



T.C.

Hitit Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

**SÜLEYMAN FEYZÎ PAŞA’NIN “ER-RİSÂLETÜ’L-
MÜFTEZİLE Fİ’R-REDDİ ALE’L-MU’TEZİLE” ADLI
ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ**

Yunus Öztürk

Yüksek Lisans Tezi

Çorum 2015

**SÜLEYMAN FEYZÎ PAŞA'NIN “ER-RİSÂLETÜ'L-
MÜFTEZİLE Fİ'R-REDDİ ALE'L-MU'TEZİLE” ADLI
ESERİNİN TAHKİK, TERCÜME VE DEĞERLENDİRMESİ**

Yunus Öztürk

Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Hilmi DEMİR

Çorum 2015

KABUL VE ONAY

Yunus ÖZTÜRK tarafından hazırlanan “SÜLEYMAN FEYZİ PAŞA’NIN “ER-RİSÂLETÜ’L-MÜFTEZİLE Fİ’R-REDDİ ALE’L-MU’TEZİLE” ADLI ESERİNİN TAHKİK, TECÜME VE DEĞERLENDİRMESİ” başlıklı bu çalışma, 15/12/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza



Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Başkan)

İmza



Prof. Dr. Hilmi DEMİR (Danışman)

İmza



Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (15/12/2015)


Aydin ÖZTÜRK

Bu yüksek lisans tez çalışması Hitit Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje no: İLH19004.15.001

ÖZET

ÖZTÜRK, Yunus, *Süleyman Feyzî Paşa'nın ‘‘Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile’’ Adlı Eserinin Tahkik, Tercüme Ve Değerlendirmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum 2015.

Bu çalışmada, Osmanlı Devleti'nin hicrî XII-XIII. asırlarında yaşayan önemli devlet adamlarından Süleyman Feyzî Paşa'nın ‘‘Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile’’ adlı risalesinin tahkikli neşri ve tercümesi yapılıp, risalede ele alınan konunun İslam kültürü ve geleneğinde nasıl değerlendirildiği incelenmektedir. Çalışmanın ilk bölümünde müellifin hayatı, eserleri ve görevleri incelenmiş; ikinci bölümünde varlık ve varoluşa dair açıklamalardan sonra melek, insan ve peygamber türlerine dair etimolojik ve ontolojik tahlillere yer verilmiştir. Üçüncü bölüm melek ve insan/peygamber arasındaki üstünlük konusunun Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf geleneği açısından ele alınışı, konunun geçirdiği değişimler, taraflara ait deliller ve eleştiriler ile birlikte ele alınmıştır. Tahkikli metin ve tercüme, çalışmanın son bölümünde izlenen yönetime dair açıklamalardan sonra verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Süleyman Feyzî Paşa, İnsan, Melek, Peygamber, Üstünlük/Edaliyyet, Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf, Tahkik,

ABSTRACT

OZTURK, Yunus. *The Textual Criticism, Translation and Interpretation of Suleyman Feyzî Pasha's er-Risaletu'l-Muftezile fi'r-Reddi ala'l-Mu'tezile*, (Master's Thesis), Corum 2015.

In this thesis, Suleyman Feyzi Pasha's, who is one of the Ottoman statesmen in XII-XIII centuries, "er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile" is firstly translated and critically edited, then the way of evaluation of the topic, which handled in the *Risâle*, in Islamic tradition is examined. In the first part of the study, author's life, Works and occupations has been examined. In the second part after the explanations of being and existence, ontological and etymologic analyses has been placed on the concepts of angel, human and prophet. In the third part, the superiority problem between angels and human/prophets in Kalam, Islamic Philosophy and Islamic Mysticism is examined within the scope of criticisms and arguments on the issue and the variations of the problem in the process. The critical edition and translation are placed in the end.

Key Words: Suleyman Feyzî Pasha, Human, Angel, Prophet, Superiority/Al-Afdaliyyah, Kalam, Islamic Philosophy and Islamic Mysticism, Textual Criticism.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	1
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ.....	viii
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2. ÇALIŞMANIN AMACI, KAPSAMI ve YÖNTEMİ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

NİŞANCI (TEVKÎ'Î) SÜLEYMAN FEYZÎ PAŞA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

1. ADI VE NESEBİ.....	4
2. EĞİTİMİ.....	8
3. ESERLERİ	10
3.1. Feyzu'l-Bihâr alâ riyâzi'l-İzhâr:	11
3.2. Risâle fî İzâhi Âyâti'l-Cihâd:	13
3.3. Mektûbâtu's- Selâtîn fî'l-Mu'âhedât ve'l-Ferâmîn.....	15
3.4. Hüsnu's-Sülûk fî Şe'ni'l- Mülûk:	16
3.5. er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fî'r-Reddi alâ'l- Mu'tezile	16
3.5.1.Umdetü'l-akvâl(er-Risaletü'l-Müftezile fî'r-Reddi ale'l-Mu'tezile'nin Şerhi)	22
4. GÖREVLERİ	23

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MELEK VE İNSAN/PEYGAMBER ARASINDAKİ EFDALİYYET SORUNUNDAKİ VARLIKLARA DAİR ETİMOLOJİK VE ONTOLOJİK AÇIKLAMALAR

1. VARLIK VE VAROLUŞ.....	41
1.1. MELEK.....	44
1.2. İNSAN ve PEYGAMBER	52

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MELEK-İNSAN/PEYGAMBER ARASINDA EFDALİYYET SORUNU

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EFDALİYYET	60
1.1. Meleklerin Üstün Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri:	81
1.2. Resüllerin/İnsanların Üstün Oluşunun Delilleri:.....	95
2. İSLAM FELSEFESİNDE EFDALİYYET	106
2.1. İhvân-ı Safâ.....	106
2.2. Farabi - İbn Sînâ Açısından Üstünlük.....	111
3. FELSEFÎ YA DA AKLÎ DELİLLER VE ELEŞTİRİLER	115
4. TASAVVUF GELENEĞİ AÇISINDAN EFDALİYYET/ÜSTÜNLÜK..	120
SONUÇ	139
KAYNAKÇA.....	146

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN VE TERCÜMESİ

1. TAHKİKTE İZLENEN METOT	164
2. TAHKİKLİ METİN	
الرّسالة المفتضلة في الرّد على المعتزلة	166
3. TERCÜMEDE İZLENEN METOT	187
4. TERCÜME	189
KAYNAKÇA	212

KISALTMALAR

AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜİFD.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜİFD.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
b.	: Bin, İbn.
bkz.	: Bakınız.
Bsk yy.	: Baskı yeri yok.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
DEÜİFD.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
DİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
dpnt.	: Dipnot.
edt.	: Editör.
EÜSBED.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.
FÜİFD.	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
h.	: Hicri.
haz.	: Hazırlayan.
H.z.	: Hazreti.
h.n.	: Hadis numarası.
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
İSAM.	: İslami Araştırmalar Merkezi.
krş.	: Karşılaştırınız.
Ksm.	: Kısım.

MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi veya Milli Eğitim Bakanlığı.
MÜİFV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
Nşr.	: Neşreden .
s.	: Sayfa.
(s).	: Aleyhisselam.
Sad.	: Sadeleştiren.
SDÜİFD.	: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
ss.	: Sayfaları arasında
SÜİFD.	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
SÜİFD.	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
thk.	: Tahkik eden.
ts.	: Tarihsiz.
v.	: Vefat.
vd.	: Ve diğerleri.
y.	: Yıl.
Yay.	: Yayınları veya Yayınevi.
YYÜİFD.	: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.

ÖNSÖZ

İslam düşüncesini öğrenebildiğimiz temel alanların başında gelen Kelâm ilmine ait birçok eser, diğer alanlara ait birçok eser gibi, Türkiye ve Dünya kütüphanelerinde yazma olarak muhafaza edilmektedir. Yazma eserlerin müellif nüshalarının bulunması güç olduğundan, farklı nüshalarla tahkikli neşrin hazırlanması ve ilim çevrelerine sunulması İslam düşüncesine ve kelâm ilmine ciddi bir katkı olacaktır.

Biz de hicrî XIII. yy'da kaleme alınan Süleyman Feyzî Paşa'nın "Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile" adlı risalesinin tahkikli neşrini hazırlamak suretiyle geleneğimize ait bir eseri tanıtmak ve tahlil etmek istedik. Böylece eserin yazılış amacı olan melek-peygamber, melek-insan arasındaki efdaliyyet sorununun gelenekteki durumunu da ortaya koymak mümkün olacaktır. Bu şekilde İslam Düşüncesi'ne ait bir halkayı daha ilim dünyasının hizmetine sunmayı ve bu halkanın sahip olduğu derinliği geçmiş ve geleceğiyle tanıtmayı amaçladık.

Kelam Literatürünün İslam Düşüncesi'nde tartışılan birçok konuyu muhtevi olduğu izahattan vârestedir. Bu konulardan biri olan efdaliyyet sorununun, peygamberler, halifeler, Kur'ân sûreleri gibi türsel birlikteliği bulunan varlık ve durumlarla ilgili olduğu ma'lûmdur. Genel itibariyle nübüvvet ile ilgili olarak literatürde ele alınan diğer bir mukayese türü ise, varlık sınıfları farklı olan melek-peygamber ve melek-insan arasındaki efdaliyyet meselesidir.

İslam Düşünce geleneğinde Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf gibi alanların müstakil olarak değindiği bir konu olan farklı türler arasındaki bu efdaliyyet sorununun, daha önce müstakil bir çalışmada ele alınmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu konu, farklı mezhep müntesibi olan ulemanın konu hakkında farklı telakkilerine matuftur. Aynı usûl çatısında birleşenlerin bu konuda farklı düşündükleri görüldüğü gibi, farklı metot sahibi olanların ise fikir birliği ettikleri dikkat çekmektedir. Zikredilen bu hususların, konunun tahlil ve

değerlendirilmesini bizim açımızdan önemli kılan temel gerekçeleri ifade ettikleri de söylenebilir.

Çalışmanın eksik ve kusurları yalnızca araştırmacıya ait olmakla birlikte konunun belirlenmesi ve çalışmanın hazırlanmasında derin hoşgörüsü, güveni ve katkılarını hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Hilmi DEMİR, tahkikli neşrin hazırlanmasında görüş, tavsiye ve değerli katkılarıyla her zaman ufkumu açan Prof. Dr. Kâşif Hamdi OKUR, özellikle değerlendirme hususunda çalışmama ciddi katkıları olan ve şahsî kütüphanlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Prof. Dr. Kadir GÜRLER, Öğr. Gör. Ebubekir ATALAY; çalışmamın tasavvuf ile ilgili bölümlerini okuma nezaketini gösteren Prof. Dr. Ahmet Cahit HAKSEVER hocalarıma mahsusen ve çalışmamı okuyarak değerli katkılar sunan Arş. Gör. İlhami ÇITIR'a şükranlarımı sunmayı bir borç telakki ederim. Çalışmamın her safhasında manevî desteğini hissettiğim değerli eşim Esra ÖZTÜRK'e ayrıca teşekkür ederim.

Yunus ÖZTÜRK

Çorum-2015

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Efdaliyyet sorunu İslam Düşüncesi'nin varlık hiyerarşisini anlamak açısından dikkate alınması gereken bir konudur. Bu sorun melek-insan ya da melek-peygamber mukayesesi gibi farklı türden varlıkların, farklı türlere ait statü sahibi varlıkların ve farklı türlerin mukayesesini de ifade etmektedir. Bu meselenin klasik kaynaklarımızda genelde nübüvvet bahislerinde ele aldığı ve hakkında müstakil eserler yazıldığı bilinmektedir.

Geçmiş hakkındaki tahayyülâtın terk edilip bir gerçekliğe ve hakikate dönüştürülmesi, ancak ve ancak söz konusu tahayyülattan kurtulmayı dolayısıyla bilmeyi elzem kılmaktadır. Böylece meçhûl konumda olan geleceğin inşası tahayyülü, ma'lûm olan ya da ma'lûm olabilecek durumda bulunan geçmiş ile bir anlam kazanacaktır. Ayrıca İslam Medeniyeti'nin sahip olduğu ilmî ve felsefi birikimin tespiti, bu medeniyete dair düşünsel çabaların bilinmesiyle mümkündür. Geçmişe dair yapılan her çalışmanın bir anlamda gelecek tasavvuruna hizmet ettiği muhakkaktır. Bu anlamda tahkik çalışmalarının daha da ciddi bir önemi haiz olduğu görülmektedir. Zira düşünce arkeolojisi görevi gören tahkik çalışmaları, günümüz açısından ilim dünyasına geçmişin kültürünü yansıtan bir veri daha sunarak yeni bilgi, bulgu ve olgular ortaya koymaktadır. Osmanlı Devleti'nin önemli devlet adamlarından Süleyman Feyzî Paşa'nın "Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile" adlı risalesinin tarafımızdan yapılan tahkikli neşri ve tercümesinin ilim dünyasına bir katkı sağlayacağını umuyoruz.

Çalışmamız temelde Süleyman Feyzî Paşa'nın "Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile" adlı risalesinin tahkikli neşrini ve tercümesini kapsamakla birlikte, melek-insan ve melek-peygamber mukayesesinin İslam geleneğindeki yerine dair yaklaşımları da ihtiva etmektedir. Bu itibarla söylemek gerekirse, iki varlık arasındaki mukayesenin İslâm düşüncesindeki yerinin tespiti, bu tartışmanın sebeplerine ve gerekliliğine yönelik durumların da açıklığa kavuşmasını temin edecektir. Bu şekilde nassın anlaşılması çabasının bidayeti teşkil ettiği bir tartışmanın, anlamlığından öte

felsefî ve tasavvufî unsurların etkisiyle geçirdiği değişim de ortaya çıkmış olacaktır. Dolayısıyla temelde tartışmanın bidayetinin nassa dayanması ise, konunun ulema nezdinde tartışılma gerekçesini ve bizim açımızdan ise incelenmeye değer yönünü ifade etmektedir.

2. ÇALIŞMANIN AMACI, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Süleyman Feyzî Paşa'nın ‘‘Er-Risâletü'l-Müftezile Fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile’’ adlı risalesinin tahkikli neşrinin ilim dünyasına kazandırılması ve müellifin tanıtımı çalışmamızın temel amacı konumundadır. Bununla birlikte risalede ele alınan konunun tespit edilebildiği ölçüde İslâm Düşüncesi açısından sahip olduğu konum, değişim ve gelişim süreçlerinin ortaya konulması da hedeflenmiştir.

Efdaliyyet konusunda hicrî I. yy'a ait bazı yaklaşımlar görülmektedir. Bununla birlikte tarihsel süreçte İslâm Medeniyeti'nin coğrafi ve siyasî gelişim ve değişimi ile bir takım dönüşümlerden âli kalamadığı da dikkat çekmektedir. Bu itibarla melek-insan ve melek-peygamber mukayesesinin İslâm Düşüncesi'nde ilk dönemden itibaren nasıl değerlendirildiği; felsefe ve tasavvuf düşüncelerinin konuya etkileri ve konun geçirdiği değişim ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Dört bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde söz konusu risalenin müellifinin hayatı, dördüncü bölümde ise tahkikli neşir ve tercüme yer alacaktır. İki ve üçüncü bölümlerin tamamında ise efdaliyyet tartışmasının değerlendirilmesine ve bu değerlendirmeler esnasında gerekli olan bir takım etimolojik ve ontolojik açıklamalara yer verilecektir. Bu itibarla çalışmanın kapsamının, tahkik ve tercümeyle birlikte, konunun değerlendirilmesi açısından Kelâm geleneğinin tamamını; İslam Felsefesi'nde İhvân-ı Safâ, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı; Tasavvuf açısından ise birçok mutasavvıfı kısaca ihtiva ederken, özellikle İbn Arabî ve vahdet-i vücûdu içereceğini belirtebiliriz.

