



SIVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

ONTOLOJİK ve KOZMOLOJİK BENZERLİKLER AÇISINDAN İŞRÂKİLİK
ve SÂBÎLİĞİN MUKAYESESİ

Doktora Tezi

Hayrunnisa HAYTA

Sivas
Mayıs 2025

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

ONTOLOJİK ve KOZMOLOJİK BENZERLİKLER AÇISINDAN İŞRÂKİLİK
ve SÂBİİLİĞİN MUKAYESESİ

Doktora Tezi

Hayrunnisa HAYTA

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan ÖZALP

Sivas
Mayıs 2025

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Başkalarına ait alıntılanan tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini, tırnak içerisinde veya farklı dizerek verdiğim yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

.../.../2025

Hayrunnisa HAYTA

ÖNSÖZ

Düşünce tarihine bakıldığında birçok dini ve felsefi geleneğe ait fikirlere tanıklık ettiği açıktır. Şihâbüddîn es-Sühreverdî (ö.587/1191), İslam düşünce geleneğinde özgün ve köklü bir düşünme biçimini temsil eden ve sezgiye dayalı felsefi bir ekol olan İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilmesi hasebiyle önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda İşrâkiliğin araştırılması sadece bu ekolün anlaşılması için değil, aynı zamanda bir bütün olarak kendisinden önce gelen ve kaynakları arasında gösterdiği bütün dini ve felsefi düşüncelerin idrak edilmesi içinde önem arz etmektedir. Zira Sühreverdî'nin İşrak düşüncesinin Hermes'ten Platon'a, Aristoteles'e ve Yeni Eflatunculuktan Meşşâi geleneğe kadar bir felsefi alt yapıya sahip olduğunu mezkûr filozof ve felsefi geleneklerden etkilendiğini zikretmek oldukça doğal bir yaklaşımdır. Bu çalışma dinî geleneklerin felsefi sistemler ile benzerliklerini ve üzerindeki etkilerini, din ve felsefe dilleri arasındaki biçimsel farklılıklara rağmen, İslâmî ve modern dönem kaynaklarda farklı şekillerde ele alınan Sâbiî inancı ile İşrak felsefesi bağlamında somutlaştırmaktır. Bu araştırmada Sühreverdî tarafından kurulan felsefi bir ekol İşrâkîlik ile filozofun kaynakları arasında sayılan dini bir gelenek Sâbiî inancının varlık anlayışı konu edinilerek aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar bağlamında mukayese üzerinden bir değerlendirme yapılmış, İşrâki ontolojiye Sâbiîliğin ne ölçüde etkisi olduğu Tanrı, kozmos ve insan anlayışı çerçevesinde ele alınmıştır.

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuçtan teşekkül etmektedir. Giriş bölümünde tezin konusu, sınırları, önemi ve kaynaklarına değinilmekle birlikte İşrak filozofu Sühreverdî'nin hayatı, kaynakları ve özelde ise kaynakları arasında sayılan Sâbiîlikle etkileşiminden bahsedilmiştir. Sâbiîlik ise İslâmî ve modern dönem kaynaklarda yer alan Sâbiî inancı şeklinde ikiye ayrılarak değerlendirilmiştir. Tezin birinci bölümünde İşrâkîlik ve Sâbiîliğin varlık tasavvuruna yer verilmiştir. Bu bağlamda hem Sühreverdî'nin nur metafiziğinin temeli olan Nûru'l-Envâr ve O'nun sıfatlarına etraflıca değinilmiş hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklarda farklı tarzlarda ele alınan Sâbiîliğin varlık anlayışı Tanrı ve O'na hasredilen nitelikler bağlamında detaylı açıklanmıştır. İşrâkîlik ve Sâbiîliğin varlık tasavvurları her iki geleneğin benzerlikler ve farklılıklar açısından mukayese edilerek değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, İşrâkîlik ve Sâbiîliğin kozmoloji anlayışlarına yer verilmiştir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin nur metafiziğinde âlem nurlar, muallak ideler ve zulmet olarak üç şekilde incelenmiş, bu

âlemlerin ve burada bulunan varlıkların karşılıkları Sâbiî inancında bulunarak benzerlikler ve farklılıklar bağlamında açıklanmıştır. Her iki geleneğin hem yaratılış hem de kozmoloji sistemi sudûr yaratma öğretisi çerçevesinde ele alınarak mukayese edilmiştir. Üçüncü bölümde, İsrâkîlik ve Sâbiîliğin yaratılış ile ilişkilendirilmesi hasebiyle kurtuluş öğretileri insan ve evrenin yaratılışı bağlamında mukayeseli olarak ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise felsefi bir ekol İsrâkîlik ve dini bir gelenek olan Sâbiî inancının ontoloji ve kozmoloji anlayışı benzerlikler ve farklılıklar bağlamında genel bir değerlendirmeye tâbi tutularak, tezimizin ana problemi olan “İsrâk filozofu Sühreverdi’nin İslâmî ve modern dönem kaynaklardaki Sâbiî inancından ne ölçüde etkilendiği” sorusuna cevap verilmiştir.

“Ontolojik ve Kozmolojik Benzerlikler Açısından İsrâkîlik ve Sâbiîliğin Mukayesesi” isimli çalışmanın ortaya çıkmasında büyük emeği olan, lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimim boyunca her daim maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, bana sadece akademik hayat ile ilgili değil, hayatın bizzat kendisine dair de danışmanlık yapan kıymetli hocam Prof. Dr. Hasan Özalp’e sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca tez süreci boyunca her bölümü sabırla okuyarak metin kritiği ve tavsiyeleriyle bu çalışmaya katkı sunan tez izleme komitesindeki saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Kadir Özköse’ye ve Prof. Dr. Rıza Bakış’a ve savunma sınavında çok değerli katkılar sunan Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya’ya ve Prof. Dr. Ömer Bozkurt’a teşekkür ederim. Son olarak sabrı ve anlayışıyla desteğini daima yanımda hissettiğim eşim İsmail Hayta’ya teşekkür ve minnetimi sunmak isterim.

Hayrunnisa HAYTA

Sivas 2025

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
KISALTMALAR	iii
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
1.GİRİŞ	1
1.1.Araştırma ile İlgili Teknik Bilgiler.....	1
1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları.....	1
1.1.2. Araştırmanın Önemi ve Gayesi	2
1.1.3. Araştırmanın Kaynakları	4
1.2. İştirâkîlik ve Kaynakları	6
1.2.1. Yunan Kaynakları.....	8
1.2.2. İslâm Kaynakları.....	10
1.2.3. Fârisî Kaynaklar (Antik İran Kültürü-Zertüştilik).....	14
1.2.4. Sâbiî Kaynakları	15
1.3. İştirâkîlik ve Sâbiîliğin Tarihsel Arka Planı ve Etkileşimi.....	15
1.3.1. İslâmî ve Modern Dönem Kaynaklarda Sâbiîlik	16
1.3.2. İştirâkîliğin Sâbiîlik ile Etkileşimi	23
BİRİNCİ BÖLÜM.....	31
1. İŞRÂKÎLİK ve SÂBÎLİĞİN VARLIK ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ	31
.....	31
1.1. İştirâkîliğin ve Sâbiîliğin Varlık Anlayışı	32
1.1.1. İştirâkîlik ve Sâbiîlik'te Nur Kavramı	37
1.2. İştirâkîlik ve Sâbiîlik'te Tanrı Anlayışı	41

1.2.1. İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Tanrı'nın Tabiatı ve Sıfatları.....	51
İKİNCİ BÖLÜM	61
2. İŞRÂKÎLİK VE SÂBİİLİĞİN KOZMOS (ÂLEM) ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ.....	61
2.1. İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Nurlar Âlemi	62
2.1.1. İşrâkîlik'te Nurlar ve Sâbiîlik'te Ruhanîler	65
2.1.1.1. İşrâkîlik'te Mücerret Nurlar (Kâhir Nurlar) Sâbiîlik'te Ruhanîler/ Işık Varlıkları.....	67
2.2. İşrâkîlik'te Muallak İdeler Âlemi (Müsül-i Mu'allaka) ve Sâbiîlik'te Cüz-î Ruhanîler/Matarta	88
2.3. İşrâkîlik'te Zulmet ve Sâbiîlik'te Karanlık Âlem.....	97
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	109
3. İŞRÂKÎLİK ve SÂBİİLİĞİN SOTERİOLOJİ (KURTULUŞ) ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ.....	109
3.1. İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi Âlemin ve İnsanın Yaratılışı)	109
3.2. İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Ruhun Düşüşü ve Yükselişi.....	116
3.3. İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Kâmil Tabiat	123
SONUÇ.....	141
KAYNAKÇA	145
ÖZ GEÇMİŞ.....	155

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.Y	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bk.	: Bakınız
C	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Erişim	: Erişim Tarihi
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
hz	: Hazreti
İng.	: İngilizce
MÖ	: Milâttan Önce
MS	: Milâttan sonra
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trans.	: Translator
terc.	: Tercüme
vd.	: ve devamı
vol.	: Volume
yy.	: yüzyıl



ÖZET

Bu çalışma, Şihâbüddîn es-Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) kurucusu olduğu İşrâkî düşünce ile İslâmî ve modern dönem kaynaklarda çeşitli şekillerde tanımlanan Sâbiî inancı arasındaki ontolojik ilişkiyi felsefi bir perspektifle ele almakta ve bu iki gelenek arasında kurulan etkileşim alanlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sühreverdî'nin nur merkezli varlık tasavvuru, yalnızca İslâm felsefesi içindeki Meşşâî çizgiye bir alternatif sunmakla kalmamış, aynı zamanda kadim Doğu hikmetlerinden, özellikle Hermetik gelenek, Yeni-Eflatunculuk ve Sâbiîlik'ten izler taşımıştır. Bu bakımdan Sühreverdî'nin kaynakları arasında yer alan Sâbiî geleneği, özellikle düşünürün ontoloji anlayışı bağlamında sistemindeki yansımaları ve etkileriyle ayrı bir inceleme konusu hâline getirilmiştir. Dolayısıyla araştırmada öncelikle Sühreverdî'nin felsefi sisteminin oluşumunda etkili olan kaynaklar tarihsel-felsefi bağlamda değerlendirilmiştir. İşrâkîliğin temel ilkeleri, özellikle de nûr metafiziği kavramsal derinliğiyle ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Sâbiîliğin ise İslâmî literatürdeki görünümü ile modern dönemdeki yeniden inşa biçimleri dikkate alınarak çok katmanlı bir okuma gerçekleştirilmiştir. Araştırmada her iki düşünce sisteminde ontolojik ve kozmolojik çerçevede Tanrı, kozmos ve insan anlayışlarının nasıl temellendirildiğini karşılaştırmalı bir yaklaşımla analiz edilerek, bu doğrultuda, Sâbiîliğin Sühreverdî'nin metafizik yapısı üzerindeki izleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak, felsefi bir ekol olarak İşrâkîliğin, dini bir gelenek olan Sâbiîliğe ait bazı temel metafizik kavrayışları dönüştürerek kendi sistematiği içinde yeniden yorumladığı savunulmakla birlikte çalışmamız, düşünce tarihinde dinî ve felsefi gelenekler arasındaki etkileşimin izini süren bir katkı olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede araştırmamız, İşrâkîliğin sadece Yunan felsefesi ve İslâmî düşünce mirasıyla değil, aynı zamanda Hermetik gelenek ve Sâbiîlik gibi kadim dinî-felsefi sistemlerle de örtüşen ve bu sistemlerden beslenen özgün bir metafizik yapı sunduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Şihâbüddîn es-Sühreverdî, İşrâkîlik, Sâbiîlik, Ontoloji, Kozmoloji.



ABSTRACT

This study aims to examine the ontological relationship between the Ishrāqī thought system, founded by Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 1191), and the Sabian belief, which has been described in various ways in Islamic and modern sources, from a philosophical perspective. It seeks to highlight the interaction between these two traditions. Suhrawardī's light-centered conception of being not only offered an alternative to the Aristotelian tradition within Islamic philosophy but also carried traces of ancient Eastern wisdom, particularly from the Hermetic tradition, Neoplatonism, and Sabianism. In this context, the Sabian tradition, especially its ontological understanding, has been examined in relation to its reflections and influences on Suhrawardī's system. Thus, throughout the research process, the sources influencing the formation of Suhrawardī's philosophical system have been evaluated within their historical-philosophical context, with particular emphasis on the basic principles of Ishrāqī thought, especially the conceptual depth of the Light metaphysics. Additionally, Sabianism has been explored in light of its representations in Islamic literature and its reconstructions in the modern period, offering a multi-layered reading. The study analyzes how the concepts of God, the cosmos, and humanity are grounded in both thought systems within the framework of ontology through a comparative approach, seeking to reveal the traces of Sabianism in Suhrawardī's metaphysical structure. As a result, it is argued that Ishrāqī philosophy, as a philosophical school, has transformed and reinterpreted certain fundamental metaphysical concepts of Sabianism within its own system. In this context, the study is considered a contribution to the exploration of the interaction between religious and philosophical traditions in the history of thought. In this regard, the thesis demonstrates that Ishrāqī thought presents a unique metaphysical structure that overlaps with, and draws from, not only the Greek philosophical and Islamic intellectual heritage but also ancient religious-philosophical systems such as the Hermetic tradition and Sabianism.

Keywords: Islamic Philosophy, Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Illuminationism, Sabianism, Ontology, Cosmology.



1.GİRİŞ

1.1.Araştırma ile İlgili Teknik Bilgiler

1.1.1. Araştırmanın Konusu ve Sınırları

Araştırma, İşrâk felsefesinin kurucusu olarak nitelendirilen Sühreverdi'nin varlık tasavvuru ve aslı itibari ile ilâhi bir din olmakla beraber zamanla dini, felsefi ve siyasi tesirler altında kalarak farklı formlarda kendini göstermiş olan Sâbiî dininin ontolojik ve kozmolojik görüşleri arasındaki benzerlikleri karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele almaktadır. Çalışmada temel olarak, Sühreverdi'nin nurlar hiyerarşisine dayalı İşrâkî ontoloji sistemi ve klasik ve modern kaynaklarda farklı biçimlerde temsil edilen Sâbiî inanç sistemi arasında ne tür benzerliklerin olduğu, ayrıca Sâbiîliğin İşrâkî felsefeye ne ölçüde etki ettiği sorusuna/sorununa odaklanılmaktadır. Bu bağlamda, her iki sistemde Tanrı-âlem ilişkisi, sudûr teorisi, aracı ruhanî varlıkların konumu ve âlemin çok katmanlı yapısı gibi ontolojik ve kozmolojik unsurlar karşılaştırmalı olarak incelenerek, Sühreverdi'nin yaşadığı ve seyahat ettiği coğrafyalarda karşılaştığı entelektüel mirasın onun düşünsel dünyasındaki yansımaları analiz edilecektir.

Sühreverdi'nin İşrâk felsefesiyle dini bir kimliğe sahip Sâbiî düşüncesini kimi açılardan mukayese etmenin bazı güçlüklerinden bahsetmek gerekmektedir. Zira bu güçlük felsefi bir gelenek ile dini bir yapı arasındaki kıyaslamaların ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Sühreverdi'nin İşrâk felsefesi, felsefi bir yapıya sahip olmasından dolayı kullandığı dilin sınırlarını yine de bu dilin elverdiği imkanlar ölçüsünde bir epistemoloji sunmaktadır. Bu bakımdan İşrâkîlik kendi yapısı içerisinde felsefeden farklı bir dil kullanmakta ve kendisini ifade etmek için dilin farklı formlarını ve argümantasyonlarını ortaya koymaktadır. Şöyle ki İşrâk felsefesi varlık, Tanrı, kozmos ve insan gibi konularda bilgi vererek bir sistem inşa etmektedir. Zira bu kavramlar hem dinin hemde felsefenin kapsadığı problemler arasındadır. İşte tam bu noktada ortak kavramlar hem işrâkîlik hem de Sâbiîlik gibi felsefi ve dini kimliğe sahip düşünce akımlarının birbirlerinden etkilendikleri bir kesişim noktalarıdır.

1.1.2. Araştırmanın Önemi ve Gayesi

Araştırmamızda hem Sühreverdî'nin felsefesinde hem de Sâbiî inancında varlık veren ilk ilke olarak Tanrı, varlık alan kozmos ve insanın varoluşu her iki sistemin ontolojik anlayışı kapsamında incelenecektir. Çalışma boyunca kozmolojik unsurlar da bu varlık düzeni içerisindeki işlevsel yerleriyle birlikte, ontolojik bütünlüğün bir parçası olarak değerlendirilecektir. Her ne kadar çalışma temelde ontoloji ve kozmoloji üzerine bir değerlendirme ve kıyaslama sunmayı amaçlasa da her iki gelenekte bu iki alanın yanı sıra kurtuluş öğretisinin de ontolojik yapının ayrılmaz bir boyutu olduğu görülmektedir. Zira her iki gelenekte ontolojiyi anlamamanın yolu kozmolojiyi ve ruh öğretilerini bilmekten geçmektedir. Bu çerçevede, öncelikle İsrâk felsefesindeki Tanrı, varlık, kozmos kavramlarını kapsayan ontoloji, kozmoloji ve kurtuluş başlıklarına yer verilecektir. Sonrasında ise bu kavramların Sâbiîlik özelinde nasıl ele alındığı ve İsrâk felsefesini ne ölçüde etkilediği üzerinde durulacak bunun sonucunda da her iki düşüncenin ontolojik ve kozmolojik sistemlerinin mukayesesi yapılacaktır.

Sühreverdî'nin hareket noktasını ve düşüncesini inşa ettiği seyahat alanı olan Mezopotamya, sadece ticaret açısından değil farklı inançların ve felsefi düşüncelerinde hayat bulduğu bereketli topraklardır. Sühreverdî bu topraklarda felsefi düşüncesini inşa etmiştir. Dini, felsefi ve siyasi birçok dönüşüm geçirerek farklı şekillerde günümüze gelen Sâbiîlik de bu topraklarda hayat bulmuştur. Dolayısıyla iki geleneğin kesişim yeri olarak Mezopotamya'da bulunmaları birbirleriyle ilişkili olduklarına dair bize ipuçları vermektedir. Bu bağlamda araştırmamızda Sühreverdî'nin İsrâk felsefesinin ve Sâbiî inancının ontolojik ve kozmolojik bağlamda birbiriyle ilişkisi ve bu münasebetin ne boyutta olduğu incelenecektir.

Öte yandan geniş bir etki alanına sahip olan Gnostisizm birçok dini ve felsefi düşünceyi etkilemiştir. Sâbiîlik'te modern dönem kaynaklarda doğu tipi gnostik akımlardan biri olarak kabul edilmektedir. Gnostisizmin özelde ise Sâbiîliğin etkisini Sühreverdî'nin İsrâk düşüncesinde bulabiliriz. Şöyle ki Sühreverdî hem Mecusi ve Sâbiî terminolojiyi düşünce sisteminde kullanmakta hem de nurlar hiyerarşisine dayandırdığı felsefesinde gnostik unsurlara yer vermektedir. Dolayısıyla

Sühreverdî'nin İşrâk düşüncesini gnostik unsurlar ile ilişkilendirilebilecek bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda araştırmamızda, bünyesinde gnostik unsurlar barındıran İşrâkî varlık anlayışına, Sâbiîliğin ontolojik ve kozmolojik bağlamda etkisi mukayeseli olarak ele alınacaktır.

Sâbiîliğin İşrâkî felsefe üzerindeki etkisine dair doğrudan ve kapsamlı bir araştırmaya rastlanmamakla birlikte, konuya dolaylı olarak temas eden bazı önemli eserler bulunmaktadır. Şöyleki Batı ve İranî literatürde, İşrâkîliğin Hermetik, Yeni-Platoncu ve Zerdüştlük etkilerine dair değerlendirmeler yapılmış olsa da Sâbiîlik ile doğrudan karşılaştırmalı bir inceleme oldukça sınırlıdır. Bu noktada Henry Corbin İşrâkî düşüncüyü anlamada ve Sühreverdî'nin metafiziksel yapısını çözümlemede kilit bir figürdür. Düşünürün *The Man of Light in Iranian Sufism* eseri İslam felsefesi, özellikle de İşrâkî gelenek bağlamında “Kâmil Tabiat” anlayışını ele alan disiplinler arası bir çalışmadır. Corbin bu eserinde Hermetizm, Zerdüştlük, Sâbiîlik, Maniheizm gibi antik dini, felsefi ve sûfi gelenekler ile Sühreverdî arasında bir bağ oluştur ve araştırma konumuz olan İşrâkîlik ve Sâbiîlik arasında ontolojik ve kozmolojik ortak hususların nasıl keşiştiğini anlamamıza yardımcı olur. Ayrıca Henry Corbin'in *Temple and Contemplation* eserinde Harran Sâbiîlerinin kozmolojik ve ritüel inançları hakkında detaylı bilgi verilir. Özellikle Harran Sâbiîlerinin yıldızlara dayalı ibadet sistemi ve her gezegenle ilişkilendirilen Ruhanîlerin varlığını vurgular.¹ Bu anlamda düşünürün eserleri İslam sonrası felsefi tasavvurun oluşumunda kâdim dinlerin düşünsel mirasını anlamada güçlü bir zemin hazırlar. Buna karşılık Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Felsefi Mirasımız ve Biz* adlı eseri Harran Sâbiîleri hakkında önemli bilgiler sunmakta ve onların İslam felsefesinin oluşumuna etki eden kadim bilgi geleneklerinin temsilcileri olarak ele almaktadır. Özellikle Yunan-Helenistik, Hermetik ve Yeni-Platoncu felsefi mirasın İslam felsefesi bünyesine aktarılmasında oynadıkları rol çerçevesinde “akli mirasın taşıyıcıları” arasında değerlendirilmektedir.² Türkçe literatürde ise İsmail Erdoğan'ın *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı* ve “İşrâkîliğin İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları” adlı çalışmasında,

¹ Detaylı bilgi için bk. Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, çev. Nancy Pearson (ABD: Omega Publications, 1994); Henry Corbin, *Temple and Contemplation* (Flammarion: Paris, 1980), 132-182.

² Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 155.

Sühreverdî'nin düşünce sisteminin oluşumunda çeşitli kadim kaynaklarla birlikte Sâbiîliğin de etkisine kısmen değinilmektedir. Bununla birlikte söz konusu etkiler genellikle genel hatlarıyla incelenmekte ve Sâbiîliğin ontoloji, sudûr nazariyesi, nurlar doktrini ve Kâmil Tabiat gibi kavramlarla İşrâkî düşünceyle gösterdiği sistematik benzerlikler ayrıntılı bir biçimde ele alınmamaktadır. Bu bağlamda araştırmamız, bahsi geçen iki gelenek arasında sistematik bir karşılaştırma ortaya koymasını bakımından literatürdeki bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1.1.3. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız bir düşünürün felsefî anlayışının ve bir dini geleneğin ontolojik tahlili ile sınırlı bir çalışmadır. Bu sebeple öncelikle her iki sistemde ana kaynaklara inilerek bunlardan gerekli metinlerin belli bir düzen dahilinde açıklanması ve yorumlanması yapılacaktır. Fakat gerekli yerlerde her iki geleneğin ikincil kaynaklarından yararlanılacaktır. İşrâkîlik ile alakalı ana kaynaklarımız Sühreverdî'nin kısa yaşamına rağmen yazdığı eserlerden oluşmaktadır. Düşünürün felsefe anlayışını ortaya koyduğu bizimde araştırmamızda başvurduğumuz başlıca eserlerini şu şekilde sıralayabiliriz;

1. *Hikmet'ül-İşrâk*
2. *el-Meşâri ve'l-Mutarahât*
3. *Kitâbu't-Telvîhâti'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*
4. *Kelimetü't-Tasavvuf*
5. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*
6. *el-Kıssatu'l-Gurbeti'l-Garbiyye*
7. *İ'tikâdu'l-Hukemâ*
8. *Heyâkîlu'n-Nur*
9. *Kitâbü'l-Mukâvemât*
10. *Âvaz-ı Per-i Cibril*
11. *Aklı-ı Surh*

Bu araştırmada Sâbiî geleneğinin, Sühreverdî'nin işrâk düşüncesine dayanan nur felsefesini ne ölçüde etkilediği, Sühreverdî'nin İşrak felsefesinde Sâbiî kavramlarının ne boyutta kullanıldığı ve onun Sâbiîliğin öğretilerinin kavramsal altyapılarına nasıl atıfta bulunduğu yukarıda saydığımız kaynaklar özelinde

tartışılacaktır. Dolayısıyla bu eserler içerisinde *Hikmet'ül-İşrâk*, *el-Meşâri*, *Kelimetü't-Tasavvuf*, *Elvah-ı İmadiyye*, *Heyâkîlu'n-Nur* ontoloji kapsamında önemli kaynaklardır. Düşünürün ontoloji bağlamında yazdığı kaynakları esas alınarak, bu eserlerde Sâbiîlikle ilgisi bulunan hususlar açıklanmaya çalışılacaktır. Özellikle bu hususta düşünürümüzün felsefesinin kristalleştiği *Hikmet'ül-İşrâk* eserinin ayrı bir yeri bulunmaktadır. Hatta Sühreverdî'nin bu eserine karşılık İşrâkiliğin ilk şârihlerinden Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*'ni yazmıştır. Şehrezûrî'nin bu şerhinde kadim İran geleneklerini telin eden söylemler ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Bu bağlamda gnostik nüfuzun *Hikmet'ül-İşrâk Şerhi*'nde devam ettiği söylenebilir. Çalışmamızda yararlanacağımız ikincil kaynaklar ise Sühreverdî ve İşrâk felsefesiyle ilgili ele alınan eserler ve makaleler olacaktır.

Sâbiîlik ile ilgili kaynaklar klasik İslam ve modern dönem kaynakları olarak iki şekilde incelenecektir. Biz araştırmamızda İslâmî ve modern dönem kaynaklarda yer alan Sâbiîlikle ilgili bilgileri açıklayarak bunların ne ölçüde Sühreverdî'nin İşrâk felsefesine yansıdığını karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Öncelikle başvuru kaynakları Sâbiîliğin Kur'an-ı Kerim'de bahsi geçmesinden dolayı Kur'an-ı Kerim ve Sünnettir. Sonrasında ise başvuru başlıca kaynaklar klasik dönemden modern döneme doğru şu şekildedir;

A. Klasik Dönem İslâmî Kaynaklar;

- a. Şehristâni (öl.548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*
- b. İbn Hazm (öl.456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*
- c. el-Birûnî (öl.453/1061), *el-Asaru'l-Bakiye ani'l-Kuruni'l-Haliye*
- d. İbn Nedîm (öl.453/1601), *el-Fihrist*
- e. et-Taberî (öl.310/923), *Taberî Tefsiri Câmiul Beyan Te'vili ayn Kur'an*
- f. Hamza el-İsfahânî (öl.360/971), *Târîh Sînî Mulûku'l-Ard ve'l-Enbiya*
- g. İbn Kesir (öl. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*
- h. Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (öl.387/997) *Mefâtihu'l-Ulûm*
- i. Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, (öl.538-1144) *el-Keşşaf'an Hakâ'iki Ğavâmidü't-Tenzîl ve Üyuni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl Keşşaf Tefsiri*
- j. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, (öl.345-956), *Murûc ez-Zeheb*.

k. Ebu'l Kâsım Mesleme Macrîtî (Pseudo Majriti) (öl.398-1007),
Ġayetu'l-Hakîm (The Patrix)

B. Modern Dönem Kaynaklar;

1.Mandaeen/ Manden³ Kutsal Kitapları;

a. *Ginzâ Der Schatz oder Das Grosse Buch Der Mandâer* (Mark Lidzbarski)

b. *Ginza Rabba (The Gerat Book of The Mandaean)*, (Ram Al Sabiry)

c. *The Harran Gawaitha* (E.S. Drower)

d. *The Mandaean Book of John* (Charles G. Haberl ve James F. McGrath)⁴

2. Modern Dönem kaynaklar

e. G.R.S. Mead, *Gnostic John the Baptizer: Selections from the Mandaean*

f. E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of Mandaean, The Mandaean of Iraq an Iran, The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa, The Thousand and Twelwe Qestions (Alf Trisar Şuyalya)*

g. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler, Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa, İslam ve Sâbiilik, Mitoloji ve İnanç Arasında.*

1.2. İshrâkîlik ve Kaynakları

İran'ın Zencan şehri yakınlarında bulunan Sühreverd köyünde 549/1153 yılında dünyaya gelen Sühreverdî XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İran, Azerbaycan, Irak, Suriye ve Anadolu gibi İslam coğrafyalarını gezerek dönemin

³ Gnostik bir din olarak kabul edilen Sâbiiler, 'bilginler, gnostikler' anlamına gelen Mandaean/Mandenler veya ilahi doktrinlerini muhafaza eden veya din adamı anlamına gelen Nasuralar ismini kullanırlar. Mandenler kavramı Sâbiiliğin tamamını ifade etmek için kullanılırken, Nasuralar kelimesi ile ileri gelen Sâbiiler kastedilmektedir. Bizde araştırmamızda modern dönem kaynaklardaki Sâbiiliği tanımlamak için gnostik Sâbiiler ve Mandenler kavramını kullanacağız. Bk. Kurt Rudolph vd., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: Harper&Row, 1983), 343-347.

⁴ Gnostic Society Library, "Mandaean Prayer Scriptures and Fragments" (Erişim 11.03.2023)

âlimlerinden dersler almıştır.⁵ Buralarda İslâmî ve İslâmî olmayan dinî, felsefî ve tasavvûfî kültürlerle karşılaşmıştır. Bunun neticesi olarak da İslam felsefesinin içerisinde İshrâkî düşünceyi temel alan bir ekol oluşturmuştur.

Sühreverdî *ilmu'l-envâr* adı verilen nurlar ilmi ortaya koymuştur. Düşünür bu ilmin tecrübeye dayandığını belirterek bu tecrübenin Platon öncesi Hermes, Emplodokles, Pisagor gibi kadim filozofların sembolik sözlerinde bulunduğunu iddia etmiştir. Yine bu ilmin Caamasf, Ferşâvşîr, Bozorgmehr gibi Fars bilginlerinin takip ettiği nur ve zulmet geleneğini birleştirmiştir. Bu deneyimin ardından da nurlar ilmini akli deliller ile destekleyerek doğu hikmetini inşa etmiştir. Dolayısıyla onun ortaya koyduğu bu ilim tecrübeye dayalı, nur ve zulmet üzerine inşa edilmiş, yöntemi müşahede, dili sembolik olan bir felsefedir.⁶

Sühreverdî kendisini *el-hikmetü'l ledünniyye* (ilahi hikmet) ve *el-hikmet'ül-atîkenin* (antik hikmet) yeniden birleştiricisi olarak görmektedir. Bu anlamda düşünürümüz yüzyıllar boyunca süregelen ve kendi yaşadığı döneme ulaşmış *hikmet-i hâlîde* ile Hint, Fars, Bâbil, Mısır ve antik Yunan mirasının takipçisi olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Sühreverdî hikmete ulaştığı iki yol olduğunu belirtir. Birincisi; Acsepius-Pythagoras (MÖ 570-495), Emplodokles (MÖ 494-434), Platon (MÖ 427-347), Neo-Platonistler, Zünnûn-i Mısırî, Ebû Sehl et-Tüsterî (öl. 245/859) ve kendisinin bulunduğu Batılı yol, ikinci olarak ise; İran Bilge Krallar (Kiyumarth-Feridun-Keyhüsrev), Bayezîd-i Bistâmî (öl. 261-874), Hallac-ı Mansûr (öl. 309/922), Ebû'l Hasan Herrakâni (öl. 425/1033) ve kendisinin oluşturduğu Doğulu kol olarak ileri sürer.⁷ Ayrıca Sühreverdî eserlerinde kadim geleneğe Pehlevî ve Hüsrevânî hikmet şeklinde atıfta bulunmuştur. Bundan dolayı Sühreverdî'nin İslam öncesi dini hareketlerden ve hikmet düşüncesinden haberdar olduğunu

⁵ Henry Corbin, "Şihâbüddîn Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İz Yayınları 1997), 123; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 79; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 96.

⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, çev. Eyüp Bekir Yazıcı, Usmetullah Sâmî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 8; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 30-32; Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 86.

⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 8; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 84; Roger Arnaldez, "İshrâk", *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), ed. E. Van. Donzel vd. (Leiden: E.J. Brill, 1997), 4/119.

söylenbilir.⁸ Bunun yanı sıra Sühreverdî'nin eserlerinde doğrudan dile getirilmemekle birlikte İslam dini ve onun bünyesindeki irfâni gelenek düşünürün hikmet anlayışının şekillenmesinde önemli kaynaklardan birisidir. Yine bu kaynaklar arasında Hermetizm, Sâbiîlik, Zerdüştilik ve Maniheizm'de bulunmaktadır. Böylece Sühreverdî'nin kaynağı Hermes olan ve köken olarak eski Mısır ve İran düşüncesine dayanan bir kısım Yunanlı filozofların ve Müslüman mutasavvıflarında içerisinde bulunduğu kadîm hikmet geleneğinin kendi döneminde ihya eden önemli temsilcilerden biri olduğu söylenebilir.⁹

Sonuç olarak Sühreverdî, Hint, Kadim İran, Bâbil, Mısır ve Platon'a kadar giden Yunan filozoflarının öncü olduğu bir silsile oluşturarak ezeli bir hikmetin varlığına işaret etmekle beraber Zünnûn el Mısırî, Ebû Sehl et-Tüsterî, Hallac-ı Mansur, Bayezîd-i Bistâmî ve Harakâni gibi sûfilere kendisine referans olarak kabul etmiştir. Böylece düşünürümüz Platoncu ve Aristocu felsefe ile İslam tasavvuf geleneğini birleştirerek hem rasyonel hem de zevk ve keşfe dayalı bir irfan geleneği ortaya koymuştur. Her ne kadar bilgi kaynakları açısından İshrâk felsefesinin kaynakları, Kadim İran hikmeti, Platon'un düşünceleri, Yeni Eflatunculuk, Hermes ve Eski İran düşüncesi gibi birçok geleneğe dayansa da bu felsefenin doğuşuna etki eden ve bizimde araştırma konumuz olan Sâbiîlik ve bunun yanı sıra Hint metafiziği gibi başka kaynaklarında bulunduğu söylenebilir. Bütün bu söylemlerden hareketle İshrâki felsefenin kaynaklarını dört başlık altında sınırlandırabiliriz.¹⁰

1.2.1. Yunan Kaynakları

İslam filozoflarının düşünce sisteminin oluşmasında en önemli kaynaklardan birisi Antik Yunan felsefesidir. Düşünürümüzde kendi sistemini oluştururken Pythagoras, Empelekles, Platon, Aristoteles ve Plotinos'dan (MS 105-270) etkilenmiştir. Sühreverdî Aristoteles'ten (MÖ 384-322) *Muallim-i Evvel* olarak bahsetmekle birlikte onunla rüyasında görüşüğünü ve fikirlerinin oluşmasında ondan etkilendiğini dile getirmektedir.¹¹ Ayrıca Sühreverdî, Pythagoras, Empelekles ve

⁸ Mehmet Alıcı, "Şehrezûri'de Gnostik Eğilimler", *Şeyhü'l İshrâk'ın İzinde: İlk Dönem İshrâki Şârihler*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 103.

⁹ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 95.

¹⁰ İsmail Erdoğan, "İshrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2003), 166.

¹¹ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 456.

hikmetin büyüğü olarak nitelendirdiği Platon'un Müslümanlar arasında burhan ehli olarak bilinen herkesten daha yüce ve şanı büyük olduğunu belirtir.¹²

İşrâki felsefenin ilkelerinin şekillenmesine büyük oranda katkı sağlayan şüphesiz Platon'dur. Platon Hermes'in fikirlerinin Sühreverdî'ye aktarılmasındaki halkalardan birisidir. Antik Yunan mirasının takipçisi olduğunu söyleyen Sühreverdî için Platon, kendisini *hikmet-i hâlideye* (ezeli hikmet) ulaştıran batılı yollardan birisidir. Düşünürümüz bu hususu “*Her kim hakikate giden yolda bir yolcuysa, o benim yoldaşım ve bu yolda yardımcımdır. Felsefenin üstadı Platon'la ondan önceki Hermes'in takip ettikleri yol aynıydı.*”¹³ şeklinde ifade eder. Böylece kendisi ile Platon ve Hermes arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

Sühreverdî, Platon'un İdeler anlayışından etkilenmiştir. Filozofumuz hem Zerdüştilik'teki melekler inancını hemde Sâbiî Dini ve Hermetik gelenekteki bazı kavramları, Platon'un İdeleri ve İslam dinindeki melek kavramları ile uzlaştırıp bir tür sentez yapmaya çalışmıştır. Platon'un İdeler nazariyesini Sühreverdî, “Türlerin Efendisi (Erbâbu'l-Envâ)” olarak isimlendirmiş ve farklı biçimde yorumlamıştır. Sühreverdî, Platon'un İdelerini nurani yansımaları olan kâhir bir öz olarak kabul etmektedir. Ona göre Platon'un İdeleri, felekler, yıldızlar, basit unsurlar ve onların bileşiklerini yöneten nurlar âlemindeki mücerret cevherlerdir. Sühreverdî bu cevherleri her varlık türünün koruyucusu olan Türlerin Efendileri şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴

Sühreverdî'nin nur metafiziğinde Yeni Platoncu sudûr anlayışının izleri görülmektedir. Plotinos'un en temelde sudûr öğretisi, ilk ilkedен taşarak ontolojik bir hiyerarşik sistemden oluşan Bir, Nous ve Ruh şeklinde özetlenebilir. Ona göre Bir, kendisinde hiçbir şey olmayandır. Bu nedenle her şey Bir'den çıkmıştır ve O'ndandır. Bir'in mükemmel bir kemâlde olması hasebiyle de O'ndan Nous yani idealar taşmıştır. Nous, Bir'e dönük olmakla beraber yalnızca O'nda sebât eder. O'na

¹² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Telvîhât*, 528.

¹³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), Haz. Henry Corbin, (İstanbul,1945), 1/503.

¹⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 434-436; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), 453-465; İsmail Erdoğan, “İşraki düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, *Dinî Araştırmalar* 8/23 (Haziran 2005), 127-152; Platon'un İdeler Nazariyesi ve Türlerin Efendileri hakkında ikinci bölümdeki “İşrâkîlik'te Mücerret Nurlar (Kâhir Nurlar) Sâbiîlik'te Ruhanîler” başlığı altında detaylı bilgi verilecektir.

sebât edişinin asıl amacı ise Bir'i temaşa etmektir. Nous'da Bir'in sûreti olması sebebiyle O'na benzer davranır ve gücünü aktarır. Böylece Nous'un akletmesi ile de ondan zorunlu olarak Ruh çıkmıştır. Yani Ruh, Nous cevherinden ortaya çıkan etkinliktir. Nasıl Bir, kendi kararlı halinde kâim iken Nous sudûr ettiyse, aynısı Ruh içinde geçerli olmuştur. Mükemmel olanın kendinden daha az mükemmel bir sûreti meydana getirmesi bu şekildedir.¹⁵ Sühreverdî'nin felsefi sisteminde ise Plotinos'un üç hipostazı farklı isimlerle yer almakla beraber anlam birliği bakımından paralellik arz etmektedir. Sühreverdî'ye göre varlıklar Nûru'l-Envâr olarak ifade edilen Tanrı'nın nurundan sudûr etmektedir. Nûru'l-Envâr'dan ilk sudûr eden Nûru'l-Akreb'dir. Nûru'l-Akreb'den ise diğer soyut kâhir nurlar taşmıştır. Kâhir nurlar ikiye ayrılmaktadır. İlki cismani varlığın meydana gelmesinde etkin olan asıl Boylamsal (Tûli) Nurlar, diğeri ise asıl olmayıp ikinci derecede bulunan Sevânî (İkincil/enlemsel) Nurlar/Türlerin Sahibi'dir.¹⁶ Platon'un idealarına karşılık gelen bu enlemsel boyutta saf nurlardan meydana gelen ruh bulunmaktadır. Bu ruhun amacı da tıpkı Plotinos'daki gibi hapsediği bedenden kurtularak Nûru'l-Envâr'a ulaşmaktır. Tanrı'ya erişmek içinde uygulanması gereken içsel hazza inmek ve bedenini arzularını terk etmektir. Sonuç olarak Sühreverdî'nin Platon'dan ve onun yorumcularından özellikle Plotinos'dan etkilendiği görülmektedir.

1.2.2. İslâm Kaynakları

Sühreverdî, felsefi görüşlerini oluştururken etkilendiği kaynakları sorgulayıcı bir üslupla İslam dini ile uzlaştırmak için ele almıştır. Bu doğrultuda Kur'an, Sünnet ve İslam düşünürlerinin görüşlerinden faydalanmıştır. Dolayısıyla İslam kültürünün düşünürümüzün felsefesini şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Sühreverdî Müslüman ârif ve sûfilerin yaşantılarına dair de atıflarda bulunmuştur.

Sühreverdî'nin felsefi anlayışına önemli ölçüde etki eden kaynak İslam dinidir. Tevhid inancı ile harmanladığı nur felsefesini İslâmî bir anlayış ile ifade eden Sühreverdî ortaya koyduğu geleneğin Mecusilerin kaidesi olmadığı gibi, Mâni

¹⁵ Plotinus, *Enneads*, İng. terc. A.H. Armstrong, (Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1989), C. 7/ V.2.1.1-17., 1-33.

¹⁶ Burada kısaca açıkladığımız Sühreverdî'nin sudûr sistemi ve bu hiyerarşideki nurlar ile alakalı ayrıntılı bilgi ikinci bölümde ele alınacaktır. Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 386-387, 390-394; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 39-46; Plotinus, *Enneads*, I. 6.5.

inancının ilhadı ve şirkine götürecekt şeyler ifade etmediği söyleyerek bu hususta Allah'a sığındığını dile getirmiştir.¹⁷

Sühreverdî'nin kurduğu nur metafiziğinde varlığı, Kur'an'daki ayetler ışığında nur kavramıyla açıklaması onun siteminde ayetlerin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Sühreverdî, Kur'an'daki "*Allah göklerin ve yerin nurudur*"¹⁸ ayetini yorumlayarak Allah ve âlem ilişkisini ortaya koymuştur. Nur kavramının karşısına zulmeti yerleştirerek metafizik içerikle yorumlamış ve onu kadim mirastaki anlamına yakın şekilde ortaya koymuştur. Sühreverdî bu ayetten yola çıkarak varlık kavramı yerine koyduğu nur kelimesini tanımlamıştır. Ona göre nur apaçıktır ve ondan daha anlaşılır bir şey yoktur. O apaçık olduğu için kendi haricindeki şeyleri açığa çıkarma yetisine sahiptir.¹⁹

Sühreverdî'nin nur felsefesini inşa ederken İslam inancı ve kültüründen faydalandığı görülmektedir. Zira filozofun *Elvah-ı İmâdiyye*, *Kelimetu't Tasavvuf* ve *Lemehat* isimli eserlerinde Kur'an'ın 72 suresindeki 240'ın üzerinde ayete yer vermesi bu hususta önem arz etmektedir.²⁰

Sühreverdî'nin felsefi fikirlerinin oluşmasındaki bir diğer kaynak Meşşâî felsefe ekolüdür. Düşünür her ne kadar İslam Meşşâîlerinin felsefi görüşlerine yönelik eleştiride bulursa da onlarla benzer düşünceler ortaya koymuştur. Çünkü Sühreverdî'nin eleştiriden kastettiği Meşşâîliği tümüyle tenkit etmek değildir. Aksine onu başka bir forma dönüştürerek kendi İşrâki sistemini kurmaktır. Hatta bu noktada Sühreverdî Meşşâî ekolde yetkinleşmeden *Hikmet'ül-İşrâk*'in anlaşılmayacağını bu nedenle Meşşâî yöntem ile ele aldığı *Kitâbü't-Telvihât* ve *el-Meşâri ve'l-Mutârahât*'in okunması gerektiğini belirtmiştir.²¹ Bu bağlamda Meşşâî filozoflardan Sühreverdî'yi büyük ölçüde etkileyen İbn Sinâ'dır (öl. 428/1037). Zira onun felsefi geleneğinin kökeninde İbn Sinâ'nın ayrı bir yeri vardır. Düşünür İbn Sinâ'nın tıpkı kendisi gibi bir 'el-hikmetü'l Meşrikıyye' oluşturmak için çaba gösterdiği fakat bunu

¹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 7-8.

¹⁸ Kur'an-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Nur; 24/35.

¹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 300-301, 317-318.

²⁰ Eyüp Bekir Yazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 39.

²¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 6-7; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvihât*, 23.

gerçekleştiremediğini dile getirmiştir.²² Sühreverdî, İbn Sinâ'nın *Hayy b. Yekzan*, *Salaman ile Absal*, *Risale fi Mâhiyeti'l-Işk*, *Risaletu't Tayr*, *el-Kasidetu'l-Ayniyye*, *el-Mantuku'l Meşrikiyye* gibi eserlerini okuyarak ışığın vatanının doğu olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu doğrultuda İbn Sinâ ve Sühreverdî arasında işrâkî fikir yönünden büyük ölçüde benzerlik bulunmaktadır. İbn Sinâ *Mantuku'l Meşrikiyyûn* eserinde Doğu'yu ışığın vatani, Batı'yı ise karanlığın yurdu şeklinde tanımlamıştır. Sühreverdî de felsefi sisteminde doğu ve batıya yönelik sembolik anlamlar yükleyerek metafizik ve bilgi anlayışını inşa etmiştir. Ona göre doğu varoluş ve bilginin, batı ise karanlık ve bilgisizliğin yurdudur. Doğunun en doğusunda Nurlar'ın Nuru bulunur ve O'ndan varlık aşama aşama en aşağı tabaka olan en batıya inerek yok olur. Batının en batısı da varoluş işrâkının battığı yerdir.²³

Sühreverdî'nin Farabi ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflardan büyük ölçüde etkilendiği bir diğer husus sudûr nazariyesidir. İslam Meşşâiliğinde olduğu gibi varlıkların açık bir düzen içerisinde Tanrı'dan taşma fikrini Sühreverdî, sıralamada bazı değişiklikler yaparak benimsemiştir. Sühreverdî varlık tarzlarını Meşşâîlerin zorunlu varlık olarak tanımladığı Nûru'l-Envâr'dan sudûr eden varlık, varoluş ve felek hareketleri şeklinde sırasıyla ele almıştır. Burada Meşşâîlerin sudûr sisteminde kullandığı *aklın* yerine Sühreverdî *nur* kavramını koyarak nur metafiziğini inşa etmiştir. Ayrıca Sühreverdî akılların ve feleklerin ortaya çıkışlarıyla ilgili Meşşâî ekolle uyum içerisinde.²⁴ Ona göre felekler dairesel hareketlerine göre hâdis varlıkların meydana gelmesine vesile olurlar. Feleklerin hareketleri irâdidir ve nefisten sâdir olur.²⁵ Sühreverdî'nin sudûr sistemi ikinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Öte yandan Sühreverdî hem bir filozof hem de bir sûfî olan Gazâlî'den esinlenmiştir. Özellikle Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eseri, sadece sûfî gelenekte değil, aynı zamanda İşrâkî felsefenin gelişiminde de kayda değer bir etkide bulunmuştur. Zira Gazâlî, bu eserinde işrâk, zulmet, nur, zevk ve keşf gibi kavramları yoğun biçimde kullanmakta ve özellikle işrâk kökünden türeyen

²² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 358-359.

²³ Toshihiko Izutsu, "İşrâkiyah", *Encyclopedia of Religion* (New York; The Macmillan Company, 1987), 7/277-299; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 87.

²⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 21.

²⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 48.

kelimelere yer vererek sonraki İşrâkî literatürde karşılık bulacak terminolojik bir zemin hazırlamaktadır.²⁶ Bu yönüyle Gazâlî, nurların tertibi konusunda Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisi anlayışına öncülük eden bir yapı sunduğu da söylenebilir.

Bununla birlikte Sühreverdî'nin düşüncelerinde tasavvufî fikirlerin onu kuşattığını ve felsefî anlayışında tasavvufî kültürün etkisi bulunduğu söylenebilir. Düşünür çeşitli bölgelere seyahatler yaparak sûfî çevreler ile temas kurmuş, onlarla kurduğu ilişkiler aracılığıyla manevî tecrübe edinmiştir. Bunun sonucunda da riyazet, halvet ve tefekkür ile kendi başına sürdürdüğü içsel arayış neticesinde hem filozofların ulaşabileceği en yüksek bilgi düzeyine erişmiş hem de velilerin mükâsefe yoluyla eriştiği nihai idrak seviyesine ulaşmıştır.²⁷ Hatta düşünürün rüyasında Aristoteles'i görmesi ve onun sûfîler hakkındaki düşünceleri açısından önemlidir. Sühreverdî rüyasında Aristoteles ile sohbet ederken Ebû Sehl et-Tüsterî, Zünnûn el-Mısrî, Bayezîd-i Bistâmî ve gibi birçok sûfî ile ilgili görüşlerini sorduğunda Aristoteles'in onlar için; *"hikmet sahibi hakiki filozoflardır. Onlar zahiri ilimle yetinmediler, huzuri, ittisâli ve şuhudi ilmi aradılar. Maddenin bağlantıları ile ilgilenmediler. Güzel dereceler onlara aittir. Onlar bizim hareket ettiğimiz noktadan hareket edip bizim konuştuklarımızı söylemişlerdir."*²⁸ söyleminde bulunmuştur. Bu rüyanın delaleti ile Sühreverdî işrâkî hikmetin kendisine ulaştığı yolu belirlerken filozofların yanında sûfîlere de yer verdiği görülmektedir. İslam tasavvuf geleneğinin önemli simalarından Bayezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Sehl et-Tüsterî gibi mutasavvıfların düşünceleri Sühreverdî'nin işrâkî yaklaşımında etkili olmuştur. Bu sûfîlerin dile getirdiği fena, beka, nûrî tecellî ve keşf gibi kavramlar İşrâkiliğin sezgisel bilgi ve arınma yoluyla hakikate ulaşma anlayışı ile örtüşmektedir. Düşünür tasavvufun keşf, işrâk, arınma, irfan, ilham, vecd vb. gibi kavramlarına eserlerinde yer vermiş ve yeniden yorumlamıştır.²⁹ Bu bağlamda Sühreverdî tasavvuf ıstılahını felsefeyi anlamada kullanan sûfîmeşrep bir düşünür olarak hareket etmiştir.³⁰

²⁶ Detaylı bilgi için bk. Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yaynevi, 1994), 15 vd.

²⁷ Şemseddin Şehrezûri, *Nüzhetü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, ed. İlhan Kutluer, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 868.

²⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telviât*, 464.

²⁹ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*, 91-92.

³⁰ John Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East-Suhrawardi and Platonic Orientalism* (Albany: State University of New York Press, 2001), 2.

Böylece Sühreverdî fikirlerini tasavvûfî kaynaklar ile işrâk felsefesine aktararak oluşturmuştur. Onun felsefesinde tasavvufun önemli bir etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

1.2.3. Fârisî Kaynaklar (Antik İnan Kültürü-Zerdüştilik)

İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilen ve İnan coğrafyasının yetiştirdiği önemli kişilerden biri olan Sühreverdî, kendi dönemine kadar etkin olan Meşşâî geleneği takip etmiş ancak bu ekolün eksik kaldığını düşünerek yeni bir felsefi sistem geliştirmiştir. Hakikatin araştırılması bahsi ve zevkinin, felsefe ile mümkün olduğunu ifade ederek sezginin mutlak anlamda kullanılması gerektiğini savunmuştur. Kendi işrâkî sistemini oluştururken de kendisinden önce bu yaklaşımı benimseyen filozoflardan bahsederek söze başlamış ve bu düşüncesine doğunun kaynaklık ettiğini savunmuştur. Bu bağlamda Kadim İnan Dini geleneklerinden ve çevre kültürlerden etkilenmiştir. Bu noktada Sühreverdî'nin düşüncesini oluşturmada Antik İnan Kültürü ve Zerdüştlük inancının önemli bir yeri vardır. Filozofumuz hayatının ilk yıllarını İnan'da geçirmiş ve eğitimini yine bu coğrafyada hâkim olan Fârisî kültür içerisinde tamamlamıştır. Ayrıca onun felsefesinde Fârisi Krallar ezeli hikmet hiyerarşisinin bir parçasıdır. Çünkü O İşrâkî düşünceyi Hz. Âdem'den beri tüm hakikat üzerinde olan sezgi ve vahiy ile gerçek bilgiye ulaşan bilgelerin düşüncesi şeklinde ifade etmiştir. Bu bağlamda Sühreverdî eserlerinde Pers Rahip-bilge Krallarından zaman zaman söz etmiştir. *el-Elvâhu'l İmâdiyye*'de (Hikmet Levhaları) bu husus; “Kadim Fars'ın büyük kralları var ki bunlar ne Mecusilerden ne de Seneviyyedendir. Adaletle hükmeden, güç sahibi Melik Feridun vardır. O Neyirmeç mertebesine nâil olanlar cümlesindedir.”³¹ şeklinde geçmektedir.

Öte yandan Sühreverdî Kadim İnan dinlerinden Zerdüştiliğe dair kavramları felsefesinde kullandığı görülmektedir. Örneğin ışık anlamına gelen Pertev kelimesini Pertevnâme eserine başlık olarak kullanmıştır. Zerdüştilik'te Tanrı anlamında kullanılan *Yezdân* kavramını *Yezdân-ı Şinaht* risalesine isim olarak kullanmıştır. Ayrıca Sühreverdî, Zerdüştilik'te ilk yaratılan altı varlıktan biri olan ve ateşle ilişkilendirilen *Ordibihişt*'i (Aşa Vahişta) felsefesinde ateşin heykel efendisi olarak yer vermiştir. Sühreverdî Zerdüştilikte *Ahura Mazda*'nın yanında resmedilen *Ameşa*

³¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 154.

Spentalardan (ilahi Varlıklar) bahsetmektedir. Filozof, Zerdüştilikte Ahura Mazda'nın yarattığı varlıklardan suları muhafaza eden Hurdad'dan ve bitkilerin koruyucusu Mordad'dan, maden türünün sahibi Şehriyor'dan bahsetmesi felsefesini inşa ederken Kadim etimolojiden yararlandığı göstermektedir.³²

1.2.4. Sâbiî Kaynakları

İşrâki felsefenin oluşmasında etki ettiğini düşündüğümüz ve bizim de araştırma konusu olarak ele aldığımız son kaynak Sâbiîliktir. En eski inançlardan birisi olan Sâbiîliğin bazı dini ve felsefi fikirlerin oluşmasına etki etmiş olması muhtemeldir. Sühreverdî'nin eserlerinde Sâbiî inancındaki bazı fikirlerle benzer görüşler sergilediği görülmektedir. Özellikle Sühreverdî ve İşrâk felsefesinin Sâbiîlik'ten etkilenmesi Hermetizme³³ ulaşması açısından önemlidir. Bu anlamda çalışmamızda öncelikle İşrâkîlik ve Sâbiîliğin tarihsel etkileşimi sonrasında ise İşrâki ontolojiye bu etkinin nasıl yansıdığı ele alınacaktır.

1.3. İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Tarihsel Arka Planı ve Etkileşimi

İşrâkîlik ve Sâbiîliğin ontolojik ve kozmolojik benzerlikler açısından mukayeselerini ele aldığımız araştırmamıza geçmeden önce Sâbiîlik hakkında bilgi vermek istiyoruz. Ortaya çıktığı coğrafya ve inançları sebebiyle oldukça karmaşık bir yapıya sahip Sâbiîlerin ne zaman ve nerede ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Bundan dolayı onların kim oldukları, nerelerde yaşadıkları, inançları ve ibadetlerinin ne olduğu hususunda zaman zaman da birbirleri ile çelişen çeşitli fikirler ve teoriler ortaya atılmıştır. Biz bu akımın ortaya çıkışını ve düşünce literatürünü İslâmî ve modern dönem olmak üzere iki ayrı kaynak üzerinden ele alacağız. İslâmî kaynaklardaki Sâbiî inançlarını erken dönem İslâmî ve sonraki

³² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 420; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 332; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), 460-461; İşrâkîlik ve Zerdüştilik için bk. Mehmet Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri", *Milel ve Nihal* 11/2 (Temmuz-Aralık 2014), 61-81.

³³ **Hermetizm**: Hermes'in gizemli hayatına verilen isimdir. Yapısal olarak Hermesçilik ise hem eski Mısır'da Hermes'in hem de bu öğretinin benimsediği bätini nitelikli düşüncelerin çalışma sistemleri hakkında kullanılır. Sâbiîler için ise; Mandeistlerin nur meleklerinden Zehrun'u güneş feleğiyle özdeşleştirdiklerinden Hürmüz veya Hermez adının buradan geldiği ve daha sonra bunun Sâbiîler tarafından Hermes'e dönüştürüldüğü düşünülmektedir. Bu sebeple Mısır'lı Hermes, Sâbiîlerin peygamberlerinden birisidir. Bk. Erol Kılıç, "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/230-233.

dönem İslâmî kaynaklar şeklinde inceleyeceğiz. Sonrasında ise Sühreverdî ve İshrâk felsefesi ile Sâbiîliğin etkileşimini açıklamaya çalışacağız.

