

İSLAM FİLOZOFLARINDA MELEK İNANCI

ANGEL FAITH IN ISLAMIC PHILOSOPHERS

YUNUS ERASLAN

DR. ÖÖR. ÜYESİ., KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ, KELAM ANABİLİM DALI
ASSISTANT PROFESSOR, UNIVERSITY OF KİLİS 7 ARALIK FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF KALAM

aslanyunus@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-2439-1950>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.891491>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
4 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted
17 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Eraslan, Yunus, "İslam Filozoflarında Melek İnanç [Angel Faith in Islamic Philosophers]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 8/1 (Haziran/June 2021): 167-190.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey. All rights reserved.
For Permissions

ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr



İSLAM FİLOZOFLARINDA MELEK İNANCI

Öz

İlk dönemde Müslümanların fetihlerle birlikte farklı din, kültür ve medeniyetlerle irtibata geçmesi sonucunda, başta inanç esasları olmak üzere İslam düşüncesinin akla dayalı bir anlatım yöntemiyle izahı bir gereklilik haline gelmiştir. Bu bağlamda vahye dayanan İslam dini, yeni fethedilen coğrafyaların İslam'dan önceki dönemlerde bölgede varlık gösteren din, inanç ve kültürleri bağlamında da yorumlanmıştır. Bunun neticesinde ise dini ve kültürel anlamda bir etkileşim meydana gelmiş olup, başta İslam felsefesi ve kelim ilmi olmak üzere farklı disiplinler Yunan felsefesi, Sabîlik ve gnostizm gibi kadim düşünce ekollerinden kısmen etkilenmişlerdir.

Kaynağı vahiy temelli Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan "melek" konusu, İslam inanç sisteminde doğrudan ön planda olan bir konu olmamakla birlikte, irtibatlı olduğu diğer inanç esaslarıyla birlikte düşünüldüğünde, önem arz etmektedir. Zira melekler, gerek Allah-insan gerekse Allah-evren ilişkisinde, Allah'ın kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesi bağlamında aracı vasıflarıyla kilit öneme sahiptirler. Buna göre meleklerin varlıkları ve özellikleri noktasında kabul edilen görüşler, dolaylı olarak bu meseleleri de etkilemektedir. Bu bağlamda melek konusu İslam filozofları ve bazı itikadi fırkalar tarafından, genel olarak kelim âlimlerinin anlattıklarından farklı bir şekilde anlaşıldığı için, irtibatlı olduğu konular da göz önünde bulundurulduğunda birtakım eleştirilerin sebebi olmuştur. Nitekim filozofların meleklerin de içinde bulunduğu kozmoloji anlayışlarını, Yunan felsefesi ile gnostik ve hermetik düşünceleri temel alarak inşa etmeleri, birtakım göksel cisimlere meleksel işlevsellik kazandırmaları ve vahiy aracı olarak göksel akılları devreye sokmaları, söz konusu eleştirilerin sebeplerinden bazılarıdır. Bununla beraber onların bu konudaki anlayışları, melek konusunun farklı düşünce ve inanç sistemleri açısından izahı ve akla dayalı açıklaması olduğu için, doğrudan bir inanç problemi olarak karşımıza çıkmamış, yalnızca ilgili olduğu konular bağlamında bir eleştiriye sebep olmuştur. Meseleye bu doğrultuda bakıldığında İslam düşüncesinde melek konusunun kelim ve felsefe açısından önemi daha çok nübüvvet konusuyla irtibatı bakımındandır. Filozofların kozmoloji anlayışlarından yola çıkarak izah edilen melek konusu, İslam felsefesinde kadim düşünce ve felsefe okullarında olduğu gibi daha çok evrenin ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayrılması temelinde anlaşılmıştır. Buna göre ay üstü âlemde varlık gösteren göksel cisimler ve akıllar İslam düşüncesindeki meleklerle karşılık gelmektedir. Başta güneş ve yıldızlar olmak üzere bu semavi cisimlerin aynı zamanda ruhları olduğu gibi, bu ruhlar ay altı âlemde tesir gücüne sahiptirler. Meselenin bu yönü melek konusunda Allah-âlem ilişkisini açıklamaktadır. Zira bu semavi cisimler dinî literatürdeki meleklerle karşılık gelip, bunlar evrenin sevk ve idaresiyle görevli varlıklardır.

Öte yandan feyz ya da sudûr teorisiyle açıklanmaya çalışılan vahiy konusu da bu bağlamda önemli başka bir konudur. Kelim ilminde harici varlığa sahip olan vahiy meleklerinin peygamberin dışında, ona hem lafız hem de mana itibarıyla ilahi olan birtakım bilgileri iletmesi anlamına gelen vahiy anlayışında melekler kilit öneme sahip varlıklardır. Bununla beraber filozofların ortaya koydukları nübüvvet ve vahiy anlayışlarına bağlı olarak melek düşünceleri de farklılık arz etmektedir. Zira İslam filozoflarına göre peygamber doğuştan sahip olduğu "kuvve-i muhayyilesi" ile ilk akıldan taşarak gelen bilgilere ulaşabilmektedir. Bu bilgiler peygambere birtakım işaretler ve manalar olarak indirilmiş olup, bu manalar peygamber tarafından muhatap kitlenin anlayacağı düzeyde ve dilde lafızlara dönüştürülmektedir. Ayrıca bu anlayışta vahiy esasında ilgili meleklerin dış dünyada somut bir varlığından da söz etmek mümkün değildir. Burada meleklerin dış dünyadaki varlıklarının tartışma konusu olması ve vahyin peygambere müellef ve manzum bir şekilde indirilmeyip,

yalnızca mana olarak gelmiş olması, bazı kalamcılar tarafından filozofların meleklerin varlığını inkâr ettikleri yönünde ithamlara yol açmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu iddia çoğu kalam alimi tarafından kabul görmemiş ve bundan dolayı filozofların dinden çıktığı yönünde bir iddiaya da sebep olmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Felsefe, Melek, Vahiy, Nübüvvet.

ANGEL FAITH IN ISLAMIC PHILOSOPHERS

Abstract

As a result of the contact of Muslims with different religions, cultures and civilizations with the conquests in the first period, it became a necessity to explain Islamic thought, especially the principles of faith, by a method of expression based on reason. In this context, revelation-based Islam has been interpreted in the context of the religions, beliefs and cultures of the conquered geographies that existed in the region before Islam. As a result, a religious and cultural interaction occurred and different disciplines, especially Islamic philosophy and theology, were partially influenced by ancient schools of thought such as Greek philosophy, Sabianism and gnosticism.

Although the angel issue is not a subject that is directly at the forefront in the Islamic belief system, its importance is understood when it is considered together with other belief principles. For, angels have a key role in the relationship between God-human and God-universe, with their intermediary qualities, in the context of the realization of God's power and will. Accordingly, the views accepted on the existence and characteristics of angels indirectly affect these issues. In this context, since the angel issue is understood differently by Islamic philosophers and some creed sects than what theologians generally understand, it has been the cause of some criticisms when the issues it is related to are also considered. As a matter of fact, philosophers' constructing their cosmologies, including angels, based on Greek philosophy and gnostic and hermetic thoughts, bringing angelic functionality to certain celestial bodies and activating celestial minds as a means of revelation are some of the reasons for these criticisms. However, their understanding of this issue did not appear directly as a problem of belief, since it is an explanation and rational explanation of the angel subject in terms of different thought and belief systems, it only caused a critique in the context of the issues it was concerned with.

The importance of the angel subject in Islamic thought in terms of kalam and philosophy is mostly due to its connection with the subject of prophethood. The subject of angel, which is explained on the basis of the cosmologies of philosophers, has been understood on the basis of dividing the universe into two as the moon and the sun, as in the ancient schools of thought and philosophy in Islamic philosophy. Accordingly, the celestial bodies and minds that exist in the lunar realm correspond to the angels in Islamic thought. As these celestial bodies, especially the sun and stars, have souls at the same time, these spirits have the power of influence in the realm of the moon. This aspect of the issue explains the relationship between God and the realm regarding the angel. For, these celestial bodies correspond to the angels in the religious literature, and they are entities in charge of the administration of the universe.

On the other hand, the issue of Revelation, which is tried to be explained by the theory of feyz or sudur, is another important issue in this context. Angels are the key entities in the understanding of revelation, which means that the angels of revelation, who have an external existence in the science of kalām, convey some information outside the prophet that is divine in both word and meaning. However, with

the understanding of prophethood and revelation revealed by the philosophers, the understanding of angels also differ. For, according to Islamic philosophers, the prophet can reach the information that comes from the first mind with his innate "imagination". This information was sent down to the prophet as a number of signs and meanings, and these meanings are translated into words by the prophet in a level and language that the audience can understand. In addition, in this understanding, it is not possible to talk about the concrete existence of the relevant angels in the outside world during revelation. The fact that the existence of the angels in the external world is the subject of discussion here and that the revelation was not sent down to the prophet in a literal and poetic manner but only as a meaning led to the accusation by some theologians that philosophers denied the existence of angels.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Angel, Revelation, Prophethood.

