

İşrâkî ve Sâbiî Ontolojide Düalizm Temelli Varlık Anlayışı *

Hayrunnisa Hayta

0000-0003-2445-4384

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas, Türkiye

ror.org/04f81fm77

hytahayrunnisa@gmail.com

Öz

Düşünce dünyasında hemen her düşünce ekolü kendinden önceki kültür ve medeniyetlerden ve onların ortaya koyduğu fikirlerden etkilenmiştir. Bu durum İslam felsefe geleneği için de söz konusudur. Dolayısıyla ele alınması gereken geleneklerden biri de Şihâbüddîn es-Sühreverdî (öl. 587/1191) tarafından kurulmuş olan İşrâkî felsefedir. İşrâkî felsefe, eklektik ve daha çok sezgisel bir düşünce tarzına dayalı olarak 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. Bu bağlamda Sühreverdî'nin işrâk felsefesi irfâni olarak ilâhî bilgilere ve Tasavvufa, nazari olarak Yeni Eflatunculuğa ve Meşşâliğe, kültür olarak Zerdüştilik ve eski Fars dinlerine ve keşfi hikmet olarak da Hermetizm'e kadar gittiği ileri sürülmektedir. Fakat bunların yanı sıra bu felsefenin doğuşuna etki eden Sâbiîlik ve Hint metafiziği gibi başka kaynakların da bulunduğu söylenebilir. Biz bu çalışmada İşrâkîliğin ve onun felsefesine etki ettiğini düşündüğümüz Sâbiîliğin ontoloji tasavvurları kapsamında düalizm anlayışlarını kıyaslayacağız. Çalışmada Sühreverdî'nin varlık tasavvuru ve asli itibari ile ilâhî bir din olmakla beraber zamanla dinî, felsefî, siyasî tesirler altında kalarak farklı formlarda bugüne kadar gelmiş olan Sâbiî inancının ontolojisi, her iki geleneğin düalizm anlayışları bağlamında karşılaştırmalı olarak açıklanmıştır. Varlık felsefesi açısından düalizm düşüncesinin Sâbiîlik ve Sühreverdî'nin İşrâk felsefesindeki karşılığı ele alınmış ve her iki geleneğe yer alan benzerlik ve farklılıklara yer verilmiştir. Araştırmada hem İslâmî hemde modern dönem kaynaklardaki Sâbiîlik ile İşrâkîliğin düalizme benzer yorumlar getirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. İşrâkîlikte nur-zulmet ve Sâbiîlikte ışık-karanlık şeklinde beliren varlık tasavvurlarının her iki sistemin bütün felsefesini formüle ettiğini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi; Sühreverdî; İşrâkîlik; Gnostisizm; Sâbiîlik; Düalizm

Öne Çıkanlar

- İshrâkî felsefe, kadim felsefi ve mistik geleneklerden beslenmiş olup, Sühreverdî tarafından doğu ve batı hikmetlerinin birleşimi olarak sunulmuş, bu çerçevede Yeni Eflatunculuk, Meşşâîlik, Tasavvuf, Zerdüştilik, Hermetizm ve Sâbiîlik gibi akımlardan etkilenmiştir.
- Sühreverdî'nin varlık anlayışında nur-zulmet ilişkisi, Sâbiîliğin ışık-karanlık düalizmiyle benzerlik taşısa da Sühreverdî, zulmeti bağımsız bir ilke olarak değil, nurun eksikliği şeklinde yorumlayarak mutlak düalizmden kaçınmıştır.
- Sühreverdî ve Harran Sâbiîliği, varlıkların Tanrı'dan sudûr ettiğini kabul eder. Ancak, Harran Sâbiîleri, varlıklar ve Tanrı arasındaki mesafeyi araçlar üzerinden vurgularken, Sühreverdî'nin yaklaşımı daha monistik bir çizgide olup her şeyin nihayetinde nurun farklı hiyerarşik derecelerinden oluştuğunu ifade eder.
- Sâbiîlik ve İshrâkîlik, ontolojik düalizmi merkeze alarak varlık tasavvurlarını şekillendirmiş, ancak Sühreverdî'nin tevhid vurgusu, gnostik Sâbiî inancında görülen eşdeğer iki ezeli prensip anlayışından ayrışmasını sağlamıştır.

Atıf Bilgisi

Hayta, Hayrunnisa. "İshrâkî ve Sâbiî Ontolojide Düalizm Temelli Varlık Anlayışı". *Tetkik* 7 (Mart 2025), 97-117. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1591780>

Makale Bilgileri

<i>Etik Beyan</i>	Bu çalışma, Hayrunnisa Hayta tarafından Prof. Dr. Hasan Özalp danışmanlığında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde hazırlanmış olan "İshrâkî Ontolojiye Sâbiîliğin Etkisi" başlıklı doktora tezine dayanmaktadır.
<i>Geliş Tarihi</i>	26 Kasım 2024
<i>Kabul Tarihi</i>	22 Mart 2025
<i>Yayın Tarihi</i>	28 Mart 2025
<i>Hakem Sayısı</i>	İki İç Hakem - İki Dış Hakem
<i>Değerlendirme</i>	Çift Taraflı Kör Hakemlik
<i>Benzerlik Taraması</i>	Yapıldı - intihal.net
<i>Çıkar Çatışması</i>	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
<i>Finansman</i>	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
<i>Etik Bildirim</i>	tetkik@okuokut.org
<i>S. Kalkınma Amaçları</i>	-
<i>Lisans</i>	CC BY-NC 4.0

Dualistic-based Understanding of Existence in Ishrāqī and Sabian Ontology *

Hayrunnisa Hayta

0000-0003-2445-4384

Sivas Cumhuriyet Univ, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies, Türkiye

ror.org/04f81fm77

hytahayrunnisa@gmail.com

Abstract

In the domain of thought, it is evident that nearly every intellectual tradition has been influenced by preceding cultures, civilizations, and their respective ideas. Islamic philosophy is no exception to this phenomenon. Within this framework, a critical examination of the Illuminationist (Ishrāqī) philosophy founded by Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (d. 587/1191), is imperative. Ishrāqī philosophy, which is characterised by its eclecticism and predominantly intuitive mode of thinking, draws from the philosophical and mystical schools of antiquity. Suhrawardī regarded the various ancient sources of wisdom from both Eastern and Western traditions as part of a unified perennial philosophy and saw himself as the inheritor of this eternal wisdom. In this regard, Suhrawardī's philosophy of illumination is said to have been influenced by divine knowledge and Sufism in its mystical dimension, Neoplatonism and Peripatetic philosophy in its theoretical dimension, Zoroastrianism and ancient Persian religions in terms of culture, and Hermeticism in terms of esoteric wisdom. However, in addition to these, it can also be suggested that other traditions such as Sabeanism and Indian metaphysics had an impact on the emergence of this philosophy. The present study, we will compare the dualistic understandings of illuminationism and Sabeanism within the framework of their respective ontological conceptions. The research elucidates Suhrawardī's conception of being and the ontology of the Sabean faith which, although originally a divine religion, has adopted various forms throughout history under religious, philosophical, and political factors. This is achieved by means of a comparative analysis of their dualistic elements. The study, explores how the idea of dualism is reflected in both Sabeanism and Suhrawardī's Illuminationist philosophy in terms of metaphysics, highlighting both similarities and differences between the two traditions. This study concludes Sabeanism and Illuminationism have developed interpretations that resemble dualistic thought in both Islamic and modern sources. The ontological conceptions manifested as light-darkness in Sabeanism and as light-darkness in Illuminationism can be seen as foundational to the overall philosophical systems of both traditions.

Keywords

Islamic Philosophy, Suhrawardī, Ishrāqīyyun, Gnosticism, Sabianism, Dualism

Highlights

- The Ishrāqī philosophy, nourished by ancient philosophical and mystical traditions, was presented by Suhrawardī as a synthesis of Eastern and Western wisdom, influenced by movements such as Neoplatonism, Peripateticism, Sufism, Zoroastrianism, Hermeticism, and Sabianism.
- In Suhrawardī’s ontological framework, the relationship between light and darkness bears resemblance to the Sabian light-dark dualism, but Suhrawardī interprets darkness not as an independent principle, but as the absence of light, thus avoiding absolute dualism.
- Both Suhrawardī and the Harran Sabians accept that beings emanate from God. However, while the Harran Sabians emphasize the distance between God and the beings through intermediaries, Suhrawardī’s approach is more monistic, expressing that everything ultimately consists of varying hierarchical degrees of light.
- Sabianism and Ishrāqī philosophy have shaped their conceptions of existence based on ontological dualism; however, Suhrawardī’s emphasis on tawhid distinguishes his thought from the Sabian belief in two equivalent eternal principles.