Yöntem açısından ise, öncelikle müellifin hayatı tabakat ve özellikle devlet adamı kimliği dolayısıyla müellifin yaşadığı dönemi ihtiva eden tarih kaynaklarından ve tarihi olaylardan hareketle, arşiv belgeleri de dikkate alınarak, adı-nesebi, eğitimi, eserleri ve görevleri şeklinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra melek-insan/peygamber mukayesesinin temel dayanaklarının neler olduğu ve konunun daha iyi

aydınlatılabilmesi adına melek ve insan türlerine dair bir takım açıklamalara yer verilecektir. Bundan sonra da, incelediğimiz yaklaşımlar gerekçeleriyle birlikte ortaya koyulmaya ve bölümün sonunda söz konusu verilerden hareketle genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

Son bölümde ise İSAM'ın belirlediği yazma eser tahkikinde takip edilecek esaslardan hareketle çalışmamızın tahkikli neşrinde izlenen yönetime dair açıklamalara yer verilecek ve bu yönetime göre hazırlanan tahkikli metin risalenin tercümesiyle birlikte sunulacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

NIŞANCI (TEVKÎ'Î) SÜLEYMAN FEYZÎ PAŞA'NIN HAYATI VE ESERLERİ

1. ADI VE NESEBİ

Süleyman Feyzî Paşa'nın adı ve nesebine dair kaynaklar çok fazla bilgi vermemektedir. Bununla beraber kendisiyle alakalı en kapsamlı bilgilere belirli aralıklardaki reisülküttapların hal tercümelerine yer veren Ahmed Resmî Efendi'nin¹ *Halîfetü'r-Rüesâ*² adlı eserinden ulaşabilmekteyiz.

Müellifin adı kaynaklarda meşhur olduğu üzere Süleyman Feyzi Paşa şeklinde kullanılmaktadır.³ Süleyman Feyzî Paşa'nın, hayatını anlatan kaynaklarda rastlayamadığımız bir nisbesi daha vardır. 'Abdülmennân' şeklinde geçen bu isim, tamamı yazma halinde bulunan risalelerinde yer almaktadır. Bu tespitimiz onun bütün eserlerinin tüm nüshalarını kapsamamakta olup aynı risalenin farklı nüshaları için geçerlidir.⁴ İsmail Paşa'nın belirttiği üzere ismi Süleyman Feyzi Paşa Vezir b.

¹ Ahmed Resmî Efendi'nin hayatı ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Franz Babinger, "Ahmed Resmî", *MEB*, İstanbul 1979, c. I, s. 202; Bekir Kütükoğlu, "Ahmed Resmi", *DİA*, İstanbul, c. II, s. 121;

² 1750'de kaleme alınan bu eserin asıl adı *Halîkatü'r-Rüesâ*'dır. Koca Râgıp Paşa'ya sunulan bu eser, onun isteğine binânen, *Sefînetü'r-Rüesâ* adıyla anılmaya başlanmıştır. Ancak zeyilleriyle birlikte yanlışlıkla *Halîfetü'r-Rüesâ* olarak basılmıştır. Biz de bilinen ismi olduğu için ilerleyen sayfalarda *Halîfetü'r-Rüesâ* ismini tercih edeceğiz. Bu konuyla ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Bekir Kütükoğlu, "Ahmed Resmi", *DİA*, c. II, s. 121; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, önsöz: Prof. Dr. Mücteba İlgürel, indeks: Recep Ahışhalı, İstanbul 1992, ss. 5-16.

³ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî yahut Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîyye*, Matbaa-i Âmire 1308-1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, Eski yazıdan yeni yazıya aktaran: Seyit Ali Kahraman, Kültür Bakanlığı ile Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın ortak Yay. Numune Matbaacılık, İstanbul 1996, c. V, s. 1540; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire 1342, c. III, s. 117; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz: İsmail Özen, Meral Yay, Yayıncılık Matbaası, İstanbul 1975, c. III, s. 57; Ömer Rıza Kakhâle, *Mu'cemu'l- Müellifin Terâcimu Musannif'l-Kütübi'l-Arabîyyeti*, Müessesetü'r-Risâle, Bsk yy ts., c. I, s. 795.

⁴ Bu nisbelerin kullanıldığı yer için bkz. Abdülmennân Feyzi Süleyman et-Tevkii, *er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-reddi ale'l- Mu'tezile*, Hasan Paşa Ktp., 985; Süleymaniye Ktp., Halet Efendi 420; İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları 1084/03 numaralı kayıtlara bakılabilir.

Abdullah⁵ Mevla⁶ Ahmet el-İzmirî⁷ et-Tevkîî'dir.⁸ Gümrük Emîni İshak Ağa'nın damadı hâcegândan⁹ İzmirli Seyyid Ahmed Efendi'nin kölesi olduğu bilinmektedir.¹⁰

Doğum tarihiyle alakalı kaynaklar bizi aydınlatacak herhangi bir bilgi içermemektedir. Kaynaklardaki suskunluk doğum yeri hususunda da sürmektedir. Süleyman Feyzî'nin ailesiyle ilgili de herhangi bir veri kaynaklarda zikredilmemektedir. Ancak künyesindeki 'İbn Abdillâh' ifadesinin müslüman olan köle ve esirlerin yeni toplumdaki kimliğine işaret ettiği söylenebilir. Zira Osmanlı'da babası Müslüman olmayanların yeni toplumda kullandıkları isimlerin en yaygınları "Abdullah" ve "Abdü'l-Muîn" oğlu ve buna benzer isimler olduğu bilinmektedir.¹¹ Bunlar da Süleyman Feyzî'nin baba adının bu sebeple Abdullah olarak kullanılmakta olabileceğini göstermektedir.

Doğum tarihi, yeri ve ailesi hakkında bilgi sunmayan kaynaklar, İzmirli Ahmed Efendi'nin kölesi Süleyman Feyzî'nin nesebi hakkında sadece Gürcü olduğunu zikretmektedir. Kaynaklar Süleyman Feyzî'nin Gürcü olduğu hususunda ittifak

⁵ Bu künye babasının adını ifade etmektedir. Daha kapsamlı ileride incelenecektir.

⁶ İzmirli Ahmed efendinin satın aldığı köle olmasına binaen kullanılan nisbesidir.

⁷ Efendisinin İzmirli olması sebebiyle kullanılan nisbesidir.

⁸ 'Divân-ı hümayûn azasından ve mevkiinden ziyade, vazife ve salahiyeti bakımından birinci derecede olan bir zat olduğuna işaret eden nisbesidir. Bunun yerine 'nişancı, tuğraî, muvakkî' de denirdi. Bu memuriyet Selçuklularda ve Anadolu beyliklerinde olduğu gibi Osmanlılarda da ilk zamanlardan itibaren mevcuttur...' bkz. Kamil Kepecioğlu, 'Tarih Lügatı' Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü, 21. Yüzyıl Yay. Tarih Serisi, Ankara ts., s. 321.

⁹ 'Osmanlı devlet teşkilatında bir vazife ve bu vazifeyi ifade eden rütbe. XVIII. yüzyılın ortalarında hâceâgan rütbesini haiz olan devlet memurlarından bazıları şunlardı: Şikkı evvel ve salis defterdarları, Nişancı, Defter emini, Reisülküttap, tezkireciler.' Detaylı bilgi için bkz. Kamil Kepecioğlu, 'Tarih Lügatı' Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü, ss. 156-157.

¹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, 1996, c. V, s. 1540; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120.

¹¹ Bkz. Mehmet Şeker, *Osmanlı Belgelerinde İhtidâ Kavramı ve Mühtediler*, Ötüken Yay., İstanbul 2007, s. 117, 125. Aynı kanaatleri taşıyan başka bir yaklaşım için bkz. Yalçın Atalık, "Tevkîi Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Yayınları Lider Matbaacılık, Çorum 2008, c. I, ss. 297-298.

halindedir.¹² Onun aslının Gürcü olup¹³ Seyyid Ahmet Efendi'nin satın aldığı bir köle olduğunda kaynakların fikir birliği içinde olmaları, yukarıda bahsettiğimiz isim değişikliği hususu da dikkate alındığında, baba adının 'Abdullah' olmasının güçlüğüne işaret etmesi açısından kanaatlerimizi güçlendirmektedir.¹⁴ Süleyman Paşa'nın Osmanlı topraklarına nereden ve nasıl geldiği hususu da kaynakların bize yeterli bilgi vermediği önemli noktalardan biridir. Bu konu hakkında yalnızca 'من سبي الكرج'¹⁵ ibaresiyle İsmail

¹² Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, Gürcistan Dostluk Derneği Tarih Serisi I., Gürcü Osmanlılar I. Baskı, İstanbul 2010, s. 133; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, 1996, c. V, s. 1540; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, c. III, s. 117; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1975, c. III, s. 57; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, Maârif Vekâleti Matbaası, İstanbul 1951, c. I, s. 406.

¹³ Bu hususta Yalçın Atalık farklı bir ihtimalden daha bahsetmektedir. Süleyman Feyzî'nin Çorum'a özel bir ilgisinden hareket eden hocamız ilk başta delillendiremediğini belirttiği düşüncelerini daha sonra tespit ettiği geç dönem verilerinden hareketle şöyle ifade etmektedir: 'Niçin Çorum? sorusuyla ilgili, başka delillerle destekleyemediğimiz ve diğer kaynaklardaki bilgilerden tamamen farklı olması nedeniyle ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğine inandığım bir bulguyu sizlerle paylaşmakta yarar görüyorum: Bahsi geçen Feyzu'l-Bihar adlı eserin dış kapağının iç kısmında oldukça karmaşık bir yazıyla yazılmış bir not görmüştüm. Fakat ilk etapta okuyamamış ve bırakmışım... Eşref Ertekin'e ait olan bu Osmanlıca notta önce kaynak verilerek Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı Müellifleri adlı eserinden Paşa hakkındaki bilgiler iktibas ediliyor ve ardından şu ibarelere yer veriliyor: 'Gürciyyü'l Asl... yazılıyor ise de Çorum'da bulunan kütüphanesinden ve nereli olduğundan bahsetmiyor. Bizim bildiğimize göre Süleyman Feyzi Paşa, Çorum'da bulunan Karaalioğullarından olup, yaptırdığı ve şimdi istiklal ilkokulu yerinde bulunan (taş binayı) kütüphane ve medrese yaptığı, Karaalioğullarından Mekkeli Mehmet'in (Muhammed) elinde bulunan vakfiyeden anlaşılmaktadır.' şeklindeki Eşref Ertekin'e ait ibareleri verdikten sonra Eşref Ertekin'in yanılıyla böyle bir bilgi vermesinin onu tanıyanların şahitliğiyle güç olduğunu dolayısıyla bu durumlardan hareketle Süleyman Feyzi'nin Çorumlu olduğu, medrese ve kütüphaneyi de kendi memleketine bir hizmet olması amacıyla yaptırmış olma ihtimalini belirtmektedir. Bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyum*, c. I, ss. 309-310.

¹⁴ Yalçın Atalık "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyum*, c. I, s. 298.

¹⁵ 1475'te Osmanlı Devleti'nin Cenevizlileri Kırım'ın güneyinden çıkarmaları üzerine Kerç şehri de Osmanlı'nın hakimiyetine girdi. Kırım yarımadasının en doğu ucunda olup Kırım Özerk Cumhuriyeti'nde kendi adını taşıyan idari birimin (rayon) merkezidir. 1993'te şehir nüfusu 182.500'dür. Nüfusun büyük çoğunluğunu Ruslar oluşturmaktadır. Kerç şehri ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Hakan Kırımlı, "Kerç", *DİA*, c. XXV, ss. 275-276.

Paşa'da bir veri bulunmaktadır.¹⁶ Bu bilgidен hareketle köle olarak satın alınan Süleyman Feyzî'nin Kerç esirlerinden olduğu söylenebilir. Mevlâsı olduğu Seyyid Ahmed Efendi'nin yanında zekası ve becerisiyle dikkat çekmiş olmalı ki bizzat Ahmed Efendi tarafından yetiştirilmiştir.¹⁷

Osmanlı Devleti'nde önemli görevlerde bulunan Süleyman Feyzî Paşa'nın evlilik yapıp yapmadığı hususu da kapalı kalan noktalardan biridir. İncelediğimiz kaynaklar arasında bu hususta yalnızca *Halîfetü'r- Rüesa*'da bir bilgiye rastlamaktayız. Diğer kaynaklar bu hususta bilgi vermemekle birlikte Ahmed Resmî Efendi'de 'evladı olmamıştır'¹⁸ şeklinde bir bilgi yer almaktadır. Ancak Başbakanlık Osmanlı arşiv belgelerinden Süleyman Feyzî Paşa'nın Âtiyetullah adında bir kızının olduğunu öğrenmekteyiz.¹⁹ Kızının bulunduğunu öğrenebilmiş olmamızın yanında kaynaklarda eşine ait herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

Süleyman Feyzî Paşa'nın ölümüyle alakalı kaynaklar detaylı bilgiler sunmaktadır. Süleyman Feyzî, Halep şehrinde valilik görevini ifa ederken uzun süredir kendisini rahatsız eden bağırsak hastalığı²⁰ sonucu yetmiş yaşına yakın²¹ hayatını kaybetmiş ve meşâyihattan Şeyh Ebu Bekir Efendi'nin kabrinin yakınlarına defnedilmiştir.²² Ölüm tarihiyle ilgili olarak kaynaklar farklılıklar içermektedir.

¹⁶ İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 406.

¹⁷ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹⁸ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122.

¹⁹ 'Bosna, Üsküp, Köstendil, ve tevabii duhan gümrüğü mukataası rubu hissesinin sabık reisülküttab Süleyman Feyzi bey kerimesi Atiyetullah Hanım mahlulünden ihalesi hakkında...' BOA, C. ML., 235, 9850, 14/ZA/1197.

²⁰ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122; Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 302.

²¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, 1996, c. V, s. 1540; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

²² İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 406; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, c. III, s. 117; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1975, c. III, s. 57; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, 1996, c. V, s. 1540; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

*Osmanlı Müellifleri*²³ ve *Halîfetü'r-Rüesa*'da²⁴ H. 1206 tarihine yer verilmiş olmakla beraber *Sicilli-i Osmani'de*,²⁵ *Hediyetü'l-Ârifîn'de*²⁶ ve *Mu'cemu'l- Müellifîn'de*²⁷ H.1208 tarihi zikredilmektedir. Bunun dışında Osmanlı arşiv belgeleri arasında bulunan ve Halep valiliği döneminde kendisine yazılan iki belge de H.1208 senesini göstermektedir.²⁸ Bu verilerden hareketle Süleyman Feyzî Paşa'nın kesin ölüm tarihinin H. 1208/1793-94 olduğunu söyleyebiliriz. Yetmiş yaşına yakın vefat ettiği tahmin edilen Paşa'nın ölüm tarihi H. 1208 olarak kabul edildiği takdirde doğumunun H. 1139-1145 yılları arası olduğunu varsayabiliriz.

2. EĞİTİMİ

Öncelikle belirtmemiz gerekir ki Paşa'nın aldığı eğitime detaylı olarak değinen hiçbir kaynağa ulaşamadık.²⁹ İncelediğimiz kaynaklar ise onun okuduğu kitaplar, ders aldığı hocalar veya varsa gittiği medreseler hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Yalnızca Orhan Bayrak'ın '*Osmanlı Tarihi Yazarları*' adlı eserinde satın alınıp İstanbul'a getirildikten sonra medrese eğitimi gördüğü belirtilmiştir.³⁰ Süleyman Feyzî Paşa'nın daha önce belirttiğimiz üzere ilk tahsilini efendisi İzmirli Seyyid Ahmed Efendi'nin gözetiminde yaptığını düşünmekteyiz. Küçük yaşlarda efendisinin yanında bulunmuş olması ve Ahmed Efendi'nin hâcegândan olması dolayısıyla devlet erkânı içerisinde bir eğitim almış olabileceği tahmin edilebilir. Bunun dışında kendisinin darphane eminliği görevi ile (H. 1196) ve Yusuf Bahri Efendi³¹ ile Mısır'da birlikte

²³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, c. III, s. 117; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1975, c. III, s. 57.

