitaplarından derlediğini belirtmektedir (s. 56-57). Önergeler ve kıyas mantığının, formel yanı itibarıyla filozof için de standart kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak man-

tığın epistemoloji ve ontoloji ile irtibatlı olduğu konularda Sühreverdî Aristocu (Meşşâî) felsefeye eleştiriler yöneltmektedir. Bu eleştiriler, genellikle tanım teorisyle bir mantık kategorisi olarak cevher teorisi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

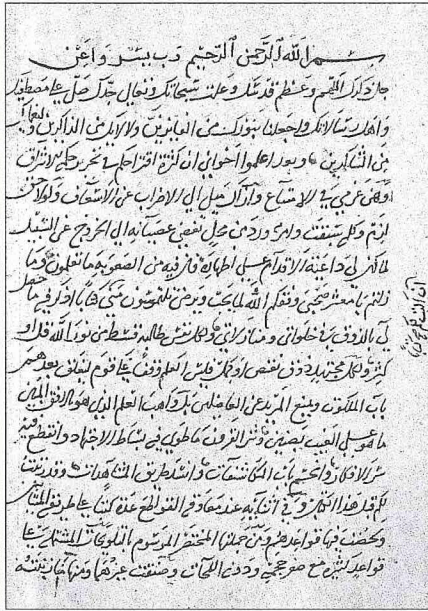
*Hikmetü'l-ışrâk*’ın üç “makale” ihtiva eden birinci kısmı “Fî Zavâbihi'l-fikr” başlığını taşımakta olup geniş ölçüde mantık disiplinine ve dolayısıyla bilgi teorisine ayrılmıştır. Bu kısımda yer alan ilk makale, tümel kavramlar ve bunlarla yapılan tanımların varlığın mahiyetini ne ölçüde yansıttığına dairdir. Bu makalede Meşşâîler’in eksiksiz tanımla ilgili fikirleri eleştirilmektedir. İkinci makale, kıyasın temel öğeleri olarak önermeler ve kıyas şekillerine hasredilmiş, mantıktaki ispat (burhan) teorisi üzerinde özellikle durulmuştur. Üçüncü makale safsata (mugalata) konusuyla başlamakta; madde-sûret, atomculuk, nefsin ölümsüzlüğü, Eflâtun’un ideler teorisi, ışığın mahiyeti, görme olayının İshrâkî açıklaması, birlik-çokluk problemi gibi çeşitli meseleler etrafındaki Meşşâî ve İshrâkî yaklaşım farklarını vurgulayan bölümlerle devam etmektedir. Aynı kısımda kategorilerin zihnî varlıklar olduğu ve bunların dış dünyada gerçekliklerinin bulunmadığı fikri işlenir. Daha sonra zihnî varlık-aynî varlık ayrımından hareketle ontolojiye geçilerek cisim cevherinin Meşşâîler’den farklı biçimde nasıl anlaşılması gerektiği ortaya konmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak Meşşâîler’e yöneltilen temel eleştiri cismin biri ilk madde, diğeri sûret denilen iki cevherden oluştuğunu ileri süren Aristocu anlayışla ilgilidir. Buna göre Meşşâîler’in iddiasının aksine uzamı (mikdâr) cismin arazi saymak mümkün değildir. Aslında cisim “mikdâr” ve “imtidâd”dan başka bir şey değildir (s. 74-81). Böylece Sühreverdî, Aristocu madde-sûret teorisinde bir araz olarak düşünülen “imtidâd” ve “mikdâr”ı cismin hakikatine dahil ederek onun “mütehayyiz cevher” (Lat. res extensa) oluşunu temel almakta ve Aristocu ilk cevher teorisini aşmayı denemektedir.