Citation

Hayta, Hayrunnisa. “Dualistic-based Understanding of Existence in Ishrāqī and Sabian Ontology”. *Tetkik* 7 (March 2025), 97-. <https://doi.org/10.55709/tetkik.1591780>

Article Information

<i>Ethical Statement</i>	This study is based on the doctoral dissertation entitled “The Impact of Sabianism on Ishrāqī Ontology”, completed by Hayrunnisa Hayta under the supervision of Prof. Dr. Hasan Özalp at the Institute of Social Sciences, Sivas Cumhuriyet University.
<i>Date of submission</i>	26 November 2024
<i>Date of acceptance</i>	22 March 2025
<i>Date of publication</i>	28 March 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	tetkik@okuokut.org
<i>S. Development Goals</i>	-
<i>License</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de üç ayette bahsi geçen Sâbiîler, tarihsel olarak çok eskilere kadar dayanmakla beraber günümüzde Güney Mezopotamya'da varlığını devam ettiren dini grup olarak ifade edilmektedir.¹ Kur'an'da yer alan bu grubun MS 2. yüzyılda Basra ile Vâsıt arasında bir yerde yaşayan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsîlik arasında bir dini yapıya sahip olan Bataklık Sâbiîleri/Vâsıt Sâbiîleri yani günümüzdeki Mandenler (gnostik Sâbiîler) olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla İslâm'ın egemen olduğu bir coğrafyada yaşadıkları için Kur'an-ı Kerim ve ilk dönem İslâmî kaynaklarda gnostik Sâbiîleri ile alakalı bilgiler yer almıştır.² MS 9. yüzyıldan itibaren Sâbiîlik ile ilgili bilgiler farklı bir biçimde aktarılmaya başlamış ve bu durum sonraki dönem İslâmî kaynakların şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Öncelikli kaynak olarak Kur'an'da adı geçen Sâbiîler, günümüzde Mandenler olarak bilinen gnostik bir gruba işaret etmiştir.³ Sonraki dönem İslâmî kaynaklarında ise Sâbiî adı daha çok Harrânîlere atfedilmiştir. Bu kaynaklarda, Mandenler (gnostik Sâbiîler) yerine, kökenleri MÖ 3000'lere dayanan ve yıldızlara, gezegenlere ve putlara tapan Harranlıların inanç ve ritüellerine yer verilmiştir. Böylece bu dönem kaynaklarında "Harran Sâbiîliği" adı verilen yeni bir kimlik oluşmuştur. Harranlılar, Orta Çağ boyunca Bâbil ve Helenistik kültürlerin sentezinden beslenen bir gelenek sürdürmüştü ve MS 13. yüzyılın sonlarına kadar Harran'da varlıklarını korumuştur. Bu bağlamda, Kur'an'da bahsedilen gnostik Sâbiîlerin, sonradan Sâbiî adını alan Harrânîlerden farklı olduğu söylenebilir. Araştırmamızda öncelikle Sâbiîliği, İslâmî kaynaklarda geçen Harran Sâbiîleri ile modern çalışmalarda ele alınan gnostik Sâbiîler bağlamında ele alacağız.⁴ Ardından, Sühreverdî'nin İşrâk felsefesindeki düalizm anlayışlarının hangi Sâbiîlik geleneğinden etkilendiğini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.

İşrâkî ekolün kurucusu Sühreverdî, genç yaşta vefat etmesine rağmen yaşamının büyük bir bölümünü yolculuklarla geçirmiştir. 12. yüzyılda Azerbaycan, İran, Irak, Suriye ve Anadolu'nun çeşitli yerlerine seyahatler gerçekleştiren Sühreverdî'nin, bu yolculuklarının felsefesine etkide bulunduğu ve özellikle Sâbiîlik ile ilgili bazı ipuçları sunduğu düşünülmektedir. Filozof, yirmili yaşlarına kadar Cibâl, Merağa ve İsfahan başta olmak üzere İran, Irak ve Azerbaycan bölgelerini dolaşmış, yirmili yaşlarına ulaştığında ise Anadolu'ya seyahat ettiği rivayet edilmektedir. Bu coğrafyalarda filozof fakihler, hâkimler, bölge âlimleri ve çeşitli mutasavvıflar ile hem sohbet etme imkânı bulmuş hem de onlarla çeşitli konularda tartışmalar gerçekleştirmiştir. Yolculuklarını yaptığı bu şehirlerden Merağa, İsfahan, Diyarbakır, Harran, Antakya, Nusaybin, Silvan, Hani, Konya, Sivas, Harput, Mardin, Musul, Şam ve Bağdat gibi merkezlerdeki dönemin tanınmış âlimlerinin ilim meclislerinde bulunmuştur.⁵ Merağa'da Şeyh Mecdüddîn el-Cîli (öl.1153),

¹ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 35/341.

² Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 45-46.

³ el-Bakara 2/62; el-Maide 5/69; el-Hac 22/17.

⁴ 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 vd. (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 70; Ebû Reyhan el-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (el-Âsârü'l Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2011), 172-173; Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbiîlik*, 51-70.

⁵ Eyüp Bekir Yazıcı, "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasi Koşullar" *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, ed. M. Nesim Doru vd. (İstanbul: Otto, 2014), 28.

İsfahan'da Zâhir el-Fârisî'den (öl.1202) dersler almıştır.⁶ İran'da Beyazîd Bistâmî ve Hallâc-ı Mansur gibi sûfilerin bulunduğu meclisleri dolaşmış ve âriflerin etkisinde kalmıştır.⁷ 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.⁸ Düşünür sonrasında ise Şam ve Halep'te bulunmuştur. Halep'te Halvetiye Medresesi Müderrisi İftihâruddîn'in derslerine katılmış onun yakınlarından birisi olmuştur.⁹ Sühreverdî'nin ilimleri tahsil ettiği bu şahsiyetlerden dersler alması düşünürün o dönemdeki dinî ve felsefî gruplar hakkında bilgi sahibi olması hususunda ipuçları vermektedir. Özellikle Sâbiîlik açısından, düşünürümüzün genç yaşlarında, ömrünün büyük bir kısmını Hani'de (Hini-Diyarbakır ve civarı) geçiren Fahreddin el-Mardîni'den dersler alması ve onun öğrencileri arasına girmesi, bu bölgede bulunan Sâbiîler hakkında bilgi sahibi olma ihtimalini akla getirmektedir.

Öte yandan Sühreverdî kendisini Hermes ile başlayıp, Kadim İran gelenekleri ve Antik Yunan filozoflarıyla devam eden ve nihayetinde İslam mutasavvıflarına intikal eden ebedi hikmetin (el- hikmetu'l halidiyye) varisi olarak görmüştür.¹⁰ Filozof her ne kadar detaylı olarak hermetik düşünceye dair bilgilere nasıl eriştiği hususunda ayrıntılı bilgi vermese de onun Hermes ve düşüncesi ile ilgili bilgiler aktarması bizi Harran'a, bu çevreye Hermetik kültürü getiren Harrânîlere ve sonrasında Harranlı Sâbiîler olarak anılan gruba yöneltmektedir. Çünkü Hermetizm düşüncesi sonraki dönemlerde Sâbiîler tarafından devam ettirilmiştir. Zira onlar Hermes Trismegistus (bazı rivayetlere göre Hz. İdris) ve Agathodaimon'un peygamberleri olduğunu söylemişler ve kendilerini de Hermes ve Hermetik kültür ile ilişkilendirmişlerdir.¹¹ 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, bu düşünceye eserlerinde yer veren Sühreverdî'nin buradan etkiler taşıdığını düşündürmektedir.¹² Zira filozofun eserlerinde Hermes'i *filozofların babası*¹³ şeklinde takdim edip, Hermetizme yer vermesi onun hermetik bilgi çevrelerinin etkisinde kaldığının ve onlardan yararlandığının göstergesi olarak kabul edilebilir. Ayrıca düşünürün hermetik geleneğin yurdu olarak söyleyebileceğimiz Harran ve çevresine gerçekleştirmiş olduğu yolculuklarda Harran Sâbiîleriyle görüşmüş ve onlardan istifade etmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin Hermes ve hermetik

⁶ Şemseddin Şehrezûri, *Nüzhetü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, ed. İlhan Kutluer, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 868.

⁷ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Cebraîl'in Kanat Sesi*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Sûfi Kitap, 2006), 8.

⁸ Ali Durusoy, "Fahreddin el-Mardîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/86-87.

⁹ Yakut el-Hamevi, *İrşâdu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib*, Neşr: D.S. Margoliuth (Mısır: 1925), 12/269-270.

¹⁰ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*. çev. Eyüp Bekir Yazıcı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8.