1.3.1. İslâmî ve Modern Dönem Kaynaklarda Sâbiîlik

İslam âlimleri Sâbiî geleneği ile ilgili olarak hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadislerde bahisleri geçtiği için erken dönemlerden itibaren tefsir, hadis, fıkıh ve İslam tarihi gibi çeşitli alanlarda düşüncelerini belirtmişlerdir. Bu noktada Müslüman perspektifinden Sâbiîlik ile alakalı bilgileri, ilk dönem İslâmî kaynaklar ve sonraki dönem İslâmî kaynaklar olarak iki şekilde sınıflandırabiliriz;³⁴

İlk dönem İslâmî kaynaklar ele alındığında Sâbiîlerden bahseden öncelikli kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim Sâbiîlerden, Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar ile birlikte üç ayette *sâbi'ûn* ve *sâbi'in* şeklinde bahsetmektedir.³⁵ Kur'an'da Sâbiîler yalnızca isim olarak bahsedilmekte nerede yaşadıkları ve kim oldukları hakkında bilgi verilmemektedir. Fakat Kur'an açıkça Sâbiîlerin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusiler gibi Ehl-i Kitap olduklarını, Allah'a ve ahiret gününe inandıklarını, salih amel işlerlerse onların kurtuluşa ulaşacaklarını belirtmektedir. Bu anlamda onların ilk dönem İslâmî kaynaklarda monoteist bir inanca sahip olduklarını söyleyebiliriz. Diğer taraftan hadis kaynaklarına göre cahiliye dönemi müşrik Araplar, Hz. Peygamber ve ona tabi olanlar için Sâbiî adını zikretmişlerdir.³⁶ Hz. Peygamberin Sâbiî ismiyle anılmasının sebebi Sâbiî teriminin Arapça'daki fiil kökü ile ilişkili olmasındandır. Sâbi'un fa'il babındaki Sâbiî isminin çoğuludur. Bu ismin fiil kökü döndü, ortaya çıktı ve değişti anlamına gelmektedir. Araplar da bu kelimeyi karanlık olduğunda ortaya çıkan yıldızlar, aniden çıkıp gelen kişi ve dinini terk edip başka dine giren kişi için kullanırlardı. Her ne kadar çoğunluklu olarak ilk dönem İslâmî kaynaklar, İslamiyet'in ilk dönemlerindeki müşrik Arapların, İslam dinini tanımayıp Hz. Peygamber ve onun etrafındakileri döneç olarak tanımladıkları Sâbiî terimiyle isimlendirdiklerini belirtse de bazı İslâmî kaynaklara göre Hz. Peygamberin Sâbiî olarak görülmesinin başka bir nedeni vardır. Bunun sebebi ise Hz. Peygamberin getirdiği İslam inancı ile o dönemde Araplar tarafından Yahudilik,

³⁴ Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 41.

³⁵ el-Bakara 2/62; el-Maide 5/69; el-Hac 22/17.

³⁶ Buharî, *Câmiu's-Sah'ih*, çev. Mehmet Sofuoğlu (Ötüken Yayınları, 2013), 1/449-452; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/484.

Hıristiyanlık ve Mecusiler gibi dinsel bir grup olarak görülen Sâbiîlerin öğretileri arasında benzerlikler olduğunun iddia edilmesidir. Bu bağlamda müşrikler, Hz. Peygamber ve arkadaşlarını Cezîretü'l-Musul'da yaşayan Sâbiîler gibi Allah'tan başka ilah olmadığına inanan kimseler olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin Sâbiîlerden biri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iki görüşten ilkinin daha çok olası olduğu kabul edilmektedir.³⁷

Kur'an-ı Kerim'in üç ayetinde Sâbi ve Sâbiîn terimlerinin geçmesi ile bu inancın Hz. Peygamber döneminde var olduğu hususunda şüphe yoktur. Fakat köken olarak çok daha eski dönemlerde de varlığını sürdürmüş bir dini inanç olduğu da unutulmamalıdır. Temel İslâmî kaynaklar dışında, hicri ilk iki yüzyılda yaşamış İslam âlimleri Sâbiîliğin Tanrı, peygamber, kutsal kitap ve ahir zaman inançları ile alakalı sınırlı da olsa bilgi vermişlerdir. Bu dönemdeki İslam âlimleri Sâbiîliğin ne olduğu hususunda "Sâbiî" kavramı üzerinde durmuş ve Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemde bu terimin nasıl kullanıldığını açıklamaya gayret etmişlerdir. Abdullah İbn Abbas, Hasanü'l-Basri, Mücâhid ve Atâ İbn Ebî Rabah gibi ilk dönem İslam âlimleri, Sâbiîlerin, Irak, Kûsa, Musul ve Savad gibi yörelerde yaşadıklarını, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecusilik arasında bir grup olduklarını, Tek Tanrı ve peygamberlere inandıklarını, günde beş vakit namaz kılıp Zebur okuduklarını, meleklerle ve güneşe tazimde bulduklarını iddia etmişlerdir. Ziyad İbn Ebîhi ve Vehb İbn Münebbih gibi âlimler de Sâbiîlerin Allah'a inandıklarını ve peygamberleri kabul ettiklerini savunmuşlardır.³⁸

Milâdi IX. Yüzyıl'da ise Sâbiîlerle ilgili görüş ve değerlendirmelerde bir kırılma noktası olmuştur. Halife Me'mun döneminde, MÖ 3000'li yıllardan MS XIII. yüzyıl sonlarına kadar varlıklarını sürdüren Harran'a nispetle Harrânîler, Harnânîler, Harbânîler, Keskânîler, Keldânîler veya Nebâtîler olarak zikredilen Harranlı putperestler kendilerini Sâbiî şeklinde isimlendirmişlerdir.³⁹ Rivayete göre MS 830 yılında Halife Me'mun Bizans savaşına giderken Harran'dan geçtiği sırada kendisini

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cer'ir et-Taberî, *Taberî Tefsiri (Câmi'ul-Beyân Te'vili Âyi'l-Kur'ân)*, çev. Hasan Karakaya vd. (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996) 1/228-229.

³⁸ Taberî, *Taberî Tefsiri (Câmi'ul-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân)*, 219; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire:1956), 1/104.

³⁹ Ebû Reyhan el-Birûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur, (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 332-333; Hamza el-İsfahânî, *Târih Sîni Mulûk el-'Ard ve el-Enbiyâ* (Beyrut: Daru'l Mektebet'l Hayat Yayınları, 1961), 1/27; Şinâsi Gündüz, "Harrânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/240-242.

karşıl原因anlar içinde özel kıyafet ve saç şekilleri olan Harrâniler vardı. Halife Me'mun onlara kim olduklarını sorduğunda kendilerini zımmî statüsüne sahip olan Harrâniler olduklarını söylediler. Halife Me'mun'un Hıristiyan, Yahudi, Mecusi misiniz? sorularına da hayır cevabı verdiler. Me'mun'un kitabınız, peygamberiniz var mı? şeklindeki suallerine ise net bir cevap veremediler. Verilen cevaplardan tatmin olmayan Halife Me'mun Harrânilerin ya Müslüman olmalarını ya da Allah'ın kitabında zikredilen dinlerden birine girmelerini, aksi takdirde Bizans seferinden döndüğünde hepsinin kökünü kazıyacağını belirterek onları ölüm ile tehdit etti. Bunun üzerine Hârranlı paganlar kıyafetlerini değiştirip saçlarını kestirerek çoğunluğu zünnar takıp Hıristiyan, bir kısmı Müslüman ve geri kalanı ise Güney Mezopotamya'da yaşayan dışa kapalı cemaat yapısına sahip Kur'an'da da isimleri geçen Sâbiîlerden olmuşlardır ve o zamandan itibaren Hârranlı Sâbiîler adıyla anılmışlardır.⁴⁰ Dolayısıyla Halife Me'mun'dan önce kendilerini Hârranlı Putperestler olarak isimlendiren Harrâniler, Me'mun'dan sonra ise Hârranlı Sâbiîler olarak anılmaya başlamışlardır. Bu şekilde kendilerini Sâbiî olarak tanımlayan bu grup, Kur'an'da adı geçen ve mensuplarına yaşam hakkı tanınan dinlerden birine aidiyet iddiasında bulunarak İslâm toplumunda meşruiyet zemini elde etmişlerdir.⁴¹ Böylece Halife Memun dönemiyle Güney Mezopotamya'da yaşadığı belirtilen ve Kur'an'da adı geçen Sâbiîler ile Hârran'da yaşayan ve yıldızperest olan Sâbiîler birbirlerine karıştırılmaya başlamıştır. Bu rivayete göre Hârran Sâbiîlerinin sözde Sâbiî olduğu kabul edilmesine rağmen bu söylemin zayıf olduğunu iddia edenlerde olmuştur. Buna delil olarak da İslam öncesi ve sonrası dönemlerde Hârran bölgesinde Sâbiîlikle ilgili yazılmış eserler bulunması, Hz. İbrahim'in babası Azer'in yapmış olduğu heykellerin hali hazırda burada mevcut olması, sonraki zamanlarda ortaya çıkan putperetsliğin Sâbiîliğin son safhası olarak kabul edilmesi gibi hususlardan dolayı Hârran'da Sâbiîlerinin var olduğu savunulmuştur.⁴²

⁴⁰ Muhammed B. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, ed. Abdulkadir coşkun, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1000-1002; Hârizmi, *Mefâtihu'l-Ulûm (İlimlerin Anahtarları)*, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 70.

⁴¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 140.

⁴² Şaban Kuzgun, "Hz. İbrahim ve Hârran", *Gevser Nesibe Sultan Ansına Düzenlenen Hârran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri*, 1. Hârranlı Bilim Adamları Kongresi Tebliğleri (Kayseri: 1995), 34.

Paganizme karşı büyük mücadele içerisinde olan MS IX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında Harrânilerin Sâbiî dini altında meşhur olmaları ve dinlerinin bir zorunluluğu olarak ibadetlerini açıktan yapmaları o dönemde yaşayan Müslüman, Yahudi ve Hıristiyan düşünürlerin dikkatini çekmiş ve Sâbiîliğin yeniden yorumlanmasına yol açmıştır. Bu düşünürler hem Abbasiler döneminde hem de Abbâsiler sonrasında kurulan İslam devletlerinde tıp, edebiyat, felsefe ve astronomi gibi birçok alanda çeviri yapmışlar ve halifelerin saraylarında yer alarak başarılar sergilemişlerdir. Bunun sonucunda Milel ve Nihal türü yazarlarından tarihçilere, coğrafyacılarından biyografi yazarlarına değin birçok ilim insanı Harranlı Sâbiîler ismi altında Harranlı putperestlerin dinleri ile alakalı eserler kaleme almışlardır.⁴³ Böylece Sâbiîliğin kimliği ile alakalı probleme Harrânîler faktörünün eklenmesi ile sonraki dönem İslâmî kaynaklar oluşmuştur.

Bu dönemdeki İslam âlimleri zamanın geçmesi ile nasıl diğer dinlerde firkalaşmalar olmuşsa Sâbiî dininde de ayrılıklar olduğu söyleminde bulunmuşlardır. Bu bağlamda kadim bir dine sahip Sâbiîliğin tarihsel gelişimlerini dikkate alarak ortaya çıkan kutuplaşmanın bir anda değil zamanla olduğunu iddia etmiş onları *Eshab-ı Ruhaniyyat* (ruhlara tapanlar), *Eshab-ı Hayakıl* (yıldızlara tapanlar), *Eshab-ı Eşhas* (yıldızlara tapanlar) ve *Eshab-ı Hululiyye* (tenasüh ve hulul fikrini savunanlar) olarak dört fırkaya ayırmışlardır.⁴⁴ Bu fırkalara bağlı olarak da Sâbiîlerin dört dönem geçirdiklerini belirtmişlerdir. Başlangıçta ilahi bir dini terk etme, Meleklerle (Ruhanîyyata) ibadet, yıldızlara tapma ve putları ilah edinme şeklinde aşamalardan geçtiğini savunmuşlardır. Bu ayırım dikkate alındığında İslam âlimlerine göre Sâbiîliğin tek bir Tanrı anlayışına sahip olmadığını Tanrı anlayışları bakımından onların Sâbiîliği dört gruba ayırdıklarını söylenebilir.⁴⁵

Harran'da Sâbiî dini altında Harrân Sâbiîleri olarak kimlik edinen Harrânîler, Harran'dan sonra Abbasiler döneminde birçok dini ve etnik unsuru, her türlü bilgi ve geleneğin içinde harmanlandığı unutulmaya yüz tutmuş bilgi ve geleneklerin yeniden canlandığı İslam düşüncesinin merkezi olan Bağdat'a göç etmişlerdir. Harran

⁴³ Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 237-242.

⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1-4 (Ankara: 1962), 106-107.

⁴⁵ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Akademi Yayınları, 2006), 247; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 484-485.

Sâbiîlerinin Bağdat'a göçü IX. yüzyılın ikinci yarısında Harranlı Sâbit b. Kurra (826/901) ile başlamıştır. Sonrasında ise tıp ve tarih alanlarıyla meşhur olan Sâbit b. Sinân, edebiyatta ün kazanan Ebû İshak es-Sâbiî ve İbrahim b. Hilâl gibi Harrânî bilim adamları ile devam etmiştir.⁴⁶ Her ne kadar putperest Sâbiîlerinden biri olarak kabul edilse de bilim ve sanat dünyasının en büyük kişiliklerinden biri olan Sâbit b. Kurra'nın riyâzi tercüme ve telifleri, astronomi ve felsefe ile alakalı çalışmalarıyla, icatlarıyla, tercüme ve şerhleriyle halifelerin beğenisi kazanmış hem güney Mezopotamya Sâbiîleri hem de Harranlı Sâbiîler için en büyük mevki ve müsamahayı elde ederek Sâbiî inancı ile ilgili eserleri telif etmiştir. Ayrıca Sâbit b. Kurra öncülüğünde Bağdat'a Halife Mutasım'ın (öl.842) onayı ile inşa edilmiş Sâbiî mektebi sayesinde Hermetik eserler burada hayat bulmuş ve Hermetizm ileri noktalara erişmiştir. Dolayısıyla Sâbit b. Kurra ve oğlu Sinan gibi donanımlı ilim insanları hermetik kaynakların Arapça'ya tercüme edilişinde ve bu eserlerdeki ana düşüncenin yayılmasında önemli rol oynamışlardır.⁴⁷ Böylece Harranlı Sâbiîlerin Bağdat'a göç etmesi ile İslam dünyasındaki tercüme faaliyetlerine ve bilimsel çalışmalara dahil olmuşlardır. Dolayısıyla Abbasiler dönemiyle beraber Sâbiîlik ayrı bir formda ortaya konmuş bununla beraber muâsırları tarafından Harranlıların gizemli dinleri "Sâbiîlik" olarak adlandırılmıştır.⁴⁸ Netice itibarı ile Sâbit b. Kurra'nın entelektüel ve siyasi liderliğini üstlendiği Harran Sâbiîlerinin, bilim ve felsefenin İslam dünyasına aktarılmasında önemli katkıları olduğu söylenebilir.⁴⁹

Görüldüğü üzere sonraki dönem İslâmî kaynaklar, Sâbiîlikle ilgili ilk dönem İslâmî kaynaklardaki İslam âlimlerinin düşüncelerine yer vermekle birlikte özellikle Harranîler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu dönemdeki kaynakların büyük bir bölümünde Sâbiîlik, Irak'ın güneyinde ve İran'ın güneybatı bölgesinde yaşayan Sâbiîler/Mandenler/Batakılık/Vâsıt Sâbiîleri ve Harran'da ikamet eden, yıldızlara, gezegenlere ve bunlarla ilişkili olan putları Tanrı olarak kabul eden Harran Sâbiîleri

⁴⁶ Mehmet Çelik, Şükran Yaşar, "Orta Çağ Bilim Dünyasından Sâbiî Bilgin Sâbit b. Kurra", *The Journal of Ottoman Studies* 34/34 (İstanbul, 2009), 74-75.

⁴⁷ Ebû'l-A'lâ Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 109.

⁴⁸ Francis E. Peters, "Hermes and Harran", *Intellectual Studies on İslam* ed. Michel. M. Mazzaoui-Vera B. Moreen (Utah: University of Utah Press, 1990), 194-195.

⁴⁹ Bayram Ali Çetinkaya, "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Nisan 2006), 2/113-114.

olarak ikiye ayrılmıştır.⁵⁰ Bu kaynaklar çoğunlukla Kur'an'da adı geçen ilk dönemdeki Sâbiîlik yerine Sâbiîler adı altında Harrânîleri ele almış ve onların dinsel geleneklerini detaylı olarak açıklamışlardır. Her ne kadar bu kaynaklarda ayırım yapılsa da Harrânîlerin sosyal ve kültürel kazanımlarından ötürü Sâbiîlerin inanç ve ibadetleri yerine Harrânîlerin iman esaslarına yer vermişlerdir. Sonrasında ise Sâbiîlik ismi altında Eski Türk dininden Eski Mısır ve Yunan dinine, Çin dinlerinden Asur-Bâbil dinlerine kadar dinsel ve kültürel geleneklere imkan tanımışlardır.⁵¹ Böylece MS IX. yüzyılın son dönemlerinden itibaren ele alınan Sâbiîler ile alakalı metinlerde, Harrânîler ile Basra ve Vâsıt arasında ikamet eden Sâbiîler arasında ayırım yapıldığını fakat sonrasında Harrânîliğin ön plana çıkması ve diğer dinsel geleneklerinde Sâbiîliğin içine katılması ile Sâbiîlikle ilgili bilgilerin karıştığı söylenebilir.

Öte yandan sonraki dönem İslâmî kaynaklarda Harranlı Sâbiîlerin inanç doktrini ile ilgili en belirgin özellikleri melekleri elçiler veya peygamberler olarak görmeleri, gezegen ve yıldızları ilah olarak kabul etmeleri, suret ve heykeller yaparak putlara tapmaları şeklinde açıklanmıştır.⁵² Buradan hareketle ilk dönem İslâmî kaynaklarda yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an'da Yahudiler ve Hıristiyanlarla birlikte anılan monoteist inanca sahip Sâbiîlik'ten bahsedilirken, sonraki dönem İslâmî kaynaklarda Sâbiîler konusunda karışıklık yaşandığı ve çoğunlukla bu eserlerde Harran Sâbiîlerinden yıldız ve putlara tapan putperestler olarak bahsedilmiştir.

Modern dönem araştırmacıları Sâbiîleri ilk dönem İslam âlimlerinin Tanrı anlayışlarına göre dört fırkaya ayırmasından farklı olarak onları yaşadıkları bölgelere göre iki gruba ayırarak açıklamaya çalışmışlardır. İlki Kur'an'da adı geçen Mecusilik ve Hıristiyanlık ile yakın ilişki içerisinde olan Mandenler (Subbalar), diğeri de çoğunlukla eski Babil dininden etkilenmiş ay ve yıldızlara tapan putperestliğe yakın

⁵⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2004), 120.

⁵¹ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 33-35.

⁵² Muhammed B. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 996-1004; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 292-294.

olan Harran Sâbiîleridir.⁵³ Yukarıda hem Mandenler hem de Harran Sâbiîlerinin tarihsel gelişimleri hakkında bilgi verildiği için tekrar üzerinde durmayacağız.

Sonuç olarak Sâbiîlik ile alakalı İslâmî ve modern dönem kaynaklar göz önüne alındığında Kur'an'da adı geçen Sâbiîlerin, günümüzde Bağdat ve Basra'da yaşayan *Ginza* adlı ilahi kitapları olan, kendilerini Mandenler (bilenler), Nasuralar (dini yükümlülüklerini yerine getirenler), Bataklık Sâbiîleri veya el-Muğtasıla (vaftiz olanlar) olarak isimlendirilen grupla tümüyle paralellik göstermektedir. Dolayısıyla Güney Mezopotamya'da hayatlarını sürdüren Sâbiîlerin gerek yaşadıkları tabiat gerek inanç ve ibadet anlayışları bakımından günümüzdeki aynı coğrafyada yaşayan birçok farklı çevrelerce Subba, Subbi ve Sâbiî olarak isimlendirilen grupla tümüyle paralellik gösterdiği görülmektedir. Zira bu husus da bizi Kur'an'da adı geçen Güney Mezopotamya Sâbiîleri ile Mandenlerin aynı grup olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Diğer taraftan dinlerini Hz. Şit ve Hz. İdris gibi peygamberlere dayandıran, tabiat olaylarının gezegenler, gezegenlerin de meleklerce muhafaza edildiğini kabul eden, yıldızlara tapan ve merkezleri Harran olan Sâbiîliğin Kur'an-Kerim'de bahsi geçen Sâbiîlik olmadığı kabul edilmektedir.⁵⁴ Buradan hareketle Sâbiîliğin, Kur'an-Kerim'de bahsi geçmesinden dolayı Allah tarafından indirilmiş bir din olduğu, fakat zamanla felsefi ve siyasi tesirler altında değişikliğe uğrayıp gnostik bir karaktere büründüğü söylenebilir. Ayrıca ilk bahsettiğimiz Bataklık Sâbiîleri /Mandenler ile sonraki sözünü ettiğimiz Harrâniler arasında ortak ve belirgin yönler olduğu da açıktır.

Bu bölümde Sâbiîliğe ilişkin bilgiler, araştırmanın sınırlarını aşmamak adına özet düzeyinde incelenmiştir. Çalışmanın temel amacı, Sühreverdî'nin düşünce sisteminde yer alan ontolojik ve kozmolojik unsurların, literatürde "Sâbiîlik" adıyla anılan hangi gelenekle örtüştüğünü tespit etmektir. Bu bağlamda hem Harran merkezli, felsefi ve kozmolojik yönü güçlü Harran Sâbiîliği, hem de Güney Mezopotamya'da varlığını sürdüren, daha teolojik ve dualist yapıları Mandenler (Mandaeans) dikkate alınmıştır. Araştırmada, Sühreverdî'nin Tanrı anlayışı, sudûr

⁵³ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler*, 34; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", 103-117; Abdullah Ekinci, *Harran Mitolojisi ve Tarihi*, (Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008), 129.

⁵⁴ Ebû Reyhan el-Birûnî, *el-Âsâr el-Bâkiye*, 172-173; Mevlana Seyyid Ebu'l-Ala Mevdudi, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Ali Bulaç ve Kurul (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/351; Detaylı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik*, 41-72.

öğretisi, nurlar hiyerarşisi, âlem tasavvuru ve kurtuluş düşüncesi gibi ontolojik yaklaşımlarının her iki gelenekteki yansımaları karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1.3.2. İşrâkiliğin Sâbiîlik ile Etkileşimi

İşrak filozofu Sühreverdî kısa yaşamına rağmen hayatının büyük bir kısmını seyahatlerle geçirmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Sühreverdî XII. yüzyılda Azerbaycan, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yolculuk yapmıştır. Bu seyahatler, onun felsefesine etkisinin olduğunu düşündüğümüz Sâbiîlik ile ilgili ipuçları vermektedir. Öncelikle XII. yüzyılda Anadolu başta olmak üzere İran, Irak ve Suriye bölgelerini farklı zamanlarda alan Selçuklular, Alparslan'ın (1063-1072) oğlu I. Melikşah'ın çocukları Mahmud, Berkjaruk, Muhammed ve Sencer (1117-1157) ile bu topraklarda faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Sühreverdî'nin yaşadığı zamanda, bölgede Selçuklular hakimiyetini Harzemşahlara devretmesine rağmen burada 1194'e kadar Irak'ta Sultan Sencer'in kardeşi Muhammed'in oğulları hakimiyetlerini devam ettirmişlerdir. Sühreverdî'nin Anadolu'da seyahat ettiği dönem Anadolu Selçuklularının hakimiyetinde ve yönetim birçok şehrin hükümdarı II. Kılıçarslan'daydı (1156-1192). II. Kılıçarslan dönemindeki beyliklerden Sivas ve Malatya'da Danişmend oğulları (1071-1252), Erzincan, Kemah ve Divriği'nde Mengüçekoğulları (1171-1252), Hasankeyf ve Mardin'de Artukoğulları (1101-1231/1408), Halep'te Aksunguroğulları (1081-1085), Fars'ta Salgur Atabekleri (1147-1286), Azerbaycan'da Atabek İldeniz'in (1146-1222) oğlu bulunmaktadır.⁵⁵

Filozofumuzun yirmili yaşlara kadar Cibal, Merağa ve İsfahan illeri başta olmak üzere İran, Irak ve Azerbaycan civarında bulunduğu, yirmili yaşlarında (yaklaşık 1175 veya bu yıla müteakip bir yıl) ise Anadolu'ya geldiği rivayet edilmektedir. Bu coğrafyalarda düşünürümüz bölge âlimleri, mutasavvıflar, fakihler ve hâkimler ile hem sohbet etme imkânı bulmuş hem de onlarla çeşitli konularda mütalaa ve tartışmalar yapmıştır. Seyehatlerini yaptığı bu şehirlerden Merağa, İsfahan, Diyarbakır, Harran, Antakya, Nusaybin, Silvan, Hani, Konya, Sivas, Harput, Mardin, Musul, Şam ve Bağdat gibi merkezlerdeki ilim meclislerinde dönemin tanınmış âlimlerinden dersler almıştır.⁵⁶ Merağa'da Şeyh Mecdüddîn el-Cîli

⁵⁵ Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 201.

⁵⁶ Eyüp Bekir Yazıcı, "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasi Koşullar" *Sühreverdî ve İşrak Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (İstanbul: Otto, 2014), 28.

(öl.1153), İsfahan'da Zâhir el-Fârisi'den (öl.1202) dersler almıştır.⁵⁷ İran'daki sûfi meclislerinde bulunmuş, bu ortamlarda özellikle Beyazıd Bistâmi ve Hallâc-ı Mansur gibi sûfilerin miras bıraktığı mistik düşünceden etkilenmiştir.⁵⁸ Diyarbakır'da bulunduğu sırada ise felsefe ve mantık ile ilgili eserleri bulunan Şeyh Fahreddin el-Mardîni'den (öl.1198) dersler alarak da ilim yolculuğunu Anadolu'da sürdürmüştür.⁵⁹ Düşünür sonrasında ise Şam ve Halep'te bulunmuştur. Halep'te Haleviyye Medresesi Müderrisi İftihâruddîn'in derslerine katılmış onun yakınlarından birisi olmuştur.⁶⁰ Sühreverdi'nin ilimleri tahsil ettiği bu şahsiyetlerden dersler alması düşünürün o dönemdeki dini ve felsefi gruplar hakkında bilgi sahibi olması hususunda ipuçları vermektedir. Özellikle Sâbîlik açısından düşünürümüzün, ömrünün büyük bir kısmını Hani'de (Hini-Diyarbakır ve civarı) geçiren Fahreddin el-Mardîni'den, genç yaşlarında dersler alması ve onun öğrencilerinin arasına girmesi bu bölgede bulunan Sâbîiler hakkında bilgi sahibi olması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Sühreverdi seyahatleri sırasında sadece çeşitli hocalardan dersler almamış aynı zamanda devlet büyükleri ile hoş ilişkilerde bulunmuş, eserlerini telif etmiş ve işrâk felsefesini şekillendirme imkânı bulmuştur. Özellikle Anadolu'da yaptığı seferler sırasında hükümdarlara ve onların etrafında bulunanlara tesir etmiştir. Bu bağlamda II. Kılıçarslan'ın oğullarından Nâsiruddîn Berkyarefşah adına *Pertevnâme* isimli Farsça eserini kaleme almıştır.⁶¹ Türk beylerinden Harput-Diyarbakır emiri Artukoğlu İmaeddin Kara Arslan (öl.1186) için *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* isimli eserini yazmıştır.⁶² Ayrıca *Sâfir-i Simurg* ve *Heyâkîlu'n-Nur* eserlerini de Anadolu şehirlerini gezerken telif etmiştir. Düşünürün İşrâki ekolün kaynağı olması hasebiyle en fazla önem taşıyan eseri *Hikmet'ül-İşrâk*'ı 582 (1186) yılında tamamladığını bizzat müellifin kendisinin belirtmesi onun Anadolu'da iken bu eseri yazdığını

⁵⁷ Şemseddin Şehrezûri, *Nüzhethü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, 868.

⁵⁸ Şihâbüddin es-Sühreverdi, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Sûfi Kitap, 2006), 8.

⁵⁹ Ali Durusoy, "Fahreddin el-Mardîni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/86-87.

⁶⁰ Yakut el-Hamevi, *İrşâdu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib*, Neşr: D.S. Margoliuth (Mısır, 1925), 12/269-270.

⁶¹ İbrahim Kunt, *Selçuklu döneminde Anadolu'da Telif Edilen Farsça Eserler* (Konya: Palet Yayınları, 2020), 54-55.

⁶² Şihâbüddin es-Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 19.

göstermektedir.⁶³ Dolayısıyla Sühreverdî'nin eserlerini kaleme aldığı sırada seyahat ettiği çevrelerin etkisinde kaldığı görülmektedir. Bu etkinin bir sonucu olarak da dini, siyasi ve felsefi fikirlerini özellikle Anadolu'da ortaya koymuştur. Buradan hareketle Sühreverdî'nin yolculuk yaptığı yerler dikkate alındığında, felsefi fikirlerini inşa ederken Anadolu'da özellikle de Harran ve civarında Sâbiîlik ile karşılaşabileceği felsefesine etkisi bakımından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan yukarıda İsrâkîlik üzerinde etkisi olan kaynaklardan birisinin Hermetizm olduğunu söyledik. MS VI. yüzyıldan itibaren Hermetik düşüncenin önemi İskenderiye'de nispeten azalmaya başlamış bu noktada Harran daha bir önem kazanmıştır. Müslümanlar özellikle Şam ve Mısır'ın fethiyle Hermetik felsefe ile karşı karşıya kalmışlardır. Müslümanların Hermetik felsefe ile yüz yüze gelmesinde etkili olan grup ise Harranlı Sâbiîlerdir. Sâbiîlerin Hermetik düşünceye sahip olmaları ve Ehl-i Kitap'tan kabul edilmeleri düşüncelerinin Müslümanlara geçmesinde etkili olmuştur.⁶⁴ Bundan dolayı da Harranlı Sâbiîler İslam düşüncesinde apayrı bir öneme sahip olmuşlardır. Halife Me'mun döneminde kendilerini Sâbiîler olarak isimlendiren Harrânîler Müslümanlarla beraber uzun bir süre bir arada yaşamışlardır. Uzun yıllar boyunca gizlilik içerisinde yaşadıkları dinlerini kutsal kitap ve peygamber ihtiyacından dolayı açıkça ilan etmek zorunda kalmışlardır. Bu sebeple dini doktrinlerinin Hermetik külliyatta bulunduğunu ve bu kaynaklarda ifade edilen Hermes Trismegistus (bazı rivayetlere göre Hz. İdris) ve Agathodaimon'un peygamberleri olduğunu söylemişler ve kendilerini de Hermes ve Hermetik kültür ile ilişkilendirmişlerdir.⁶⁵ Bu bağlamda Hermes'in düşüncelerinin ve Hermetik külliyatın Mezopotamya'ya Harranlı Sâbiîler aracılığı ile aktarıldığını söylenebilir.

Harranlı Sâbiîler Harran'da Harrâniyye, Harnâniyye veya Keldâniyye adı altında büyük bir felsefe okulu açmışlardır. Bu geleneğin bünyesinde birbirine zıt birçok unsur bulundurması etrafındaki felsefi okullar ile etkileşimini arttırmıştır. Dolayısıyla Harranlı Sâbiîlerle hermetik felsefe dine dönüşmüş, Arapça konuşan Harranlı ve Bağdatlı bilim insanları aracılığı ile İslam düşüncesine hizmet etmiştir.⁶⁶

⁶³ Eyüp Bekir Yazıcı, "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasi Koşullar", 33.

⁶⁴ Mahmut Erol Kılıç, *Hermesler Hermes* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 17.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l Ehvâ' ve'n-Nihal*, 232.

⁶⁶ Abdullah Ekinci, "Ortadoğu'da ortaya çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı", *Türk Dünyası Araştırmaları* 141 (Aralık 2002), 94-95.

“İşrâkiliğin Kaynakları” başlığı altında ifade edildiği üzere, Sühreverdî de eserlerinde kendisini Hermes ile başlayıp, Kadim İnan gelenekleri ve Antik Yunan filozoflarıyla devam eden ve nihayetinde İslam mutasavvıflarına intikal eden ebedi hikmetin varisi olarak görmüştür.⁶⁷ Sühreverdî her ne kadar ayrıntılı olarak hermetik düşünceye dair bilgilere nasıl ulaştığı hususunda detaylı bilgi vermese de onun Hermes ve onun düşüncesi ile alakalı genel bilgiler vermesi bizi Harran’a ve bu çevreye Hermetik kültürü getiren Harrânîlere ve sonrasında Harranlı Sâbiîler olarak anılan gruba yönelmektedir. Kendilerini Hermes’in takipçileri kabul eden, Yeni Pisagorculuk ve Hermetizm gibi Helenistik dönemin Bâtınî okullarının öğretilerini İslâmî döneme aktaran Harranlı Sâbiîler’in, Harran’da hermetik geleneğe ev sahipliği yapmış olması, bize bu düşünceye eserlerinde yer veren Sühreverdî’nin buradan etkilenmiş olabileceği hususunda bilgi vermektedir.⁶⁸ Zira filozofun eserlerinde Hermes’i *filozofların babası*⁶⁹ şeklinde takdim edip, Hermetizme yer vermesi onun hermetik bilgi çevrelerinin etkisinde kaldığının ve onlardan yararlandığı şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca düşünürün hermetik geleneğin yurdu olarak söyleyebileceğimiz Harran ve çevresine gerçekleştirmiş olduğu yolculuklarda Harran Sâbiîleriyle görüşmüş ve onlardan istifade etmiş olması muhtemel dahilindedir. Bu bağlamda Sühreverdî’nin Hermes ve hermetik geleneğe ulaşmada Harran Sâbiîlerini aracı olarak kullandığı söylenebilir.⁷⁰

Sühreverdî’nin Hermetizme ulaşmada Sâbiîlik bilgi çevresini kullandığı görülmektedir. Yani Sâbiîliği onun fikirlerinin oluşum aşamasında karşılaştığı bir ortam olarak ele almamız mümkündür. Nitekim onun felsefî sisteminde Harran felekiyatından izlerin bulunması etkileşimin olduğunu göstermektedir. Sühreverdî’nin ontolojisinde nurâni varlıklar ve Harran Sâbiîlerindeki göksel varlıkların konumu arasındaki paralellik de her iki sistem açısından dikkat çekici bir benzerlik taşımaktadır.⁷¹ Harranlı Sâbiîler göksel cisimlere bir nevi meleki anlam

⁶⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet’ül-İşrâk*, 8.

⁶⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 82; Toshihiko Izutsu, “İşrâkîlik”, *İslam’da Bilgi ve Felsefe içinde*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 68.

⁶⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet’ül-İşrâk*, 8.

⁷⁰ Eyüp Bekir Yazıcı, “Hermetizm’in Ş. Sühreverdî’nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Nisan 2006), 2/173.

⁷¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 292-294; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet’ül-İşrâk*, 471-476; Eyüp Bekir Yazıcı, “Hermetizm’in Ş. Sühreverdî’nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran” 174.

yüklemişlerdir ki bu tutum Sühreverdî'nin nurlar âlemindeki varlıklar ile ilgili düşüncesinde paralellik arz etmektedir.⁷² Yine Harrâniler/Harran Sâbiîleri, gezegenlerin etkin ve ruhanî olduklarına, sihre, astrolojiye ve gizli ilimlere büyük oranda yer vermiştir.⁷³ Sühreverdî'nin de benzer tavırlar sergilemesi, düşünürümüzün Sâbiîlik'ten haberdar olduğunun ve onlardan etkilendiği şeklinde değerlendirilebilir. Hatta Sühreverdî'nin bu etkileşim sayesinde Simya ilmi ile ilgilendiği bilinmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla Simya ile ilgili hem Harranlı Sâbiîler hem de Hermetik ilgi göz önüne alındığında Harran kaynaklı bir etkilenmeden bahsedilmesi mümkün olabilir.

Sühreverdî İşrak sistemini ortaya koymaya çalışırken bu düşüncenin Doğu anlayışıyla ilişkisini göstermek için kavramsal olarak Sâbiîlikle alakalı kavramları kullanmaktan geri durmamıştır. Bu bağlamda Harran Sâbiîlerinin kullanmış oldukları heykel, tılsım heykel efendileri, nur heykelleri vs. gibi kullanımları eserlerinde açıkça görülmektedir. Her ne kadar bu kavramlar Sühreverdî tarafından lafız olarak aynı anlamda kullanılsa da mana bakımından farklı şekillerde tasavvur edilmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin kullandığı kavramlar bağlamında Sâbiîlik'ten etkilendiğini ve bu etkinin bir sonucu olarak eserlerinde bu kavramlara yer verdiğini söyleyebiliriz.⁷⁵ Biz bu çalışmada yukarıda ismi verilen benzerlikleri somutlaştırmaya çalışacağız.

Öte yandan Harran Sâbiîleri hermetik yazıları kutsal metinleri görmüş ve ilahi kitaplardan biri olarak kabul etmiştir. Sâbiîler, Hermetizm'e ait bilgileri Arapça olarak aktarmışlardır. Hermetik yazıların yer aldığı koleksiyona *Hermetika (Corpus Hermeticum)* adı verilmektedir. Bu eserin ne zaman ve kim tarafından yazıldığı net bir şekilde bilinmemektedir. Lactantius bu yazıların gnostik izler taşıdığını ifade etmekle beraber onun Musa'dan kısa bir zaman sonra yaşamış Mısırlı bir kâhinin yazdığını iddia etmektedir. Eserin özellikle Helenistik Yahudilik ve Yunan felsefesiyle alakalı bilgilerin bulunması onun heterojen bir kaynak olduğunu göstermektedir. Bu kaynak XI. yüzyılda bulunmuş ve Rönesans döneminde asıl

⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 93-96; Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler*, 61-62; Eyüp Bekir Yazıcı, "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran" 174.

⁷³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 138.

⁷⁴ İbn Ebî Useybia, *Uyûnu'l-Enbâ'fi Tabakâti'l-Etibâ* (Beyrut, 1978), 1-2/641-642.

⁷⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 12, 59.

alakayı görmüştür.⁷⁶ Bu eserin yalnızca Arapça nüshası bulunabilmiştir. İsrâk filozofumuzun bu kaynağa ulaştığı iddia edilmektedir. Buna delil olarak da Sühreverdî'nin talebelerinden Kutbuddin Şirâzi *Hikmetü'l-İsrâk*'a yazmış olduğu şerhinde hocasının İranlılara ait bazı kitaplara ulaştığı, bu kaynakların irfâni keşf ve şuhud ile uyumlu olduğu söyleminde bulunmuştur. Ayrıca Şirâzi, Sühreverdî'nin bu eseri güvenilir olarak gördüğünü ve onun kusursuzluğunu ortaya koymaya çalıştığını iddia etmiştir.⁷⁷ Bu delile dayanarak Sühreverdî'nin bu kaynağa ulaştığı bunun neticesinde hem Harran Sâbiîlerinden hem de kutsal kitapları olarak gördüğü Hermetica'dan haberdar olduğunu söylenebilir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin Hermetica'ya erişip erişemediği hususunda bu delil dışında bilgi mevcut olmamakla birlikte bu kaynakla karşılaşmış olması olasıdır.

Yukarıdaki bilgiler filozofumuzun yetiştiği, tahsilini aldığı ve yolculuklar yaptığı yerlerin tek bir siyasi yapının bünyesi altında olmadığını göstermektedir. Hem siyasi ve askeri hem de ilmi ve kültürel hayatın dinamik ve hareketli olduğu bu dönemlerde düşünürümüz özellikle Anadolu'da fikirlerini ifade etmekle beraber rahatça eylemde bulunduğu bu kültürel ortamda eserlerini telif etme imkânı bulmuştur. Bunun sonucunda da Sühreverdî İsrâk düşüncesini şekillendirmiştir. Bu bağlamda düşünürümüzün bulunduğu süre zarfında özellikle Harran, Antakya, Nusaybin, Urfa bölgelerinde hem Sâbiîlikle karşılaşması hem de Hermes'in fikirlerinden faydalandığını söylemekte hiçbir beis yoktur.⁷⁸ Bütün bunlara dayanarak birbirine zıt birçok unsuru sistemine dahil ederek nur felsefesi inşa eden Sühreverdî'nin hem Güney Mezopotamya Sâbiîlerinden hem de Harran Sâbiîlerinden etkilendiği ve onları kaynakları arasında yer verdiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Sühreverdî'nin Sâbiîlikten haberdar olması ve bu geleneğin felsefesine etkisinin üç temel kaynaktan beslendiği ifade edilebilir. İlk olarak, Kur'an'da ve hadis literatüründe yer alan Sâbiî inancı hakkındaki ifadeler, erken dönem İslâmî kaynaklarda tarihî ve teolojik bir Sâbiîlik tasavvurunun oluşmasına zemin hazırlamıştır. İkinci olarak, Me'mun dönemiyle birlikte Harranlıların Sâbiî

⁷⁶ Brian P. Copenhaver, *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius* (New York: Cambridge University Press, 1992), 40-48.

⁷⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Cebrâil'in Kanat Sesi*, 14.

⁷⁸ İbrahim Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Ankara, 1970), 180.

ismiyle temayüz etmeleri, bu geleneğin hem felsefî hem ritüel boyutlarıyla yeniden yorumlanmasına ve sonraki dönem kaynaklarda sistematik olarak yer almasına neden olmuştur. Üçüncü etki ise İslâm düşüncesine tercüme faaliyetleriyle giren Hermetik metinler aracılığıyla olmuştur. Bu metinler yalnızca Hermetik öğretileri değil, aynı zamanda Sâbiîlik ile iç içe geçmiş ezoterik gelenekleri de felsefî bir çerçevede ele almıştır.





BİRİNCİ BÖLÜM

1. İŞRÂKİLİK ve SÂBİİLİĞİN VARLIK ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Varlık problemi, metafizik düşüncenin en temel uğraş alanlarından biri olarak, felsefî düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Varlık, tüm “var olanların” taşıdığı ortak bir nitelik olmanın ötesinde, bilgi alanlarının dinî, felsefî ve bilimsel kesişim noktasında yer alır. Bu çok boyutlu yönüyle, sadece bireysel varlıkların değil, aynı zamanda bütün bir kozmik düzenin ve hakikat tasavvurunun anlaşılmasına imkân tanır. Bu nedenle varlık, kendi başına müstakil bir disiplin olan ontolojinin temel inceleme alanını oluşturur. Ontoloji, klasik ayrımla iki düzlemde ele alınır: Fiziksel (duyulur) ontoloji ve metafiziksel (aşkın) ontoloji. Fiziksel ontoloji, gözlemlenebilir âlem üzerine odaklanırken; metafiziksel ontoloji, duyular ötesi bir varlık düzenine, Tanrısal ve ruhanî varlıkların konumuna dair sorulara yönelir. Bu bağlamda, özellikle metafiziksel ontoloji düzleminde, İshrâkîlik ve Sâbiîlik gibi iki geleneksel düşünce sisteminin sunduğu yaklaşımlar, karşılaştırmalı bir anlama için önemli bir zemin oluşturur.

Çalışmamızda ise İshrâk felsefesi ile Sâbiîliğin ontolojik yaklaşımları, özellikle metafiziksel ontoloji perspektifinden incelenecektir. Bu karşılaştırmada, Sâbiîliğin Harran merkezli formu ile gnostik Sâbiîliğin farklı tarihsel ve düşünsel bağlamları dikkate alınacaktır. Hem İshrâkî hem de Sâbiî geleneklerinde Tanrı, sudûr, aracı varlıklar ve âlem anlayışı gibi temel ontolojik ve kozmolojik meseleler karşılaştırmalı biçimde değerlendirilecektir. Bu doğrultuda çalışma, ilk olarak “varlık tasavvurları”, ardından “kozmojoloji anlayışları” ve son olarak “kurtuluş öğretisi” başlıkları altında şekillenecektir. Böylelikle Sühreverdî'nin İshrâkî düşüncesi ile Sâbiîliğin ontolojik yaklaşımları arasındaki benzerlik ve farklılıklar tarihsel gelişim bağlamı da göz önünde bulundurularak sistematik biçimde ortaya konulacaktır.

1.1. İşrâkîliğin ve Sâbiîliğin Varlık Anlayışı

İslam düşünce tarihinde Meşşâî felsefe geleneğinden sonra ortaya çıkan en özgün varlık tasavvurlarından biri, Sühreverdî'nin geliştirdiği nur nazariyesidir. Sühreverdî, kendisinden önceki İslam filozoflarının özellikle de Meşşâîlerin benimsediği varlık anlayışından ayrılarak, ontolojisini nur kavramı etrafında inşa etmiştir. Bu tercih, yalnızca terminolojik bir farklılık olmayıp, aynı zamanda varlığın mahiyetine dair daha köklü bir yeniden değerlendirme anlamına gelmektedir. Filozof, Aristoteles'in madde ve sûret (hilomorfizm) anlayışına dayanan varlık açıklamasını reddederek, yaratılmış varlıkları madde-sûret birleşimiyle açıklayan klasik yaklaşımdan uzaklaşmış; bunun yerine gnostik unsurlar taşıyan, aşkın ve hiyerarşik bir nur metafiziği geliştirmiştir. Bu yönüyle onun öğretisi, İslam ontolojisinin yeniden yorumlanmasına imkân tanımış ve sonraki düşünce geleneklerini derinden etkilemiştir.

Sühreverdî varlık anlayışını sudûr üzerine inşa etmiş olmakla birlikte nur ve zulmet kavramları da onun nur metafiziği için temel bir konuma sahiptir. Ona göre her şey nur ve zulmet arasında bir yer işgal etmekte olup, gerçeklik de ancak bu ayrıma bağlı olarak vuku bulmaktadır. Sühreverdî varlık tasavvurunu nur ile başlatır. Zira var olmak nurdur veya onunla ilişkili olmaktır. Bu bakımdan Sühreverdî'ye göre nur, apaçık olan ve kendisi dışındaki şeyleri açığa çıkarandır. Çünkü nurdan daha açık ve ondan daha fazla tanımdan müstağni bir kavram yoktur.⁷⁹

Sühreverdî tıpkı Meşşâîlerin varlığı zorunlu-zorunsuz (vâcip-mümkün) şeklinde ikiye ayırdıkları gibi ontoloji sisteminde varlığı sembolize eden nuru, var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan *Saf Nur (Nûr-u Mücerred)* ve varlığı başkasından olan *Ârizî Nur* şeklinde tasnif eder. Bu bağlamda Sühreverdî'ye göre varlıklar varoluş tarzları bakımından mümkün, zorunlu ve imkânsız şeklinde üçe ayrılmaktadır. *Zorunlu varlık*; varlığı kendinden olan, var olmak için başka bir tercih ediciye ihtiyaç duymayıdır. Tanrı, Vâcibu'l-Vucud yani Nûru'l-Envâr'dır. Tanrı'nın varlığı zorunludur. Onun var olmaması ve O'nun var iken yok olması düşünülemez. *Mümkün varlık*; var olmak için başkasına ihtiyaç duyan varlıktır. Mümkünün varlığı ve yokluğu zorunlu değildir. Mümkün varlıklar, varlığı

⁷⁹ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmet 'ül-İşrâk*, 300.

yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye muhtaç olan varlıktır. İmkânsız varlık ise var olmaması zorunlu olan varlıktır.⁸⁰

Sühreverdî, varlık alanını tasnif ederken nur ve zulmet kavramlarını merkeze almış, varlık anlayışını bu iki zıt ilke etrafında temellendirmiştir. Filozof, Yüce Tanrı'yı Nûru'l-Envâr (Nurların Nûru)⁸¹ olarak tanımlamakta ve varlığı bu en yüce nurdan başlayarak iki zıt kutbun, yani nur ve zulmetin karşıtlığı bağlamında açıklamaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî, ontolojik düzlemde bir düalizm inşa etmiş; tüm var olanları, nur ile zulmet arasındaki derece farklarına göre konumlandırmıştır. Ona göre varlık alanında her şey ya doğrudan nurdur ya da nur ile zulmetin çeşitli oranlardaki bileşiminden oluşmuştur. Tüm hayır, kemâl ve güzellik nurdan; eksiklik, noksanlık ve şer ise zulmetten kaynaklanmaktadır. Bu ontolojik düalizme, ilk sudûr eden varlık olan Nûru'l-Akreb (En Yakın Nur)⁸² ile birlikte ortaya çıkar ve nurların derece derece azalmasıyla, nihayetinde zulmet âlemine kadar uzanan bir varlık hiyerarşisi meydana gelir. Sühreverdî, varlığı nurun yoğunluk ve parlaklık derecelerine göre kademelendirmekte; bu bağlamda, nura en yakın olan varlıkların en yetkin ve aşkın, zulmete en yakın olanların ise en alt ve en eksik varlıklar olduğunu ifade etmektedir. Filozofa göre varlık, esasen nura bağlı olup, nur aracılığıyla açığa çıkar. Zulmet ise varlığın özünde yer alan asli bir unsur değil, nurun yokluğu veya zayıflığı nedeniyle ortaya çıkan ârizî bir durumdur. Dolayısıyla zulmetin müstakil bir varlığı yoktur; gerçek anlamda var olan ilke yalnızca nurdur. Bu çerçevede Sühreverdî'nin ontolojisi, varlığı nurun derece ve yoğunluklarına göre açıklayan hiyerarşik ve nur temelli bir yapı arz etmektedir.⁸³ Burada Sühreverdî'nin ayrı iki yönü bulunan düalistik bir varlık anlayışı değil, tek bir varlığı kabul ederek monoteist bir varlık tasavvuru inşa ettiği görülmektedir. Fakat bunun yanı sıra Sühreverdî sistemindeki iki zıt kutbun, tüm metafizik varlık mertebelerindeki nurlar hiyerarşisi arasından başlayıp, nurun söndüğü veya battığı tüm varlıklara kadar inerek bütün

⁸⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 300-302; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 247-248; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 78-79; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kelimetü't-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*, ed. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 81-82.

⁸¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 338.

⁸² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 354.

⁸³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 302; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 250; Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 61-62.

varoluş tezahürlerinde mevcut olması, onun varoluşsal bir düalizm ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir.⁸⁴

Görüldüğü üzere Sühreverdi varlığı zorunlu ve mümkün, nur ve zulmet şeklinde açıklayarak nur metafiziğini inşa etmeye çalışmıştır. Bu bakımdan düşünürün varlığı bu şekilde ele alması varoluş problemine yeni bir vizyon kazandırdığını göstermektedir.

Sabiîliğin varlık anlayışı monoteist ve politeist unsurları içerisinde barındıran anlaşılması zor teolojik yapıya sahiptir. Bunun en önemli sebebi ise yukarıda da ifade edildiği üzere ortaya çıktığı zaman diliminden itibaren farklı din ve inançlardan etkilenmesidir. Bu bağlamda Sâbiîliğin varlık tasavvuru İslâmî dönemden modern döneme kadar farklı şekillerde yorumlanmıştır.

İslâmî dönem kaynaklara bakıldığında Sâbiî gruplarının varlık tasavvuru bir, ezeli, alemin yaratıcısı, hikmet sahibi, yaratılan özelliklerinde münezze bir Yüce Tanrı'ya inanmak şeklindedir. Fakat bu Yüce Tanrı yalnızca araçlar ile bilinebilir ve sadece bu araçların vazifeleri kapsamında açıklanabilir. Bu araçlar Sâbiî gruplarınca melekler, ruhanîler, yıldızlar ve heyâkil gibi isimler ile adlandırılmışlardır. Fakat sonrasında araçlar üstün tutularak tapılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla İslâmî dönem kaynaklarda Sâbiîlerin varlık tasavvuru, araçlara aşırı bağlanma şeklinde ortaya konulmuştur.⁸⁵ Bu bağlamda İslâmî kaynaklarda Sâbiîlerin ilk başlarda tek Tanrı'ya inanarak monoteist bir varlık anlayışı ortaya koyduğunu fakat zamanla Tanrı ile diğer varlıklar arasından araçları üstün tutarak bir nevi politeist bir varlık tasavvuruna dönüştüğünü söyleyebiliriz. Bu gruplar ve inançları detaylı olarak “İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Tanrı Anlayışı” başlığı altında incelenecektir.

İslâmî dönem kaynaklarda Sâbiî varlık anlayışının detaylandırılması, özellikle ontolojik kavramlar açısından sınırlıdır. Tanrı ve araçlar üzerinden işleyen bu sistem, daha çok bir kozmolojik bir hiyerarşiyi yansıtmaktadır ve felsefî anlamda

⁸⁴ Mehmet Meğin Meğin, “Zerdüştilik ve İşrak Hikmeti Arasında Dualizm Üzerinden Bir Mukayese”, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2018), 128.

⁸⁵ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf'an Hakâ'iki Gavâmidî't Tenzîl ve Üyuni'l-Ekâvî't-Te'vîl Keşşaf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Ömer Çelik (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/397-398; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 292-294.

derinleştirilmiş bir varlık tasavvuru sunmamaktadır. Evrenin yıldızlar, gezegenler ve ruhanî varlıklar aracılığıyla idare edildiği bir düzen söz konusudur. Bu düzenin tepesinde ulaşılması güç, aşkın bir Tanrı yer almakta fakat Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, doğrudan bir felsefî ontoloji diliyle değil, kozmik araçlar ve sembolik ritüeller aracılığıyla kurulmaktadır.

Modern dönem kaynaklara bakıldığında Sâbiî/Manden⁸⁶ inancı Tanrı tasavvuru ve âlem ilişkisi bakımından diğer gnostik gruplarda olduğu gibi düalistik bir varlık anlayışını benimsemiştir. Nitekim gnostik akımlarda ışık ve karanlık âleminin söz konusu olduğu bir düalizm anlayışı mevcuttur. Bu iki âlem birbirine zıt niteliklere sahip olduğu için gnostik gruplarca farklı şekillerde açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda Batı (Yahudi-Hıristiyan Gruplar) ve Doğu (Sâbiîlik ve Maniheizm) tipi gnostik akımlar oluşarak başlangıçtan bugüne farklı anlayışlar sergilemişlerdir.⁸⁷ Kadim İran dinlerinden Zerdüştilik ve Maniheizm'den sonra gelen İran tipi olarak da isimlendirilen Doğu Gnostisizmin Maniheizm'den sonraki temsilcisi Sâbiîlik/Mandenizm, iyi-kötü, karanlık-aydınlık, nur-zulmet ikileminde gelişen ezelde var olduğu kabul edilen iki unsura dayalı bir varlık anlayışı ortaya koymuştur.⁸⁸

Yaratılış mitosu esasına dayanan Sâbiî inanç sisteminde bir tarafta ışık/nur diğer tarafta karanlık âlemin bulunduğu düalist varlık anlayışı hakimdir. Manden inancında bu iki dünyanın her biri kendi bünyesinde diğerinden farklı bir oluşum taşımaktadır.⁸⁹ Dolayısıyla bu iki âlem kaynağı bakımından farklı orijinlerden ortaya çıkmışlardır. Bu orijinler Manden inancında ezeli ve ebedi olarak nitelenen iki asli prensip olarak ifade edilir. Bunlardan ilki hayat ve verimlilik, diğeri ise yokluk ve düzensizlik prensibidir. Bu bağlamda ışık âlemi (alma d nhura) Hayat ve verimlilik prensibinden, karanlık âlemi (alma d hşuka) ise yokluk ve düzensizlik prensibinden zuhur etmiştir. Bu âlemlerin başında hayat ve verimlilik prensibi olarak Işık Tanrı'sı (Yüce Hayat), yokluk ve düzensizlik ilkesi olarak kabul edilen Karanlık Tanrı'sı

⁸⁶ Bundan sonraki bölümlerde İslâmî dönem kaynaklarda geçen Sâbiîlik için Harran Sâbiîliği, modern dönem kaynaklarda geçen Sâbiîlik için ise Manden/Mandaeen ya da gnostik Sâbiîlik kelimesi kullanılacaktır.

⁸⁷ Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 121-122.

⁸⁸ Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Baston: Beacon Press, 2001), 57.

⁸⁹ Kurt Rudolph vd., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 65.

(Kara Su) bulunur. Bu iki zıt prensibin birbirleriyle ilişkisi bakımından iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki iki karşıt özelliğe sahip iki gücün birbirleriyle sonsuz rekabetidir. Bunlar arasında nefret, çekişme ve düşmanlık bulunmaktadır. İkinci yön ise her ne kadar bu iki prensip arasında sürekli devam eden bir çatışma söz konusu olsa da bunlar bir bütünü oluşturan iki parçadır ve birbirlerine muhtaç olan niteliklerdir. Zira bu iki zıt gücün birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir.⁹⁰

Sühreverdî'nin varlık anlayışı ve İslâmî ve modern dönem Sâbiî inancının varlık tasavvuruna bakıldığında Sühreverdî'nin nur metafiziği ile modern dönem kaynaklardaki Sâbiî inancının varlık tasavvuru arasında yapısal açıdan benzerlikler bulunmakla birlikte farklılıklarda mevcuttur. Her iki sistemde de Tanrı tektir ve O'nun eşi benzeri veya karşıtı yoktur. Varlık mertebelerinin başında Tanrı bulunur. Tanrı'nın hemen altında nur ve zulmet ya da ışık ve karanlık şeklinde beliren iki zıt potansiyel ilke yer alır. Hem İshrâkîlik'te hem de Sâbiîlik'te bu iki zıt kutup varoluş için gerekli bir düaledir. Dolayısıyla hem İshrâkîlik'te hem de Sâbiîlik'te bu iki zıt potansiyelin bir unsuru olan zulmet/karanlık âlemi ile nur/ışık âlemi arasındaki ilişki, ontoloji, kozmogoninin ve antropogoninin asıl çerçevesini göstermektedir.