Müellif, *Hikmetü'l-ışrâk*’ın birinci kısmında zihnî varlık-aynî varlık ayrımıyla ilgili tartışmaları Eflâtun’un ideleri (müsül) meselesine getirerek Meşşâîler’in onları yalnızca zihnî varlıktan ibaret görmelerini ve dolayısıyla ontolojik bir gerçeğe sahip cevherler olarak ideleri inkâr etmelerini eleştirir. Ona göre “akfî âlem”de bulunan bu ontolojik varlıklar akfî mahiyetler olarak gerçek varlıklardır; onların bu

âlemdaki “sanem”leri ise (aynî varlığa sahip karşılıklar) ideal örneklerini teşkil ettikleri bu mahiyetlerin kemaline sahip değildir (s. 92-93). *Hikmetü'l-ışrâk*’ın bu kısmı yine cevher kategorisiyle ilgisi içinde İshrâkî ontolojisinin en önemli kavramı olan ışığın niçin cisim sayılmayacağı ve yaygın görme teorilerinin niçin eleştirilmesi gerektiği problemine atıfta bulunarak sona ermektedir.

Eserin ikinci kısmı “Fî'l-Envârî'l-ilâhiyye ve nûrû'l-envâr ve mebdâî'ü'l-vücûd ve tertîbühâ” başlığını taşımakta olup beş makaleye ayrılmıştır. İlk makale, nurun tanımlamayı gerektirmeyecek kadar apaçık bir gerçeklik olduğu, cismanî varlığın temelinde bu gerçekliğin bulunduğu, nurlar hiyerarşisi ve bu hiyerarşide “nurlar nuru” olarak adlandırılan ve varlığın en yüce ilkesi olan Tanrı konuları üzerinde durulmaktadır. İkinci makalede kozmoloji bahsine geçilmekte ve varlık mertebeleri sudûr teorisi çerçevesinde yeniden ele alınmaktadır. Birden çoğun sâdir olamayacağı, O’ndan ilk olarak bir mücerred nurun sudûr ettiği, nur mertebeleri arasındaki hâkimiyet-sevgi (kahr-mahabbet) ilişkisi, feleklerle onların iradî hareketleri ve arketipler (erbâbü'l-envâ) hakkında görüşleri ileri sürülmektedir. Üçüncü makale, kozmolojik tabloyu daha da belirginleştirecek şekilde nurlar hiyerarşisinin teşkil ettiği enlem-boylam mertebeleri, nurların süreklilik arzeden kozmolojik etkileri ve semavî hareketin mahiyetine ayrılmıştır. Dördüncü makalede cismanî varlık alanına inilmekte ve aslında nur ile zulmet yahut varlık ile yokluk arasında bir “berzah” olarak tanımlanan cisimlerin İshrâk felsefesi açısından ontolojisi yapılmakta, bu konu duyu ve hayal idrakleri hakkındaki açıklamalarla sona ermektedir. İkinci kısmın son makalesi mead, nübüvvet ve rüyalar konusuna ayrılmıştır. Tenâsühün imkânı üzerinde uzunca bir tartışmadan sonra ruhların ölümden sonraki âkıbeti konusuna geçilmekte, uhrevî mutluluk ve mutsuzluk bakımından bu âkıbetin hangi varlık mertebesinde ve nasıl yaşanacağı açıklanmaktadır. Nihayet İshrâkî bilginin en yüksek formu olan vahiyden sâdik rüyaya kadar yayılan bir yelpaze içinde metafizik bilginin imkânı konusu ele alındıktan sonra İshrâkîliğin yöntemini benimsemiş olan “sâlik”lerin nur metafiziğinin bilgisine ulaşma yolundaki mânevî tecrübelerine temas edilmektedir. Eser, Sühreverdî’nin İshrâk yolunu benimsemiş olan okuyucusuna tavsiyeleriyle son bulmaktadır.





*Hikmetü'l-İşrâk*'in ilk ve son sayfaları (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2487/2)

*Hikmetü'l-İşrâk*'ın bu kısmı "nur metafiziği" denilebilecek felsefî çerçeve içinde ontoloji, kozmoloji, psikoloji (epistemoloji) ve eskatoloji (mead) konularını ele almaktadır. Öncelikle nur kelimesi üzerinde temel düşüncelerini ortaya koyan müellif daha sonra nuru varlık mertebeleri açısından incelemeye koyulur. "Zulmet" terimi de bu ontoloji içinde nurun karşısı olarak belirli anlamlar kazanmakta ve özellikle cismanî varlığın açıklanmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Esere hâkim olan İşrâkî perspektif içinde nur varlıkla özdeşleştirilmekte ve dolayısıyla ontolojik hiyerarşi nur mertebeleri şeklinde ortaya konmaktadır. Kozmoloji de aynı yaklaşımın bir devamı olarak varlığın en yüce ilkesinden âlemin derece derece sudûru mantığına dayandırılmaktadır. Kozmos içinde bir bilgi ve ahlâk varlığı olarak insanın ele alındığı noktada ise onun esas itibarıyla bir nur olan nefsi ve bu nefsin melekeleri incelenirken özellikle idrak melekesi üzerinde durulmakta ve bu bahis İşrâkî bilginin mahiyeti konusuy-la tamamlanmaktadır.