¹¹ 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.

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 82; Toshihiko Izutsu, "İshrâkîlik", *İslam'da Bilgi ve Felsefe İçinde*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 68.

¹³ Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 8.

geleneğe ulaşmada Harran Sâbiîlerini aracı olarak kullandığı söylenebilir.¹⁴ Diğer taraftan Sühreverdî'nin nur-zulmet teorisi gnostik yapıda olan Sâbiîliğin ışık- karanlık düalizmi ile benzerlikler göstermektedir. Zira Sühreverdî de varlık anlayışını nur ve zulmet şeklinde tasnif ederek ele almıştır. Bu anlamda her iki geleneğin nur/ışık ve zulmet/karanlık şeklinde ayrılan varlık anlayışları düalizm kapsamında aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dayalı olarak açıklanacaktır.

1. Sâbiîliğin Varlık Anlayışı

1.1. İslâmî Kaynaklardaki Sâbiîliğin Varlık Anlayışı

İslâmî dönem kaynaklarında daha çok Harran Sâbiîlerinin varlık anlayışıyla ilgili bilgiler yer almakta olup, bu bilgiler homojen bir yapı arz etmemektedir. Ancak genel olarak bakıldığında, Harran Sâbiîlerinin varlık tasavvurunun Tanrı inancı etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu kaynaklara göre, Tanrı tek, ezeli ve ebedîdir; âlemin yaratıcısı, hikmet sahibi ve yaratılmış varlıklardan tamamen farklı, yüce bir varlıktır. Ancak Tanrı'ya doğrudan ulaşmak mümkün değildir, bu yüzden O'na ancak bazı araçlar vasıtasıyla ulaşılabilir. Harran Sâbiîleri için bu araçlar melekler, ruhânî varlıklar, yıldızlar ve heyâkilerdir. Zamanla bu araçlara duyulan bağlılık artmış ve onlar bizzat tapınılan varlıklar hâline gelmiştir. İslâmî kaynaklar, Sâbiîlerin varlık anlayışını bu araçlara aşırı bağlanma üzerinden ele almıştır. Bu bağlamda, İslâmî dönem kaynaklarına göre, Harran Sâbiîleri farklı inanç eğilimlerine sahip olup dört gruba ayrıldığı şeklinde yorumlanmıştır. Bunlar ruhlara tapanlar (Eshâb'ul Ruhâniyat), yıldızlara tapanlar (Eshâbu'l Heyâkil), putlara tapanlar (Eshâbu'l Eshâs) ve tenasüh ve hulul inancına sahip olanlar (Hululiyye/Hırnâniyye).¹⁵

Harrânilerin İslâmî dönemlere kadar politeist bir oluşum olarak kendini gösteren varlık anlayışı İslâmî dönemde Harran Sâbiîleri olarak anılmaya başlamasıyla beraber, özellikle MS X. yüzyıldan itibaren bu politeist yapının yanı sıra Harran Sâbiîlerinin inanç sisteminde her şeyin kendisinden sudûr ettiği bir üstün varlık düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.¹⁶ Bu bağlamda onlar her şeyden üstün olan yüce bir Tanrı'nın varlığını kabul etmişlerdir. Tanrı'yı *ilk sebep* olarak görmüş O'nun kavranılamaz ve tanımlanamaz olduğuna vurgu yapmışlardır. Onlara göre Tanrı'nın görevi yaratmaktır. Yarattığı varlıklar ile ilgili işleyişten ise diğer tanrısal güçler (gezegensel varlıklar) sorumludur.¹⁷ Ayrıca Harran Sâbiîleri yüce varlığı beş ezeli prensip kapsamında açıklamışlardır. Onlara göre bu ilkeler "Bâri Teala", "akıl", "nefis (ruh)", "mekân" ve "halâ" olarak isimlendirilmektedir.¹⁸ Bu bakımdan beş ezeli ilkedен birisi olan Tanrı kadim, canlı, fâil

¹⁴ Eyüp Bekir Yazıcı, "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran", *1. Uluslararası Katılımlı Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Nisan 2006), 2/173.

¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1-4, (Ankara: 1962), 106-107.

¹⁶ Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa* (İstanbul: MilelNihal, 2023), 47-50.

¹⁷ Ali Bakkal, *Harran Okulu*, ed. M. Yavuz Rızvanoğlu (İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007), 33-34.

¹⁸ 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 (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 289; Fahreddin er-Râzi, *Ana Hatları ile Kalam ve Felsefe (el-Muhassal)*,

ve vâhib-i evveldir. 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. Ayrıca Harran Sâbîlerinde 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 Sâbîleri 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 tesâdüfî zaruri sonuçlardır ya da kötülüklerin kaynağına dayalı olarak ortaya çıkan neticelerdir.¹⁹

Öte yandan Harran Sâbîlerinde Tanrı dışındaki diğer ilkeler Tanrı'dan sudûr ederek oluşmuştur. Tanrı'dan bir sıra halinde sudûr eden bu ezeli prensiplere tek başına ulaşmak mümkün olmadığından bunlara araçlar vasıtasıyla ulaşılabilir. Harran Sâbîleri için bu araçlar Ruhânilerdir.²⁰ Ruhâniler, nurâni, latif ve ulvî varlıklardır. Ruhâniler madde ve heyuladan yaratılmış varlıklar değildirler. Hepsisi tek bir cevherdendir. Ruhâniler daima üstün varlık olan Tanrı'yı hamd ve tesbih eden nurlardır. Bu haliyle onlar rûkû, kıyam ve secde halindedirler. Ayrıca Ruhâniler varlıkların başlangıcını oluştururlar. Dolayısıyla onlar yaratma, yaratılanları yönetme ve mükemmelliğe erişmede etkili olan varlıklardır. Bu anlamda Ruhâniler onların vasıtası ile ortaya çıkmış varlıklardan daha önce olmakla birlikte onlardan şeref ve mertebe bakımından üstün varlıklardır. Ruhâniler ilâhî âlem ile maddi evren arasında aracı konumunda olup insanların eylemlerine etki etme yetilerine sahiptirler. Aynı zamanda bu varlıklar dünya olaylarını, rüzgarları, depremleri, selleri, fırtınaları düzenlemekle birlikte her varlığa kanunlarını vermektedirler.²¹

Harran Sâbîliğinde âlem ilâhî ve maddî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İlâhî âlem üstün varlık olarak kabul edilen Yüce Tanrı ve Ruhânilerin yaşadığı yer olmakla birlikte her şeyin başlangıcıdır. Burası nur ve letâfetin doruğundaki yükseklik olarak ifade edilir. Mükemmellik, fazilet ve üstünlük ancak bu yükseklik için geçerlidir. Diğer tarafta ilâhî âlemin karşısında yer alan ve cismanilerin âlemi olarak nitelendirilen maddi âlem bulunmaktadır. Bu âlem karanlık ve yoğunluğun dibindeki alçaklık olarak tanımlanır. Bunlar birbirlerine hem yapı hem de sıfatlar bakımından zıttır. Dolayısıyla ilâhî âlem yükseklik, fazilet, üstünlük maddi dünya ise alçaklık, rezilet gibi sıfatlara sahiptir.²²

1.2. Modern Dönem Kaynaklara Göre Sâbîliğin Varlık Anlayışı

Modern dönem kaynaklarda Sâbîî inancı bir tarafta ışık diğer tarafta karanlık dünyasının bulunduğu düalist varlık tasavvuru şeklinde ele alınmıştır. Gnostik Sâbîî inanç

çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2023), 43; Şinasi Gündüz, *Mitoloji ve İnanç Arasında* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 252.

¹⁹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 298-299.

²⁰ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 250-254; Mes'ûdî, *Murûc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, çev. D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2004), 202.

²¹ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 252.

²² Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 274.

sisteminde bu iki âlemin her biri kendi bünyesinde diğerinden farklı bir oluşum sergilemektedir. Dolayısıyla bu iki âlem menşei bakımından farklı kaynaklardan ortaya çıkmışlardır. Bu orijinler Sâbiî inancında birbirinin varlığını zorunlu olarak tanıyan, ayrılmaz, ezeli ve ebedi iki asli prensip (ışık ve karanlık) tasavvurundan oluşmaktadır.²³ Bunlardan ilki hayat ve verimlilik, diğeri ise yokluk ve düzensizlik prensibidir. Bu bağlamda *Işık âlemi (alma d nhura)* hayat ve verimlilik prensibinden, *karanlık âlemi (alma d hşuka)* ise yokluk ve düzensizlik prensibinden neşet etmiştir. Bu âlemlerin başında hayat ve verimlilik prensibi olarak Işık Tanrı'sı (Yüce Hayat), yokluk ve düzensizlik ilkesi olarak kabul edilen Karanlık Tanrı'sı (Kara Su) bulunur. Bu iki zıt prensibin birbirleriyle ilişkisi bakımından iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan ilki iki zıt özelliğe sahip iki kuvvetin birbirleriyle sınırsız rekabetidir. Bunlar arasında öfke, çekememezlik ve hasımlık bulunmaktadır. İkinci yön ise her ne kadar bu iki prensip arasında süregelen bir çatışma söz konusu olsa da bunlar bir bütünü oluşturan iki parçadır ve birbirlerine ihtiyaç duyan niteliklerdir. Zira bu iki zıt gücün birbirlerinden ayrılmaları olası değildir.²⁴

Gnostik Sâbiî inancında, hayat ve verimlilik prensibinden zuhûr eden İlk Hayat olarak isimlendirilen Işık Tanrısı için, Hiia (Hayat), Malka d Nhura (Işık Kralı), Hiia Rbia Qadmaia (İlk Büyük Yaşam), Hiia Rbia Nukraia (Aşkın Büyük Yaşam), King of Light (Işığın Kralı)²⁵ Mara d Rabutha (Yüceliğin Efendisi), Mana Rba (Yüce Ruh) gibi isimler kullanılır.²⁶ Söz konusu Işık Kralı Malka d Nhura, Sâbiî dili Mandence'de "canlı", "yaşam" anlamına gelmektedir. Yüce Hayat, eril ve dişil olmayan ilksel neden, bütün varlıklar için var edici güçtür.²⁷ Hayat bütün varlıklardan, kutsal sudan, ilk nurdan önce var olan ve diğer varlıkları yaratan yüce varlıktır. Dolayısıyla, Hayat kendisinden önce hiçbir varlık bulunmayan, başlangıcı olmayan her şeyden üstün olan ve her şeyin kendisinden kaynaklandığı yüce varlıktır.²⁸ O gerçek Tanrı'dır, güçleri sınırsız ve sonsuz olan Yüce Kral'dır. O'na hiçbir şekilde ölüm yaklaşamaz ve O'nun tabiatına solgunluk veya tükenmişlik dokunamaz.²⁹

Hayat, ezelden beri var olan tüm ışık varlıklarından üstün, her dönemde kral olan ve bu krallığı sonsuza dek yok olmadan devam edecek olan ışık dünyalarının ilk kralıdır. Onun hakkında endişe, korku gibi olumsuzluklar düşünülmesi imkânsızdır. O, ışık mekânlarının sahibidir. O'nun kendisinden önce var olan bir babası ve kendisinden doğan bir evladı yoktur. Onunla payını bölüşecek bir kardeşi ya da onunla müşterek bir paydaya

²³ E.S. Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)* (Berlin: Akademie-Verlag, 1960), 264-265.

²⁴ *Ginzâ Der Schatz oder Das Grosse Buch Der Mandâer*, çev. Mark Lidzbarski (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925), 65-66; *Ginza Rabba (The Great 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* (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 68-69; Gnostic Society Library (GSL), "Mandaean Scriptures and Fragments" (Erişim 15 Eylül 2024).

²⁵ 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.

²⁶ E.S. Drower, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Custom, Magic Legends and Folklore* (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1937), 73.

²⁷ Drower, *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*, 1-2.

²⁸ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaean* (Leidon, 1959), 40.

²⁹ Aldihisi, *The Story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 164.

sahip bir evladı yoktur.³⁰ Dolayısıyla gnostik Sâbiîlerin hayat prensibine ve verimlilik ilkesine bağlı, maddi dünyadan uzak, doğmamış ve doğurmamış ezeli ve ebedi bir Tanrı'ya inandıkları söylenebilir.³¹ Gnostik Sâbiîler için Yüce Hayat başlangıcı ve sonu, geçmişi ve geleceği bilen Rab'dir.³² Ayrıca başlangıçtan sonsuza kadar bütün kutsamalarla kutsanmış olan Işık Kralı'dır. En baştan itibaren ilk olandır. O her şeyin yaratıcısıdır. Bunun yanı sıra O güzel olan her şeyinde donatıcısıdır. O kendi bilgeliğinde saklanır ve muhafaza edilir. Aynı zamanda Tanrı tüm ışık dünyalarının yegâne sahibi ve tüm ilâhî varlıklar üzerinde yetki sahibi üstün varlıktır. Zira O Krallar Kralı ve bütün kralların da efendisidir. Ayrıca O güçlü, her bakımdan güzel ve görkemli ışık varlıklarının kaynağı olarak kabul edilir. O'nun ışığı tüm dünyaları parlatmakla birlikte O'nun önünde duran ışık varlıklarına, krallara sirayet eder ve onların da üzerinde ışıldar.³³

Yüce Hayat'ın kendini düşünmesiyle O'nun en erken tezahürü olarak görülen Mana Rabba (Kozmik Akıl) ortaya çıkmıştır.³⁴ Ruh ve akıl ötesi gibi anlamlara gelen Mana "Büyük İlk Yaşamın Işığı olarak" kabul edilmektedir. Mana, zâtî itibariyle hem Tanrı hem de ışık dünyası ile ilişkilidir. Bu bağlamda kıvılcımın alevden türediği gibi tüm ilâhî varlıklar da (Uthra ve Malka/Malkia)³⁵ Mana'dan taşmıştır. Büyük, gizemli, şerefın kaynağı olan Mana'nın ışığı ve gücü ruhânî varlıkları parlatmaya başlamıştır.³⁶ Dolayısıyla Mana'dan taştan her bir varlık ışık dünyasının büyüklük ve parlaklığının sürekliliğini sağlamaktadır. Mana Yüce Hayat'ın kozmik akli olmasının yanı sıra insanın cismânî suretindeki nihai manevi kısmı olarak da kabul edilir. Dolayısıyla insandaki tanrısal ruhun ve aklın kozmosa intikal etmiş hali olarak görülebilir. Bu bağlamda gnostik Sâbiî inancında Mana'nın zuhûr etmesi ile tüm varoluş hareketi geçmiştir.³⁷ Öte yandan Işık dünyasının güçleri karanlık dünyası ve kötülük unsurları yaratılana kadar pasif bir iyilik halindeyken, karanlığın vuku bulması ile harekete geçmiş ve aktifliği başlamıştır. Dolayısıyla bu varlıklar, amaçları ışık âlemini ele geçirip hükmetmek olan karanlık güçlerine karşı bu dünyanın muhafızlığını üzerlerine almışlardır.³⁸ Fakat zaman içerisinde bu sayısız ışık varlıklarından bazıları istemeyerek de olsa karanlık âlemi merak etmişler ve iletişimde bulunmuşlardır. Bunun sonucunda da ışık dünyasından atılmışlardır.

³⁰ *Ginza*, 6-9.

³¹ Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiîler", 109.

³² *Ginza*, 277.

³³ *Ginza*, 6-7.

³⁴ E.S. Drower, *The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa* (Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953), 35.

³⁵ **Uthra/Malka**: Sâbiî metinlerinde Uthra "melek", "koruyucu" gibi isimler ile anıldığı gibi "mükemmellik", "zenginlik" gibi sıfatlar ile nitelendirilmektedir. Malka/Malkia ise Sâbiî metinlerinde "Krallar" olarak adlandırılmaktadır. Uthra ve Malkalar Yüce Hayat'ın evlatları olarak kabul edilir. Uthra ve Malkalar, aynı Işık Kralı gibi ölüm, cehalet, faziletsizlik, noksanlık gibi şeylerden uzaktır. Tıpkı Hayat gibi Uthra ve Malkalar sonsuzdur, ölümsüzdür, faziletlidir ve mükemmeldir. Onların bütün önceliği Işık Kralı Yüce Hayat'a dua, hamd ve ibadette bulunmaktır. Bk. *Ginza*, 8; Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People* (New York: Oxford University Press, 2002), 8; Gnostic Society Library (GSL), "Mandaean Scriptures and Fragments" (Erişim 15 Eylül 2024).

³⁶ Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 80-81.

³⁷ Mihdat Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 145, 330.

³⁸ Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, 357; Gnostic Society Library (GSL), "Mandaean Prayer Fragments" (Erişim 12 Eylül 2024).

Mahiyeti itibariyle dinamik bir niteliğe sahip olan ışık dünyasındaki bazı ışık varlıklarının kaosun egemen olduğu karanlık dünyasına ilgisi ve burayı öğrenme isteği maddi âlemin 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.³⁹ Dolayısıyla maddi âlem ışık âlemindeki varlıkların karanlığa temas etmesi ile varlık alanına çıkmıştır.