²⁴ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122

²⁵ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

²⁶ İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 406.

²⁷ Ömer Rıza Kakhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, s. 795.

²⁸ BOA, C. ML. 612, 25202, 29/ZA/1208; BOA, C. ML. 610, 25147, 29/M/1208.

²⁹ Eğitimiyle ilgili Bursalı Mehmed Tahir ' İstanbul'a vusulünden sonra tahsili ilim...' şeklinde bir bilgi vermektedir. Krş. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1342, c. III, s. 117.

³⁰ M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2002, s. 149.

³¹ Yusuf Bahri ve Süleyman Feyzi'nin tanışıklığı ve Yusuf Bahri'nin Çorum'a müderris olarak gelmesine dair M. İhsan Sabuncuoğlu, Sultan Mahmut'un Yusuf Bahri'yi İstanbul'a çağırtdığını ve ona ihsanda bulunduğunu zikreder. Bu sırada Sultan Mahmut'un kâtiplerinden olan Tevkii

buldukları yıllarda, Ezher hocalarından olan Ebu'l- Feyz Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez- Zebîdî el-Hanefî el-Yemenî³², den ders aldığı bilinmektedir.³³ Ancak bu dönem onun ölümünden yaklaşık on beş yıl öncesini yani orta yaşlarının son dönemlerini kapsamaktadır. Dolayısıyla onun çocukluk, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde nasıl bir eğitim aldığı, hangi hocalardan ders okuduğu soruları hâlâ kesin olarak cevaplanamayacak mahiyettedir. Ancak 'Hüda-dâd (Allah Vergisi)'³⁴ bir kabiliyetinin olduğu belirtilen Süleyman Feyzi'nin görevleri arasında bulunan Tevkîî diğer adıyla nişancılık hakkında yaptığımız araştırma bir kanaate sahip olmamıza imkan vermektedir. Zira Yusuf Halaçoğlu'nun belirttiği '*Fatih Kanunnâmesine göre nişancıların "dâhil" ve "sahn" müderrisleri arasından seçilmeleri kanundu*'³⁵ durumunu göz önüne aldığımızda, Süleyman Feyzi'nin her ne kadar müderrisliğine dair hiçbir veri sunulmasa da, ilk görevinin 1178'de başladığını ve 70'e yakın yaşlarında 1208'de vefat ettiğini bilmekteyiz.³⁶ Osmanlı'da 30 yıl devlet teşkilatında bulunduğunu görmekte olduğumuz Süleyman Feyzi'nin sadece çocukluğu ve gençliği değil neredeyse 40 yaşına kadar olan kısmı kapalı kalmaktadır. Ayrıca Fatih Kanunnâmesi'ne aykırı bir atama yapıldığına dair kaynaklar istisna bir atamadan bahsetmemektedir. Bittabi bu verilerden hareketle Süleyman Feyzi'nin 40 yaşına kadar 'sahn veya dahil' medreselerinde eğitim aldığı veya müderrislik yapmış olabileceği yorumunda

Süleyman Feyzi Paşa'nın, Yusuf Bahri ile arkadaş olduğuna ve Mısır'da beraber bulduklarına değinmiştir. Bu görüşme esnasında Paşa'nın Yusuf Bahri'ye Çorum'da inşa ettirdiği kütüphaneye müderris olarak göndermeyi teklif ettiğini ve Yusuf Bahri'nin buna olumlu cevap verdiğini belirtir. Bkz. İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2010, s. 57; Yusuf Bahri'nin eğitimi, Mısır'a gidişi, İstanbul'a gelişi, Çorum'a gönderilişi ve hayatı ile ilgili olarak detaylı bilgi için bkz. Ethem Erkoç, *Tasavvuf Geleneği ve Çorum'da Son Devir Meşâyihî*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013, s. 176-203.

³² Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 299, Dpnt. 9.

³³ Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 299; Ayrıca Bu müderristen Yusuf Bahri'nin de ders aldığına dair detaylı bilgi için bkz. Ethem Erkoç, *Tasavvuf Geleneği ve Çorum'da Son Devir Meşâyihî*, s. 177-180.

³⁴ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120.

³⁵ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995, s. 18.

³⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

bulunabiliriz. Aksi takdirde Fatih Kanunnâmesi'ne aykırı bir atama yapıldığı sonucu çıkacaktır ki kaynaklarda böyle bir istisna atama dikkatimizi çekmemiştir.

Kaynaklar Feyzî Süleyman'ın aldığı eğitim hakkında suskun bulunmasına rağmen, kendisinin kaleme almış olduğu eserlerini³⁷ dikkate aldığımızda; Arapça, Kelam, Tefsir, Hadis gibi dini ve alet ilimlerinde önemli derecede yetkin olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca belirtmek gerekirse, İmam Birgivî'nin *İzhâru'l-Esrar*'ına şerh³⁸ yazması ve bazı kelimelerini cerh etmesi,³⁹ Arapça'ya hakimiyetini; meleklerle insanlar arasında üstünlük konusunda Mu'tezile'ye reddiye⁴⁰ yazması Kelam'a olan vukûfiyetini; Nisa sûresi 91. ayetinin kısa bir izahını⁴¹ yapması Tefsir ilmindeki yetkinliğini ortaya koyması açısından önemlidir. Bu risalelerden hareketle kendisinin okuduğu eserlere ve sahip olduğu gelenek birikimine de ulaşabilmekteyiz. Zira kendisi kaleme aldığı eserlerde birçok müellif ve esere atıflarda bulunmaktadır. Buradan hareketle söylemek gerekirse Süleyman Feyzî'nin Beyhâkî, Nesefî, Beyzâvî, Seâlebi, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Kemâlpaşazâde, Zerkeşî vb. müelliflerin eserlerini okumuş olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

3. ESERLERİ

Süleyman Feyzî Paşa'nın eğitimine daha önce işaret etmiştik. Mevcut kaynaklar arasında kendisinin yetiştirilmesine dair 'dâhil ve sahn' medreselerinde eğitim almış olabileceği ihtimali dışında resmî ve net verilerin bulunmadığını belirtmiştik. Ancak kendisinin tamamı yazma olan eserlerinden ve göreve getirilme hususunda kanunen 'dâhil' ve 'sahn' müderrislerinden olabileceğinden hareketle ilmî alanda hangi konulara dair bilgisi olabileceğini belirttik. Buna göre kendisiyle alakalı kelam, tefsir, hadis gibi İslami ilimlerde önemli bir eğitim almış olabileceğine işaret etmiş bulunmaktayız.

³⁷ Eserleri ilerleyen sayfalarda daha kapsamlı olarak incelenecektir.

³⁸ Eserin tam adı '*Feyzu'l-Bihâr 'Alâ Riyâzi'l-İzhâr*'dır.

³⁹ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

⁴⁰ Risalenin tam adı '*er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fi'r-Redd alâ'l- Mu'tezile*' şeklinde kullanılmaktadır ve ilerleyen sayfalarda kapsamlı olarak incelenecektir.

⁴¹ Risalenin tam adı farklılıklar barındırır da '*Risâle fî İzâhi Âyâti'l-Cihâd*' başlığı altında gelecek bölümlerde ayrıca ele alınacaktır.

Şimdi onun İslami ilimlerde önemli bir eğitim görmüş olduğunu bize düşündüren tamamı yazma halinde bulunan, çeşitli konularda yazılmış risaleleriyle ve Osmanlı Tarihi'ne ait olduğu söylenen eserlerini inceleyeceğiz.⁴²

Öncelikle müellifin eserlerinin bir listesini vermek faydalı olacaktır. Müellifin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır:

1. *Feydu'l-Bihâr alâ riyâdi'l-İzhâr*
2. *Risâle fî İzâhi Âyâtî'l-Cihâd*
3. *Mektûbâtu's- Selâtîn fî'l-Mu'âhedât ve'l-Ferâmîn*
4. *Hüsni's-Sülûk fî Şe'ni'l- Mülûk*
5. *er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fî'r-Redd alâ'l- Mu'tezile*

a. Feyzu'l-Bihâr alâ riyâzi'l-İzhâr:⁴³

Türkiye kütüphanelerinde yalnızca iki nüshasını tespit edebildiğimiz bu eser, Birgivî Mehmed Efendi⁴⁴'nin *İzhâru'l-Esrâr* adlı Arapça'ya ait eserinin bir şerhidir. İki nüsha arasında bir takım farklılık bulunmaktadır. Bağdadlı İsmail Paşa bu eserin tamamlanamadığını belirtmektedir.⁴⁵ İlk tespit ettiğimiz nüsha, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 2660 numaralı kayıttır. Her varak 15 satırdan oluşmak üzere toplam 282 varak olarak kayıtlarda yer almaktadır.⁴⁶ Diğer nüsha ise aynı isimle Kastamonu İl

⁴² Müellifin hayatı ve eserleri daha önce Yalçın Atalık tarafından incelenmiştir. Karşılaştırma için bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, ss. 297-310.

⁴³ İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 406; Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, s. 122; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, c. III, s. 117; Ömer Rıza Kakhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, s. 795; Mehmed Süreyya, *Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

⁴⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1996, c. V, s. 1540; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

⁴⁵ İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifîn*, c. I, s. 406.

⁴⁶ Yalçın Atalık bu eserle ilgili olarak ' Süleyman Paşa bu eserinde önce İzhar metnini kısaca açıklamakta ardından konuyu Arap gramer ekollerinin ve diğer önemli gramercilerin görüşlerini belirtmek yoluyla genişletmekte ve bütün bu görüşleri tartışıp değerlendirdikten sonra kendi kararını, gerekçesiyle birlikte belirtmektedir. Bunu yaparken bazen diğer gramer kitaplarından kaynağını belirttiği alıntılarla konuyu zenginleştirmektedir. Eserin göze çarpan bir özelliği de, gramere genellikle klasik mantık felsefe ve kelam altyapısıyla örülü bir bakış açısıyla

Halk Kütüphanesi'ndeki 1148 numaralı kayıttadır. Bu nüsha da 15 satırlık varaklar halinde yazılmıştır. Ancak varak sayısı 285 olarak görülmektedir. Diğer farklılık ise bu eserin kayıtlı olduğu müellif olarak Süleyman Feyzî değil, Ebû's-Sünne Yûsuf Bahrî el-Halvetî⁴⁷ ismiyle kaydedilmiş olmasıdır. Müellifin Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat bölümünde 820⁴⁸ no ile kayıtlı bulunan eserini incelerken risalenin giriş kısmında 'Şerh Dîbâce Feyzi'l-Bihâr alâ Riyâdi'l- İzhâr' adlı bir eser adıyla karşılaştık. Ebû'l-İrfan Sabban Muhammed b. Ali el-Mısırî (H. 1206)⁴⁹,ye ait toplam 48 varak olan bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Yozgat bölümünde 687 numarayla kayıt altındadır.⁵⁰

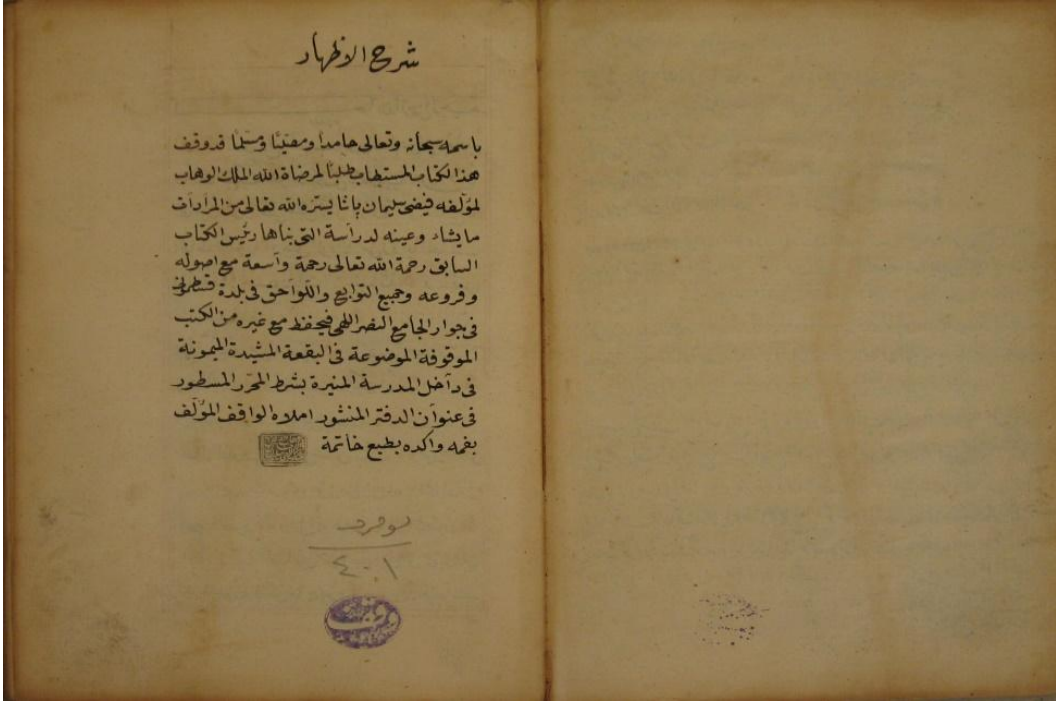
yaklaşmasıdır. O birçok yerde gramer konularını aniden kelimelerin tartışmalarına dönüştürebilmektedir' şeklinde önemli bir değerlendirme yapmaktadır. Bunun dışındaki değerlendirmelerle ilgili olarak bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 304.

⁴⁷ Şeyh Murtazâ'nın kendisine Halvetî icazeti vermesine dair bkz. Ethem Erkoç, *Tasavvuf Geleneği ve Çorum'da Son Devir Meşâyihü*, s. 178. Ayrıca İhsan Sabuncuoğlu, Yusuf Bahri'nin Çorum Halk Kütüphanesi'nde bulunan Süleyman Feyzî'nin eserine el yazılı ve imzasıyla derkenar ve başka Mısır ulemasından bazılarının el yazılılarıyla tarifler ve hateme yazıldığını belirtir. Bkz. İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, s. 61.

⁴⁸ Bu numara aslında müellifin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan 'Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala Fe-in Lem Ya'tezilukum' ve 'er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' adlı risalelerinin kayıtlı olduğu numaradır. Ancak risalenin dibâce kısmında muhtemelen daha sonra yazılmış 'Şerh Dîbâce Feyzi'l-Bihâr alâ Riyâdi'l- İzhâr', 'er-Risaletü'l-Mütefazzile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile li kavlihi azze ve celle ve lekad kerramnâ benî âdeme' ve 'Risaletün kavli azze ve celle fi Tefsiri Kavlihi Teala Fe-in Lem Ya'tezilukum el- âyet sûreti'n- Nisa' şeklinde risalelere dair adlandırmalar bulunmaktadır.

⁴⁹ Arap dili ve edebiyatı alimi olan Sabban (ö. 1206/1792) ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, 'Sabbân', *DİA*, c. XXXV, s. 335.

⁵⁰ Benzer yaklaşımlarla ilgili olarak bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 304.



Eser Adı: Feyzu'l-Bihâr alâ riyâzi'l-İzhâr, Bulunduğu Yer: Kastamonu İl Halk Ktp., Kayıt No: 1148.

b. Risâle fî İzâhi Âyâtî'l-Cihâd:

Bu risale, müellifin Nisa Sûresi 91. ayet ile ilgili 8 varaktan oluşan tefsire dair bir risaledir. Risale, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 153 numaralı kayıt altında bu isimle kaydedilmiştir. Ancak müellifin diğer eserlerini detaylı olarak inceledikten sonra bu risalenin farklı isimlerle Türkiye Kütüphaneleri'nde kayıtlı olan Çorum nüshasıyla⁵¹ birlikte toplam beş adet nüshasının bulunduğunu tespit edebildik. İkinci nüsha Kütahya Vahid Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 2669 numarayla 'Akâid'den Risale' şeklinde kayıt altındadır. Öncelikle kelama dair bir eser olduğunu düşünsek de incelememiz sonucu tefsire ait adı geçen risale olduğunu fark ettik. Bu risale bütün kısımlarıyla birlikte toplam 10 varak olarak görülse de risalenin içeriği 8 varaktır. Üçüncü nüshanın ise Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat bölümü 820 numaralı kayıta 8 varak halinde 'Risale fî Tefsiri Kavlihi Teâlâ fe-in lem Ya'tezilûkum' adıyla kayıt altına alınmış görünmektedir. Dördüncü ve beşinci nüshalar ise İBB Atatürk Kitaplığı'nda

⁵¹ Bu nüsha İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'nda ' et-Timsâl ve'l- Beyan Ta'lik ala Tefsiri Ba'di Âyât min Envar' adıyla Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde yer aldığı belirtilmektedir.