*Hikmetü'l-İşrâk*'ta benimsenen sudûr teorisi, ana fikir itibarıyla Fârâbî-İbn Sînâ felsefesinde ortaya konan teoriyle aynıdır. Nurlar nurundan tek bir saf nur sâdır olur. Bu nurla ilkesi arasındaki fark kernal ve noksanlıkla ilgilidir. Nurlar nu-

runa en yakın olan ulu nur Pehlevî melekîyyâtında "behmen" olarak anılan nurdur. Sâdır olan ilk saf nurdan bir başka saf nur ve felek cismi (berzah) sâdır olur ve böylece sayıları Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi on ile sınırlı olmayan öteki saf nurlar birbiri ardından sudûr eder.

Bu arada müellif İslâm öncesi İran kozmolojik fikir ve kavramlarından da faydalanır. Meselâ Eflâtuncu idelerin karşılığı olan nurlar isimlerini eski Zerdüşti melekîyyâttan almışlardır. Su unsurunun melekî sahibi "hurdâd", madenlerin sahibi "şehrvâr", ağaçların sahibi "murdâd", ateş unsurunun melekî sahibi "ürdîbihişt"tir. Su, mineral, ateş vb. fizikî varlıklar da bu melekelerin yahut idelerin tilsimi, sanemleridir (s. 157-160). Filozofun mead meselesine baktığı ise insan nefsinin yeryüzü yolculuğunda bilgi ve ahlâk bakımından kazandığı niteliklerle bağlantılı olarak öldükten sonra karşılaşacağı uhrevî âkıbet fikrinin incelenmesinden ibarettir. Eserde bu vesileyle tenâsühle ilgili tartışmalar da gözden geçirilmektedir (s. 216-223).

*Hikmetü'l-İşrâk*'ın son faslı, İşrâk yolunun sâliklerine ait olağan üstü haller konusuna ayrılmıştır. Bu hallerin çoğu, İşrâk'ın insan ruhu üzerindeki tesirinin tabii âleme yayılması demek olan birtakım kerâmetlerle ilgilidir. Yani insan ru-

hunun aydınlanması ona yalnızca hakikatın bilgisini sağlamakla kalmaz, kozmik olaylara yön verme gücünü de kazandırır. Meselâ İşrâk'ı belli bir seviyede tecrübe edebilen bazı kişiler suda ve karada yürebilir, bedenleriyle göğe yükselebilir, orada semavî varlıklarla görüşebilirler. Bu olağan üstü hallerin Eflâtun (Plotinus ?), Hermes gibi eski İşrâkî bilgelerin bizzat tecrübe ettiğini söyledikleri, nurlar âleminin ulaşılabilir en yüksek katlarını müşahedeye kadar varması mümkündür (s. 252-257).

Sühreverdî'nin yazdığına bakılırsa kendisine ansızın ilham edilen eser, filozofun müstakbel okuyucusuna bu kitabı ehli olmayandan koruması, içindeki gerçekleri inkâr edenden Allah'ın esasen intikam alacağı, bu kitabın sırlarını anlamının ancak "halife" vasfını taşıyan bilgeye mura-caatla mümkün olacağı, bu yolun sâliklerinin ölümü çok düşünüp Allah'ı çok anmaları gerektiği yönündeki bir vasiyetiy-le son bulmaktadır (s. 257-260).