Gnostik Sâbiîliğinde düalist varlık inancının diğer boyutu kötülük âlemi ve Karanlık Tanrı'sı veya kralı olarak bilinen Malka d Hşuka oluşturur. Karanlık dünyası, ışık âleminin tam tersi özelliklerine sahip olması bakımından kötülüğün bulunduğu evrendir.⁴⁰ Burası korkunç bir karanlık ve ıssız bir kasvetin bulunduğu, çeşitli türlerde iblisler ve canavarların yaşadığı yer olarak tasvir edilir. Burası tamamen kötülüklerle, yok edici bir ateşle, yalan ve hilelerle dolu ışısız ve çalkantının bitmek tükenmek bilmediği, iyi şeylerin yok olduğu ve planların boşa çıktığı dünyadır.⁴¹ Karanlık dünyası ışık ve tibil (maddi/fiziksel dünya)⁴² dünyasının altında, güneyde yer almaktadır.⁴³ 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, sonsuz meskenlere sahip olmalarına rağmen buraya sadakat göstermeyen güçlerdir. Onların toprakları kara su ve yükseklikleri de derin karanlıklardır.⁴⁴

Gnostik Sâbiîler aynı Işık Kralı Malka d Nhura gibi, Karanlık Tanrı'sının da ezeli ve ebedi olduğuna inanırlar. Karanlık Kralı kara su olarak ifade edilen ilkedden zuhûr etmiştir ve kendi doğası aracılığıyla ona bir form verilmiştir.⁴⁵ 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 maddi 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 Kralının yürüme, sürünme, uçma, çılgılık atma, kaba davranma, tehdit etme, kükrleme, inleme, küstahça göz kırpması, ıslık çalma ve dünyanın bütün dillerini bilme gibi 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.⁴⁶

³⁹ Aktulga, *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*, 148-149.

⁴⁰ Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 178.

⁴¹ *Ginza*, 14-15.

⁴² **Maddi âlem/tibil:** Modern dönem kaynaklara bakıldığında günümüz Sâbiîlikte/Mandenlerde ışık ve karanlık haricinde orta âlem olarak kabul edilen bir dünyadan bahsedilmektedir. Bu âleme 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 kabul edilen fiziksel dünyadır. Bk. Jorunn Jacobsen Buckley, *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*, 7-8.

⁴³ *Ginza*, 281.

⁴⁴ Aldihisi, *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*, 179.

⁴⁵ *Ginza*, 277-278.

⁴⁶ *Ginza*, 278.

Gnostik Sâbiî inancında karanlık dünyasındaki kötü varlıkların oluşturduğu kaos ve kargaşadan dolayı, ışık güçleri zorunlu olarak maddi âleme müdahale edecektir. Bunun sonucunda da karanlık güçlerinin sonu gelecektir. Tabiatı itibariyle ezeli ve ebedi olan Karanlık Tanrı'sı, ışık varlıkları tarafından karanlığa hapsedilecektir. Karanlık dünyasının diğer şeytânî unsurları ise yok edilecektir.⁴⁷ Burada Sâbiîler için asıl olanın Işık Tanrısı olduğu görülmektedir. Zira Sâbiîlik için tapmak veya ibadet etmek yalnızca Işık Kralı Yüce Hayat içindir. Bundan dolayı da kendilerinin monoteist bir inanca sahip olduklarını iddia ederler.

Sonuç olarak Işık 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 Tanrısı, iblisler ve diğer karanlık güçleri bulunmaktadır. Bu iki âlem arasında sonsuz bir düşmanlık mevcut olmasına rağmen bu dünyalar birbirinden ayrı olarak bulunamazlar. Çünkü güçlerini birbirlerinden almaktadırlar. Yani Işık ve Karanlık dünyaları birbirlerinin tamamlayıcısıdır. Dolayısıyla bu âlemler ne birbirlerinden uzaklaşabilir ne birbirlerine yaklaşabilirler.⁴⁸

2. Sühreverdî'nin Varlık Tasavvuru

Sühreverdî ontoloji 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.⁴⁹

Sühreverdî nurun ortaya çıkışını Nûru'l Envâr (Nurlar Nuru) olarak nitelendirdiği ilk varlık ile açıklar. Ona göre nurların en üstünde Nûru'l-Envâr yer almaktadır. Sühreverdî Nûru'l-Envâr'ı Kuşatıcı Küllî Nûr, Kayyum Nûr, Mukaddes Nûr, En Büyük ve En Yüce Nûr, Kahhar Nûr, Mutlak Müstağni Nûr gibi isimlerle ifade etmiştir.⁵⁰ Sühreverdî'ye göre Nûru'l Envâr, tüm mükemmellikleri zâtında bulunduran, kendisinden sonra gelen tüm varlıklara hayat veren, zâtı ve kemâlî başkasına dayanmayandır. O'nun varlığı bizzat kendinden olup başlangıcı ve sonu idrak edilemeyendir. O, en yoğun ışık olup nurunun parlaklığı sonsuz ve sınırsızdır. O'nun eşi ve benzeri yoktur. O her şeye hükmeder, her türlü kemal ve kudret O'ndan kaynaklanır. O, bir şarta ve egemenliğe bağlı olmadığı gibi O'nun bir zıddı da yoktur. O kayyum ve ebedi olandır.⁵¹ Ayrıca Nurlar Nûru yaşamı ve ilimleri bahşeden olması hasebiyle Hayy (canlı) ve Âlim'dir. O, ilimleri bilen olduğu gibi aynı zamanda bilinendir. Fakat O'nun canlılığı ve zâtını bilmesi, zâtına ilişmiş bir sıfat değildir. Dolayısıyla O'na herhangi bir hey'et ilişemez ve O'nun yön ifade eden niteliklerinden bahsedilemez.⁵²

⁴⁷ Gündüz, *Son Gnostikler: Sâbiîler*, 76-77.

⁴⁸ Drower, *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)*, 213.

⁴⁹ Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 300.

⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 338.

⁵¹ Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 340-342.

⁵² Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 342-346., Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 86-87.

Sühreverdî ontoloji anlayışını sudûr üzerine inşa etmiştir. Birden ancak bir çıkar ilkesi bağlamında Nûru'l-Envâr'a çokluk atfetmeyen Sühreverdî, çoğalmanın ilk soyut nur, Nuru'l Akreb (Behmen) aracılığıyla başladığını ve ondan daha sonraki nur ve feleklerin ortaya çıktığını ileri sürer.⁵³ Çünkü Sühreverdî'ye göre Nûr'ul-Envâr basittir. Bu durum ise ondan yalnızca bir varlığın sudûr etmesini gerektirir. Bununla birlikte karanlığın Nûr'ul-Envâr ile münasebette bulunması mümkün değildir. Zira madde ile temasta bulunması O'nun basitliğinin bozulmasına sebebiyet verir. Çünkü Sühreverdî'ye göre aynı anda hem nurun hem de karanlığın oluşması Nûru'l-Envâr'ın iki şeyden bileşik olduğu manasına gelir ki bu da olası değildir. Eğer durum öyle olsaydı Nûr'ul-Envâr'ın zâtının iki yönlü olmasını gerektirirdi bu da imkansızdır. Tekliğine rağmen Nûr'ul-Envâr'dan birçok şeyin olması düşünülemezden, O'ndan kapkaranlık heyet veya cevher ya da iki nurun oluşması mümkün olmadığından O'ndan ancak tek bir soyut nur sudûr eder.⁵⁴ Bu bağlamda Sühreverdî'ye göre Nuru'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 ilk hak olan Nûru'l-Envâr sebebebiyle zorunlu, kendi zâtında ise mümkündür; ilk ile zengin, kendi zâtında ise fakirdir, kendinde mümkün, Evvel sayesinde ise zorunludur. Nuru'l Akreb'in diğer nurlardan ayrılan en önemli özelliği ise özünü bilmesidir.⁵⁵ Nûru'l-Envâr'a en yakın olan bu nur O'nun azamet yüceliğini doğrudan müşahede etmekte ve O'nun işrâkından faydalanmaktadır. En yakın nur Nûru'l-Akreb ile Nûr'ul-Envâr arasındaki müşahede ve işrâktan ikinci bir kâhir nur meydana gelmektedir. İkinci kâhir nur ile en yakın ilk kâhir nur arasındaki müşahede ve işrâkın tekrardan üçüncü kâhir nur oluşmaktadır. Bu silsile bu şekilde devam etmekte ve sayısız nurlar meydana gelmektedir.⁵⁶ Görüldüğü üzere kendi özünde fakir ve mümkün, Nûru'l-Envâr'a nispetle zengin ve zorunlu olan Nur-u Akreb'ten sonra bir düalite başlamakta ve derece derece artarak nurun söndüğü cisimler âlemine kadar devam etmektedir.⁵⁷

Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde en üst Nûru'l-Envâr ve en alt mertebede bulunan madde hariç olmak üzere bütün varlıkların nur ve zulmet şeklinde iki yönü bulunmaktadır. Her varlık alanı üsttekine göre nur, alttakine göre zulmettir. Bütün iyilik ve güzellikler nurdan ve tüm eksiklikler ve kötülükler zulmetten türemiştir. Bu bağlamda Sühreverdî'nin varlık anlayışı nurlar âleminde başlar, muallak ideler âlemine⁵⁸ ve oradan da zulmet dünyasına kadar devam eder.