Osman Ergin Yazmaları Bölümünde ‘Kur’an’dan Bazı Ayetlerin Tefsiri’ adıyla, 1084/01 ve 1084/02 numaralarıyla kayıt altındadır. İncelediğimiz bu nüshalar da Nisa Sûresi 91. ayetinin tefsiridir. İncelediğimiz bu nüshaların 01 numaralı olanı 12 sayfa iken 02 nolu nüsha 11 sayfadır. Ancak 01 nolu nüshanın 12. sayfası sadece üç satırdır. Dolayısıyla aralarında çok büyük bir fark yoktur. Her iki nüshaya aynı isimler tarafından takrizler yapılmıştır. Yapılan takrizler birbiriyle benzerlik içermektedir. Dikkat çeken diğer husus da müstensihleri aynı kişidir. Nüshaların tamamını inceledikten sonra müellifin Nisâ Sûresi 91. ayetin açıklamasını yaptığı risalenin, tespit edebildiğimiz dört farklı isimle kaydedilmiş beş adet nüshasının olduğunu söyleyebiliriz.⁵²



Eser Adı: Akâid'den Risale(Asıl Adı: Risâle fî İzâhi Âyâti'l-Cihâd), Bulunduğu

Yer: Kütahya Vahid Paşa Yazma Eserler Kütüphanesi, Kayıt No: 2669

⁵² Yalçın Atalık bu risale ile ilgili müellifin ‘Bezvâvî’nin bu ayetle ilgili yorumunun kendisine müşkil geldiğini belirttiğine ve Keşşâf’tan da yararlanarak ayetle ilgili açıklamalarda bulunduğunu söylediğini’ aktarmaktadır. Krş. Yalçın Atalık, “Tevkii Süleyman Feyzi Paşa” *Uluslararası Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 304.



Eser Adı: Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri (Asıl Adı: Risâle fî İzâhi Âyâtî'l-Cihâd)

Bulunduğu Yer: İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Kayıt No: 1084/01

c. Mektûbâtu's- Selâtîn fi'l-Mu'âhedât ve'l-Ferâmîn⁵³

Kaynaklarda 'siyasi tarihe'⁵⁴ dair olduğu belirtilen bu esere dair herhangi bir veriye ulaşamadık.⁵⁵

⁵³ İsmâil Paşa, el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin*, c. I, s. 406; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117; M. Orhan Bayrak, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, s. 150; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

⁵⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

⁵⁵ Yalçın Atalık araştırması sonucu Mısır'da Hidiv Kütüphanesi'nde Türkçe Yazmalar Bölümünde 8761 numara ile kayıtlı bulunan 366 varak hacmindeki Mektûbât-ı Selâtîn-i Osmânîye adlı eserin bu eser olabileceğini düşündüğünü belirtmektedir. Bu eserin ikinci nüshasının da 'Edebi Türkî 126' tanımıyla Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar bölümünde bulunduğunu Yalçın Atalık'ın tespitiyle öğrenebilmiş durumdayız. Ayrıca kendisi bu eserin getirtilebilmesi için çaba

d. Hüsni's-Sülûk fi Şe'ni'l- Mülûk:

Kaynaklarda Süleyman Feyzî'ye ait olduğu hususunda bilgiler bulunmaktadır.⁵⁶ Aynı kaynaklardan öğrendiğimize göre bu eser '*hadîs-i erbaîn tercümesi*'dir. Yıldız Kütüphanesi'nde '*Hüsni's-Sülûk fi Şe'ni'l- Mülûk*' adını taşıyan bu eserin mevcut olduğu belirtilmektedir.⁵⁷ Ancak gerek Yıldız Kütüphanesi gerekse diğer kütüphanelerde yaptığımız araştırma sonucu herhangi bir veriye ulaşamadık.⁵⁸

e. er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fi'r-Reddi alâ'l- Mu'tezile⁵⁹

Tahkik, tercüme ve değerlendirmesine yer vereceğimiz ve bizim açımızdan daha önemli olan bu eserin, kaynaklar arasında Bursalı Mehmed Tahir'in Osmanlı müellifleri adlı eserinden, Edirne'de II. Sultan Selim Kütüphanesi'nde '*er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi alâ'l-Mu'tezile*' adıyla kayıtlı olduğunu öğrenmekteyiz.⁶⁰ Türkiye Kütüphaneleri'nde yapmış olduğumuz araştırma sonucunda bu eserin farklı kütüphanelerde özellikle kayıtlardan kaynaklanan küçük farklılıklar içerdiği halde bulunduğunu tespit edebilmiş durumdayız. Bu farklı nüshaları ve buldukları yerlerle birlikte barındırdığı farklılıklara kapsamlı olarak değinebiliriz. Buna geçmeden önce bu risalelerin Çorum Hasan Paşa, Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi ve Yozgat bölümlerinde, Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde ve İBB Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları içerisinde olmak üzere toplam beş nüsha şeklinde görüldüğünü belirtmeliyiz. Bundan sonra her nüshayı bulunduğu kütüphane ve bölüme göre ayrı olarak inceleyebilir ve farklılıkları belirtebiliriz. Bunlar dışında Kastamonu Halk

sarf ettiklerini de belirtmektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 305.

⁵⁶ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

⁵⁷ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117.

⁵⁸ Benzer bir değerlendirme için bkz. Yalçın Atalık, "Tevkii Süleyman Feyzi Paşa" *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, c. I, s. 305.

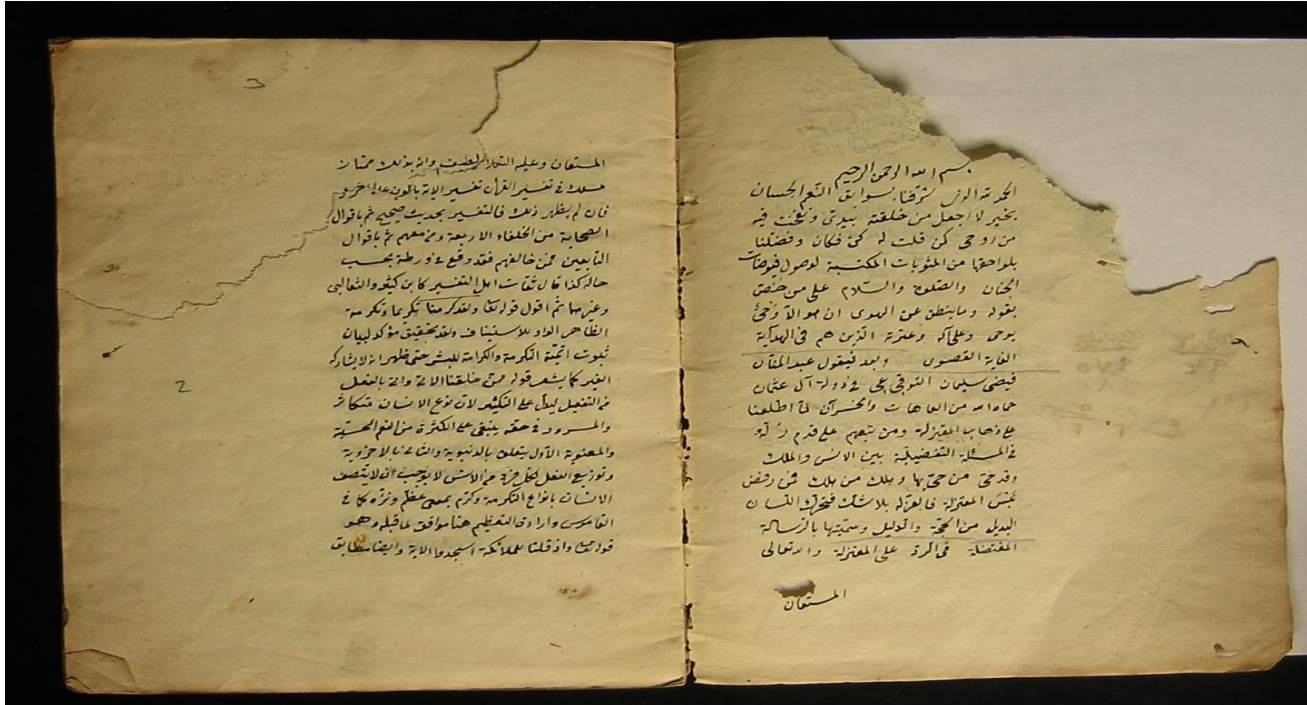
⁵⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

⁶⁰ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. III, s. 117.

Kütüphanesi'nde 'umdetü'l-akval' ismiyle müellif hattı olan bir şerh de bulunmaktadır. Tahkik ve tercümede yararlanacağımız bu şerh de kısaca tanıtılacaktır.

i. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Nüshası:

Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 985 numarada kayıtlı olan risalenin istinsah tarihi müellifin hayatta olduğu bir tarih olan H. 1203'dür. Varak sayısı kayıt kısmında belirtildiği üzere toplam 11 değil 12 varaktır. Risalede farklı kişilerce yazılmış takrizler yer almaktadır. Satır sayısı 17 olan eserin kağıt çeşidi Üzüm Salkımı olarak belirtilmektedir. Arapça yazılan risalenin müstensihî Muhammed Hafız olup yazı stili ta'liktir. Risalenin dibâcesinde müellifin adı Abdülmennân Feyzî Süleyman et- Tevkî'î (fî devleti âli Osmânî) şeklinde belirtilmiştir. Besmele, Hamdele ve Salvele ile başlayan risalenin, dibâcesinde insanlarla melekler arasındaki üstünlük hususunda Mu'tezile'ye bir reddiye olduğu belirtilmiş ve 'er-Risaletü'l-Müftezile fî'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' şeklinde isimlendirilmiştir.

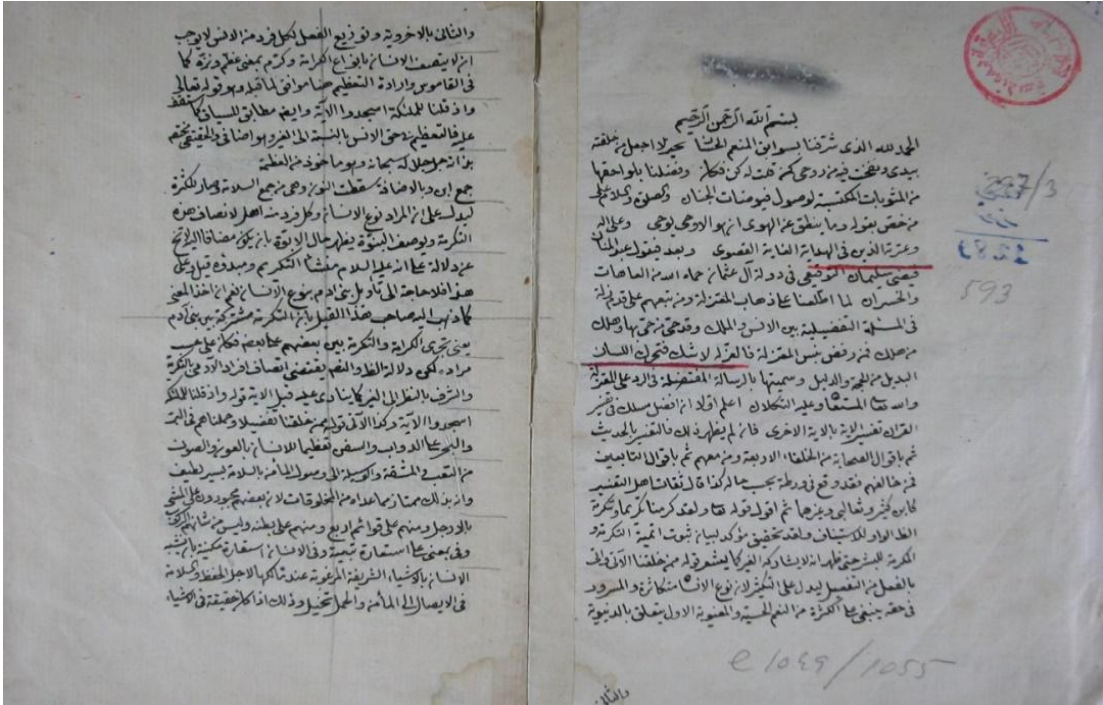


Eser Adı: er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fî'r-Reddi alâ'l- Mu'tezile, Bulunduğu Yer:

Çorum Hasan Paşa Ktp., Kayıt No: 985

ii. Edirne Selimiye Kütüphanesi Nüshası:

Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı'nda Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde 1046 no ile kayıt altında gösterilmektedir. Yazmalarda ise 593 numarayla kayıt altında olduğunu fark ettik. Risaleyi edindikten sonra Selimiye Kütüphanesi'ndeki 'er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' adlı risalenin 593 numarayla kaydedilmiş durumda olduğunu tespit ettik. Bu nüshayı diğerlerinden ayıran en önemli özellik takriz ve hâmiş bulunmamasıdır. Risale 19 satır ile başlamakta ancak diğer varaklar 23 satırdan oluşmaktadır. Bu satır ve yazı farkından dolayı risale toplam 7 varaktır. Bu risalede müellifin adı aynı şekilde Abdülmennân Feyzî Süleyman et- Tevkî'î (fi devleti âli Osmânî) şeklinde geçmektedir. Risalenin adı da 'er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' şeklinde yazılmıştır. Risalenin müstensihî ve istinsah tarihi ile ilgili de bir kayıt görülmektedir.



iii. İbb Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Bölümü Nüshası :

Risalet el- müftezile fi'r-reddi ala'l-mu'tezile şeklinde Osman Ergin Yazmaları içinde 1084/03 no ile kayıtlıdır. Bu nüsha '*Risâle fi İzâhi Âyâtî'l-Cihâd*' başlığı altında incelediğimiz '*Kur'an'dan Bazı Ayetlerin Tefsiri*' adlı risalelerle bir aradadır. Risalede beş takriz vardır. 13 varaktan oluşan risale, 1. varağın ilk sayfasıyla 13.varağın son sayfası hariç tüm varaklar 15 satır şeklinde yazılmıştır. Yine dibâceden öğrendiğimize göre risale H. 1200 yılında istinsah edilmiştir.



Eserin Adı: er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fi'r-Reddi alâ'l- Mu'tezile, Bulunduğu

Yer: İbb Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, Kayıt No: 1084/03

iv. Süleymaniye Kütüphanesi Nüshaları:

Süleymaniye Kütüphanesi'nde Halet Efendi ve Yozgat Bölümleri'nde olmak üzere toplam iki nüshadır. Halet Efendi 420 ve Yozgat 820'de 12-26 varakları arasında toplam 14 varak olarak işaret edilmektedir.

1. Halet Efendi Nüshası: (420 nolu kayıt)

'*er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile*' şeklinde geçen risale Abdülmennân Feyzî Süleyman et-Tevkî'î adına kaydedilmiştir. 14 varak olarak gösterilen risalenin takrizlerin bulunmuş bölüm hariç 12 varaktır. Risalenin adı '*er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile*' şeklinde belirtilmiştir. Bunun dışında altı farklı kişinin takrizleri bulunmaktadır. 1/b'de mühür, 2/a-2/b'de takrizler yer almaktadır. Metin 3/a'dan başlamaktadır. Normalde 17 satırla yazılan risalenin 3/a varağı 11 satır, 14/b varağı ise 12 satır olarak yazılmıştır. Müstensihine dair bilginin olmadığı risale, müellifin hayatta olduğu H. 1200 tarihinde istinsah edilmiştir.