Öte yandan Sühreverdî'nin kadim hikmet geleneğinden miras olarak aldığı nurlar ilmi Sâbiîlik'teki zıt kutuplu iki güç ve iki ayrı varlık olarak bilinen ışık-karanlık kavramlarından farklıdır. Bu iki zıt potansiyel Sühreverdî'de Tanrı'nın sudûr sistemiyle yarattığı varoluşun tüm mertebelerinde meydana gelen Tanrısal bir program olarak görülmektedir. Sühreverdî'nin ilahi ve zulmet âlemi arasında bir ilişkiyi ön plana çıkararak, zulmet âleminde olup biten her şeyin nurlar âleminde etkiler taşıdığını ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Sâbiîlik'te ise maddî âlem ve karanlık Sühreverdî düşüncesindeki kadar net ve açık şekilde Yüce Tanrı ile ilişkilendirilmemektedir. Burada karanlık âlem ve acı ile özdeşleştirilen, kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen bir diğer tanrısal varlık söz konusudur. Bu Tanrısal güçte yokluk ve düzensizlik prensibinin kişileştirilmiş hali olan, kötülüğü bilfiil ortaya çıkararak ve ona somut varlık kazandıran Kara Su'dur (Kaos). Sâbiîlik'te tıpkı Yüce

⁹⁰ *Ginzâ Der Schatz oder Das Grosse Buch Der Mandâer*, çev. Mark Lidzbarski (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 65-66; *Ginza Rabba (The Gerat Book of The Mandaean)*, çev. Ram Al Sabiry (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 65-66; Drower, *Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)*, 146; Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiîler*, 68-69; Gnostic Society Library, "Mandaean Scriptures and Fragments" (Erişim 15.10. 2023).

Tanrı gibi kötülük Tanrı'sı da ezeli ve ebedi olarak kabul edilmektedir. Burada Sâbîliğin, Sühreverdî'deki gibi varoluşsal bir düalizm anlayışından ziyade mutlak bir düalizm anlayışı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

1.1.1. İşrâkîlik ve Sâbîlik'te Nur Kavramı

Metafizik anlamda ışık/nur kadim dönemlerden beri çeşitli dini anlayış ve gnostik (irfâni) geleneklerde hem ilahi varlık ve tezahürleri hem de ruhani aydınlanma olarak işlenen bir husus olmuştur. Özellikle Tanrı'nın ışık olması, varlığı kuşatması, mahlukâta yol göstermesi gibi niteliklerine yer verilerek metafizik âlemin kaynağının nur/ışık olduğu üzerinde durulmuştur.

Birçok din ve kültürte metafizik karakter taşıyan ışık/nur kavramı Sühreverdî'yi nur metafiziğini oluşturmada harekete geçirmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre nur kavramı kendisinin ortaya attığı bir iddia değildir. Nurun izleri Batıda Hermes, Agathedemon, Asklepios, Pythagoras, Emplodokles, Platon, Aristo ve başkalarında; Doğu'da Câmâdî, Ferdşadşur, Buzercumihir ve Zerdüşt gibi bilgelere daima mevcuttur. Zira kendisi de bu iki geleneğin birleştiricisidir.⁹¹

Sözlükte aydınlık, ışık manasına gelen nur kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde insanların önünü aydınlatıp doğru ve hakiki olanı anlamaları, hak ve batılı, hayır ve şerri ayırt etmelerine yardımcı olan ruhanî ve ilâhi ışık anlamına gelmektedir.⁹² Sühreverdî'nin felsefesinin özünü oluşturan nur, ona göre “*varlıkta tanımlanmaya ve açıklanmaya ihtiyacı olmayan şey apaçıktır (zâhir). Işıktan daha apaçık bir şey olmadığından tanımlanmaktan ışıktan daha müstağni bir şey de yoktur.*”⁹³ Bu nedenle nurun açıklanmaya ve tanımlanmaya ihtiyacı yoktur. Nur aslı itibariyle açıktır, onda gizli hiçbir şey yoktur. Nur tanımlanmaya ihtiyaç duyulmadığı gibi aksine onun dışındaki her şey açıklanmak için ona muhtaçtır. Görüldüğü üzere Sühreverdî'nin nurun tanımlanamaz olması ile ilgili kastettiği şey onun var olan her şeyden daha zâhir olduğudur. O her şeyden daha açık olduğu için de tanımlanması ve özümsemesi olası değildir. Bundan dolayı da nur ancak fitri olarak idrak edilebilir

⁹¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 6-8; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 30-33.

⁹² Süleyman Uludağ, “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 244.

⁹³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 300; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 247-248.

ve nur haricinde var olan her şey de nur aracılığı ile bilinebilir. Bu nedenle nur var olan her şeyin ilkesidir.⁹⁴

Sühreverdî ontolojisinde varlığın sebebi nurdur. Nur kendisinden başka her şeyi aydınlatan ve ortaya çıkararak bir varlık olma özelliğine sahiptir. Ancak buradaki varoluş fiziksel değil nurânidir. Yani varlıkları ortaya çıkarma fiilinde bulunan nur, varoluşu soyutlaştırıp aklileştirme potansiyeline sahiptir. Bundan sebeple nurun akıl yürütme ile idrak edilmesi mümkün değildir. Filozofumuza göre onun kavranılması manevi müşahede ve işrâk ile mümkündür.⁹⁵

Sühreverdî için nur, mevcut bulunan her şeyden en değerli olanıdır. Bundan dolayı da düşünür cisimlerin en değerlisi olarak Güneş'i görmektedir. Hatta o Güneş'i akıl ile simgelerken nefsi de ay ile betimlemektedir. Ona göre duyulur şeylerin en değerlisi nur olduğu için nurların en açığı, en mükemmeli, en şerefli ve cisimlerin en değerlisi, karanlığın hâkimi, gezegenlerin kralı, göğün reisi, Allah'ın itaat edilen emriyle gündüzün fâili, güçleri tam, eşsiz şeylerin koruyucusu, ilâhi heybet sahibi, tüm gezegenlere nur verip, onlardan bir şey almayarak nuruyla onlardan müstağni olan, onları açıklık, ihtişam, ululuk ve işrâkle kaplayan güçlü Güneş'tir. Zira Güneş, tıpkı Allah'ın, akli nurların vs. tamamının nuru olması gibi cisimlerin nurların nurudur.⁹⁶

Sühreverdî'de ontolojik olarak varlık, İslam Meşşâilerinin sudûr teorisindeki hiyerarşik sistemle açıklanır. Meşşâilerin vucud kavramına verdiği anlamı Sühreverdî nur kelimesine yükleyerek nur metafiziğini inşa etmiştir. Meşşâilerdeki akılların yerini de Sühreverdî sisteminde nurlar almış, sûdurda işrâk diye isimlendirilmiştir. Sühreverdî'ye göre Nurun temel fonksiyonu yayılma/ taşmadır. Nur varoluşun her aşamasında temel ilkedir. Düşünürümüze göre yetkinlik açısından

⁹⁴ Hatice Toksöz, "Sühreverdî'nin Hikmet'ül-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık Mahiyet Problemi" *Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâki Şârihler*, ed. M. Nesim doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 219.

⁹⁵ Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", 58.

⁹⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 55; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 150.

temelde üç tür nur bulunmaktadır. Bunlar *Nûru'l-Envâr* (Nurlar'ın Nûr'u), *Nûr-u Mücerred* ve *Nûr'u Ârız*'dir.⁹⁷ Bunlar aşağıda detaylı olarak incelenecektir.

Sühreverdî'ye göre âlemdaki tüm varlıklar kendi hakikatinde nur olanlar ve özünde nur olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Ona göre bir varlığın hakikati ya nurdur ya da değildir. Bir varlığın hakikati nur ise o varlık ya kendisine ya da başkasına nur olur. Nur da kendi içerisinde Başkalarına geçebilen nurlar ve başkalarına geçemeyen nurlar şeklinde ikiye ayrılır. Bir başkasına nur olan onu aydınlattığı için *Nûr'u Ârız* ismini alır. Kendisine nur olan ise başkasına ihtiyaç duymadığı için *Nûr'u Mücerred* veya *Saf Nur* adını alır. Böylece filozof gerçekliği bakımından nûru Mücerred (Soyut) ve Müdebbir (Ârız) şeklinde ikiye ayırmıştır. Sühreverdî'ye göre özünde nur olmayan varlıklar da ikiye ayrılır. Mekâna ihtiyacı olmayan karanlık cevherler ve başkasına geçebilen karanlık parçalarıdır. Dolayısı ile varlığın hakikati nur değilse bu varlık başka bir varlığa muhtaç olmadan var olur bundan dolayı da ona *cevher* denir. Cevher olması kendini ışıtmada yetersiz kaldığı için ona *Cevher'i Ğasık* (*Karanlık Cevher*) denir. Kendisine nur olmayan varlık başkasına ihtiyaç duyduğu için *Zulmâni* (*Karanlık*) *Hey'et* adını alır. Dolayısıyla Düşünürümüze göre var olan şeyler Soyut Nur, Ârız Nur, Cisim ve Zulmâni Hey'et'ten oluşmaktadır.⁹⁸ Böylece Sühreverdî nuru en yüce Nûr'a yaklaşabilme mertebelerine bağlı olarak ontolojik bir hiyerarşi çerçevesinde değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Öte yandan filozofumuz kapsam ve farkında olma derecelerine göre de nurları sınıflandırmıştır. Bu bağlamda nurlar onun sisteminde dikey ve yatay mertebeleri şeklinde ikiye ayrılır. Dikey boylam üzerinde bulunan kâhir nurlardır. Bu nurlar on akıl ile sınırlı değildir. Yatay boylamdaki nurlar ise bir taraftan Platon'un ideleriyle diğer yandan Sâbiîliğin Melekiyyat âlemi ile özdeşleştirilen Türlerin Efedileri'dir.⁹⁹ Bu kavramlar ikinci bölümde detaylı olarak açıklanacaktır.

İran'ın Zerdüştilik ve Maniheizm gibi kadim dinlerinin etkisinin bir göstergesi olarak Işık kavramı Sâbiî inancında da görülmektedir. Sâbiîlik'te ışık kavramı İslâmî kaynaklardan ziyade modern dönem kaynaklarda bu bağlamda da günümüz Basra

⁹⁷ Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", 58.

⁹⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 302-304; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 249-250.

⁹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 362-363, 390.

Sâbiîlerinde yani Manden metinlerinde kullanılmaktadır. Günümüz Manden teolojisinde ışık, gerçeğin ve kurtuluşun yegâne kaynağıdır. Bunu sağlayabilecek güçte Işık Tanrı'sı olarak ifade edilen Yüce Hayat Malka d Nhura'dır. O büyüklük ve azâmetin yansımasıdır. Bu anlamda ışık Tanrı'nın saltanatıyla ışıldamasıdır. Işık Tanrı'nın zâtı gereği ebedi ve kalıcı sebebinin ismidir.¹⁰⁰ Ayrıca günümüz Manden kutsal kitabı *Ginza*'da Tanrı'nın değişmeyen ışık ve söndürülemeyen nur olduğundan bahsedilir. Bu bağlamda Tanrı bütün yaşamın üzerinde olan Hayat, bütün nurun üzerinde olan nur ve bütün ışığın üzerinde olan ışıktır. Yine Manden fragmanlarından *The Messenger of Light'ta* (Işığın Elçisi) ışığın mükemmel olduğundan bahsedilir.¹⁰¹

Sâbiîlik'te ışık kavramı zıtlıklar döngüsünün birbiri üzerindeki bütünlüğünü ifade eden bir kavram olmakla beraber karanlığın zıttı olarak tanımlanır. Işığın karanlığın zıttı olarak kullanılması hem ontolojik hem de kozmolojik anlamda düalizm anlayışının oluşmasına sebep olmuştur. Her ne kadar ışık oluşa neden olmakla beraber düalizm barındırsa da asla bozulması mümkün olmayandır.

Gnostik Sâbiîliğin ontolojisinde kullanılan ışık kavramı Sühreverdî'nin metafiziğinde yer alan nur kavramıyla uygunluk arz etmektedir. Bu benzerlik iki kadim geleneği aynı noktada buluşturmuştur. Hem İsrâki sistem hem de Sâbiî inancı varlık anlayışını nur/ışık kavramı üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Dolayısıyla her iki sistemin varlık anlayışında nur ve ışık kavramları metafor olmaktan ziyade teoloji sistemlerinin asıl terminolojileri olarak kabul edilmektedir. Yani her iki düşüncede nur/ışık, ontolojik bir gerçeklik olarak görülmüş ve bir cevher/öz olarak nitelendirilmiştir. Nitekim hem İsrâkîlik'te hem de Sâbiîlik'te nura/ışığa çeşitli dereceler verilmekte, karanlık olan madde nur (ışık) ile ilişkisi hasebiyle varlık sahasına çıkmaktadır. Bu bağlamda her iki gelenekte de nur/ışık, Tanrı ve ondan taşan varlıkları nitelendirmek için kullanılmaktadır. Gerek İslâmî gelenekte gerekse gnostik ilahiyatında çokça yer verilen nur/ışık metaforunun paralel anlamda işlendiğini söylenebilir. Bununla birlikte, Sühreverdî'de nur, daha çok bir varlık

¹⁰⁰ Nathaniel Deutsch, *Gnostic Bible*, ed. Willis Barnstone, Marvin Meyer (Baston&London: Shambhala, 2003), 531-533

¹⁰¹ Gnostic Society Library, "Mandaean Prayer Fragments", (Erişim 20.11.2023.)

ilkesi olarak tanımlanırken, Sâbiîlik'te ışık daha çok bir tanrısal özellik olarak vurgulanır.

Sonuç olarak, her iki düşünce sisteminin ışık ve nur anlayışları, kadim geleneklere dayanan derin bir metafizik temele sahiptir ve bu benzerlikler, iki gelenek arasında felsefi ve ontolojik bir köprü kurmaktadır. Her iki sistemde de ışık, varlıkların kaynağı ve nihai gerçeği temsil eder ve varlıklar bu ışık aracılığıyla anlam bulurlar. Bu bağlamda kaynaklar hususunda geniş bir alan sunan Sühreverdî'nin ışık/nur kavramının Sâbiîlik'ten izler taşıdığı ve düşünürün varlık tasavvurunun Sâbiîlerdeki gibi ışık/nur temeline dayandığı düşünülebilir.

1.2. İshrâkîlik ve Sâbiîlik'te Tanrı Anlayışı

Tarih boyunca düşünce sistemlerinde her şeyin ilk nedeni olarak *Tanrı* görülmüştür. Bundan dolayı da Tanrı, üzerinde en çok araştırma yapılan ve tartışılan konulardan biri olmuştur. Böylesi ontolojik bir çalışmada da bu konunun ayrı bir önemi bulunmaktadır. Sühreverdî kendinden önceki İslam filozoflarının zorunlu varlık dediği Tanrı'yı nur metafiziğine uygun şekilde açıklamaya çalışmıştır. Sâbiîlik'te ise Tanrı inancı ile alakalı yukarıda da ifade edildiği üzere klasik dönemden modern döneme kadar bu grupla ilgili farklı yaklaşımlar sergilendiği görülmektedir. Bu bağlamda Sâbiîliğin Tanrı inancı, İslâmî ve modern dönem kaynaklarda verilen Sâbiî anlayışları çerçevesinde incelenecektir. Sonrasında ise İshrâkîlik ve Sâbiîliğin varlık tasavvurunda merkezi konumda yer alan Tanrı ve nitelikleri hakkında bilgi verilerek her iki sistemin karşılaştırılması yapılacaktır.

Sühreverdî Tanrı'yı pek çok düşünürden farklı olarak ele almıştır. Düşünürümüz ontoloji anlayışını Tanrı eksenli oluşturmuştur. O tüm varlığın kaynağı olan Nûrların Nur'u Nûru'l-Envâr'dan kaynaklı sofistike bir kutsal nur hiyerarşisi oluşturmuştur. Sühreverdî ontolojik açıdan Tanrı'yı işrâk düşüncesinin bir gereği olarak nurun en yüksekte yer alması ve nurun keşifle bilinmesi üzerine temellendirmiştir.¹⁰² Bu nedenle Sühreverdî için Tanrı'nın varlığı onun nur felsefesinin özellikle sudûr öğretisinin geçerliliği için esastır. Nitekim Sühreverdî'nin nur metafiziği düşüncesinin sudûr nazariyesi olan Nurlar

¹⁰² Nazıma Hassan, *Concept of Light in the Philosophy of Ishraq* (Department of Philosophy Aligarh Muslim University Aligarh, Doctor Of Philosophy, 2015), 26.

hierarchy'sinin en üstünde Nûru'l-Envâr bulunmaktadır. Zira varlık sisteminin en son noktası Nûru'l-Envâr'dır.

Sühreverdî'ye göre Tanrı İlk Mutlak Nur'un özüdür. O tecelli ettiği her şeyi var eder ve onlara nuruyla hayat verir. Dünya'daki her şey O'nun zâtının nurundandır. Ve bu nura tam olarak kavuşmak kurtuluştur. Sühreverdî'ye göre Tanrı, *Nûru'l-Envâr* (Nûrların Nûru), *Kuşatıcı Küllî Nur*, *Kayyum Nur*, *Mukaddes Nur*, *En Büyük* ve *En Yüce Nur*, *Kahhar Nur* ve *Mutlak Müstağni Nur*'dur. Çünkü O'ndan başka öte bir şey yoktur. Soyut ve mutlak müstağni iki nurun varlığı düşünülemez. Çünkü o ikisi hakikatte birbirlerinden farklı olamazlar. Onlardan biri diğerinin ortak özleri ve ortak hakikatlerinin gerektirdiği varsayılan başka bir nedenle, karanlık ya da aydınlık ârizi bir dış unsur bakımından ayrılamaz. Bu sebeple onların ardında bir belirleyici yoktur. Eğer onlardan biri kendini ya da ortağını belirleseydi o ikisi belirlenmeden önce herhangi bir belirleyiciye ihtiyaç duymaksızın kendi başlarına tasavvur etmiş olurlardı. Oysa varlığın tahayyülü ve tembihi ancak bir öz eleştiriciyle mümkündür. Bu bağlamda mutlak müstağni soyut nur tek olup O da Nûru'l-Envâr'dır.¹⁰³

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr en yoğun nurdur. Düşünür bu hususu Kur'an-ı Kerim'den ayetle temellendirir. "Allah göklerin ve yerin nurudur"¹⁰⁴ ve yeryüzü Rabbi'nin nuruyla aydınlanır"¹⁰⁵ ayetlerine atıfta bulunarak Tanrı'nın nur olduğunu ve bu sebeple de her şeyin nurdan yaratıldığını belirtmiştir. Âlemdeki her şey O'nun nurunun bir neticesi olarak farklı derecelerde kendini göstermektedir. Bu nurlar hiyerarşisinde Nû'rul Envâr'da nihai olmaktadır. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr en parlak, en mükemmel, kendisinden daha şiddetli ve daha fazla nur bulunmayan nurdur. Nûru'l-Envâr bütün varlıkların kendine bağımlı olduğu ancak kendisinin var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı nurdur. Onun dışındakiler varlığı O'ndan alır. Onun eşi ve benzeri yoktur; her şeye hükmeder, her türlü kemal ve kudret ondan kaynaklanır; varlığının şartı zıttı yoktur. O kayyum ve daimdir.¹⁰⁶

¹⁰³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 338-340; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 271-272.

¹⁰⁴ en-Nur, 24/35.

¹⁰⁵ ez-Zümer 39/69.

¹⁰⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 340-342; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 271-272.

Sâbiîlik'te ise Tanrı anlayışı önemli bir yer tutmakla beraber bu inanç ile alakalı hem İslâm hem de modern dönem kaynaklarda Sâbiî grupları tarafından farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Harrânilerin Tanrı inancı İslâmî dönemlere kadar politeist bir karakter olarak kendini göstermiştir. Fakat İslâmî dönemde Harrânilerin, Harran Sâbiîleri olarak anılmaya başlamasıyla beraber özellikle onuncu yüzyıldan itibaren bu politeist yapının yanı sıra Harranlıların inanç sisteminde her şeyin kendisinden sudûr ettiği bir üstün varlık düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.¹⁰⁷ Harran Sâbiîleri Yüce varlığı beş ezeli ilke kapsamında açıklamışlardır. Onlara göre bu ilkeler, *Bâri Teala*, *akıl*, *nefis* (ruh), *mekân* ve *halâ* olarak isimlendirilmektedir.¹⁰⁸ Bu bakımdan beş ezeli ilkeden birisi olan Tanrı kadim, canlı, fâil ve vahib-i evveldir.¹⁰⁹ O hem bir hem de çoktur. Bir olması zâtı bakımındandır. O ilk ve asıl olandır. Çok olması ise gözle görülen maddi varlıklara bölünmesidir. Bu varlıklar tedbir sahibi yedi gezegen ve yeryüzündeki ilim, fazilet ve hayır sahibi şahıslardır. O bunlarda tezahür eder ve varlıklarında müşahhas hale gelir. Buna rağmen zâtındaki birlik son bulmaz. Yani Tanrı'nın varlıklara tezahür etmesi onun zâtından bir şey eksiltmez.¹¹⁰ Dolayısıyla Harran Sâbiî kozmolojisinde Tanrı, evrenin ilk yaratıcısı olarak aşkın bir konumda yer almakla birlikte, yaratılış sonrasında tamamen mutlak bir sükût haline bürünmez. Aksine, ontolojik aşkınlığına rağmen, belirli varlıklarda tecelli ederek içkinliğini de muhafaza eder. Zira O, gözle görülen şahıslarda çoğalır. Bu şahıslar yeri yönetenler ve yerdeki şahıslardır. Yerdeki şahıslar fazilet sahibi, bilenlerdir. Söz konusu şahıslar yarı tanrı figürleri olarak ifade edilir ve Tanrı bu şahıslar aracılığı ile tecelli eder. Tanrı'nın bu şahıslarda tecelli etmesi O'nun birliğini bozamaz. Bilakis Tanrısal özün çokluk içinde görünür hâle gelmesi, birlik-çokluk arasındaki metafizik ilişkiyi kurucu bir ilke olarak meşrulaştırır. Böylece Tanrı hem

¹⁰⁷ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa* (İstanbul: Milet Nihal, 2023), 47-50.

¹⁰⁸ Beş kadim ilke öğretisini Harran Sâbiîlerine ilk isnad eden Şehristâni'dir. Fakat Orta çağdaki bazı araştırmalarda Şehristâni'nin *el-Milel ve'n-Nihal* eseri kaynak gösterilerek bu ilkelerin ilk neden Yüce Varlık, akıl, nefis, düzen, şekil ve zaruret şeklinde altı tane olduğu zikredilmiştir. Şehristâni'nin zikrettiği Harran Sâbiîleri ve söz konusu araştırmalardaki Harranlılara ait ilkeler arasında farklılıklar bulunmaktadır. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 289; Fahreddin er-Râzi, *Ana Hatları ile Kelam ve Felsefe (el-Muhassal)*, çev. Eşref Altaş (Klasik Yayınları, 2023), 43; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında*, 252.

¹⁰⁹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 259.

¹¹⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 298.

aşkın hem içkin bir varlık hem de kozmik düzenin kaynağı olarak Sâbiî inancında yer alır.¹¹¹

Görüldüğü üzere Harran Sâbiîlerinde monotesit bir karakter taşıyan ve üstün varlık olarak nitelendirilen maddeden bağımsız mücerred bir varlık anlayışı bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı saf iyiliktir ve hayırların yaratıcısıdır. Zira O kötülüklerin yaratıcısı olarak kabul edilemez. Bu anlamda Harran Sâbiîleri için Tanrı kötülükleri, çirkinlikleri, pislikleri, yılan ve akrepleri yaratmayacak kadar yüce bir varlıktır. Fıtratın hedefi huzur, mutluluk ve duruluk olup Tanrı'ya aittir. Sıkıntı, kötülük ve bulanıklık gerektiren şeyler ise zaruret olarak gerçekleşmiş olup Tanrı'ya nispet edilemezler. Zira bunlar ya tamamen tesâdüfi zaruri sonuçlardır ya da kötülüklerin kaynağına dayalı olarak ortaya çıkan neticelerdir.¹¹²

Harrân Sâbiîleri Tanrı'ya yakın olmak için araçların varlığına inanmışlardır. Sâbiîler bu hususu şu şekilde açıklarlar; “Bâri Teâla'nın huzuruna tevessülde izlediğimiz yol açık, şeriatımız makuldür. İlk zamanlarda yaşayan büyüklerimiz, Allah ile aralarında bulunacak bir vesile aradıklarında, bir takım nispet ve izâfiyetleri göz önünde bulundurarak yüksek semâvi cisimlere tekabül eden putlar yapmışlardır. Bunları yaparken de söz konusu cisimlerin cevher ve suretlerini göz önünde bulundurmuş, bu putları aracı kılarak o cisimlere ulaşmak isteyenler için gerekli olan vakitler, haller ve yapıları da belirlemişlerdir. O putlara taparken hangi giysileri giyeceklerine, hangi tütsüleri yakacaklarına, hangi zikirleri çekeceklerine ve hangi duaları okuyacaklarına kadar hepsini tek tek tayin etmişlerdir. Bu putlar sayesinde araçlara yakınlaşan kullar onlar sayesinde de Rablerin Rabbi, sebeplerin Yaratıcısı olan Allah'a yaklaşmayı başarmışlardır. Bu öteden beri uyulan bir yol ve hazırlanmış usüldür. Beldeden beldeye, kentten kente farklılık göstermez. Devirler ve zamanlar içerisinde kirlenmez. Biz bu yolun aslını Gâdemon ve Hermes'ten öğrendik ve onların gösterdiği yolda yürümeye devam etmekteyiz.”¹¹³

İslâmî dönemde Harran Sâbiîleri ile ilgili kaynaklara bakıldığında ilk ortaya çıktığı zaman diliminden itibaren tek Tanrı inancına bağlı oldukları fakat süreç içerisinde Tanrı yerine ruhanîlere/meleklerle sonrasında yıldızlara taptıkları

¹¹¹ Ali Bakka, *Harran Okulu*, ed. M. Yavuz Rızvanoğlu (İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007), 41.

¹¹² Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 299.

¹¹³ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 269.

belirtilmektedir. Bu bağlamda yukarıda da ifade edildiği üzere zaman içerisinde Tanrı inancına bağlı olarak Sâbiî grupları oluşmuştur. Bunlardan ilki *Ashâbu'l-Ruhanîyat*'tır. Bu grup Allah'ın varlığını O'nun alemlerin yaratıcısı olduğuna inanmakla birlikte Tanrı'ya erişmede aracı olarak gördükleri Ruhanîlerin/Meleklerin varlığını kabul eder. Bu bağlamda Ashâbu'l-Ruhanîyat kendilerini Allah'a yaklaştırmaları sebebiyle Ruhanîlere/Meleklerle ibadette bulunurlar.¹¹⁴

İslam kaynaklarında geçen ikinci Sâbiî grubu *Ashâbu'l-Heyâkil*'dir. Bu grup Allah'ın varlığına inanmakla beraber O'nun alemin yaratıcısını olduğunu kabul ederler. Bununla beraber yedi gezegeni ve on iki burcu betimleyerek bunların ezeli olduklarına inanırlar. Ashâbu'l-Ruhanîyat'tan farklı olarak Tanrı'ya ulaşmada aracı olarak Ruhanîler yerine yıldızları kabul ederler. Çünkü onlara göre Tanrı'ya yakın olmak için aracılardan görünür olması gerekmektedir. Bu sebeple Ashâbu'l-Heyâkil, Ruhanîlerin /meleklerin görünür olmadıklarını yedi yıldızdan ibaret olan yıldızların ise görülebildikleri için onlara hürmet gösterip ibadet etmişlerdir. Yıldızları ibadetin kıblesi olarak görmüşlerdir.¹¹⁵

İslam kaynaklarındaki bir diğer Sâbiî grubu ise putperestler olarak isimlendirilen *Ashab-ı Eşhas*'tır. Bu grup yedi gezegeni büyük varlıklar olarak nitelendirmiştir. Onlara göre doğup batma özelliklerine sahip yedi gezegen gece görünüp gündüz görünmediğinden kendilerinin devamlı görebilecekleri putlar yapmışlardır. Onların bunu yapmasındaki gayesi putlar aracılığı ile heyâkil olarak isimlendirilen yedi gezegene, bunlarla Ruhanîlere, Ruhanîler ile de Tanrı'ya yönelip ona yaklaşmaya çalışmaktır.¹¹⁶ Kur'an'da bu husus "Biz onlara (putlara) 'Bizi Allah'a yaklaştırsınlar' diye kulluk ederiz"¹¹⁷ ve "Bunlar (putlar) bizim Allah katındaki şefaatçilerimiz"¹¹⁸ şeklinde geçmektedir. Ayetlerden de anlaşıldığı üzere Ashab-ı Eşhâs putları, semâvi ilahların sembolleri olarak görmüş ve onları Tanrı bilmişlerdir.¹¹⁹

¹¹⁴ Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf'an Hakâ'iki Gâvâmidî't-Tenzil ve Üyuni'l-Ekâvil Fi Vucûhi't-Te'vil Keşşaf Tefsiri*, 397-398.

¹¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 294.

¹¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 1/42-43.

¹¹⁷ ez-Zümer 39/3.

¹¹⁸ Yûnus, 10/18.

¹¹⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 292-294.

Görüldüğü üzere İslam kaynaklarında Sâbiîlerin Tanrı anlayışı ile alakalı verilen bilgiler sınırlı olmakla beraber homojen bir yapı arz etmemektedir. Bu noktada Sâbiîliğin gruplara ayrıldığı ve her grubun farklı araçlarla Tanrı anlayışını şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu gruplar tapılmaya layık bir ve ezeli olan Tanrı'nın varlığına inanmakla beraber O'na daha yakın olmak için melekler/ruhanîler, yıldızlar ve heyâkil gibi araçlara yönelmişlerdir. Bu kaynaklarda Sâbiîliğin Tanrı inancı ile ruhanîler, yıldızlar gibi araçlar ile birlikte ele alınmış, Tanrı meleklerin vazifeleri kapsamında açıklanmıştır. Bu grupların araçlara yönelmesinin sebebi Tanrı'ya yakınlaşmak için onlara saygı göstermek olsa da zamanla araçlara tapmak şeklinde değiştiği söylenebilir. Bu bağlamda yukarıdaki Sâbiî gruplarından Ruhanîlerin birinci, Ashab-ı Heyâkil'in ikinci, Eshabu'l Eşhas'ın ise üçüncü dereceden araçlar olduğunu söylenebilir. Bu araçlar ikinci bölümde kozmoloji başlığı altında Harran Sâbiîleri kapsamında detaylı olarak açıklanacak ve İshrâkîlikle etkileşimi incelenecektir.

İslam kaynaklarında Sâbiîlerin Tanrı inancı ile alakalı sınırlı bilgilere ulaşılabilirken bu eksiklik modern dönemde yapılan çalışmalar ile giderilmeye çalışılmaktadır. Modern dönem kaynaklarda İslam kaynaklarından farklı olarak melekler gibi araçlara yer verilmemiştir. Hatta Sâbiîlik'te yıldızlara ve gezegenlere tapılmaması gerektiği sürekli olarak ifade edilmiştir.¹²⁰ Bu kaynaklardaki Sâbiîliğin Tanrı inancının temelini de Yüce Varlık oluşturur. Işık dünyasının en üstünden yer alan ve en Yüce Varlık olarak isimlendirilen Işık Kralı bulunmaktadır. Bu varlığa Manden inancında *Hayat Kültü, Yüce Hayat (Hayyi Rabbi-Hiia Rbia), İlk/Aşkın Yüce Hayat (Hiia Rbia Qadmaia/Hiia Rbia Nukraia-The First Great Life), "Yüce Rab (Mar d-Rabuta-The Great Lord/Lordd of Greatness), Yüce Akıl (Mana Rabba-The Great Mind), Işık Kralı (Malka d-Nhura-King of Light), Hakikat (Kusta-Truth), Yüce İçkinlik (Parşuva Rba-Great Immanence/ Countenance)* denilmektedir.¹²¹ Hayat'ın ne olduğu hususunda Sâbiî literatüründe açık bir şekilde ifade kullanılmaktan ziyade soyut ve şifreli kelimeler kullanır. Bundan dolayı da çoğu zaman *Yüce İlk Bilinmez*

¹²⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 259.

¹²¹ E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Custom, Magic Legends and Folklore* (Oxford: Oxford At The Clarendon Press, 1937), 73; E.S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (London: Oxford University Press, 1960), 1; Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba* (London: University College London, Submitted For The Degree Of Ph.D., 2013), 29.

Hayat şeklinde nitelendirilir.¹²² Manden inancında bu isimler dışında Yüce Hayat veya Işık Kralı Malka d Nhura, bütün varlıkların kendisinden ortaya çıktığı *Pira Rabba* (Büyük Meyve) ile kişileştirilir. Pira, Manden yaratma öğretisinde *Ayar* (*Aether*) *Ziwa* ve *Mana Rabba'dan* (Kozmik Akıl)¹²³ önce var olan üç asıl ilkedен birincisidir. Manden kaynaklarından Pira farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bundan dolayı da Pira'nın tam olarak tanımını yapmak oldukça zordur. Bu bağlamda ilk unsur olan Pira göksel meyve, yaşam ağacı, dişi ve ruhanî varlık gibi anlamlara gelmektedir.¹²⁴ Bunların dışında Pira tüm âlemlerden önce var olan Yüce Hayat'ın dahi kendisinden sudûr ettiği ilk ilke olarak da ifade edilmektedir. Bu husus *Ginza'da* “*Bütün dünyalar var olmadan önce şu büyük meyve vardı. Büyük meyve, büyük meyvenin içindeyken, büyük ışık, ihtişamın kralı doğdu*”¹²⁵ şeklinde geçmektedir. Bu bağlamda Pira yaratılışın başlangıcındaki her şeyin kendisinden sudûr ettiği ilk ilahi unsur olarak tanımlanmakla beraber Yüce Hayat ile ilişkilendirilmiştir.

Çeşitli isimlerle ifade edilen ve ilişkilendirilen Hayat (Hii), Sâbiî dili Mandence'de canlı, yaşam anlamına gelmektedir. Yüce Hayat, eril ve dişil olmayan ilksel neden, bütün varlıklar için var edici güçtür.¹²⁶ Hayat, bütün varlıklardan, kutsal sudan, ilk nurdan önce var olan ve diğer varlıkları yaratan yüce varlıktır.¹²⁷ Dolayısıyla, Hayat kendisinden önce hiçbir varlık bulunmayan, başlangıcı olmayan her şeyden üstün olan ve her şeyin kendisinden kaynaklandığı Yüce Varlıktır.¹²⁸ Yüce Hayat ezelden beri var olan tüm Tanrılardan üstün, her dönemde kral olan ve bu krallığı sonsuza dek yok olmadan devam edecek olan ışık dünyalarının ilk kralıdır. Onun hakkında korku, endişe gibi zayıflıklar düşünülemez. O, ışık yurtlarının efendisidir. O'nun kendisinden önce var olan bir babası ve kendisinden doğan bir çocuğu yoktur. Onunla hakkını bölüşecek bir kardeşi ya da onunla

¹²² E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean* (Leidon, 1959), 283.

¹²³ Gnostik Sâbiî inancında, yaratılış ve kozmolojinin başlangıcı olarak kabul edilen üç asıl ilke/ilahi varlık vardır: Bunlar Pira Rabba (Yüce Meyve), Ayar (Ether) Ziwa (Yüce Işığın Eteri) ve Mana Rabba'dır (Kozmik Akıl). Bk. Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 72; Edwin M. Yamauchi, *Mandaic Incantion Text*, (New Haven: American Oriental Society, 1967), 39. Ayar ve Mana ile ilgili bilgi “İşrâkîlik'te Nurlar ve Sâbiîlik'te Ruhânîler” başlığı altında açıklanacaktır.

¹²⁴ E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Custom, Magic Legends and Folklore*, 242.

¹²⁵ *Ginza*, 73.

¹²⁶ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 3.

¹²⁷ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean*, 1.

¹²⁸ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean*, 40.

müşterek bir paydaya sahip bir evladı yoktur.¹²⁹ Dolayısıyla Sâbiîlik'te hayat prensibine ve verimlilik ilkesine bağlı, karanlık dünyadan uzak, doğmamış ve doğurmamış ezeli ve ebedi bir Tanrı'ya inandıkları söylenebilir.¹³⁰ Yüce Hayat başlangıcı, sonu geçmişi ve geleceği bilen ve idrak eden Rab'dır.¹³¹ Ayrıca başlangıçtan sonsuza kadar bütün kutsamalarla kutsanmış olan Işık Kral'ıdır. En baştan itibaren ilk olandır. O bütün şekillerin yaratıcısı, güzel olan her şeyin de donatıcısıdır. O kendi bilgeliğinde saklanır ve muhafaza edilir. Aynı zamanda Tanrı bütün ışık dünyalarının yegâne sahibi ve tüm ilahi varlıklar üzerindeki üstün varlıktır. Zira O Krallar Kralı ve bütün kralların da efendisidir.¹³²

Hem İsrak düşüncesi hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklardaki Sâbiî inancını ele aldığımızda yapısal açıdan birbirine benzediğini söyleyebiliriz. İsrâkîlik ve Sâbiîlik'te Tanrı merkezi konumdadır. Bu bağlamda Sühreverdî ile Harran Sâbiîliği'nin Tanrı anlayışları karşılaştırıldığında, her iki düşünce sisteminde de aşkın, mutlak ve aşkınlık derecesi yüksek bir Tanrı inancının benimsendiği görülmektedir. Her iki gelenekte Tanrı, varlık mertebelerinin zirvesinde yer alan, kendinden başka hiçbir şeye muhtaç olmayan, aşkın ve bağımsız bir varlık olarak tanımlanır. Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr (Nurların Nûru) anlayışı, tüm varlıkların kaynağı olan mutlak nur fikrine dayanırken¹³³ Harran Sâbiîliğinde Bârî Teâlâ şeklinde adlandırılan Tanrı, sudûr eden varlıkların başlangıç noktası olarak görülmektedir.¹³⁴ Her iki sistemde Tanrı, soyut ve aşkın bir mahiyete sahiptir. Sühreverdî, Tanrı'yı mutlak müstağni olarak tanımlayarak O'nun varlığı için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını vurgular.¹³⁵ Aynı şekilde Harran Sâbiî düşüncesinde de Tanrı, kadim, canlı ve fâil bir ilke olarak kabul edilir ve O'nun varlığı hiçbir maddî unsura dayanmaz.¹³⁶ Fakat Harran Sâbiîliğinde Tanrı ontolojik aşkınlığına rağmen, belirli varlıklarda tecelli ederek içkinliğini de sürdürür. Tanrı yerdeki faziletli ve bilenler olarak nitelendirilen şahıslarda ve kozmik düzeni yöneten yarı tanrısal varlıklarda görünür hale gelir. Bu durum Tanrı'nın çokluk içinde

¹²⁹ *Ginza*, 9.

¹³⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", 109.

¹³¹ *Ginza*, 277.

¹³² *Ginza*, 7.

¹³³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 338-340.

¹³⁴ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 269.

¹³⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 340.

¹³⁶ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 269.

görünmesini sağlayarak Harran Sâbiî kozmolojisinde birlik-çokluk ilişkisini meşrulaştıran temel bir metafizik ilkeye dönüşür. Buna karşın Sühreverdî'nin metafiziğinde Tanrı'nın doğrudan tecelli ettiği şahıslar yoktur. O'nun nuranîliği daha çok hiyerarşik nurlar zinciri üzerinden sudûr eder.

Her iki düşünce sisteminde Tanrı'nın salt iyilik ilkesiyle ilişkilendirilir. Sühreverdî, Tanrı'yı nur ile özdeşleştirerek O'nu aydınlattığı varlıktan daha aydınlık olarak görür. Yani O tüm iyiliklerin kaynağıdır.¹³⁷ Harran Sâbiîleri de Tanrı'yı kötülüklerden münezze, sadece iyiliklerin yaratıcısı olarak tasvir ederler.¹³⁸ Sonuç olarak, her ne kadar Sühreverdî ve Harran Sâbiîliği farklı geleneklerden besleniyor olsa da Tanrı'yı mutlak, aşkın ve mücerret bir varlık olarak tanımlamaları, O'nu varlık hiyerarşisinin zirvesine yerleştirmeleri ve ontolojik düzenin ilk ilkesi olarak görmeleri bakımından dikkat çekici benzerlikler göstermektedir. Fakat bunun yanı sıra Harran Sâbiîliğinde Tanrı'nın aynı zamanda içkin bir varlık olarak tasavvur edilmesi, Tanrı-kozmos-insan arasındaki ilişkiyi daha dinamik ve sembolik olarak açıklanmasına imkân tanır. Bu paralellikler, Sühreverdî'nin düşünsel arka planında Harran Sâbiîliği gibi kadim ezoterik geleneklerle kurduğu örtük ilişkileri göstermesi açısından anlamlıdır.

Diğer taraftan Sühreverdî nur metafiziğinde ve gnostik Sâbiî inancına göre Tanrı, prensip olarak bütün faal varlıkların üstünde yer alan, mutlak yaratıcı, her şeyi kuşatan aşkın bir ilke olarak tasavvur edilmektedir. Sühreverdî, Tanrı'yı varlığın kaynağı ve en yüksek ilke olarak ele alırken, ontolojik açıdan O'nun varlığını nur üzerinden açıklamaktadır. Onun düşüncesine göre, Tanrı'nın varlığı Nûru'l-Envâr ile özdeşleşmiştir. Tanrı, her şeyin keendisinden kaynaklandığı Nûru'l Envâr'dır, varlıklar O'nun nuru ile varlık kazanır ve O varlık düzeninin hem başlangıcı hem de zirvesidir. Bu, Sühreverdî'nin sudûr öğretisi ile örtüşmektedir. Zira ona göre Tanrı, nur hiyerarşisinin en üstünde yer alır ve bu varlık düzeni bu hiyerarşi aracılığıyla O'ndan sudur eder. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr zâtında herhangi bir şarta bağlı olmayan tektir. Diğer bütün varlıklar ise O'na tâbidir.¹³⁹ Aynı şekilde, gnostik Sâbiîlik'te de Tanrı, Yüce Hayat veya Işık Kralı olarak tasvir edilir ve tüm varlık

¹³⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 342.

¹³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 299-300.

¹³⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 340.

âlemi onun ışığında ortaya çıkar. Bu iki anlayış arasında nur temelli bir varlık düzeni bulunmaktadır. Fakat bu unsurun mahiyeti temelde farklıdır. Sühreverdî sisteminde ışık felsefi ve metafiziksel bir ilkeyi temsil ederken, gnostik Sâbiî inancında bu kavram mitolojik ve sembolik bir anlatımın parçası olarak görüldüğü söylenebilir. Ayrıca her iki sistemde de Tanrı'nın zıttı yoktur ve mutlak bir aşkınlık söz konusudur. Ancak Sühreverdî'nin sisteminden farklı olarak, gnostik Sâbiîliğinde Tanrı'nın doğrudan bir tanımlanabilirliği yoktur. O her şeyin ilk kaynağı olarak kabul edilen Hayat Kültü gibi soyut kavramlar ile tanımlanmaktadır. Dolayısıyla Yüce Hayat gizli ve bilinemez bir varlık olarak isimlendirilmektedir. Tanrı'nın doğrudan tanımlanamaması ve soyut kavramlar ile ifade edilmesi, gnostik Sâbiîliğin mitolojik ve sembolik bir dil benimsediği şeklinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda Sühreverdî ve gnostik Sâbiîlik arasındaki Tanrı anlayışı sudûr, aşkınlık, bilinemezlik etrafında şekillense de Sühreverdî'nin daha metafiziksel bir bakış açısı, gnostik Sâbiî düşüncesinin ise daha mitolojik olarak Tanrı anlayışını ele aldıkları şeklinde bir yorumda bulunulabilir.

Görüldüğü üzere hem Sühreverdî'nin İşrâkî doktrininde hem de gnostik Sâbiîliğin inanç sisteminde Tanrı'nın fonksiyonunu özetleyen en önemli husus şüphesiz Nûru'l-Envâr ve Yüce Hayat'ın her şeyin kaynağı ve yaratıcısı olmasıdır. Bu anlayış, her iki geleneğin bütün felsefesini formüle etmekle birlikte ontolojisinin de temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak hem İşrâkîlik'te hemde gnostik Sâbiî inancında Tanrı prensip olarak bütün faal varlıkların üstünde tutulan, mutlak yaratıcı, her şeyi kontrolü altında bulunduran güç olarak tasavvur edilmektedir. Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr'ı ve gnostik Sâbiîliğin Tanrı tasavvuru varlıklar hiyerarşisinin zirvesinde yer alır. Bu ilk oluş durumu benzerliklerini daha da belirginleştirmiştir. İşrâkî sistem tıpkı gnostik Sâbiîlik gibi Tanrı fikrinden hareket eder ve ona yeniden kavuşma arzusu ile son bulur. Tanrı'dan çıkmış olan varlığın sudûru ve tekrar ona dönüşü üzerine öğretilen her şey ilahi ve maddi dünya arasında yer alır. Ayrıca hem İşrâkîlik ve hem de Sâbiîlik'te Tanrı ışık ve nur teşbihleri ile betimlenmektedir. Her iki öğretilerde Tanrı'dan derece derece yayılan nurun (ışığın) yansımalarıyla evrendeki diğer varlıklar oluşmaktadır. Oluşan bütün varlıklar bu nura yani ışığa ulaşmak isterler. Çünkü hepsi bu nura aşıktır. Tüm varlıklar bu nur (ışık)

ile aydınlanabilir, hakiki bilgiyi, varlığın sırlarını aydınlanmaları ölçüsünde anlayabilirler.

1.2.1. İshrâkîlik ve Sâbîlik'te Tanrı'nın Tabiatı ve Sıfatları

Sühreverdî Nûru'l-Envâr için tıpkı Meşşai filozoflar gibi sübûtî sıfatları kullanmak yerine izafî, selbi (tenzihi) ve itibârî sıfatları tercih etmiştir. Sühreverdî'ye göre Tanrı herhangi bir sıfat ile nitelenmekten münezzehtir. Ona göre Nûru'l-Envâr'a ister nur ister karanlık olsun herhangi bir heyet (form, âraz, sûret) bitişmez. Bu anlamda O'nun bir sıfatla nitelenmesi mümkün değildir. Nûru'l-Envâr diğer varlıklardan münezzehtir ve herhangi bir şey O'na ilişemez. O'ndan daha üstün bir şey düşünülemez. Nûru'l-Envâr'ın canlılığı ve Zâtını bilmesi Zâtına ilave bir nitelik değildir.¹⁴⁰ Sühreverdî'ye göre Nurlar Nurunun heyeti ve sıfatı olabilseydi, o heyet veya sıfat zorunlu ya da mümkün olurdu. Nitekim onun zorunlu olması iki sebeple mümkün değildir. İlk olarak varlıkta iki zorunlu yoktur. İkinci olarak ise bütün sıfatlar, mümkündür ve zâtlarında mahallerine muhtaçtır. Her mümkünün de bir illeti olması gerekir. Zâtıyla zorunlunun zâtına yerleşmiş sıfatların illeti Zâtıyla Zorunlu'nun zâtı olamaz, çünkü bu takdirde hem o sıfatların kabul edicisi hem de faili olur. Fiil yönü ise kabul yönünden iki sebeple farklıdır. Yani Işıklar Işığında iki yön gerektirir; faili gerektiren ve alıcılığı gerektiren yön. Faili gerektiren yönde; failin fiili başkasında olabilir ve hasım onu kabul eder. Buna karşılık kabul bir başkasında gerçekleşmez. Alıcılığı gerektiren yönde ise; faillik yönü zorunluluğu gerektirmiş olabilir, böylece onun tam illeti ve varlık vericisi olur. Kabul edicilik ise tam illet ve varlık verici olmaz, bilakis sadece hazır oluş istidat gerektir. Zorunluluğu yani varlığı gerektiren yön, istidadı gerektiren yönden başkadır. Bu iki farklı yön Zorunlu Zât'a dahil olsaydı ve O'nu oluştursaydı, her yönden basit bir olan Zât, zâti cüzlerden mürekkebe olurdu ki bu da imkansızdır. Fiil ve kabul yönü zâtın dışında olan ayrılabilir arazlardan olsaydı, Zorunlu Zât'ın dışında bir başkasından alınmış olması gerekirdi. Böylece başkası Zorunlu Zât üzerinde etkin olurdu ki bu da imkansızdır. Fiil ve kabulün ikisi de lazım arazlar olursa, o ikisini var eden yine Zât'ın kendisi olursa, Zât hem fail hem de kabul edici olur. Böylece sonsuza kadar devam eden bir durum ortaya çıkar bu da imkansızdır. Bu durum sonsuza kadar

¹⁴⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 346; Şemseddîn Şehrezûri *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 275-276.

teselsül edemeyeceğine göre, faili ve alıcılığı gerektiren yön, yani bu etki ve edilgi zinciri Nûru'l-Envâr'ın zâtındaki iki yönde sona erer ve Nûru'l-Envâr basit değıil cüzlerden mürekkebe olur. Buradan anlaşıldığı üzere Sühreverdî için Nûru'l-Envâr, zâtı bir olduğu gibi, her yönden birdir; zâtına yerleşmiş gerçek bir sıfatı yoktur, kendisine bağıntının gerektiğı bir hakikati de yoktur. Çünkü bağıntının değıişimi, zâtın değıişmesini gerektirmektedir.¹⁴¹

Sühreverdî'ye göre Tanrı Zorunlu varlıktır. Zorunlu varlık basittir. Yani parçalardan oluşmaması itibariyle tektir. Zorunlu varlık cisim değıildir. O bizâtihi var olup yön ve mekânda bulunmaktan uzaktır. O bütün nedenlerin kendisinde sona erdiği ilktir. Zorunlu varlık hayatı ve ilimleri bahşedendir. Yetkinlikten yoksun olan yetkinliğı vermez. Dolayısıyla O diri ve bilendir. Onun diriliğı ve bilgisi zâtına ilave değıildir. Zorunlu varlık diri, idrak edici, faal olandır ve O'nun selbî olanlar hariç hiçbir sıfatı yoktur. O'nun dengi bulunmadığı gibi, zıttı da yoktur. Zorunlu varlık için yokluk söz konusu değıildir ve O salt iyidir. Zorunlu varlık şeylerin en güzeli ve en yetkini olup, her güzellik ve yetkinlik onun güzelliğinden ve yetkinliğinden gelir. En yüksek ululuk, en yetkin görkem ve en üstün nur O'nundur.¹⁴² Düşünürümüz için Tanrı Bir, Tek, ihtiyaçları veren, eşi ve çocuğı olmayan, diri, âlim, işitici, görücü, çokluktan münezzehe her yönden mükemmel tek varlıktır.¹⁴³

Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın hakikatini /mükemmelliğini açıklarken zengin ve yoksul kavramlarını kullanmıştır. Zengin, bir varlığın özünü ve yetkinliğini kendinden alan, yoksul ise başkasından alan demektir. Sühreverdî zorunlu varlığı başkasına muhtaç olmadığı için zengin, onun dışındakileri ise fakir olarak nitelendirir. Yani ona göre Tanrı fakrın ilişmediğı mutlak Ganî'dir. Başkasının gerektirdiğı bir şey olarak İlk Hak Nûru'l-Envâr için hiçbir şey zorunlu değıildir. O mutlak zengin, mutlak meliktir. Nûru'l-Envâr'ın ne zâtı ne de zâtına ait kemâli başkasına dayanandığı için O mutlak zengindir. Zira zâtı veya kemâle ilişkin bir sıfatı başkasına dayanan mümkündür. Mümkünlerin tamamı zorunlu varlığa muhtaç olduğuna göre zorunlu varlıktan başka mutlak zengin de yoktur. Dolayısıyla

¹⁴¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 342-344; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 276-277.

¹⁴² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 80-88.

¹⁴³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Filozofların İnançları (İ'tikâdu'l-Hükema)*, çev. İsmail Yakıt (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987), 206.

düşünürümüz zengin ile varlığı her yönden zorunlu olan, yoksul ile imkân alanında olan varlığı kastetmektedir.¹⁴⁴

Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın hakikatini açıklarken cömertlik kavramını kullanmıştır. Cömertliği gerekeni karşılıksız olarak vermek şeklinde tanımlayan filozofumuz, hakikati nur olandan daha cömert bir şey yoktur diyerek Nûru'l Envâr'ı mutlak cömert olarak nitelendirir. Çünkü Nûru'l-Envâr, her alıcıya kendini bizzat açan ve taşandır. O her şeyin bizzat kendisine ait olduğu ancak kendi zâtı hiçbir şeye ait olmayan gerçek hükümdardır.¹⁴⁵ Sühreverdî'ye göre İlk mutlak nurun özü Allah sürekli aydınlık verir. Dünyadaki her şey O'nun zâtının nurundan gelir ve tüm güzellik ve tamlık O'nun cömertliğinin ödülüdür. Bu nura tam olarak ulaşmaksa kurtuluştur. Tüm eşyanın ontolojik statüsü dolayısıyla Yüce Nur'a yaklaşabilme aydınlanabilme derecesine bağlı olmaktadır.

Sühreverdî Nûru'l-Envâr için basitlik kavramını öngörmektedir. Bu durum ise Nûru'l-Envâr'dan yalnızca bir varlığın sudûr edeceği anlamı taşımaktadır. Çünkü düşünürümüze göre Nûru'l-Envâr'dan bir nurun veya bir karanlığın heyetinin oluşmasının mümkün değildir. Bunun sebebi de nurun gerektirdikleri ile karanlığın gerektirdiklerinin aynı olmamasıdır. Zira eğer böyle olursa bu varlık aynı anda nuru ve karanlığı gerektiren bileşik bir hale gelir ki bu da imkansızdır. Burada Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ın karanlık heyetiyle ilişki içerisinde olmasını muhal görmekte ve O'nun cisimle ilişkisi bakımından basit mahiyetine hâlel getireceğini ifade etmektedir. Ayrıca düşünürümüz için Nûru'l-Envâr'dan aynı anda iki nurun oluşmasının da iki ayrı cihet ve yönü ifade ettiğini söyler ve bu durumun da basit olan, çokluğu kabul etmeyen Nûru'l-Envâr için imkân dahilinde olmadığını savunur. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'dan ancak bir nurun sudûr etmesi mümkündür. Zira bir nur sudûr etmektedir.¹⁴⁶

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr tüm nurlara hükmeder. Kendisi hiçbir şeye âşik değildir. Her şey O'na âşıktır. Yani O kendine âşıktır. O kendi idrâkinin

¹⁴⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 370; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 116; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 50-51; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 55; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 273, 297-298.

¹⁴⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 370; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 297-298.

¹⁴⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 346-348; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 277-278.

olabilecek en mükemmel idrâkidir. Çünkü O'nun mükemmelliği zâtına apaçık görünmekte ve O şeylerin en güzel ve en yetkinidir. Zira O'ndan daha güzel ve daha yetkin hiçbir şey de yoktur. Bu nedenle O'nun kendi zâtına görünmesi O'ndan başka her şeyin başkasına görünmesinden çok daha açıktır. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr'dan daha mükemmel, daha güzel, zâtına ve başkalarına daha açık görünen ve daha fazla haz veren başka bir şey yoktur. Çünkü O yalnızca kendi zâtının âşığı, kendi zâtının ve zâtı dışındakilerinde mâşukudur.¹⁴⁷

Sühreverdî'ye göre Nûr'ul Envâr'ın gücü ve nurluluğunun yetkinliği sınırsız olup hiçbir şey Onu kuşatarak O'na hükmedemez, O'nun bizden perdelenmesi, O'nun gizliliğinden değil ancak O'nun nurunun yetkinliği ve bizim de yetilerimizin zayıflığındandır. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr sınırsız değil, aynı zamanda herhangi bir sınırla tasavvur edilemeyecek kadar aşkın bir varlıktır. O'nun nurunun ötesinde başka bir nurun varlığını imâ edecek hiçbir sınır düşünülemez. Zira bu durumda O'nun bir belirleyici ve bir yönetici tarafından belirlenen bir sınırı ve özelleşmesinin olması gerekir. Oysa O bizzat nuruyla her şeye hâkim olmandır. O'nun bilmesi ve kudreti, nurundan olup, O'nun eşyayı yönetmesi ve etkinliği de nurundan kaynaklanan özelliklerindedir.¹⁴⁸ Burada Sühreverdî'nin Nûru'l-Envâr'ın bilgisinin kuşatıcılığını ve mükemmelliğini Optik Nazariyesine¹⁴⁹ dayandırdığını söyleyebiliriz. Çünkü düşünürümüze göre bir şey ifrat mertebesine ulaşmaksızın ne kadar yakın olursa o kadar iyi görülür. Beyazın siyahtan daha yakın görülmesi gibi, apaçıklık da yakınlığı gerektirir. Bu bizi Nûru'l-Envâr'ın en apaçık varlık olduğunu, O'nun ışığının şiddetinin de sınırsızlığını gösterir. Böylece denilebilir ki Nurlar Nuru eşyaya en yakın ve onları en mükemmel idare eden varlıktır.¹⁵⁰

Verilen bilgilerden hareketle Sühreverdî için Nûru'l-Envâr'ın sıfatlarla nitelendirilmesi mümkün değildir. Zira O'nun ilmi, kudreti, hayy olması hepsi zâtının bir gereği olup ondan ayrı düşünülemez ve O'na hiçbir şey ilave edilemez. Bu bağlamda düşünür evrendeki her şeyi Nûru'l-Envâr'ın feyzinin bir neticesi olarak gerçekleştiğini ve çokluğun Tanrı'ya değil eşyaya ait bir nitelik olduğunu iddia eder.