*Hikmetü'l-İşrâk*'ın Sühreverdî sonrası İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Filozofa ait görüşlerin İşrâkıyye olarak anılan ekolün temellerini oluşturduğu ve ekolün adını bu eserden aldığı bilinmektedir. İşrâkîlik'te ortaya konan felsefî tavrın ekolleşme süreci, Sühreverdî'nin öteki eserleriyle birlikte *Hikmetü'l-İşrâk*'ın doğrudan etkileriyle paralel düşmektedir. Dünya kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları bulunan (Brockelmann, I, 437) *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazılan şerh ve ta'likler söz konusu etkinin en önemli göstergeleridir. Bu şerhlerin ilki Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'ye ait olup Sühreverdî'nin me-tot ve görüşlerine en çok sadık kalan bir eser olarak kabul edilmiştir. Ancak onun şerhinden faydalanarak Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin *Hikmetü'l-İşrâk*'a yazdığı şerh Şehrezûrî'ninkinden daha çok tanınmıştır. Bunun sebebi onun, İbn Sînâ'nın ve Sühreverdî'nin felsefelerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle başarılı bir şekilde terkip eden ilk filozoflardan biri olmasıdır. Şîrâzî'nin bu sentezci tavrı, yalnızca İbn Sînâ ile Sühreverdî'yi İşrâkî görüşlere açık olan hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şekillendirdiği zihnî bir potada uzlaştırmakla kalmamış, diğer hocası Sadreddin Konevî'den aldığı vahdet-i vücûdcu irfan öğretisinin İşrâkîlik akımıyla buluşmasını da sağlamıştır. Onun şerhine XVI. yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından ta'likat yazılmıştır. Kâtib Çelebi, aynı



şerhe Mevlânâ Abdülkerîm'in de Farsça bir hâşiye yazdığını kaydetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 685). *Hikmetü'l-ışrâk*'a yazılan üçüncü şerh, Hindistan'daki Çiştîyye tarikâtına mensup olması muhtemel bir mutasavvıf olan Şerîf Nizâmî'din el-Herevî tarafından kaleme alınmıştır. 1008 (1600) yılında yazıldığı bilinen *Envârîyye* adlı bu şerh Farsça'dır ve eserin girişiyile ikinci kısmının çoğunun tercüme ve şerhini ihtiva etmektedir. Herevî şerhinin en dikkate değer özelliklerinden biri, müellifinin Hint felsefesindeki Advaita sistemiyle İsrâkî ilkeleri mukayese etme teşebbüsüdür. Bu şerh *Hikmetü'l-ışrâk*'ın metafizik, kozmoloji ve görme teorisine ilgili bölümlerini tasavvufî bir renge büründürmüş, ayrıca eserdeki bazı düşünceler zaman zaman Hint bilgelelerinden ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'sinden alınan düşüncelerle desteklenmiştir. Böylece şerh, yer yer bir karşılaştırmalı tasavvufî öğretiler incelemesi görünümünü kazanmıştır (Ziai, "The Illuminationist Tradition", I, 468-470). *Hikmetü'l-ışrâk*'ın bir Farsça tercümesi, Ferzâne Behrâm b. Ferşâd adlı Zerdüşî din adamına aittir. Ferzâne Behrâm, Şiraz'ı terkedip Hindistan'a yerleşmiş olan Âzer Keyvân'ın öğrencisiydi. Âzer Keyvân ve öğrencileri Sühreverdî'nin görüşlerinden çok etkilenmişlerdi ve kendilerini İsrâkî sayıyorlardı. Onların başlattığı dinî ve fikrî cereyanın Ekber Şah'ın sarayında da önemli bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Aynı dönemde *Hikmetü'l-ışrâk*'a Necmeddin Hâcî Mahmûd Tebrîzî bir şerh, Sühreverdî felsefesinden çok etkilenmiş olan Molla Sadrâ da ta'lik yazmıştır. Osmanlı kültür muhitinde ise Anadolu ve Suriye havzalarının yakınlığı, Konya merkezli gnostik öğretilerle İsrâkî fikirlerin münasebetine zemin hazırlamıştır. *Hikmetü'l-ışrâk* ve şerhleri başta olmak üzere Sühreverdî'nin eserlerine ait yazmaların Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda bulunuşu, bu eserlerin Türk müstensihlerince istinsah edilmiş olması ve İbnü'l-Arabî ekolüne mensup Türk mutasavvıflarının eserlerinde İsrâkî renk taşıyan birçok fikrin mevcudiyeti, Türkçe konuşulan Osmanlı topaklarında *Hikmetü'l-ışrâk* ile Sühreverdî'ye ait öteki eserlerin etkisine işaret etmektedir (Seyyid Hüseyin Nâsr, *IC*, XIV/3, s. 113-115; *Hikmetü'l-ışrâk* ve bazı önemli şerhleri başta olmak üzere İstanbul kütüphanelerinde bulunan Sühreverdî'ye ait eserlerin çok sayıdaki yazma nüshası için bk. Ritter, XXIV [1937], s. 270-286). Bu beldelerde bir İsrâkî eko-