GİRİŞ

İslam düşüncesi tarihinde fetihlerle birlikte farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşılıp, temasa geçildikten sonra, başta inanç esasları olmak üzere nasrlara dayalı öğretilerin, söz konusu kültür ve medeniyetler açısından izahı zaruri hale gelmiştir. Bu bağlamda erken dönem İslam düşüncesinin şekillenmesinde bir taraftan Yunan felsefesinin diğer taraftan da doğu din ve felsefelerinin etkili olduğu fikri, artık üzerinde konsensüsün sağlandığı bir durum gibi gözükmemektedir. Zira İslam dini Arap yarımadası dışında, ilk defa bu iki felsefi geleneğin buluşma ve birleşme noktalarında yayılmış ve kabul görmüştür. Haliyle bu yeni dinin tanrı, insan ve evrenle ilgili öğretilerinin kendi orijinini korumakla birlikte, bu bölgelerde yerleşik hale gelmiş düşünce yapıları bağlamında izahı gerekmiştir. Bu amaçla Emevîler ve Abbasîler döneminde bu felsefi gelenekleri tanıma-yaya yönelik hummalı bir çalışma başlamış ve birçok eser Arapça'ya tercüme edilmiştir. Bunun neticesinde İslam inanç esasları, varlık ve bilgi gibi felsefe ve kelâmın ilgi alanına giren konular birbirinden farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bununla Arap akıl yapısını temel alan vahye dayalı evrensel söylemin değişik kültür ve medeniyetler açısından da anlaşılabilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Emevîler ve Abbasîler döneminde, başta tercüme hareketleri olmak üzere birçok inanç ve düşünce sistemiyle irtibatın neticesinde, değişik meselelerde akli açılımlar sağlanmıştır. Bu açımdan öncelikle nasibini alan inanç konuları olmuş, gerek İslam kelâmcıları gerekse filozoflar başta uluhiyyet ve nübüvvet konuları olmak üzere, bu çerçevede önemli bir çaba sarf etmişlerdir.

Her ne kadar uluhiyyet ve nübüvvet kadar önemli olmasa da bu konularla bağlantısı açısından melek konusu da bu faaliyetin bir parçası olmuştur. Zira İslam inanç sisteminde gerek Allah-insan gerekse Allah-evren

ilişkisinde aracı vasıflarıyla meleklere özel bir önem atfedilmiştir. Kalam ilminde genellikle nasların verilerine dayanarak inanılan ve varlığı kabul edilen melek konusu, İslam filozoflarının kozmolojilerinde değişik şekillerde yorumlanmıştır. Ancak meleklerle ilgili yapılan bu açıklamalar, zaman zaman uluhiyyet ve nübüvvet konularında ortaya çıkardığı sonuçları bakımından eleştirilmiştir. Tıpkı Bâtinî düşüncede olduğu gibi meleklerin birtakım göksel cisimlere denk gelmesi Allah-evren ilişkisinin; vahyin peygamberlere ulaştırılmasıyla görevli meleklerin semavi akıllarla izah edilmesi de Allah-insan ilişkisinin Ehl-i sünnet kalamcılarından farklı bir şekilde anlaşılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda filozofların ortaya koyduğu melek düşüncesi, başta peygamberliğin vebîliği ve vahyin peygambere geliş şekli olmak üzere kalam âlimlerinden filozoflara karşı ciddi eleştirilerin sebebi olmuştur. Biz bu çalışmada kalam âlimlerinin bu konudaki fikir ve düşüncelerini bir tarafa bırakarak, filozofların konuyla ilgili düşüncelerini değişik felsefe okulları bağlamında incelemeye çalıştık. Ortaya çıkan sonuçları kalam ilmi bağlamında ayrıca bir karşılaştırmaya tabi tutmadık. Zira bu çalışmanın amacı melek konusunu farklı disiplinler açısından bir karşılaştırmaya tabi tutmak olmayıp, yalnızca filozofların kendi eserlerinden ve kendi üsluplarıyla konunun izahını ortaya koymaktır.

1. İSLAM FİLOZOFLARININ MELEK DÜŞÜNCELERİNİN KOZMOLOJİK ARKA PLANI

İslam inanç esaslarından birisini teşkil etmesi hasebiyle melek konusunun filozofların kozmolojilerine konu olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İslam filozoflarının melek konusunu kendi kozmolojilerinde temellendirirken, Yunan felsefesinden bazı kavramları ödünç aldıkları söylenebilir. Burada özellikle zikredilmesi gereken isim ise Aristoteles olup, onun ontolojisinde varlığın ay altı ve ay üstü âlem olarak ikiye ayrılması ve göksel varlıklara birtakım özellikler izafe edilmesi, İslam filozoflarının meleklerle ilgili düşüncelerinin alt yapısını oluşturmuştur. Yine onun akıllarla ilgili yaptığı tasnif, başta Cebrâil olmak üzere Allah-insan ilişkisinde meleklerin konumunu anlama noktasında önemli bir kolaylık sağlamıştır. Bu durumda İslam filozoflarının melek anlayışlarının arka planını oluşturması bakımından öncelikle bu felsefi geleneklerin kozmolojilerini kısaca bir gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Aristoteles düşüncesinde, varlık ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayrılmakta olup, bu ikisi arasında mahiyet bakımından farklılık söz konusudur. Ay üstü âleme ait yıldızlar Tanrı'ya yaklaşırken, ay altı âlemde de

bir takım tesirler meydana getirirler.¹ Bu ayırımında *esîrden* meydana gelen ay üstü âlemdeki varlıklarda değişme, başkalaşma, bozulma olmadığı gibi onlar aynı zamanda İlâhî varlıklar olup hepsi canlıdır. Bu bağlamda birinci semada sâbit yıldızlar olup, bunlar ikinci derecede tanrı mesabesinde dirler. Ay, güneş ve diğer gezegenler, mertebe bakımından daha aşağıda bulunurlar. Buna karşın ay altı âlemdeki varlıklar oluşma ve bozulmanın (kevn ve fesâd) meydana geldiği mükemmel olmayan varlıklardır. Aristoteles'e göre, ay altı âlemdeki bütün olaylar ay üstü âlemdeki varlıkların etkisiyle meydana gelir. Onun kozmoloji alanındaki bu görüşleri daha sonra müslüman filozoflar tarafından da kabul edilmiştir.²

Burada İslam filozoflarının kozmolojilerinde etkileri bakımından zikredilmesi gereken bir başka düşünce akımı da Harran okulu ve Sâbiilik'tir. Zira Orta Çağda Harranîler, üstün bir Tanrı inancının yanında, ay üstü âleme ait varlıkların ay altı âlemde tanrısal etkiye sahip varlıklar olduğuna inanmışlardır. Bu bağlamda onlar genel olarak ay üstü âlemde varlık gösteren gezegen ve yıldızlara bazı tanrısal özellikler atfederek doğrudan ya da dolaylı olarak tapınmışlardır.³ Şehristânî'nin kaydettiğine göre Sâbiiler, Yüce Allah'ı bilmek ve O'na nasıl kulluk yapılacağını öğrenmek için aracı konumunda olan, arınmış ve Allah'a yakın ruhani varlıklara inanmışlardır. Bu amaçla onlar birtakım gök cisimlerine yönelmişlerdir. Bu bağlamda onların ruhanilerle ilgili tanımlamalarına bakıldığında İslam'da meleklerin özellikleriyle benzerlikler gösterdiği anlaşılmaktadır.⁴ Bağdâdî tarafından Yunanlılardan bir grup olarak nitelendirilen Sâbiiler'e göre feleklerin yaratıcısı tanrısal özellikleri ile âlemi sevk ve idare etmekte olup, yıldızlar da O'nun melekleri olarak kabul edilmektedir.⁵ Buna göre, Orta Çağ Harranîlerinin ay üstü âlemde faliyet gösteren göksel cisimleri din dilinde meleklerle karşılık gelecek şekilde Tanrı-insan ilişkisinde aracı varlıklar olarak kabul ettikleri söylenebilir.⁶ Meseleye bu çerçeveden bakan bazı araştırmacılara göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sistemlerinin ana unsuru olan feyz nazariyesi ve ona bağlı on akılla ilgili düşünceleri Harran dinî felsefesinden etkilenmiştir. Bu görüşte olanların kaydettiğine göre Fârâbî, Harran'da yaşayarak bu mezhebi öğrenmiş bir Harrânî'dir.⁷ Zira ayırık akıl-

¹ Kâmıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1958), 82-83.

² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 148-152.

³ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 57-58.

⁴ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992/1413), 2/258-259, 296-297.

⁵ Abdulkâhir el-Bağdadi, *Usûlü'd-dîn*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 324.

⁶ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 63.

⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 1/283.

lar veya melekler yahut Harranlıların verdiği adla “ruhâniler” her iki grup nezdinde de aynı vasıflarla tanımlanmıştır. Bunlar maddesi ve heyûlâsı olmayan cevherlerdir; yeryüzü âlemindeki bütün işlerde söz sahibi ve etkindirler, her iki mezhebe göre de onlar ulvî yapılarıdır veya gezgin gök cisimleri olmak durumundadırlar.⁸

Sâbiliğin yanında benzer görüş ve düşünceleri Hellenistik dönemin bir ürünü olan Stoacılık,⁹ gnostizm¹⁰ ve Yahudi Kabala'sında¹¹ da görmek mümkündür. Buna göre orta çağ düşüncesinde Tanrı ile insan ve evren arasında aracı vasıflarıyla birtakım göksel cisimlere ilahi vasıflar verilmiş ve onların evreni sevk ve idare ettiğine inanılmıştır. Bu varlıklar söz konusu öğreti ve dinlerde Tanrısal ve beşerî olmak üzere iki farklı biçimde algılanmakla birlikte her iki şekilde de bir ulaşı ya da haberciyi işaret etmişlerdir. Başta gnostizm olmak üzere bu düşünce ve fikir okullarının Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam üzerindeki tesirleri düşünüldüğünde, bu görüş ve düşüncelerin İslam filozoflarının kozmolojileri ve buna bağlı olarak melek anlayışlarına bir art alan oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şu halde İslam filozoflarının kozmoloji anlayışlarını oluştururken kendilerinden önce varlık göstermiş olan dini, felsefi ve gnostik düşünce akımlarından etkilendikleri, buna bağlı olarak melek anlayışlarını da bu çerçevede oluşturdukları söylenebilir.

2. İSLAM FELSEFESİNDE MEŞŞÂÎ GELENEKTE MELEK İNANCI

İslam filozofları kozmolojilerini ve bu bağlamda melek anlayışlarını açıklarken Yunan felsefesinden iki açıdan yararlanmışlardır. Bunlardan birincisi varlığın ay altı ve ay üstü şeklinde ikili tasnifi, ikincisi ise akla dair sınıflandırmadır. İslam felsefesi tarihinde akla dair ilk tasnifin Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından yapıldığı görülmektedir. O, akıl öğretisini derinlemesine araştırmamış olsa bile, Aristoteles'e istinaden aklın dördü taksimini yapmakla daha sonraki filozoflar için bir model olmuştur.¹² Nitekim onun Eflatun ve Aristoteles'e dayandırdığı aklın dördü tasnifi; faâl akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve zâhir akıldan müteşekkildir.¹³ Kindî'nin akıllar sınıflandırmasında konumuzla ilgili olan akıl, faal akıldır. Her ne kadar gerek

⁸ Muhammed Âbid Câbirî, *Fesefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 139.

⁹ Cihangir Gener, *Ezoterik-Bâtîmi Doktrinler Tarihi*, (Ankara: Yurt Yayınları, 2007), 198-199.

¹⁰ Şinasi Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1997), 148; Ahmet Akıncı, *Ezoterik Öğretiler* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2008), 27.

¹¹ Ahmet Akıncı, *Kabala* (İstanbul: Dharma Yayınları, 2008), 218.

¹² Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, (Bursa: Uludağ üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 102-103.

¹³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, “Risâle fi'l-akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 33.

Aritoteles'te gerekse Kindî'de bu aklın mahiyeti hususu çok açık olmasa da,¹⁴ onun akli kuvveti meleğe benzetmesi önemlidir.¹⁵ Zira sonraki süreçte Farâbî ve İbn Sînâ'nın akıl anlayışları dini literatürdeki Cebrâil'e denk tutulmuştur.

Öte yandan Kindî'nin âlemi; ay altı ve ay üstü âlem şeklinde ikiye ayırarak, ay üstü âlemin meleklerle benzer şekilde ayrıcalıklı özelliklere sahip olduğundan bahsetmesi meselenin diğer yönünü teşkil etmektedir. Ona göre ay üstü âlemde varlık gösteren gökcisimleri, yeryüzünde bulunan varlıkların oluş ve bozuluşunun yakın sebepleridirler. Bu gökcisimleri canlı oldukları gibi, dünyadaki varlıklara da canlılık vermektedirler. Ancak onların canlılıkları ay altı âlemdeki canlılıktan farklı olarak süreklilik göstermektedir. Çünkü onların canlılık sebepleri Tanrı'dır. Dolayısıyla onlarda oluş ve bozuluş meydana gelmez. Ayrıca onun felek olarak isimlendirdiği gökcisimleri Aritoteles'ten farklı olarak; işitme, görme ve düşünme özelliklerine sahiptirler. Bu yönüyle onun felek anlayışı, gnostik ve hermetik anlayışların yıldızları, akli ve ilahî varlıklar olarak kabul eden düşüncelerini andırmaktadır.¹⁶

İslam felsefesi tarihinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan filozof ve mütekellim olarak bilinen¹⁷ Kindî'nin melek konusundaki görüşleri halefleri olan Fârâbî ve İbn Sînâ'daki gibi Yunan felsefesi orijinli feyz ve sudûr teorisine dayalı olarak anlaşılan bir özellikte değildir. Onun bu konuda daha çok bir mütekellim gibi düşünmek suretiyle melek konusunu yoktan yaratma düşüncesine göre anladığı söylenebilir. Bununla beraber Aristoteles'in kozmolojisinin etkisiyle ortaya koyduğu varlık ve âlem anlayışı, kendisinden sonraki Meşşâî filozoflarının feyz ve sudûr teorisine dayanak teşkil ederek, melekleri ay üstü âlemde semavî akıllar olarak kabul etmelerine zemin hazırladığı söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya gelecek olursak, onların melek konusundaki düşüncelerini doğru bir şekilde tahlil edebilmek için öncelikle kozmoloji anlayışlarını gözden geçirmek gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Sînâ, ilk varlığın kendisini bilmesi sonucu başta ilk akıl, diğer akıl ve nefisler olmak üzere gök cisimlerinin, oluş ve bozuluş âlemiyle madde ve sûretin var edilmesini "ibdâ"¹⁸ terimiyle, oluş ve bozuluş âlemindeki dört unsurun birleşimiyle buradaki türlerin fertlerinin oluşmasını da "halk", "ihdas" ve

¹⁴ Bk. Ender Büyüközkara, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Bevtulhikme*, 3 (2019), 673-692; Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 14/40 (Haziran 2012), 106-107.

¹⁵ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972), 36

¹⁶ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, 67-71.

¹⁷ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994), 37.

“tekvin” kelimeleriyle anlatır.¹⁸ Bir defa var olduktan sonra fertlerinin aynı zamanda türler olarak değişmeden kaldığı âleme ay üstü âlem, oluş süreci içinde fertlerin bir süre sonra bozulup türlerin bâki kaldığı âleme ay altı âlem denilmektedir. Yine ay üstü âlemdeki akıllar, aynı zamanda belli bir açıdan var oluşun sebebi görülmekle birlikte ay üstü ve ay altı âlemdeki bütün oluşların gerçek sebebi ilk varlıktır.¹⁹ Filozoflar âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ayırdıktan sonra, ay üstü âlemde varlık gösteren ancak etkileri ay altı âlemde de görülen olan akılların dini literatürdeki meleklerle benzer bir anlam ve işlevi olduğu görülmektedir. Nitekim Fârâbî’ye göre varlığı zorunlu olan tanrı, zatını bildiği için eşya O’ndan zuhur etmiştir. Bu bağlamda Tanrı ilk aklın ve faal aklın da içinde bulunduğu diğer akılların sebebidir. Bu akıllar ise semavi varlıkların sebebi ve ay üstü âlemle ay altı âlemin arasında araçlar olup, aynı zamanda dini literatürdeki melekler, ruhaniler ve benzeri isimlere karşılık gelmektedirler. İnsanın en büyük mutluluğa erdiği ve en yüce kemal mertebesine ulaştığı faal akıl, cisimden mufârik ve kendisinden daha aşağı derecede bulunan varlıklara hiçbir şekilde muhtaç olmayacak kemal derecesindedir. Ayrıca onu er-Ruhu’l-Emin, Ruhu’l-Kuds, melekler ve benzeri şekilde isimlendirmek mümkündür.²⁰ Aynı faal akıl şehrin ve ictimai nizamın yönetilmesinde de etkindir. Bu amaçla erdemli şehrin yöneticilerine vahyeden ve onlara sosyal düzenle ilgili kanunları bildiren akli ve ruhani bir varlık olarak er-Ruhu’l-Emin’e denk gelir.²¹ Bu durumda Allah, Cebrâil’i erdemli şehrin yöneticilerine indirip onlara vahyetmek suretiyle insanlar için bazı yasaların konulmasını sağlar.²²

Fârâbî’de var olan bu kozmolojik anlayışın aynısını İbn Sînâ’da da görmek mümkündür.²³ Dolayısıyla burada melekler özelinde ilk akıldan ve birbirlerinden sırasıyla meydana gelen ay üstü âlemdeki on akıl ve felekler âlemine odaklanmak gerekmektedir. İbn Sînâ’ya göre varlık İlk ile başlar ve ondan sonra meydana gelen varlıklar aşağı doğru hiyerarşik bir yapı oluşturur.²⁴ Bu durumda İbn Sînâ’nın sudûr nazariyesinde sözünü ettiği Gök Akılları (el-’Ukulu’s-semaviyye, el-felekiyye, el-mücerrede, el-mufaraka, el-fa’ale) ve Gök Nefleri (el-enfüsü’s-semaviyye, el-felekiyye) din dilinde melek olarak ifade edilen ruhani varlıklardır. Bunlar içerisinde-

¹⁸ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20/327.