¹⁴⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 374-376; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 300-301.

¹⁴⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 440, 444.

¹⁴⁹ **Optik Teori:** Bu teoriye göre apaçıklık yakınlığı, yakınlık ise idrâki arttırır.

¹⁵⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 45.

Dolayısıyla düşünür zorunlu varlığın hakikatini, aşk, basitlik, zenginlik ya da cömertlik gibi kavramlarla ifade ederek, bu sıfatların Tanrı'ya ait değil, ancak varlıkların ve eşyaların kendilerine ait özellikler olduğunu belirtir. Bu bakımdan bu kavramların, zâtına ilave edilen bir sıfat değil, yaratılmışların yansıttığı bir nitelik olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Bu, Sühreverdi'nin varlık anlayışının özüdür. Zira Nûru'l-Envâr, sadece tek bir zât olup, her şeyin ona dayalı bir yansımasıdır ve O'na dışsal bir nitelik eklemek mümkün değildir.

Sâbiîliğin Tanrı anlayışı ise İslâmî ve modern dönem kaynaklar kapsamında farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Hem İslâmî hem de modern dönem kaynaklardaki Sâbiî grupları Tanrı ve O'nun nitelikleri üzerinde durmuşlardır. Bu bağlamda İslâmî dönem kaynaklarda Harrânilerin, Harran Sâbiîleri olarak isimlendirilmesiyle beraber paganist inançlarının yanı sıra monoteist bir anlayışa sahip olmuşlardır. Bu bağlamda İslâmî dönemden sonra üstün varlık düşüncesinin yer almasıyla beraber bu dönemdeki kaynaklarda Tanrı önemli bir yere sahip olmuştur.

Harran Sâbiîleri Tanrı'nın sıfatları konusunda iki farklı görüş sergilemişlerdir. Bunlardan ilk gruba göre âlem sonradan yaratılmıştır ve onun hiç birşeye benzemeyen bir yaratıcısı vardır. Dolayısıyla bu yaratıcısının bir takım sübûtî sıfatları mevcuttur. Bu bağlamda Tanrı evrenin ve ilahi varlıkların yaratıcısı olmakla beraber, düzeni sağlayan, canlı, konuşan, her şeyi işiten ve görendir. Diğer grup ise evrenin yaratılması ve Tanrı'nın tek olması hususunda ilk grupla aynı görüşte olmasına rağmen Tanrı'nın sıfatları ile alakalı farklı bir tavır ortaya koymuştur. Bu akım Tanrı'nın ne olduğuna dair sübûtî sıfatlar yerine ne olmadığını ele alan selbî sıfatları benimsemiştir. Bu görüşe göre Tanrı sübûtî sıfatlarla değil, zâtına layık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren selbî sıfatlar ile ifade edilir. Dolayısıyla bu grup "*Tanrı diridir, bilendir, her şeye gücü yetendir*" şeklinde Tanrı'yı sübûtî sıfatlar ile ifade etmek yerine "*Tanrı ölü, cahil ve aciz değildir*" şeklinde O'nun ne olmadığını ortaya koyan tenzîhi sıfatlar kullanmıştır. Bu bağlamda ezeli ve ebedi her şeyin ilk sebebi olan Tanrı hâkim, mukaddes, eksik sıfatlardan uzak, yaratılmamış, yaratılan hiçbir varlığa benzemeyen, onlara ait sıfat ve niteliklerle de tanımlanamayandır. O, yarattıklarına yol gösterici peygamberler göndermekle birlikte onları yaptıklarından sorumlu tutmuştur. O'nun

büyüklik ve yüceliğine erişmek imkânsız olmasına rağmen O'na yalnızca ruhlar vasıtasıyla yaklaşılabilir.¹⁵¹

Görüldüğü üzere Harran Sâbiîilerinden bu grup üstün varlığın nitelikleri hususunda Tanrı'ya ait olumlu niteliklerden ziyade O'nun negatif sıfatlar ile tanımlanabileceğini savunmuşlardır. Onlara göre bir olan üstün varlık yaratılan hiçbir şeye benzememenin yanı sıra onlara ait sıfat ve niteliklerle tanımlanamaz.¹⁵² Ancak bu üstün varlık olumsuz niteliklerden tenzih edilerek nitelenebilir. Zira Harran Sâbiîilerine göre bunun haricinde Tanrı ile alakalı hiçbir tasvir yapılamaz.¹⁵³ Ayrıca Harran Sâbiîileri Tanrı'nın sıfatları hususunda sıfatların zâttan bağımsız olmadığını savunurlar. Zira onlara göre Tanrı'nın sıfatları, zâtının aynıdır.¹⁵⁴

Modern dönem kaynaklarda Mandenler olarak geçen gnostik Sâbiîilik için de Tanrı ve O'nun sıfatları önemli bir yere sahiptir. Zaten hemen hemen tüm gnostik gruplarda gnosis başta olmak üzere Tanrı, kozmos ve insan unsurlarında genel anlamda bir fikir birliği söz konusudur. Tanrı ve sıfatları hususunda diğer gnostik akımlarda olduğu gibi gnostik Sâbiîiliğin de ortak görüşler sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda Tanrı aşkın bir varlık olup şevkat ve lutuf sahibidir. Tanrı tek, bozulmaz, kusursuz ve mutlak olması bakımından mükemmeldir. Ebedi, sonsuz, sınırsız, tanımsız, ölçülemez olması hasebiyle kavranamazdır. Tanımlanamaz, gizli, görünmez, bilinmez ve isimlendirilememesi sebebiyle bilinemezdir. Yaratılmamış, doğmamış, vücuda getirilmemiş, başlangıçsız olmasından dolayı kendi kendine var olandır. Sabit, hareketsiz, yorulmaz olduğu için değiştirilemezdir. Dokunulmaz, taklit edilemez, ölümsüz, şekilsiz, görülmez olduğu içinde duyuların ötesinde var olandır.¹⁵⁵

Manden metinleri genel anlamda “*bütün işlerin ötesinde olan kudretli Yüce Hayat'ın ismi ile başlar*”. Burada Yüce Tanrı'nın niteliği ortaya konulmaktadır. Bu

¹⁵¹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdi, *Kitâbu Usûli'd-Din (Ehli Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın (İşaret Yayınları, 2019), 147-162; Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 998; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, ed. M. Yavuz Rızvanoğlu (İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007), 33.

¹⁵² Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 994.

¹⁵³ Âbu'l-Reyhân Muhammed Bîrûnî, *The Chronology of Ancient Nations*, ed. C.E. Sachau (London, 1879), 187.

¹⁵⁴ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 998.

¹⁵⁵ F.C. Happold, *Mysticism: A Study and Anthology* (Middlesex: Penguin Books Ltd., 1963), 146-147.

bağlamda onun her şeyin ötesinde bilinemez olduğu vurgulanmaktadır. Zira O ne tacını paylaşacak bir ortağa ne de hükmünde bir ortaklığa sahiptir; O, karanlıksız ışıktır, yaşayanların ötesindeki Hayat'tır, görkemlerin üstündeki Görkem'dir.¹⁵⁶ Yine dua kitaplarında Hayat'ın *en üstün* ve *en yüce* olduğu şeklinde ifadelerin bulunması onun aşkın olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Manden inancına göre Tanrı bütün eksikliklerden uzaktır ve O en üstün niteliklere sahiptir. Bu husus Manden kutsal kitabı *Ginza*'da "*Sana hamd olsun!.. Kudreti dışarıya kadar taşan ve sonsuz olan Hakikatin Tanrı'sı, bitmek bilmeyen Saf nur ve Yüce Işık; merhametli, bağışlayan, rahim ve şefkatli; bütün iman edenlerin kurtarıcısı, tüm güzelliklerin sahibi, akıllı, bilen ve gören bilgelik sahibi olan, her şeye gücü yeten (varlık); yukarı, orta ve aşağı ışık alemlerinin sahibi sahibi, şerefın yüce sîması, hükümranlığında ortağı olmayan ve makamını paylaşacak dengi bulunmayan sonsuz görünmez (varlık)*"¹⁵⁷ şeklinde geçmektedir. Ayrıca Manden inancında Işık Kralı Yüce Hayat'tan ışık dünyasındaki varlıklardan önce beş üstün nitelik O'nda tezahür etmiştir. Bunlar ışık dünyasındaki varlıkların üzerinde bulunan ışık, ışık dünyasındaki varlıkların üzerinde esen hoş koku, Yüce Hayat'ın sesinin güzelliği, Işık Kral'ının konuşması ve O'nun suretinin güzelliğidir.¹⁵⁸

Hem İsrâkîlik'te hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklardaki Sâbiî ontolojisinde Tanrı ve O'na atfettikleri sıfatlar bakımından benzerlikler bulunmakla birlikte farklılıklarda mevcuttur. Öncelikle Sühreverdî ile Harran Sâbiîliği geleneğinde şekillenen Tanrı tasavvurlarına bakıldığında, Tanrı'nın sıfatlarının mahiyeti ve Tanrı-zât ilişkisi açısından benzerlikler ve farklılıklar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla her iki gelenekte şekillenen Tanrı tasavvurları, Tanrı'nın aşkınlığı, benzersizliği ve selbî sıfatlarla nitelendirilmesi hususunda belirli ortak noktalar paylaşırsa da Tanrı'ya atfedilen sıfatların mahiyetine ilişkin yaklaşımları arasında ontolojik olarak kayda değer farklılıklar sunmaktadır. Sühreverdî'nin nur metafiziğinde Tanrı, Nûru'l-Envâr olarak tanımlanır ve her türlü sıfat ve nitelikten münezze, mutlak basitlikte bir varlık olarak konumlandırılır. Ona göre Tanrı'nın, hayat, ilim, kudret gibi sübûtî sıfatlarla nitelenmesi mümkün değildir; zira bu tür sıfatlar, bir heyet yani hâl ve oluş biçimi ifade eder ve bu da bileşiklik anlamına

¹⁵⁶ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 3.

¹⁵⁷ Gnostic Society Library, "Mandaean Scriptures and Fragments" (Erişim 10.11.2023.)

¹⁵⁸ *Ginza*, 7-8.

gelir.¹⁵⁹ Oysa Zorunlu Varlık olan Nûru'l-Envâr, hiçbir cihetten mürekkep değildir; zâtı her türlü mahiyet ve keyfiyetten münezzehtir.¹⁶⁰ Tanrı'nın diri ya da bilen oluşu, O'nun zâtından ayrı düşünülemez; bu nitelikler O'na sonradan izafe edilen sıfatlar değil, zâtının zorunlu ve ayrılmaz birer yönüdür.¹⁶¹ Benzer şekilde yukarıda ifade edildiği üzere Harran Sâbiî düşüncesinde de Tanrı'nın sıfatları konusu, iki temel yaklaşım kapsamında şekillenmiştir. Bunlardan biri, Tanrı'ya sübûtî sıfatlar izâfe eden görüştür. Ancak diğer bir görüş, Tanrı'nın bu tür olumlu sıfatlarla değil, tenzihî ve selbî ifadelerle nitelendirilmesi gerektiğini savunur.¹⁶² Bu bağlamda her iki gelenekte de sıfatların zâttan bağımsız birer mahiyet olarak tasavvur edilmesine yönelik bir tutum sergilenmiştir. Zira Sühreverdî, Tanrı'nın zatında herhangi bir heyetin bulunamayacağını; bulunması hâlinde Zorunlu Varlık'ın bileşik olacağını ve bu durumda artık zorunlu değil mümkün bir varlık hâline geleceğini ifade eder.¹⁶³ Harran Sâbiîleri de benzer şekilde Tanrı'nın sıfatlarını zâtından bağımsız görmezler; onlar için Tanrı'nın sıfatları, O'nun zâtının aynısıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın sıfatlarla tasvir edilmesi, zâtın birliğine halel getirecek bir durum olarak görülmemelidir. Fakat iki gelenek Tanrı'nın bilfiil bilgi, kudret ve irade sahibi oluşu noktasında farklı tutum ortaya koyar. Sühreverdî Tanrı'nın zâtını bizzat bilen ve kendi nurunu idrâk eden bir varlık olduğunu açıkça vurgular. O, zâtına âşıktır ve bu aşk, varlığın taşmasını yani sudûru doğurur.¹⁶⁴ Oysa Harran Sâbiîliğinde bunun yerine, daha çok Tanrı'nın bilinemezliği ve mahiyetinin idrâk edilemezliği öne çıkar. Tanrı ancak araçlar ile yaklaşılan mutlak aşkın bir varlık olarak görülür. Ancak araçlar aracılığıyla içkin olarak evrende tezahür eder.¹⁶⁵ Sonuç olarak Sühreverdî ve Harran Sâbiîlerinin Tanrı tasavvurları, özellikle Tanrı'nın sıfatlarına dair tenzihî yaklaşım noktasında örtüşmektedir. Her iki gelenek de Tanrı'nın zâtına mahiyet ve sıfat atfetmeyi Tanrı'nın mutlak birliği ile çelişeceği için sınırladığını söyleyebiliriz.

Görüldüğü üzere her iki düşünce sistemi de herhangi bir mahiyet veya sıfat atfetme hususunda temkinli ve mesafelidir. Bununla birlikte Sühreverdî, Tanrı'nın aşkınlığını yalnızca bilinemezlik temelinde değil, aynı zamanda ontolojik bir nurlar

¹⁵⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 342.

¹⁶⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 40-41.

¹⁶¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 84.

¹⁶² Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 998.

¹⁶³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 342.

¹⁶⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 374.

¹⁶⁵ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, 996.

hiyerarşisi ve sudûr teorisi çerçevesinde kavramsallaştırır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın zâtî basitliğini muhafaza ederken aynı zamanda O'nun varlık düzeni içerisindeki aktif rolünü metafizik bir yapı içinde temellendirir. Buna karşılık Harran Sâbiîliğinde Tanrı tasavvuru, daha çok bilinemezlik ve mutlaklık vurgusuyla şekillenmiş olup, aşkınlığı ön plana çıkarmakla birlikte aynı zamanda içkinliğe yer veren bir anlayışla sınırlandırılmıştır. Bu durum, Sühreverdî'nin Tanrı anlayışının daha sistematik, açıklayıcı ve felsefî bakımdan yapılandırılmış bir metafiziğe dayandığını; Harran Sâbiîliğinin ise Tanrı'yı tanımlama konusunda bilinçli bir gizemliliği ve dışlayıcı bir yöntemi tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan Sühreverdî ve gnostik Sâbiîliğin Tanrı anlayışlarına bakıldığında her iki geleneğe de Tanrı'nın basitliği ve aşkınlığı, O'nun bölünemezliği ve başka bir şeye indirgenemezliği üzerinde durulur. Sühreverdî'ye göre Tanrı'nın zâtı ne bir fiil yönüyle ne de kabul edici yönüyle parçalanamaz; aksi takdirde bu, Tanrı'nın mürekkebe oluşunu ima eder ki bu, zorunlu varlık anlayışına aykırıdır. Zira zorunlu varlık parçalardan oluşmuş değildir.¹⁶⁶ Benzer şekilde gnostik Sâbiîliğinde Yüce Hayat'ın herhangi bir yönünün ayrıştırılması veya başka bir şey ile ilişkilendirilmesi O'nun tanımlanamazlığına zarar verir. Zira Işık Kral'ı Yüce Hayat'ın mahiyeti bilinemez ve idrak edilemez.¹⁶⁷ Bu doğrultuda her iki düşünce sisteminde Tanrı'nın birliği ve sadeliğinin üzerinde durulduğu ve Tanrı'nın herşeyin kaynağı olan aşkın bir varlık olduğu ifade edilmektedir.

Görüldüğü üzere her iki düşünce sisteminde Tanrı'nın temelde birliğine ve bölünmezliğine (monadic/ monizm) vurgu yapan Tanrı anlayışını benimsemişlerdir. İşrâkiliğin Nûru'l-Envâr'ı ve Mandenlerin ise Hayat Kültü/Yüce Hayat'ı her şeyi içeren, her şeyden üstün, başlangıcı ve sonu olmayan ve tek olma bakımından ortaktır. İki geleneğin de Yüce Tanrı'sı sınırsızdır, tanımsızdır, dile getirilemezdir. O'na ne düşünce ne irade ne de etkinlik izafe edilebilir. O'nun dengi veya ortağı yoktur. O kendi kendine yetendir. O bütün varlığın her türlü düşüncenin ötesindedir. Bu bağlamda hem İşrâkiliğin hem de gnostik Sâbiîliğin Tanrı'sı sonsuzluk ve dünyadan uzaklığı düşüncesini gidebildiği en uç noktaya kadar götürdüğünü söyleyebiliriz.

¹⁶⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 39.

¹⁶⁷ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 165.

Sonuç olarak hem İşrâkîlik'te hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklardaki Sâbiîlik'te Tanrı'nın her şeyi kuşattığı ve hiçbir şeyin O'nu kuşatamayacağı ele alınarak O'nun kavranılamaz olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda hem İşrâkîlik'te hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklarındaki Sâbiîlik'te nihai anlamda kuşatılamayan Tanrı olumlu sıfatlar ile isimlendirilemediğinden O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerinde durulmuştur. Çünkü her iki gelenekte de Tanrı'nın tam olarak ifade edilemeyişi O'nun tümüyle idrak edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Tanrı ile ilgili sıfatlar her iki sistemde de negatif teolojiye ait unsurlar içermesi bakımından Neo-Platonik gelenekte olduğu gibi benzerlik göstermektedir.¹⁶⁸ Bu bağlamda İşrâkîliğin ve Sâbiîliğin Tanrı'nın nitelikleri bakımından apofatik düşüncenin örneklerini yansıttığını söyleyebiliriz.

¹⁶⁸ Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa (ma)mak: Plotinos Negatif Teoloji", *Turkish Studies*, 10/2, (2015), 746.

İKİNCİ BÖLÜM

2. İŞRÂKİLİK VE SÂBİİLİĞİN KOZMOS (ÂLEM) ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Sühreverdî varlıkların zirvesine Nûru'l-Envâr'ı koymuştur. Daha sonra da onun diğer varlıklar ile ilişkisini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Sühreverdî'nin ontoloji anlayışı en yetkin nur olan Nûru'l-Envâr'dan hiyerarşik bir şekilde soyut ve ârızî nurların sudûru üzerine kurulu olmakla beraber Nûru'l-Envâr ile O'ndan meydana gelen ve zorunlu olan nûrani ışımaya evrenin ortaya çıkmasına dayalıdır. Dolayısıyla Sühreverdî Yüce Varlık ve evren arasındaki varlık veren ve varlık verilen sorununu sudûr nazariyesi ile açıklamaya çalışmıştır.

Sâbiilik'te ise İslâmî dönem kaynaklardan modern döneme kadar farklı formlarda kozmoloji anlayışı ele alınmıştır. İslâmî dönem kaynaklarda nurâni ile maddi âlem ve burada bulunan varlıklar Sâbiî geleneğinin kozmolojisini oluşturmada temel dayanak noktasıdır. Dolayısıyla bu dönem kaynaklarındaki Sâbiî gruplarının kozmoloji tasavvurunda iki husus ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki daha önceki dönemlerden gelen politeist geleneğin araçlar ile açıklanmasıdır. Diğerisi ise politeist yapının yanı sıra her şeyin kendisinden sudûr ettiği bir üstün varlık anlayışının görülmesidir. Bu iki husus yukarıda ifade edildiği üzere hem ontolojinin hem de kozmolojinin Sâbiilik açısından sınırlarını çizmede en önemli etken olmuştur. Bu bağlamda bu dönemdeki kaynaklarda Tanrı ve kozmos arasında yer alan varlıklar kozmoloji kapsamında incelenecektir.

Modern dönem kaynaklara bakıldığında gnostik Sâbiiliğindeki Hayat Kültü Yüce Tanrı'nın âlemdeki konumu, bu gnostik geleneğin kozmolojik düşüncesini şekillendiren en önemli husustur. Bu bağlamda Sâbiî inancının temelini kendinden önce hiçbir varlık bulunmayan bütün canlıların varlıklarının kendisinden sudûr ettiği saf nur, yüce nur ve bütün nur alemlerinin sahibi olarak nitelenen Yüce Hayat oluşturmaktadır. Tanrı'dan varlıkların sudûr etmesinin bir sonucu olarak da Manden teolojisinde âlem; ışık ve karanlık olarak iki kısımda tasnif edilmiştir. Dolayısıyla Manden kozmolojisinin en belirgin özelliği mutlak bir düalitenin varlığını kabul

etmesi ve iki zıt güç arasında kesin bir ayırım yapmasıdır. Bu bağlamda kötü olarak betimlenen kötülük Tanrı'sının bulunduğu karanlık dünyasının Yüce Hayat'ın bulunduğu ışık dünyası ile teması, kozmolojinin temel çerçevesini sunmaktadır.

2.1. İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Nurlar Âlemi

Sühreverdî'nin âlem sınıflandırmasına geçmeden önce onun âlem anlayışını açıklamak gerekmektedir. Sühreverdî'ye göre âlem, Nûru'l-Envâr'ın fiilinin bir sonucudur. Nûru'l-Envâr'dan taşan varlıklar ondan zamansal olarak değil zâtî bir öncelikle ayrışır. Yani Tanrı fiilinden zaman bakımından değil zât bakımından öncedir. Bu bağlamda âlem zamansal olarak ezeldir. Çünkü ona göre varlığı başka bir şeye bağlı olan her şey, bağlı olduğu şey var olduğunda, zorunlu olarak var olur anlayışı gereği âlem kendinde mümkün başkası ile zorunludur. Aksi takdirde âlemin zamansal sonradanlığı fikri Nûru'l-Envâr'da değişimin ve bir potansiyelin açığa çıkması anlamına gelir. Oysa Nûru'l-Envâr bütün yönlerden bilfiil varlıktır.¹⁶⁹ Böylece Sühreverdî âlemin zaman bakımından kadim, illiyet bakımından hâdis olduğunu ve Nûru'l-Envâr'ın âlemi kasd ve irade ile yaratmadığını, bilakis âlemin Nûru'l-Envâr'dan zorunlu ama aracılı bir şekilde sudûr ettiğini savunur.¹⁷⁰ Bu bağlamda düşünürümüze göre taşma ebedidir. Çünkü gerçek fâil değişmez ve yok olmaz. Böylece âlem de O'nun sürekliliği nedeniyle devamlı olur.¹⁷¹

Sühreverdî birçok eserinde âlemi, akıl, misal ve zulmet olarak üçe ayırır. Ayrıca Sühreverdî akıl âlemini ceberût, nefis âlemini melekût, cisim veya zulmet âlemini ise mülk olarak da ifade etmektedir. Ona göre cisim nefse, nefis de akla, akıl da yaratıcısına itaat etmektedir.¹⁷² Ona göre ilk âlem akıl âlemidir. Akıl âleminden kastedilen kendisi için hissi işaretin mümkün olmadığı cisimlerde tasarrufu bulunmayan cevher olarak ifade edilir. Ceberût âlemi olarak nitelendirilen nurlar âlemi, nizam bakımından en üstün, noksanlığın erişemediği insânî nefislerden pak olanların mutlak dönüş yeri olarak kabul edilen âlemdir.¹⁷³

¹⁶⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 448.

¹⁷⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 450-451.

¹⁷¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 466; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 367.

¹⁷² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkîlu'n-Nur)*, 44; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*, 87.

¹⁷³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkîlu'n-Nur)*, 52.

Bu âlem kâhir nurlardan yani dikey ve yatay tabakada bulunan nurlardan ibarettir. Dikey tabakada bulunan nurlar *Üstün Kâhir Nurlar* (Egemen Nurlar), yatay tabakada bulunan nurlar *Formel Kâhir Nurlar* (Türlerin Efendileri) olarak ikiye ayrılır.¹⁷⁴ İkinci âlem, maddi olmadığı halde cismânî özellikler taşıyan, akıl âlemi ve cisimler âlemi arasında köprü görevi gören *Muallak İdeler/Misâl/Soyut Görüntüler* âlemidir.¹⁷⁵ Son âlem ise cisimler (duyusal) âlemidir. Bu âlem berzahlar dünyasına karşılık gelmektedir. Esirî ve unsurlu âlemden oluşur.¹⁷⁶ Misal ve zulmet âlemi bahsi geçtiği başlıklar altında detaylı olarak açıklanacaktır.

Sâbiî kozmolojisine bakıldığında İslâmî ve modern dönem kaynaklarda yer verilen Sâbiî grupları arasında benzerlikler olmakla beraber farklılıklar mevcuttur. İslâmî dönem kaynaklarda özellikle Harran Sâbiîlerinde aracılardan ön plana çıktığı görülmektedir. Harran Sâbiîlerine göre evren nurânî ve maddi olarak iki âlem şeklinde ifade edilir.¹⁷⁷ Modern dönem kaynaklara bakıldığında günümüz Mandenlerin kozmolojisi anlayışında âlem üç katmandan oluşur. Birincisi ışık dünyasıdır (Alma d-Nhura). İkincisi Tibil'dir (fiziksel dünya). Son âlem ise karanlık veya yeraltı dünyasıdır.¹⁷⁸ Bu başlık altında hem İslâmî hem de modern dönem kaynaklarda geçen Sâbiî sistemindeki ışık dünyası ya da nurânî âlem ve burada bulunan ilahi varlıklardan bahsedilecektir. Diğer âlemler ve içerisinde bulunan varlıklar sırasıyla geldiği başlıklar altında açıklanacaktır.

Harran Sâbiîlerine göre, üstün varlık Yüce Tanrı ve Ruhânîlerin yaşadığı yere nurânî âlem denir. Bu âlem aynı zamanda ilâhî varlıklar âlemi, erdemlilik âlemi veya dönülen âlem şeklinde de isimlendirilmektedir.¹⁷⁹ Ruhânîler için kemal nokta olan bu âlem nur ve letâfetin doruğundaki yükseklik olarak tanımlanır. Bu yükseklik de her bakımdan mükemmel olarak nitelendirilir. Nurânî âlem şeref ve itibar bakımından

¹⁷⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 460-462; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 363.

¹⁷⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 575-576.

¹⁷⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 44.

¹⁷⁷ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 274.

¹⁷⁸ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 23-24; Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 7.

¹⁷⁹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 322.

üstün olarak kabul edilir.¹⁸⁰ Ayrıca burası ruhların öldükten sonra döneceği âlemdir.¹⁸¹

Günümüz Manden inancında ise ışık dünyası *Alma d Nhura* olarak ifade edilir. Bu âlem tabiatı ve şekli bakımından Yüce Hayat'tan gelen, mahiyet ve kurtuluşun yegâne kaynağı olarak kabul edilen kuzey yönü ile ilişkilendirilir. Bu bakımdan ışık dünyası kuzeyde yer almaktadır. Ayrıca buraya güneyde yer alan karanlık dünyasından hiçbir şey giremez. Zira burası tabiatı gereği iyilik ve iyiliğin tezahürlerini taşıyan gücü sonsuz övülen bir âlemdir.¹⁸² Aydınlık dünyası, karanlık ve karanlığa ait bir unsur bulunmadığı için saf ve temizdir. Burası isyan yerine itaatin, kargaşa yerine düzenin, ölümün aksine sonsuz yaşamın dünyasıdır.¹⁸³

Işık dünyası tıpkı Yüce Hayat gibi üstün niteliklere sahiptir. Dolayısıyla bu âlem ölümsüzdür, sonsuzdur. Bünyesinde karanlık, kötülük, âsîlik, karışıklık, ahenksizlik, ölüm ve yokluk gibi olumsuz özellikler taşımaz. Bu sebeple bu dünya, ihtişam ve ışık âlemi, nizamlı âlem, sonsuz âlem, hayat suyu âlemi, iyilik âlemi, verimlilik âlemi, güzellik âlemi hakikat âlemi gibi isimler ile nitelendirilmektedir.¹⁸⁴ Dolayısıyla ışık âlemi; ışığı, ihtişamı verimliliği, yaşamı temsil eden dünyadır. Bu âlem isyanın, çalkantının, bozulmanın, kötülüğün ve ölümün olmadığı sonsuz, saf dünyadır.¹⁸⁵

Işık dünyasında gücü sonsuz Yüce Hayat ve O'na hamd ve senada bulunan sayısız ışık varlıkları bulunmaktadır. Bu varlıklar ışık dünyasında bulunan *Skinalarda* (*Shkinta-Shkina*) yaşamaktadır. Skinalar, Yüce Hayat'ın, Mana'nın (Tanrısal akıl) ve onlardan tezahür eden ışık varlıklarının göksel meskenleri olarak kabul edilen yerlerdir. Bu meskenlerde bulunan göksel varlıklar sayısız ve sonsuzdurlar.¹⁸⁶

Manden kaynaklarında zaman zaman ışık âlemi *Mşunia Kuşta* ile ifade edilir. Asıl olarak doğru inancı ve dini ifade eden Kuşta, doğruluk, hakikat, yol, söz, bağ ve

¹⁸⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 261-262.

¹⁸¹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 274.

¹⁸² *Ginza*, 280-281.

¹⁸³ Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 57.

¹⁸⁴ *Ginza*, 10.

¹⁸⁵ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean*, 65.

¹⁸⁶ *Ginza*, 7; Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 93-94.

iman gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁷ Mşunia Kuşta ise maddi âlemin ötesinde bulunan ışık varlıklarının bulunduğu ideal dünya bir diğer deyişle bir çeşit cennettir.¹⁸⁸ Manden dininin temel öğretisi Mşunia Kuşta ile ezelden ebede varlığı devam ettiren düalitenin başlangıcı söz konusudur. Bu düalitenin pozitif tarafında hayat-ışık prensibi ile ifade edilen yüce Tanrı veya Işık Kralı Malka d Nhura bulunmaktadır. Malka d Nhura'dan, Mşunia Kuşta tezahür etmiştir. Negatif kutupta ise aşağıda detaylı olarak anlatılacak olan Karanlık Kralı Malka d Hşuka ve ondan tezahür eden karanlık âlemi bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te âlem anlayışları bakımından dikkate değer benzerlikler bulunmaktadır. Hem Sühreverdi hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklarında yer alan Sâbiîler, Tanrı ve ilâhî varlıkların yaşadığı âlem olarak bir nur/ışık âleminin varlığını kabul etmişlerdir. Her iki gelenekte de bu âlem, nizamı en üstün olan, eksiklikten arınmış, sonsuz ve ölümsüz bir gerçeklik düzeyi olarak tasvir edilmiştir. Bu ortak vurgu, kozmolojik anlayışta yapısal benzerlikleri ortaya koymaktadır.

2.1.1. İşrâkîlik'te Nurlar ve Sâbiîlik'te Ruhanîler

İslam felsefesinin önemli bir kolu olan İşrâkîlik ve İslâmî dönemden modern döneme kadar birçok dönüşüm geçiren ve günümüzde gnostik geleneklerden birisi olarak kabul edilen Sâbiîlik, âlemin Tanrı'dan sûdur etmek suretiyle belli bir hiyerarşiye göre meydana geldiğini iddia etmişlerdir.

İşrâkîlik'te Nûru'l-Envâr'dan sonra gelen iki temel aracı varlıktan bahsedilmektedir. Bunlar var olmak için başkasına ihtiyacı olmayan Saf Nur (Nûr-u Mücerred) ve varlığı başkasından olan Ârizî Nur'dur. Tanrı'dan sūdûr eden ve varlığın oluşmasında etkin olan söz konusu varlıklar bazı özel isimler ile anılmışlardır. İşrâkî düşüncede en üstün yetkin mertebesinde bulunan Tanrı'dan sonra gelenlere nurlar (akıllar) denilmektedir. İşrâkîlik'te Nûru'l-Envâr'dan ilk sūdûr eden Nûru'l-Akreb (Mücerred/Soyut) Nur'dur. Nûru'l-Akreb'den ise diğer soyut kâhir nurlar taşmıştır. İşrâkîlik'teki kâhir nurlar da ikiye ayrılmaktadır. İlki cismani

¹⁸⁷ Mihdat Aktulga, "Sâbiîlik'te Kuşta Kavramının Mahiyeti", *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül, 2023), 242.

¹⁸⁸ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis* (London: Oxford University Press, 1960), 39.

varlığın meydana gelmesinde etkin olan asıl Boylamsal (Tûli) Nurlar, diğeri ise asıl olmayıp ikinci derecede bulunan Sevânî (İkincil) Nurlar/Türlerin Efendileri'dir.

Sâbiîlik'te ise İslâmî ve modern dönem kaynaklara bakıldığında Tanrı'dan sonra gelen varlıklar ile alakalı bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslâmî dönem kaynaklar incelendiğinde Sâbiîlik'te Tanrı'dan sudûr eden varlıklar ile alakalı bilgi Harran Sâbiîlerinde görülmektedir. Tanrı'dan sudûr eden ilkeler bulunmaktadır. Bu ilkelere tek başına erişmek mümkün değildir. Dolayısıyla Harran Sâbiîlerine göre üstün varlık Yüce Tanrı ve ondan taşan ezeli ilkelere ulaşma etkin varlıklar ile mümkündür. Bu da Ruhanîler olarak adlandırılmaktadır. Ruhanîler de kendi arasında *Müdebbirât/Küllî Ruhanîler* (Babalar) ve *Cüz-î Ruhanîler* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.¹⁸⁹ Modern dönem kaynaklara bakıldığında ise günümüz Sâbiîliğinde yaratılıştaki vasıtalı prensip bağlamında Tanrı'dan sudûr eden iki temel aracı varlıktan bahsedilmektedir. Bunlar ışık dünyasının temel figürleri olan *Uthra* (zenginler) ve *Malkia/Melki*'dir (krallar). Bu varlıklar aşağıdaki başlıklar altında detaylı olarak açıklanacaktır.

Hem İshrâkîlik'te hem de Sâbiîlik'te bütün varlıklar Tanrı tarafından doğrudan değil vasıtalı olarak yaratılmıştır. Bu bağlamda her iki gelenekte yaratılışın bu şekilde meydana gelmesinde bazı varlıkların rolü bulunmaktadır. Bu varlıklar, yetkin bir varlık olan Tanrı'nın (Nûru'l-Envâr ve Yüce Tanrı/Hayat Kültü) yarattığı ve Tanrı gibi yetkin olmasa da mükemmel varlıklardır. Her iki gelenekte de mükemmel olarak yaratılan ilk varlıklar, Tanrı kadar yetkin olmadığı için birden fazla özelliğe sahiptir. Yani bu varlıklar hem yaratılan hem de başka varlıklar meydana getirmeye kabiliyeti olan varlıklardır. İşte bu noktada iki sistemde de ilk yaratılan varlıktan itibaren çokluk ortaya çıkmaktadır. Ancak her varlık türü ortaya çıktıkça yetkinlik mertebesinden biraz daha uzaklaştığı için farklılaşma meydana gelmektedir. Bu durumda her mükemmel varlık, kendisinden daha az mükemmel varlığın meydana gelmesinin bir sebebi olmaktadır. Bu silsile mükemmelliği en az olan varlıklara kadar devam etmektedir. Bu da iki sistemdeki yaratılışın vasıtalı bir şekilde olduğunu göstermektedir.

¹⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 251-252; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 34.

2.1.1.1. İşrâkîlik'te Mücerret Nurlar (Kâhir Nurlar) Sâbîlik'te Ruhanîler/ Işık Varlıkları

Sühreverdî varlıkların ortaya çıkışını birçok filozofta olduğu gibi sudûr teorisi ile açıklar. 'Bir'den ancak bir çıkar' biçimindeki kökü Plotinos'a kadar uzanan ilkeye uygun bir şekilde düşünürümüz zorunlu varlık Nûru'l-Envâr'dan tek ve mükemmel bir şeyin taşıdığını belirtir. Sühreverdî en yoğun ve en mükemmel nur olan Nûru'l-Envâr'dan yayılan veya taşan bu şeyi nur olarak adlandırılır. Bu bağlamda zâtıyla zorunlu yani soyut bir olan Nûru'l-Envâr'dan yalnızca bir nur taşar ve O'ndan hiçbir bakımdan çokluk sudûr edemez. Çünkü bir olan, yalnızca bir olanın varlığını gerektirir. Tanrı'dan hem nur hem de zulmetin (cisim veya ârızî heyet) ortaya çıkması olası değildir. Çünkü Nûru'l-Envâr'da zulmetin meydana gelmesine neden olacak bir durum veya eksiklik bulunmamaktadır. O'ndan birden fazla nurun çıkması da mümkün değildir. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre Tanrı'dan ilk olarak tek bir nur sudûr eder, iki nur oluşmaz. O halde Sühreverdî'ye göre yüce ve kutsal olan Nûru'l-Envâr'dan bir nur meydana gelmiştir. Evvelin varlığını gerektiren bu nur, ilk akıl ve ilk mâ'lul diye adlandırılan madde ve arazlarından soyut ve onlarda tasarrufta bulunmayan bir akli cevherdir. Dolayısıyla Nûru'l-Envâr'dan ilk sudûr eden şey soyut, bir olan akli nurdur.¹⁹⁰ Sühreverdî Nûru'l-Envâr'dan taşan bu soyut nuru *Nûru'l-Akreb* (En Yakın Işık), *Nûru'l Âzam* (En Büyük Işık), *Mahz (sırf) Nur*, *Mücerret Nur* (Soyut Nur), *Saf Nur* ve *Behmen (Vohumanah)* şeklinde adlandırmaktadır.¹⁹¹

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Akreb, Nûru'l-Envâr'dan sonra gelen yetkinlik bakımından en üst nurdur. Çünkü Nûru'l-Envâr hiçbir şeye muhtaç değilken O'ndan sudûr eden bu nur var olmak için O'na muhtaçtır. Dolayısıyla ilk nur varlığının kaynağı İlk Hak olan Nûru'l-Envâr sebebiyle zorunlu, kendi zâtında ise mümkündür; İlk ile zengin, kendi zâtında ise fakirdir, kendinde mümkün, Evvel sayesinde ise

¹⁹⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 346-350; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 85.

¹⁹¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 354; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 295-296; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 94; Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", 59.

zorunludur. Nûru'l-Akreb'in diğer nurlardan ayrılan en önemli özelliği ise özünü bilmesidir.¹⁹²

Nûru'l-Akreb cisim olmadığı gibi nefis de değildir. Çünkü Sühreverdî'ye göre O, cisim değildir ki onda farklı heyetler olsun; O, heyet değildir ki bir mahalle muhtaç olsun; O, nefis değildir ki bir bedene ihtiyaç duysun; bilakis O, zâtını ve yaratıcısını müdrük olan sürekli bir cevherdir; O'ndan daha şerefli mümkün olmayan ibdâî ilk nur; mümkünâtın zirvesi, biricik akli cevher ve ilk emirdir.¹⁹³ Ayrıca bu nura hisle işaret edilemez. Yani Nûru'l-Akreb gösterilemez, bir cisme yerleşemez ve kesinlikle bir yönü olamaz. Bu bağlamda Nûru'l-Akreb maddeden soyutlanmış cisimle ilişkisi olmayan nurdur. Nûru'l-Akreb zâtına ışıktır. O zâtına ışık olması hasebiyle soyut ve saf nurdur.¹⁹⁴ Dolayısıyla Nûru'l-Akreb ışığı güçlü cevheri kuvvetli hakiki birliğe yakın karanlık yönü olmayan nurdur.¹⁹⁵

Sühreverdî sisteminde Nûru'l-Envâr'dan oluşan ilk soyut nur Nûru'l-Akreb ile başlayan oluşum süreci, kâhir nurlar ile sudûr hiyerarşisine uygun bir şekilde çokluğun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Soyut nurlar çok sayıda olmakla birlikte sıradüzenlidir ve her bir nur için için oluşum süreci aynıdır. En yakın nur Nûru'l-Akreb'den ikinci nur, ikinciden üçüncü nur, üçüncüden dördüncü nur ve beşinci... şeklinde olmak üzere büyük bir sayıya ulaşıncaya kadar nurlar sudûr eder. Yani her bir soyut nur, bir üstekini temaşa edince başka bir soyut nurun, kendi noksanlığını tefekkür edince de berzahın oluşmasına sebep olmuştur. Bütün soyut nurlar, Nûru'l-Envâr'dan ve üzerlerindeki bütün soyut nurlardan ışık alırlar. Bu nurlardan her birisi Nûru'l-Envâr'ı müşahede ederken, O'da onlara ışıldar. Yani Nûru'l-Akreb, Nûru'l-Envâr'dan doğrudan ve Tanrı'yı müşâhede etmesiyle bir ışık alır. İkinci nur ise iki ışık alır. Bu nurlardan biri doğrudan Nûru'l-Envâr'dan, diğeri ise birinci nur Nûru'l-Akreb'den gelir. Üçüncü nur dört ışık alır. Bunların ikisi ona hâkim olan ikinci nurdan, biri Nûru'l-Akreb'den, biri de Nûru'l-Envâr'dandır. Dördüncü nur sekiz ışık alır, bunların dördü ondan üstün olan üçüncü nurdan, ikisi ikinci nurdan biri ise Nûru'l-Akreb'den biri de Nûru'l-Envâr'dandır. Beşinci nur ise on altı kez ışık alır.

¹⁹² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 96; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 43-44.

¹⁹³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 43.

¹⁹⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 310-312; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 254.

¹⁹⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 16.

Bunların sekizi ona hâkim olan dördüncü nurdan, dördü üçüncü nurdan, ikisi ikinci nurdan, biri Nûru'l-Akreb'den ve biri de Nûru'l-Envâr'dandır. İşte bu çokluğun Nûru'l-Envâr'dan sudûru her bir nurun oluşumuyla katlanarak devam eder. Bunların arasında engel ve uzaklık olmadığı için hepsi de Nûru'l-Envâr'ı müşâhede etmektedir. Her biri Nûru'l-Envâr'ı ve soyut nurları temaşa etmektedir. Müşâhede ışıdamadan ve nurların taşmasından farklıdır. Bu durumda her yukarıdaki nurun müşâhede edilmesinden ve her yüksek nurun kendi altındaki nurlara aracısız olarak birbirlerinin aracılığıyla ışık göndermesinden soyut ve zâtlarıyla kâim büyük ışık grubu oluşur. Bu ışık grubu birbirlerine ışıdamalarından hasıl olan ışık gibidir. Böylece Soyut Nur'lar ışıdamaya ve müşâhede temelli yansımalarla katlanarak artarlar.¹⁹⁶

Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Akreb'den yalnızca nurlar sudûr etmemiştir. Bunun yanı sıra bu soyut nurdan cisim de sudûr etmiştir. Çünkü bir yönüyle nurlar alanının diğer yönüyle de cisimlerin oluşmasını sağlamıştır. Zira Nûru'l-Akreb'den sadece nurlar sudûr etseydi cisimlere ulaşılamazdı. Ayrıca Nûru'l-Akreb'den yalnızca cisim sudûr etmiş olsaydı soyut nurların çokluğu ortada iken bunu açıklamak da mümkün olmazdı. Bundan dolayı Nûru'l-Akreb'den nurlar ve cisim sudûr etmiştir. Dolayısıyla Nûru'l-Akreb'in Nûru'l-Envâr'ı müşâhede etmesiyle nurlar, kendini akletmesiyle de berzah oluşmuştur. Bu bağlamda en yakın nurun, Nûru'l-Envâr'a zorunlu ihtiyacı ve O'nun yüceliği ile büyüklüğü yönüyle ikinci nur, kendine nispetle karanlığını idrak etmesinden En Yüce Berzah oluşmuştur. Oluşan bu berzah kendisinden daha büyük bir berzahın bulunmadığı berzaktır. Dolayısıyla tüm cisimleri kapsamaktadır.¹⁹⁷

Görüldüğü üzere Nûru'l-Envâr'dan doğrudan aydınlanma alan Nûru'l-Akreb'den bu müşâhede sayesinde diğer bir soyut nur, kâhir nurlar ortaya çıkmıştır. Kâhir nurlar, yukarıdan aşağıya biri diğerinin illeti olan, cisimle ilişkisi olmayan maddeden soyutlanmış, zâtıyla kâim, ölçüsüz nurlardır. Zira ölçülü ve hacimli her şey berzahsal bir maddedir, ölçülü madde ise ne kendini ne de başkalarını idrak

¹⁹⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 382-384; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 307-308.

¹⁹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 366-367; A. Kâmil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: Ankara, 2018), 412.

edebilir. Zaten kendi zatını idrak etmenin şartı da maddeden soyutlanmış ve zâtıyla kâim bir varlık olmaktır. Bu da ancak soyut nurlar için geçerli bir husustur. Ayrıca soyut nurlar ışığı güçlü cevheri kuvvetli hakiki birliğe yakın karanlık yönü olmayan nurlardır. Bu nurlar kendilerinde hiçbir yönden bileşiklik bulunmayan basit, varlıkları manevi apaçıklıkları ile özdeş varlıklardır.¹⁹⁸

Kâhir nurlar (soyut nurlar) kendi arasında dikey nurlar ve bunlardan varlığa gelen yatay nurlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır;

a) **Üstün Kâhir Nurlar;** İsrâkî düşüncede, akıllar âlemini oluşturan etkin akıllara *Boylamsal Akıllar* denir. Bu nurlar boylamsal (tûli) tabakada yer alan nurlar olup hükümran nurlar olarak da ifade edilmektedir. Ayrıca bu nurlara birinci derecede bulunan anlamında *ümmehât* (anne melekler) veya asıllar denilmektedir.¹⁹⁹ Üstün kâhir nurlar aynı zamanda âlemin oluşmasının sebebi olan ve âlemin kendisinden yaratıldığı varlıklar olarak nitelendirilmektedir.²⁰⁰ İsrâkîlik'te nurlar âleminde Nûru'l-Envâr'dan nurların taşması ve bu nurların en son madde haline dönme prensibi olduğu için Nûru'l-Envâr'a en yakın olan nur, berzahlar meydana getirmek suretiyle aşama aşama zulmete dönüşmekte ve bu süreç en son safhada madde meydana gelinceye kadar devam etmektedir. İşte bu noktada boylamsal (tûli) akıllar olarak ifade edilen üstün kâhir nurlar, feleklerin ve cismânî âlemin heyulası durumunda olan varlıklardır.²⁰¹ Üstün kâhir nurların sayıları net olmamakla birlikte çoktur.²⁰² Berzahlar ve onların ilgilerinden uzak olan bu nurlar onlarca, yüzlerce, binlerce, yüz binlerce hatta daha fazladır.²⁰³ Üstün kâhir nurlar dokuz felek ve unsurlar oluşuncaya kadar devam eder. Üstün kâhir nurlardan bu tabakaya ait başka bir nur sudûr edemediği bir aşamada, yatay tabakadaki kâhir nurlar oluşur.²⁰⁴

¹⁹⁸ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 344.

¹⁹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-hikmeti'l-İlâhiyye), 453; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 462.

²⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 94.

²⁰¹ İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı* (Ankara: Avrasya Yayınları, 2004), 29.

²⁰² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-hikmeti'l-İlâhiyye), 453.

²⁰³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 382.

²⁰⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 378.

b) Formel Kâhir Nurlar; İshrâkîlik'te asıl olmayıp ikinci derecede bulunan nurlar vardır. İshrâk düşüncesinde bu nurlara *Formel Kâhir Nurlar* denir. Bu nurlar yatay tabakada yer alan nurlar olup hükümran nurlar, heykellerin kısımları, türlerin efendileri/rableri olarak da ifade edilmektedir.²⁰⁵ Ayrıca bu nurlar, soyut nurların Nûru'l-Envâr'dan ilham alarak oluşturduğu nurlardır. Formel kâhir nurlar, üstün kâhir nurlar gibi cisimle ilişkisi olmayan zâtıyla kâim nurlardır. Bu nurlar dikey tabakada bulunan üstün kâhir nurlardan sûdur etmiştir. Dolayısıyla yatay boyutun oluşumu dikey boyuta bağlıdır.²⁰⁶ Bu tabaka, dikey tabakanın fonksiyonelliğine nazaran zayıftır. Nitekim bu tabakadaki oluşumların birbirini meydana getirme gibi özellikleri bulunmamaktadır. Yalnızca yan yana bulunmaları söz konusudur.²⁰⁷

Formel kâhir nurlar bireysel varlıkların tür ilkeleridir. Tür ilkeleri olan bu nurlar, Platon'un idealarına karşılık gelmektedir. Sühreverdî bu nurlar kapsamında dikey tabakaya Meşşâilerin akıllarını, yatay tabakaya da Platon'un idelerini yerleştirerek sistemini ortaya koymuştur. Bu noktada biz formel kâhir nurlar için "Türlerin Efendisi" ifadesini kullanacağız. Türlerin Efendisi fikri sistematik olarak İslam felsefesine Sühreverdî tarafından yerleştirilmiş ve farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Sühreverdî formel kâhir nurları *Türlerin Sahibi/Efendisi (Erbâbu'l-Enva)*, *Rabbu'n-Nev*, *Sâhibu't-Tılsım*, *Sâhibu'n-Nev* ve *Sâhibu'l-Esnam* gibi isimlerle adlandırmıştır.²⁰⁸ Düşünürümüze göre Türlerin Sahibi denilen akıllar, üstün kâhir nurlardan tamamen ayrı varlıklar olmakla beraber kâhir nurlar tarafından oluşturulmuş olan varlıkların ve türlerin korunmasından sorumlu akıllardır. Yani bireysel varlıkların tür ilkeleridir. Türlerin efendilerine Sühreverdî terminolojisinde *tür annesi* de denilmektedir. Tür annesi kendisinin bütün bireylerine nispet eşit olan ve türü bireyler aracılığıyla daima koruyan varlıktır.²⁰⁹

Türlerin Efendileri'nin varlık sıralaması içerisindeki yerleri açıkça bellidir. Onlar ister misâl ister felekler isterse de cisimler âleminde olsun her varlık türünün muhafızdır. Yani sâbit küreler denilen âlemin altında bulunan feleklerin, basit

²⁰⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 392, 434, 462.

²⁰⁶ Eyüp Bekir Yazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, 163.

²⁰⁷ Eyüp Bekir Yazıcı, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*, 76.

²⁰⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşârî ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-hikmeti'l-İlâhiyye), 459; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 390-392; İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 36.

²⁰⁹ ÇulamHüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İshrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Bilgi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 439.

unsurlar ve mürekkep varlıkların yöneticileri olan varlıklardır. Türlerin Efendileri yöneticisi olduğu bu varlıklardan daha öncedirler. Bundan dolayı da kendilerinin aşağısında bulunan varlıklardan etkilenmezler. Hatta onlar üzerinde sıkı bir kontrol mekanizmasına sahiptirler. Bu yönüyle de bu akıllar bir varlığın oluşmasında aktif olmayan; fakat onların müessir bir varlık aracılığıyla meydana getirilmiş olan varlıklarını devam ettirmekle sorumludur.²¹⁰ Dolayısıyla İshrâki düşünceye göre Türlerin Efendileri'nin türlerin koruyucusu olduğunu ve onların devamlılığını sağladığı söylenebilir.

Türlerin Efendileri ile ilgili detaylı bilgi vermeden önce şu hususu özellikle belirtmek istiyoruz. Türlerin Efendileri ile Platon'un ideleri zaman zaman bazı İslam düşünürleri tarafından özdeşleştirilmektedir. Öncelikle Platon'a göre duyuşal varlıkların değişmeyen ve devamlı olan birer prototipi vardır. Duyusal varlıkların var olma bakımından varlık ve isimlerini bu prototiplerden alması Platon'un varlık sisteminde *İdea* olarak adlandırılır. Ona göre âlem ideler ve görünüşler dünyası olmak üzere ikiye ayrılır. Görünüşler dünyası beş duyumuzla kavradığımız devamlı değişimin ve yok olmanın söz konusu olduğu varlıklar dünyasıdır. İdeler dünyası ise ezeli ve ebedi varlıkların bulunduğu doğmamış, yok olmayacak, kendisinden başka hiçbir nesnenin içine girmesi mümkün olmayan duyularımızla algılayamadığımız idelerden oluşan âlemdir.²¹¹ Görünüşler dünyasındaki her şeyin ideler dünyasında bir idesi yani ilk örneği bulunmaktadır. Bu dünyadaki her şey ideler dünyasındaki varlıkların gölgesi durumundadır. Platon'un ideleri ezeldir, sonradan yaratılmamıştır. Tanrı görünüşler âlemindeki varlıkları yaratırken, kendisi gibi ezeli olan bu varlıkları örnek almıştır. Bu bakımdan idelerin görünüşler âleminde bulunan varlıklar üzerinde kuvvetli bir etkisi olmadığını söylenebilir.²¹²

Öte yandan Platon'un *Timaios* diyalogunda üç tür varlıktan söz etmesi onun ideler ve görünüşler âlemi dışında üçüncü bir varlık anlayışına sahip olduğu şeklinde yorumlanmıştır.²¹³ Bu bağlamda Platon'a göre doğan, her nesnede bulunan ve her zaman yok olmayan üçüncü bir varlık vardır. Bu varlık ancak duygunun olmadığı ve

²¹⁰ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 386-392.

²¹¹ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (Ankara: Say Yayınları, 2018), 38-39.

²¹² İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 56.

²¹³ İsmail Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (Ocak 2004), 44.

daha karmaşık bir düşünce sistemiyle kavranılabilir ya da zorla inandırılabilir. Ona göre biz bu varlık türünü sanki rüyadaymış gibi, kendi kendine ortaya çıkmış bir şeyin, belli bir yerde bulunması gerektiği ya da mevcut bir yeri olmasından anlayabiliriz. Ayrıca bu varlığı ne dünyada ne de gökyüzünde yeri olmayan hiçbir şeyin var olmadığını ifade ederek de fark edebiliriz.²¹⁴ Platon'un bu söylemlerinden ideler ve görünüşler âlemindeki varlıklardan başka üçüncü bir varlıktan bahsettiğini söylenebilir. Fakat Platon bu varlıkları ideler ve duyular âlemi arasına yerleştirmesine rağmen bunları dışta ayrı bir varlık alanında gördüğüne dair bir söylemde de bulunmamıştır.²¹⁵ Aristoteles, bu varlık türünü *matematiksel nesnelere* ya da *aracı gerçeklikler* olarak ifade etmiştir. Ezeli ve ebedi bu varlıkların, hareketsiz oldukları için maddeden, sayıca fazla olmaları hasebiyle de idelerden ayrıldığı belirtmiştir.²¹⁶ Dolayısıyla Platon, ideleri gerçek varlıklar, görünüşler âlemindekileri ise bunların yansıma ve gölgeleri olanlar şeklinde ayırmıştır. Ona göre üçüncü tür varlık ise ideler ve görünüşler arasında bulunan ve her ikisine benzemekle birlikte farklı özellikleri olan aracı varlıklardır denilebilir.

İşrâkiliğin kurucusu Sühreverdî ise, Platon'un ideler dünyasına nurlar âleminde, görünüşler dünyasını, zulmet âlemi içerisinde yer vermiş, üçüncü varlık olarak tanımladığı aracı gerçeklikleri ise muallak ideler âleminde ele almıştır. Ancak o Platon'un hem ide anlayışını hem de aracı varlık anlayışını İslâmî bir şekle sokarak yorumlamaya çalışmıştır. Muallak ideler ve zulmet âlemleri detaylı olarak geldiği başlıklarda açıklanacaktır.

Sühreverdî *Hikmet'ül-İşrâk* eserinde Platon'un idelerine yer vermiş ve ona ait olan bu kavrama yeni anlamlar yükleyerek Türlerin Efendileri adını koymuştur.²¹⁷ Platon'un İdeleri olarak kabul ettiği Türlerin Efendilerini cismâni varlıkların efendisi kısmına yerleştirmiş ve bu varlıkları felekler, yıldızlar, basit unsurlar ve onların bileşiklerinin türlerini yöneten mücerred özler olarak görmüştür. Bu Türlerin Efendileri yukarıda da ifade edildiği üzere Boylamsal Akıllar denilen üstün kâhir nurlardan sonra gelen sûretsel akıllar olarak ifade edilen formel kâhir nurlardır.

²¹⁴ Platon, *Timoios*, 64-65.

²¹⁵ Platon, *Devlet*, çev: Cenk Saraçoğlu vd. (İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları), 511a-e, 517c-e, 170-175.

²¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev: Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 112-113.

²¹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 262-265.

Dolayısıyla Türlerin Efendileri varlık sistemi içerisinde ikinci sırada yer almaktadır. Ayrıca Sühreverdî'nin Türlerin Efendileri görüşünün Platon'dan önce Empedokles, Hermes ve Agasazîmûn gibi peygamber veya filozoflarca oluşturulduğu söyleminde bulunmaktadır.²¹⁸

Her ne kadar Sühreverdî Platon'un idelerini, Türlerin Efendileri olarak adlandırıp açıklasa da Platon'un müstakil eserleri ve Aristoteles'in Platon hakkındaki verdiği bilgiler incelendiğinde Platon'un ideler hakkındaki düşünceleri ile Sühreverdî ve sonrasındaki İşrak filozofları tarafından yorumlanan Türlerin Efendileri ile ilgili söylemler arasında ciddi farklılıklar olduğu görülmektedir.²¹⁹ Bu konu araştırmamızın sınırları kapsamında olmadığı için değinilmeyecektir.