lün varlığına nisbetle İbnü'l-Arabî ekolünün varlığından söz etmek daha isabetli görünmektedir. Kâtib Çelebi'nin, İbnü'l-Arabî ekolüne dair terimlerin "Hikmet-i İsrâk'tan me'hûz" olduğu şeklindeki kanaati (*Mizânü'l-hak*, s. 62), vahdet-i vücûd ekolü çerçevesinde yazılmış eserlerdeki İsrâkî rengin ne kadar farkedilebilir olduğunu göstermektedir. Ayrıca Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-nûr* adlı eserine şerh yazmış olup İsrâkîliğe temayülü bilinen Dewvânî'nin fikrî tavır itibarıyla Osmanlı ilim ve kültür muhitindeki güçlü etkisi de bilinmektedir. İsrâkîliğe has yaklaşımların, düzenli bir medrese eğitimi almamasına rağmen çağının parlak zekâlarından biri olarak kendini kabul ettirmiş bulunan Kâtib Çelebi'de bir "meşrep" teşkil etmeye kâfi geldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâtib Çelebi, *Sülle-mü'l-vüşûl ilâ tabakâtî'l-fuûl* adlı eserinde kendisini "İşrâkıyyü'l-meşreb" olarak tanıtmaktadır (*Keşfü'z-zunûn*, M. Şerefettin Yalçıkaya'nın mukaddimesi, I, 17; Adıvar, s. 139). Ayrıca Bursalı Mehmed Tâhir'in, Osmanlı âlimi Yanyalı Esad Efendi'ye *Şerhu Hikmeti'l-ışrâkıyye* (İşrâk [?]) adlı bir eser nisbet ettiği belirtilmelidir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 235). Müellifin, eseri İstanbul kütüphanelerinde bizzat gördüğünü kaydetmesi dikkat çekicidir.

*Hikmetü'l-ışrâk* ilk defa Tahran'da basılmıştır (1315). Tahkikli neşri ise Henry Corbin tarafından gerçekleştirilmiş ve Sühreverdî'nin diğer önemli eserlerini de ihtiva eden üç ciltlik bir dizinin II. cildi içinde yayımlanmıştır (*Opera Metaphysica et Mystica*, Tahran-Paris 1952, II, 9-260; bu dizinin tıpkı basımı 1977 ve 1993 yıllarında Tahran'da yapılmıştır). Henry Corbin esere kitabın planı, temel fikirleri, şerhleri ve yazma nüshalarıyla ilgili olarak uzun bir giriş yazmıştır (a.g.e., II, 19-79). Eserin Henry Corbin tarafından yapılan Fransızca tercümesi, Corbin'in ölümünden sonra Christian Jambet tarafından yayıma hazırlanarak bir girişle birlikte *Le livre de la sagesse orientale*, *Kitâb hikmat al-ışhrâq* adıyla neşredilmiştir (Paris 1986). *Hikmetü'l-ışrâk*'ın yeni Farsça tercümesini Seyyid Ca'fer-i Seccâdî yapmıştır 4 bs., Tahran 1366 hş.).