Eserin Adı: er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile, Bulunduğu Yer:

Süleymaniye Kütüphanesi Halet Efendi Bölümü, Kayıt No:420

3/a ve 3/b varakları.

2. Yozgat Bölümü Nüshası: (820 nolu kayıt)

Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat bölümü 820 nolu kayıt içerisinde 297.4 seri numarası ile 12-26 varaklar arasında gösterilmektedir. Ancak yaptığımız inceleme

sonucu bu nüshanın Süleyman Feyzî Paşa b. Abdullah el- Gürci adına kayıtlı olduğu halde ‘er-Risaletü’l-Müftezile fi’r-Reddi ale’l- Mu’tezile’ adlı risale değil, yine aynı kayıt numarası altında 297.2 seri numarasıyla kayıtlı bulunan ve diğer eserleri arasında değindiğimiz ‘Risale fi Tefsiri Kavlihi Teâlâ fe-in lem Ya’tezilükum’ adlı risalesi olduğunu fark ettik.



Eser Adı: Risale fi Tefsiri Kavlihi Teâlâ fe-in lem Ya’tezilükum, Bulunduğu

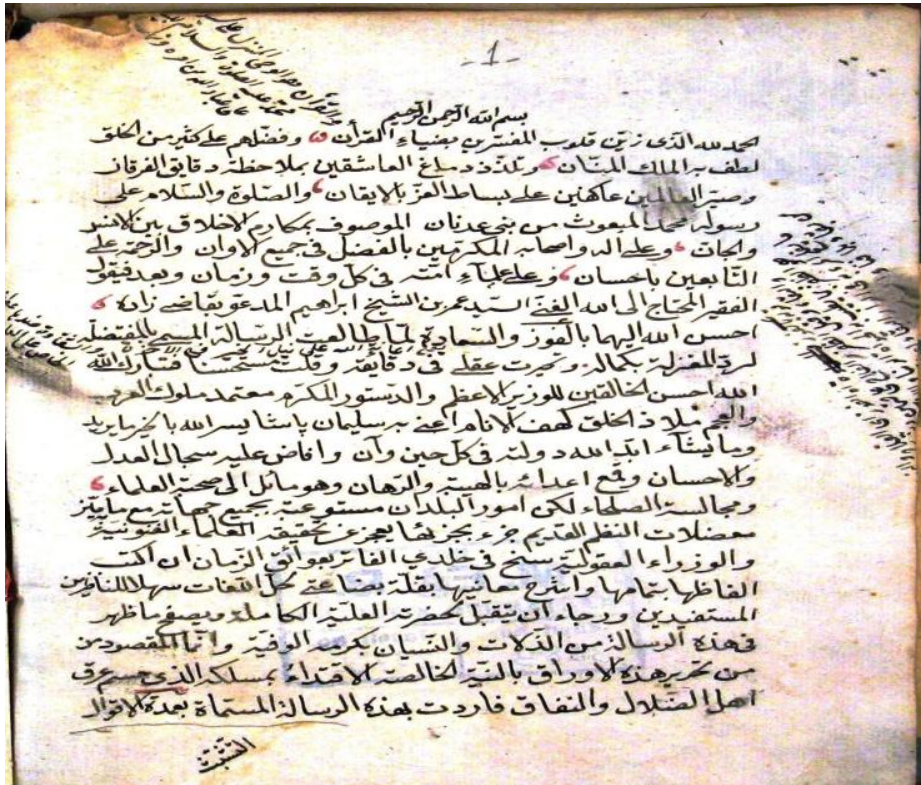
Yer: Süleymaniye Kütüphanesi Yozgat Bölümü, Kayıt No: 820

‘er-Risaletü’l-Müftezile fi’r-Reddi ale’l- Mu’tezile’ adlı risale için yukarıda detaylı olarak yaptığımız açıklamalardan ve incelemelerden sonra, tespit edebildiğimiz nüshalarla ilgili izlenimlerimizden hareketle bu risalenin Türkiye Kütüphaneleri’nde bulunan ve tespit edebildiğimiz dört farklı nüshası bulunduğunu söyleyebiliriz. Bütün bu verilerden sonra risalenin, Süleyman Feyzî Paşa b. Abdullah el- Gürcî’ye aidiyeti

hususunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. 'er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile' adlı risalenin tamamı incelendiğinde görülmüştür ki, bu risalelerin birinci varaklarının ilk kısımlarında Abdülmennân Feyzî Süleyman et- Tevkî'î (fi devleti âli Osmânî) şeklindeki ibare, istisnasız geçmekte ve kaynaklar eserin aidiyetinde ittifak etmektedir. Ayrıca tahkik neticesinde de ortaya çıktığı üzere risalelerde anlam açısından herhangi bir farklılık da söz konusu değildir.

v. Umdetü'l-akvâl(er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi ale'l-Mu'tezile'nin Şerhi)

Risale, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 37 Hk 3889/1 numara ile kayıt altındadır. Risale 1b-18b varak arasındadır. Müellif hattı olan bu yazma risalenin müellif ve müstensihî, 1b ve 18b'den öğrendiğimize göre İhsaniye Medresesi müderrislerinden Kâdı-zâde Seyyid Ömer b. Şeyh İbrahim'dir. Müellif hakkında tabakat ve biyografi kaynaklarında herhangi bir veri tespit edilememiştir. Risalenin 2a-17b arası 25 satır olup Arapça-Nesih ile istinsah edilmiştir. Risalede istinsah tarihi de mevcut değildir. Tahkik ve tercümede bu risaleden de faydalanılmıştır. Kullandığımız kısım ile ilgili bilgiler, tahkikte izlenen usule dair yapılan açıklamalarda belirtilecektir.



Eserin Adı: Umdetü'l-akvâl, Bulunduğu Yer: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, Kayıt No: 37 Hk 3889/1.

4. GÖREVLERİ

Osmanlı Devleti'nde farklı kademelerde görev alan Süleyman Feyzî Paşa, mükerrerleriyle birlikte otuza yakın görev yapmıştır. Paşa'nın görevleriyle ilgili en kapsamlı bilgileri '*Sicill-i Osmanî*'de bulabilmekteyiz. Mehmed Süreyya, eserinde tarih ve gün içeren detaylı bilgiler sunmaktadır. Biz de öncelikle '*Sicill-i Osmanî*' den hareketle görevlerini belirtecek, diğer kaynaklarla karşılaştıracak ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki görevlerine dair belgelerle bir arada zikredeceğiz.

Sadâret Mektupçusu (1178-1764-65'den önce):

Osmanlı Devleti'ndeki ilk görevini sadaret mektupçusu'nun resmi ünvanı olan,⁶¹ kalemiye sınıfının mektupçu dairesinde⁶² icra etmiştir. Görevi sadaret mektubçuluğu⁶³ olup okutup yazdırmakla memurdur.⁶⁴

Başhalife⁶⁵ (1178/1764-65):

Mektupçuluğu sırasında maharet kazanmasıyla akranları arasında kabiliyetiyle öne çıkmıştır. Kaynaklarda bunun üzerine başhalifelğe atandığı zikredilir.⁶⁶ Eskiden

⁶¹ Kendisi mektupçu dairesi denilen kalemin reisidir. Sadrazam veya padişahın fermanıyla birlikte, etrafa yazılan takrirat ve mühim işlere dair olan emirler, buyrultular ve sadrazamın mektupları hep bu dairede yazılır ve mektûbî denilen zat bunlara nezaret ederdi. Detaylı bilgi için bkz. Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lügati Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü*, s. 248-249.

⁶² Mektûbî-i sadr-ı âli ismiyle bilinen bu kalemin memurları önceleri sadr-ı âzam mektupçusu iken sonraları reisülküttapların mahiyetindeydi. Buna rağmen yine de sadr-ı âzamin özel kalem müdürüydü. Sadr-ı âzam veya hünkar tarafından verilen emir ve buyrultular bu odada yazılırdı. Dairenin müdürü konumunda olan mektupçu hâcegân rütbesindeydi. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988, s. 260.

⁶³ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁶⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

⁶⁵ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 120-121; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

halife adını taşıyan kalem kâtiplerinin başlarına verilen addır. Bir kusuru olmadıkça veya ölmedikçe azledilmezdi.⁶⁷

Mektûbî Sadr-ı âlî⁶⁸ (Cemaziye'l-evvel 1182/Ekim-Kasım 1768).⁶⁹

Daha önce memurluğunu yaptığı kalemin reisliğidir.⁷⁰ 1182 seferine⁷¹ katılmış⁷² daha sonra azledilerek Eğridere'ye gönderilmiştir.⁷³ Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi azledilişi ile ilgili şunları kaydeder: ‘...ber-vech-i meşrûh Sadr-ı âzam Hotin'den hareket edüp, Mektupçu olan Feyzi Süleyman Efendi'yi azl ve yerine rüşdü sedâdı ve fazl u ma'rifeti ma'lum Tezkire-i Sâni Abdürrezzak Efendi Mektûbî olup, Abdi Efendi yeğeni Mustafa Efendi Tezkire-i Sâni nasb olundu.’⁷⁴

⁶⁶ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

⁶⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1971, c. II, s. 163; Ayrıca bilgi için bkz. Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lügatı Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü*, s. 35.

⁶⁸ ‘‘Sadrazam mektupçusu yerine kullanılır bir tabirdir. Sadaret makamından yazılan yazıların yazılmasını temin eder, mühim olanları kendisi yazar, kalemdeki katipler tarafından yazılanları da tashih ederdi. Devlet ricalindendi.’’ Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. II, s. 466.

⁶⁹ Mektûbiliğe nasbiyle ilgili Şem'dânîzâde 1769 yılı Şevval ayını vermektedir. Şöyle ki: ‘‘ Ve Şevval (Şubat 1769)'de Vezir Kethüdası Ömer Efendi şîr-pençe marazından, şîr-pençe-i ecele giriftâr olmağla el-Hac Ahmed Ağa Vezir Kethüdası ve Feyzi Süleyman Efendi Mektûbî...’’ bkz. Münir Aktepe, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'i't- Tevârih*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980, c. II/A, s. 114.

⁷⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁷¹ Seferle ilgili detaylı bilgi için bkz. Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaâyı Osmaniye Dersaadet, 1309, c. I, s. 80; Bu seferin başlaması ve Osmanlı bürokrasisinin Rusya'dan gelen haberlere temkinli yaklaşım Rusya'nın Kırım Giray Hanı'nın uygulamalarını bahane etmesiyle ilgili olarak bkz. Münir Aktepe, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'i't- Tevârih*, c. II/A, ss. 110-113.

⁷² Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁷³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁷⁴ Münir Aktepe, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'i't- Tevârih*, c. II/B, s. 16.

Maliye Tezkirecisi:⁷⁵

Tezkireci, Divân-ı Hümayûn'nun yazı işleri ile meşgul bulunan memurun ünvanıdır. İlk zamanlarda bir tek tezkireci varken sonraları 'Tezkire-i evvel' ve 'Tezkire-i sâni' ünvanıyla iki tezkireci kullanılmıştır. Âmirleri Reîsü'l- Küttabtı.⁷⁶

Mevkûfâtî (Cemaziye'l-âhir 1185/Eylül-Ekim 1771):⁷⁷

Başdefterdarlığa bağlı bir kalem olarak idare olunan Mevkûfât kalemi⁷⁸ memuru Mevkûfâtî, herhangi bir masraf veya tahsisten artarak devlet hazinesine intikal eden para (Mevkûfât) ve münhal olan memuriyet veya tımarların devlete intikal eden geliri ile meşgul olan zata verilen isimdir.⁷⁹

Sipahiler Kâtibi⁸⁰ (Zilkâde 1185/Şubat 1772):⁸¹ Sipahiler kalemi⁸² altı bölük olan kapı kulu süvarilerinden sipah bölüğünün eşkinci⁸³ ve tekâüd⁸⁴ esamelerinin kaydedildiği kalemin adıdır.⁸⁵

⁷⁵ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s.121; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

⁷⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 491.

⁷⁷ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s.121; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

⁷⁸ Rûsum kalemi olarak da anılan bu kalemin ilgilendiği işler Uzunçarşılı'nın belirttiğine göre şöyledir: 'Avarız ve bedel-i nüzül ismi verilen vergiler, bütün hudut boylarındaki debboylar, harp zamanında askerlere aynen verdikleri tahsisat, sefer halindeki askerlere verilecek iâşe vesaiti ve devletin iâşe için verdiği ot, saman, yem ve paşalara verilen para ve ordunun arkasından giden sivil memurlara verilen para.' Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 357.

⁷⁹ Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lügatı Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü*, s. 254; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. II, s. 498.

⁸⁰ Sipah kaleminde görev alan memurlara verilen isim.

⁸¹ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁸² "Bu kalemde altı bölük olan kapıkulu süvarilerinden sipah bölüğünün eşkinci ve tekaüt esâmeleri (maaş cüzdanları) kayıtlı idi." Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 347.

⁸³ "II. Sultan Mahmut zamanında yeniçeri ocağından ayrılmak suretiyle teşkil olunan askerlere verilen addır." Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, s. 560.

Tezkire-i Sâni⁸⁶ (Zilkâde 1187/Ocak- Şubat 1774):⁸⁷

İkinci Mektûbî sadâret görevine aftan sonra 1189 (1775) senesinde Osmanlı ordusunun İstanbul'a dönüşü ile getirilmiştir.⁸⁸

Sadâret Kethüdâsı (8 Rebiü'l- Evvel 1191/16 Nisan 1778):

Sadrazamların birinci derecede yardımcısı olan⁸⁹ Sadâret Kethüdâlığı görevini yürütmüştür.⁹⁰ Şem'dânî-zâde Süleyman Efendi bu görevlendirmeyi şöyle ifade etmektedir: “ *Ve Rebiü'l-Evvel'in sekizinci günü (16 Nisan), Vezîr Kethüdâsı olan es-Seyyid İbrahim Efendi ma'zûlen Surre- emini nasb olundukta, Vezir Mektubcusu Süleyman Efendi kethüdây-ı sadr-ı a'zamî mansîb-ı celîlesine, ilm ü ma'rifetine binâen sezâvâr görüldü.* ”⁹¹

Osmanlı arşiv belgeleri arasında bir belge bu döneme tanıklık eder ve Sadrazam Mehmed Paşa'nın Kethüdâsı olan Süleyman Feyzi'nin kıptiyan cizyesini İbrahim isimli birinden tahsili ile ilgilidir.⁹²

⁸⁴ “Memuriyetten çekilmek ve çerağ olmak, işten ayrılıp oturmak yerinde kullanılan bir tabirdir. ” Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 442.

⁸⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 235.

⁸⁶ “Divân-ı Hümayûn'un yazı işleri ile meşgul memurlardan birinin ünvanıdır. Divân katibi demektir. Divâna uzun yenli üst ve mücevvece ile girer, ayakta durarak yazı işleriyle meşgul olurdu.” Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 493.

⁸⁷ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁸⁸ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121.

⁸⁹ “Vesikalarda Kethüda-yı sadr-ı âli suretinde de geçer. İlk zamanlarda hiçbir sıfatı yokken XVIII. Yüzyıldan itibaren. Reisü'l-küttapların üstüne çıkartılarak birinci derecede mevki sahibi oldular ve bu mevkiden sadrazam olan kethüdalar görülmeye başlandı. 1835 yılında ilga olunarak yerine Mülkiye Nezareti kuruldu ve 1837 yılında Dahiliye Nezareti adını aldı.” Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 81.

⁹⁰ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

⁹¹ Münir Aktepe, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'i't- Tevârih*, c. III, s. 46.

⁹² BOA, C.ML. 768, 31322, 07/M/1192.