Sühreverdî'ye göre aşağı ışıklar olarak da adlandırılan Türlerin Efendileri tıpkı hayvan, bitki ve cisim türlerinin yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir sisteme sahip olduğu gibi bir sıradüzene sahiptir. Nasıl ki cisimler arasında bazı hususlarda eşitlik varsa bu nurlar arasında da denklik söz konusudur. Türlerin efendileri aşağı doğru indikçe ışıkları azalır ve güçleri zayıflar. Hatta bundan ötürü de bazı Türlerin Efendileri bu aşağıya inişte nurları zayıfladığı için nefis aleminin sınırında bulunabilirler. Yine onların aşağı varlık ve ışıklarının zayıf olması sebebiyle heykelleri vardır. Türlerin Efendileri bu heykellere büyük alaka duyarlar ve onları korumaya çalışırlar. Adeta onların düşünen nefsi ve koruyucusu gibi olurlar.²²⁰

Türlerin Efendilerini diğer varlıklardan ayıran bazı özellikler bulunmaktadır. İlk olarak Türlerin Efendileri beden ile ilgisi olmadığı için nefis değildir. Zira onlar akli varlıklardır. Beden acı duymasına rağmen Türlerin Efendileri bedenle ilgisi bulunmadığı için acıyı hissetmez. Öte yandan nefis eksiksiz olmak için bedene ihtiyaç duyarken, Türlerin Efendileri için muhtaçlık söz konusu değildir.²²¹

Türlerin Efendilerini diğer varlıklardan ayıran ikinci özellikleri onlar aynı zamanda küllî varlıklardır. Sühreverdî küllîlerin, cisimlerden müstakil olarak zuhur ettiğini, hatta onların haricinde ve onlardan daha kudretli, seçkin ve üstün olduklarını

²¹⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşârî ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), 453-463.

²¹⁹ İsmail Erdoğan, "Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (Ocak 2004), 37-39.

²²⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 434-436; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 343.

²²¹ İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 51.

savunur. Dolayısıyla küllî varlıklar yalnızca zihinde var olan varlıklar olmayıp zihin haricinde de varlık sahipleridir. Ona göre Türlerin Efendileri'nin de küllî varlık olması hasebiyle, onlar cisimden soyutlanmış akli varlıklar olup zâtı ile kâimdirler. Onlar türlere ait varlıkların koruyucu ve yöneticisidirler.²²² Düşünürümüz küllî varlık olarak gördüğü Türlerin Efendileri'ni Kur'an-ı Kerim'den ayetleri delil göstererek iddiasını ispatlamaya çalışmıştır. “*O gün ki Arz başka Arza, gökler başka göklere çevrilecek insanlar kabirlerinden zâtında sıfatında eşi ve benzeri olmayan her şey hâkim bulunan Allah'ın huzuruna çıkacaklar.*”²²³ Ayetini delil göstererek yeryüzü ve gökyüzünün sahipleri olan küllî varlıkların olduğunu ifade eder. Bunların bulunduğu âlemi de akıllar âlemi olarak nitelendirir. Hatta ilk filozoflardan bilge olarak nitelendirdiği Platon'un “*bedenimden sıyrıldığımda ışıklı felekler gördüm*”²²⁴ sözündeki feleklerden kastedilenin Türlerin Efendileri olduğunu söyler ve bu sözü de bu ayetle ilişkilendirir. Çünkü felek tıpkı Türlerin Efendileri gibi aşağısındaki şeyleri kuşatır ve mertebelerinin sonuna kadar bu kuşatma devam eder. Bu ışıklı felekler gerçekten vardılar, ışıklarının şiddetinden, saflığının çokluğundan, şeffaflığının aşırılığından dolayı görme duyusu tarafından algılanamaz ve yakalanamaz, latifliğinin şiddetinden dolayı nefisler onları seçer ancak vehim ve hayal onlara yaklaşamaz. İşte Platon'un bahsettiği bu ışıklı felekler, faziletli kimselerin kıyametlerinde müşahade ettikleri yüce göklerdir. Ayrıca Platon ve ashabının, zâtıyla zorunlu varlığın saf ışık olduğunu dile getiren açık beyanları onların her şeyin yaratıcısının ve akıl âleminin ışık olduğuna inandıklarını göstermektedir.²²⁵ Sühreverdî'nin bu iddialarından Türlerin Efendileri olan varlıkların küllî varlıklar olduğu ancak bunların yalnızca zihni varlıklar olmayıp hariçte de varlıklarının bulunduğu anlatmaya çalıştığı düşünülebilir.²²⁶

Türlerin Efendileri'nin varlıklardan ayrıldığı son özelliği ise onlar yukarıdan aşağıya doğru belli bir sıradüzen içerisinde, birbirlerine yakın fakat ayrı varlıklardır. Öncelikle aşağı yatay tabakada bulunan Türlerin Efendileri aşağı varlık olmaları ve

²²² İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 52.

²²³ İbrahim, 14/48.

²²⁴ Platon, *Timaios*, 40.

²²⁵ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 428-430; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 337-338.

²²⁶ İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 53.

ışıklarının zayıf olması sebebiyle heykellere sahiptir. Bundan dolayı söz konusu türlerin koruyuculuğu üstlenmişlerdir. Türlerin Efendileri bu koruyuculuğu yukarıdan aşağıya sıradüzenli bir şekilde gerçekleştirirler. Bundan dolayı her katmanın sonu kendisini izleyen katmanın başlangıcına bitişir. Her katmanın başlangıcı ise kendisini izleyen yukarı katmanın sonuna bitişir. Yani varlıkların her türünde yukarı tabaka aşağı tabakaya yakın olmakla beraber, aşağı tabakada yukarıya daha yakındır. Mesela madenler evresinin başında mercan bulunur ve o bitkilerin evresine daha yakındır. Bitkilerin evresinin başında hurma bulunur ve onun eril ve dişisinin birbirlerine meyvetmesi dişillerin ürün verebilmesi için erillerin aşılmasına muhtaç olması hasebiyle o hayvanlara daha yakındır. Maymun hayvanlar evresinin başında bulunur ve o düşünme yetisinin kemâli yönünden insana yakındır. Çünkü maymun kendisine yapılan işaretleri kavrar, insanlara güler, onlarla tavla ve satranç oynar. Maymunun bu şekilde ilginç hareketler yapması onun hayvan mertebesinin başında insan mertebesinin sonunda olduğunu gösterir. Dolayısıyla Türlerin Efendileri'nin merteye yönünden yukarıdan aşağıya doğru bir sıradüzen içerisinde birbirlerine yakın varlıklar olduğu söylenebilir.²²⁷ Öte yandan Türlerin Efendileri'nde her türün efendisi ayrı bir varlıktır. İştirâkiliğe göre Türlerin Efendileri olarak bilinen varlıklar izzet ve derece bakımından birbirlerinden farklıdır. Örneğin insan türünün müdebbiri hayvanların yöneticisinden, hayvanlarınki bitkilerinkinden daha üstün ve rütbe bakımından daha yücedir. Zira insan diğer yaratılanlar arasında en yüce ve mükemmel olandır, çünkü O eşref-i mahlukattır.²²⁸

Türlerin Efendileri kendilerinin altında bulunan cisimsel varlıklardan etkilenmezler. Ayrıca bazılarında bulunan ârızî sûretler diğerinin ârızî sûretlerinden de oluşmuş değildir. Bu anlamda onlarda türsel sûretler bulunmaz.²²⁹ Ancak müstakil olan her tür eşref-i imkân ilkesince Türlerin Efendileri'ne işaret eder. Sühreverdî bunu insandan insan dışında bir şey, buğdaydan buğday dışında bir şey meydana gelmez. Dolayısıyla dünya da varlığını koruyan türler ne düzensiz rastlantılardan ne de felekleri ve gayeleri harekete geçiren nefislerin düzensiz tasavvurlarından

²²⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 434-436; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 342.

²²⁸ İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 54.

²²⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 392-393.

oluşur.²³⁰ Bu anlamda cisimler âlemindeki her müstakil varlığın nurlar âleminde bir karşılığı bulunmaktadır. Melekût âleminde suyun “Hurdad”, ağaçların “Murdad” ve ateşin “Urdibiheşt” isminde bir efendisi bulunmaktadır.²³¹ İnsanın türünün efendisi ise Revanbahş’dir (Cebrâil-Faal akıl).²³²

Türlerin Efendileri dikey tabakada bulunan üstün kâhir nurların müşâhede yönünden oluşanlar ve işrâk yoluyla meydana gelenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Müşâhede yönünden sudûr eden nurlar, dikey tabakada bulunan üstün kâhir nurların Nûru’l-Envâr’ı ve kendi üzerindeki diğer kâhir nuru müşâhede etmesiyle oluşan nurlardır. İşrak yönlerinden oluşan kâhir nurlar ise dikey tabakada bulunan üstün kâhir nurların kendilerinden daha aşağılara bakan yönlerinden ortaya çıkan nurlardır. Dolayısıyla Türlerin Efendileri’nin müşâhede yönünden misal âlemi aydınlatma yönünden ise duyusal dünya meydana gelmiştir.²³³ Misal ve cisimler âlemi sonraki başlıklarda detaylı olarak açıklanacaktır.

Sâbiilik’te ise İslâmî ve modern dönem kaynaklarda Tanrı’dan sonra gelen varlıklar ile alakalı benzer hususlar olmakla birlikte farklılıklar mevcuttur. İslâmî dönem kaynaklarda Sâbiî varlık sistemi bir yönüyle monoteist bir yönüyle de politeist anlayışı andıran hiyerarşik sistem şeklinde üstten altta doğrudur. Bu bağlamda İslâmî dönem kaynaklarda Sâbiî gruplarına göre Tanrı’dan sonra gelen ve tanrısal özellikler taşıyan üç sınıf aracı vardır. Bunlar Ruhanîler (Müdebbirât, Babalar, Gezegenel Tanrılar), Tanrısal güçlere sahip varlıklar ve Putlardır. Yukarıda da ifade edildiği üzere Harran Sâbiîleri için Tanrı *ilk sebeptir*. Bundan dolayı Tanrı’dan bir sıra halinde esas varlıklar sudûr etmiştir.²³⁴ Yüce yaratıcıdan taşan bu ilkeler; akıl, nefis (ruh), mekân ve halâdır.²³⁵ Bu temel unsurlar aşkın prensipler olarak kabul edilir. Bu ilkelere müstakil olarak erişmek muhal olmakla beraber ancak araçlar vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu noktada Harran Sâbiîleri için bu araçlar Ruhanîlerdir. Bunlarda filozofların akıl, şeriatın melekler olarak adlandırdığı saf ışık

²³⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet ’ül-İşrâk*, 390-392.

²³¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet ’ül-İşrâk*, 420-421.

²³² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet ’ül-İşrâk*, 390-392. Bu konu detaylı olarak “İşrâkîlik ve Sâbiilik’te Kâmil Tabiat” başlığı altında ele alınacaktır.

²³³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet ’ül-İşrâk*, 462; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü’l-İşrâk Şerhi*, 341-343.

²³⁴ Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 40.

²³⁵ Şehristâni, *el-Milel ve’n-Nihal*, 289.

varlıklarıdır.²³⁶ Hatta bu araçlara erişmek için Harran Sâbiîleri yuvarlak tarzda tapınaklar yapmışlardır.²³⁷

Harran Sâbiîleri bu araçlara Ruhanîler ismini vermektedir. Ruhanî kelimesi, *ruh* ve *ravhtan* gelmektedir. Bu iki kelime yakın anlamlı olup ruh cevher, ravhta ruha has bir özellik olarak kabul edilmektedir. Harran Sâbiîlerine göre Ruhanîler ilk sebep olan Tanrı'nın yarattığı varlıklar ile alakalı işleri yapan veya düzenleyen aracı ilahlardır. Âlemin yöneticileri olmakla birlikte sayıları çoktur.²³⁸

Ruhanîler nurânî, ulvî ve latif varlıklar olup ne madde ne de heyuladan yaratılmış değildir. Hepsi tek bir cevherdendir. Bu nurlar hiçbir karanlığın bulunmadığı mutlak nurlardır.²³⁹ Bu cevherler o kadar parlaktır ki duyular onları idrak edemez, göz onları göremez. Letâfetinden dolayı akıl onlar hakkında şaşkınlığa kapılır. Hayal gücü bile onlara ulaşamaz. Onlara göre Tanrı'ya yakın olanlar cevher, iş ve durum bakımından temiz olan ruhanîlerdir. Ruhanîler mekânî hareketlerden ve zamanın değişmesinden münezzehtirler. Temizlik üzerine yoğrulmuş olup tesbih ve takdis etme üzerine yaratılmışlardır. Ayrıca Ruhanîler İlahların İlah'ı Tanrı'nın katında revh, reyhan, nimet, lezzet, rahat, neşe ve mutluluk gibi hallere sahiptirler. Bunlar haricinde Ruhanîlerin yeme, içme, zikir, tehlil, kutsama, yüceltme ve hamdetme gibi özellikleri de bulunmaktadır. Bundan dolayı Ruhanîler yalnızca Allah'a taat ederler. Bu bakımdan onlar devamlı olarak kıyam, rukû ve secde halindedirler. Ayrıca onlar bu hallerini değiştirseler bile onlarda neşe veya lezzetlerinde herhangi bir artış mümkün olmaz. Onların gözleri ne öne eğik olur ne yukarı bakar ne de etrafı seyredir. Onların bir kısmı hareketsizken diğer bir kısmı da durmadan hareket etmektedir. Diğer taraftan onların bazıları feyz alemine yakın varlıklarken bazıları da bast âlemindeki Ruhanîlerdir.²⁴⁰

Ruhanîler yaratma, olayları yönetme ve yaratılan varlıkları başlangıçtan itibaren kâmilliğe erdirmeye hususunda etkili olan varlıklardır. Ayrıca Ruhanîler üstün varlık Tanrı'dan destek alarak kendilerinden alt tabakalarda bulunan varlıklara

²³⁶ Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, 138.

²³⁷ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 289; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî *Murûc ez-Zeheb*, 202.

²³⁸ İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelûsi el-Kurtubî, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)* çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 230.

²³⁹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 260.

²⁴⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 252-253.

yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla Ruhanîler varlıkların başlangıcıdır. Başlangıçta var olmaları onların zâtları yönünden şerefli olduklarının göstergesidir. Yine onların vasıtası ile olmuş varlıklardan varlık olarak daha önce olmaları onların rütbe ve derece yönüyle de üstün olduklarının ispatıdır.

Harran Sâbiîliğinde Ruhanîler maddeden ayrı olarak var olan soyut varlıklardır. Ruhanîler yetki ve tedbir bakımından maddi varlıklara etki etmektedir. Bu karışma ve geçişme yoluyla olmayıp, nurani ve heykellerden oluşan şahsiyetler şeklindedir. Dolayısı ile onlar bilkuvve değil bilfiil var olan kâmil varlıklardır. Zira aracı olanın diğerlerini kemâle erdirebilmesi için kâmil olması şarttır. Beşerî suretlere ise nefisler verilmiştir. Fakat buna rağmen beşerî sûretler maddi sûretler içerisindedirler. Onlar bazen mizaca uygun, bazen de mizâca terstirler. İstenilen gaye onların maddi sûrete büründüklerinde eylemleriyle değil, kuvvetleriyle var olmalarıdır. Dolayısıyla kâmil olarak değil nâkıs olarak bulunurlar. Kuvvetten eyleme çıkmaları için eylemle emredilmiş olmaları ve çıkmaya ihtiyaç duyduklarında başka bir zât olmaları gerekir. Kuvvet tek başına kuvvetten eyleme çıkaramadığından bir başkasıyla çıkabilirler. Ruhanîler somut varlıkların eylemde bulunmaları için kendilerine ihtiyaç duyulanlardır. Zira ihtiyaç sahibi ihtiyaç duyana da eşit değildir.²⁴¹ Dolayısıyla beşerî varlıklar fiili olarak değil kuvve halinde buldukları için kendilerini kuvveden fiile çıkaracak bir varlığa ihtiyaç duymaktadırlar. Bu varlıklarda Ruhanîlerdir. Örneğin Beşerî âlemi yöneten Ruhanîye ilk ruh (Ruhu'l Evvel) ismi verilmektedir.²⁴²

Öte yandan Ruhanîler cismânilerden iki açıdan üstün kabul edilmektedir. İlim ve amel. İlk olarak Ruhanîler ilim bakımından cismanilerden üstündür. Bu bağlamda Ruhanîler küllî ilimlere sahip varlıklardır. Ruhanîlerin ilimleri fiili ve fitridir. Dolayısıyla ilim olarak onlar gayb olan birçok hususa muttalidir ve gelecekte başımıza gelecek olan hadiseleri bilme yetisine sahiptir. İkinci olarak Ruhanîler amel bakımından da cismanilerden üstün olarak kabul edilmektedir. Çünkü onlar sürekli Tanrı'ya ibadet ve tâat içerisinde olan onu tesbih eden varlıklardır.²⁴³

²⁴¹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 256.

²⁴² Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 258.

²⁴³ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 262.

Harran Sâbiilerine göre Ruhanîler, Küllî Ruhanîler/*Müdebbirat/Babalar/Gezegensel Tanrılar* ve *Cüz-î Ruhanîler* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.²⁴⁴ Biz bu başlık altında Sühreverdi'nin Türlerin Efendileri'ne karşılık gelmesi hasebiyle Küllî Ruhanîleri/*Müdebbirâtı/Babaları* açıklayacağız. Cüz-î Ruhanîleri ise muallak ideler başlığı altında yer verilecektir.

Müdebbirat/Babalar/Gezegensel Tanrılar: Harran Sâbiilerine göre bu Ruhanîler Tanrı'dan sonra gelen ikinci derecedeki Tanrılar olarak kabul edilmekle beraber onlara *Küllî Ruhanîler/Müdebbirat (işleri düzenleyen)*, *Babalar* veya *Gezegensel Tanrılar* denilmektedir. Sâbiîler için Ruhanîler ilah konumundadır.²⁴⁵ Babalar denilen bu Ruhanîler ilahi kat olarak nitelendirilen ve en yüksek küre olarak kabul edilen ışık küresinde bulunurlar. Babaların insanlar ve yeryüzüne etkileri yoktur.

Harran Sâbiilerine göre her ruhun bir mabedi her mabedin ise bir küresi mevcuttur. Bu bağlamda Babalar, güneş, ay ve diğer gezegenlerin ruhları olmakla beraber bu gezegenler babalarında mabedleridir. Zira Harran Sâbiilerine göre Tanrı gökyüzünü, burada yer alan cisimleri yaratmıştır. Bu gök cisimlerine canlılık, konuşma, duyma ve görme özelliklerini vermiştir. Babaları da gök cisimlerinin idarecisi olarak tayin etmiştir. Dolayısıyla gök cisimlerinin ruhları gezegensel Tanrılar olarak nitelendirilen babalardır.²⁴⁶

Modern dönem kaynaklara bakıldığında ise günümüz Manden yaratılış ve kozmoloji sisteminde yukarıda ifade edildiği üzere yaratılış asli ilkeler üçlüsünden başlamaktadır. Bunlar *Pira Rabba (Büyük Meyve)*, *Ayar Ziwa (Yüce Parlaklığın Eteri)* ve *Mana Rabba*'dır (*Işığın Kralı*).²⁴⁷ Pira hem ışık hem de karanlık âlemi ve buradaki tüm varlıkların kaynağını oluşturmaktadır. Çünkü Pira hayatın, canlılığın yegâne kaynağı olmakla birlikte Yüce Hayat dahil bütün dünyalar (aeonlar/İlahi varlıklar) O'ndan sudûr etmiştir.²⁴⁸ Dolayısıyla Pira, gnostik Sâbiîliğinde yayılımın/sudûrun menşei olarak görülmektedir.²⁴⁹

²⁴⁴ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 298; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 34.

²⁴⁵ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 278.

²⁴⁶ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 252.

²⁴⁷ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 72.

²⁴⁸ *Ginza*, 65-66.

²⁴⁹ E.S. Drower vd., *A Mandaic Dictionary* (Wipf & Stock, 2021), 371.

Göksel meyve Pira'dan hayatın enerjisi olarak tanımlanan Ayar Ziwa sadır olmuştur. Ayar, Manden inancındaki yaratılış ve kozmosun ikinci aşamasını oluşturmaktadır. Pira'dan sonra canlı ve cansız tüm varlıkların hayat döngüsünü oluşturan ikinci asli ilkedir. Işık Kralı Yüce Hayat'ın mükemmel ve nihai ruhunu temsil ettiği gibi O'nun bulunduğu ışık dünyasına da karşılık gelmektedir. Hatta ışık dünyasının kişileştirilmiş halidir. Ayrıca Ayar, ışık ile karanlık dünyasını birbirinden ayıran boşluk olarak görülmektedir. Hatta O'nun gökyüzünün üzerinde yeryüzünün altında bulunduğu belirtilmektedir.²⁵⁰ Bu bağlamda her iki âleme etkisi bulunan Ayar kendisi ortaya çıkana kadar sabit durumda olan varlık dünyalarına hareketlilik sağlayan ve maddesellikten uzak salt güç, kuvvet ve kudreti simgelemektedir. Bu anlamda Ayar, ışık dünyasında bulunan ilahi varlıkların özünü ifade ettiği gibi karanlık dünyasındaki iyi ve mükemmel varlıklara manevi fonksiyonellik kazandıran saf enerjidir. Zira Mandenlere göre Ayar, göksel Ürdün'ün yeryüzündeki sulara karışıp bunları temizlediği gibi Ayar'da kozmostaki havayı arındırır.²⁵¹

Ayar'dan sonra ise ruh ve akıl ötesi gibi anlamlara gelen yüce Hayat'ın en erken tezahürü olarak kabul edilen Mana Rabba ortaya çıkmıştır.²⁵² Mana Yüce Hayat'ın karanlık dünyasına zahir eden mükemmel zihni/Tanrısal Aklı olarak nitelendirilir. Bundan dolayı Mana, “Büyük İlk Yaşamın Işığı” şeklinde tasvir edilmektedir.²⁵³ Bu mükemmel zihin, insan yaşamının tüm tezahürlerinden önce gelir ve gerçekliğin anlamını ve özünü somutlaştırır.²⁵⁴ Dolayısıyla Mana zâtı itibarıyla hem Tanrı hem de ışık dünyası ile ilişkilidir. Bu sebeple O'ndan taşan her bir varlıkta ışık dünyasının büyüklük ve parlaklığının sürekliliğini sağlamaktadır.²⁵⁵ Bu bakımdan kıvılcımın alevden türediği gibi tüm ilahi varlıklarda Mana'dan taşmıştır. O önu, arkası sağı solu kısaca her tarafı parlaklıkla dolu olan bir ışık kütlesi olmuştur. Büyük, gizemli, şerefın kaynağı olan Mana'nın ışığı ruhani varlıkları

²⁵⁰ E.S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)* (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), 74, 173.

²⁵¹ Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbîlik, Manicilik)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 144.

²⁵² E.S. Drower, *The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa* (Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953), 35.

²⁵³ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans*, 4.

²⁵⁴ Nasoraia Hathem Saed, Naşiruta: “Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion” *Esotericism and the Control of Knowledge*, ed. Edward F. Crangle (Department of Studies in Religion, University of Sydney, 2004), 314.

²⁵⁵ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans*, 303-304.

parlatmaya başlamıştır.²⁵⁶ Mana Yüce Hayat'ın kozmik akli olmasının yanı sıra insanın cismâni suretindeki nihai manevi kısmı olarak da kabul edilir. Dolayısıyla insandaki Tanrısal ruhun ve aklın kozmosa intikal etmiş hali olarak görülebilir.²⁵⁷ Bu bağlamda Manden inancında Mana'nın zuhur etmesi ile tüm varoluşun harekete geçtiğini ve bütün dünyaların güç kazandığını söyleyebiliriz.

Öte yandan üç asli ilke ile ilişkilendirilen Yüce Hayat'tan sonra gelen nurani varlıklar bulunmaktadır. Pira varoluşun asıl kaynağını oluşturan İlk Hayat ilkesini ışık dünyasında ortaya çıkardıktan sonra bu âlem Yüce Hayat tarafından sonsuz ışık varlıkları ile kuşatılmıştır. Böylece Yüce Hayat'ın etrafında hep birlikte ışık âlemini oluşturacak olan birtakım figürler ortaya çıkmıştır. O'ndan ilk olarak Uthria/Uthra (Koruyucular) ve Malkia /Malka denilen sayısız ve sonsuz ışık varlıkları zuhur etmiştir. Tanrı'dan sonra gelen göksel ve manevi ışık varlığı Uthra'dır. Uthria/Uthra/Utra *Işığın İlahi habercisi* anlamına gelmektedir.²⁵⁸ Sâbiî metinlerinde Uthra “Melek”, “Koruyucu” gibi isimler ile anıldığı gibi mükemmellik, zenginlik gibi sıfatlar ile nitelendirilmektedir.²⁵⁹ Yüce Hayat'tan zuhur eden bir diğer ışık varlığı Malka/Malkia ise Sâbiî metinlerinde *Krallar* olarak adlandırılmaktadır.²⁶⁰ Uthra ve Malkalar Yüce Hayat'ın çocukları olarak da betimlenir. Hatta Hayat'ın çocuklarından birine seslendiği ve onlardan birinin de karşılık verdiği ifade edilir. Uthra ve Malkalar Yüce Hayat'tan sudûr ettiği için, aynı Işık Kralı gibi ölüm, bilgisizlik, faziletsizlik, eksiklik gibi şeylerden münezzehtir. Dolayısıyla Uthra ve Malkalar sonsuzdur, ölümsüzdür, erdemlidir ve kusursuzdur. Onlara nihai amacı Yüce Işık Kralı Hayat'a dua, hamd ve ibadet etmektedir. Ayrıca ışık dünyasının güçleri karanlık dünyası ve kötülük unsurları yaratılana kadar pasif bir iyilik durumundayken, karanlığın ortaya çıkması ile harekete geçmiş ve aktifliği başlamıştır. Dolayısıyla bu ilahi varlıklar, emelleri ışık dünyasını ele geçirip

²⁵⁶ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 80-81.

²⁵⁷ Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*, 300.

²⁵⁸ Gnostic Society Library, “Mandaean Scriptures and Fragments” (Erişim10.10.2022.)

²⁵⁹ *The Mandaean Book of John*, çev. Charles G. Haberl, James F. McGrat (Berlin: Baston: De Gruyter, 2019), 4-11; G.R.S. Mead, *The Gnostic John The Baptizer: Selections From The Mandaean John Book*, (London: John M. Watkins, 1924), 57.

²⁶⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaeans: Ancient Texts and Modern People* (New York: Oxford University Press, 2002), 8.

hükmetmek olan karanlık dünyası varlıklarına karşı bu alemin koruyuculuğunu üstlenmişlerdir.²⁶¹

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle İşrâkîlik ve Sâbiîliğin kozmoloji anlayışını değerlendirdiğimizde aralarında benzerlikler olmakla beraber ayrıldıkları noktalarda bulunmaktadır. İlk olarak İşrâkîlik ve İslâmî dönem kaynaklarda yer alan Harran Sâbiîlerini karşılaştırdığımızda Tanrı'dan sonra gelen varlıklar ile alakalı benzer hususlar bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere Sühreverdî varlık hiyerarşisini iki boyutta açıklamıştır. Bunlardan ilkinin Tûli (Boylamsal) boyut olarak ifade edilen asıl nurlar, diğerini ise Sevâni (Yatay) denilen ikincil nurlar oluşturmaktadır. Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde Tûli boyutu oluşturan, Tanrı'dan sudûr eden ve bir olan akli cevher olarak tanımlanan Nûru'l-Akreb'dir. Nûru'l-Akreb'den de diğer kâhir (soyut) nurlar taşmıştır. Harran Sâbiîlerinin sudûr düşüncesinde de Tanrı'dan taşan asli ve aşkın ilkeler bulunmaktadır. Bunlar akıl, ruh, mekân ve halâdır. Burada İşrâkîliğin dikey boyutundaki birincil nurların Harran Sâbiîliğindeki asli ilkelerden akla karşılık geldiği söylenebilir. Zira Harran Sâbiîliğinde akıl, Tanrı'dan sudûr eden en yüksek ilkedir ve diğer ilkelerle birlikte varlıkları organize eder. Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde ise Nûru'l-Akreb (Akıl Nuru), Tanrı'dan sudûr eden en yüksek nurdur ve tüm akılların kaynağıdır.

Harran Sâbiîliğinde Tanrı'dan sudûr eden asli ilkelere Ruhanîler aracılığı ile ulaşılmaktadır. Bu noktada İşrâkîlik'teki Türlerin Efendileri Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîlere tekabül etmektedir. İşrâkîlik'te Türlerin Efendileri nurlar âlemindeki boylamsal tabakada bulunan dikey kâhir nurlardan sonra gelen yatay tabakadaki formel kâhir nurlardır. Bu nurların altında kendi türlerine ait varlıklar bulunmaktadır. İşte Türlerin Efendileri kendi altlarında bulunan bu varlıkların ilk örnekleri/arketipleri yani efendileridir. Dolayısıyla Türlerin Efendileri kendi türlerine ait bütün varlıkların koruyuculuğu yapmakla beraber o türün adı ile isimlendirilirler. Harran Sâbiîliğinde ise Türlerin Efendileri'nin karşılığı Ruhanîlerdir. Ruhanîler, İşrâkîlik'teki Türlerin Efendileri gibi kendinden daha aşağı tabakada bulunan varlıkların idarecisi ve koruyucusudur. Bir türü idare edip onu koruyan ve babalar olarak isimlendirilen Küllî Ruhanîlerdir. Bu bağlamda hem İşrâkîlik'teki Türlerin

²⁶¹ Gnostic Society Library, "Mandaean Prayer Fragments" (Erişim: 10.10.2022); Kurt Rudolph vd., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357.

Efendileri hem Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîlerin Tanrı'dan destek alarak kendilerinden alt tabakada bulunan türlerin yöneticisi ve koruyucusu varlıklar olarak kabul edildiği söylenebilir.

Öte yandan hem İşrâkîlik'teki Türlerin Efendileri hem de Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîler akli varlıklar olarak kabul edilir. Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendisi bitkisel, hayvani ve insani nefis olmayıp akli varlıklardır. Zira bu varlıklar maddi varlıkların bizzat koruyucusu ve canlı varlıkların bitkisel, hayvani ve insani nefislerine etki ederek onları yöneticisi olsalar da nefis değildirler. Zira onlar akli varlıklardır. Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîlerde ne madde ne de heyuladan yaratılmıştır. Hepsisi tek bir cevherdendir. Cevherleri karanlığın olmadığı mutlak nurlar olup maddeden mücerredirler. Dolayısıyla her iki düşüncede de bu varlıklar cisimden soyutlanmış akli varlıklar olup zâtı ile kâim, kudretli, seçkin ve üstün varlıklardır.

İşrâkîlik'te Türlerin Efendileri ve Harran Sâbiîliğinde Ruhanîler küllî varlıklar olarak kabul edilmektedir. Sühreverdî küllî varlıkların nesnelere ayrı olarak var olduğunu savunur. Bu bağlamda ona göre Türlerin Efendileri maddeden bağımsız mücerred varlıklar olup sadece zihinde değil hâricîte de vücut sahibi olan varlıklardır. Fakat Türlerin Efendileri miktar, ölçü, boyut, genişlik, yön gibi maddesel arazlara sahip değildir. Harran Sâbiîliğinde de Ruhanîler maddeden ayrı olarak var olan soyut varlıklardır. Ruhanîler yetki ve tedbir bakımından maddi varlıklara etki etmektedir. Bu karışma ve geçişme yoluyla olmayıp, nurani ve heykellerden oluşan şahsiyetler şeklindedir. Dolayısı ile onlar bilkuvve değil bilfiil var olan kâmil varlıklardır. Zira aracı olanın diğerlerini kemâle erdirebilmesi için kâmil olması şarttır.²⁶² Dolayısıyla Ruhanîler hâricîte bulunmayan ancak şahısların varlığına bağlı olarak bilfiil arâzi bir varlığa sahip mantikî tümeller²⁶³ olarak ifade edilebilir. Bu bağlamda Türlerin Efendileri ve Ruhanîlerin tümel varlıklar olduğunu fakat Sühreverdî'deki Türlerin Efendileri ile tümellikten kastedilenin Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîler gibi mantiki bir tümel olmadığı söylenebilir.

²⁶² Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 256.

²⁶³ **Mantiki Tümel:** Harici olarak bulunması mümkün olmayan ancak şahısların varlığına ilintili bir şekilde bilfiil arâzi bir varlığa sahip olan tümellerdir. Bknz: Farâbi, *Mesâil-i Müteferrika*, çev. Kıvameddin Burslav-H. Ziya Ülken, (Ankara), 46.

İşrâkîlik'te ve Harran Sâbiîliğinde ilahi alem dışındaki her varlık türünü idare eden ayrı ayrı Türlerin Efendileri/Ruhanîler bulunmaktadır. Yani Türlerin Efendileri ve Ruhanîler bir tane değil türlerin sayısı kadar çoktur. Dolayısıyla ilahi âlem dışında bulunan her varlığın ayrı bir müdebbiri mevcuttur. Sühreverdî'nin düşünce sisteminde yatay boyutta bulunan Türlerin Efendileri ayrı ayrı varlıklar olup mevki bakımından birbirlerinden farklıdır. Örneğin bitkilerin idarecisi olan varlıklar, mertebe bakımından hayvan türlerinin müdebbirinden daha alttır. Hayvan cinsinin koruyucusu da insan türünün yöneticisinden şeref ve üstünlük açısından daha aşağıda yer almaktadır. Zira insan diğer yaratılan içerisinde mükemmel olandır.

Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîlerde de her varlık türünün ayrı bir yöneticisi/Ruhanîsi bulunmaktadır. Yukarıda ifade edildiği üzere semâvi cisimler Ruhanîlerin şahısları, bu şahıslarda ruhanîlerin gezegenleri konumundadır. Her Ruhanî için hususi bir semâvi cisim var olmakla birlikte bu cismin kendine özgü ve diğerleri tarafından paylaşılmayan bir fiili bulunmaktadır.²⁶⁴ Fakat burada semavi cisimlerin Ruhanîleri, ayrı varlıklar olmasına rağmen bu müdebbirler şeref ve rütbe bakımından birbirlerinden üstün değildir. Örneğin havadaki meteorojik değişimleri düzenleyen Ruhanîler vardır. Yağmur cinsi için bir Ruhanî, her damla ile beraber başka bir Ruhanî görevlendirilmektedir. Gökten inen yıldırım ve kayan yıldızları yönlendiren çok sayıda Ruhanîler mevcuttur. Havada oluşan sis, gökkuşağı, bulut, şimşek ve gök gürültüsünü de idare eden Ruhanîler bulunmaktadır. Yeryüzünde oluşan zelzele, su ve buharda yine Ruhanîlerin gözetiminde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla maddi alemdeki bütün varlıklara etki eden Ruhanîler, var olan hidayet müdebbirleridir. Zira hidayet kabiliyeti olan hiçbir varlık onlardan üstün değildir.²⁶⁵ Onlar dereceleri vasıtasıyla husûle gelen bütün mevcudattan daha yüksektir.²⁶⁶

Görüldüğü üzere hem Sühreverdî sisteminde Türlerin Efendileri hem de Harran Sâbiî düşüncesinde Ruhanîleri ayrı varlıklar olarak kabul edilmesi noktasında benzerlikler mevcuttur. Fakat Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri rütbe bakımından birbirlerinden farklı konumdayken Harran Sâbiî düşüncesinde

²⁶⁴ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 273.

²⁶⁵ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 252.

²⁶⁶ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 274.

Ruhanîlerin hepsinin aynı derecede olması her iki gelenekteki bu varlıklarla ilgili farklılığı ortaya koymaktadır.

İşrâkîlik'teki Türlerin Efendileri ve Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîler arasında kullanılan kavramlar bağlamında da benzerlikler mevcuttur. İşrâkîlik'te Türlerin Efendileri Sâbiîlik'te Ruhanîler için *heykel* kavramı kullanılmaktadır. Her iki düşüncede hem Türlerin Efendileri'nin hem de Ruhanîlerin heykelleri vardır. Türlerin Efendileri aşağı doğru indikçe ışıkları azaldığı ve güçleri zayıfladığı için heykelleri oluşmuştur. Harran Sâbiîliğinde de her Ruhanînin bir heykeli her heykelin de bir feleği vardır. Ruhanîlerin bu heykele göre konumu ruhun bedene göre konumu gibidir. Ruhanîler bu heykelleri belli şekillerde hareket ettirirler.²⁶⁷ Ayrıca Sühreverdî'deki Türlerin Efendileri rabbler (erbâb) Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîler babalar (âbâ) olarak isimlendirilmektedir. Yukarıda detaylı anlatıldığı üzere Sühreverdî Tûli Akıllar olarak tanımladığı birincil akıllara anneler/anne melekler (ümmehat) veya asıllar ismini vermektedir. Birinci akıllardan sonra gelen asıl olmayıp ikinci derecede bulunan akıllara Türlerin Sahibi/ Erbâbu'l Envâ/ Rabbü'n Nev olarak adlandırılmaktadır. Harran Sâbiîliğinde ise İşrâkîliğin Sevânî boyutunu oluşturan ikincil akıllara karşılık gelen Ruhanîler; Küllî Ruhanîler/Babalar/Abâ-i Ulviyye (Yüksek Babalar)²⁶⁸ ve Cüz-î Ruhanîler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu varlıklar ay altı alemde bulunan Ümmehât-ı Süfliyye (aşağı analar) olarak ifade edilen dört unsur üzerinde etkisi bulunmaktadır.²⁶⁹ Görüldüğü üzere hem Sühreverdî'nin hem de Harran Sâbiîliğinin akılsal varlıkları isimlendirme noktasında benzer kavramlar kullandığı görülmektedir. Nitekim her iki düşüncede Türlerin Sahibi ve Ruhanîler için heykel ve rabbler kelimelerinin aynı varlık türünü ifade etmek için kullanıldığını söylenebilir. Fakat Sühreverdî Harran Sâbiîliğinde Ruhanîlerden Abâ-i Ulviyye'nin etki ettiği unsurlar olarak ifade edilen *analar* kavramını, kendi sudûr sisteminde tuli boyutta bulunan birincil akıllar için kullanmıştır. Zira bu akılları anneler/anne melekler olarak isimlendirmiştir. Bu

²⁶⁷ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 251.

²⁶⁸ **Âbâ-i Ulviyye (Yüksek Babalar)**; İki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, yıldızlardan hüküm çıkarıcılar tarafından sabit ve gezegen gök cisimlerini tanımlayan bir kavramdır. İkincisi hem maddi varlıkların ilkesi sayılan hem de dünyayı oluşturan dört unsura ve yeryüzündeki olayların oluşmasına etki eden semavi cisimleri ifade etmek için kullanılır. Bk. Günay Tümer, "Âbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1998), 1/5.

²⁶⁹ Ali Bakka, *Harran Okulu*, 39.

noktada da Sühreverdî'nin, düşünce sistemindeki yer verdiği bazı kavramlar noktasında Harran Sâbiîliği ile benzerlik gösterdiğini, fakat bu kelimeleri kendi varlık sıralamasında farklı yerlerde kullandığı söylenebilir.

Neticede, her iki gelenekte de Tanrı'dan sudûr eden varlıklar arasında aklî ve nûrânî bir yapı olduğu, bu yapı içinde türlerin yöneticisi olan küllî varlıkların bulunduğu ve bu varlıkların cismânî âleme doğrudan değil, aracı heykeller aracılığıyla etki ettiği görülmektedir. Ancak bu benzerliğe rağmen, varlıkların derecelendirilmesi, tümellik anlayışı ve bazı kavramsal kullanımlar açısından ayrışmalar da dikkat çekicidir. Bu durum, İşrâkî ve Sâbiî düşüncenin aynı kadim metafizik geleneğe yaslansa da onu farklı şekillerde yorumladığını göstermektedir

Öte yandan İşrâkîlik ve modern dönem kaynaklardaki Manden inancının, kozmoloji anlayışları bakımından birbirleriyle ilişkili olduğu yönler bulunmaktadır. Bu bağlamda her iki geleneğin hem yaratılış hem de kozmoloji sistemini sudûr ile oluşturduğu görülmektedir. Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde Tanrı'dan sudûr eden ve bir olan akli cevher olarak tanımlanan Nuru'l Akreb'dir. Nuru'l Akreb'den diğer soyut nurlar sudûr etmiştir. Benzer şekilde gnostik Sâbiî sisteminde Işık Kralı Yüce Hayat'ın en erken tezahürü olan Mana Rabba'dan tüm ışık varlıkları taşmıştır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin işrâk sisteminde Nûru'l-Envâr'dan yalnızca bir nurun (Nuru'l Akreb) meydana gelmesi ve mutlak anlamda ancak ışığın taşması, gnostik Sâbiîliğindeki Tanrı-Evren düşüncesi ile örtüştüğü şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca her iki gelenekte Tanrı'dan sonra gelen varlıklar kapsamında benzerlikler mevcuttur. Bu bağlamda Sühreverdî'nin sistemindeki dikey ve yatay nurlar Sâbiîliğin teolojisindeki ışık varlıkları uthralara/malkalara karşılık gelebilir. Bu varlıklar ışık âleminde yaşamakla birlikte bir bakıma Nûru'l-Envâr/Yüce Hayat'ın tezahürlerinden ibarettirler. Nûru'l-Envâr/Yüce Hayat'ın etrafında yer alan nurlar Yüce Tanrı'ya mutlak itaat içerisinde olup O'nu hamd ve tesbih etmektedirler. Dolayısıyla her iki düşüncede Yüce Tanrı, ışık âlemi ve burada yaşayan ışık varlıkları bağlamında benzerlikler gösterdiği ifade edilebilir.

2.2. İşrâkîlik'te Muallak İdeler Âlemi (Müsül-i Mu'allaka) ve Sâbiîlik'te Cüz-î Ruhanîler/Matarta

Sühreverdî'nin varlık düzeninde kâhir nurların bulunduğu Nurlar âleminden sonra gelen âleme “Muallak Misaller Âlemi” denir. Bu âlem Muallak Misaller Âlemi dışında Muallak İdeler Âlemi, Mücerret Gölgeler Âlemi, Misal Âlemi, Vasıta Âlemi, Ceberut Âlem ve Ara Âlem gibi isimler ile de ifade edilmiştir.²⁷⁰ Muallak ideler âlemi, fiziki olmadığı halde cismânî özelliklere sahip bundan ötürü de akledilir ve nurânî olmayan bir var oluştur. Bu âlem nur ve zulmet arasında köprü görevi gören âlemdir. O halde muallak ideler âlemi, Türlerin Efendileri'nin ışıktan maddeye geçişte bir orta mertebe olarak kabul edilen, türün kendiyile kâim soyut özel biçimleridir. Bu açıdan bakıldığında muallak ideler âlemi şekiller, gölgeler, ideler, hayaller, silüetler, mücerret gölgeler âlemdir.²⁷¹ Muallak ideler âlemi nurlar ve zulmet âlemi arasında bulunan ne tam olarak soyut ne de tam olarak somut olmayan ancak ikisinin de özelliklerini taşıyan âlemdir. Bundan dolayı da nurlar âleminden uzaklaştığı, zulmet âlemine yakınlığından yarı nurlu yarı nursuz halleriyle iki âlem arasında asılı olarak bulunduğu için Muallak (askıda duran) İdeler Âlemi denilmiştir.²⁷²

Burada şu hususu özellikle belirtmek istiyoruz. Platon'un ideler anlayışı ile muallak ideler âlemi zaman zaman bazı İslam düşünürleri tarafından karıştırılmaktadır. Formel kâhir nurlar başlığı altında da ifade edildiği üzere Platon'un ideler anlayışını Türlerin Efendileri olarak adlandıran Sühreverdî'ye göre, Türlerin Efendileri, nurlar âleminde yer alan ve ister felekler ister cisimler âleminde bulunsun her varlık türünün koruyucusu olup varlığını kendi kendine devam ettiren akli özlerdir. Muallak ideler âlemi ise Platon'daki ideler ve görünüşler âlemindeki varlıklar haricinde üçüncü bir varlık türü olarak ifade edilen aracı gerçekliklerin ya da matematiksel nesnelere, Sühreverdî sistemindeki karşılığıdır. Zira Platon'daki aracı varlıklar ve Sühreverdî'deki muallak ideler akli/mücerred varlık ile

²⁷⁰ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 570-572; Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 453-460; İsmail Erdoğan, “Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”, 40.

²⁷¹ Roxanne D. Marcotte, “Suhrawardî's Realm of the Imaginal: İslâmîc Philosophy Yearbook, ed. Y. Eshots, Vostochnya Literatura 2 (2011), 70.

²⁷² Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 112.

unsuri/cisimsel varlık arasında bulunan aynı zamanda her iki varlığın özelliklerini taşımakla beraber onlardan farklı nitelikleri olan araçlardır. Platon bu matematiksel nesnelere varlık olarak görmüş Sühreverdî ise bunu bir âlem olarak kabul etmiştir.²⁷³ Burada konumuzun sınırlarının dışına çıkmamak için Platon'daki aracı varlıklar ile ilgili kısaca bilgi verilmiştir.

Muallak ideler âlemi, Türlerin Efendileri olan yatay tabakadaki nurlardan daha alt tabakadadır. Türlerin Efendileri olan nurlar maddi âlemdeki her bir müstakil varlığın mukabili olarak vardır. Muallak idelerinde bağımsız karşılıkları bulunmaktadır. Fakat muallak idelerin cisimler üzerinde tasarrufta bulunmaları hasebiyle Türlerin Efendilerinden daha fazladır. Zira Türlerin Efendileri cisimle her türlü tasarruf ve taalluk ilişkisinden uzaktır. Nitekim zulmet âleminde olmuş ve olacak olan her şeyin kuşkusuz muallak ideler âleminde bir karşılığı mevcuttur. Dolayısıyla muallak idelerin Türlerin Efendilerine göre çokluk bakımından daha fazla oldukları söylenebilir. Öte yandan muallak ideler, zulmet âlemine göre daha yukarı tabakada bulunmakla birlikte cisimlerden üstün ve onlar üzerinde tasarrufta bulunma ruhsatına sahiptir. Fakat muallak idelerin zulmetteki varlıklardan üstün olması maddesellikten uzak olması anlamına gelmediği gibi, cisimler üzerinde tasarruf sahibi olmaları da onların cisimlerde yerleşik tabiatta bulunduğu şeklinde algılanmamalıdır. Zira muallak ideler, kendi zâtlarıyla kaim basit cevherlerdir. Bu cevherler zulmet âlemindeki cisimler üzerinde, ârazi biçimde bulunmaktadır. Cisimler üzerinde âraz olarak bulunan muallak idelerin, cisimle karışması yani ona hulul etmesi mümkün değildir.²⁷⁴ Muallak ideler kendi kendine yeter suretlerdir. Örneğin renkler, sesler, ölçüler, şekiller, çizgi, nokta vs. şeyler ve insan, hayvan, bitki maden, dağ deniz, yer ve unsurların suretleri cisimler dünyasında daima bir yerde bulunurken, muallak ideler âleminde müstakil varlıklar olarak bulunmaktadır. Nitekim bu bulunuş bir mahal ile veya bir mekanla değildir.²⁷⁵ Dolayısıyla muallak

²⁷³ İsmail Erdoğan, Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler, 40-46; Ayrıca Muallak İdeler Âlemi ile Platon'un İdeleri'nin birbirinden ayırt edilmesi amacıyla, Osmanlı düşünürlerinden İbrahim Kasabbaşızâde, "Platon'un İdeleri ve Muallak İdeler Âlemi ve Aralarındaki Fark" isimli bir risale yazarak bu iki âlemin farklı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Detaylı bilgi için bk. İbrahim Kasabbaşızâde, *Risâle Fî Beyân-i el-Müsûli'l Eflatuniyye* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Umumi Kitaplar Bölümü, no:3941), 152a.

²⁷⁴ Fatma Turğay, *İşrâki Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 113.

²⁷⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet 'ül-İşrâk*, 588.

idelerin kendi âlemlerinde cevher, zulmet âleminde ise âraz olarak buldukları söylenebilir.

Muallak ideler âlemi, nurlar ve zulmet âlemi arasında bulunan tek bir âlem olarak anılmasına karşın çeşitli katmanlardan oluşmaktadır. Bu âlemdeki katmanlar yukarıdan yani nurun güzelliğinden başlayarak aşağı indikçe bulanıklığın artmasıyla derecelenir. Bu âlem incelik ve koyuluk yönünden sayısız katmanlara sahip olmakla birlikte sınırlı bir âlemdir. Sayısız olmasından kastedilen her tabakanın bireylerinin sonsuz olmasıdır. Sayılarını da ancak Nûru'l-Envâr ve Mücerred Nurlar bilmektedir. Yücelik bakımından birbirinden farklı olan tabakalardan en yüce olanı nurlar âlemine en yakın olanıdır. Burada sayıları bilinmeyen semâvi meleklerden oluşan tabakalar yani yüce ve değerli hoş suretler vardır. En alt katmanlar ise karanlığa yani zulmet âlemine en yakın olanıdır. Burada ise cinler, şeytanlar ve korkunç suretler bulunmaktadır. Bu bağlamda muallak ideler âleminin tabakaları nurlar âlemine ulaşmada birer basamak olarak görülebilir. Sühreverdî'ye göre muallak ideler âleminde ortaya çıkan her türlü durum orta âlem statüsünün gereği olarak ortaya çıkar. Nurlar âlemine ulaşmak için muallak ideler âleminin aşılması gerekmektedir. Bundan dolayı da bu âlemde yaşanan boyutlar asıl amaç değil nurlar âlemine erişmek için birer hazırlıktır. Bu bakımdan muallak ideler âlemindeki tüm güzellikler mükemmel olan nurlar âlemine yönlendirmeli ve bu âlemdeki letafete takılmadan nurlar âlemine ve orada bulunan Nûru'l-Envâr'a ulaşma asıl amaç olmalıdır.²⁷⁶

Sühreverdî muallak ideler âlemini unsurlar ve felekler olarak iki şekilde incelemiştir. O felekler âlemini, muallak ideler âleminin sayısız beldelerini ifade eden şehirler olarak nitelendirir. Unsurlar âlemini ise bütün âlemdeki suretleri içeren bir yer olarak tanımlamaktadır. Ona göre unsurlar âlemi gayb ve şehâdet arasındaki berzahdır. Düşünürümüz unsurlar âlemini muallak ideler âleminin binlerce şehirden biri olan Câbelka²⁷⁷ ile ilişkilendirir. Bunun haricinde sayısız şehirlerden Câbelsâ ve

²⁷⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet 'ül-İşrâk*; 572-576; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü 'l-İşrâk Şerhi*, 456-459.

²⁷⁷ **Câbelkâ ve Câbelsâ:** çevresi hisarlar ile kaplı, gayb ve bâtında mitsel beldelere verilen isimdir. Kaynaklarda Câbelkâ, Câbelk, Câberkâ, CÂbülkâ ve Câberkiyâ isimleri ile ifade edilmekte olup Câbelsâ ise, Câbersâ, Câbels, Câbülsâ ve Câbersiyâ gibi adlar ile anılmaktadır. Câbelsâ'nın batı, Câbelka'nın ise doğu tarafında bulunduğu her birinin bin kapısı olduğu, sakinlerinin yetmiş bin kelime kullandığı rivayet edilmektedir. Bknz: Süleyman Uludağ, "Câbelkâ-Câbelsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1992), 6/525; M. Zeki Pakalın, "Câbülkâ, Câbülsâ" *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 1993), 1/253.

Hûrkalyâ²⁷⁸ ismindeki gizemli beldelerin varlığından da söz etmektedir. Bu şehirler muallak ideler âleminde bağımsız olarak bulunan beldeler olarak kabul edilir. Ona göre muallak ideler âleminin en altında Câbelsâ, ortasında Câbelkâ ve üstünde ise Hûrkalyâ bulunmaktadır. Sühreverdî Câbelkâ ve Câbelsâ'yı “orta şark beldeleri” olarak isimlendirmektedir. Ona göre bu şehirler vecd halinde ulaşılan ve uyku ile uyanıklık arasında görülen tezâhürler veya sadık rüyalarda akli misallerin içinde yer aldığı mekanlardır. Hatta kendisi Câbelsâ'da Muallim-i Evvel ile görüştüğünü iddia etmektedir. Düşünürümüz bu şehirlerin içerdikleri varlıkların sayısının çok, her birinin bin kapısı olduğundan söz eder.²⁷⁹

Muallak ideler âleminde soyut durumda bulunan ışıklı ve karanlık asılı suretler vardır. Işıklanmış suretler hoş bahtlar için nimettir. Bu misaller güzel, değerli, şerefli ve lezzetli yiyecekler, içecekler, giyecekler, huri ve tüysüz oğlanlardır. Bunlar sanki “saçılmış inci”²⁸⁰ gibidirler. Karanlık suretler ise bedbahtlar için azaptır. Bunlar ise çirkin, hoş gitmeyen, siyah ve mavi suretlerdir. Nefsler bu suretleri görmekten dokunmaktan ve karışmaktan ıstırap duyarlar. Dolayısıyla ışıklanmış ruhani ve asılı karanlık ruhanî suretler olarak iki kısma ayrılan bu misaller bir mekânda ya da mahalde olmayan asılı gölgemsi olarak mevcutturlar. Ayrıca bu suretler zulmet âleminde bulunan iyi ve kötü fiillerin ışıklı ve karanlık suretler halinde yansımasıdır.²⁸¹ Misal âleminin ışıklı ve karanlıklı sûretleri bu ikili hallerine uygun bir şekilde değerlendirilir. Türlerin Efendileri'nin hayali yönünden sudûr ederek nurlar âleminin alt kısmında, zulmet âleminin ise üst tarafında ara âlem olarak ortaya çıkan misaller iniş cihetine, insanın hayal gücü ile alakalı olarak ortaya çıkan misaller ise yükseliş cihetine delalet etmektedir. Muallak ideler âleminin varlığı

²⁷⁸ **Hurkalya:** Birçok farklı anlamı bulunmakla birlikte köken olarak nerden geldiği hususunda kesin bir bilgi yoktur. Yunanca'da diğer mülk anlamında “Herekliya”, İbrânice'de sıcak hava manasından “hibel garnim” gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, bünyesinde hem cismani hem de kusal aklın bulunduğu felek, maddi ve ilâhi âlem arasında bulunan misal âlemi, Berzah âlemi, âlemler arası âlem olarak ifade edilmektedir. Konum itibari ile sekizinci iklimde yer almaktadır. Bknz: Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi'te Iran*, trans. Nancy Pearson (Princeton: New Jersey, 1989), 191; İsmail Erdoğan, “İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler”, *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran 2004), 202-203; M. Zeki Pakalın, “Câbülkâ, Câbülsâ”, 253-254.

²⁷⁹ Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarahat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), 484; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 526-530; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 458.

²⁸⁰ İnsan Suresi, 76:19.

²⁸¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 572; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 454-455.

sudûrun iniş yayında Türlerin Efendilerinden maddesel formların oluşmasında özellikle de nurdan zulmete geçişi açıklamada oldukça önemli bir yere sahiptir.²⁸²

Sühreverdî muallak ideler âleminin varlığını ayna, su, hava, hayal ve rüya örnekleri gibi kavramlarla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre sûretlerin göze veya beyne girip yerleşmeleri imkansızdır. Tıpkı aynaya yansıyan veya hayal edilen sûretlerde olduğu gibi, misallerin bizzat kendileri ayna aracı veya beyin maddesinin içine girmiş değildir. Aksine onlar bir mekân veya yer kaplamayan ama yansıtıcıya yerleştirilmedikleri halde dış görünüşlere sahip olan asılı suretlerdir. Bu bağlamda aynadaki suretlerin dış görünüşleri bizzat aynanın kendisidir. Bu suretler herhangi bir yer işgal etmeden yansır ve asılı olarak kalırlar. Hayali suretlerin yansıtıcısı ise hayal gücüdür ve o suretler de hayalde asılı veya takılı kalırlar. Tıpkı aynada olduğu gibi madde ve mekândan arınık olan, derinlik ve arka planı olmadan yüzeyle beliren mücerred misâli suretlerin durumu da aynen bu şekildedir. Görüldüğü üzere düşünürümüz için hayal edilen varlıklar, maddesel olarak gözden ve beyinden hacimce daha büyüktür. Dolayısıyla büyük hacimli bir varlığın küçük hacimli bir varlığın içine girme ihtimali bulunmadığı için suretler yerleşemedikleri halde cismâni tüm özellikleri hayale kodlanabilir.

Verilen bilgilerden hareketle İsrâkîlik'te madde-suret ayırımına dayalı düalist düşünceye reddin getirdiği bir netice olarak ulviden mükemmel nitelikte olan ilahi âlemden noksanlığa sahip maddi âleme inen ve aynı şekilde yükselen monist bir anlayışa merkez olabilecek “muallak” kavramı tarafında biçimlenen bir evren düşüncesinin oluştuğu görülmektedir. Ayrıca Sühreverdî'nin ontolojisini nur temelli bir metafizikten alarak kozmoloji anlayışının içerisine oturttuğu “muallak ideler âlemi (misal âlemi)” düşüncesi onun ortaya koymuş olduğu sistemin ne kadar özgün olduğunu ortaya koymaktadır. Mevcudiyetini dikey ve yatay tabakada bulunan kâhir nurlardan alan muallak ideler değişim ve dönüşümün ortaya çıktığı yer olmakla beraber zulmet âlemine kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla burası kendisi sonlu, katmanları sayılamayacak kadar çok olan bir âlemdir. Zira bu âlem kadîm ve hâdisin bir araya geldiği, ebedinin sınırlı bir şekle girdiği devamlı olarak oluşu ve onun etkilerini zulmet âlemine yansıttığı bir evrendir.