¹⁹ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, 20/327.

²⁰ Fârâbî, “Uyûnu’l-mesâil”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 119-120; *Kitâbu’s-siyâse el-medeniyye*, nşr. Fevzi Neccar (Beyrut: Matbaatü’l-Kasûliyye, 1964), 31-32.

²¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-mille ve nusûsun uhrâ*, thk. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 64.

²² Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 482.

²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 433-442.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 473.

de Gök Akılları, cisimle hiçbir irtibatlarının olmamasından ötürü Tanrı'ya daha yakın olup, din dilinde “mukarreb ve kerûbiyyûn” olarak bilinen meleklerle karşılık gelmektedirler. Gök Nefisleri ise gök cisimleriyle irtibatlarından dolayı “amele ve müvekkel” meleklerle denk gelirler.²⁵ Nitekim İbn Sînâ'ya göre din bilginleri feleğin nefsinin düşünen, yetkin (kamil) ve etkin (faal) nefis olduğunu belirtmişlerdir. Buna ilave olarak onlar, feleklerin ebedi olarak ölümsüz olduklarını ve kendi kendilerine aynı kalacaklarını ileri sürmüşlerdir. Zaten bütün dinlerde, meleklerin şüphe götürmez bir şekilde canlı ve akıllı oldukları, insan gibi ölümlü olmadıkları yaygın bir kanaattir. Feleklerin canlı, akıllı ve ölümsüz olduğu; canlı, akıllı ve ölümsüz olan melek olarak isimlendirildiği ifade edilince, felekler de melekler olarak adlandırılır.²⁶ Dolayısıyla gök akılları ya da felekler dinî literatürdeki meleklerle karşılık gelmektedir.

Filozoflara göre semavi akıllar ve felekler melek kavramına denk gelmekle birlikte, burada Ehl-i sünnet kelimcilerinin Bâtuniyye'ye yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurarak, faal akıl ve vahiy meleğine de dikkat çekmek gerekmektedir. Zira bir kısım Ehl-i sünnet kelimcileri vahyin peygambere geliş şekli ve sürecindeki farklılıklardan yola çıkarak, Bâtuniyye'nin meleklerin varlığını inkâr ettiğini öne sürmüşlerdi. Durum İslam filozoflarında da Bâtuniyye'den pek farklı değildir. Dolayısıyla aynı eleştirilerin hedefinde filozoflar da vardır. Nitekim Bâtuniyye ile onlar arasındaki bu benzerlik, Bâtuniyye'nin görüşlerini filozoflardan aldığı yönünde bir eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Bu eleştirilerin haklılık payını tespit edebilmek için filozofların nübüvvet ve vahiy anlayışlarında vahiy meleğine yükledikleri anlam ve role yakından bakmak gerekmektedir.

Fârâbî ve İbn Sînâ, Cebrâil'in, kozmik akıllar dizisinin onuncusu olan ve kuvve halindeki insan aklının fiil haline gelerek bilgi üretmesini sağlayan faal akıl olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre kemal mertebesinde bulunan peygamberin “kuvve-i mütehayyile”si, uyanıklık halinde bile faal akıl ile ittisâl kurarak ondan aldığı sûretleri duyular âlemindeki örneklerle açıklar.²⁷ İbn Sînâ varlıklar arasında üstünlük sıralamasında, düşünen varlıkların bu yeteneğe doğuştan sahip olanlarının (meleke halinde) arada bir aracı olmaksızın doğrudan doğruya bu düşünme eylemini tam olarak fiile çıkaranlarını peygamber olarak tanımlamaktadır.²⁸ Bu bağlamda kudsi

²⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 102.

²⁶ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvet ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm”, trc. Hüseyin Aydın vd., *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (1998), 570.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Cebrâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/204.

²⁸ İbn Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvet ve te'vili rumûzihim ve emsâlihîm”, 567.

nefis, sezgisel özellikleri ve melekler sayesinde herhangi bir öğretmen ve kitaba ihtiyaç duymaksızın akledilirleri bilen büyük peygamberlerin nefsidir. Vahiy de meleklerle insan ruhu arasında gerçekleşen bir iletişim şeklidir. Bu haliyle kudsi nefis, Allah'ın dünyada halifesi olup insanî açıdan en yüce mertebedir ve meleklerle aynı seviyededir.²⁹ Bu durumda vahiy, Akl-ı Küllî'nin feyezana bağlı ve arızî olarak ondan parça parça gelen bir feyezana olup, melek de bunu taşıyan güçtür. Melekler kendilerine verilen farklı görevlerden dolayı çeşitli isimlerle adlandırılrsa da hepsi özü gereği birdir.³⁰

Öte yandan peygamberler sahip oldukları “kuvve-i mütehayyile” sayesinde kelâmullâhı iştir ve mukarreb melekleri görürler. Bu halde iken melekler peygamberlerin görebileceği suretlere dönüşürler. Burada nefis, mufârik akıllarla irtibat kurabilmek, onlardan kıyas ve düşünmekle elde edilemeyecek ilimler alabilmek için keskin bir sağlığa ulaşır. Böylece cisimleri değişik hallere sokmak suretiyle mucizeler meydana getirdiği gibi, gayb âleminde haber verir ve meleklerle konuşur. Bu durum peygamberler için vahiyyle, veliler için ilham kavramıyla ifade edilir.³¹

Ancak onların dini literatürdeki Cebrâil'i bu şekilde faal akıl olarak ifade etmeleri, bazı kelimacılar tarafından Cebrail'in hayali bir varlık olup dış dünyada bir karşılığının olmadığı yönünde anlaşılmıştır. Nitekim İbn Teymiyye, filozoflara göre Allah'ın kelâmı peygamberin vicdanında ortaya çıkan birtakım hayaller olup, melekler de peygamberin hayal gücünün canlandığı suret ve nurlardan ibaret olduğunu kaydetmektedir. Onlar bu özellikleri riyazet ve çile ile kazandıkları için, aslında peygamberlik onlara vehbî olarak değil de kesbi olarak verilmiştir. Zira onlara göre peygamberlerin kutsi güç adını verdikleri güçlü sezgileri, insanları etkileme güçleri ve zihinlerinde hayal ettikleri şeyleri duyan ve gören duyu güçleri vardır. Bu durumda filozoflara göre melekler zihinde canlandırılan hayali varlıklar olup peygamber, bu hayali varlıklar aracılığıyla ilahi bilgileri alır.³² Bununla beraber Ebû İshak es-Saffâr (ö. 534/1139) gibi başka kelimacılar ise filozofların meleklerin varlığını kabul ettiklerini öne sürmüşlerdir.³³ Dolayısıyla İslam filozoflarının da meleklerin varlığını inkâr ettikleri fikri, teorik bir tartışmadan çok kendi zamanının siyasi ve sosyal gelişmeleriyle birlikte düşünülmeye gereken bir durum gibi görünmektedir.

Bu bağlamda irdelenmesi gereken bir başka konu da vahyin peygam-

²⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, trc. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 482.

³⁰ İbn Sînâ, “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihim”, 567.

³¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 3/594-603.

³² İbn Teymiyye, *el-İmân'ul-evsat*, thk. Ebu Yahya Mahmud (Riyad: Dâru Tayyibe, 1422), 131-134.

³³ Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhişü'l-edille li-kavâ'id'i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almâni li-Ebhâsiş-Şarkıyye, 1432/2011), 2/579.

bere geliş şekli ve meleklerin bundaki rolüdür. Zira Ehl-i sünnet kelimcilerinin kaydettiğine göre, vahyin peygambere geliş şeklinde filozoflar ve Bâtınıyye'ye göre vahiy, peygambere müellef ve manzum bir şekilde gelmeyip mana olarak gelmekte, daha sonra bu manalar peygamber tarafından telif edilmektedir. Bu süreci bize ayrıntılı bir şekilde tasvir eden Fârâbî'ye göre, meleklerin gerçek özleri ve insanlara kıyaslamak suretiyle elde edilen özleri bulunur. Onların gerçek özleri, emirle ilgilidir. Ancak beşerî yetiden kutsal insan ruhu ona katılır. Karşılaştıklarında iç ve dış duyu yukarıya doğru çekilir. Ona melekten taşıyabileceği bir suret görünür. Meleği kendi sureti dışında görür; sözünü vahiyden başka şekilde işitir. Vahiy, meleğin dilediği şeyin insan ruhuna doğrudan verilmesidir. İşte gerçek kelim budur; çünkü kelimden ancak muhatabın kendi iç duyusunda kendisinden kaynaklanmışçasına içerdiği kavram (tasavvur) anlaşılır. Kendisine vahyedilen kişi melek ile iç duyusu sayesinde ilişki kurar; o duyu sayesinde vahiy alır. Daha sonra melek için duyulur bir suret, sözü için işitilen sesler oluşturur. Melek ve vahiy böylece iki biçimde onun kavrama yetilerine ulaşır. Duyu yetilerine hayret ve şaşkınlık, vahiy iletilen kişiye de baygınlık arız olur ve bunun sonucunda görür.³⁴