Tersane⁹³ Emini (Şaban 1192/Eylül 1778):⁹⁴

Tersane emini, birinci sınıf hâcegân rütbesinde⁹⁵ olup⁹⁶ tersanenin mâlî ve idarî işleriyle meşgul olan memura verilen isimdir.⁹⁷ Bu dönem ile ilgili bir belgede şu ifadeler geçer: “...*Mensuhât Sancağı Aleybeyi Mehmed Bey’in vefatına mebni yerine Saruhan Sancağı’nda Kayacık nahiyesinde 5100 akçe tumara mutasarrıf Seyyid Halil’in tayini hakkında Derya Kaptanı Vekili Tersane Emini Süleyman Feyzi imzasıyla tahrirat...*”⁹⁸

Defter Emini⁹⁹ (1193/1779):

Aynı yıl Şevval ayı itibariyle önceleri Divân’ın katiplerine başkanlık yapan sonraları ise devletin dış ilişkilerini idare eden¹⁰⁰ hariciye nazırı veya hariciye vekili vazifesi gören¹⁰¹ Reisülküttap¹⁰² olup 1195 yılında azledilerek Gelibolu’ya gitmiştir.¹⁰³ Gelibolu’ya azli ile ilgili arşiv belgelerinde şu ifade geçmektedir: “*İçi dışına uymayan*

⁹³ Tersane ricali kaptan paşa dışında şunlardan oluşurdu: “Tersane emini, tersane kethüdası, tersane ağası, liman reisi, tersane katibi veya canip efendi, tersane reisi, tersane defter emini, tersane defter kethüdası, tersane ruznamçesi, icare, mahzen-i çub, mahzen-i surp katipleri, kalyonlar kâtibi.” Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 425.

⁹⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

⁹⁵ “İlk zamanlarda memuriyetle alakalı olan iken II. Mahmud zamanında yenilikler yapıldığı ve rütbelere ihdas olunduğu sırada hâcegânlık da müstakil bir rütbe itibar edilmiş ve buna mahsus nişanla resmi günlerde giyecekleri elbiseler tayin olunmuştur.” Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, s. 695.

⁹⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 425.

⁹⁷ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 465.

⁹⁸ BOA, C.TZ. 169, 8443, 7/L/1193.

⁹⁹ Hangi tarihte kurulduğuna dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Son zamanlardaki tapu umum müdürü vazifesindeki kişidir. Defter emini, divân heyeti dışındaki görevlilerin en önemlilerindedir. Nişancının emri altında olup şehreminine ve reisülküttaba tasaddur ettiği de belirtilmiştir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, s. 418.

¹⁰⁰ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. III, s. 25.

¹⁰¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 242.

¹⁰² Katiplerin reisi manasına gelen reisü’l-küttablığın tarihi süreci için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 242-248; Ayrıca Reisü’l- Küttabların isim listesi için bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1781.

¹⁰³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

ve hükümete mazarratı dokunan Reîsü'l-Küttâb Süleyman Feyzi'nin Gelibolu'ya nefyi hakkında Divan-ı Hümayun Çavuşbaşı Ahmed Nazif'e hüküm...''¹⁰⁴

İsmail Hakkı Uzunçarşılı Reisülküttablık ile ilgili şunları kaydetmektedir:

“Reisü'l-küttablar ilk devirlerden XVII. Asrın sonlarına kadar, tedricen ehemmiyetleri artmalarına rağmen divân-ı hümayûnun büyük şefi olan nişancının maiyeti olup içlerinden liyakatlıları nişancılığa geçerlerdi. Bilfiil divân-ı hümayun âzâsından değilse de kendisinin tahrir ve divan muamelatındaki vukufu itibariyle ehemmiyeti büyüktü.”¹⁰⁵

Darphâne Emîni (1195/1781)'den sonra:

Darphânenin başında¹⁰⁶ darphane emînliği görevinde bulunmak üzere Mısır'a gönderilmiştir.¹⁰⁷ Burada görevde bulunduğu döneme işaret eden bir belge şöyle başlamaktadır: “...Kahire'den her sene Kılar-ı Amire'ye ocaklık vechiyle gönderilmesi muayyen ve mutad olan şeker, mercimek, pirinç gibi zehair halinde Mısır Valisi Vezir Yeğeni Ali Paşa ile kadısına ve memuren Mısır'da bulunan sabık Reîsü'l-küttâb Süleyman Feyzi Efendi'ye...”¹⁰⁸

Ayrıca Süleyman Feyzi'nin Mısır Darphânesi'ndeki çalışmaları ile ilgili belgeler vardır ki, yaşanan bazı sıkıntıları anlatan belgenin birinde şöyle geçer: “...Mısır Darphanesi'ne beyler müdahale ederek zarar verdiklerinden, Darphane idaresinin eski Reîsü'l-küttâb Süleyman Feyzi Efendi'ye ihale olunduğuna, Süleyman Feyzi Efendi'nin Mısır beyleri ile ittifak ederek...”¹⁰⁹; soruna yaklaşımı ifade ederken diğeri “Harameyn tamirâtı için gönderilen amele...”¹¹⁰ hakkındadır. Diğer bir belge ise Mısır Darphâne

¹⁰⁴ BOA, C. HR. 155, 7725, 29/ZA/1195.

¹⁰⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, s. 243.

¹⁰⁶ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, s. 396.

¹⁰⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540.

¹⁰⁸ BOA, C. SM. 76, 3830, 29/B/1196.

¹⁰⁹ BOA, HAT. 25, 1230/C, 17/C/1197.

¹¹⁰ BOA, C.DH. 307, 15326, 22/Ş/1196.

idaresinin Süleyman Feyzi'den alınıp Şeyhü'l-Ebed İbrahim Bey'e verilmesine dair Mısır Valisi Yeğen Ali Paşa'nın tahriratını içermektedir.¹¹¹

Baş Muhasebeci (7 Zilhicce 1197/3 Kasım 1783):

Maliyenin en önemli kalemlerinden baş muhasebenin şefi olan¹¹² baş muhasebeci olarak görevlendirilmiş¹¹³ ve Mısır'dan merkeze getirilmiştir.

Defterdâr-ı¹¹⁴ Şıkk-ı Evvel¹¹⁵ (4 Recep 1199/13 Mayıs 1785):

Osmanlı Devleti'nde mali işlerin en başındaki memura verilen isim olan Defterdâr-ı Şıkk-ı Evvel olarak atanmıştır. Ahnet Vasıf Efendi'nin '...*defterdarlık mansıb-ı ulyâsı dahi beyne'n- nâs izam-i kadr-ü câhı müstefiz ve şâyi' ve evsâfi bergüzîdesi tanîn endâz-ı mesâmi' olan Feyzi Süleyman Efendi hazretlerine...*'¹¹⁶ şeklinde değindiği görevden 15 Şaban 1199 (23 Haziran 1785)'de azlolunmuştur.¹¹⁷ Şevval 1199 (Ağustos 1785)'de ise ikinci defa defter eminliğine getirilmiştir.¹¹⁸

Nişancı (3 Zilhicce 1199/7 Ekim 1785):

¹¹¹ BOA, HAT. 25, 1230/D, 25/R/1197.

¹¹² Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, s. 169.

¹¹³ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹¹⁴ Defterdarlık kurumuna dair kapsamlı bilgi için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, c. I, ss. 410-418; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, ss. 71-74.

¹¹⁵ 'Fatih Kanunnâmesi'ne göre defterdar padişah malının vekili, sadrazam ise o malın nazıdır. Defterdarlar, gerek para hazinesinin ve gerek devletin ana arazi kayıtlarının yazılı bulunduğu defter hazinesinin muhafızı ve mes'ulü idi. Osmanlı Devleti'nde vaktiyle yalnız bir defterdar varken memleketin genişlemesi üzerine Rumeli tarafına ait mali işler ayrılarak 'Rumeli Defterdarı' veya 'Başdefterdar', 'Şıkk-ı Evvel Defterdarı' denilen bir memura, Anadolu mali işleri ise Anadolu defterdarı ünvanını taşıyan bir memura verildi. Bkz. Kamil Kepecioğlu, *Tarih Lügati Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü*, s. 88; Ayrıca bkz. Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 73.

¹¹⁶ Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, Yayınlayan. Mücteba İlgürel, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1978, s. 253.

¹¹⁷ Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 265; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

¹¹⁸ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 282.

Tevkî'î, Tuğraî, Muvakkî isimleriyle de anılan, Divan azalarından olan ve veziriazamın sağında vezirlerin alt tarafında yer edinen¹¹⁹ Nişancılık makamına¹²⁰ geçici olarak¹²¹ getirilmiş¹²² ve daha sonra 22 Rebiü'l- evvel 1200 (21 Ocak 1786)'da ikinci defa sadâret kethüdâsı olmuş ve çok geçmeden 20 Şaban 1200 (18 Haziran 1786)'da azledilmiştir.¹²³

Süleyman Feyzî Paşa ikinci sadâret kethüdâlığına atanırken Ahmed Vasîf Efendi'nin onunla ilgili “*Hak budur ki, Feyzi Süleyman Efendi hazretlerinin akl u kıyâset ve rüşd ü fetânetleri cümle indinde müsellemler olup, âsârları münteşir ve kemâlât ve ma'ârifleri mâ-sadak-ı کم ترک الاول للأخر olduğundan gayri fart-ı sıdk u istikâmetleri ve Devlet-i aliyeye'ye müddet-i medîdeden berû sebkat eden hizmetleri kâbil-i inkâr olmayup, zât-ı sutûde-sıfâtları hassaten kabûl-i âmme derkâr ve bu def'a vâsita-i fâzilâneleriyle Devlet-i aliyeye'de katı çok âsâr zuhûru meczûm-ı sığâr u kibârdır*”¹²⁴ şeklindeki yaklaşımları, Süleyman Feyzî Paşa'nın devlet adamlığı hakkında daha kapsamlı bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır.

¹¹⁹ Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, s. 18.

¹²⁰ Divan üyelerinden olmalarına rağmen vezir rütbesine sahip olmadıkça arz günleri kanun üzere padişahın huzuruna kabul edilmezlerdi. Buldukları mevkiden ziyade sahip oldukları selâhiyet bakımından birinci derecede bir memur sıfatını taşımaktaydılar. Fatih Kanunnâmesine göre nişancılardan “dâhil ve “sahn” müderrisleri arasından seçilmeleri kanundu. Nişancı, padişah adına yazılacak fermanlara, beratlarla, nâmelere, hükümdarın imzası demek olan tuğrasını çekmişti. En önemli görevlerinden biri de devlet arazi kayıtlarını ihtiva eden Tahrir Defterleri'ndeki düzeltmeler ve değiştirmelerin yapılmasıydı. XVI. Yüzyıldan itibaren Padişah mektuplarının yazımı işi reisü'l-küttâblara devredilince, nişancılar sadece tuğra çekmekle meşgul oldular. XVIII. asırdan itibaren bu vazife hâcegân sınıfının ikinci derecedeki memurlarına verilmeye başlanmıştır. Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, ss. 18-19.

¹²¹ Ahmet Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 291.

¹²² Ahmet Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 291; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

¹²³ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, c. V, s. 1540; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133; Ahmet Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 350; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121.

¹²⁴ Ahmet Vâsîf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 314.

Şevval 1200 (Ağustos 1786)'de tekrar Tevkî (Nişancı) olmuştur.¹²⁵ Şa'ban 1201 (Mayıs- Haziran 1787)'de ise ikinci sefer Reîsü'l-küttâb olmuş,¹²⁶ 1202¹²⁷ (1787)'den sonra azledilmiştir.¹²⁸ Süleyman Feyzi yetkileri artmış bir Reîsü'l-küttâb olarak, 1787 yılında Osmanlı'nın savaşa girmek istemeyen tutumunun temsilcisi olmuş ve Rus elçisi Bulgakof ile görüşmeler yapıp savaş çıkmadan meselenin halledilmesi için yoğun çaba sarf etmiştir. Reîsü'l-küttâb Süleyman Feyzi Efendi'nin üstlendiği vazifenin zorluğu, Rus elçisinin halledilmesini istediği meselelere bakıldığında daha iyi anlaşılmaktadır. 1787 tarihinde Rus elçisinin halledilmesini istediği meseleleri Uzunçarşılı şöyle sıralamaktadır:

1. Eflak ve Boğdan hususunda yaşanan çekişmeler,
2. Gürcistan meselesi,
3. Kafkasya'da bazı kabilelerin Koban nehrini geçerek Rus arazisine akın etmeleri,
4. Rusya tüccarından masdariyye¹²⁹ resminin af ve ilgası,
5. Cezayirlilerin zabt ettikleri Rus gemisinin istirdadı,
6. Tuna sahillerinde Osmanlılara tabi Kazakların huduttan uzaklaştırılarak yağmaların önlenmesi,
7. Kaynarca muâhedeşi mucibince Varna'ya konsolos tayinine kat'î surette müsaade edilmesi,
8. Kılburun memleahalarından çıkan tuzun yarısı Ruslara diğer yarısı Özi halkına tevzii muahede ahkâmından olması ile Ruslara ait bu yarı hissenin verilmesidir.¹³⁰

¹²⁵ Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 352; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

¹²⁶ Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 378; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, s. 121.

¹²⁷ Ahmed Cevdet Paşa bu görevin tarihi olarak 1201 senesinde 'Rebû'l-âhîrin on ikinci günü' bilgisini vermektedir. Bkz. Ahmed Cevdet, c. IV, s. 3; Aynı tarihlendirme için bkz. Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, s. 378.

¹²⁸ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹²⁹ Masdariyye: Tanzimat'tan önce şarap ve sâire gibi usareden alınan vergi. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay., Ankara 2012, s. 673.

Bu ihtilafli konuların çözülmesi için Süleyman Feyzî Efendi görevlendirilmiş ve Rus elçisi Bulgakof'a:

“ *Eflak ve Boğdan meselesinin tahkik olunarak iktizasına göre hareket edileceğini, Gürcistan'a akın yapan Acara'lılara karşı Gürcülerin himayesi için Osmanlı Devleti'nin o bölgeye asker sevkettiğini, Koban etrafındaki işin tahkikine memur gönderildiğinden Soğucak muhafızı ve Rus memurları vasıtasıyla bu işin halledileceğini, masdariyye resmi için İngiltere ve Avusturya'ya kıyasen muamele olacağını, Cezayirliler tarafından zabt olunan muahede mucibince halledilip tekrürünün önleneceğini, Varna'ya konsolos tayini işinde Rus hükümetine yazılan tahriratın cevabına intizar olunduğunu...* ” belirtmiştir.¹³¹

Osmanlı Devleti'nin savaşa giremeyecek durumda olduğunu düşünen Rus Devleti bu durumdan istifade etmek amacıyla daha fazla isteklerde bulunarak Osmanlı Devleti'ni bunaltmaktaydı. Rus elçi yeni isteklerde bulunduğu Uzunçarşılı'nın belirttiği üzere savaş taraftarı olan Yusuf Paşa, Reîsü'l-küttâb Süleyman Feyzî Efendi aracılığı ile 11 Şevval 1201 (27 Temmuz 1787)'de Bebek bahçesinde Rus elçisine yedi maddelik bir ültimatom vererek kabulünü istemiştir.¹³²

Bu görevinden 1202'nin başlarında azledilen Süleyman Paşa daha sonra vezir rütbesiyle Rumeli valisi ve Sofya seraskeri olmuştur.¹³³ Uzunçarşılı, Feyzî Paşa'nın Sofya seraskeri olarak görevlendirilirken Pazorofça Muahfızlığı'na “ *...Pasarofça taraflarındaki Sırp reayası Koçu isminde bir serkerderin idaresi altında yolları keserek*

¹³⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1978, c. IV/I, s. 501; Bu ve dönemin diğer olaylarını ele alan özel bir çalışma için bkz. Cemal Gökçe, “1787-1806 Yılları Arasında Kafkasya'da Cereyan Eden Siyasi Olaylar”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Yıl: 1972, Sayı: 26, ss. 1-66.

¹³¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, s. 502.