²⁸² Fatma Turğay, *İsrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 112.

Sâbiîlik'te ise ışık ve karanlık dünyası haricinde var olan bir âlem tasavvuru kabul edilmekle birlikte bu evren İslâmî ve modern dönem Sâbiî kaynaklarda farklı şekillerde ele alınmıştır. İslâmî dönem kaynaklarda aynı Platon'da olduğu gibi bu âlem bir varlık türü olarak açıklanmıştır. Bu bağlamda bu varlık türü ile ilgili bilgiyi Harran Sâbiîlerinde bulmaktayız. Harran Sâbiîlerine göre yukarıda ifade edildiği üzere Babalar'dan yani Küllî Ruhanîlerden sonra gelen başka Ruhanîler bulunmaktadır. Bu Ruhanîler Cüz-î Ruhanîler olarak isimlendirilmektedir. Bu varlıklar Küllî Ruhanîlerden sudûr eden varlıklardır. Genellikle gezegenlerin, unsurların, zamanın veya belirli yerlerin yöneticisi olan ruhanî nefislerdir. İnsan nefesine, doğal olaylara ve kader olaylarına etki eden ruhanîler bu gruba girer. Onlar da nurânîdir ancak etki alanları sınırlı ve daha alt düzeydedir. Bazen kişisel yıldızlar, melekî varlıklar, hatta kader ruhları gibi işlevler görebilirler. Küllî ilkeye bağlı çalışan cüz-î temsilcilerdir. Cüz'î Ruhanîler, semavî (ulvî) varlıklardan sudûr eden, onlara tâbi olan ve unsurlar âlemiyle ilişkili olan alt düzey ruhî varlıklardır. Her biri belirli bir doğa olayı, unsur ya da bireysel oluş üzerinde etkilidir. Dolayısıyla Cüz'î ruhanîler, dört unsur (ateş, hava, su, toprak-Ümmehât'ı Süfliyye) üzerinde etki göstererek doğadaki hareket ve oluşları idare eden alt düzey nurânî varlıklardır. Bu etki, üst düzey ruhanî varlıklardan, özellikle Âbâ-i Ulviyye'den sudûr eden nurânî tesirin, unsurlar âlemine yöneltilmesiyle gerçekleşir. Cüz'î ruhanîler, bu dört unsur üzerinden doğanın oluşum süreçlerini düzenler ve Mevâlid-i Selâse (hayvan, bitki, cansız varlıklar) gibi varlıkların ortaya çıkmasına aracılık ederler. Aynı zamanda bu aşamadaki Ruhanîler, yağmur, dolu, rüzgâr gibi yeryüzünde bulunan olaylarla ilgilendikleri gibi, gökyüzünde meydana gelen şiddetli sesler, yıldız kaymaları, gök taşları, gök gürültüsü gibi olaylarla da ilgilenirler. Yeryüzünde meydana gelen depremler, suların oluşumu, buharlaşması gibi doğa olayları da bu varlıkların eseridir. Dolayısıyla, bu ruhani varlıklar, evrendeki oluşumları, rüzgarları, fırtınaları, depremleri, hasılı her varlığa evrensel yasa statüsü kazandıran varlıklardır. Bu açıdan bakıldığında, Cüz-î Ruhanîler, evrensel düzeydeki düzenin sağlanmasında merkezi bir role sahiptir.²⁸³

Hem Sühreverdî düşüncesinde hem de Harran Sâbiîliğinde yukarıda ifade edildiği üzere âlemi yönetmekle görevli olan varlıklar bulunmaktadır. Bunların

²⁸³ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 251-252.

birincisi, Sühreverdî sisteminde türlerin koruyucusu konumunda olan Türlerin Efendileri ve bunun Harran Sâbiîliğindeki karşılığı Küllî Ruhanîler/Müdebbirat/ Abâ-i Ulviyye/Babalar'dır. Diğeri ise o türe ait şahısları koruyup gözeten varlıklar olup, bunlara Sühreverdî sisteminde muallak ideler Harran Sâbiîliğinde de Cüz-î Ruhanîler denilmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'deki muallak idelerin Harran Sâbiîliğinde Cüz-î Ruhanîlere karşılık geldiği şeklinde bir yorumda bulunulabilir. Hem muallak ideler hem de Cüz-î Ruhanîler türe ait şahısların koruyuculuğunu yapmaları bakımından benzer özellikler taşıdığı söylenebilir. Fakat Sühreverdî'deki muallak ideler âlemi, nurlar âlemi ve zulmet âlemi haricinde ayrı bir âlem olarak ele alınmıştır. Harran Sâbiîliğinde ise Cüz-î Ruhanîler varlık türü olarak görülmüştür. Ayrıca muallak ideler nurlar âlemi ile zulmet arasında geçişi sağlarken, Cüz-î Ruhanîler doğrudan maddi âlemdeki oluşum süreçlerine etki eder. Sühreverdî'de muallak ideler daha çok teorik ve metafizik bir düzlemde işlev görürken, Harran Sâbiîliğinde, Cüz-î Ruhanîler unsurlar âlemi üzerinde doğrudan etkili olan varlıklardır. Dolayısıyla, her iki geleneğin de ruhanî varlıkları arasında ortak bir işlev bulunmakla birlikte, ontolojik düzeydeki farklar, her iki sistemin doğa ile ilgili farklı ontolojik varsayımlarına dayanır. Sühreverdî felsefi bir yaklaşımla nurlar ve zulmet âlemi arasındaki geçişi açıklamaya çalışırken, Harran Sâbiîliği, doğa olaylarıyla doğrudan etkileşimde bulunan maddi varlıkları düzenleyen bir yapı sunmuştur. Dolayısıyla Sühreverdî'nin İslâmî dönem kaynaklardaki Sâbiî inancının Ruhanîyatını/Melekiyatını ve Platon'un İdelerini bir araya getirerek hem nurlar hem de muallak ideler âlemi düşüncesini sistemli ve kendisine has bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Modern dönem kaynaklara bakıldığında ise günümüz Mandenlerde ışık ve karanlık haricinde orta âlem olarak kabul edilen bir dünyadan bahsedilmektedir. Bu aleme Manden dilinde *Tibil/ Arqa d-Tibil* denir. Manden kozmolojisinde tibil, yukarıda bulunan ışık ve aşağıda bulunan karanlık dünyasından ayar (aether) ile ayrılan orta âlem olarak ifade edilir.²⁸⁴ Ayar yukarıda da ifade edildiği üzere Pira'dan sonra gelen ışık ve karanlık âlemlerini birbirinden ayıran her iki dünyaya etkisi olan ikinci asli ilke olarak bilinmektedir. Ayar, diğer varlık alemleri gibi tibil dünyasına da hareketlilik sağlayan maddesellikten uzak güç ve kuvvet olarak görülmektedir.

²⁸⁴ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 7.

Mandenlere göre tibil dünyasından ışık âlemine ulaşmak ve onunla yeniden bir araya gelebilmek için bağlantı, birlik, cemaat anlamına gelen “laufa (laupa)” yapımları gerekmektedir.²⁸⁵ Laufa, tibil ve ışık dünyası arasında yapılan manevi bağlantı olarak ifade edilmektedir. Ayrıca Mandenler için Laufa, ışık dünyasındaki varlıkların (uthralar) yeryüzündeki tezahürleri olarak görülen rahiplerinin aracılık ettiği ritüeller ile kurulabilir. Bu ritüellerde masbuta (vaftiz) ve masiqta olarak kabul edilir.²⁸⁶

Sühreverdî'nin muallak idelerine ve Manden Sâbiîlerinin tibil dünyasına bakıldığında aralarında benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Muallak ideler ve tibil dünyası her iki gelenekte orta âlem olarak görülmesi bakımından benzerlik göstermektedir. Fakat burada İshrâkîlik'te orta âlem ile muallak ideler kastedilirken, Manden inancında tibil, karanlık dünyasının bir parçası olarak görülen fiziksel dünyaya yani maddi âleme karşılık gelmektedir. Dolayısıyla tibilin karşılığının İshrâkîlik'te zulmetin bir parçası olarak görülen cisimler dünyasına tekabül ettiğini söyleyebiliriz.²⁸⁷ Bu bakımdan her iki gelenekte de orta âlem olarak yapısal açıdan bir benzerlik bulunsa da içerik ve denk gelen karşılığı bağlamında farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda yapısal açıdan Sühreverdî'nin işrâk sisteminde nurlar, muallak ideler ve zulmet şeklinde bir âlem sıralaması yapılırken Manden inancında ise ışık, tibil ve karanlık dünyaları olarak bir sınıflandırma mevcuttur. Fakat İshrâkîlik'te muallak ideler âlemine karşılık olarak gnostik Sâbiîliğinde âlem sıralamasında yer almamasına rağmen *Matarta/Matartalar* adı verilen mekanlardan bahsedilebilir. Manden inancında araf, hapisane gibi anlamlara gelen Matarta, ışık ve tibil dünyası arasında bulunan gözetleme istasyonu olarak tanımlanır.²⁸⁸ Bu gözetleme istasyonunda önceden düşmüş ışık varlıklarından birisi olan ve işlediği hatadan dolayı Işık Kralı Yüce Hayat tarafından ışık dünyasından atılan düşmüş bir varlık Ptahil'den (Demiurge)²⁸⁹ ortaya çıkan yedi gezegen

²⁸⁵ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 31.

²⁸⁶ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 8-10.

²⁸⁷ Manden inancında karanlık âlem, “İshrâkîlik'te Zulmet ve Sâbiîlik'te Karanlık Âlem”, maddi âlem ise “İshrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi Âlemin ve İnsanın Yaratılışı)” başlığı altında açıklanacaktır.

²⁸⁸ Mehrdad Arabestani, “Cosmology Identity and food related rituals among the Mandaeans”, *Archives de Sciences sociales des religions* (2020), 208.

²⁸⁹ **Demiurge (Ptahil)**: Demiurge gnostik grupların ikinci tanrı olarak gördükleri yarı-yapıcı anlamına gelen varlıktır. Gnostik metinlerde Demiurge'a farklı isimler verilmektedir. Nag Hammadi literatüründe yer alan gnostik metinlerden *Âdemin Vahyi'nde Sakla* ya da *Saklas*, *Arkonların Tabiatı'nda* ve *Apocryphon of John'da* Samael, Saklas ve Yaltabaoth ile ifade edilmektedir. Gnostik

bulunmaktadır. Onların görevi tibiliden sonra buraya gelecek olan ruhların sorgulamasını yapmaktır. Burası tibil hayatından sonra ruhların (ruh ve nefis) ışık dünyasına geçmek için uğradığı son duraktır.²⁹⁰ Bu bağlamda Matarta ışık dünyasından, fiziksel dünyaya kadar uzanan gezegenler insanlar ve hayvanlar dahil olmak üzere tüm fiziksel varlıkların uğrak yeridir.²⁹¹ İşrâkîlik'te ise maddi âlemden sonra ruhların, muallak idelerde bulunan beldelere uğradıklarından bahsedilir. İyi ruhlar Câbelkâ'ya gider. Buradaki ruhların güzel amelleri de kendilerine hoş bir misal olarak gösterilir. Kötü ruhlar ise Câbersâ'ya gönderilir. Onların amelleri de kendilerine kötü suretler olarak yansır.²⁹² Matarta'nın işlevi ile Sühreverdî'nin Câbersâ ve Câbelkâ tasvirleri arasında işlevsel bir benzerlik bulunur. Her iki gelenekte de ruhların beden sonrası geçiş yaptığı, sorgulandığı veya arındığı bir ara istasyon söz konusudur. Matarta'da gezegen güçleri tarafından yapılan ruhsal sorgulama ile İşrâkî gelenekteki kötü ruhların çirkin suretlerle yüzleştiği Câbersâ benzer işlevler taşır. Bu bağlamda her iki gelenekte muallak ideler ve matartaların, ruhların nurlar/ışık dünyasına geçişte uğradığı bir ara alem olarak görüldüğü söylenebilir. Dolayısıyla her iki sistemde ışık dünyasının altında bulunması ve orta âlem olması hasebiyle muallak ideler ve Matartaların birbirleri ile uyumlu olduğunu düşünülebilir.

Öte yandan Sühreverdî, yukarıda ifade edildiği üzere muallak ideler âleminde bulunan beldelerden bahsetmektedir. Bu şehirlerden birisini de Hurkalya diye isimlendirmektedir. Diğer taraftan Basra yani Manden Sâbiîleri'nin Süryanice'den gelen Hurkalya isminde bir kavramı kullandıkları ve bunu misal âlemi ile ilişkilendirdikleri ifade edilmektedir.²⁹³ Mandenlerin, Hurkalya ile alakalı olarak metinlerinde “görüntümle tanıştım ve o da benimle tanıştı, bana sarıldı ta ki ben onun tutuşundan kurtulana kadar ifadesine yer verdikleri ifade edilmektedir. Bu kavram onların misal âleminin varlığını kabul ettiği şeklinde değerlendirilebilir.²⁹⁴ Burada

Sâbiîliğinde ise karşılığı Ptahil'dir. Ptahil yeryüzü ve insan bedeninin yaratıcısı olarak kabul edilmektedir. Bk. Andrew Phillip Smith, *A Dictionary of Gnosticism* (ABD: Quest Books, 2009), 204,259. Sâbiîlik'teki Demiurge düşüncesi “İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi âlemin ve İnsanın Yaratılışı)” başlığı altında ele alınacaktır.

²⁹⁰ *Ginza*, 444-445.

²⁹¹ Mehrdad Arabestani, “Cosmology Identity and food related rituals among the Mandaean”, 208.

²⁹² İsmail Erdoğan, “İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler”, 206.

²⁹³ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi'te Iran*, 192.

²⁹⁴ Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi'te Iran*, 103.

aslında özgürleşen ruhun ister anlık ister vecd halinde isterse de ölümün yüce muhabbeti yoluyla arketipsel göksel imgesi ile karşılaştığı bununla mutlu olduğu muallak ideler dünyasına vurgu yaptığı söylenebilir. Nitekim Sühreverdî içinde Hurkalya hakikati arayan ve keşfedenlerin erişebileceği göksel bedenlerin arketiplerini temsil eder. Yani ruhsal aydınlanma yaşamış insanların sezgileriyle deneyimlediği yolculuğu doruk noktasına ulaşmış kişilerin kutsal âlemi olarak görülür.²⁹⁵ Bu bağlamda Sühreverdî'nin, Mandenlerin kullandığı Hurkalya'yı Hikmet'ül İşrak eserinde kullanması ve bu kavramla misal âlemine vurgu yapması düşünürün gnostik Sâbiîliliğiyle arasında sarfı nazar edilemeyecek bir benzerliğin olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yine Sühreverdî'nin, Hurkalya kavramını kullanması, onun doğrudan ya da dolaylı olarak gnostik Sâbiî geleneğine vakıf olduğu izlenimi de vermektedir. Hurkalya'nın her iki gelenekte de özgürleşmiş ruhun arketipsel benliğiyle karşılaştığı misalî bir âlem olarak görülmesi, bu benzerliğin rastlantısal olmadığını düşündürmektedir.

Netice itibarıyla hem Sühreverdî'nin İşrâkî sisteminde hem de gnostik Sâbiîliğinde varlık hiyerarşisinde üç katmanlı bir yapı görülür: ışık âlemi, ara/orta âlem ve karanlık/fizikî âlem. Bu yapısal benzerlik, iki düşünce sisteminin insan ruhunun kozmik kaderi ve arınma süreçlerine dair ortak temalara sahip olduğunu gösterir. Ancak her iki sistemde orta âlemin niteliği, işlevi ve ruhsal yolculuk açısından taşıdığı anlam farklılık arz etmektedir. Yine de Hurkalya gibi ortak kavramların varlığı, bu iki gelenek arasındaki felsefî ve ezoterik yakınlığı görmezden gelmenin güç olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. İşrâkîlik'te Zulmet ve Sâbiîlik'te Karanlık Âlem

Nur ve zulmet kavramlarıyla varlık sahasını tasnif etmeye çalışan Sühreverdî, her şeyin nur ve karanlık arasında yer işgal ettiğini ve hakikatinde bu tasnife tabii olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin felsefe anlayışında nur kavramının karşısında yer verdiği unsur zulmet yani karanlıktır. Sühreverdî nuru mutlak anlamda var kabul ederken, karanlığı ise bir öz bir madde olarak değil de

²⁹⁵ Mehdi Amin Razawî, *Suhrawardi and the School of Illumination* (London: Curzon, 1997), 88.

nurun yokluğu olarak görmektedir.²⁹⁶ Bu anlamda zulmet âlemini cisim ya da maddenin de sınıflandırılması anlamına da gelebilen bir sınıflandırmaya ayırır;

1. Zulmet (Karanlık)

Zulmet nurlar hiyerarşisinin temel unsurlarından birisidir. Düşünüre göre zulmet ışığın yokluğu, nuru daha sönük olan eksik bir varlıktır. Zulmet nura doğru yaklaştıkça eksiklikten kurtulur.²⁹⁷

Sühreverdî'ye göre zulmet âleminde hissî işaretle yönelinen her şey madde olmakla birlikte onun bir boyutu, derinliği ve eni mevcuttur. Maddeler madde olmak yönünden müşterek fakat ışıklık bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Bu bakımdan cisimler arasında bir temâyüz gereklidir. Cisimleri birbirinden mütemayiz kılan ise hey'etlerdir. Onlar hakikatin lizâtihi gerekleri olup, ondan asla ayrılmazlar. Sühreverdî burada nurun olmadığı her şeyin karanlık olduğunu yani cisimleştiğini ifade etmeye çalışır. Nurun cisimlere âriz olduğunu, âriz olan nurunda varlığının kendi nefsinden olmadığını belirtir. Zira nefsiyle kâim olması durumunda nur olması gerektiğini vurgular.²⁹⁸

Sühreverdî'ye göre zâtında ışık olmayan her şey karanlıktır. Berzah konumundaki yani ışığı geçirmeyen cisimlerden ışık olumsuzlanırsa cisimler karanlık olmak için ışığın yokluğundan başka mümkünlülük gibi bir şeye ihtiyaç duymazlar. İşte cismani berzahlara yani ışığı geçirmeyen cisimlere ışıklı olma hali ilişse bile özleri itibariyle karanlıktırlar. Yani her cismani berzah cisimlik yönünden karanlık bir cevherdir. Cisimlere yerleşmeye ihtiyaç duyduğu için de zâtı itibariyle muhtaçtır. Muhtaç oldukları içinde mümkündür, zorunlu değildir.

2. Cevher-i Ğasık (Doğal Cisimler/Belirsiz Cevher)

Karanlık bizzat kendisinin farkında fakat kendi kendine var olamıyorsa, yani kendi hakikatinde ışık olmayan, mahalden müstağni ise *cevher-i Ğasık* yani *belirsiz/örtük/alacakaranlık cevher* ismini alır.²⁹⁹ Cevher-i Ğasıkın özü ışık değildir. Bu cismâni öz zâtında karanlıktır, zira cisim olmak bakımından ışıksızdır. Çünkü ışıklığı kendinden değil başkasındandır. Bundan dolayı ışıklığı, kendisine

²⁹⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 304-305.

²⁹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 304-305.

²⁹⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 30.

²⁹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 302.

başkasından gelen ışıklı bir heyet sayesinde gerçekleşir. Bu hey'et ise cisimliğe ilavedir. Yani cisimden farklı bir şeydir. Dolayısıyla cevher-i ğasık var olabilmek için mutlaka ihtiyaç duyduğu ışıklı heyet olarak ifade edilen Müdebbir (İlişen/Ârız) nurlardır. Ancak ârız nur cevher-i ğasık ile kâim olsa bile varlığı ondan değildir. Zira bir şeyin kendinden daha üstün bir şeyi gerektirmesi mümkün değildir.³⁰⁰

Cevher-i ğasık, cisimsel cevherlik yönünden ışıktan mahrum oldukları için kendilerinde apaçıklık durumu yoktur. Bu yoksunluktan ötürü de ne kendilerini ne de başkalarını idrak edebilirler. Çünkü canlılık bir şeyin kendi kendine görünür olmasından ibarettir. Her canlı olanında saf nur olması gerekir. Fakat cismani cevherler kendilerinde ışık olmadığı için canlı değildir. Zira canlılık, kendini bilme, özünü algılayabilmesi gibi nitelikler nur olanın özelliğidir.³⁰¹

Kendilerinde hükümranlığın baskın olduğu ışıksız alacakaranlık cevherler, bozulma, delinme ve yırtılmadan uzak olup unsuri cisimler üzerinde etkilidir.³⁰² Cevher-i ğasık, berzahsal bir cismin üzerine düştüğünde berzadaki ışık, ışınların çokluğuna bağlı olarak o cisimde güçlenir. Dolayısıyla ışık ışınları bir mahalde toplandığında, o ışınlar birbirlerinden ancak illetleri temelinde ayrılabilirler. Örneğin birkaç lambanın ışınları bir duvara düştüğünde ışınların bir kısmı var kalmakla birlikte bir kısmı kararır. Bu bir veya iki kaynaktan şiddetlenen ve kaynaklar ortadan kalktıktan sonra da şiddeti bir süre devam eden bir şey değildir. Yine bu bir mâlulün illetinin cüzleri gibi de değildir. Bilakis bu iki şeye yönelik olan iki arzunun tek bir mahalde toplanmasına benzer. Cansız berzah her bir ışıldama sebebiyle oluşan artıştan haberdar olmaz. Buna karşılık canlı bir şey üzerine pek çok ışıldama vâki olsa, o şeyin zâtı o ışıldamalardan habersiz olmadığı gibi, kendisinin üzerine neyin ışıldadığını ve her bir ışıldama ile gerçekleşen ışık artışını idrak eder. Dolayısıyla bu ışıldamalardan soyut bir ışık varlığına gelmez.³⁰³

Sonuç olarak Sühreverdî için cevher-i ğasık henüz arazlarla birleşerek bir cisim oluşturamadığı için yokluk olarak tanımlanır. Bu anlamda bakıldığında madde

³⁰⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 306; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 249-250.

³⁰¹ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 265.

³⁰² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 378-380; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 316.

³⁰³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 356-358; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 308-309.

ve cisim nurun en alt düzeydeki belirlenimleri, yokluktan önceki son durakları olarak görülebilir. Dolayısıyla cevher-i gasık cisim olarak kabul edilmemiş, henüz ortaya çıkmayan ve karanlıkta kalmış mutlak miktar olarak tanımlanabilir. Fakat bunun yanı sıra kendisine ârız nur ilâştirilmemiş hiçbir cisim, onu oluşturan cevher-i ğasık ve zulmâni hey'etler var değildir.

3. Hey'et-i Zulmâniyye (Karanlık Form)

Sühreverdî'ye göre kendi hakikatinde ışık olmayan mahalde müstağni değilse, ârazi karanlık hey'ettir. Karanlık Hey'et bir başkasına hey'et olarak tanımlanır.³⁰⁴ Bu hey'et dokuz (araz) kategorisindedir. Karanlık formlarda, alacakaranlık cevherler gibi var olabilmek için kendisinden başka bir şeye yani bir müdebbir nura ihtiyaç duyar. Bu bakımdan bu karanlık tipi hem kendinin farkında değildir hem de başka bir şeyle var olabilen cevherdir. Örneğin şekiller, renkler, tatlar ve kokular vs. gibi şeyler karanlık formlara örnek gösterilebilir.³⁰⁵

Bir başkasına hey'et olan karanlık formlar, güneş gibi ışığı hiç kaybolmayan berzahlardır. Bunlar ışığı kaybolmuş alacakaranlık cevherler ile ortak iken sürekli ışığa sahip olmak yönünden onlardan ayrılırlar. Bu husus karanlık formu, alacakaranlık cevherlerden farklı kılan yanlarıdır. Çünkü alacakaranlık berzahların, karanlık formlardan ayrıldığı ışık berzahlardan bir eklenti olup berzahlıkta kâim olur. Dolayısı ile sürekli ışık arâzidir ve taşıyıcısı alacakaranlık cevherdir. O halde berzah bir alacakaranlık cevherdir.

Ârazi karanlıklı formlar, zâtlarında görünür değildirler bilakis gizlidirler. Dolayısıyla kendilerinden daha az gizli olan veya kendilerine denk olmayıp aksine kendilerinden apaçık olan arâzi ışıkları varlığa getirmeleri mümkün değildir. Aksi takdirde bütün berzahlar ve alacakaranlık cevherler arâzi ışıkların illeti olurdu. O yüzden onlara ışık veren şey berzahlar ve alacakaranlık cevherler değildir. Eğer öyle olsaydı bütün berzahlar ve alacakaranlık cevherler ârazi nurların illeti olurdu. Bu yüzden onlara ışık veren şey berzahlar ve karanlık heyetler değil başka bir şeydir, o da akli cevherlerdir.³⁰⁶

³⁰⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 302.

³⁰⁵ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 249-253.

³⁰⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 304; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 250-252.

Ârazi karanlık formlarda sevgi ve boyun eğme baskındır. Bunlar kendilerine hükmeden alacakaranlık cevherlere itaat eden, yıldızların ışıklarına ve aydınlıklarına hayran olan, felekî nurlardan örtülenip engellendiğinde çirkinleşen unsuri cisimlerdir. Örneğin ateş ışıklığı hasebiyle esiriyyâta yakın olduğundan onun da lazımı altındakiler üzerinde hakimiyet sağlamaktır. Yani ateşin tâbi mekânı feleğin yakını olduğundan onun ayrılmaz özelliği altındaki unsurlar üzerinde hükümlanlık kurmaktır.³⁰⁷ Sonuç olarak ârazi karanlık formlar unsûriyyat alemidir. Bu alem, alacakaranlık cevherlere yani esiriyyât alemine boyun eğer ve onların ışıklarına âşık olur. Fakat bu ârazi karanlık heyetler feleki ışıklarca perdelenince (ateş örneğinde olduğu gibi) çirkinleşirler.

Sühreverdî'ye göre karanlık formlar canlılık kazanması için sıcaklığa ve harekete ihtiyaç duyarlar. Buda ancak nur sayesinde mümkündür. Sühreverdî bunu taş örneği ile açıklar. Ona göre taşın aşağı doğru hareketi sadece doğası gereği değildir. Eğer doğal mekânında bulunsaydı hareket edemezdi. Aksine taşın hareketi zorlayıcı bir güce bağlıdır. Bu zorlayıcı kuvvet ise ya soyut nura ya da sıcaklığın gerektirdiği bir şeyde son bulmaktadır. Dolayısıyla taşın hareketi kendisi dışında bir zorlayıcı aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu zorlayıcı güçte soyut nurdur. Nitekim yağmur, kar, dolu ve gök gürültüsü gibi latifleşen şeylerin illeti sıcaklık ve harekettir. Oluş ve bozuluş âleminde lâtifleşen ve yukarı yükselen şeyler kuru olursa ona duman denir. Diğer taraftan oluş ve bozuluş âlemindeki şeyler ısınıp yükselen şeyler yaş olursa buna da buhar denir. Duman ve buhardan bütün meteorolojik olaylar meydana gelir. Bütün bu olayların sebebi ise sıcaklıktır. Sıcaklık ise yıldızların ışıklarının yansımından meydana gelir.³⁰⁸ Bu anlamda düşünür tabiat olaylarının oluşmasının nedeninin nur kaynaklı hareket ve sıcaklık olduğunu ifade eder. Dolayısıyla karanlık formların var olabilmesi için sıcaklık ve harekete yani ârizi ve mücerred nurlara ihtiyacı vardır. Zira mücerred ve ârizi nurlar bulunmasaydı hareket oluşmazdı.³⁰⁹

4. Berzah

Berzah (Cisim); Berzah, Arapça'da iki şey arasındaki engel anlamına gelmektedir. Sühreverdî'nin İshrâk düşüncesinde hem cisme yani maddeye hem de

³⁰⁷ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, 316-317.

³⁰⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 496-498; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, 392-393.

³⁰⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 500.

onun kozmolojik anlayışında âleme berzah denir. Berzah özü itibariyle karanlıktır. Karanlıkta nurun yokluğundan başka bir şey değildir. Bundan dolayı nur ve nurani olmayan ne varsa karanlıktır. Berzahtan nur tükendiği zaman karanlıktan başka bir şey kalmaz. Bu sebeple berzahlar karanlık cevherlerdir. Bu karanlık formlara ışıkla alakalı ne varsa dış bir kaynaktan gelmesi gerekmektedir.³¹⁰

Sühreverdî en genel anlamıyla cisim olarak ifade edilen berzahı hissî işaretlerle gösterilen cevher şeklinde betimler. Bu yönüyle berzahlar aynı zamanda cisim dediğimiz nesnelere isim olarak verilebilirler. Işığın ya da nurun derecelerine göre cismi tanımlayan ve cismi ışığın gölgesi olarak tasvir eden Sühreverdî cismin tanımını yaparken onun nurla olan ilişkisi üzerinden hareket eder. Dolayısıyla ona göre berzahta basit ve bileşik olmak üzere iki durum söz konusudur. İlk olarak berzah basittir ve kendisi ile alakalı bir berzahtan oluşmuştur. İkinci olarak ise berzahın bileşik olmasıdır. Bu yönüyle de cisim iki berzahtan oluşmuştur. Berzahlardan oluşan bu cisimler de üç halde bulunurlar. Bunlar basit cisim olup katıdır. Bu şekliyle ışığın geçmesine engel olmalarına rağmen ışık alırlar, yer gibi. Diğer bir kısım ise şeffaf olup ışığın geçmesine engel olamazlar. Gökyüzü, uzay boşluğu gibi. Geri kalan kısım ise yarı saydamdır. Bunlar ışığı kısmen engellerler. Bu cisimlere su örnek gösterilebilir. Sühreverdî'ye göre bizimle yüksek berzahlar arasında katı ve yarı saydam berzahlar yoktur. Yalnızca üstteki ışıkların bize ulaşmasında güçlük oluşturan saydam *fezâ* berzahı bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Sühreverdî maddi âlemdeki oluşumu berzahlarla, cisimleri de üç unsurla açıklamıştır. Düşünürümüze göre hava, su ve toprak bir araya geldiğinde onların düzeni kendilerinden bir kısım ürünlerin oluşmasına neden olur. Bunlarda sırasıyla madenler, bitkiler ve hayvanlardır.³¹¹

Sühreverdî nurların fiilde bulunma kuvvesinin maddi unsurlar tarafından alındığını ve dolayısıyla sayısız fiillerin oluştuğunu kabul eder. Nurları basbayağı ödünç almış olan maddi unsurlardan, daha doğrusu su, torak ve havanın birleşiminden mevâlid'in (maden, bitki ve hayvanların) oluştuğunu kabul eder. Yani bozulma bütünüyle değişimdir, karışım ise ölçülü bir birleşim olup bundan da

³¹⁰ Şemseddîn Şehrezûri , *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 250.

³¹¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk* 480; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 379-381.

hayvanlar, bitki ve madenler oluşmuştur. Fakat ateşi bu unsurlardan farklı olarak ele alır. Ona göre ateş hemen havaya dönüşür ve onun berzahı olan hava içerisinde kaybolur. Ateşin havayı terk etmesiyle de ondan bir eser kalmaz. Bu noktadan bakıldığında düşünürümüz ateşin diğer unsurlar gibi olmadığını ve latifleşip çabucak yok olduğunu savunur.³¹²

Verilen bilgilerden hareketle Sühreverdî'nin işrâk sisteminden zulmetin cevher-i ğasık, hey'et-i zulmâniye ve berzah şeklinde isimleri veya kısımları bulunmaktadır. Sühreverdî'ye göre zulmet olan bir varlık bir konuya muhtaç değil ise cevher-i ğasık, varoluşunda bir mahalle muhtaç ve ona tamamen sirayet etmiş ise de hey'et-i zulmâniye olarak kabul edilir. Berzah ise somut olarak hissi işaret edilebilen, en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutluluk özelliğine sahip cisim olarak görülür. Cevher-i ğasık ve ona ilişen arazlar ile de var olur.³¹³

Görüldüğü üzere Sühreverdî algı derecelerine göre bir ontolojik tasarım hiyerarşisi ortaya koymuştur. Onun isteminin en üst noktasında en yoğun ışık olan Nûru'l-Envâr, Üstün ve Kâhir (Türlerin Efendileri) nurlardan oluşan Mücerred (Soyut) Nurlar, sonrasında bu nurların aşağısında bulunan ve Mücerret Nurlar'a bağlı olan Müdebbir (Ârız-İlişen)³¹⁴ Nurlar bulunmaktadır. Öte yandan düşünürümüz ontolojik sisteminin devamında maddesel âlemin tanımlandığı karanlığın formlarını ise zulmet veya berzah olarak adlandırmıştır. Zulmeti de zulmet, cevher-i ğasık, karanlık form ve berzah olarak dört kısım olarak ayırmıştır. Kendi kendine kâim olan ve en yoğun karanlığı ifade eden cevheri, cevher-i ğasık olarak isimlendirirken, varlığı başkasına bağlı olan berzaha da karanlık form ismini vermiştir. Bu bakımdan denilebilir ki onun ontoloji anlayışında ruhanî ve manevî olan aydınlıkla, maddi olan ise zulmet yani karanlıkla ifade edilmiştir.

İslâmî dönem kaynaklardaki Sâbiî kozmoloji anlayışında ruhanî âlemin karşısında yer alan ve cismanilerin âlemi olarak nitelendirilen maddi âlem bulunmaktadır. Harran Sâbiîlerine göre bu âlem karanlık ve yoğunluğun dibindeki alçaklık olarak tanımlanır. Bunlar birbirlerine hem yapı hem de sıfatlar bakımından zıttır. Dolayısıyla ilahi âlem yükseklik, fazilet, üstünlük cismani dünya alçaklık,

³¹² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 506.

³¹³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 162-165 ve 302-303.

³¹⁴ Sühreverdî sisteminde müdebbir (yönetici) nurlar üçüncü bölümde "İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi Âlemin ve İnsanın yaratılışı) başlığı altında incelenecektir.

rezilet gibi sıfatlara sahiptir.³¹⁵ Harran Sâbiîlerindeki karanlığın karşıtı cismani âleme karşılık gelmektedir. Sühreverdi'nin nur ve zulmet ayrımı ise daha çok gnostik Sâbiîliği ile mukayese edilebilir. Bu bağlamda modern dönem kaynaklardaki Manden varlık anlayışında Yüce Hayat, ışık âlemi ve ışık varlıklarının karşısında yer alan yani Manden düalizminin diğerkutbunu oluşturan Karanlık Kralı, Karanlık âlemi ve burada yer alan varlıklar bulunmaktadır. Bu iki âlem, iki Tanrı ve bu âlemlerde bulunan varlıklar birbirlerinin tamamlayıcısı olarak kabul edilir.

Sâbiîlik'te ışık âleminin karşısında yer alan karanlık dünyası bulunmaktadır. Karanlık âlemi, "İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Varlık Anlayışları" başlığı altında ifade edildiği üzere iki ezeli prensipten birisi olan ve karasu olarak adlandırılan düzensizlik ve yokluk prensibinden ortaya çıkmıştır. Karanlık dünyası Sâbiî geleneğinde *Âlma d-Hşuka* olarak ifade edilmektedir. Karanlık dünyası, ışık âleminin tam tersi özelliklerine sahip olması bakımından kötülüğün bulunduğu âlemdir. Bir nevi kötülük ile karanlık eş anlamı olarak kabul edilmektedir. Burası korkunç bir karanlık ve ıssız bir kasvetin bulunduğu, çeşitli türlerde iblisler ve canavarların yaşadığı yer olarak tasvir edilir. Bu âlem tamamen kötülüklerle, yok edici bir ateşle, yalan ve hilelerle dolu ışiksiz ve çalkantının bitmek tükenmek bilmediği, iyi şeyleri yok olduğu ve planların boşa çıktığı dünyadır.³¹⁶ Dolayısıyla burası, kötülüğü, çirkinliği, eksikliği ve kuraklığı temsil eden dünyadır. Burası tamamen kötülüklerle, yalan ve aldatmacayla dolu olan çalkantı dünyasıdır. İçerisinde bulunduğumuz bu evren sonsuz yaşamın olmadığı, planların boşa çıktığı ölüm dünyasıdır.³¹⁷ İşte bu âlem ışık dünyasının varlıklarını hapseden maddi varlıkların bulunduğu ve aynı zamanda tutsak olan ışıkların tekrar ışık ve nur olan âleme ve Tanrı'ya ulaşma sürecinin gerçekleştiği alandır.

Karanlık dünyası ışık ve tibil dünyasının altında güneyde yer almaktadır. Bu âlem, ışık dünyasından hem nitelik hem de şekil bakımından farklı olup müstakil bir kimliğe sahiptir. Ayrıca burası tıpkı ışık âlemi gibi sayısız ve sonsuz olmasına rağmen, kendi kötü doğası aracılığıyla var olmuştur. Karanlık dünyası sakinleri,

³¹⁵ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 252-274.

³¹⁶ *Ginza*, 14-15.

³¹⁷ Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 59.

sonsuz meskenlere sahip olmalarına rağmen buraya bağlılık göstermeyen güçlerdir. Onların toprakları kara su ve yükseklikleri de derin karanlıklardır.³¹⁸

Sâbiiler aynı Işık Kralı Malka d Nhura gibi, Karanlık Tanrı'sının da ezeli ve ebedi olduğuna inanırlar. Karanlık Kralı'da kara su olarak ifade edilen ilkedden zuhur etmiştir ve kendi doğası aracılığıyla ona bir form verilmiştir.³¹⁹ Karanlık Kralı, kendi doğasının bir tezahürü olarak güçlü ve kuvvetli bir hale gelmiş ve kendisinden sınırsız binlerce kötü nesli ve sayılamayacak kadar kötülükleri yaymıştır. Ayrıca O karanlık âlemdeki tüm yarattıklarının biçimlerine bürünmüştür. Bu bakımdan O aslanın başı, ejderhanın gövdesi, kartalın kanatları, kaplumbağanın sırtı bir canavarın elleri ve ayakları şeklinde tasvir edilmektedir. Ayrıca Karanlık Kralı'nın yürüme, sürünme, uçma, çılgılık atma, kaba davranma, tehdit etme, kükreme, inleme, küstahça göz kırpma, ıslık çalma ve dünyanın bütün dillerini bilme gibi de özellikleri de bulunmaktadır. Bununla birlikte O hakiki bilgiden habersiz aptal birisidir. Dolayısıyla Karanlık Kralı, kendi özünü oluşturan karanlık ve kara su gibi sonsuz özelliğe sahip olmakla birlikte kendi kötü dünyasının nesillerini ortaya çıkaran ve onları ışık güçlerine karşı kullanan varlıktır.³²⁰

Mahiyeti itibariyle dinamik bir niteliğe sahip olan ışık dünyasındaki bazı ışık varlıklarının kaosun egemen olduğu karanlık dünyasına ilgisi ve burayı öğrenme isteği maddi âlemin³²¹ yaratılış sürecine sebep olmuştur. Işık unsurlarının bu zaafından faydalanan karanlık âlemi, tüm potansiyelini kullanarak onlarla temas etmiştir. Işık parçacıkları ile karanlık unsurların bir araya gelmesiyle gerçekleşen ilk temas maddi âlemin yaratılması ile neticelenmiştir.³²² Dolayısıyla maddi âlem ışık âlemindeki varlıkların karanlığa temas etmesi ile varlık alanına çıkmıştır.

Öte yandan karanlık dünyasındaki kötü varlıkların oluşturduğu kaos ve kargaşadan dolayı, ışık güçleri zorunlu olarak maddi âleme (tibil) müdahale edecektir. Bunun sonucunda da karanlık güçlerinin sonu gelecektir. Tabiatı itibariyle ezeli ve ebedi olan Karanlık Tanrı'sı, ışık varlıkları tarafından karanlığa

³¹⁸ *Ginza*, 333-334.

³¹⁹ *Ginza*, 277.

³²⁰ *Ginza*, 278.

³²¹ Maddi âlemin yaratılışı insanın yaratılışı kapsamında "İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi Âlemin ve İnsanın Yaratılışı)" başlığında detaylı açıklanacaktır.

³²² Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*, 148-149.

hapsedilecektir. Karanlık dünyasının diğere şeytani unsurları ise yok edilecektir. Yani yaptığı kötülüklerden dolayı karanlığın çocukları yok olacak, ışığın çocukları ise varlıklarını devam ettireceklerdir.³²³ Burada Sâbiiler için asıl olanın Işık Tanrısı olduğu görülmektedir. Zira Sâbiilik için tapmak veya ibadet etmek yalnızca Işık Kralı Yüce Hayat içindir. Bundan dolayı da yukarıda ifade edildiği üzere kendilerinin monoteist bir inanca sahip olduklarını iddia ederler.

Sonuç olarak ışık ve karanlık, Sâbiî gnostisizminin ve düalizminin ana temasını oluşturmaktadır. Bütün varoluş ışık ve karanlık dünyalarından meydana gelmektedir. Işık dünyasında Işık Tanrısı, göksel varlıklar yani uthralar ve malkalar, karanlık dünyasında, Karanlık Tanrı'sı, iblisler ve diğere karanlık güçleri bulunmaktadır. Karanlık ve ışık dünya arasında birlik ve ittifak olması mümkün değildir. Aksine aralarında nefret, düşmanlık ve ayrılık bulunur. Zira karanlık ışığın belası olarak nitelendirilir.³²⁴ Bu iki âlem arasında sonsuz bir düşmanlık mevcut olmasına rağmen bu dünyalar birbirinden ayrı olarak bulunamazlar. Çünkü güçlerini birbirlerinden almaktadırlar. Yani ışık ve karanlık dünyaları birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla bu âlemler ne birbirlerinden uzaklaşabilir ne birbirlerine yaklaşabilirler.³²⁵

İşrâkililiğin ve Sâbiîliğin zulmet ve karanlık anlayışlarına baktığımızda her iki sistemde benzerlikler olmakla birlikte farklılıklar olduğu da görülmektedir. Verilen bilgilerden hareketle Sühreverdî sisteminde zulmet, Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinin temel ilkelerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Onun sisteminde nurdan sonra gelen ikinci ana kavram zulmettir. Düşünürümüz zulmeti ışığın yokluğu olarak görmüş ve madde ile ilişkilendirmiştir. Zira kötülüğe sebep olan maddenin kendisidir. Bundan dolayı da zulmet eksik bir varlık olarak nitelendirilmektedir. Fakat bu eksikliğin giderilme durumu mevcuttur. Sühreverdî'ye göre zulmet nura ne kadar yaklaşırsa o kadar eksiklikten kurtulur. Bu sebeple filozofumuz nuru asıl zulmeti ise onun eksikliği veya hiç olmayışı şeklinde görmüştür. Bu noktada zulmetin varlık alanına çıkması için nura ihtiyacı vardır. Çünkü zulmet nura yaklaşmak istemektedir. Dolayısıyla zulmet nurdan bağımsız

³²³ *Ginza*, 43.

³²⁴ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 6.

³²⁵ E.S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)*, 213.

olarak değerlendirilemez. Zulmet nurun karşısında yer almakla birlikte, ondan ayrı müstakil ve birbirlerine zıt var olan bir varlık değildir. Bu bakımdan Sühreverdî zulmeti maddeyi yani cismi sınıflandırarak ele almıştır. Bu bağlamda Sühreverdî, cevher-i ğasıkı bizzat kendisinin farkında fakat kendi başına var olmayan ve özü itibariyle de nur olmayan, hey'et-i zulmâniyyeyi hem kendisinin farkında olmayan hem de başka bir şeyle var olan, berzahı ise özü itibariyle karanlık olan, ancak soyut nur ile fonksiyon kazanan varlık şeklinde sınıflandırmıştır. Bu bağlamda denilebilir ki Sühreverdî kozmolojisinde cisimsel dünyanın tanımlandığı karanlığın formu genel olarak berzah ile ifade edilirken, kendi kendine kâim en yoğun karanlık, cevher-i ğasık, varlığı başkasına bağımlı karanlığa ise hey'et-i zulmaniyye olarak tanımlanmıştır.³²⁶ Gnostik Sâbiîliğine bakıldığında ise düalizmin yansıması gereği ışık dünyasının ve Tanrı'sının karşısında aynı onun gibi ezeli ve ebedi olarak kabul edilen Karanlık dünyası ve Tanrı'sı bulunmaktadır. Karanlık Tanrı'sı kötülüğün kaynağı olarak kabul edilir. Bu noktada Sâbiîlik'te maddenin ve kötülük prensibinin menşei ışık dünyası ve Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'a bağlı değildir. Fakat gnostik mitolojide maddi âlem yani kozmos ışık âlemindeki unsurların karanlığa temas etmesiyle vücut bulmaktadır.³²⁷

Görüldüğü üzere Sâbiîlik'te iki âlem ve iki unsur arasında mutlak bir düalizm ve ezelde bunların birbirine karışmadığını kabul eden bir anlayış söz konusudur. Fakat Sühreverdî'nin kaynak olarak nurlar ve zulmet şeklinde ikiye ayırdığı âlem anlayışında nur ve zulmet Sâbiîlik'teki gibi birbirinden bağımsız iki ayrı ilke değildir. Dolayısıyla onun âlem tasavvuru birbirine zıt iki ayrı yaratıcı gücün mücadele içerisinde olduğu bir düalist anlayışı değildir. Bilakis zulmetin nura âşık olup ona doğru yönelmeye çalıştığı ona yakınlaştıkça da bulanıklığından kurtulduğu bir varlık sistemidir. Dolayısıyla nur ile zulmet arasında Sâbiîlik'teki gibi varoluş bakımından bir varlık farkından ziyade derece farkı olduğunu söyleyebiliriz.³²⁸

Öte yandan Sühreverdî'nin işrâk sitemindeki madde karşıtı gnostik düşünce sistematigi gnostik Sâbiîliği ile uyumludur. Çünkü her iki sistemde de kötülüğe sebep olan maddedir. Çünkü Sühreverdî sistemindeki nurâni geçişi engelleyen

³²⁶ Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", 61-63.

³²⁷ Şinasi Gündüz, *Sâbiîler: Son Gnostikler*, 85.

³²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi* (Ülken Yayınları, 1995), 234-235.

maddedir. Gnostik Manden inancında ise maddi olan her şey kötülük ve kaosun olduğu karanlık dünyanın bir parçası olarak görülmektedir. Dolayısıyla aynı Sühreverdî'nin sisteminde olduğu gibi ışık dünyasına yükselişi durduran maddedir. Fakat Sühreverdî sisteminde yukarıda da ifade edildiği üzere cansız ve hareketsiz olan madde yani karanlık formun varlık alanına girebilmesi için sıcaklık ve harekete ihtiyacı vardır. Bu da mutlak anlamda nur sayesinde. Gnostik Sâbiîliğinde ise karanlığın hayat bulabilmesi için ışık varlıklarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda gnostik Sâbiîliğinde, Sühreverdî'nin nur metafiziğinde olduğu gibi karanlığın pasifliği ve hareketsizliği kabul edilmekte ve hayatın yani canlılığın kaynağının ışık âlemi olduğu ve buradaki ışık parçacıkları sayesinde gerçekleştiği görülmektedir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin işrâk düşüncesinde zulmetin yani maddenin varlık alanına çıkması için nura ihtiyaç duymasıyla, Gnostik Sâbiîliğinde karanlık maddenin var olmak için ışığa/ışık varlıklarına muhtaç oluşu iki gelenek arasında benzerliğin göstergesidir.³²⁹ Buraya kadar Sühreverdî'nin işrâk sisteminde zulmeti, Sâbiîlik'te ise karanlığı kozmoloji anlayışları bağlamında inceledik. Araştırmamızın üçüncü bölümünde ise İşrâkîlik'te zulmet ve Manden inancında karanlık dünyasının bir parçası olan maddi âlem ve insanın yaratılışı ele alınarak kurtuluş öğretileri açıklanacaktır.

³²⁹ Mehmet Alıcı, “Şehrezûrî’de Gnostik Eğilimler”, 121-122.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İŞRÂKÎLİK ve SÂBÎİLİĞİN SOTERİOLOJİ (KURTULUŞ) ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

Kurtuluş hem kadim ve modern dinlerin hem de bazı felsefi düşüncelerin merkezinde yer alan önemli kavramlardan birisidir. İslâm felsefesi geleneklerinden birisi olan İsrakilikte ve gnostik akımlardan Sâbiî dininde insanın kurtuluşu tanrısal faaliyetin tümünü kapsamaktadır. Hem İsrâkîlik'te hem de Sâbiîlik'te kurtuluş doktrini ontolojik ve teolojik açıdan ele alınarak maddi âlem ve insan ilişkisi üzerinde durularak ele alınacaktır. Çünkü her iki gelenekte de kurtuluş öğretisi yaratılış ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla hem İsrâkîliğin hem de Sâbiîliğin kurtuluş öğretilerini anlayabilmek insanı ve onun bulunduğu kozmosu bilmekten geçmektedir. Nitekim her iki sistemde insanın yeryüzünde mutluluk ve saadet içerisinde olmasını kurtuluş ile ilişkilendirilmektedir. Bu bağlamda biz bu başlık altında İsrâkîlik ve Sâbiîlik'teki kurtuluş doktrinini insanın ve evrenin yaratılışı bağlamında ele alarak açıklayacağız. Bu bölüm içerisinde İsrâkîlik ve gnostik Sâbiîliğin ruh öğretisi bağlamında insanın yaratılışı ele alınacaktır. Bununla birlikte insanın yaratılışı ile ilişkili olması hasebiyle İsrâkîlik'te ve Sâbiîlik'teki Kâmil Tabiat anlayışı mukayeseli olarak incelenecektir.

3.1. İsrâkîlik ve Sâbiîliğin Yaratılış Tasavvuru (Maddi Âlemin ve İnsanın Yaratılışı)

Sühreverdî'nin nur metafiziğinde zulmet ile ilişkisi hasebiyle nurlar âlemine göre oldukça değersiz olan maddi âlem ve karanlığın ilintilerinden kurtulup en yüce nur olan Nûru'l-Envâr'a erişebilme imkanına sahip insanın önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu bağlamda biz bu başlık altında İsrâkîlik'te maddî âlemde yaşayan insanın yaratılışını açıklayarak kurtuluş ile ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız. "İsrâkîliğin ve Sâbiîliğin Kozmoloji Sistemi" başlığında anlatıldığı üzere Sühreverdî varlıkları hâkikati nur olan etkin varlıklar ve hakikati nur olmayan müdebbir varlıklar şeklinde ikiye ayırmıştır. Hakikati nur olan varlıklar ismi geçen başlık altında detaylı

olarak açıklamıştık. Düşünürün nur metafiziğinde hakikati nur olan kâhir nurlardan sonra gelen hâkikati nur olmayan müdebbir (yöneten) nurlar ise cisimle ilişkili olması sebebiyle bu başlık altında ele alınacaktır. Bu bağlamda yukarıda ifade edildiği üzere Nûru'l-Envâr'dan meydana gelen Nûru'l-Akreb ile başlayan süreç ile çokluk ortaya çıkmıştır. Nûru'l-Akreb'den çıkan kâhir nurlar yatay ve dikey tabakada bulunan soyut nurlar olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar, Sühreverdî sisteminde hakikati nur olan varlıklardır. Dikey tabakada bulunan nurlar *Üstün Kâhir Nurlar (Egemen Nurlar)*, yatay tabakada bulunan nurlar *Formel Kâhir Nurlardır (Türlerin Efendileri)*. İşte Sühreverdî sisteminde yatay tabakada bulunan kâhir nurlardan, *Müdebbir (Ârız Nur-Yönetici Nurlar-Yansıyan Sânih Nurlar-Nefisler)* nurlar ortaya çıkmıştır.³³⁰

Müdebbir nurlar düşünürün varlık anlayışında hakikati nur olmayan varlıklardır. Her ne kadar bu nurlar yatay tabakadaki kâhir nurlardan sudûr etse de dikey tabakada bulunan nurlarda bu nurların sudûrunda etkilidir. Fakat bu etki yatay tabakada bulunan nurlara göre daha sınırlıdır.³³¹ Yönetici nurlar karanlıkla ilgili şeylerden uzak duran diğer kâhir nurlardan farklıdır.³³² Yönetici nurların diğer kâhir nurlar gibi bir mekânı ve yeri bulunmamaktadır. Bundan dolayı da aralarında bir çekişme de yoktur. Bu nurların aynı zamanda bir konumda bulunma yetisi ve kabulü şart olduğundan kapkaranlık cevherlerde bulunmazlar. Ayrıca bu nurların yönetici ilkesi de değişmez. Bu sebeple bu nurlar tek başına bir yönetici nurun hallerinden veya parıltılar gibi başkasıyla var olan bağıntılar değildir.³³³ Dolayısıyla yönetici nurlar, varlığı başkasıyla olan yani kâhir nurlara ilişkin, zâtlarının hakikatine girmeyen, duyular ile algılanan ve fiziki olan bütün nurları içeren ârız ışıklar olarak ifade edilmektedir.³³⁴

Yönetici nurlar, feleki nurlar/nefisler (üstün berzahlar/semâvi nefisler/) ve canlı varlıklarda bulunan nurlar/nefisler şeklinde ikiye ayrılmaktadır.³³⁵ Yatay tabakada bulunan kâhir nurlardan yönetici nurlar zuhur ettiği için, kâhir nurlar

³³⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 378.

³³¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 476-478.

³³² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 472.

³³³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 552.

³³⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 42; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 305.

³³⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 378; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 120.

yönetici nurların ilkesi durumundadır. Yatay tabakada bulunan kâhir nurların nurluluk ve müstağnilik yönünden feleki (semâvi) nurların nefisleri, karanlık ve muhtaçlık yönünden ise feleki (semâvi/esiri) cisimler hâsıl olmuştur. Aynı şekilde yatay tabakada bulunan kâhir nurların nurluluk ve müstağnilik yönünden canlı varlıkların nefisleri (bitkisel, hayvâni ve insâni nefisler) karanlık ve muhtaçlık yönünden unsuri cisimler/beden hâsıl olmuştur.³³⁶ Biz bu bölümde konumuzun sınırlarının dışına çıkmamak adına feleki nurları ve feleki nurlar ile ilişkisinden dolayı beden ile birlikte var olan insâni nefsi³³⁷ ele alacağız.

Feleki nurlar, oluş ve bozuluşa uğramayan; su toprak ve hava dışında esir isminde bir unsurdan oluşan ve basit küreleri yönetmekle birlikte onları hareket ettiren nurlardır. Feleklerin hareketi yönetici nurlardan kaynaklanmaktadır. Feleki nurların, beslenme, büyüme, üreme gibi özellikleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla onların şehveti ve öfkesi olmadığı gibi onlar birbirlerini ezmez ve birbirlerine mukâvemet etmezler.³³⁸ Çünkü arzu ve öfke, oluş ve bozuluşa tâbi olan, beslenme ve büyümeye gereksinim duyan ve zıddan ve sıkıştırandan kaçmaya muhtaç olan cisimlere özgüdür. Nitekim bütün bunlar feleki nurlar hakkında imkansızdır. Bu sebeple feleki nurların, birleşmesi ve doğrusal hareketlerde bulunması mümkün olmadığı gibi talep ettikleri şey övgü ve şükürde değildir. Onların hareketleri dâimidir. Bu yüzden de devamlılığı zorunlu bir illete dayanmaktadır.³³⁹

Feleki nurların hareketlerinin devamlılığının gerekliliğine ilişkin belirtiler onların kalıcılığını, unsurlardan bileşik olmadığını ve bozuluştan korunduğunu gösterir. Zira onlar bileşik olsaydı muhakkak surette ayrışır ve hareketleri devamlı olmazdı. Bu yönüyle feleki nurlar unsurlu olmayan yönetici nurlardır.³⁴⁰ Bu bakımdan onlar basittir, halleri ve sıfatları birbirine benzerdir. Basit olan her şeyin de küre olması gerekir. Dolayısıyla onların şekli en mükemmel şekli ile küredir.³⁴¹ Feleki nurlar hafif, ağır, sıcak, soğuk, yaş ve kuru değildir. Onlar beşinci tabiattır ve

³³⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 56; A. Kâmil Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 414.

³³⁷ İnsâni nefis, “İsrâkîlik ve Sâbiilik”te Ruhun Düşüşü ve Yükselişi” başlığı altında detaylı olarak açıklanacaktır.

³³⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkîlu'n-Nur)*, 48,53.

³³⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İsrâk*, 476-478; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 372.

³⁴⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkîlu'n-Nur)*, 53.