İbn Sînâ'ya göre ise Yüce Allah'ın kelim sıfatı olarak konuşması, kendisinden feyezân eden bilgilerin, "faal akıl ve Allah'a yakın melek" olarak kaydedilen "Kalem" vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesidir. Buna göre Hz. Peygamber gaybî bilgiyi melek aracılığıyla Yüce Allah'tan alır; daha sonra bu bilgiyi kendi zihni çabasıyla çeşitli harf ve sembollerle ifade eder. Hz. Peygamber onlardan düzenli (anamlı) sözler işitir ve insan şeklinde bir şahıs görür ki vahiy de budur.³⁵ Görüldüğü gibi burada faal akıl dini literatürde "Allah'a yakın melek ve kalem olarak" nitelenmiştir. Vahiy ise Allah'tan taşan bilgilerin, faal akıl vasıtasıyla peygamberin kalbine inmesi olarak tanımlanmıştır. Başka bir ifadeyle filozoflar bu konuda dini literatürde var olan bu kavramlaştırmayı başka bir açıdan tevil ederek meseleyi aklileştirme çabası içine girmişlerdir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber'in gerek vahiy esnasında gerekse başka vesilelerle meleği görmesi, dış dünyada karşılığı olan somut bir görmeden daha çok onun kutsi aklında gerçekleşen bir halden ibarettir. Bu anlayış çerçevesinde vahiy de sembollerle ifade edilen bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda vahiy Hz. Peygamber'e hem lafız hem de mana olarak gelme-

³⁴ Mehmet Dağ, "Fârâbî'nin İki Yapıtı", 68.

³⁵ Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, "er-Risâletü'l-arşıyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 317.

yip, yalnızca birtakım manalar halinde gelmekte, o da muhatap kitlesinin dili ve anlayış düzeyine göre bu manaları somutlaştırmaktadır.

Şu halde İslam filozoflarının melek anlayışına göre vahiy semavi akıldan alınır, dini literatürdeki Cebrail, faal akla karşılık gelir, vahiy peygambere müellef ve manzum olarak indirilmek yerine faal akıldan taşarak onun kalbine akan manalardan ibaret olup, sonraki süreçte peygamber onu kendi lisanına göre telif eder.

3. İSLAM FELSEFESİNDE İŞRAKÎ GELENEKTE MELEK İNANCI

İslam felsefe tarihinde Meşşâilikten sonra melek konusuna değinen bir başka felsefi gelenek de İşrakî felsefedir. Adını ekolün kurucusu Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl'un (ö. 587/1191) "*Hikmetü'l-ışrâk*" adlı eserinden alan bu felsefi gelenekte hikmetin önderi, lideri ve otorite sahibi olarak Eflatun³⁶ kabul edilmekle birlikte, genel olarak eski Yunan ve Fars felsefelerinin mezcedildiği görülmektedir.³⁷ Bu bağlamda onun işrak teorisine benzer bir yaratılış düşüncesini ilk dönem Sâbiülerinde de görmek mümkündür.³⁸ Felsefe ile tasavvuf arasında bir köprü oluşturmaya çalışan İşrakilik metafizik varlığın manevi imkânlarla önce gözlemlenmesini daha sonra da mantıksal olarak temellendirilmesi gerektiği tezini ileri sürerken rasyonel tutumları Gnostisizm'in ışığında değerlendirmek ve aşmak istemiştir.

Sühreverdî'nin kozmolojisi Meşşâî filozoflardan farklı olmakla birlikte birtakım benzerlikleri de içinde barındırmaktadır. Nitekim onun kaydettiğine göre Allah'ın ilk yarattığı şey olan akıl, "suretleri bahşeden" (*vâhibü's-suver*) ismi verilen, Peygamberlerin "Kutsal Rûh" olarak adlandırdıkları ve Meryem sûresi 19. ayetinde bahsedildiği gibi diğer bazı peygamberlere müjdeci olarak gönderilen Cebrâil'le aynı şeydir. Aklın kendi zatını akletmesiyle meydana gelen felekler de, insan bedenlerinde var olan nefis-i nâtıkalar gibi nefislere sahiptirler ki, bu da diğer meleklere denk gelmektedir. Zira feleklerde var olan bu nefisler ebedî bir vecd ve devamlı bir lezzet içinde, Yaratıcılarına arzu duyar, O'na âşık olur ve O'nu bilirler.³⁹

Meseleye onun nur terminolojisi üzerinden baktığımızda, Sühreverdî'ye göre varlıkta nurdan daha açık ve tanıma ihtiyacı olmayan başka bir şey olmadığı gibi, bu özelliğiyle nur, başka şeyleri bizzat açığa çıkarandır.⁴⁰ Ona

³⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000), 330.

³⁷ Ebü'l-Fütûh Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl, *Hikmetü'l-ışrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8-10.

³⁸ Şinasi Gündüz, *Sâbiiler*, 82-91.

³⁹ Sühreverdî, "Filozofların İnançları (i'tikâd el-Hukemâ)", çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arşivi*, 26 (1987), 206-210.

⁴⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 318.

göre mutlak ve müstağni soyut nur, her hangi bir şarta bağlı kalmaksızın tek olup, kendisinin dışındaki diğer varlıklar O'na tabi ve muhtaç olarak varlıklarını O'ndan alırlar.⁴¹ Nurların nurundan ilk meydana gelen ve tek olan Pehleviler tarafından “Behmen” olarak adlandırılan en-Nûru'l-akreb'tir. Bu nûr bizzat muhtaç ama ilk nûr ile yetkindir.⁴² Alt düzeydeki nur ile üstün nur arasında bir perde bulunmadığından altta olan üstün olanı müşahede eder, üstün olanın nuru alttakine yansır. Bu durumda en yakın nurun üzerine Nurların Nuru'nun ışığı yansır.⁴³ En yakın nurdan bir berzah ve soyut nur meydana gelmekte olup bu durum aynı şekilde dokuz defa tekrar eder ve sonrasında felekler ve unsurlar âlemi meydana gelir.⁴⁴ Nurlar arasındaki bu hiyerarşik yapıda üstteki alttakine hâkim oluken, alttaki de üstteğine bağlı olur.⁴⁵ Hâkim nurdan sırasıyla çok sayıda nur meydana gelir ki, bu nurların her biri Nurlar Nuru'nu ve O'nun ışığını yansıttığı gibi kendi aralarında da ışık yansır. Bu süreçte Nurlar Nuru'nu müşahede eden hâkim nurlar katlanarak büyük bir sayıya ulaşır.⁴⁶

Öte yandan Sühreverdî soyut nurları berzahlarla irtibatı olan nurlar ve berzahlarla hiçbir şekilde irtibatı olmayan hâkim nurlar olmak üzere iki kısma ayırır. Hâkim nurlar arasında, en üstün hâkim nurlar ve heykellerin efendileri olan sûretsel hâkim nurlar bulunmaktadır. Bunlardan birincisi birbirinden sudûr eden sıradüzenli (müterettebetün) dikey (tûlî) nurlar iken, ikincisini de denk (mütেকâfie) yatay (‘arzî) nurlar olarak nitelendirilir.⁴⁷ Hâkim nurlar arasında yansıma ve cevherlik vasıtaları az olan dikey asıllar, “ümmehât/ana hâkim nurlardır. Yine hâkim nurlardan “yatay hâkim nurlar” derecelerine göre vasıtalı yansımalarından oluşur.⁴⁸ Sühreverdî'nin kozmolojisini Meşşâî gelenekle karşılaştırdığımızda; Tanrı Nûru'l-Envâr'a, akıllar melekler ve insan ruhuna, Nûru'l-mücerred yıldızlara, ateş de ârîzî nura karşılık gelmektedir.⁴⁹

Sühreverdî'nin melek şemasında Cebrâil'e ayrıca bir atıf yapılır. Ona göre âlemler üç bölümdür. Bunlardan birincisi ilâhiyyûn olup kadim hükema buna akıl âlemi derler. Bu tabakanın terimlerine göre duygu işaretiyle kendine işaret edilmeyen ve cisimlerde tasarrufu olmayan her mücerret cevher akıldır. Bu âlemlerin ikincisi nefis ve üçüncüsü nefis-i natıka âlemleridir.

⁴¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 340.

⁴² Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 354.

⁴³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 368.

⁴⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 378-380.

⁴⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 374.

⁴⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 382-384, 564.

⁴⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 394-400.

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-ışrâk*, 462.

⁴⁹ Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması”, *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), 62.