⁵³ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 354.; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât*, çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 444.

⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 346-348.

⁵⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Heyâkulu'n-Nur (Nur Heykelleri)*, ed. Ahmet Kâmil Cihan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 43-44.

⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 382.

⁵⁷ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 366; Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 98.

⁵⁸ **Muallak İdeler Âlemi:** İşrâkî filozoflarca nurlar ve cisimler âlemi arasında bulunan ve her ikisi arasında köprü görevi gören âlem olarak adlandırılır. Vasita âlemi, ceberut âlem, melekût âlemi, ara âlem, misal âlemi gibi isimlerle de ifade edilmektedir. Tamamen soyut bir âlem olmadığı gibi, duyularla algılanabilen yalnızca somut bir dünyada değildir. Bu âlemdeki muallak ideler (misaller), Sühreverdî'nin türlerin efendileri olarak isimlendirdiği mücerred nurların, nurdan cisme geçişinde bir ara mertebe oluşturmakla birlikte, türün mücerret cevherî biçimleridir. Bk. Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 111; İsmail Erdoğan, "Platon'un

Düalitenin ikinci kavramı olan zulmet yani karanlık, nurun yokluğudur. Diğer bir ifadeyle nuru daha sönük olan varlıktır. Yani nurun daha alt ve düşük bir mertebesi olarak görülmektedir. Dolayısıyla eksik olarak kabul edilmektedir. Fakat bu eksiklik nura yaklaştıkça ortadan kalkabilir. Zulmetin nura aşkı mevzu bahistir. Bu anlamda zulmet Sühreverdî sisteminde bağımsız bir varlık alanı oluşturmaz. Zira onun alanı varlığı açıklama hususunda nuru tamamlamaktır.⁵⁹

Sühreverdî, zulmeti cisim ya da maddenin sınıflandırılması anlamına gelen bir sınıflandırma ile açıklar. Zulmetin cevher-i gâsık, 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 gâsık, varoluşunda bir mahalle muhtaç ve ona tamamen sirayet etmiş ise de hey'et-i zulmâniye olarak kabul edilir. Berzah ise somut olarak hissi işaretle işaret edilebilen: en, boy, derinlik olmak üzere üç boyutluluk özelliğine sahip cisim olarak görülür. Cevher-i gâsık ve ona ilişen arazlar ile de var olur.⁶⁰ 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 gâsık, varlığı başkasına bağımlı karanlık ise hey'et-i zulmaniyye olarak tanımlanmıştır.⁶¹ Dolayısıyla Sühreverdî'nin nur-zulmet sisteminde özü bakımından cisim olan her şey karanlıktır ve var olabilmeleri için mutlak olarak soyut nura ihtiyaç duymaktadırlar. Zira kendisi bizatihi nur olmayan her şey karanlıktır.

Sonuç olarak Sühreverdî Nûru'l-Envâr olarak nitelendirdiği Yüce Tanrı'dan itibaren varoluşu nur ve zulmet şeklinde iki zıt kutba ayırmıştır. Sühreverdî her şeyi nurun dereceleri veya ışık ve karanlığın çeşitli karışımları olarak görmüştür. Yani varlığı ışığın yoğunluk derecesine göre hiyerarşik bir düzenle açıklamıştır. Ona göre yoğunluk derecesinden kastedilen nurun parlaklığı ve karanlığıdır. Varoluşun ilk ilkesi de en yoğun nurdur. Bu bakımdan düşünüre göre varoluş temelde nur ve nura bağlı olup varlık da nur ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla nurun bulunmadığı veya etkisiz olduğu durumlarda ayrı bir varoluştan bahsedilemez. Zira onun düalitesinde zulmet ârizidir, var olan ve var eden asıl nurdur. Zulmetin ise müstakil olarak bir varlığı yoktur.⁶² Burada Sühreverdî'nin ayrı iki yönü bulunan düalistik bir varlık anlayışı değil, tek bir varlığı kabul ederek monist bir varlık tasavvuru inşa ettiği görülmektedir.⁶³ 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 varoluş tezahürlerinde mevcut olması, onun varoluşsal bir düalizm ortaya koymaya çalıştığını göstermektedir.⁶⁴

İdeleri'ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler", *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (2004), 40.

⁵⁹ Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması", *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 60-61.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 162-165, 302-303.

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

⁶² Sühreverdî, *Hikmet'ül İshrâk*, 302-304, Şemseddin Şehrezûri, *Hikmetü'l İshrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 250.

⁶³ Turğay, *İshrâki Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 80.

⁶⁴ Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ile İshrâk Hikmeti Arasında Düalizm Üzerinden bir Mukayese", *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2018), 128.

3. İşrâkîlik ve Sâbiîliğin Varlık Anlayışlarının Düalizm Perspektifinden Değerlendirilmesi

Sühreverdî'nin nur metafiziği, İslâmî ve modern dönemdeki Sâbiî inançları arasında temel ontolojik yapılar bakımından bazı benzerlikler göstermekle birlikte farklılıklar da mevcuttur. Sühreverdî'ye göre varlık, mutlak anlamda nur ile özdeş olup, varlık dereceleri nurun derecelerine göre tayin edilir. Sühreverdî'nin düşüncesinde ontolojik hiyerarşinin zirvesinde yer alan Nûru'l-Envâr, zorunlu varlık olup, tüm diğer varlıkların kaynağını oluşturur. Ondandır sudûr eden ilk varlık Nûru'l-Akreb'tir ve bu nur, madde ve ilintilerden soyut onlarda tasarrufu olmayan biricik cevherdir.⁶⁵ O en yakın ve en yetkin ikinci varlık olarak, diğer bütün nurların da oluşmasına vesile olacak zincirin başlangıcıdır. Bu sistemde her bir nur, kendisinden daha aşağı düzeydeki bir nura ışık saçar; bu süreç, nur derecelerinin gittikçe azalması ve sonunda cismanî âleme, yani zulmet alanına ulaşılmasıyla son bulur. Zulmet ise ontolojik olarak nurun yokluğu anlamına gelir ve bağımsız bir varlık alanı oluşturmaz; yalnızca eksiklik, noksanlık ve nurdan uzaklık hâli olarak değerlendirilir.⁶⁶ Buna karşın Harran Sâbiîliğinin varlık anlayışı da metafizik hiyerarşi fikrine yaslanmakla birlikte, daha belirgin bir şekilde iki karşıt alanın, yani nurânî-ilâhî ve maddî-karanlık âlemlerin mevcudiyetine dayanır. Harran Sâbiîliğinde, evrenin yaratılışı ve düzeni, Tanrı'dan sudûr eden beş ezeli prensip çerçevesinde şekillenir: Tanrı, akıl, nefis, mekân ve halâ.⁶⁷ Bu ilkeler hem ontolojik hem de kozmolojik bir temel oluşturur. Tanrı, ezeli ve aşkın bir varlık olarak ilk neden olarak görülmekle birlikte doğrudan kavranamaz ancak ruhânî araçlar vasıtasıyla idrak edilebilir. Bu ruhânîler, nurânî ve latif varlıklardır ve âlemin düzeninden, yaratılışından ve sürekliliğinden sorumludurlar. Bu varlıklar ilâhî âlemde yer almakta, maddî âlem ise karanlık, yoğunluk ve alçaklıkla nitelenmektedir.⁶⁸ Böylece iki âlem arasında belirgin bir karşıtlık ilkesi kurulmuştur. İlâhî ve maddî, nur ve zulmet, yücelik ve aşağılık gibi ikilikler üzerinden varlık açıklanmıştır.