³⁴¹ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İsrâk Şerhi*, 375.

yeryüzünü kuşatır.³⁴² Feleki nurların hareketi miktar ve cihet bakımından farklı olduğu için her bir feleki nurun, nurlar âleminden bir üstün kâhir nuru bulunmaktadır. Bu nur felek ile celâlini müşahede ettiğinden dolayı nurların eriştiği Evvel Teâla arasında vasıtaadır.³⁴³ Yönetici nurlar, Nurlar Nuru'ndan ârizi bir ışık aldıkları için feleki nurları dairesel hareket ettirmekte ortaklırlar. Fakat illetlerinin ve aldıkları ışıdamaların farklılığı sebebiyle hızlılık, yavaşlık, yön gibi hareketleride farklıdır.³⁴⁴ Görüldüğü üzere feleki nurlar, kuşatıcıdır, diridir, nâtıktır, mukaddes ışıklara âşıktır ve yaratıcısına itaatkârdır.³⁴⁵

Diğer yönetici nurlar ise feleki nurlardan daha aşağıda bulunan canlı varlıklar üzerinde etkin olan isfehbedî nurlar ya da nefislerdir.³⁴⁶ Maddi âlemde yönetici nuru olan üç varlık türünden bahsedilmektedir. Bunlar bitkiler, hayvanlar ve insandır. Bu varlıklar nefis olarak adlandırılan bir yönetici nurdan ve bir bedenden oluşmuşlardır. Sühreverdî'ye göre bu nefisler, bedeniyle uyumlu olmakla birlikte onun varlığını gerektirir. Onun bedeniyle olan ilişkisi beden bizzat eksikliği ve nurluluğu yönüyle üstündekine bakması nedeniyledir. Beden onun eylemlerinin sahnesi, nurlarının çantası, eserlerinin kabı ve kuvvetlerinin karargâhıdır. Dolayısıyla nefis ve beden yetkinliğine göre kemâl ve üstünlük sahibi olurlar.³⁴⁷

Netice itibariyle Sühreverdî, yönetici nurları feleki ve isfehbedî şeklinde ikiye ayırmıştır. Her yönetici nurun maddi âlemdeki cisimler üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi vardır. Bu bağlamda Sühreverdî sisteminde, kâhir nurlar ve müdebbir nurların, yönettiği cisimler üzerinde bir üstünlük kurduğu fakat bu nurların ezeli ve ebedi olan ilk aklın gücü karşısında boyun eğdiklerini söylenebilir.

Yukarıda detaylı olarak açıklandığı üzere gnostik Sâbiîliğinde ışık ve karanlık Tanrı'sının ezelden beri varlığı kabul edilen ve bu iki ilkenin zorunlu olduğunu savunan bir anlayış söz konusudur. Işık Tanrı'sının kendini düşünme eylemiyle, O'nun düşüncesinin şahılaşması durumu ortaya çıkar ve böylelikle Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'ın ilk tezahürleri olan suretler yani ışık varlıkları tezahür eder. Tanrı'dan

³⁴² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 53.

³⁴³ Sadrettinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *el-Fevâidül-Hâkkâniyye*, ed. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 394.

³⁴⁴ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 374.

³⁴⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 53.

³⁴⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkilü'n-Nur)*, 16.

³⁴⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 540.

sudûr eden bu ışık varlıkları hayat ve ışık prensiplerine sahip olma açısından Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'a benzerler. Fakat zaman içerisinde bu sayısız ışık varlıklarından bazıları istemeyerek de olsa karanlık âlemi merak etmişler ve iletişimde bulunmuşlardır. Bunun sonucunda da ışık dünyasından atılmışlardır. Bu varlıklardan ilki Ruha'dır.³⁴⁸ Diğer gnostik geleneklerde Sophia'ya (Bilgelik) karşılık gelen Ruha, Manden inancında ışık dünyasından karanlık âleme düşmüş dışı ışık varlığı olarak kabul edilmektedir.³⁴⁹

Öte yandan gnostik Sâbiiliğinde Ruha haricinde hataları sebebiyle düşmüş başka ışık varlıkları bulunmaktadır. Yayılım yoluyla ortaya çıkan bu varlıkların isimleri sırasıyla İkinci hayat Yuşamin, üçüncü hayat Abatur ve dördüncü hayat olarak isimlendirilen Ptahil'dir.³⁵⁰ Bu ışık varlıklarından, ilk hayat, ikinci Hayat Yuşamin'den altı bin sayısız yıl önce; ikinci hayat Yuşamin, üçüncü hayat Abatur'dan altı bin sayısız yıl önce; üçüncü hayat Abatur ise herhangi bir ışık varlığından (uthra) altı bin sayısız yıl önce yaratılmıştır.³⁵¹ Burada Yuşamin ve Abatur maddi âlemin yaratılmasında etkin rol oynadıkları ve ışık dünyası ile ilgili gizli bilgileri ortaya çıkardığı için anlaşmazlığa sebep olmuş ve ilahi âlemden atılmışlardır.³⁵² Işık dünyasından kovulan bu varlıklardan Yuşamin ve Abatur kendilerine ışık ve karanlık âlem arasında sınır olarak kabul edilen yerde bir dünya inşa ederler. Manden Sâbiiliğinde buraya yukarıda ifade edildiği üzere ışık ve karanlık âlemi arasında bir sınır olarak kabul edilen bu dünyaya skina (göksel mesken)³⁵³ denilmektedir. İlk önce karanlık dünyaya karşı ilgisinden ötürü Yuşamin ve ondan zuhur eden varlıklar karanlık âleme doğru yönelirler. Karanlık âlemin kaynağını oluşturan karasuyun etkisi ile Yuşamin'den tezahür eden varlıkların yansıması gerçekleşir.³⁵⁴ Bu geçişle diğer düşmüş varlıklardan biri olan Abatur ortaya çıkar. Uthraların babası ve Yuşamin'in oğlu olarak görülen Abatur, Yuşamin gibi ışık ve karanlık âlemleri arasında kendisine ait bir dünya kurmuştur. Fakat

³⁴⁸ Ruha'nın bazı Manden metinlerinde maddi âlemden karanlığın babası Anatan ve annesi Qin'den ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Bk. *Ginza*, 158-159.

³⁴⁹ Jorunn Jacobsen Buckley, "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion", *History of Religions* 22/1 (1982), 60-84.

³⁵⁰ *Ginza*, 84; Nathaniel Deutsch, *Guardians of the Gate* (Brill: 1999), 138.

³⁵¹ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans*, 1.

³⁵² *The Mandaean Book of John*, 7-9.

³⁵³ *Ginza*, 7.

³⁵⁴ Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 131.

Abatur bir süre sonra tıpkı Yuşamin gibi karanlığa karşı ilgi duymaya başlamıştır. Abatur bulunduğu bu ara âlemin kapısını aralayarak karanlık âlemin kaynağı olan ezeli ilke karasuya bakmasıyla suretinin yansımaya sebep olmuştur. Onun bu eylemi karasularda dördüncü hayat olarak ifade edilen Ptahil'i ortaya çıkarmıştır.

Ptahil karasularda şekle bürünmüş ve ışık dünyasının sınırına kadar yükselmiştir. Fakat Ptahil'de diğer bahsi geçen ışık varlıkları gibi karanlıkla iletişime geçtiğinden ötürü kirlenmiş ve Yüce Tanrı tarafından onun takdir ettiği zamana kadar karanlık dünya da kalmaya hapsedilmiştir. Bunun üzerine Ptahil, Abatur'dan aldığı emir ile karanlık âlemde kendisine ait bir dünya oluşturmak istemiş ve ışık niteliklerini kullanarak karasulardaki yoğunlaşmayı koyulaştırmıştır. Birkaç kez denemesine rağmen karasulardaki katılaşmayı sağlayamayan Ptahil sonrasında karanlık dünyanın çamurlu sudan oluşan karasularına hayat nurunu yansıtmıştır. Ptahil, karanlık dünyasının ateşini ışık âlemindeki ile değiştirerek gücü ve parlaklığı sayesinde maddi dünyayı yaratmayı başarmıştır.³⁵⁵

Ptahil'in karasularda bir dünya yaratması karanlık âlemine ait güçleri ise harekete geçirmiştir. Bu bağlamda daha önceden karanlık dünyaya düşen ve kötü güçlerin bir parçası olan Ruha büyük yeraltı canavarı Ur'un yanına giderek ışık güçlerine karşı birlik olmayı talep etmiştir. Ur'un Ruha ile birleşmesi neticesinde yedi gezegen ve on iki burç onlardan tezehür etmiştir. Bu varlıklar Ptahil'in yarattığı maddi âlemi hileyle onun elinden alarak kötülüğün unsurlarını dahil etmişlerdir. Bunu anlayan Ptahil, ışık dünyasına yükselerek Işık Kral'ından âdeme (cesedi) kendi ışığı ile buluşturmak için yardım talebinde bulunur. Işık Kralı hayat sıfatıyla ışık dünyasında bulunan ışığı yani ruhunu tertemiz bir örtüye sararak Ptahil'e verir. Fakat karanlık güçlerle iş birliği yaptığı için Ptahil'e güvenmeyen ve onun aptalca bir hareket yapmasından endişelenen Işık Kralı ruha yol göstermesi için ışık âleminin elçilerinden Manda d Hiia'yı ve onu koruması için Hibil, Şitil ve Anuş'u maddi âleme gönderir.³⁵⁶ Bu ışık varlıkları, Ptahil'den gizlice aldıkları ruhu Âdem'in

³⁵⁵ *Ginza*, 173-175; *The Mandaean Book of John*, 183-185.

³⁵⁶ Manden metinlerine bakıldığında Manda d Hiia, Hibil, Şitil ve Anuş gibi tanrısal elçiler, zaman zaman maddi dünyaya gönderilen fiziksel kurtarıcılar olarak geçmektedir. Bazı yerlerde Manda d Hiia, Hibil, Şitil ve Anuş gibi varlıkların Işık Kralı Yüce Hayat'ın evlatları olduğu ve onların ışık dünyasında bulunan skinalarda (göksel meskenler) yaşadıklarından bahsedilirken, diğer tarafta Hibil, Şitil Anuş'un maddi dünya ve fiziki Âdem (Âdem Pagria) yaratıldıktan sonra ışık dünyasının elçisi olarak kabul edilen Manda d Hiia'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilen

cesedine yerleştirirler. Bunun üzerine Âdem gözlerini açar ve hayat ışığının parlaklığı sayesinde konuşmaya başlar.³⁵⁷ Bu bağlamda Ptahil'in maddi âlemin ve ilk insanın bedeninin yaratılmasından önemli bir role sahiptir. Fakat ışık elçilerince güvenilmez, cahil olarak nitelendirilen Ptahil'in Âdem'in ruhani tarafının yaratılışından uzak tutulmaya çalışıldığını söyleyebiliriz.

Böylece Manden Sâbiiliğinde Âdem, ışık âlemine ait olan Göksel Âdem (Adam Kasia/Gizli Âdem)³⁵⁸ ya da Adam Qadmia (İlk Âdem)³⁵⁹ ve maddi dünyaya bulunan bedensel Âdem (Adam Pagria) olarak iki şekilde varlığını göstermiştir.³⁶⁰ Fiziksel Âdem'den sayısız yıl önce var olan Göksel Âdem'in yaratılması ile Fiziksel Âdem ortaya çıkmıştır. Dolayısı ile fiziksel Âdem'in yaratılışı, göksel Âdem'in yaratılışının doğal bir sonucudur.³⁶¹ İşte burada Âdem'de fiziksel olarak bulunan unsurlar onun karanlık âlemini yansıtmaktadır. Diğer taraftan ona bedeninin canlanmasını sağlayan göksel Âdem yani ruhta onun ışık âlemini temsil etmektedir. Bu bağlamda maddi âlemde, Ptahil ve kötü güçlerin birlikteliği ile yaratılan insan cesedine, ışık dünyasından gönderilen ışık elçileri tarafından ruhun konulmasıyla beden ve ruh yani makrokozmos ve mikrokozmos insanda birleşmiştir.³⁶²

Manden inancında Âdem'in yaratılmasından hemen sonra Havva yaratılmıştır. Manden kaynaklarında Havva ile ilgili iki farklı tutum yer almaktadır. İlki, Havva tibil dünyasında Âdem'e yardımcı olmak için yaratılan bir eş olarak tasvir edilmektedir. Buna göre Ptahil Âdem'i kendi formunda Havva'yı ise Âdem'in biçiminde yaratmıştır.³⁶³ Diğer tutum ise Havva'nın Adem'i maddi âlemde günah işlemeye ve kötülük yaptırmaya yönlendiren bir eş olduğudur. Buna göre Âdem Ptahil'in, Havva ise Ruha'nın biçiminde yaratılmıştır.³⁶⁴ Dolayısıyla Âdem ruh ve gökyüzünü, Havva ise beden ve yeryüzünü temsil etmektedir. Fiziksel insanda beden

peygamberler olduğu ifade edilir. Bunlar Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'ın bigisini insanlara aktaran kurtarıcılardır. Bk. *Ginza*,109, 127; Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 38.

³⁵⁷ *Ginza*, 107-109; Detaylı bilgi için bk. Şinasi Gündüz, *Sâbiiler: Son Gnostikler*, 91-96.

³⁵⁸ *Ginza*, 64.

³⁵⁹ Manfred Lurker, *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons* (London and New York: Routledge, 2004), 3.

³⁶⁰ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 39.

³⁶¹ Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiilik, Manicilik)*, 152-153.

³⁶² E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 16-19.

³⁶³ *Ginza*, 242.

³⁶⁴ *Ginza*, 266.

ve ruhun yani Âdem ve Havva'nın birleşmesi sonucu ortaya çıkmıştır.³⁶⁵ Buradan hareketle Manden kaynaklarında Âdem ve Havva ile ilgili olumlu ve olumsuz iki tavır ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.

3.2. İshrâkîlik ve Sâbiîlik'te Ruhun Düşüşü ve Yükselişi

Sühreverdî'nin nur metafiziğinde insan, beden ve ruhtan yani nefisten oluşmuştur. Sühreverdî ruh ile nefis kavramlarını bazen aynı anlamda bazen de birbirinden farklı anlamlarda kullanmıştır. Düşünür, nefis kavramıyla genellikle insan ruhunu kastetmiştir.³⁶⁶ Düşünür insan ruhunu, yukarıda açıklandığı üzere feleki nurlardan sonra gelen yönetici nurlardan birisi olarak tanımlar. Bu bağlamda filozof insanın ruhunu, beden ve bedendeki kuvvetlerin yöneticisi olduğu için *Komutan Nur (İsfehbed Nur)*³⁶⁷ olarak isimlendirmiştir. Sühreverdî yatay tabakada bulunan kâhir nurlardan birisini isfehbed nurun meydana gelişi ile ilişkilendirir. Düşünür bu kâhir nuru Revanbahş/Revan-Bekhş (Nefs Veren/Ruh Bağışlayan), Rûhu'l Kuds (Kutsal Ruh-Cebrâil), Nûru'l-Akreb'e yakın soyut akli ışık, insanın tılsım efendisi, en yüce melekûtun başkanlarından birisi, bilgi ve destek bağışlayan ve hayat veren nur olarak tanımlar.³⁶⁸ İşte yatay tabakadaki kâhir nurlardan birisi olan Revanbahş'den, İsfehbed nur taşmıştır. Bu nur maddi âleme inerek bir bedene girmiştir.³⁶⁹ İnsan da insani türünün ilkesi olarak kabul edilen Revanbahş'in kendi karanlığını idrak etmesiyle bir bedenden, nurunun farkına varmasıyla da bir ruhtan (insânî nefis/nâtık nefis) yani isfehbed nurdan meydana gelmiştir.³⁷⁰ Bu bağlamda yatay tabakadaki kâhir nurlardan, isfehbed nurun taşmasının sebebi beden istidâdi ve kemâlidir. Bu yüzden beden kendisini yönetmesi ve kendisinde tasarrufta bulunabilmesi için soyut nuru kabul etmiştir. Yönetici nurun bedeni yönetmesi sonlu güçle olduğundan,

³⁶⁵ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 23.

³⁶⁶ İbrahim Agah Çubukçu, "Sühreverdî ve İshrâkiye Felsefesi", 185.

³⁶⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 520; Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmet'ül-İshrâk Şerhi*, 326.

³⁶⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 510; Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmet'ül-İshrâk Şerhi*, 402-403.

³⁶⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, "Kıssat el-Gurbet el-Ğarbiyye (Ruhun Yolculuğu)", çev: İsmail Yakıt (İstanbul: Felsefe Arşivi, 1987), 214-215.

³⁷⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nur (Nur Heykelleri)*, 14; A. Kâmil Cihan, "Sühreverdî ve İshrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 415.

bedensel alâka kendisiyle beraber hükmeder ve kâhir nura cevherlik ve ışıklık kemâlleri bakımından eşit olmaz.³⁷¹

Sühreverdî'ye göre isfehbed nur, kendisine hissi işaretin gerçekleşmesi tasavvur edilemeyen nurlar âleminde bir cevherdir. Bu cevher cismi yönetmekle birlikte zâtını ve zâtından ayrı şeyleri sûretleriyle akleder.³⁷² Bu nur dikey tabakada bulunan kâhir nurlara derece bakımından en yakın ilke olarak kabul edilir. İsfehbed nur, benlikle kendini göstermekle birlikte bedenden önce mevcut değildir. Zira her kişinin kendisini ve başkasına gizli hallerini bilen bir zâtı bulunur. Bundan dolayı insani yönetici nurlar tek değildir. Eğer tek olsalardı birinin bildiği herkes tarafından bilinirdi. Eğer bedenden önce isfehbed nurlar var olsaydı bunların birliği düşünülemeyeceği gibi, bundan sonra da ayrılmaları mümkün olmazdı. Zira isfehbed nurlar ayrılması mümkün olabilen berzahsal ve ölçülebilir nurlar değildirler. Dolayısıyla onların çoğalmasında da düşünülemez. Bu bağlamda bu nurlar bedenlerden önce yoğun ve zayıflık bakımından ve ârizi bir nitelik sebebiyle birbirlerinden ayrılamazlar. Bu sebeple somut hareketler âleminde bulunamazlar. Bunların bedensel etkinlikten önce çokluğu ve birliği mümkün olmadığından varlığı da mümkün olmaz.³⁷³

Sühreverdî'ye göre isfehbed nur bedenden önce var olsaydı bu sonsuz illetleri gerektirirdi. Zira kabul edici cihetler ve sabit olmayan hareketler yoktur. İletlerin sonlu olduğu kanıtlanınca gereken cihetlerinde sonlu olması zorunludur. Bu illetlerin gerektirdiği şeylerin sayıca sonsuz olması mümkün değildir. Düşünürü göre bazı kimselerin isfehbed nurun bedenden önce gelmesinin imkansızlığına ilişkin “Şayet insâni nefis önce gelseydi tek bir şey hem soyut hem de maddeye karışmış olurdu ki bu imkansızdır.” şeklindeki delillendirmeleri imkânsız ve geçersizdir. Zira ona göre göre isfehbed nur bedenine tabiatına geçmiş olsaydı o zaman bu geçerli olurdu. Dahası bedenine tabiatına geçtiği farz edilse bile bu onun bekasında mümkün olduğu gibi, bekasından ayrı olarak gelmesi de mümkün olur. Eğer karışma ile bedende

³⁷¹ Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 374-375.

³⁷² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Heyâkili'n-Nur (Nur Heykelleri)*, 32.

³⁷³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 510-511; Şemseddîn Şehrezûri, *Hikmet'ül-İşrâk Şerhi*, 402-403.

tasarrufta bulunma kastediliyorsa bedenden sonraki durumunda olduğu gibi bedenden önce onun tasarrufta bulunması imkansızdır.³⁷⁴

Sühreverdî'ye göre isfehbed nur, berzahta ancak uygun bir araçla tasarrufta bulunur. Bu da “ruh” olarak adlandırılan saydam cevheri bulunan, kaynağı ise kalbin sol tarafındaki boşluk olan varlıktır. Dolayısıyla isfehbed nur bedende kalp aracılığıyla tasarrufta bulunur ve ona nur verir. İsfehbed nur bu nur ile birlikte duyu ve harekete neden olur, beyne kadar çıkar ve orada dengelenir. Böylece nurani yönetimi kabul ederek bütün organlara yönelir.³⁷⁵ İşte isfehbed nur bedenle birlikte var olduğundan, beden karışımı kendine özgü istidadıyla nefsin varlığını ve bedenle bağlantıya geçmesini gerektirmiştir. Bu nur bedene bağlandığı için onda emir ve nehiyle tasarrufta bulunmuştur. Bu sebeple İsfehbed nur beden sayesinde yeme, içme, evlenme, giyinme ve sevinme gibi bedensel hazlar ve cismâni rahatlıklar yaşayarak bedene alışmış ve ona âşık olmuştur. Dahası bütün varlığı ile ona meyletmıştır. Ayrıca isfehbed nur bilkuvvedir dolayısıyla bilfiil olmayı arzulamaktadır. Bu da ancak bedene bağlanmakla mümkündür. Bununla beraber isfehbed nur akli âlemlere ve kutsal zâtlara ulaşmayı arzulamaktadır. Zira zâtı itibariyle soyut bir ışıktır.³⁷⁶ Dolayısıyla düşünen nefsin maddi âlem ile ilişkisini beden sayesinde sağladığını, gücünü de bedensel melekelerden alan soyut bir nur olduğunu söyleyebiliriz.

Sühreverdî'ye göre isfehbed nur, kendisine yüklenen şeylerin dışında bizâtihi cevherdir. Cevherin dışında araz halinde bir cevherlik bâki olsaydı cevherin cevher oluşunda bir araza ihtiyaç olmazdı. Bu sebeple cevher gibi vb. şeyler zihinde bulunan ve şeylerin cevher veya cisim olmasına dönük itibarlardan başka bir şey değildir. Bu oluş akli bir nispettir. Bu bağlamda nefsin mahiyeti diri ve kaim olmasıdır. Bunun dışındaki şeyler mahiyetinin dışındadır.³⁷⁷ Onun cismi yönetmesi, zâtını ve zâtından ayrı olan şeyleri sûretleriyle akletmesi özelliklerindedir. O zâtını diğer şeylerden farklı olarak kendisinden başkası olmaksızın idrak eder. Dolayısıyla zâtını idrak eden bu kutsi mahiyetin cisim olarak düşünülmesi mümkün değildir. Sühreverdî'ye göre

³⁷⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, çev. Ahmet Kâmil Cihan, vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 276.

³⁷⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 520-524.

³⁷⁶ Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 431.

³⁷⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 274.

İsfehbed nur ne cisimdir ne de cismânidir. Cisim olmadığı için bitişik ve ayrı olma gibi bir nitelik söz konusu değildir. O âlemin içinde olmadığı gibi dışında da değildir. Ayrıca o âleme bitişik olmadığı gibi âlemden ayrı da değildir. Zira birleşme ve ayrılma cisimlerin özelliklerindedir.³⁷⁸

Sühreverdî'ye göre isfehbed nur, her ne kadar kendilerinin farkında olsalar da hâdistirler. Dolayısıyla onları var eden bir tercih edici gereklidir. Bu da ancak zorunlu varlık olarak nitelendirilen Nûru'l-Envâr'dır. O'nun nuru o derece açıktır ki bu apaçıklık onun için bir perde olmuştur.³⁷⁹ Sühreverdî'ye göre isfehbed nur, cihetsiz ve mekansız olup Allah'ın nurlarından birisidir. Bu nurun doğuşu Allah'tan olduğu gibi batışı da Allah'a ait olup O'na döndürülecektir. Dolayısıyla isfehbed nur cisim olmadığına göre ona Allah'tır diyenler sapıklığa düşmüşlerdir. Çünkü Allah birdir, nefisler ise çoktur. Şayet Amr ile Zeyd'in nefisleri aynı olsaydı birinin idrak ettiği şeylerin tamamını diğeri de idrak ederdi ve yine herkesin muttâli olduğu şeye her bir insan da muttâli olurdu. Sühreverdî'ye göre isfehbed nurun yaratıcıdan bir parça olduğunu zannedenler de doğruluktan uzaklaşmışlardır. Çünkü yaratıcı cisim değildir. Dolayısıyla O'nun parçalara ayrılması ve bölünmesi de mümkün değildir. Başka bir grup ise İsfehbed nurun Tanrı gibi ezeli olduğunu iddia etmişlerdir. Eğer durum onların zannettiği gibi olsaydı bu nurun, kuds ve hayat âleminden ayrılıp ölüm ve karanlıklar âlemine bağlanması mümkün olmazdı. Zira isfehbed nur, Tanrı'dan olup yaratılmıştır. O'nun gibi ezeli değildir.³⁸⁰

Öte yandan Sühreverdî'ye göre yukarıda detaylı olarak açıklandığı üzere feleki nurların, isfehbed nurlar üzerinde etkisi bulunmaktadır. Yönetici nurlardan birisi olarak kabul edilen feleki nurlar semâvi cisimlerin nefisleridir. Feleki nurların aşağısında ise isfehbed nurlar bulunmaktadır. Bu anlamda aşağı tabakadan itibaren bitkisel, hayvânî ve insânî nefis (isfehbed nur) üzerinde feleki nurlar yer almaktadır. Bu yüzden isfehbed nurların soyutlukta, akli soyut varlıklara ve kendisinin ilkesi olması sebebiyle bu âlemde meydana gelen şeylerin suretleriyle nakışlanmış olan feleki nurlara nispeti bulunmaktadır.³⁸¹ Ayrıca İsfehbed nur ve feleki nurlar arasında

³⁷⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 33-34; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 270.

³⁷⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 15.

³⁸⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 37.

³⁸¹ Sadrettinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *el-Fevâidül-Hâkkâniyye*, 420.

yalnızca beden bağlamında bir perde mevcuttur. Feleki nurlar, geçmişte ve gelecekteki hareketlerin gerektirdiği şeylere muttalidir. Onlar olacak olan olaylardan haberdar oldukları için insan uykudayken ya da duyuları zayıflatan bir hastalıkla karşı karşıya kaldığı zaman, insanın tahayyül âlemine sirâyet ederek onu etkilerler.³⁸²

Sühreverdî'ye göre mümkün olan kemâllere ulaşabilmek gayesiyle maddi âleme inerek bir bedene giren isfehbed nur, cismâni kuvvetler, reddedilmiş şekiller ve şehvetlerle karanlık âlem olan maddi âleme hapsedilmiş durumdadır. Bu nurun özgürlüğü için yukarıda açıklandığı üzere feleki nefsler ve felekler meydana gelmiştir. İsfehbed nur maddi ve nefsâni şeyler ile meşgul olursa maddenin kesafetiyle hiçbir gerçeği göremeyerek karanlıkta bulunan maddi nesnelere içerisinde kalacaktır. Fakat bu nurun duyulardan sıyrılarak asıl vatanı olan ulvi âleme yükselbilmeside mümkündür. Bunun içinde İsfehbed nur'un içe doğan bir bilgiyi ifade eden bir ilham ile asıl vatanı olan nurlar (akıllar) âlemine gidilecek yolu ve yoldaki tehlikeleri farketmesi gerekir. Bu yolda ancak ruhsal aydınlanma/arınma ile mümkündür.³⁸³ İsfehbed nur ruhsal aydınlanma (riyazet) yoluyla birtakım mertebelerden hallerden geçerek hakiki bilgiye ulaşabilir. Zira bunu elde etmenin yöntemide akıl yürütme değil işrâk yani içe doğuştur. Bu da akli nurların zuhuru ile gerçekleşir. Nurlar âleminde isfehbed nurun tılsım efendisi olan Kâmil Tabiat'ın³⁸⁴ bir şuur aydınlığı meydana getirmesi ile olur.³⁸⁵

Işık ve karanlık düalizmine dayalı tüm gnostik akımlarda olduğu gibi Manden inancında insan üç farklı boyutta ele alınmaktadır. Pagria/Pagra (Beden/Maddi), Nishimta/Nişimta (ruh/ruhsal), ruha (nefs/Psişik)'dir.³⁸⁶ Manden inancında insanı oluşturan üç yönden ilki Pagradır. Pagra, insanın bedensel yanını ifade etmektedir. Pagra düşüşün bir sonucu olarak ortaya çıkmış ve Ptahil tarafından tibil dünyasına dahil edilmiştir. Dolayısıyla tamamen maddi âleme aittir. Bundan dolayı onda karanlığa ait bütün kötü özelliklerin yansıması mevcuttur.³⁸⁷ Gnostik Sâbiîliğinde

³⁸² Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet 'ül-İşrâk*, 582; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kelimetu't-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*, 93.

³⁸³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, "Kıssat el-Gurbet el-Ğarbiyye (Ruhun Yolculuğu), 214-215.

³⁸⁴ Kâmil Tabiat, "İşrâkîlik ve Sâbiîlik'te Kâmil Tabiat" başlığı altında açıklanacaktır.

³⁸⁵ Âdem Çatak, "Sühreverdî'nin Felsefi Tasavvufunda Mârifet" (*Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi İçinde*), ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 160-162.

³⁸⁶ Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 44.

³⁸⁷ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 5.

ikinci ilke insanın psikişik yönünü oluşturan Ruha'dır. Ruha kötü güçler tarafından insan bedenine yerleştirilmiştir. Dolayısıyla aldatma, yalan, şehvet, şiddet gibi beden arzu ve isteklerini ifade etmektedir.³⁸⁸ Ruha, özü itibariyle maddi bir form olmakla birlikte bedenden farklı olarak ruh ve beden arasında aracı konumundadır. Dolayısıyla ruha insanın hem bedeninde hem de ruhunda bulunmaktadır.³⁸⁹ Üçüncü yön ise Nişimta yani Ruh'tur. Nişimta'ya, gizli Âdem (Adam Kasia, Adakas), büyük Âdem (Adam Rba) gibi isimler de verilmektedir. Nişimta, pagradan, tibil dünyasından kurtarılmış veya kurtarılması gereken insanın ruhunu temsil etmektedir.³⁹⁰

Manden inancında Nişimta insan bedeni pagra yaratılmadan önce ışık dünyasında bulunmaktaydı. Nişimta, yukarıda da ifade edildiği üzere Ptahil'in yardım istemesinin bir sonucu olarak Işık Tanrı'sı yüce Hayat tarafından cansız durumda olan insan bedenine yani Âdem Pagria'ya gönderilmiştir. Âdem Pagria'nın cansız bedenine konulan Nişimta, tüm insanların prototipidir. Bu bağlamda Manden inancında Pagria'da, ışık dünyasından gelen nişimta (ruh) ve ruha (nefs) bulunmaktadır.³⁹¹ Dolayısıyla Pagria'ya hayat veren ışık dünyasından gelen ve aynı ışık âlemi gibi mükemmel özelliklere sahip olan Nişimta'dır. Parlaklık, aydınlık, doğruluk, dürüstlük, içtenlik gibi ışık dünyasından gelen bu özellikler Nişimta ile birlikte insan bedenine yerleşmiştir.³⁹² Karanlık güçler insan ruhu Nişimta ve bedeni Pagria'yı kuşattıkları için Nişimta'nın ışık dünyası ile iletişimde bulunmasına engel olmuşlardır. Nişimta ise tibil dünyasına indirilmekten ve bedeninin içerisine konulmaktan şikayetçidir. Hatta bedenini gemileri soyan ve yutan yırtıcı bir deniz, yedi başlı habis bir ejderha olarak nitelendirir.³⁹³ Bulunduğu durumdan hoşnut olmayan Nişimta hapisane olarak gördüğu bu dünyadan kurtulmak için Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'tan yardım ister. Fakat Nişimta'nın yalnız başına tibil dünyasından kurtulması mümkün değildir. Onun kurtuluşa erişmesi ilahi bilgiye (manda/gnosis)³⁹⁴

³⁸⁸ E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 46-49.

³⁸⁹ Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbilik, Manicilik)*, 177.

³⁹⁰ Nathaniel Deutsch, *Gnostic Bible*, 528.

³⁹¹ Nathaniel Deutsch, *Gnostic Bible*, 533.

³⁹² E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 49.

³⁹³ *Ginza*, 519-520.

³⁹⁴ Manden inancında gnosis karşılık Aramice'den gelen manda kavramı kullanılmaktadır. Manda, doğrudan içsel olarak deneyimlenen ve insanın varoluşundan bu yana aranan ilahi bilgi ve manevi

ulaşması ile mümkündür. Onu bu bilgiye eriştirecek olan da ilahi kurtarıcı Manda d Hiia'dır. Görüldüğü üzere Manden doktrininde temel prensip gerçeğin aydınlanması ve ilahi bir güç olarak görülen Manda'nın öğretilmesidir. Manda köken itibari ile ilahi alemden gelir. Dolayısıyla akıl veya bilim aracılığıyla değil vahiyle elde edilen bilgidir. Bu bilgi Yüce Hayat tarafından Redeemer'a (kurtarıcıya) iletilir. Bu kurtarıcı da Manden inancında Manda d Hiia'dır.³⁹⁵

İşrâkîlik ve Sâbiîliğin ruh öğretilerine bakıldığında paralellikler olmakla birlikte farklılıklar da bulunmaktadır. İşrâkîlik'teki ruh isfehbed nur olarak tanımlanırken gnostik Sâbiîliğinde Nişimta'ya karşılık gelmektedir. Bu bağlamda her ikisinde insanın ruhu olarak kabul edilmektedir. İşrâkîlik'te İsfehbed nur, Türlerin Efendilerinden birisi olarak kabul edilen Revanbahş'in nurunu idrak etmesiyle oluşmuştur. Dolayısıyla Revanbahş, isfehbed nurun heykel efendisidir. Bu kâhir nurdan meydana gelen isfehbed nur bedenle birlikte varolmuştur, ondan önce mevcut değildir. Gnostik Sâbiîliğinde ise insanın yaratılışından önce ışık dünyasında var olan Nişimta, ışık güçleri tarafından Âdem Pagria'nın cesedine konulan ruhtur. Dolayısıyla Nişimta bütün insanların ruhunun prototipidir. Sâbiîlik'te nişimta insan bedeni olarak tanımlanan pagra yaratılmadan önce ışık dünyasında bulunmaktadır. İşrâkîliğin, Sâbiîlik ile arasındaki farkda burada kendisini göstermektedir. Bu itibarla İşrâkîlik, İsfehbed nurun bedenden önce mevcut olmadığını iddia etmesiyle gnostik Sâbiîliğinden ayrılmaktadır.

Öte yandan İşrâkîlik'te İsfehbed nur ve Sâbiîlik'teki Nişimta, insanın yaratılmasıyla maddî âleme düşmüş ve süfli bedene yerleştirilmiş ışık varlığı olarak kabul edilmektedir. İşrâkîlik'te isfehbed nur cismâni kuvvetler, reddedilmiş şekiller ve şehvetlerle maddî âleme ve süfli bedene hapsedilmiş durumdadır. İnsan bedenine hapsedilmiş olan bu ışık parçası bu durumdan hiç memnun değildir ve maddilikten kurtulmak istemektedir. Aynı şekilde gnostik Sâbiîliğinde de ruh olarak ifade edilen Nişimta, ışık dünyasından alınarak kötülük âlemine ve beden içerisinde olmaktan hoşnut değildir. Her iki gelenekte de bedene yerleştirilen ruhun kendisini kurtarması

gerçekliktir. Bk. Stephan A. Hoeller, *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*, 130; G.R.S. Mead, *The Gnostic John The Baptizer: Selections From The Mandaeen John Book*, 16; Nasoraia Hathem Saed, Naşiruta: "Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion", 306.

³⁹⁵ Nasoraia Hathem Saed, Naşiruta: "Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion", 319.

içinde bedene karşı koyması gerekmektedir. Dolayısıyla ruh maddi âlemden kurtulmak ve asıl vatani olan ışık dünyasına tekrar yükselmek için çabalamaktadır. Beden içerisinden hapisane hayatı yaşayan ruhun buradan çıkması hikmet ya da kutsal bilgiyi elde etmesi ile mümkündür. Nihai olarak her iki gelenekte ruh, beden hapisanesinden kurtularak kendi asli vatanına yani ışık âlemine dönmeyi merkezi bir düşünce olarak kabul etmektedir. Bu hususda İshrâkîlik ve Sâbiîlik arasında benzerliğin bulunduğunu söyleyebiliriz.

3.3. İshrâkîlik ve Sâbiîlik'te Kâmil Tabiat

Sühreverdî Kâmil Tabiat ile ilgili söylemlerini Türlerin Efendileri kapsamında ele almıştık. İkinci bölümde ifade edildiği üzere Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri ister misal ister feleki, isterse de unsuri olsun bütün varlık türlerini koruyup gözeten onların devamlılığını sağlayan formel kâhir nurlardır yani manevi varlıklardır. Üstün mümkünlülük ilkesi gereği maddi âlemden var olan her müstakil tür, kendisinden daha yetkin ve üstün olan Türlerin Efendileri'nin var olmasını gerektirir. Türlerin Efendileri cisimler âlemindeki ilişkilerin ve sıradüzenin tam illeti konumundadır. Dolayısıyla onlar asli hâkikatlerdir. Cisimler âlemindeki felekler ve unsurlar ise onların dalları sızıntıları gölgeleri ve heykelleridir. Bütün din müntesipleri ve müteellih kâmil insanlar onları müşahede etmişlerdir.³⁹⁶

Sühreverdî'ye göre Fars bilgeleri felekler ve unsûri âlemden her türün nurlar âleminde bir efendisi olduğunu söylemişlerdir. Onlar suyun heykel efendisine, "Hurdad (Hordâd)", ağaçlarınkine "Murdad", ateşinkine "Urdîbihişt" demişlerdir.³⁹⁷ Bunun yanı sıra güneşin (şehrîr) tılsımına "Horahş (Güneş)"³⁹⁸, bitkilerin heykel efendisine "Hûm iyzed", toprak türünün efendisine "İsfendarmuz (Esfendârmuz)",³⁹⁹ adını vermekle birlikte bütün cismâni türlerin kendileriyle ilgilenen ve onların bakımını üstlenen bir heykel efendisi olduğunu iddia etmişler ve onlara kutsallık atfetmişlerdir. İnsâni nefis olarak isimlendirilen isfehbed nurun efendisi ise nurlar âleminin yatay tabakada bulunan formel kâhir nurlarından yani Türlerin

³⁹⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 390; Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmet'ül-İshrâk Şerhi*, 310-311.

³⁹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 420.

³⁹⁸ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 402.

³⁹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İshrâk*, 508.

Efendilerinden birisi olan en yakın baba, kutsal ruh, bilgi ve destek verici, en tam mizaç olan insâni mizaca hayat ve fazilet veren Revanbahş'dir (Cebrâil-Faal Akıl).⁴⁰⁰ Aynı zamanda O nefislerimizi feyezân ettiren ve onları yetkinleştiren Rûhu'l-Kuds'tür.⁴⁰¹ İşte bu insan türünün koruyucusu olan tür efendisi Revanbahş'i (Kutsal Ruh-Cebrail) Sühreverdî, isfehbed nurun Kâmil Tabiat'ı (et-Tıbbâu't-Tâm) olarak nitelendirmektedir. Dolayısıyla Kâmil Tabiat insan türünü yöneten küllî ve ayrık akıldır.⁴⁰² Bu bağlamda Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendilerinden birisi olan Kâmil Tabiat'ın insanlığın ilk prototipi yani insan türünün ilk örneği olduğu söylenebilir. Bu bağlamda düşünür için Türlerin Efendilerinden Revanbahş ile Kâmil Tabiat aynı varlıklardır. Burada şu hususu belirtmek istiyoruz. Türlerin Efendileri ve Kâmil Tabiat tamamen aynı varlıklar değildir. Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri bütün varlıkların ilk örneği olmakla birlikte her tür için bir efendisi bulunmaktadır. Kâmil Tabiat ise Türlerin Efendilerinden birisi olan insan türünün ilkesidir. Yani Türlerin Efendileri bütün varlıkları kapsarken Kâmil Tabiat yalnızca insan nefsi yani isfehbed nur ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla Kâmil Tabiat isfehbed nurun *diğer ben'idir (alter ego)*, ruhun benzeri olan nurâni sûrettir.⁴⁰³

Öte yandan Sühreverdî'nin sembolik hikeyelerine bakıldığında Kâmil Tabiat'a karşılık gelen başka kavramlar da bulunmaktadır. Düşünür Akıl-ı Surh (Kızıl Akıl) hikayesinde Kâmil Tabiat'ı Kızıl Akıl, bilge pîr ve melek olarak ifade etmektedir. Kızıl Akıl'ın Kafdağı'ndan (Nurlar âlemi) gelen şahıs (sahrada karşılaşılan kızıl tenli kişi) olarak geçtiği hikâyede, O isfehbed nurun kendisinden taşıdığı ve onu idare eden Kâmil Tabiatı'dır (Faal Akıl-Cebrail). Ontolojik olarak yaratılıştan önce var olan insanın arketipini temsil ettiği için yaşlıdır ve Tanrı'dan çok uzaktadır.⁴⁰⁴ Fakat sahrada (muallak ideler âlemi/misâl âlemi) karşılaşılan bu şahıs aynı zamanda pîr ya da yaratılışın ilk çocuğu olarak ifade edilen Kızıl Akıl'dır. Dolayısıyla yaratılışın ilk çocuğu hikâyeye kahramanının misâl âlemi (muallak ideler) sahrasında gördüğü Kâmil

⁴⁰⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 510; Şemseddîn Şehrezûrî, *Hikmet'ül-İşrâk Şerhi*, 402.

⁴⁰¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkulu'n-Nur)*, 43.

⁴⁰² GulamHüseyn İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkiliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Bilgi*, 439.

⁴⁰³ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyn Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 1/241.

⁴⁰⁴ Mehdi Amin Aminrazawi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 21.

Tabiatı'dır.⁴⁰⁵ Burada Kâmil Tabiat'tın yaratılışın ilk çocuğu olarak bahsedilmesi O'nun ilk akıl olan Nuru-l Akreb ile ilişkilendirildiği şeklinde düşünülebilir. Fakat burada Kâmil Tabiat ile kendi mertebesine değil daha çok hüviyetine ve türüne gönderme yapıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kâmil Tabiat akıl olmak bakımından Nûru'l-Akreb'le (ilk akıl) ilgili bütün özelliklere sahiptir. Dolayısıyla Kâmil Tabiat yalnızca kendi varlık mertebesindeki potansiyel özellikleri taşıyan bir varlık olmamakla birlikte, diğer kâhir nurların ve Nûru'l-Envâr'dan taşan ilk nurun özelliklerinede sahiptir. Şeriate göre ise ilk akıl Cebrâil, Meşşâî felsefesine göre onuncu akıldır. Bu noktada Sühreverdî'nin sembolik hikayelerinde meşşâî felsefe ve şeriatın iç içe geçtiğini söylenebilir.⁴⁰⁶

Sühreverdî diğer bir sembolik hikayelerinden birisi olan Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye (Batı sürgünü) hikayesinde Kâmil Tabiat'ı teorik akıl (Asım) olarak betimler. Bu hikâyede Sühreverdî isfehbed nurun nurlar âleminden karanlık âleme düşüşünü, onun cismâni dünya daki esaretini ve buradan yükselerek anavatanına yeniden dönüşünü anlatır. Hikâye kahramanı kardeşi Asım (teorik akıl) ile birlikte Mâveraünnehir'den (nurlar âlemi) batıya doğru (cismâni âlem) yolculuğa çıktığında, Kayrevan şehrinde, Şeyh Hâdi Bin Hayr Yemâni'nin çocukları oldukları için esir alınır kuyuya hapsedilirler.⁴⁰⁷ Burada Asım sözlük anlamı olarak her türlü tehlike ve sapmaya karşı güvenilir mekân korunak anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Sühreverdî sembolik hikayesinde isfehbed nuru her türlü tehlike ve yok oluştan kurtaran bu akli nura hikâyede koruyucu ve bekçi anlamına gelen Âsım ismini vermiştir.⁴⁰⁸ Hikâye kahramanı olan isfehbed nur, nurlar âleminden düşmüş ve kuyuya hapsedilmiş olmasına rağmen teorik akıl olan kardeşi Asım onunla sürekli birlikte ve onu daima koruyucusudür. Dolayısıyla Âsım, isfehbed nurun beden olmaksızın sahip olduğun potansiyel aklıdır. Yani Asım kişiyle sürekli birlikte ve onu koruduğu düşünülen nurani beni ve mükemmel tabiatı olan Kâmil Tabiat'dır.

⁴⁰⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022), 26-28; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Cebrail'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran (İstanbul; Sûfi Kitap, 2006), 87, 97.

⁴⁰⁶ Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğarbiyyeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril Hikayelerinin Tahlili* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 77.

⁴⁰⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Âvâz-ı Per-i Cibril (Cebrail'in Kanat Sesi)*, 148, 156.

⁴⁰⁸ Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğarbiyyeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril Hikayelerinin Tahlili*, 133.

Diğer taraftan Sühreverdî'nin bu sembolik hikayesinde *Şeyh Hâdi Bin Hayr* olarak tasvir edilen şahısın Kâmil Tabiat olduğu düşünülebilir. Çünkü Sühreverdî kâhir nurlardan birisi olarak tanımladığı insan türünün tılsım efendisi olan Kâmil Tabiat'ı baba olarak görmektedir. Düşünürü göre O, nefislerimizi feyezân ettiren onları aklî yetkinliklerle mükemmelleştiren akıldır.⁴⁰⁹ Burada Kâmil Tabiat ve isfehbed nur arasındaki ilişki baba-oğul olarak tasvir edilmiştir. Zira Kâmil Tabiat, isfehbed nuru yönetme ve koruma ve yetiştirme bakımından bir baba kadar yakın bağışlayıcıdır. İsfahbed nurda, babasıyla yani Kâmil Tabiat ile ittisal etme ve O'ndan marifetler alma yetisine sahiptir.⁴¹⁰

Sühreverdî'nin bir diğer sembolik hikayesi *Âvaz-i Per-i Cibrîl'de (Cebrâil'in Kanat Sesi)*, Hikâye kahramanı Sühreverdî ve Kâmil Tabiat (Cebrâil-Faal Akıl) arasında geçen diyalog şeklindedir. Hikâyede Kâmil Tabiat, *Sedir'in kenarında olan yaşlı adam (pîr)* olarak tasvir edilir. Hikâyede Kâmil Tabiat'ın isfehbed nur ve cismânî âlem ile ilişkisi diğer kâhir nurlara (on akıl) göreki konumundan dolayı sedirin kenarında bir yer şeklinde ifade edilmiştir. Sühreverdî'ye göre bu pîr, on aklın sonuncusu olan Cebrâil, Faal Akıl yani Kâmil Tabiat'tır. O insan türünün efendisidir. İnsânî nefis olan İsfahbed nur Kâmil tabiat'tan sûdur etmiştir. Hikâyede Kâmil Tabiat'ın iki yönü olduğuna vurgu yapılır. O'nun beyaz ve siyah olmak üzere iki kanadı bulunmaktadır. Beyaz kanadı O'nun nurlar âlemi ile olan bağını, siyah kanadı ise mâddî âlem ile olan ilişkisini temsil etmektedir. Dolayısıyla Kâmil Tabiat olarak tasvir edilen yaşlı pîr, nurlar âlemi ile cisimler âlemi arasındaki irtibatı sağlayan varlıktır. Ayrıca O hikâyede kelimelerin sonuncusu Büyük Kelime (Kelime-i Kübrâ). Olarak ifade edilir. Bu kelimenin nur ve tecellisi diğer kelimelere oranla güneşin yıldızlara olan üstünlüğü gibidir. Nasıl ki bir sayısından mükemmel sayı meydana geldiyse bu kelimeden de başka kelimeler taşmıştır. İşte İsfahbed nurları meydana getiren Nûru'l-Envâr'ın son kelimesi ise Kâmil Tabiat'tır.⁴¹¹

Görüldüğü üzere Sühreverdî'nin felsefesinde melek, Cebrâil, Ruhu'l Kuds, Kızıl Akıl, Pîr olarak adlandırılan varlığın isfehbed nurun idarecisi olan Meşşâilikte Faal Akıl'a karşılık gelen varlık olduğunu söyleyebiliriz. Sembolik hikayelerinde

⁴⁰⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 45.

⁴¹⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Nur Heykelleri (Heyâkili'n-Nur)*, 62.

⁴¹¹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Âvaz-ı Per-i Cibril (Cebrail'in Kanat Sesi)*, 63.

Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat'ı oluş ve bozuluş âleminin idarecisi, isfehbed nurların bahşedicisi, insânî nefisleri potansiyelden fiiliyata çıkararak kâhir nurlardan birisi olarak açıklamıştır. Bu bağlamda Kâmil Tabiat insanın prototipi olmakla beraber ona bilgileri, erdemleri öğreten, hayatı bahşeden nurlar âleminde bulunan varlıklar arasında en yakın ruhanî babadır.

Giriş bölümünde ifade edildiği üzere Sühreverdî'nin işrâk felsefesi birçok kaynaktan beslenerek oluşmuştur. Bir yandan Antik Mısır ve Yunan'dan kendi dönemine kadar gelen gelenek ve diğer taraftan kadim Fars kültürünün çeşitli biçimleri ve içerisinde doğup büyüdüğü İslam kültürü onun kaynakları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla düşünür işrâk düşüncesini oluştururken kendisinden önceki hikmet sahiplerinden bahsederek felsefesini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda Sühreverdî Kâmil Tabiat fikrini Hermes'e dayandırmaktadır. Zira Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat'ı, Hermetizmde filozofun kişisel meleği olarak bilinen varlığa karşılık gelmektedir.⁴¹²

Hermes'in kendi Kâmil Tabiat'ından nâil olduğu müşâhedeyi düşünür; *"Hermes dediki; bana nesnelere ilmini getiren manevi bir varlıkla karşılaştım. Ona "Sen kimsin?" dediğimde: "Ben senin Tam (Kâmil) Tabiat'ınım" dedi."*⁴¹³ şeklinde ifade etmektedir. Burada Sühreverdî'nin tam tabiat kavramıyla Hermes'in dilinden aktardığı şey insanın tür efendisi olarak kabul edilen Kâmil Tabiatı'dır. Ayrıca Sühreverdî'ye yine Hermes'in Kâmil Tabiat ile ittisalinde bulunarak nurlar âlemine yükseldiğini belirtir. Düşünür bu hususu *"Hermes bir gece nur mâbedindeki güneşin yanında duaya durdu. Sabahın ışıkları vurunca Allah'ın gazabı sebebiyle beldeleri yerin dibine geçmiş, alt üst olmuş bir yer (hak ettikleri mertebeye ulaşmamış nefisler) gördü. Dedi ki: Ey baba, beni bu kötü komşunun (bedeni kuvvelerin) yerinden kurtar! Bunun üzerine ona şöyle seslenildi: "Işık ipine (ulvî âleme) sarıl ve Kürsi'nin şerefelerine (nurlar âlemine) yüksel! O da yükselince baktı ki ayaklarının altında yer ve gökler (misal âlemi) var."*⁴¹⁴ şeklinde ifade etmektedir. Sühreverdî aynı Hermes'te olduğu gibi ilmin kendisine Kâmil Tabiat vasıtası ile verildiğini

⁴¹² Henry Corbin, *Alone With The Alone: Creative Imagination in the Sûfism of İbn Arabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1955), 170.

⁴¹³ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutarâhat* (Mecmua fi'l-Hikmet'il-İlâhiyye), 464; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1/241.

⁴¹⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 526.

belirtir. Düşünür işrâk felsefesinin temel öğretilerinin yer aldığı *Hikmet'ül-İşrâk* eserini Halep'te iken yedi gezegenin terazi şeklinde bir araya geldiği zamanda Kâmil Tabiat (Rûhu'l Kuds) tarafından kendisine ilham edilerek birkaç ay içerisinde yazdırıldığını söylemektedir.⁴¹⁵ Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre Kâmil Tabiat isfehbed nuru kemâle erdiren ve fiile çıkartan muallimdir, kutsi âlemden bir âlimdir. Onun isfehbed nura nispeti güneşin gözlere olan nispeti gibidir.⁴¹⁶ Yine düşünür isfehbed nur ve Kâmil Tabiat ilişkisini kalem ve soyut levha örneği ile açıklayarak Kâmil Tabiat'ı ilimlerin öğreticisi olarak nitelendirmiştir. Ona göre isfehbed nurun Kâmil Tabiata nispeti levhanın kaleme nispeti gibidir. İsfehbed nur soyut levha, Kâmil Tabiat ise ilimleri nakşeden kalemdir. O nefislerimizi soyut levhaları hakiki bilgiler ve rabbâni bir mârifet ile nakşeden kâlemdir.⁴¹⁷ Düşünür için Kâmil Tabiat'ın, insanın hakikate ulaşmasında yardımcı olan ve kendisine eşyanın bilgisini veren bir varlık olduğunu söyleyebiliriz.⁴¹⁸

Öte yandan Sühreverdî, peygamber ve veli kullara Kâmil Tabiat'ın ilimleri öğrettiğini dile getirir. Düşünür insâni nefsin yüce ve kuvveleri kuvvetli olduğunda, nurlar âleminde çok büyük bir etki yaratacağını ve Kâmil Tabiat (Kutsal Ruh) ile birleşip O'ndan ilimleri alarak orada etki özelliğine sahip (tıpkı ateşten nurani bir şekil ve yakma özelliği kazanan kızgın demir gibi) bir güç kazanacağını belirtir. Ona göre bu mertebe derecelerinin yüksek olması hasebiyle de peygamber ve velilere tahsis edilmiştir. Peygamber ve velilere Kâmil Tabiat'tan ilim hasıl olduğunda onlar sebepleri sebep kılanı ve bunun ötesinde Allah'ın yarattığı şeyler hakkında bilgilerini derin bir fikir ile düşünürler, kendi nefislerindeki kuvvelerini az beslenmekle zayıflatırlar. Böylece düşünceleri kalple, zikirleri dille uygun hale gelir. Yumuşak bir nağme ile, güzel kokularla, elverişli durumları görmekle yardım dilerler. Onlar için manevi nurlar meydana gelir hatta bu onlarda bir meleke ve güven oluşturur. Onlara metafizik meseleler açıklanır. Böylece bu kişilerin nefisleri metafizik âlemiyle manevi bir birliğe ulaşmış olur.⁴¹⁹ Görüldüğü üzere Sühreverdî için Kâmil Tabiat'ın ilimleri öğreten sonunda da kendisi ile birleşileceğine inanılan semâvi bir rehber olarak nitelendirildiğini söyleyebiliriz. Ayrıca Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat'ı ruhani

⁴¹⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül-İşrâk*, 4.

⁴¹⁶ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, 316.

⁴¹⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 146.

⁴¹⁸ İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 93.

⁴¹⁹ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Filozofların İnançları (İ'tikâdu'l-Hükema)*, 210-212.

baba ve manevi ata olarak nitelendirdiğini belirtilmektedir. Sühreverdî'ye atfedilen bir eserde bu husus “*Ey Efendi Reis, kutsal melek ve ruhanî nefis! Sen benim ruhanî babam ve hakka sığınan manevi atamsın. Allah'ın izni ile, eksiklerimi tamamlamak için ilahların ilahı olan Allah azze ve celleye yalvaran şahsımı idare etmekteisin.*”⁴²⁰ şeklinde geçmektedir. Görüldüğü üzere düşünür için Kâmil Tabiat, insanın şahsını idare eden yönetici bir nur ve ona yol gösteren manevi atasıdır.

Öte yandan Kâmil Tabiat fikrinin Harran Sâbiiliğinde de izlerini görmek mümkündür. Harran Sâbiilerine göre hem insanın hemde cisimlerin birer Ruhanîsi bulunmaktadır.⁴²¹ İnsanda bu gök cisimleri aracılığı ile Ruhanîlere ulaşabilmektedir. Bunu şu şekilde açıklayabiliriz. İshrâkîlik'teki Türlerin Efendileri fikrinin Harran Sâbiiliğinde Ruhanîler'e karşılık geldiğini ikinci bölümde ifade etmiştik. Bu bağlamda yineleyecek olursak Harran Sâbiiliğinde Tanrı orta çağdan itibaren ne kendisini bilinir hale getirebilir ne de doğrudan bilenebilir üstün sebep olarak ifade edilmiştir. O'nu açığa çıkaran aracı varlıklar bulunmaktadır. Bunlara ikinci bölümde detaylı açıklandığı üzere Harran Sâbiiliğinde Ruhanîler ismi verilmiştir. Bu göksel varlıklar aracılığı ile tezahür eden teofanilerin (Tanrı'nın görünmesi) çokluğu, ilahi birliğin özünü değiştirmezler.⁴²² Dolayısıyla arabulucu olan bu varlıklar ancak doğası gereği ruhsal olabilir. Zira onlar ne insan ne de peygamberdir, çünkü bir peygamber diğer insanlar gibi etten, bu sebeple elementler ve karanlıktan oluşan varlıktır. Bunun aksine Ruhanîler tabiatları gereği hem pasif hem aktif hemde üretken ışık özleridir. Onlar tamamen neşe, güzellik ve yararlı iyilikten oluşan ışık formlarıdır. Dolayısıyla her biri kendi varlığını oluşturan ilâhi emri kendi içinde gözlemlemekte ve korumaktadır. Bunun yanı sıra Harran Sâbiileri ay, güneş ve diğer gezegenlerin yaratıcı, düzenleyici ve yeryüzü üzerinde yönetici ilahi varlıklar olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca gezegenlerin (yıldızların) çeşitli tanrısal varlıkların ruhlarını taşıyan semâvi cisimler olduklarını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda bunlara

⁴²⁰ Bu ifade Abdurrahman Bedevi'ye ait olan *el-İnsâniyye ve'l Vücûdiyye fi'l-Fikri'l-Arabî* eserinde geçmektedir. Ondan nakleden İsmail Erdoğan, *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*, 94.

⁴²¹ Şemseddin Günaltay, *İslam öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 86.