Nefs âlemi ile nefis-i natıka âlemi şekilsiz ve cihetsiz ise de cisimlerin bu-
lundukları âlemlerde tasarruf ederler. Nefs-i Natıka; ruhlarda, feleklerde ve
insanlarda tasarruf ettiklerine göre iki bölüme ayrılırlar. Cisimlere ilişkin
olanlar esirî ve unsurî olmak üzere yine iki kısımdır. Bunlardan birisi de
nefislerimizi ilmi kemale götüren ve filozofların Ruhü'l-Kuds dediği faal
akıldır. Bunlar hep mücerred ilahi nurlardır. Varlıkların ilk kaynağı ilk akıl
olduğu gibi ilk parlayan nurun ışığı da ondan belirmiştir. İlk İşrak nurunun
parıltısı artıkça akıllar da artmış ve bu işrakın nüzul ve vasıtasıyla kat kat
fazlaşmıştır. Bu vasıta ve nüzul her ne kadar illiyet kaidesine göre bize
daha yakın gelmekte ise de zuhurunun şiddetinden en uzağı en yakın gö-
rünmektedir. Bunlardan hepsinin en yakını ise nurların nurudur.⁵⁰

Burada “Ruhü'l-Kuds” veya “Kutsal ruh” olarak tanımlanan şey, insan-
lığın arketipi olan Cebrâil tarafından temsil edilir. Bu meleksel varlığa ek
olarak, her insanın melek dünyasında yaşayan ve insan vücuduna girme-
den önce ikiye bölünen kendi koruyucu meleği vardır. Yarıları meleksel dün-
yada kalır ve diğer yarısı diğer yarıyla birleşmek için her zaman serbest
bırakılmasını istediği beden hapisanesine girer.⁵¹ Hâkim nurların birisin-
den nefis-i nâtık/konuşan tür tılsımının sahibi Cebrâil oluşur. O melekût
âleminde bulunan hâkim nurların büyük reislerine yakın olan babadır.
O, can veren, Kutsal Ruh, ilim ve destek sunan, canlılık ve fazilet bahşen-
dendir. En yetkin insanî karışımın üzerinde insan bedenlerinde etkin nur
olan soyut bir nur bulunur ki, bu İsfehbedü'n-Nâsût/ insanlığın komuta-
nı olan yönetici nurdur.⁵² Bu bağlamda bütün güç ve kuvvetler İsfehbed
nurun bedendeki uzantıları ve gölgeleri olup, beden bu nurun heykeli
konumundadır.⁵³ İsfehbed nurlar, kapkaranlık cevherlere hakim olup, on-
ların aşklarının ve arzularının gücü nurlar âlemine yöneldiğinde ve hâkim
nurlarla aydınlandıklarında, mutlak nur âlemi ile iletişim/ittisal kurma ye-
tileri gelişir. Böylece bu nur, mutlak nur âlemine ulaşarak Nûrlar Nuru ve
kutsal hâkim nurlar gibi kutsal hale gelir. Buna karşın bu nurlar bedenî bir
ilgi ve birçok berzahsal meşguliyetlerle birlikte bulunduğu sürece, yetkin
yönleriyle haz duyamaz ve sıkıntılardan da acı duyamazlar.⁵⁴ Başka bir de-
yişle nefis, yüce olduğunda ve kuvveleri kuvvetli olduğunda, bu âlemde çok
büyük bir etki yapar. Çünkü o Kutsal Rûh'la birleşir ve O'ndan ilimleri alır
oradan etki özelliğine sahip nurani bir güç kazanır; tıpkı ateşe yaklaştırıldı-

⁵⁰ Ebü'l-Fütüh Şihâbüddin es-Sühreverdî el-Maktûl, *Nur Heykelleri*, çev. Saffet Yetkin (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963), 17-21.

⁵¹ Mehdi Amin Razavî, *Suhrawardî and the School of Illumination*, (Great Britain: Curzon Press, 1997), 82.

⁵² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 510.

⁵³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 520.

⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 556-560.

ğında ateşin nurani bir şekil ve yakma özelliğini kazanan kızgın demir gibi. Bu merteye, derecelerinin yüksek olması sebebiyle Peygamberler ve velilere tahsis olunmuştur.⁵⁵

Sühreverdî'ye göre Allah'ın daha büyük olan bazı kelimeleri vardır ki, bu kelimeler onun kerim olan çehresinin nurlarındandır. Nurdan olan bu kelimelerin bazıları bazılarında üstündür. İlk nur, ondan daha büyük kelime bulunmayan kelime-i ulyâdır. Bu ilk nurun ışık ve tecelli bakımından diğer kelimelerle olan ilişkisi güneşin diğer yıldızlarla olan ilişkisi gibidir. Bu kelimenin ışığından diğer bir kelime meydana gelir ve kâmil sayıya ulaşınca kadar bu sıra birbirini izlemeye devam eder. Bunlar tam kelimelerdir. Bu kelimelerin sonuncusu Cebrail olup, insanoğlunun ruhları bu son kelimedenden meydana gelir. Görüldüğü gibi Sühreverdî ruhları kelime olarak adlandırmakta ve kelimeleri büyük orta ve küçük olmak üzere üç gruba ayırmaktadır. Büyük kelimelerle on akıl ya da Nûru'l-Envâr'a en yakın melekler; orta kelimelerle felekî nefisler veya en yakın meleklerin emri altında bulunan melekler ve küçük kelimelerle de onuncu akıldan sâdır olan cüzi nefisleri ifade eder.⁵⁶

Görüldüğü gibi İsrâkî gelenekte “melek”, “nur”, “ışık”, “karanlık” kavramları bu ekolün olmazsa olmazları arasındadır.⁵⁷ Sühreverdî'nin ışığa, çeşitlerine ve sudûr şemasına dayanan ontolojik görüşleri, melek düşüncesiyle iç içe geçmiştir. Her meleksel düzen, kutsal dünyanın ve birçok insanın ruhsal topoğrafisini sağlayarak sâlikin orijinal meskenini bulmasına yavaş yavaş yardımcı olan bir ontolojik görev gerçekleştirir.⁵⁸ Onun melek anlayışı, çok sayıda Zerdüş geleneğinden çekilen karmaşık bir ışık, element ve sembol ağını temsil eder. Meleklerin işlevine ve rolüne ilişkin görüşü, rotasyonları ve diğer birçok işlevi göksel bedenlere ve astronomik sorunlara bağlayan İbn Sinâdan kökten farklıdır. Onun için melekler, metafizik doktrininin ve ezoterik görüşlerin ifade edilebildiği araçlardır ve bu nedenle melek düşüncesi, bazen felsefi ve bazen sembolik olarak öne sürdüğü dil, diğer geleneklerden büyük ölçüde ödünç alınan bir dildir.⁵⁹

Şu halde İsrâkî gelenekte de Meşşâilikteki göksel akıllara karşılık olarak melekler, semavi nurlar olarak ifade edilmiştir. Bu nurlar aynı zamanda ay altı âlemde tasarruf gücüne de sahip olmaları sebebiyle Allah-evren ilişki-

⁵⁵ Sühreverdî, “Filozofların İnançları (İ'tikâd el-Hukemâ)”, çev. İsmail Yakıt, *Felsefe Arşivi*, 26 (1987), 211; Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 32-33.

⁵⁶ Büşra Meçin Aslan, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâzi Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlilî* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 180, 230.

⁵⁷ Cevdet Kılıç, “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması”, 56.

⁵⁸ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 81.

⁵⁹ Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, 81.

sinde etkin ve aracı varlıklardır. Öte yandan bu nurlardan faal akla karşılık gelen Ruhü'l-Kuds da feyz teorisine benzer şekilde nurların tecelli etmesi suretiyle vahyi gerçekleştirir. Meselenin bu yönü de Allah-insan ilişkisi bağlamında meleklerle yüklenen rolü ifade etmektedir.