¹³² Bu maddeler ve daha sonra Sadr-ı Âzâm Yusuf Paşa'nın Rus elçisi ile yaptığı görüşmeler, Osmanlı'nın 1787 Rus seferine nasıl sürüklendiğini ve bu esnada yaşanan diğer gelişmeler için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, s. 504-507; Ayrıca Osmanlı – Rus taraflarınca ihtilafli meselelerle ilgili (Koban Hanlığı, Kılburun vakası, Kafkas tarafı vakası) detaylı bilgi için bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, ss. 519-521,

¹³³ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

isyan ettiğinden üzerine memur edilen Süleyman Feyzi Paşa kuvvetleri bunları dağıtarak temizlik yapmış ve bu suretle ordu güzergâhı asilerden temizlenmiştir.'' diyerek işaret etmektedir.¹³⁴ Buna karşılık Paşa'nın Pazorofça muhafızlığına değinen diğer bir kaynak *Sicilli-i Osmânî* ise bu görevin tarihi olarak 1207 yılını vermektedir.¹³⁵ Ayrıca ulaşabildiğimiz arşiv belgelerinde bu görevine işaret eden herhangi bir veri bulunmamaktadır. Dolayısıyla Paşa'nın 1207 yılında Pazorofça muhafızlığını gerektirecek herhangi bir durumun bulunmayışı ve Uzunçarşılı'nın da işaret ettiği gibi Osmanlı-Rus savaşı dönemi olması ve Süleyman Feyzi'nin bu cephede önemli müdahalelerde bulunduğunun bilinmesi, bu görevin 1207 değil Uzunçarşılı'nın da işaret ettiği, Sofya seraskerliği öncesi bir tarihin yani 1202 Şevval öncesinin daha tutarlı olduğu izlenimini vermektedir. Gerek diğer kaynaklar gerekse bu hususa değindiğini söylediğimiz kaynaklar Paşa'nın Sofya seraskerliğinin 1202 olduğunda ittifak etmeleri¹³⁶ de bu konudaki kanaatlerimizi güçlendirmektedir. 1788 Osmanlı- Rus savaşında Belgrad bölgesinde bulunarak¹³⁷ savaş esnasında önemli müdahaleleri yönetmiştir. Süleyman Feyzi Paşa'nın bu savaşta yürüttüğü göreve işaret eden birçok arşiv belgesi ve tahrirat bulunmakla birlikte biz konumuzu doğrudan ilgilendirmediği için bazılarına işaret etmekle yetineceğiz. Bu belgelerden bir kaçında şu ifadeler yer almaktadır:

*“...Müdebbirane hareket edeceği bilindiği için Niş Muhafızlığı'na tayin edildiğinden Rumeli Valisi ve Sofya Seraskeri Vezir Süleyman Feyzi Paşa ile müttehiden hareket ederek Niş ve Belgrad kalelerinin takviyesine ve isyan eden reaya gailisi bitirilerek Belgrad yolunun açılmasına dair Vezir Selim Paşa'ya yazılan hüküm...’’*¹³⁸

“...Edirne'den gönderilen top ve mühimmattan kırk beş kıta büyük şahi ve sürat ve havan topları ile mühimmatının Rumeli Valisi ve Sofya Seraskeri Vezir Feyzi

¹³⁴ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/I, ss. 528-529.

¹³⁵ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

¹³⁶ Krş. Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 121; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹³⁷ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹³⁸ BOA, C. AS. 1043, 45825, 29/M/1202.

*Süleyman Paşa maiyyetinde kalması ve yirmibir kıtasının da mühimmatıyla Vidin Seraskeri maiyyetine gönderilmesi...’’*¹³⁹

*‘‘...Nemçe devletinin nakz-ı ahd eylediğine dair olan emrin alındığına dair Rumeli Valisi ve Sofya Seraskeri Süleyman Feyzi imzalı tahrirat...’’*¹⁴⁰

H. 1203 yılında bu görevden azledilmiştir.¹⁴¹ Ahmed Resmî Efendi bu hususta vezirliğinin alınarak bir süre Sinop'ta sürgünde kaldığına değinir.¹⁴² Ancak *Sicilli-i Osmani*'de Sinop ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Bununla birlikte arşivde görevden alınışına ve Sinop'a gönderilişine işaret eden bir belge bulunmaktadır. Bu belge, dönemin Sadr-ı Âzâmı olan Yusuf Paşa tarafından I. Abdülhamid'e Süleyman Feyzî Paşa'nın mallarının zabt edilerek Sinop'a nefyini içeren kısa bir yazıdır. Belgeye göre Yusuf Paşa tarafından nefy için sunulan gerekçe, Süleyman Feyzî Paşa'nın savaş esnasında şehit ve esir haberleri sebebiyle korkuya kapılıp bozguna uğramaya sebebiyet vermesi gösterilmektedir.¹⁴³

Sinop'ta affolunan Süleyman Feyzî Paşa rütbesi iade edilerek Sinop muhafızı olarak görevlendirildi.¹⁴⁴ Bu görevlendirilişinin temelinde, Sinop muhafızı Altıkulaçzâde Hüseyin Efendi'nin İstanbul'a çağrılmasının bulunduğu işaret eden bir belge yer almaktadır. Bu belgede şöyle geçer:

*‘‘...Bazı işlerin müzakeresi için İstanbul'a celbi lazım gelen Sinop Muhafızı Altıkulaçzade Hüseyin Efendi'nin avdetine kadar muhafazaya itina etmesi hakkında Diyarbekir Valisi ve Sinop Başbuğu Vezir Süleyman Feyzi Paşa'ya hüküm...’’*¹⁴⁵

¹³⁹ BOA, C. AS. 769, 32511, 27/R/1202.

¹⁴⁰ BOA, C. HR. 181, 9014, 20/C/1202.

¹⁴¹ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90.

¹⁴² Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, s. 120; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹⁴³ BOA, HAT. 1451, 11, 09/S/1203.

¹⁴⁴ Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, s. 122; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133; Ahmed Cavid, *Hadîka-i Vekâyi*, Haz. Adnan Baycar, Ankara 1968, s. 67. Ayrıca Sinop Muhafızlığına işaret eden bir diğer belge için bkz. Ahmet Önal, *18. Yüzyıla Ait Buyruldu Mecmuası (Türk Tarih Kurumu Y.70- Değerlendirme, Transkripsiyon)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2006, s. 82.

¹⁴⁵ BOA, C.AS. 67, 3161, 29/Ş/1205.

Süleyman Feyzî Paşa'nın Sinop Başbuğu olarak görevde bulunduğu görülen belgeye göre, Diyarbakır valiliği görevini de yürüttüğü anlaşılmaktadır. Arşiv belgelerinde Diyarbakır valiliği ile Sinop muhafızlığı genelde birlikte zikredilirken,¹⁴⁶ Paşa'nın biyografisine yer veren ve kaynak olarak başvurduğumuz eserlerde Diyarbakır ile ilgili herhangi bir veriye rastlayamadık.¹⁴⁷

Mehmed Süreyya'nın belirttiğine göre H. 1204 (1789/90) senesinde Sivas valisi olarak görevlendirilmiştir.¹⁴⁸ Ancak arşiv belgeleri arasında bulunan belgeler bu görevin başlangıcı olarak H. 1206 yılını işaret etmektedir.¹⁴⁹ Ayrıca H. 1205 senesinde Sinop başbuğu olarak görevde olduğu ve bu esnada kendisine Erzurum ve Diyarbakır vilayetlerinin de tevdi edildiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁰ Bunun dışında *Sicilli-i Osmani*'de Sinop'taki görevlendirmelerle ilgili herhangi bir verinin bulunmayışı da H. 1204 olarak belirtilen Sivas Valiliği görevinde tarihlendirme hususunda bir yanlışlık olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Paşa'nın Sinop görevinin *Sicilli-i Osmani*'de yer almadığı için bununla bağlantılı olan ve bu görevi esnasında kendisine tevdi edilen Diyarbakır ve Erzurum vilayetlerinin idareciliğini üstlendiğine dair de bir veri bulunmaması bu görevlendirmelerle ilgili bir bilgisinin olmama ihtimalini desteklemektedir. Dolayısıyla bu tarihlendirmenin 1204 olarak verilmesi Sinop görevinin kayda geçirilmemesinden kaynaklanıyor görünmektedir. Bu bilgi, belge ve değerlendirmeler ışığında H. 1204 yılının Paşa'nın Sinop Muhafızlığına atanmasına işaret ettiğini ve 1204'ten 1206 yılına kadar muhafızlık, başbuğluk, Diyarbakır ve Erzurum Valiliği gibi görevleri birlikte icra ettiğini söyleyebiliriz.

¹⁴⁶ Krş. BOA, HAT. 213, 11602, 29/Z/1205; BOA, HAT. 273, 16091, 29/Z/1205; BOA, HAT. 201, 10362, 29/Ş/1205; BOA, C.ML. 21, 962, 30/B/1205.

¹⁴⁷ Bkz. Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, ss. 120-122; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, ss. 133-134.

¹⁴⁸ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122.

¹⁴⁹ Krş. BOA, HAT. 198, 9979, 29/Z/1206; BOA, C.TZ. 99, 4092, 23/N/1207; BOA, HAT. 1401, 56488, 29/Z/1206; BOA, C.ML. 561, 23008, 13/Za/1206.

¹⁵⁰ BOA, HAT. 1401, 56488, 29/Z/1206; BOA, HAT. 185, 8620, 29/Z/1205.

Belgelerde de belirtildiği üzere Paşa'nın Erzurum vilayeti ile ilgili bir görevi daha bulunmaktadır. *Halîfetü'r-Rüesa'ya* göre Sivas valiliği Sinop görevinden sonradır. Erzurum eyaleti ise Paşa'nın uhdesine *Halîfetü'r-Rüesa'ya* göre Sivas valiliğini sürdürdüğü esnada verilmiştir.¹⁵¹ Ancak *Sicilli-i Osmanî*'de¹⁵² Erzurum'a dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Paşa'nın Erzurum vilayetine tayini içeren belgede şu ifadeler yer almaktadır: '*Erzurum Valisi Abdullah Paşa'nın cezasının verilip yerine Feyzi Süleyman Paşa'nın tayini hakkında*'.¹⁵³ Diğer bir belge ise Erzurum vilayetinin Süleyman Feyzî Paşa'nın uhdesine verilmesine '*...Erzurum eyaletinin Sinop Başbuğu Feyzi Süleyman Paşa'ya tevcih edildiği ...*'¹⁵⁴ şeklinde değinmektedir. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Paşa'nın bu göreve tayininin Sinop muhafızı ya da Sivas valisi olduğu dönemi kapsamakta ve mevcut görevine ilave olarak verildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Paşa'nın Sinop, Sivas, Erzurum ve Diyarbakır görevleri ile ilgili kaynakların fikir birliği içinde olmadıkları açıktır. Kaynakların birinde bazı görevlerine dair bilgi bulunmazken diğerlerinde ise görevlerinin tarihlendirilmesinde farklılık ortaya çıkmakta ve bu soruya net cevap verme olasılığımız mümkün görünmemektedir.¹⁵⁵ Ancak bu konuda kesin olan husus, Paşa'nın Sinop, Sivas, Erzurum ve Diyarbakır eyaletleri ile ilgili önemli görevler icra ettiğiidir.

¹⁵¹ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, s. 122.

¹⁵² Tarihlendirme ile ilgili önemli derecede faydalandığımız *Sicilli-i Osmanî*'nin H. 1200 yılından sonraki süreci içeren dönemdeki verilerinin kaynak olarak başvurduğumuz diğer kaynaklarla ve Başbakanlık Osmanlı Arşiv belgelerindeki verilerle çelişmesi ve diğer kaynakların kendi içlerindeki tutarlılıkları sebebi ile bundan sonraki görevlendirme tarihleri hususunda bu kaynak başvuru kaynağı olarak kullanılmamıştır.

¹⁵³ BOA, HAT. 1409, 57215, 29/Z/1206.

¹⁵⁴ BOA, HAT. 185, 8620, 29/Z/1205.

¹⁵⁵ Konuyla ilgili arşiv belgelerinin incelenmesi Paşa'nın bu dönemdeki görevleri ile ilgili bizleri daha da aydınlatabilecek mahiyette olması muhtemeldir. Çalışmamızın sınır ve kapsamını aşması sebebiyle bunlarla yetindik. Ancak bir tarih araştırması olarak müstakil bir çalışmaya konu olabilecek mahiyete sahip olduğu söylenebilir.

Paşa'nın Sivas valiliği sırasında yaptığı bir takım düzenlemelere değinen bazı belgeler de bulunmaktadır.¹⁵⁶ Bu görevi esnasında Yıldız Irmağı köprüsünü onarmış ve Murat Kasap'ın aktardığına göre şu beyitler yazılmıştır:

“.....

Bu dünyadır gelenler hep geçer bir nik-i nam kalsın

Kemal ehli sıdık cari hadisini eder icra

Seza yazsa Benan genç mücevher harf ile tarih

Süleyman Feyzi cısır-i Yıldız Hakka kılıp ihya,¹⁵⁷

Bu görevlerinden sonra Halep valiliğine atandı.¹⁵⁸ Daha sonra ise ikinci sefer Rumeli valisi ve Belgrad seraskeri olduğu rivayet edilmekle birlikte¹⁵⁹ *Halifetü'r-Rüesa'da* bu ikinci atamaya dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Daha sonra ise tekrar Halep valisi olarak atandığı belirtilir¹⁶⁰ ancak bu hususta yine *Halifetü'r-Rüesa'da* bir bilgi bulunmamaktadır. Süleyman Feyzî Paşa'nın hayatını incelerken ölümüne değinmiş ve konuya dair farklı veriler olduğundan bahsetmiştik. Bu sebeple konuyu burada Halep valiliği görevi esnasında vefat etmiş olduğunu belirterek bitirebiliriz.

Hayatı, görevleri ve eserlerine dair yaptığımız kapsamlı bir değerlendirme ve inceleme sonrası Süleyman Feyzî Paşa'nın Osmanlı Devleti'ndeki konumunun ve öneminin daha da belirginleştiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber Paşa'nın Osmanlı Devleti'ndeki konumunun, idari konulardaki yetkinliğinin ve kendisine olan güvenin en önemli işareti sayılabilecek bir vakıa vardır. Bu işareti sonda zikretmeyi daha uygun gördük. Buna göre Rusçuklu Şerif Hasan Paşa'nın katli üzerine Süleyman Feyzî Paşa'nın adı, III. Selim'e Sadr-ı Âzâm adayı olarak sunulan isim listesinde yer

¹⁵⁶ BOA, C.TZ. 99, 4092, 23/N/1207.

¹⁵⁷ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

¹⁵⁸ Ahmed Resmî Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, s. 122; Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹⁵⁹ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

¹⁶⁰ Mehmed Süreyya, *Sicilli-i Osmânî*, 1311, c. III, s. 90; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133.

almaktadır. Bu duruma Uzunçarşılı şöyle değinmektedir: “... *Sadaret kaymakamı Salih Paşa, padişahın iradesi üzerine vezirlerden Melek Mehmed, Ebu Bekir, Süleyman Feyzî, Karahisarlı Ahmed, ordudan yeniçeri ağası Pekmezci Mehmed, Halil Hamid Paşa damadı Boğaz muhafızı Safranbolulu İzzet Mehmed ve Dimetoka’da oturtulmakta olan sâbık sadaret kaymakamı Mustafa Paşa’ların isimlerini bir pusulaya yazarak takdim etmişti.*”¹⁶¹

Süleyman Feyzî ile ilgili diğerk bir önemli husus da Çorum’da inşa ettirdiği kütüphane¹⁶² ve vakfettiği eşsiz eserlerdir. Mevcut kaynaklarımız arasında ‘Çorum’da bir âlî kütüphanesi vardır¹⁶³ diyerek bu hayırına işaret eden Ahmed Resmî Efendi, kütüphanenin inşa ediliş ve tarihi ile ilgili herhangi bir detay vermez. Çorum Ulu Camii’nin yakınındaki İstiklal İlkokulu yerine inşa edildiği ve Cumhuriyet’in ilk yıllarında (h.1340) yıkıldıktan sonra diğerk kütüphanelerle birleştirildiği bilinmektedir.¹⁶⁴ Hicrî 1318 Ankara Vilâyeti Salnâmesi’ne göre ‘11 medresenin olduğu Çorum’da Süleyman Feyzî Paşa’nın 565, Hasan Paşa’nın 591, sâbık Müftü Hacı Ahmed Feyzî Efendi’nin 6112 adet kitap vakf ve tahsis ettikleri bilinmektedir.¹⁶⁵ Kütüphanenin kuruluş tarihi ile ilgili olarak 1786,¹⁶⁶ 1787,¹⁶⁷ gibi farklı rivayetler mevcuttur.¹⁶⁸

¹⁶¹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. IV/II. s. 454.