⁴²² Henry Corbin, *Temple and Contemplation* (Flammarion: Paris, 1980), 138.

ya doğrudan ya da yeryüzünde onları temsil eden çeşitli aracı varlıklar vasıtası ile tapınmışlardır.⁴²³

Bu konuda Şehristâni Harran Sâbiîlerini gezegenlere (yıldızlar) ve putlara tapan ruhanîler şeklinde ikiye ayırmıştır. Gezegenlere (yıldızlara) ibadet eden Ruhanîleri Ashâb-ı Heyâkil ve putlara tapan ruhanîleri ise Ashâbu'l Eşhas olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda Harran Sâbiîlerinden ilk gruba göre insan için bir aracı bulunması ve bu aracının görünen, yaklaşılan, kendisine yönelinen ve yararlanan olması gerektiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla onlar yedi gezegene (Satürn/Zuhal, Jüpiter/Müşteri, Merih/Mars, Güneş, Zühre/Venüs, Utarid/Merkür, Ay) hükmeden yedi ruhanîyi kabul etmiştir. Her ruhanînin bir heykeli (tapınağı, yıldızı), her heykelinde bir feleği (küresi) bulunmaktadır. Ruhanînin heykele göre konumu ruh ile beden arasındaki ilişki gibidir. Fakat aralarında bir fark vardır. Ruhanî heykel üzerinde tam bir hakimiyet sahibi ve bu bedenin onun sureti olmadığına dair farkındalığı varken, bedensel yüz bir insanın sûretidir. Heyâkil diridir bu sebeple bizim gibi konuşma yeteneğine sahiptirler. Bizler bedenlerimizde tasarruf sahibi olduğumuz gibi, ruhanî varlıklarda bedenlerinde, tasarruf, tedbir ve harekete geçirme gibi fiileri yaparlar.⁴²⁴

Harran Sâbiîlerinden Ashab-ı Heyâkil, Ruhanîlere ulaşmak için aracı olarak gördükleri yedi gezegeni mekân ve görünüş zamanlarına, doğuş ve batış yerlerine, birbirleriyle uygun ve ters şekilde bağlantılarına, gece, gündüz ve saatlerin bölünüşüne, sûret, şahıslar, iklim ve şehirlerin planına göre tayin etmişlerdir. Bunların herbirinde kutsal ile ilişkilendirmişlerdir. Örneğin her gezegene göre bir gün ve saat belirlemişlerdir.⁴²⁵ Örneğin pazar gününü Güneş'e, pazartesiye Ay'a, salıyı Mars'a, çarşambayı Merkür'e, perşembeyi Jüpiter'e, cumayı Venüs'e, cumartesiye Satürn'e hasretmişlerdir.⁴²⁶ Her bir gezegenin belli bir saati vardır. Onlar bu zaman diliminde diktikleri dinsel kıyafetleri giyerler, özel kokularını sürünerek dua ederek arzu ve isteklerinin yerine getirilmesini talep etmişlerdir. Böylece her bir gezegen için ayin düzenlemişlerdir. Bu gezegenlerden birisine taate bulunmak, ona

⁴²³ Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*, 57.

⁴²⁴ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 251.

⁴²⁵ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 292-293.

⁴²⁶ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 292-293.

mahsus olan Ruhanîye taate bulunmaktır. Böylece dolaylı olarak sebeplerin yaratıcısı olan Tanrı'ya ulaşılmış olacaktır.⁴²⁷

Harran Sâbiîlerinden putlara tapan diğer grup ise, kendileri için aracı olarak ilâhi varlıklara ihtiyaç duymaktadırlar. Çünkü onlar İnsanın üstün olan Tanrı'ya yakınlaşmak ve O'nun şerefine nâil olabilmek için kendisine tevessülde bulunulan bir aracı gereklidir. Asıl aracı konumunda olan Ruhanîler insanlar tarafından görülememekte ve kendisi ile konuşulamamaktadır. Ruhanîlerin mekânı olarak kabul edilen gezegenlerde günün bir kısmında görünüp bir kısmında kaybolmaktadır. Çünkü gün ışığında batmakta karanlık çöktüğünde doğmaktadırlar. Dolayısıyla insanların bunlara yönelip taatte bulunmaları her zaman mümkün olmamaktadır. Bu sebeple insanların devamlı görebilecekleri suretlere yani putlara ihtiyaçları bulunmaktadır. Ruhanîlere ulaşmak için tapınakların yeryüzünde inşa edilmesi bir gerekliliktir. Bu bağlamda bu grup ruhanîlerin bulunduğunu savunduğu yedi gezegenin şekli ve misali üzere belirli görünümde, her biri bir heykel karşılığında putlar inşa etmişlerdir. Demir veya başka şeyden yapılan heykelin cismine saygı göstermişlerdir. Yaptıkları putlara özel tütsüler yakarak özel yüzükler takarak ve değişik elbiseler giydirmişlerdir. Özel dualar ile bunlara yalvararak, büyülerle günü ve saatinde yakınlaşmaya çalışarak ihtiyaçlarını onlardan istemişlerdir. Bütün bu hususlar doğrultusunda isteklerinin kabul olacağına inanmışlardır.⁴²⁸

Harran Sâbiîleri Tanrı'dan bir sıra halinde sudûr eden varlıklar adına mabetler inşa etmişlerdir. Bunların en büyüğü İlk Sebep olmakla birlikte ondan sonra sırasıyla İlk Akıl, Evrenin İdare'cisi, Şekil (suret-madde) ve Ruh (nefis) mabetlerini yapmışlardır. Bu mâbetleri yuvarlak şeklinde yapmışlardır.⁴²⁹ Bunların yanı sıra onlar gezegenler adına da tapınaklar inşa etmişlerdir. Gezegenlerden Satürn'ün (Zuhal) tapınağı altıgen, Jüpiter'in (Müşteri) üçgen, Mars'ın (Merih) dikdörtgen, Güneş'in kare, Venüs'ün (Zühre) kare içinde üçgen, Merkür'ün (Utarit) dikdörtgen içinde bir üçgen ve Ay'ın bir sekizgen şeklindeydi.⁴³⁰ Bu Tapınakların her biri, söz konusu gezegene özel olarak kutsanan günde, rengi gezegene karşılık gelen giysilerin giyildiği bir ayin yapmak için kullanılırdı. Onlara göre Satürn ayini için, siyah bir

⁴²⁷ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 272.

⁴²⁸ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 294.

⁴²⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb*, 202; Ali Bakkal, *Harran Okulu*, 48.

⁴³⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 300.

cüppe ve manto (filozofların giysisi olduğu söylenir) giyilmeli ve parmağa demir bir yüzük takılmalıdır; Çağrılan Melek Ishbal'dır (Isbil-Heylil). Jüpiter ayini için sarı ve beyaz bir elbise ile beyaz bir manto giyilmeli, parmağa bir kaya kristali yüzüğü takılmalıdır; Çağrılan ruhanî Rufiyael'dir (Raucayehil-Rufija'il). Farsça'da bu gezegeni yöneten Ormazd'dır. Birkaç ayin formülü önerilmektedir. Biri çok uzun ve güzel olup bu dindarlığın ilham verebileceği asil coşkuyu iyi bir şekilde göstermektedir. Mars ayini için giysiler kırmızı olmalı, bir bakır yüzük takılmalıdır ve çağrılan Ruhanî Rubiyael'dir (Raucahehil-Rubija'il). Venüs ayini için, kişi görkemli beyaz bir cüppe giyer ve altın bir yüzük takar. Çağrılan Ruhanî Bitael'dir (Beyteyl-Bita'il). Merkür'ün ayinsel rengi gösterilmemiştir. Çağrılan Ruhanî Haraqiel'dir (Arguyl-Harqil). Son olarak, Ay ayini için ayinsel giysi beyaz olup bir gencin giysisini andırıyor olmalıdır; Çağrılan Ruhanî Siliyael'dir (Celan-Silija'il).⁴³¹

Harran Sâbiiliğinde gezegenler adına yapılan bu tapınaklarda bireysel ritüeller ve riyazet yoluyla Ruhanîlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilahi varlıklar ve gök cisimleri adına inşa edilen tapınaklarda toplu ibadetlerden ziyade özel olarak gezegene (yıldıza) uygun bir hitapta bireysel ritüeller gerçekleştirilmiştir. Burada arınma ve ahlâki ıslah olarak riyazete önem verilmiştir. Dolayısıyla şehvetin maddi baskısından kurtulmak için Ruhanîler ile istimdatta bulunulmuştur. İstimdat dualarla yalvarma, yakarma, namaz kılma, oruç tutma, kurban kesme, tütsüler yakma, okumalar yapmaktır. Böylelikle ruhlar için vasıtasız hazırlık ve istimdat gerçekleştirilir.⁴³² Onlar ilk olarak “*Yedi gezegenden (yıldızdan) biriyle birebir sohbet etersen yüreğini tüm yozlaşmış inanç ve lekelerden arındır; ruhunu berrak ve açık hale getir*” şeklinde hitapta bulunarak yıldıza yaklaşarak birliği sağlamaya çalışmışlardır. Sonraki adımda ise giyilecek kıyafetin rengini yakılacak kokunun türünü belirleyerek gezegenin (yıldızın) meleğine hitap ederek dua etmişlerdir.⁴³³ Örneğin Güneş ve onun Ruhanîsi ritüelinde ayin yöneticisi Kraliçe olan Güneş'e dua etmek için kraliyete yakışır bir şıklık içinde olması gerektiğinden, kaftan giymeye, bir taç ve altın bir yüzük takmaya yönlendirilmiştir. Ona “*Selam sana, ah Güneş, kutsanmış Kraliçe . . . parlak ve aydınlatıcı . . . içinde tüm*

⁴³¹ Ebu'l Kâsım Mesleme Macrîti (Pseudo Majriti), *Ğayetu'l-Hakîm (The Patrix)*, çev. J. Michael, Christopher Warnock (Adocentyn Press, 2010), 155-180.

⁴³² Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 251.

⁴³³ Ebu'l Kâsım Mesleme Macrîti (Pseudo Majriti), *Ğayetu'l-Hakîm (The Patrix)*, 155-156.

güzellikleri barındıran, altı gezegen üzerinde bir otoriteye sahip olup rehberi olarak size itaat etmelerini sağlayan, onlara hükmeden..."⁴³⁴ şeklinde hitap ederek dua etmiştir. Böylece Sâbiîlik'teki bu adanmışlık ruhun önce gök cisimlerine sonrada ışık tapınaklarını yöneten Ruhanîlerin huzuruna çıkabilmesini sağlamıştır.⁴³⁵

Görüldüğü üzere Harran Sâbiîleri, gök cisimleri ile ilişkili varlıklar olan Ruhanîleri Tanrı ile insan arasında aracılar olarak görmüşlerdir. Bu varlıklara ulaşma konusunda ise Sâbiî grupları arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bunlardan Ashâb-ı Heyâkil göksel varlıklarla ilişkili Ruhanîlerin tanrısal varlıklar arasında aracı olduklarını ve doğrudan ulaşılabileceğini düşünmüşlerdir. Ashâb-ı Eşhas ise göksel varlıklar ile ilişkili Ruhanîlere doğrudan ulaşamayacağını, ancak onları temsil eden sûretler vasıtası ile erişilebileceğini savunmuşlardır.⁴³⁶ Her ne kadar bu gruplardan ilki tanrısal varlıkları temsil ettiklerine inanılan çeşitli suret ve şekillere inanmayı reddettiği görülsede nihai olarak her iki geleneğin amacında Ruhanîlere ulaşmaya çalışmaktır. Bunun için kişinin yapması gereken yöneten yıldızı yani Ruhanîsi (Kâmil Tabiatı) üzerine arınmaya yönelmektir. Bunları yapmalarındaki amaç ise bireyin kendi Ruhanîsi (Kâmil Tabiatı) ile ahenk yakalamak ve onu mükemmel şekilde taklid etmektir. Bu şekilde Ruhanîsinin ona bahşedeceği korumaya sahip olacaktır. Böylece dünyevi tapınaktaki meditasyon sayesinde insan önce göksel tapınağa, oradan efendisi olan ruhanîye, oradan da Efendilerin Efendi'sine ulaşmış olacaktır.⁴³⁷

Harran Sâbiîleri de tıpkı Sühreverdi gibi kendi dini ve ritüellerini Hermes'ten öğrendiklerini savunmuşlardır.⁴³⁸ Onlara göre Hermes Kâmil Tabiat'ın peygamberidir. Dolayısıyla Kâmil Tabiat bizzat Hermes'e atfedilir. Harran Sâbiîleri'nin dini ve ritüelleri hakkında bilgi veren Mecritî'ye ait *Gâyet'ül-Hekim*⁴³⁹ isimli eserde ona yapılan bir münacât aktarılır. "*Ben seni bütün isimlerinle Arapça Utarid (Hotarit), Farsça ey Tir (Tyr), Latince ey Haruz (Harus), Yunanca ey Hermes, Hinduca ey Budha (Meda) diye çağırıyorum. Seni her şeyden önce gök*

⁴³⁴ Ebu'l Kâsım Mesleme Macritî (Pseudo Majriti), *Ğayetu'l-Hakîm (The Patrix)*, 172-173.

⁴³⁵ Henry Corbin, *Temple and Contemplation* (Flammarion: Paris, 1980), 141-142.

⁴³⁶ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 299.

⁴³⁷ Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, 140.

⁴³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l Ehvâ' ve'n-Nihal*, 232.

⁴³⁹ Bu eserin üçüncü kitap yedinci bölümünde Harran Sâbiîlerinin dini ve ritüelleri hakkında bilgi verilmektedir. Bk. Ebu'l Kâsım Mesleme Macritî (Pseudo Majriti), *Ğayetu'l-Hakîm (The Patrix)*, 154-182.

*kubbenin ve yüce büyük âlemin efendisi olan yüce Rab Tanrı adına çağırıyorum. Onun adına yalvarıyorum ki dileğimi kabul et ve bana istediğimi ver. Ruhunun güçlerimi üzerime gönderki bu sayede güçleneyim ve bilgi ve bilgelik kazanmaya hazır hale gelebileyim. Beni krallar ve yüce insanlar tarafından sevilen, yüceltilen onurlandırılan biri yapki bu sayede bana sırlar verilsin, sözlerimi etkili bir şekilde insanlar alsın, böylece bana ihtiyaç duysunlar. Benden aritmetik, astroloji ve kehanet ilimlerini öğrensinler. Benim üzerimde öyle hâkimiyet kurki bütün bu kazandığım zengilik ve mükafat ile krallar ve yüce kişiler önünde her şeyi elde edeyim”.*⁴⁴⁰ Görüldüğü üzere Hermes’e göre kişi bilgeliliğin bilgisine Kâmil Tabiat ile ulaşır. Kâmil Tabiat bilgeliliğin kökü ve anahtarıdır.

Öte yandan Kâmil Tabiat’ı Hermes’e nasıl ibadet edileceğini, onun nasıl çağrılacağını ve onu ortaya çıkarmak için dua şekli öğretmiştir. Aynı zamanda Hermes bu duayı bilgelere yılda iki kez kişisel ritüellerinde yapmasını söylemiştir. Bu dua “*Sen, efendim ve prensim, en kutsal meleğim, değerli ruhsal varlığım, sen beni doğuran ruhsun ve sen ruhumun doğurduğu çocuksun... Sen ilahi ışıkların en parlakıyla giyinmiş olansın... Sen kendini bana en güzel (ya da en yüce) tezahürlerde göster, bana göz kamaştırıcı yüzünün ışığını göster, benim için aracı ol... kalbimden karanlığın perdelerini kaldır...*” şeklindedir.⁴⁴¹ Ayrıca yine bu eserde Kâmil Tabiat “filozofun meleği”, onun başlatıcısı ve öğretmeni, tüm felsefesinin nesnesi ve sırrı, bilgenin dinindeki önemli figürü olarak tanımlanmaktadır.⁴⁴² Burada filozof ile Kâmil Tabiat arasındaki ilişki kutsal ikiz (unus ambo) şeklinde tanımlanır. Yani filozofun Kâmil Tabiat’ı kişiseldir ve kendisini ancak doğası mükemmel olan birine gösterebilir. Çünkü aralarındaki ilişki ben ve öz-benlik gibidir. Her birinin kendisini diğerinde gördüğü ilahi bir ikizliktir. Kişinin kendisi ile yapması gereken şey de onu yöneten gezegeni ile yani Kâmil Tabiat’ıyla ilişkilendirilen ruhsal varlık üzerine meditasyona yönelmektir.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Ebu’l Kâsım Mesleme Macrîtî (Pseudo Majritî), *Ġayetu’l-Hakîm (The Pcatrrix)*, 177-178.

⁴⁴¹ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, 21.

⁴⁴² Ebu’l Kâsım Mesleme Macrîtî (Pseudo Majritî), *Ġayetu’l-Hakîm (The Pcatrrix)*, 152-154.

⁴⁴³ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, 16-17.

Manden inancında ise Manda d Hiia hayatın bilgisi/irfanı anlamına gelir ve en üstün konuma sahip uthra olarak tanımlanır.⁴⁴⁴ Manda d Hiia, Tanrı'dan ilk tezahür eden Büyük İlk Hayat'ın ışığıdır.⁴⁴⁵ Ayrıca Manda d Hiia ruhun kurtarılması için gönderilen ışık varlığıdır. İnsanın maddenin esaretinden kurtulması için gönderilmiş kurtuluş kaynağıdır. Tıpkı koyunlarını ağıllarına götüren iyi bir çoban gibi Mandenleri her türlü kötülük ve sapkınlıktan uzak tutmaya çalışan bir elçidir.⁴⁴⁶ Bu bağlamda Manden kaynaklarında Manda d Hiia'ya, 'ışık elçisi', 'uthraların kralı', 'kuştanın efendisi', 'haznedar', 'Nasuraların Kralı', 'ruhların çobanı' gibi isimler verilmiştir.⁴⁴⁷ Manda d Hiia'nın yaratılışı uthraların yaratılışından önce gerçekleşmiş ve görevinde önceden belirlenmiştir. Bu aşkın kurtarıcının misyonu dünyanın yaratılışından önce başlamıştır. Zira bu ilahi unsurun düşüşü yaratılıştan önce ve onunla paralel olarak ilerlemiştir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Manda d Hiia'nın ışık dünyasından inişi iki şekilde gerçekleşmiştir. Manda d Hiia ilk olarak ışık dünyasından Karanlık dünyasında inmiştir. Işık dünyasındaki uthralardan İkinci Hayat ve çocukları kendilerine ait bir dünya yaratmak istediklerinde Işık Kralı Yüce Hayat bunu isyan olarak değerlendirmiştir. Bunun üzerine Işık Kralı Yüce Hayat, kendi hayat evi olarak nitelendirdiği ışık dünyasını terkedip yüzünü karanlık dünyasına çevirmiş ışık varlıklarının (uthralarının) planlarını boşa çıkarmak ve nefret ve çatışma üzerine dolu kıskanç doğasından dolayı ışık dünyasına savaş açmış karanlık güçlerin komplosunu engellemek için Manda d Hiia'yı görevlendirir. Manda d Hiia'nın amacı uthralar arasındaki düzeni sağlamak, onları düştükleri bu durumdan kurtarmak ve kötü güçlerin kurmuş olduğu hakimiyeti sonlandırmaktır.⁴⁴⁹ Yüce Hayat'ın emri ile Manda d Hiia yanına bir takım kutsal silahlar ve manda (gnosis) olarak karanlık dünyasına inmiştir. Bunlar sayesinde karanlık dünyasının güçleriyle

⁴⁴⁴ Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 8; E. S. Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 64, 107-108.

⁴⁴⁵ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean* (Leiden, 1959), 109.

⁴⁴⁶ *Ginza*, 181.

⁴⁴⁷ Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 153; *Gündüz, Sâbiiler: Son Gnostikler*, 137.

⁴⁴⁸ Hans Jones, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 45.

⁴⁴⁹ *Ginza*, 80; Sabah Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 149-154.

girmiş olduğu mücadeleyi başarıyla tamamlayarak Işık Tanrı'sı Yüce Hayat tarafından tekrar ışık dünyasına yükseltilmiştir.⁴⁵⁰

Manden inancında Manda d Hiia'nın ikinci olarak maddi âleme inişi yukarıda da ifade edildiği üzere Ptahil tibil dünyasını yaratırken karanlık güçleri, yedi gezegen ve on iki burç ile birlikte ilk insan Âdem'in cesedini yaratma girişiminde bulunmuş ama başaramamıştı. Çünkü yaratmış olduğu Âdem hareketsiz ve yaşam belirtisi göstermeyen bir varlıktı. Karanlık güçler ruhu olmayan Âdem'in cesedini harekete geçmesi, ayakları üzerinde durabilmesi için hava, ateş, duman ve akarsulardan yayılan koku gibi birçok tabiat varlığından yardım istediler. Herkes çabalamasına rağmen Âdem'in ayağa kaldıramadılar ve güçsüz olduklarını anladılar. Bunun üzerine kötülük güçlerin isteği üzerine Ptahil Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'tan yardım ister. Ptahil'in yalvarmaları sonucu Işık Kralı Yüce Hayat onun yardım talebini kabul eder. Yüce Hayat, ışık dünyasında yaşayan tanrısal ruhu (mana/zihin) saf ve temiz sarığına sararak Ptahil'e verir. Fakat ona güvenmediği ve aptalca bir hata yapmaması için arkasından yaşam bilgisi Manda d Hiia'yı ve ışık varlıklarından Hibil, Şitil ve Anuş'u tibil dünyasına gönderir. Manda d Hiia, Yüce Hayat'ın Ptahil'e verdiği ruhu gizlice alarak Âdem'in bedenine yerleştirir. Bunun üzerine ilk insan Âdem canlanmış olur.⁴⁵¹ Dolayısıyla Manda d Hiia Âdem'in bedenine (pagria) tanrısal ruhu üfleyerek onun bedenini canlandırmıştır. Bu bağlamda Manda Hiia insan ruhunun bir prototipi olup onu koruyan ve ona klavuzluk etmesi için yeryüzüne gönderilen ilahi güçtür. O Işık Tanrı'sı Yüce Hayat'tan aldığı kutsal bilgileri ve dini ritüelleri Âdem'e öğretmesi için gönderilmiş ilahi elçidir. Hibil Ziva olarakda isimlendirilen Manda d Hiia, Işık Kralı yüce Hayat'ın bilgisini büyük Hayat'ın çocuklarına yani Mandenlere aktarmakla sorumludur. Zira Manda d Hiia'ya bu bilgi onların zihinlerini aydınlatması ve bunu onlara öğretmesi için verilmiştir.⁴⁵²

Verilen bilgilerden hareketle hem İsrâkîlik'te hem de İslâmî ve modern dönem kaynaklarda Kâmil Tabiat fikri görülmektedir. Hem İsrâkîlik'te hem de Harran Sâbiîliğinde her türün bir yöneticisi bulunmaktadır. Buna Sühreverdi sisteminde Türlerin Efendileri, Harran Sâbiîliğinde ise Ruhanîler denilmiştir. Bu kavram, her iki

⁴⁵⁰ *Gündüz, Sâbiîler: Son Gnostikler*, 136.

⁴⁵¹ *Ginza*, 64, 108-109.

⁴⁵² E.S. Drower, *The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa*, 22-23.

gelenekte de varlığın hiyerarşik düzeni içerisinde, insanla aşkın âlem arasında bir köprü vazifesi gören varlıkları açıklamakta kullanılır. Ancak bu ortaklığın ötesinde, her iki gelenekte Kâmil Tabiat'ın niteliği, işlevi ve hakikate ulaştırıcı rolü arasında farklılıklar bulunmaktadır. Sühreverdî'ye göre, varlık hiyerarşisi içinde her türün bir efendisi bulunmaktadır. Bu efendiler, Türlerin Efendileri olarak adlandırılır ve nûranî varlıklar olarak tahayyül edilirler. Bu varlıklar, türlerin ideal formunu taşıyan ve onların varlık düzeninde düzenleyici olan metafizik ilkelerdir. Bu anlayışta Kâmil Tabiat, insan türünün efendisidir ve bireysel insan varlığı, bu nûranî ilkeye yönelerek kendi hakikatine ulaşır. Bu varlık, yalnızca türsel yöneticilikle sınırlı kalmaz, aynı zamanda insanın maddî âlemden metafiziksel hakikate yükselişinde rehberlik eden ontolojik bir aracı işlevi görür. Yani insan bu nûrani rehber aracılığıyla Nûru'l-Envâr'a ulaşarak asli varlığına kavuşur. Dolayısıyla Kâmil Tabiat, ontolojik olarak insandan aşkın ve onun nûranî kökenine yönelmiş hakikatle ilişkisini temsil eder.

Harran Sâbiîliğinde ise benzer bir yapı Ruhanîler kavramı üzerinden ortaya konmuştur. Gök cisimlerinin ve türlerin her birinin kendine özgü bir yöneticisi olduğu fikri burada da mevcuttur. Bu yöneticiler, kozmik düzenin sürekliliğini sağlayan ve her varlık türüyle bağlantılı olan Ruhanîlerdir. İnsan türü de bu sistem içinde, belirli bir Ruhanî ile irtibatlıdır. Ancak Harran Sâbiîliğinde insanın Ruhanîsi ile ilişkisi kozmolojik ve astrolojik bir çerçevede ele alınmıştır. İnsan bu varlıklar ile ritüeller ibadetler ve astrolojik uygulamalar sayesinde iletişimde bulunmaktadır. Buradan hareketle her iki gelenekte insanın hakikate ulaşmasını sağlayan ontolojik araçlar bulunsada bu araçlar Sühreverdî'de daha içkin ve entelektüel bir süreç, Harran Sâbiîliğinde ise dışsal ve kozmik bir düzen olarak yapılandırılmıştır.

Öte yandan her iki gelenekte de Kâmil Tabiat'ın Hermes figürüyle ilişkilendirilmesi dikkat çekicidir. Hermes hem İşrâkîlik'te hem de Harran Sâbiîliğinde kutsal bilgiye ulaşmış arketip bir bilge figürü olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Kâmil Tabiat da bilgeliğin, ilhamın ve nûranî hakikatin taşıyıcısıdır. Her iki gelenekte de onun kişisel melek, kutsal ikiz ya da nûranî sûret olarak tanımlanması, bireyin içsel benliğinin aşkın bir yansıması olarak anlaşılabilir.

İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat ile gnostik Sâbiîliğindeki Manda d-Hiia fikri arasında benzerlikler bulunmaktadır. Her iki figürde cismâni değil Tanrı tarafından

bilgi verilmiş ruhanî varlıklardır. Dolayısıyla Kâmil Tabiat ve Manda d-Hiaa insanlığın ilk prototipi olan ruhanî bir varlık türü olarak ele alınmaktadır. İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat, insan nefsi isfehbed nurun arketipi olarak kabul edilen Türlerin Efendilerinden birisidir. Manden Sâbiîliğinde ise insan ruhu nişimtanın prototipi olarak kabul edilen varlık Manda d-Hiia'dır. Bu bağlamda İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat ve gnostik Sâbiîliğindeki Manda d-Hiia arasında ilk örnek veya prototip olma bakımından benzerlikler bulunduğunu söyleyebiliriz.

İşrâkîlik'teki Kâmil Tabiat ve Manden Sâbiîliğindeki Manda d-Hiaa fikrinin benzeştiği yönlerden biriside her ikisinde insana ilim ve bilgi verme özelliğidir. Yukarıda ifade edildiği üzere Sühreverdi, Hermes'e atfen bahsettiği olayda, Hermes'in uykusunda kendisine çok güzel bir sûrette birisinin geldiğini ve nesnelerin ilmini ve niteliğini kendisine öğrettiğini bunun üzerine ona kim olduğunu sorduğunda ona "ben senin Kâmil Tabiat'ım" dediğini ifade etmişti. Buradan hareketle İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat ilim ve hikmet veren bir varlıktır. Gnostik Sâbiîliğinde ise Manda d-Hiia Yüce Hayat'ın bilgisini Mandenlere aktaran ilahi kurtarıcıdır. Dolayısıyla her iki gelenekte bu ruhanî varlığın tüm insanlara bilgi ve hikmet veren bir nevi Tanrı ile insan arasında elçilik görevi yapan ilahi bir öğretici olduğunu söyleyebiliriz. İşrâkîlik'teki Kâmil Tabiat ve Manden Sâbiîliğindeki Manda d-Hiaa bir başka özelliğide her ikisinde insanların kendileri ile irtibat kurmalarına izin vermeleridir.

İşrâkîlik'teki Kâmil Tabiat ve Manden Sâbiîliğindeki Manda d-Hiaa aynı zamanda insanı korumakla görevli olan varlıklardır. Kâmil Tabiat'ın koruyucu olduğu, yukarıda da ifade edildiği üzere Sühreverdi'nin Kâmil Tabiat'a yapmış olduğu duada "Sen (Kâmil Tabiat) Allah'a yalvaran şahsımı idare etmektesin" şeklinde geçmektedir. Manda d-Hiia ise, insanlara manevi rehberlik yaparak onları kötülüklerden koruyan bir varlıktır. Bu bağlamda her iki gelenekte Kâmil Tabiat ve Manda d-Hiia'nın daima insanı gözetimi altında tutan varlık olduğunu söyleyebiliriz.

İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat ve gnostik Sâbiî inancında Manda d-Hii ile ilgili benzerliklerin yanında ontolojik düzeyde bazı temel farklılıklar da mevcuttur. İlk olarak, bu figürler farklı kozmik roller üstlenmiştir. İşrâkîlik'te Kâmil Tabiat, sudûr düzenine dâhil olup, türlerin nûrânî yapısını korur ve daha statik bir varlık olarak konumlanır. Manda d-Hiia ise tarihsel ve soteriolojik bir karaktere sahiptir ve

bireylerin kurtuluşunu sağlamak için aktif bir "gnostik kurtarıcı" rolü üstlenir. Bu bakımdan, Kâmil Tabiat'ın ontolojik işlevi süreklilik sağlamakken, Manda d-Hiia daha dinamik bir misyona sahiptir. İkinci olarak Sühreverdî sisteminde Kâmil Tabiat Tanrı'ya yaklaşmak isteyen nefsin yöneldiği bir arketipsel nûr mertebesidir. Gnostik Sâbiîliğinde ise Manda d-Hiia, ışık dünyasından inişiyile, özellikle de yaratılış sürecindeki rolüyle Tanrı'nın ışık ve hayat veren bir tezahürü olarak görülür. Bu da onu Tanrı'nın yansıması ya da bir ilahi varlık olarak konumlandıran bir anlayışa işaret eder. Üçüncü olarak da her iki gelenekteki kozmoloji anlayışındaki farklar, bu figürlerin ontolojik konumlarını etkilemiştir. İşrâkîlik, nûr mertebeleri temelinde monistik bir yapıya sahipken, gnostik Sâbiîliği katı bir düalist bir sisteme sahiptir. Bu nedenle, Sühreverdî sisteminde Kâmil Tabiat, Tanrı'nın tecellisi değil, sudûr eden nur hiyerarşisinde yer alan bir varlık olarak görülürken, gnostik Sâbiîliğinde Manda d-Hiia ışık ve karanlık arasında metafizik bir çatışmanın öznesi olarak karşımıza çıkmaktadır.



SONUÇ

Felsefî araştırmalarda hemen her düşünce ekolü kendinden önceki kültür ve medeniyetlerden ve onların ortaya koyduğu fikirlerden etkilenmiştir. Şihâbüddîn es-Sühreverdî tarafından kurulmuş, eklektik ve daha çok sezgisel bir düşünce tarzına dayalı İşrâki felsefede kadim dönemlerin felsefi ve mistik akımlarından beslenmiştir. Sühreverdî doğu ve batı düşüncelerinden gelen farklı geleneklere ait tüm kadîm hikmeti kaynakları arasında göstermiş ve kendisini de bu ebedi hikmetin vârisi olarak görmüştür. Dolayısıyla Sühreverdî'nin İşrâk felsefesinin kaynaklarını İslâmî, Fârisî, Grek ve Sâbiîliğin oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışmada Sühreverdî'nin varlık tasavvuru ve asli itibari ile ilâhi bir din olmakla beraber zamanla dinî, felsefî ve siyasî etkiler altında kalarak farklı formlarda bugüne kadar gelmiş olan Sâbiî inancının ontolojisi ve kozmolojisi, her iki geleneğin varlık anlayışları bağlamında mukayeseli olarak açıklanmıştır. Çalışmamızda üç ana problem üzerinde durulmuştur. İlk olarak İşrâk felsefesinin kurucusu Sühreverdî, ontoloji ve kozmoloji bağlamında Sâbiîlik'ten ne ölçüde etkilendiği ve bu etkilenmenin İslâmî ve modern dönem kaynaklarda farklı tarzlarda ele alınan hangi Sâbiî geleneği (Harran Sâbiîliği mi? Gnostik Sâbiîliği mi?) üzerinden olduğu araştırılmıştır. İkinci olarak Sühreverdî'nin Sâbiîliğin ontolojisi ve kozmolojisiyle ilgili benzerlikler ve bu düşüncelerdeki varlık tasavvurundaki farklar ortaya konulmuştur. Son olarak ise bu benzerlikler ve farklılıklar ışığında İşrâkîlik ve Sâbiîlik arasındaki ontolojik ve kozmolojik yapıların karşılaştırmalı olarak incelenmesi amaçlanmıştır.

Sühreverdî'nin nur metafiziği ve İslâmî dönem kaynaklarda geçen Sâbiî inancının ontoloji ve kozmoloji anlayışında benzerlikler olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Harran Sâbiîliğin, Sühreverdî'nin varlık tasavvuruna Türlerin Efendileri ve bu varlıklardan birisi olarak kabul edilen Kâmil Tabiat fikri bakımından etkisi olduğu kanaatine varılmıştır. Sühreverdî'nin nur metafiziğinde dikey tabakada bulunan nurlardan sonra gelen yatay tabakadaki nurlar yani Türlerin Efendileri Harran Sâbiîliğindeki Ruhanîlere karşılık gelmektedir. Sühreverdî'ye göre Türlerin Efendileri her varlık türünü koruyan ve ona rehberlik eden manevî varlıklar olarak kabul edilmiştir. Harran Sâbiîliği ise gezegen ruhları ve göksel yöneticilerden oluşan bir ilahi düzen inşa etmiştir. Onlara göre her gezegenin bir Ruhanîsi vardır ve onlar

hem insan ruhlarını hemde maddi âlemdaki unsurları etkileyerek kozmik düzeni yönetmektedirler. Dolayısıyla her iki gelenekteki bu varlıklar ruhanî varlıklar olup Tanrı'dan destek alarak kendilerinden alt tabakada bulunan türlerin yöneticisi ve koruyucusu olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda her iki sistem varlıkların yönetici prensipler ile ilişkili olduğu fikrini paylaşmıştır. Fakat Sühreverdî'nin Türlerin Efendileri anlayışı nur metafiziği temellidir. Ona göre Türlerin Efendileri her varlık türünün özünü belirleyen, o türün hakikatini idare eden manevi varlıklardır. Bu varlıklar, nur hiyerarşisinin bir parçası olarak, Nûru'l-Envâr'dan gelen ışığın bir tezahürü olup maddi âleme doğrudan müdahalede bulunmazlar, ancak türlerin varlıklarını metafiziksel olarak yönlendirirler. Harran Sâbiîleri ise gezegen ruhları ve göksel yöneticilerden oluşan bir ilahî düzen öngörmüşlerdir. Onlara göre, her gezegenin bir Ruhanîsi vardır ve bunlar hem insan ruhlarını hem de doğadaki unsurları etkileyerek kozmik düzeni yönetirler. Harran Sâbiîliği'nde bu varlıklar astrolojik yasalar çerçevesinde ele alınmıştır. Sühreverdî Türlerin Efendilerini soyut ilahi nurlar olarak kabul ederken Harran Sâbiîliği ise Ruhanîleri göksel tanrılar ve gezegenlerin ruhları olarak somutlaştırmıştır. Dolayısıyla Harran Sâbiîliğinde Ruhanîler daha çok evrenin mekanik işleyişiyle bağlantılı kozmik varlıklar olarak görülürken, Sühreverdî'nin Türlerin Efendileri, varlıkların özünü belirleyen metafiziksel ilahi nurlar olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda Harran Sâbiîleri'nin anlayışı kozmolojik ve astrolojik bir çerçevede şekillenirken, Sühreverdî'nin anlayışı mistik-aydınlanmacı bir metafizik sistem içerisinde gelişmiştir.

Sühreverdî'nin Türlerin Efendilerinden biri olan Kâmil Tabiat fikri ile Harran Sâbiîliğinde insanın yöneticisi olarak görülen Ruhanîsi bakımından benzerlikler bulunmaktadır. Sühreverdî'ye göre Kâmil Tabiat insanın prototipi olmakla beraber ona bilgileri ve erdemleri öğreten ve hayatı bahşeden nurlar âleminde bulunan varlıklar arasında en yakın ruhanî babadır. Harran Sâbiîliğinde ise bu kavram daha çok bireyin metafiziksel gelişimine etki eden ilahi varlık veya kişisel melek olarak kabul edilmektedir. Zira Harran Sâbiî inancında evren, gezegenlerin ve Ruhanîlerin yönetiminde hiyerarşik bir düzene sahip olup insanın ruhsal yetkinliği bu varlıklar ile olan ilişkisi çerçevesinde belirlenmektedir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat anlayışı ile Harran Sâbiîliğindeki ruhani rehberlik fikri arasında bir benzerlik

bulunmaktadır. Hem Sühreverdî sisteminde hem de Harran Sâbiî inancında hiyerarşik nur ve ruhanî varlık düzeni içerisinde insanın daha yüksek bir varlık düzeyine çıkması esas olarak kabul edilmiştir. Fakat Sühreverdî'nin nur metafiziğinde Kâmil Tabiat, insanın varoluşsal gelişiminde metafiziksel bir süreç olmakla birlikte onun yetkinleşmesine aracılık ve rehberlik ederken, Harran Sâbiîliğinde bu kavram daha çok astrolojik ve meleki bağlama sahip varlık olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca her iki geleneğe de Türlerin Efendileri ve Kâmil Tabiat fikrinin kaynağı olarak Hermes görülmektedir. Nihai olarak her iki geleneğin Hermetik mirası paylaşarak insanın metafiziksel yükselişinde aracı olan varlıkları kabul ettiği ancak bu varlıkların doğası ve işlevi konusunda farklı görüşler benimsedikleri söylenebilir. Diğer taraftan Sühreverdî'nin Kâmil Tabiat ve gnostik Sâbiî inancında Manda d-Hiia fikri arasında benzerlikler bulunmaktadır. İşrâkîlik'teki Kâmil Tabiat ve Manden Sâbiîliğindeki Manda d-Hiia insanlığın ilk prototipi olan ruhanî bir varlık türü olarak ele alınmaktadır. Fakat Sühreverdî sisteminde Kâmil Tabiat ontolojik bir ilke olarak ele alınmış, insanın manevi mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan nur metafiziği içerisinde değerlendirilmiştir. Gnostik Sâbiîliğinde ise daha çok bilgeliğin kaynağı ve kurtuluşun rehberi olarak görülmüştür. Bu anlamda her iki kavram da insanın hakikate erişme sürecinde rehber rolü oynasa da Kâmil Tabiat varlık düzeninin bir parçası, Manda d-Hiia ise ruhsal kurtuluşu sağlayan bilgi kaynağı olarak farklılaşmaktadır.

Öte yandan Sühreverdî'nin işrâkî varlık düşüncesi ve modern dönem kaynaklardaki gnostik Sâbiî inancının ontoloji ve kozmoloji bağlamında benzer olduğu hususlar her iki geleneğin nur ve zulmet anlayışı çerçevesinde kendini göstermektedir. İşrâkîlik'teki nur ve onun azalması ile ortaya çıkan zulmet Sühreverdî'nin İşrâk hikmetinin temelini oluşturan anahtar kavramlardır. Sühreverdî bu kavramlar üzerinde durarak varlık tasavvurunu inşa etmiştir. Bu kavramların genelde ilahi dinlerin kutsal metinlerinde, özelde ise gnostik Sâbiîliğin içerisinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim gnostik Sâbiî düşüncesinde ışık bulunan metafizik âlemlerle, içinde karanlık bulunan mevcut yaşanan evren şeklinde bir düalizm Sühreverdî'nin nur-zulmet teorisi ile örtüşmektedir. Bu anlamda İşrâkîlik'teki Nurlar'ın Nuru olarak görülen Nûru'l-Envâr'ın ve gnostik Sâbiîliğindeki Işık Kralı Yüce Hayat'ın tekliği ve basitliği, Tanrı'dan varlığın çoğalması ve çokluğun bu

sudûr eden varlıklar ile ilişkilendirilmesi bağlamında paralellikler bulunmaktadır. Ayrıca İshrâkîlik'te karanlığın ve maddenin kötülük ile ilişkilendirilmesi ve yokluğu ifade ederken varlığa kavuşmasında nura ve ışık varlığına ihtiyaç duyulması her iki geleneğe yer alan benzer hususlar olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu benzerliklerin yanı sıra önemli bir fark da ortaya çıkmaktadır. Sühreverdî, nur ve zulmet arasındaki düalizmi, İslam'ın tevhid anlayışıyla uyumlu bir şekilde açıklamıştır. Bu Sühreverdî'nin sistemini gnostik Sâbiîlik'ten ayıran temel bir unsurdur; çünkü gnostik Sâbiîlik'teki düalizm, birbirinden bağımsız olan iki zıt gücün çatışması olarak katı bir şekilde tanımlanırken, Sühreverdî'nin düşüncesinde bu düalizm, varlıkların Tanrı'dan sudûr ettiği tek bir kaynağa dayanmaktadır. Sonuç olarak, Sühreverdî'nin ontolojik anlayışı, gnostik Sâbiîlik'ten belirli ölçüde etkilenmiş olsa da bu etkiler özgün bir biçimde gelişmiş ve İslamî çerçevede tevhid ilkesiyle uyumlu bir şekilde ele alınmış ve yorumlanmıştır. Dolayısıyla, Sühreverdî'nin işrâkî felsefesi hem geleneksel hem de özgün bir sentez ortaya koyarak İslam inancıyla anlamlı bir uyum sergilemektedir.

Görüldüğü üzere İshrâkîlik ve Sâbiîliğin ontoloji ve kozmoloji anlayışlarını kıyasladığımız çalışmamızda Sühreverdî'nin varlık anlayışı bağlamında hem Harran hemde gnostik Sâbiî inancından belirli ölçülerde etkilendiğini söyleyebiliriz. Sühreverdî'nin varlık sisteminde özellikle Harran Sâbiîliğin etkisi daha belirgin bir şekilde hissedilmektedir. Fakat Sühreverdî'nin inşa etmiş olduğu sistemin dini nasrlara dayandırılma çabası bu söylemimizi tekrar düşünmeye sevk etmektedir. Burada aslında vurgulanması gereken husus, Sühreverdî'nin Sâbiîlik'ten doğrudan etkilenmesi değil bu etkilenmenin tekrar durumuna düşmeden yeni birşeyler ortaya konulmasıdır. Sühreverdî, Sâbiîlik'ten aldığı fikirleri, özgün bir biçimde geliştirerek ve dönüştürerek kendi düşünsel sistemine entegre etmiştir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin ontoloji ve kozmoloji anlayışı kendi düşüncelerinden kaynaklanmakla birlikte diğer inanç ve düşüncelerden özelde de çalışmamızın konusu olan Sâbiîlik'ten etkilenerek ortaya çıktığı şeklinde değerlendirebiliriz. Bu bağlamda Sühreverdî'nin İslam öncesi ortaya çıkan İslam sonrasında etkisini devam ettiren teolojik ve felsefi düşünceleri, İslâmîyetin temel düşüncelerine ters düşmeyecek şekilde tekrardan ele aldığını ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Mehdi Amin. Razawî, *Suhrawardi and the Scyl of Illumination*. London: Curzon, 1997.
- Aldihisi, Sabah. *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*. London: University College London, Submitted For The Degree Of Ph.D., 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Arnaldez, Roger. "İshrâk". *The Encyclopedia of İslam* (New Edition). ed. E. Van Donzel vd. 4/118-119. Leiden: E.J. Brill, 1997.
- Arabestani, Mehrdad. "Cosmology İdentity and food related rituals among the Mandaean". *Archives de Sciences Sociales Des Religions* (2020), 203-226.
- Aktulga, Mihdat. *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbîlik, Manicilik)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Aktulga, Mihdat. "Sâbîlik'te Kuşta Kavramının Mahiyeti". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Eylül, 2023), 240-253.
- Alıcı, Mehmet. "Sühreverdi'nin İshrâk Düşüncesini İnşâda Kadim Etimolojilerin Yeri". *Milel ve Nihal* 11/2 (Temmuz-Aralık 2014), 61-81.
- Alıcı, Mehmet. "Şehrezûrî'de Gnostik Eğilimler". *Şeyhü'l İshrâk'ın İzinde: İlk Dönem İshrâkî Şârihler*. ed. M. Nesim Doru vd. 103-130. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Bakkal, Ali. *Harran Okulu*. ed. M. Yavuz Rızvanoğlu. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Bîrûnî, Âbu'l-Reyhân Muhammed. *The Chronology of Ancient Nations*. ed. C.E. Sachau. London, 1879.
- Bayraktar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Birûnî, Ebû Reyhan. *el-Âsâr el-Bâkiye (Maziden Kalanlar)*. çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.

- Buckley, Jorunn Jacobsen. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. "A Rehabilitation of Spirit Ruha in Mandaean Religion". *History of Religions* 22/1 (1982), 60-84.
- Buckley, J.J. "Why Once Is Not Enough: Mandaean Baptism (Masbuta) as an Example of Repeated Ritual" 29/1 (Agust, 1989), 23-34.
- Buharî. *Câmiu's-Sah'ih*. çev. Mehmet Sofuoğlu. 1 Cilt. Ötüken Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1-4 (Ankara: 1962), 103-116.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "İslâm Felsefesinin İlk İnşâcıları Urfalı ve Harranlı Mütercimler". 1. *Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/107-129. Nisan 2006.
- Corbin, Henry. *Temple and Contemplation*. Flammarion: Paris, 1980.
- Corbin, Henry. *Alone With The Alone: Creative Imagination in the Sûfism of İbn Arabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1955.
- Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth from Mazdean Iran to Shi'te Iran*. trans. Nancy Pearson. Princeton: New Jersey, 1989.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Corbin, Henry. "Şihâbüddîn Sühreverdî", *İslam'da Bilgi ve Felsefe*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İz Yayınları, 1997.
- Copenhaver, Brian P. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Çubukçu. İbrahim Agah. "Sühreverdî ve İsrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Ankara, 1970), 178-200.
- Çelik, Mehmet.-Yaşar, Şükran. "Orta Çağ Bilim Dünyasından Sâbiî Bilgin Sâbit b. Kurra", *The Journal of Ottoman Studies* 34/34 (İstanbul: 2009), 74-85.

- Deutsch, Nathaniel. *Gnostic Bible*, ed. Willis Barnstone, Marvin Meyer. Baston & London: Shambhala, 2003.
- Deutsch, Nathaniel. *Guardians of the Gate*. Brill: 1999.
- Drower, E.S. *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans*. Leidon, 1959.
- Drower, E.S. *The Thousand and Twelwe Qestions (Alf Trisar Şuyalya)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Drower, E. S. *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*. London: Oxford University Press, 1960.
- Drower, E.S. *The Mandaeans of Iraq and Iran: Their Cults, Custom, Magic Legends and Folklore*. Oxford: Oxford At The Clarendon Press, 1937.
- Drower, E.S. *The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa*. Vatican City, 1953.
- Drower, E.S. vd. *A Mandaic Dictionary*. Wipf & Stock, 2021.
- Dînânî, ĞulamHüseyin İbrâhîmî. *İşrâkîliğe Giriş: Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Bilgi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Durusoy, Ali. “Fahredden el-Mardîni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/86-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ebu Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l A'yân ve Ebnau Ebnâi'z-Zaman*. 5 Cilt Kahire; 1949.
- Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdi, *Kitâbu Usûli'd-Din (Ehli Sünnet Akâidi)*. çev. Ömer Aydın. İşaret Yayınları, 2019.
- Ebû Ca'fer Muhammed İbn. Cer'ir et-Taberî. Taberî Tefsîri *Câmi'ul-Beyân Te'vili Âyn Kur'ân*, çev. Hasan Karakaya vd. 1 Cilt. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.
- Erdoğan, İsmail. *Hermetik İslam Düşüncesi'nde Türlerin Efendisi ve Kâmil Tabiat Anlayışı*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2004.
- Erdoğan, İsmail. “İşrâkîlik'in İslam Felsefesi İçerisindeki Yeri ve Kaynakları”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2003), 159-178.
- Erdoğan, İsmail. “Platon'un İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (Ocak 2004), 33-47.

- Erdoğan, İsmail. “İslâm Düşüncesinde Gizemli Beldeler”. *Dini Araştırmalar* 6/18 (Haziran 2004), 201-209.
- Erdoğan, İsmail. “İşraki düşüncede Türlerin Efendileri Meselesi”, *Dinî Araştırmalar*, 8/23 (Haziran 2005), 127-152.
- Ekinci, Abdullah. *Harran Mitolojisi ve Tarihi*. Şanlıurfa: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2008.
- Ekinci, Abdullah. “Ortadoğu’da ortaya çıkan Heterodoks Akımların Tarihsel Arka Planı”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 141 (Aralık 2002), 83-98.
- E. Peters, Francis. “Hermes and Harran”, *Intellectual Studies on İslam* ed. Michel. M. Mazzaouni-Vera B. Moreen. Utah: University of Utah Press, 1990.
- Farâbi, *Mesâil-i Müteferrika*. çev. Kıvameddin Burslav-H. Ziya Ülken. Ankara.
- Fahredden er-Râzi, Ana Hatları ile Kelam ve Felsefe (*el-Muhassal*). çev. Eşref Altaş. Klasik Yayınları, 2023.
- Gazalî, *Mişkâtü'l-Envâr (Nurlar Feneri)*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1994.
- Güldane, Gündüzöz. *Tasavvuf Tarihinde Nazarî İrfan Geleneği*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam öncesi Araplar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Ginzâ Der Schatz oder Das Grosse Buch Der Mandâer*. trans. Mark Lidzbarski Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- Ginza Rabba (The Gerat Book of The Mandaean)*. trans. Ram Al Sabiry. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ve İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiilik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu’da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*. İstanbul: MilelNihal, 2023.

- Gündüz, Şinasi. “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (Ocak 1997), 121-166.
- Gündüz, Şinasi. “Harrânîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/240-242. İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Gnostic Society Library. “Mandaean Scriptures and Fragments” Erişim: 29.10.2023.
<http://www.gnosis.org/library/mand.htm>.
- Gnostic Society Library. “Mandaean Prayer Fragments” Erişim: 20.11.2023.
<http://www.gnosis.org/library/tmes.htm>.
- Haberl, Charles G.-McGrat. James F. *The Mandaean Book of John*. Berlin: Baston: De Gruyter, 2019.
- Hamza el-İsfahâni. *Târih Sîni Mulûk el-'Ard ve el-Enbiyâ*. 1 Cilt. Beyrut: Daru'l Mektebet'l Hayat Yayınları, 1961.
- Hârizmi. *Mefâtihu'l-Ulûm (İlimlerin Anahtarları)*. çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Happold, F.C. *Mysticism: A Study and Anthology*. Middlesex: Penguin Books Ltd., 1963.
- Hassan, Nazıma. *Concept of Light in the Philosophy of İshraq*. Department of Philosophy Aligarh Muslim University Aligarh, Doctor Of Philosophy, 2015.
- Hoeller, Stephan A. *Gnosticism: New Light on the Ancient Tradition of Inner Knowing*. India: Quest Book, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. “İşrâkîlik”, *İslam'da Bilgi ve Felsefe*. çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Izutsu, Toshihiko. “İşrâkiyah”, *Encyclopedia of Religion*. vol. 7 New York; The Macmillan Company, 1987.
- İbn Ebî Useybia. *Uyûnu'l-Enbâ'fi Tabakâti'l-Ettibâ*. 1-2 Cilt. Beyrut: 1978.

- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Tarih*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 1 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 1 Cilt. Kahire: 1956.
- Jones, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Baston: Beacon Press, 2001.
- Kasabbaşızâde, İbrahim. *Risâle Fî Beyân-i El-Müsûli'l Eflatuniyye*. (Beyazıd Devlet Kütüphanesi, Umumi Kitaplar Bölümü, no:3941),152a.
- Kılıç, Cevdet. “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılatırılması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Şubat 2008), 55-72.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Hermesler Hermes*. İstanbul: Sufi Kitap, 2021.
- Kılıç, Erol. “Hermes”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/230-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kunt, İbrahim. *Selçuklu döneminde Anadolu'da Telif Edilen Farsça Eserler*. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Kuzgun, Şaban. “Hz. İbrahim ve Harran”, *Gevser Nesibe Sultan Ansına Düzenlenen Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri*. 1. Harranlı Bilim Adamları Kongresi Tebliğleri (Kayseri: 1995).
- Kutluer. İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Kurtubî, İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sâid b. Hazm el-Endelûsi. *el-Fasl Fi'l-Milel ve'l Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Lurker, Manfred. *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*. London and New York: Routledge, 2004.

- Macrîtî, Ebu'l Kâsım Mesleme (Pseudo Majriti). *Ĝayetu'l-Hakîm (The Pcatrix)*. çev. J. Michael, Christopher Warnock. Adocentyn Press, 2010.
- Marcotte, Roxanne D., "Suhrawardî's Realm of the Imaginal: İslâmîc Philosophy Yearbook". ed. Y. Eshots, *Vostochnya Literatura* 2 (2011), 68-79.
- Mead, G.R.S. *The Gnostic John The Baptizer: Selections From The Mandaaan John Book*. London: John M. Watkins, 1924.
- Meçin, Mahmut. "Sühreverdî'nin Tanrı Tasavvuru: Nûru'l-Envâr". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (Haziran, 2015), 49-70.
- Meçin. Mehmet Mekin, "Zerdüşfîlik ve İşrak Hikmeti Arasında Dualizm Üzerinden Bir Mukayese". *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2018), 115-131.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûc ez-Zeheb*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.
- Mevdudi, Mevlâna Seyyid Ebu'l-Ala. *Tefhimü'l-Kur'an*. çev. Ali Bulaç ve Kurul. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhammed Âbid el-Câbirî. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul; İnsan Yayınları, 2019.
- Nedîm, Muhammed B. İshak. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir Coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Özalp, Hasan. "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinos Negatif Teoloji". *Turkish Studies* 10/2 (2015),736-748.
- Platon. *Timaios*. çev. FurkanAkderin. Ankara: Say Yayınları, 2018.
- Platon. *Devlet*. çev. Cenk Saraçoğlu vd. İstanbul: Bordo&Siyah Yayınları.
- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1 Cilt. İstanbul, 1993.
- Plotinus. *Enneads*. 7 Cilt. İng. terc. A.H. Armsrong. Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

- Phillip Smith, Andrew. *A Dictionary of Gnosticism*. ABD: Quest Books, 2009.
- Rudolph. Kurt vd., *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco: Harper&Row, 1983.
- Rudolph. Kurt, “Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion”. *History Religion* vol. 8 (February,1969), 210-235.
- Saed, Nasoraia Hathem. “Naşiruta: Deep Knowledge and Extraordinary Priestcraft in Mandaean Religion”. *Esotericism and the Control of Knowledge*. ed. Edward F. Crangle. 307-359. Department of Studies in Religion, University of Sydney, 2004.
- Şirvânî, Sadrettinzâde Mehmet Emin. *el-Fevâidül-Hâkkâniyye*. ed. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Hikmet’ül-İşrâk*. çev. Eyüp Bekir Yazıcı, Usmetullah Sâmi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *el-Elvâhu’l-İmâdiyye*. çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Kitâbü’t-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Nur Heykelleri (Heyâkulu’n-Nur)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Kelimetu’t-Tasavvuf (Tasavvufun Kelimesi)*. çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Filozofların İnançları (İ’tikâdu’l-Hükema)*. çev. İsmail Yakıt. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *el-Meşâri ve’l Mutarahat (Mecmua fi’l-hikmeti’l-İlâhiyye)*. çev. Henry Corbin. İstanbul, 1945.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Kitâbü’l-Mukâvemât*. çev. Ahmet Kâmil Cihan, Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Cebraîl'in Kanat Sesi*. çev. Sedat Baran. İstanbul; Sûfi Kitap, 2006.
- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)*. çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2022.
- Şemseddîn Şehrezûri. *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Şemseddin Şehrezûri. *Nüzhetü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Şehristâni. *el-Milel ve'n-Nihal*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Akademi Yayınları, 2006.
- Uludağ. Süleyman, "Nur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/244. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman, "Câbelkâ-Câbelsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/525. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, 1995.
- Thomas, Richard. "The Israelite Origins of the Mandaean People", *Studia Antiqua*, 5/2, (December, 2007).
- Togan, Zeki Velidi. *Umumi Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- Turğay, Fatma. *İşrâki Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tümer, Günay. "Âbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/5. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin Hikmet'ül-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık Mahiyet Problemi". *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâki Şârihler*. ed. M. Nesim doru vd. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Yakut el-Hamevi. *İrşâdu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib*. nşr. D.S. Margoliuth 7 Cilt. Mısır: 1925.

- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım cüneyd Köksal vd. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yazıcı, Eyüp Bekir, *Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Yazıcı, Eyüp Bekir. "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasi Koşullar". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. M. Nesim Doru vd. İstanbul: Otto, 2014.
- Yazıcı, Eyüp Bekir. "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran". *1. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/ 167-175. Nisan 2006.
- Yamauchi, Edwin M. *Mandaic Incantion Text*. New Haven: American Oriental Society, 1967.
- Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East-Suhrawardi and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşaf'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Üyuni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl Keşşaf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Ömer Çelik. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Hayrunnisa HAYTA

Uyruğu : TC