Eser yazılan şerhlerden Şehrezûrî'nin *Şerhu Hikmeti'l-ışrâk*'ı İngilizce bir girişle birlikte Hüseyin Ziyâî tarafından (Tahran 1993), Kutbüddîn-i Şîrâzî'nin şerhi önce müstakil olarak İbrâhim Tabâtâbâi tarafından (Tahran 1313/1895; bu ne-

şirden tıpkıbasım, Kum, ts. [İntişârât-ı Bî-dâr]), daha sonra *Hikmetü'l-ışrâk*'ın anılan baskısı içinde (Tahran 1315), Herevî'nin *Envârîyye* adlı Farsça tercüme ve şerhi Hüseyin Ziyâî tarafından neşredilmiştir (Tahran 1980). Molla Sadrâ'nın *Ta'likât*'ı ise Şîrâzî şerhiyle birlikte *Hikmetü'l-ışrâk*'ın 1315 tarihli neşri içinde yer almıştır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-ışrâk* (nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica* içinde), Tahran-Paris 1952, II, 9-260; a.mlf., *et-Telvîhâtü'l-levhîyye ve'l-arşîyye* (nşr. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica* içinde), İstanbul 1945, I, 2, 74, 106-109, 113, 121; a.mlf., *Kitâbü'l-Mukâvemât* (nşr. H. Corbin, a.e. içinde), I, 192; a.mlf., *el-Meşârî' ve'l-muârahât* (a.e. içinde), I, 194-195, 401-402, 452-453, 466, 483-484, 487-488, 493-494, 505-506; a.mlf., *el-Elvâhu'l-'imâdiyye* (nşr. Necefkulî Habîbî, *Se Risâle ez Şeyh-i İsrâk* içinde), Tahran 1397/1977, s. 74; a.mlf., *Kelimetü'l-Taşavvuf* (nşr. Necefkulî Habîbî, a.e. içinde), s. 117; a.mlf., *el-Leme'hât* (nşr. Necefkulî Habîbî, a.e. içinde), s. 175; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyârî'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 62; *Keşfü'z-zunûn*, I, 684-685, ayrıca bk. M. Şerefettin Yalçıkaya'nın mukaddimesi, I, 17; *Osmanlı Müellifleri*, I, 235; Brockelmann, *GAL*, I, 437; Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim* (Kazan-cıgil), s. 139; H. Corbin, "Prolégomènes II", *Opera Metaphysica et Mystica*, Tahran-Paris 1952, II, 1-79; a.mlf., "es-Sühreverdî el-Maktûl mü'essisü'l-mezhebi'l-İsrâkî" (trc. Abdurrahman Bedevî), *Şaşıyyât kalîka fi'l-İslâm*, Küveyt 1978, s. 94-139; Seyyid Hüseyin Nâsr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 52-82; a.mlf., "Şihâb al-Din Suhrawardî Maqtûl", *A History of Muslim Philosophy* (ed. M. M. Sharif), Karachi 1983, I, 372-398; a.mlf., "Qutb al-din al-Shîrâzî", *DSB*, XI, 247-253; a.mlf., "The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardî", *IC*, XIV/3 (1970), s. 111-121; M. Ali Ebû Reyân, *Uşûlü'l-felsefeti'l-İsrâkıyye*, İskenderiye 1987, s. 71-74, 115-119; Ian Richard Netton, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî's Philosophy of Illumination: Falsafa as Tasawwuf", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (ed. L. Lewisohn), London 1992, s. 247-260; Hossein Ziai, "Shihâb al-Din Suhrawardî: Founder of the Illuminationist School", *History of Islamic Philosophy* (ed. S. H. Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 434-464; a.mlf., "The Illuminationist Tradition", a.e., I, 465-496; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul 1996, s. 61-143; H. Ritter, "Philologika IX. Die vier Suhrawardî. Ihre Werke in Stam-buler Handschriften", *Isl.*, XXIV (1937), s. 270-286; Mahmûd Mustafa Hilmi, "Âşârû's-Sühreverdî el-Maktûl: taşnîfâtuhâ ve haşâ'ışuha't-taşavvufiyye ve'l-felsefiyye", *Mecelletü Kül-liyyeti'l-âdâb*, XIII/1, Kahire 1951, s. 145-177; R. Avens, "Henry Corbin and Suhrawardî's Angelology", *HI*, XI (1988), s. 3-20; R. Arnaldez, "İşrâk", *Et* (ing.), IV, 119-120; a.mlf., "İşrâkıyyûn", a.e., IV, 120-121.