Her iki gelenekte de sudûr öğretisi temel bir çerçeve sunmakta ve aşkın bir varlıktan aşağı derecelere doğru ilerleyen varlık silsilesi öne çıkmaktadır. Ayrıca hem Sühreverdî'nin işrâkî sistemi hem de Harran Sâbiîliğinin kozmolojisi, nur kavramını varlığın kaynağı ve iyiliğin temeli olarak merkeze alırken; karanlığı yokluk, eksiklik veya kötülükle ilişkilendirmiştir. Bu noktada iki sistem düalist karakterleri benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte farklılıklar da dikkate değerdir. Sühreverdî'nin sisteminde zulmet, mutlak anlamda bir varlık değil, nurun eksikliği olarak tanımlanırken, Harran Sâbiîliğinde karanlık ve cismanî âlem daha açık şekilde bağımsız ve düzenlenmiş bir varlık alanı olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Sühreverdî, sudûru yalnızca nurânî varlıklarla sınırlı tutarken; Harran Sâbiîliğinde sudûr zinciri hem nurânî hem de cismanî varlıkları içeren daha karma bir yapıdadır. Yine Sühreverdî'de ontolojik sistem metafizik bir zorunlulukla açıklanırken, Harran Sâbiîliğinde ilahî irade ve kozmik unsurların (yıldızlar, gezegenler) daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Sonuç olarak hem Sühreverdî

⁶⁵ Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 96.

⁶⁶ Sühreverdî, *Heyâkîlu'n-Nur (Nur Heykelleri)*, 58.

⁶⁷ Mes'ûdî, *Murâc ez-Zeheb (Altın Bozkırlar)*, 202.

⁶⁸ Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, 274.

hem de Harran Sâbîliği, varlık anlayışlarını düalist bir yapı üzerinden kurmuşlar; nur ve zulmetin metafizik ayrımı çerçevesinde, ontolojik hiyerarşi ve sudûr fikriyle âlemi anlamlandırmışlardır. Ancak bu düalizm anlayışı, Sühreverdî'de daha metafizik ve soyut bir yapı arz ederken, Harran Sâbîliğinde kendine özgü yasaları olan daha kozmik bir sistem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öte yandan Sühreverdî ve gnostik Sâbîî inancında en yüce varlık, nur/ışık ile ilişkilidir. Sühreverdî, Tanrı'yı mutlak müstağni nur olarak kabul eder ve O'nun varlığı, her şeyin kaynağıdır. O, her şeye hükmedendir.⁶⁹ Gnostik Sâbîî inancında ise her ne kadar iki ezeli prensip iyilik ve kötülükten ortaya çıkan Işık ve Karanlık Tanrı'sı şeklinde düalistik bir ayırım yapılsa da Işık Tanrı'sı Yüce Hayat, Karanlık Tanrı'sından daha güçlü olarak kabul edilmektedir. Nitekim Işık Tanrı'sı Karanlık Tanrı'sından daha üstün sıfat ve özelliklere sahiptir. Işık Tanrı'sı, ezeli ve ebedi bir varlık olup, ışıık âlemindeki her şeyin kaynağıdır.⁷⁰ Ancak Sâbîîlikte bu Tanrı, aynı zamanda ışık ve karanlık güçlerinin mücadelesinin de merkezindedir. Sühreverdî, daha çok nurlu bir varlık olarak Tanrı'yı yüceltirken, Sâbîîlikte Tanrı, ışık ve karanlık arasındaki dengeyi temsil eder. Diğer taraftan her iki sistemde varlıkların bir kaynaktan sudûr etmesi, çoklukların tek bir ilkeye bağlı olarak oluşması anlayışı arasında benzerlikler bulunmaktadır. Sühreverdî'nin varlık anlayışında sudûr önemli bir yer tutar. Nûru'l-Envâr'dan başlayan sudûr, çokluğun oluşmasına yol açan bir süreçtir. Zira Sühreverdî'nin nurlar hiyerarşisinde Tanrı'dan sudûr eden ve bir olan akli cevher olarak tanımlanan Nuru'l Akreb'tir. Nuru'l Akreb'ten de diğer soyut nurlar sudûr etmiştir. Benzer şekilde gnostik Sâbîî sisteminde de 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 Sâbîî sistemindeki Tanrı-Evren düşüncesi ile örtüştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Sühreverdî'nin nur metafiziği ve gnostik Sâbîîlik, Tanrı'dan sonra beliren varlık düzeninde ışık ve karanlık, nur ve zulmet gibi ikili zıt ilkeleri merkeze alan sistemlerdir. Ancak bu iki gelenek, düalizmi temellendirme biçimleri, Tanrı ile ilişkileri ve bu zıt ilkelerin ontolojik statüsü bakımından birbirinden ayrılmaktadır. İlk olarak Sühreverdî'nin sisteminde Tanrı, Nûru'l-Envâr olarak varlığın ilk ve en yüce kaynağıdır. Tanrı'dan sudûr eden varlık düzeni, tamamen nur hiyerarşisi üzerine kuruludur. Her bir nur, kendisinden daha aşağı derecedeki bir nuru ve onun da altında maddî âleme ait karanlık varlıkları meydana getirir. Bu sistemde zulmet, ontolojik bir karşı ilke olarak değil, nurun eksikliği yahut yokluğu olarak tanımlanır. Yani karanlık bağımsız bir varlık değildir, nurun az veya hiç olmayışı biçimidir.⁷¹ Bu bağlamda zulmet, pozitif bir cevher değil, varoluşun bir eksikliği ya da gölgesidir. Burada ontolojik anlamda mutlak bir düalizmden söz etmek mümkün değildir; zira Tanrı'ya alternatif başka bir varlık veya güç söz konusu değildir. Sühreverdî, İslam'ın tevhid ilkesine sadık kalarak, ontolojik ayrımı Tanrı'dan sudûr eden varlıklar arasında bir derece farkı olarak değerlendirir.⁷²

⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 340.

⁷⁰ E.S. Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans*, 50.

⁷¹ Sühreverdî, *Hikmet'ül İşrâk*, 302-304.

⁷² Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 92.

Buna karşılık gnostik Sâbiîlikteki kozmogoni farklı bir dûalizm anlayışına sahiptir. Gnostik Sâbiî metinlerinde, Tanrı'ya karşıt bir güç olarak karanlık, sadece nurdan uzak bir bölge değil, bizzat varlık kazanmış, ezeli ve ebedî bir prensip olarak konumlandırılmıştır. Bu karanlık âlemin başında “Kara Su” kötülüğün kaynağı ve düzensizliğin kişileştirilmiş hali olarak yer alır.⁷³ Dolayısıyla ışık ve karanlık, bu sistemde birbirine zıt iki ebedî tanrısal varlık olarak ontolojik bir eşdeğerliliğe sahiptir. Bu bağlamda Sühreverdî ile gnostik Sâbiîlik arasında temel benzerlik, varoluşun iki zıt ilkedен oluşan bir yapıda tasavvur edilmesidir. Ancak bu benzerliğe rağmen sistemlerin dûalizm anlayışları önemli ölçüde ayrılmaktadır. Sühreverdî, ontolojik olarak tek bir Tanrı'dan sudûr eden bir varlık düzeninden söz ederken, gnostik Sâbiîlik mutlak anlamda iki zıt tanrısal ilkeye dayalı bir dûalite öngörmektedir. Bu, dûalizmin birinde göreceli diğerinde ise mutlak olarak ortaya konduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, her ne kadar Sühreverdî'nin nur metafiziğinde gnostik geleneklerden izler olduğu ileri sürülse de onun düşüncesi İslâmî tevhid inancını temele alan bir sudûr sistemiyle, mutlak bir dûalizme kapı aralamadan nur ve zulmet arasındaki farkı açıklamaya yönelmiştir. Gnostik Sâbiîlikteki gibi Tanrı'ya rakip bir karanlık ilkesi düşüncesi Sühreverdî'nin sistemine yabancıdır. Bu durum, Sühreverdî'nin düşüncesinin kadim hikmetten aldığı etkileri özümseyerek İslâmî bir çerçevede yeniden inşa ettiğini göstermektedir.

Öte yandan Sühreverdî'nin işrâk sitemindeki madde karşıtı gnostik düşünce sistematığı gnostik Sâbiîliği ile uyumludur. Sühreverdî sisteminde nurâni geçişi engelleyen maddedir. Gnostik Manden inancında da maddi olan her şey kötülük ve kaosu olduğu karanlık dünyanın bir parçası olarak görülmektedir. Sühreverdî sisteminde madde yani karanlık formun varlık alanına girebilmesi mutlak anlamda nur sayesinde mümkündür. 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.⁷⁴ Bu bağlamda Sühreverdî'nin işrâk düşüncesinde zulmetin varlık alanına çıkması için nura ihtiyaç duymasıyla, gnostik Sâbiîliğinde karanlık maddenin var olmak için ışığa/ışık varlıklarına muhtaç oluşu hususu iki gelenek arasında benzerliğin olduğu şeklinde değerlendirilebilir.