4. EKLEKTİK FELSEFE VE İHVÂN-I SAFÂ'DA MELEK İNANCI

Her ne kadar Meşşâî ve İsrâkî felsefe içinde kabul edilmese de eklektik felsefenin önemli temsilcileri olarak İhvân-ı Safâ'nın görüşlerini de bu bağlamda gözden geçirmek gerekmektedir. İhvân-ı Safâ'nın melek anlayışını önce kozmolojik açıdan daha sonra da peygamberler ve peygamberlerin dışındaki diğer insanlar açısından ayrı ayrı incelemek gerekmektedir. İhvân-ı Safâ'ya göre âlem, kuşatıcı olan ulvî âlem ve merkez konumundaki süflî âlem olmak üzere iki kısımdan oluşur. Ulvî âlemin üstünde Yüce Allah'ın izniyle kuşatıcı olan, ulvî âlemden arzın merkezine kadar her iki âlemde de güçleri bütün cisimlere nüfuz eden Külli nefis mertebesi vardır.⁶⁰ Buna göre Külli nefis gücünü tüm âleme yayarak süflî âlemdeki bütün oluşların meydana gelmesinde etkili olur. Güneş, Zühal, Merih, Müşterî, Zühre, Utarit yıldızları, sabit yıldızlar ve ay gibi gök cisimlerinden âleme yayılan bu ruhani güç feleklere, tabii unsurlara ve bunlardan meydana gelen şeylere, cüz'î ve küllî tüm varlıklara etki eder ki; bununla âlemin nizamı, mükemmelliği ve bekası gerçekleşir. İhvân-ı Safâ'ya göre dini literatürde bu ruhani güç, orduları ve yardımcıları olan “melek” kelimesiyle ifade edilir.⁶¹ Bu durumda gezegenler ve yıldızlar Yüce Allah'ın melekleri olarak göklerin de hükümdarlarıdır. Allah onları, kâinatın imarı, mahlûkâtın idaresi ve yönetilmesi için yaratmıştır. Onlar Allah'ın feleklerdeki halifeleridir.⁶² Külli nefis, Allah'ın askerlerinden, yardımcılarından ve mukarreb meleklerindedir. Yüce Allah tarafından ay feleğinin altındaki şeyleri idare etmekle müvekkel olup, felekten daha büyük ve ondan daha kuvvetli, cismani varlıklardan daha büyük, kadim, daha şerefli, daha yücedir. Bunlar Yüce Allah'ın melekleri ve ihlaslı kulları olup, O'na emrettikleri hususlarda hiçbir şekilde isyan etmedikleri gibi, kendilerine kelam ve hitap olmaksızın emredilene yaparlar.⁶³ Örneğin tabiat Külli nefsin kuvvetlerinden bir tanesi olup, bu kuvvet ay altı âlemdeki bütün cisimlere yayılmış ve onları sükûna kavuşturmuştur. Ancak Yüce Allah'ın izniyle onlardaki bu kuvvet aktif hale gelebilir. İşte filozofların “tabii kuvvetler” olarak isimlendirdikleri evrenin düzen ve

⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, (Kum: Mektebü'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1405), 1/146.

⁶¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/144-148.

⁶² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/145.

⁶³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/472; 3/191, 328-329; 4/214-219.

idaresiyle ilgili bu durum din dilinde melekler olarak ifade edilmiştir.⁶⁴ Dolayısıyla İhvân-ı Safâ tabiat kanunlarını da meleklerle ifade etme yoluna gitmiştir. Zira tabiat, Allah'ın müeyyed meleklerinden bir melek ve emredilene yapan itaatkâr kullarından bir kuldur.⁶⁵ Yani “sünnetullah” olarak ifade edilen tabiat kanunları, Allah'ın kudret ve iradesinin tecellisi olarak melekler aracılığıyla icra edilmektedir.

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla İhvân-ı Safâ'ya göre melekler Allah'ın kâinattaki kudret ve iradesini gerçekleştirmek için yarattığı varlıklar olarak öne çıkmaktadır. Zira onlara göre Yüce Allah'ın işi yalnızca ihtira' ve ibdâ' olduğundan, cisimlere zatıyla mübaşir olmaz ve kendi nefsiyle fiilleri üslenmez. Bununla beraber telif, terkiib, sanatlar ve fiiller, çeşitli zaman ve mekânlarda alet ve edavatla gerçekleştirilen hareketleri O, melik ve başkanların hizmetçileri ve ordularına emrettikleri gibi müvekkel meleklerine emreder.⁶⁶ Ancak bu varlıklar ay üstü âlemde birtakım dini sembollerle ifade edilirken, ay altı âlemde başta güneş olmak üzere gök cisimleriyle sembolize edilmiştir. Buna göre bu felekî cisimlerin somut varlıklarının ötesinde sembolize ettikleri birtakım güçler vardır ki, din dilinde bu meleklerle ifade edilmektedir. Nitekim tanımlar bölümünde melekler, feleğin tabiatının baskın olduğu varlıklar olarak, felek ise şeffaf, küre şeklinde, âlemi kuşatan cisim olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ Dolayısıyla söz konusu göksel cisimlerin somut varlıkları bizzat melekler olmayıp, bu cisimlerdeki gizli ve baskın olan nefisler, meleklerin görevlerini ve güçlerini ifade etmek amacıyla kullanılan ifade araçlarıdır.

Meleklerin mahiyetlerine gelecek olursak, onlar faal, bilen, akli, basit cevherlerden oluşan ruhani varlıklardır. Bu cevherler Allah'ın melekleri olarak; etkileri altındaki cisimleri kullanan, maddeden soyut suretler olup, cismanî felekleri ihata eden ruhanî cevherlerdir.⁶⁸ Zira âlemde, zahir fiillere ve gizli zatlara sahip olan ve “ruhanîler” olarak adlandırılan melek, cin ve şeytandan oluşan nefisler mevcuttur. Burada melekler, âlemin korunması ve kâinatın nizamından sorumlu salih amel sahibi nefislerdir. Bu nefisler daha önce bir vücuda sahip iken, arınmak ve tefekkür sahibi olmak suretiyle bedenlerinden ayrılarak özgürleşmişlerdir. Böylece kurtuluşa ermiş, fezada ve semada dolaşmaya başlamışlardır. Bundan sonra da neşe ve mutluluk içinde yaşayacaklardır.⁶⁹ Buna göre semâvât ehli ve feleklerin sâkinleri, Allah'ın melekleri ve hâlis kullarıdır. İştirirler, görürler, aklederler,

⁶⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/63.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/127-130.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/126.

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/387-388.

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/272-273.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/142-143.

bilirler, okurlar ve gece gündüz durmadan O'nu tesbih ederler. Onların gıdaları tesbih ve tehlil olduğu için yemeye ve içmeye ihtiyaçları da yoktur. Ayrıca onların meyveleri düşünce, tefekkür, ilim, şuur, marifet, hissiyat, lezzet, mutluluk, sevinç ve rahattır.⁷⁰

Konuyu nübüvvet bağlamında da değerlendiren İhvân-ı Safâ'ya göre meleklerden her birinin bir makamı olup, onların yerleri müminlerin ve onların üzerindeki peygamberlerin göğüsleridir.⁷¹ Zira peygamberler nefislerinin cevherinin saflığı ve ruhlarının meleklerin ruhları ile mütecanis olmasından dolayı meleklerden vahiy almaktadırlar.⁷² Peygamberler maddeden soyutlanmış, her biri kendi kendisiyle var olan, kendisiyle ilgili emre yönelmiş, akılsal varlıklar olan melekleri tasavvur edip düşünürler. Çünkü vahiy ve haberler melekler vasıtasıyla ve onların desteğiyle gerçekleşir.⁷³ Bu bağlamda peygamberler cisimden mufarık olan melekleri, eşyanın resim ve suretlerini aynada görür gibi görürler.⁷⁴ Buna göre peygamberler tüm insanlığın muallimi, müeddibi ve üstadı olduğu gibi, peygamberlerin muallimleri de meleklerdir. Meleklerin muallimi Külli nefis, onun muallimi ise Faal akıldır. Allah ise hepsinin öğreticisidir.⁷⁵ Meseleye bu şekilde Allah-insan ilişkisi bağlamında bakıldığında melekleri ikrar etmek aynı zamanda bir iman esası olarak öne çıkmaktadır.⁷⁶ Zira melekler burada Allah-insan ilişkisinin yegâne araçları olduklarından peygamberlerin getirdikleri mesajların doğruluğu ve kabul edilebilirliği onlarla gerçekleşmekte, bu da peygambere dini bir otorite sağlamaktadır. Şimdi bu iletişimin şekli ve niteliği konusuna İhvân-ı Safâ açısından bakalım.

İhvân-ı Safâ meleklerin Allah-insan ilişkisinde aracı rollerine özel bir önem vermektedir. Zira peygamberlere has olan ilim ve amelle gösterdikleri mucizeler; vahiy ve ilham olarak meleklerin aracılığında gerçekleşen Rabbanî bir tâlim ve ilahi bir ilimdir. O, yeryüzünde gerçekleşen bir tâlim ya da cüzî bir ilim olmayıp; akli bir feyz ve külli bir teyiddir.⁷⁷ Bu bağlamda peygamberler meleklerle diğer insanlara göre daha yakın oldukları için Allah, insanlar içinden bir kısmını meleklerle insanlar arasında aracı kılmıştır. Bunun böyle olmasının sebebi ise aracının her iki tarafın da özelliğini gösterebilmesidir. Peygamberler de nefisleri ve cevherlerinin saflığı bakımından meleklerle benzerken, somut cisimleri bakımından da insanla-

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/207.

⁷¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/425.

⁷² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/12-13.

⁷³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/131.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/119.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/480.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/67.

⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/330.

ra benzemektedirler.⁷⁸ Peygamberlere gelen vahyin şekil ve içeriğine gelince, İhvân-ı Safâ'ya göre melekler vahyi peygamberlere anlam bakımından indirmektedirler.⁷⁹ Zira meleklerin konuşması yalnızca işaret ve imayla insanlarınki ise lafız ve ibare ile gerçekleşir. Bununla beraber melekler ve peygamberler manada ortak noktadılar. Bu durumda peygamberler cevherlerinin saflığı ve nefislerinin letafeti sayesinde meleklerden vahyi ima ve işaret olarak alırlar. Bundan sonra meleklerden aldıkları bu manaları beden dili ile ifade eder ve veziz lafızlarla tedvin eder, kıraatini fesahatle ortaya koyar ve manalarını izah ederler.⁸⁰

Melek konusunun peygamberlerin dışında diğer insanları da ilgilendiren yönleri vardır. Bu doğrultuda İhvân-ı Safâ'da en çok ön plana çıkan şey insan-melek benzetmesidir. Buna göre insanda iki türlü melek özelliği vardır. Birincisi, insanın dünyanın çile ve zahmetine katlanıp, nefsinin arzu ve isteklerine karşı gelerek bilkuvve melek olmasıdır. İkincisi ise bilkuvve melek olan insanın nefsi bedeninden ayrıldığında bilfiil melek olarak melekler arasına katılması ve meleğe dönüşmesidir.⁸¹ Bu durumda insan nefsi potansiyel olarak melek ve şeytan özelliklerini bünyesinde barındırmakla birlikte, dini emirlere uygun bir şekilde yaşarsa fiilen melek olmaktadır. Buna karşın dini emirlere aykırı bir yaşam tarzı içine girerse nefsindeki potansiyel şeytan, fiilî şeytana dönüşür.⁸² Bu bağlamda insanın yaratılışından itibaren birtakım aşamalar geçirerek, öldükten sonra nefsi, varlığı ebedi olan ruhani ve semavi bir meleğe dönüşür. Bu halde mutlu, sevinçli, mütezziz olarak ebedi kalır.⁸³ İyi nefis maddeden ayrı bir şekilde varlığını sürdürürken; zatı bağımsız, cevheri de cisme ait bütün bağlantılardan müstağni olur. Bu halde iken nefis Mele-i Alâ'ya yükselerek melekler zümresine dahil olur. Böylece ruhani işleri müşahede eder ve duyu organlarıyla idrak edemediği bu nurani suretleri bizzat görür. Buna karşın kötü nefis ise günahlarından dolayı gök kapıları kendisine kapatılmak suretiyle Mele-i Alâ'ya hiçbir şekilde çıkamazken melekler zümresine de dahil olamaz.⁸⁴

SONUÇ

İslam inanç sisteminin önemli bir unsurunu teşkil eden melek kavramı işlevselliği açısından, İslam'dan önce değişik inanç ve düşünce sistemlerinde konu edilmiştir. Söz konusu inanç ve düşünce sistemleri meseleyi

⁷⁸ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/121.

⁷⁹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 2/60.

⁸⁰ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/494.

⁸¹ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/378.

⁸² İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 4/122.

⁸³ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 1/448-449.

⁸⁴ İhvân-ı Safâ, *Resâilü ihvâni's-safâ*, 3/6-7.

genellikle kozmolojileri bağlamında açıklamış ve evreni ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayırarak, göksel varlıklara bu iki âlem arasında geçişkenliği sağlayan bir rol biçmişlerdir. Dolayısıyla bu göksel varlıklar, köken itibarıyla ay üstü âleme ait olsalar da etkileri ay altı âlemde hissedilen bir özelliğe sahiptirler. Bu özellikleriyle onlar ay altı âlemde gerçekleşen hadiselerin de meydana gelmesinde etkilidirler. Tanrı-insan ilişkisinde de ayrıca bir rolü olan bu varlıklar, söz konusu inanç ve düşünce sistemlerinde akıl ve nur kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Böyle bir alt yapıdan hareketle İslam filozofları, doğrudan olmasa da dolaylı olarak, kozmolojilerinde melek konusuna yer vermişlerdir. Nitekim onların da gerek Yunan felsefesinde gerekse gnostik ve hermetik düşüncelerde olduğu gibi kozmolojilerinde evreni ay üstü ve ay altı olarak ikiye ayırdıkları görülmektedir. Öte yandan akıllarla ilgili yaptıkları tasnifin de yine adı geçen inanç ve düşünce sistemlerinden mülhem olduğu görülmektedir. Buna göre dinî metinlerde nitelikleri ve özellikleri hakkında ayrıntılı olarak bilgi verilmeyen melekler, ay üstü âlemde faaliyet gösteren, ancak etkileri ay altı âlemde de hissedilen göksel varlıklar olarak açıklanmıştır. Bu durumda bu varlıklar özellikle ay altı âlemin sevk ve idaresiyle görevlendirilmişlerdir.

Burada Allah-evren ilişkisinin aracı varlıkları olarak öne çıkan meleklerin, bir de Allah-insan ilişkisi bağlamında görevlerinden bahsedilir ki, İslam filozofları bunu semavi akıllar olarak adlandıırırlar. Özellikle peygamberlerle iletişim ve vahyin ulaştırılması noktasında faal akla biçilen rol, vahiy melekleri olan Cebrail ve Mikail'i andırmaktadır. Şu farkla ki, İslam filozoflarına göre peygamber vahyi vehbî olarak değil de kesb ve gayretinin bir sonucu olarak faal akılla irtibata geçmek suretiyle elde etmektedir. Dolayısıyla burada vahiy, peygambere faal akıldan feyz yoluyla taşarak gelen bilgilerden ibaret olmaktadır. Bu da gerek vahiy gerekse melek konusunun İslam filozoflarında, kelim âlimlerinden farklı bir şekilde anlaşıldığını göstermektedir. Bununla beraber onların bu şekildeki melek anlayışları, doğrudan bir eleştiri konusu olmak yerine daha çok ilgili olduğu vahiy ve nübüvvet konuları bağlamında tenkit edilmiştir. Bu bağlamda bazı kelimciler tarafından melekleri inkar ettikleri öne sürülen Batını düşüncesinin bu konuda İslam filozoflarından etkilendikleri iddia edilmiştir. Batınlığın melek anlayışı da göz önünde bulundurulduğunda, bu eleştirileri haklı çıkaracak birtakım emarelere rastlamak mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akıncı, Ahmet. *Ezoterik Öğretiler*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2008.
- Akıncı, Ahmet. *Kabala*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2008.
- Aslan, Büşra Meçin. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâzi Per-i Cibril İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bağdadî, Abdulkâhir. *Usûlî'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Birand, Kâmiran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ajans-Türk Matbaası, 1958.
- Büyüközkara, Ender. "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl". *Beytülhikme* 3 (2019).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Feseî Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. 2 cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1972.
- Dağ, Mehmet. "Fârâbî'nin İki Yapıtı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 17-87.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. "Uyûnu'l-mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 119-120.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu's-siyâse el-medeniyye*. nşr. Fevzi Neccar. Beyrut: Matbaatü Kasülikiyye, 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Kitâbu'l-mille ve nusûsun uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. "Risâle fi meâni'l-akl". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Gener, Cihangir. *Ezoterik-Bâtınî Doktrinler Tarihi*. Ankara: Yurt Yayınları, 2007.
- Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997), 121-165.
- Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.
- Işık, Harun. "Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi". *Gnos-*

- tik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu*. ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2012.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Metafizik*. trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. “Risale fi ispâti'n nübüvvat ve te'vili rumûzihim ve emsâlihim”. çev. Hüseyin Aydın vd. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 565-573.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. *Dânişnâme-i alâî*. trc. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin. “er-Risâletü'l-arşıyye fi hakâiki't-tevhîd ve isbâti'n-nübüvve”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- İbn Teymiyye. *el-İmân'ul-evsat*. thk. Ebu Yahya Mahmud. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1422.
- İhvân-ı Safâ. *Resâilü ihvânî's-safâ*. 4 cilt. Kum: Mekteb'ül-'Alâmî'l-İslâmî, 1405.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, Mahmut. “İşrâkiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/435-438. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Mahmut. “Meşşâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/393-396. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kılıç, Cevdet. “Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması”. *Fırat İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb. “Risâle fi'l-akl”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kutluer, İlhan. “Hikmetü'l-işrâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/521-524. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Şihâbeddîn Sühreverdî Maktûl”. çev. M. Alper Tuğsuz. *İslam Düşüncesi Tarihi*. ed. M. M. Şerif. 4 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Neşşâr, Ali Sami. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Razavî, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Great Britain: Curzon Press, 1997.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-ka'vâ'idi't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-Ebhâsi's-Şarkiyye, 1432/2011.
- Sarıtaş, Kamil. “Kindî'nin Akıl Teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”. *Dini Araştırmalar* 14/40 (Haziran 2012), 90-111.

- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ts.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-işrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. *Nur Heykelleri*. çev. Saffet Yetkin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1963.
- Sühreverdi el-Maktûl, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn. "Filozofların İnançları (İ'tikâd el-Hukemâ)". çev. İsmail Yakıt. *Felsefe Arşivi* 26 (1987), 203-212.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992/1413.
- Şîrâzî, Kutbuddin. *Şerhu Hikmeti'l-işrâk-ı Sühreverdi*. nşr. Abdullah Nurânî-Mehdî Muhakkık. Tahran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî, 1380.
- Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdi Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Cebrâil". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 7/202-204. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Zinser, Hartmut. *Ezoterizme Giriş*. çev. Neylan Eryar. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2011.