Sonuç

Sühreverdî'nin işrâk felsefesinin kaynaklarını İslâmî, Farişî, Grek, Sâbiîlik oluşturmakla birlikte nur kavramı, bu ekolün en önemli başlıklarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla nur ve onun azalması ile ortaya çıkan zulmet, Sühreverdî'nin işrâk hikmetinin temelini oluşturan anahtar kavramlardır. Sühreverdî bu kavramlar üzerinde durarak Tanrı-âlem tasavvurunu inşa etmiştir. Bu kavramların ilâhî dinlerin kutsal metinlerinde, özelde ise Sâbiîliğin içerisinde yer aldığı görülmektedir. Sühreverdî ve İslâmî kaynaklarda yer alan Harran Sâbiîleri sudûr fikrini temel alarak varlık anlayışlarını oluşturmuş ancak varlıkların nasıl işlendiği hususunda farklı görüşler

⁷³ *Ginza*, 277.

⁷⁴ Mehmet Alıcı, “Şehrezûrî'de Gnostik Eğilimler”, *Şeyhü'l İşrâk'ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*, ed. M. Nesim Doru vd. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 119-121.

ortaya koymuşlardır. Harran Sâbiîliğinin ve Sühreverdî'nin varlık anlayışı, bir taraftan Tanrı'nın yüceliğini ve varlıkların O'ndan sudûrunu vurgularken, diğer taraftan her şeyin ışık ve karanlık arasındaki bir dengeyi ifade eden düaliteyi temel alır. Sühreverdî'nin yaklaşımı daha çok monistik bir çizgide olup, her şeyin nihayetinde nurun hiyerarşik derecelerinden oluştuğu şeklinde ifade edilir. Harran Sâbiîleri ise, Tanrı ile varlıklar arasındaki ilişkiyi araçlar üzerinden ele alırken, varlıklar ve Tanrı arasındaki mesafe daha belirgindir. Diğer taraftan Sühreverdî ve gnostik Sâbiî düşüncesinde ışık olan metafizik âlemlerle, içinde kötülük bulunan mevcut evren şeklinde bir düalizm Sühreverdî'nin nur-zulmet teorisi ile örtüşmektedir. Her iki gelenek de varlıkların bir kaynaktan sudûr etmesi ve çoklukların tek bir ilkeye bağlı olarak oluşması anlayışını paylaşırsa da Sühreverdî'nin varlık anlayışı, İslam'ın tevhid inancını temele alarak, mutlak bir düalizmden kaçınır. Sühreverdî, zulmeti nurun yokluğu olarak kabul ederken, gnostik Sâbiîlikte zulmet, ışık ve karanlık arasındaki ontolojik mücadeleyi temellendirir. Dolayısıyla, Sühreverdî'nin sisteminde nur ve zulmet arasındaki fark, varlıkların tek bir ilkeye bağlı olarak bir araya geldiği ve Tanrı'nın mutlak birliğini ortaya koyduğu bir yapıdadır. Gnostik Sâbiîlikte ise zulmet, varlık açısından bağımsız ve eşdeğer bir ilke olarak kabul edilir. Sühreverdî'nin işrâkî sistemi, her iki gelenekten de izler taşımakla beraber İslamî düşünceye özgü bir bağlamda, Tanrı'nın mutlak birliğine ve sudûr anlayışına sadık kalarak varlık düzenini açıklar. Böylece Sühreverdî'nin felsefesi hem kadim hikmetin izlerini taşıyan hem de İslamî bir perspektifin ışığında yeniden şekillenen bir düşünce yapısı sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Aldihisi, Sabah. *The story of Creation in the Mandaean Holy Book the Ginza Rba*. University College London, Submitted For The Degree Of Ph.D., London, 2013.
- Alicı, Mehmet. “Şehrezûrî’de Gnostik Eğilimler”. *Şeyhü’l İşrâk’ın İzinde: İlk Dönem İşrâkî Şârihler*. ed. M. Nesim Doru vd. 103-130. Ankara: Divan Kitap, 2015. <https://doi.org/10.17131/milel.436850>
- Aktulga, Mıhdat. *Dualist Dinlerde Tanrı İnancı Üzerine Bir Karşılaştırma (Mecusilik, Sâbiîlik, Manicilik)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Bakkal, Ali. *Harran Okulu*. ed. M. Yavuz Rızvanoğlu. İstanbul: Şanlıurfa Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Ebü Reyhan el-Bîrûnî. *Maziden Kalanlar (el-Âsârü’l Bâkiye)*, çev. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Buckley, Jorunn Jacobsen. *The Mandaean: Ancient Texts and Modern People*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Kur’an-ı Kerim ve Sâbiîler”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1-4, (1962), 103-116.
- Drower, E.S. *The Thousand and Twelve Questions (Alf Trisar Şuyalya)*. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.
- Drower, E.S. *The Mandaean of Iraq and Iran: Their Cults, Custom, Magic Legends and Folklore*. Oxford: Oxford At The Clarendon Press, 1937.
- Drower, E. S. *The Secret Adam: A Study of Nasoraean Gnosis*. London: Oxford University Press, 1960.
- Drower, E.S. *The Canonical Prayer Book of the Mandaean*. Leiden, 1959.
- Drower, E.S. *The Haran Gawita and The Baptism of Hibil-Ziwa*. Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1953.
- Durusoy, Ali. “Fahreddin el-Mardînî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/86-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Erdoğan, İsmail. “Platon’un İdeleri’ne Bazı İslam Düşünürlerince Yapılan Atıf ve Değerlendirmeler”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/4 (2004), 33-47.
- Fahreddin er-Râzi. *Ana Hatları ile Kelam ve Felsefe (el-Muhassal)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2023.
- Ginzâ Der Schatz oder Das Grosse Buch Der Mandâer*. çev. Mark Lidzbarski. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.
- Ginza Rabba (The Gerat Book of The Mandaean)*. çev. Ram Al Sabiry. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1925.

GSL, Gnostic Society Library. "Mandaean Scriptures and Fragments". Erişim 15 Eylül 2024.

<http://gnosis.org/library/mand.htm>

GSL, Gnostic Society Library. "Mandaean Prayer Fragments". Erişim 12 Eylül 2024.

<http://gnosis.org/library/tmes.htm>

Gündüz, Şinasi. "Sâbîîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/341. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Gündüz, Şinasi. *Son Gnostikler: Sâbîîler*. Ankara: Vadi Yayınları, 1995.

Gündüz, Şinasi. *Anadolu'da Paganizm: Antik Dönemde Harran ve Urfa*. İstanbul: MiletNihal, 2023.

Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ve İnanç Arasında*. Hikav Yayınları, 2018.

Hârizmi. *Mefâtîhu'l-Ulûm (İlimlerin Anahtarları)*. çev. Aygün Akyol vd. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Izutsu, Toshihiko. "İşrâkîlik". *İslam'da Bilgi ve Felsefe içinde*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

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.

Kılıç, Cevdet. "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâi Felsefe ile Karşılaştırılması". *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72.

Mes'ûdî. *Murûc ez-Zehab (Altın Bozkırlar)*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2004.

Muhammed b. İshak en-Nedîm. *el-Fihrist*. ed. Abdulkadir coşkun. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.

Mehmet Meçin, Mekin. Zerdüşîîlik ile İşrak Hikmeti Arasında Düalizm Üzerinden bir Mukayese, *Vankulu Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2 (2018), 115-131.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Hikmet'ül İşrâk*. çev. Eyüp Bekir Yazıcı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Kitâbü't-Telvihât*. çev. Ahmet Kâmil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Heyâkulu'n-Nur (Nur Heykelleri)*. ed. Ahmet Kâmil Cihan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Şihâbüddîn es-Sühreverdî. *Cebraîl'in Kanat Sesi*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Sûfi Kitap, 2006.
- Şemseddin Şehrezûri. *Nüzhetü'l- Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*. ed. İlhan Kutluer, çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- The Mandaean Book of John*. çev. Charles G. Haberl, James F. McGrat. Berlin: Baston: De Gruyter, 2019.
- Turğay, Fatma. *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Yakut el-Hamevi. *İrşâdu'l-Erib ila Marifeti'l-Edib*. Neşr: D.S. Margoliuth. 12 Cilt. Mısır, 1925.
- Yamauchi, Edwin M. *Mandaic Incantion Text*. New Haven: American Oriental Society, 1967.
- YAZICI, Eyüp Bekir. *Şihâbüddîn Sühreverdî'nin Hikmet-i İşrak Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- YAZICI, Eyüp Bekir. "Hermetizm'in Ş. Sühreverdî'nin Felsefesine Geçiş Yolu Olarak Harran". 1. *Uluslararası Katılımlı Bilim ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 2/ 167-175. Nisan 2006.
- YAZICI, Eyüp Bekir. "Sühreverdî'nin Yaşadığı Dönemde Tarihsel ve Siyasi Koşullar". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. M. Nesim Doru vd. 25-42. İstanbul: Otto, 2014.