¹⁶² Bu kütüphanenin ve Eşref Ertekin’in yazısından hareketle Paşa’nın Çorumlu olabileceğine yönelik değerlendirmelere geride yer vermiştik. Bununla ilgili olarak 13 nolu dipnot ve ilgili sayfaya bakılabilir.

¹⁶³ Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü’r-Rüesâ*, s. 122.

¹⁶⁴ İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, s. 58; İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim II*, s. 57; Mahfuz Söylemez, “Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, ss. 294; Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s.134. Çorum’daki kütüphanlerin ve Süleyman Feyzî Paşa’nın kütüphanesinin ilerleyen süreçte geçirdiği değişimlerle ilgili olarak bkz. Mahfuz Söylemez, “Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, ss. 294-296.

¹⁶⁵ Hicrî 1318 Ankara Vilayeti Salnamesi Çorum Sancağı, Mutasarrıf: Âsıf Paşa, s. 259; İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim II*, s. 57;

¹⁶⁶ Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 133. Murat Kasap tarihlendirme ile ilgili farklı rivayetlerin 1787-1794 arasını kapsadığını da belirtmektedir. Murat Kasap, *Osmanlı Gürcüleri*, s. 134.

Kütüphanenin kuruluş tarihi ile ilgili olarak kaynakların farklı rivayetler barındırması, konu ile ilgili kesin bir şeyin söylenmesini güçleştirmektedir. Ancak Paşa'nın görevleri doğrultusunda yapabileceğimiz bir yoruma yer vermek isteriz. Buna göre Sivas Valiliği yaptığını bildiğimiz Paşa, görevi esnasında bu hayrı işlemiş olabilir. Zira Paşa'nın Sivas Valiliği görevi esnasındaki yetkilerinin,¹⁶⁹ Çorum'a kadar uzandığı söylenebilir.¹⁷⁰ Bu itibarla kütüphanenin inşasının eyaletin idari sorumlusu tarafından, buraları da kapsayan görevini icra ettiği tarihler arasında yapıldığı iddia edilebilir. Dolayısıyla tarihini h. 1204 olarak gösterdiğimiz Sinop görevinden sonra Sivas Valiliği'ne getirilmesi dikkate alındığında h. 1204'ten (1789-1790) sonra inşa edildiği şeklinde de bir tahminde bulunulabilir.¹⁷¹

Kerç esirlerinden olan Süleyman Feyzî Paşa, Osmanlı Devleti'nde efendisinin hâceğândan olması hasebiyle devlet terbiyesiyle yetişmiştir. 18.yy'da yaşayan Paşa, devletin imkanlarından yararlanıp zekasını da kullanarak kendisini geliştirmiştir. Osmanlı medrese eğitim sisteminden ciddi bir eğitim almış olduğunu tahmin ettiğimiz

¹⁶⁷ Mahfuz Söylemez, “Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, s. 294; İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim II*, s. 57.

¹⁶⁸ Sabuncuoğlu konu ile ilgili iki farklı tarih vermektedir. Süleyman Feyzî'nin Yusuf Bahri'yi Çorum'da inşa ettirdiği medrese ve kütüphaneye müderris olarak göndermesinin ve Yusuf Bahri'nin Çorum'a yerleşmesinin tarihi olarak h. 1200'ü işaret etmektedir. Buna göre kütüphane ve medresenin inşa tarihinin h. 1200'den önce ya da en geç h. 1200 olması gerekmektedir. Ancak başka bir yerde ise Çorum'un ikinci kütüphanesi olduğu anlaşılan ifadelerinde h.1202 yılını belirtmekte ve 600 cilt eserin vakfedildiğinden bahsetmektedir. Krş. İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, s. 57; İhsan Sabuncuoğlu, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim II*, s. 57.

¹⁶⁹ Eyalet ve beylerbeyilik adını alan idari yapının en üst amiri olan Vali'nin yetkileri kendine bağlı bütün sancak ve kazaları da kapsamaktadır. Osmanlılar'da Vâli ile ilgi daha detaylı bilgi için bkz. Ünal Kılıç, “Vali” *DİA*, Yıl: 2012, c. XLII, s. 494; Mehmet İpşirli, “Beylerbeyi”, *DİA*, Yıl: 1992, c.VI, s. 69.

¹⁷⁰ Rum Eyaleti adını alan Sivas'ın sancaklarından biri de Çorum'dur. XVI-XVIII yy arasında Sivas'a sancak konumu devam etmiştir. Sivas'a bağlı diğer sancaklar ve Çorum'un Sivas'a sancak, Bozok'a bağlı kaza, Ankara'ya bağlı sancak ve kaza oluşu gibi geçirdiği değişimlerle ilgili detaylı bilgi için bkz. İlhan Şahin, “Çorum”, *DİA*, Yıl: 1993, c. VIII, s. 376; Ömer Demirel, “Sivas”, *DİA*, Yıl: 2009, c. XXXVII, s. 281.

¹⁷¹ Konu ile ilgili daha kesin bir tarihlendirme yapılamamasının gerekçesi, Sivas görevi esnasında zikrettiğimiz görevleriyle ilgili tarihlendirme hususundaki kayakların ihtilafıdır.

Paşa, İslami ve alet ilimlerinde belli bir yetkinliğe erişmiştir. Onun bu yetkinliğine işaret olarak değerlendirebileceğimiz Arapça, Hadis, Kelam ve Tefsir ilimlerine dair risaleler kaleme almıştır.

Osmanlı Devlet Teşkilatı'nda yazıcılıktan başlayarak Nişancı, Reisü'l- Küttab, Serasker, Vali, Başbuğ, Muhafız vb. vilayet ve bölgesel anlamda (Rumeli, Belgrad) yöneticilik görevleri icra etmiştir. İcra ettiği görevler esnasında Osmanlı Devlet Tarihi açısından önemli olaylarda icra makamı olarak bulunmuştur. Bundan daha da önemlisi Padişaha Başbakan olarak isimlendirebileceğimiz Sadr-ı Âzâm konumuna layık görülen döneminin sayılı şahsiyetlerinden biri olmuştur. Bütün bu bilgiler Süleyman Feyzî Paşa'nın kaynaklarda neden devlet adamı kimliği ile zikredilmesini de anlaşılır ve anlamlı kılmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

EFDALİYYET SORUNUNDAKİ VARLIK TÜRLERİNE DAİR ETİMOLOJİK VE ONTOLOJİK AÇIKLAMALAR

1. VARLIK VE VAROLUŞ

İslam düşünce geleneği açısından Allah-Âlem ilişkisini yansıtan yaratılış sürecine ve *varlığa* dair üç temel yaklaşım bulunduğu söylenebilir.¹⁷² Birincisi, kelamcılarının temsil ettiğini söyleyebileceğimiz *yaratılış* doktrindir. İkincisi İslam filozoflarının geliştirdiği *sudûr* teorisi, üçüncüsü ise her ne kadar kendi eserlerinde doğrudan adı geçmese de,¹⁷³ İbnü'l-Arabî'nin (v. 638/1240) görüşlerinden hareketle kavramsallaştırılan *vahdet-i vücûd* anlayışdır.

Yaratılış sürecinin başlangıcının mütekellim açısından *Kadîm Varlık, Yüce yaratıcı, Vâcibü'l-Vücûd, Bârî Teâlâ*;¹⁷⁴ İslam Filozofları açısından *Zorunlu Varlık, İlk Mevcûd, İlk Sebep*;¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî ve takipçileri açısından da kendisi dışındaki bütün varlıkların kaynağı *Mutlak Vücûd (el-vücûd el- külli /el-vücûdu'l-mahz)*¹⁷⁶ gibi isimlerin

¹⁷² İki temel yaklaşım olduğu şeklinde yorumlar bulunsa da bizce İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin oluşturduğu ve Vahdet-i Vücûd adıyla anılan yaklaşım da, İslam düşünce geleneğinin yaratılışa dair ortaya koyduğu kendine özgü bir yaklaşımdır. İki temel yaklaşım yorumu için bkz. M. Yusuf Hüseyin, 'Varlıkların Prensipleri-Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir', çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, Yıl: 2001 Sayı: 1, s. 91.

¹⁷³ M. Erol Kılıç, 'İbnü'l-Arabî', *DİA*, İstanbul 1999, c. XX. s. 506.

¹⁷⁴ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., ts., ss. 63-66; Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâli 'i'l-Enzâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 22. Ebû Muhammed Rüknuddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 47; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı, İSAM Yay., İstanbul 2005, s. 64.

¹⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-şifâ)*, I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013, s. 42; Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 15; Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-M.Rami Ayas, Büyüyen Ay, İstanbul 2012, s. 35.

¹⁷⁶ Ebû'l-Alâ Affîfî, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, AÜİF Yay., Ankara 1975, s. 21-24; M. Erol Kılıç, 'İbnü'l-Arabî', c. XX, s. 499-500.

muhababının *Allah* olduğu ve bu *Varlık*'in *Bir* olduğu mutlak bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir.

Bilme eyleminin menş'e ve mebd'e'i *Varlık*, var olanların varoluşlarının da menş'e ve mebd'e'ini ifade eder.¹⁷⁷ Bu sebeple bütün kavramlardan âli olan *varlık*'in bu asli konumu, salt mantıksal ve epistemolojik değil, ontolojik açıdan da söz konusudur.¹⁷⁸

Varlık için yapılacak tanımlar, en temel kavram olması dolayısıyla efrâdını câmi' ağyârını mâni' bir anlam ifade etmeyecektir. Zira her şeye, kendisine dayandırılması suretiyle anlam kazandıran şey, kendisi sayesinde anlam kazanan şeyler ile tanımlanmaya çalışılması halinde, anlamının daha muğlâk hale gelmesi kaçınılmaz olacaktır.¹⁷⁹ Zira onu, yani *var olanı* tanımlarken kullanılacak hiçbir kavram ondan, yani *var olandan* daha sarih ve anlaşılır değildir.¹⁸⁰ çünkü her insan, tarife ihtiyaç duymaksızın *mevcûdun* anlamına *bedihî* olarak sahiptir.¹⁸¹

İslam düşünce geleneğinde *varlık*, var olması itibariyle zorunlu olup olmaması açısından tasnif edilmiştir.¹⁸² *Varlık* zâtı itibariyle (hangi) nasıl bir varlık sahasında yer

¹⁷⁷ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010, s. 13.

¹⁷⁸ Varlık kavramının temel kavram oluşu, diğer temel kavramlar arasındaki asli yeri, mantıksal, epistemolojik ve ontolojik temel oluşu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 21-26.

¹⁷⁹ Mevcut, bir, şey vb. temel kavramların tanımlanmaya çalışılması halinde karşılaşılabilecek güçlük ve içinde bulunulacak kısır döngü ile detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-şifâ)*, I, s. 28-32; Murat Demirkol, 'İbn Sînâ'nın Varlık Felsefesi Üzerinden Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî arasında Geçen Tartışmalar', *e-Şarkiyât İlmî Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: III, s. 86. Ayrıca bkz. Şamil Ocal, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz Yay., İstanbul 2013, ss. 105-106.

¹⁸⁰ Fahreddin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, s. 19.

¹⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-şifâ)*, I, s. 27; Râzî, *el-Muhassal (AÜİF)*, s. 49; Adüduallah ve'd-Din el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelam*, Beyrut ts., s. 43; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 50; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 21-22; Alparslan Açıkgenç, 'İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri', *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1994, Sayı: 13, s. 12.

¹⁸² Gelenekte zâtî, hissî, zihnî, haricî, gölge, asil varlık dünyaları şeklinde de yaklaşımlar yer almaktadır. Ancak tezimizin konusu ile bu varlık dünyaları arasında doğrudan bir ilişki söz konusu

almaktadır. Mümteni‘ (imkânsız), var olan olarak gösterilemeyeceğinden, var olanın varlığı konusunda iki durum ortaya çıkmaktadır. Bunlar, var olması, ya Zorunlu (vâcib) ya da mümkün olandır. Dolayısıyla bütün varlıklar en tümel kavram olan *varlık* altında ikiye ayrılmış olur.¹⁸³

Özü bakımından Zorunlu Varlık, yalnızca Tanrı’dır. Özü bakımından mümkün varlıklar ise özü bakımında Zorunlu Varlık dışındaki tüm var olanlardır.¹⁸⁴ Bu itibarla genel anlamda iki tür varlık kategorisi söz konusudur: Allah ve Allah dışındaki her şey.

Yaratma, sudûr ve vahdet-i vücûd doktrinlerinin tamamının, bu ikinci kategori olan Allah dışındaki her şeyin, varlık sahasına çıkışına ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışan özgün yaklaşımları ifade ettikleri söylenebilir. *Yaratma* doktrini dışındaki teorilerin geliştirdiği ontolojilerde, Allah dışındaki varlıklar, varlığa çıkışta belirli bir derecelendirmeye ve mertebeye dayalı olarak izah edilir. Bu sebeple *sâdir olan, feyezân eden/taşan* ya da *zuhûr eden* varlıklar, Tanrı’nın en üst konumda bulunduğu varlık hiyerarşisinde belirli bir sıraya göre yer almakta ve dolayısıyla varlık türleri açısından bir mertebe ve derecelendirme gündeme gelmektedir. Oysa efdaliyyet tartışmalarına İslâm filozoflarının geliştirdiği sudûr teorisinden çok daha önce rastlanmaktadır.

Efdaliyyet sorunu, temelde Zorunlu Varlık olan Allah dışındaki mümkün varlıklardan iki türün mukayesesini ifade etmektedir. Buna göre efdaliyyette *yaratılan, sâdir olan* ya da *zuhûr eden* birer varlık olarak melek ve insan/peygamber türlerinden hangisinin daha üstün olup olmadığı problem edinilir. Bu sorunun temelinde de her iki varlığın Allah katında sahip olduğu ikram ve şerefin etkili olduğu da muhakkaktır. Efdaliyyet sorunu, aslında iki şerefli ve ikram edilen varlık türünün Allah’a

değildir. Bu sebeple bu varlık dünyaları ile ilgili değerlendirme vermemeyi çalışmamızın içeriği açısından daha uygun bulmuş durumdayız. Bu varlık türleri ile ilgili bkz. Ebû Hamid el-Gazâlî, *Faysalu’t-Tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka (İslamda Müsamaha)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013, ss. 29-37; Muhammet Yazıcı, ‘‘Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri’’, *AÜİFD* (Erzurum), Yıl: 2007, Sayı: 28, ss. 201-206.

¹⁸³ Alparslan Açıkgenç, ‘İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri’, *Felsefe Dünyası*, ss. 12; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 91.

¹⁸⁴ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 33

yakınlıklarının ya da hangisinin daha fazla şeref ve kereme mazhar kılındığının mukayesesidir.

Kelam açısından ise efdaliyyet, *yaratma* doktrinin zorunlu bir sonucu olarak görülmez. Ancak felsefe ve tasavvufun ortaya koyduğu ontoloji ve epistemoloji ile yakından ilgilidir. Bununla birlikte efdaliyyet konusu, gelenekte felsefe ve tasavvuf açısından sahip olduğu konumdan önce de yer almaktadır. Konunun epistemolojik ve ontolojik açıdan kelam geleneğinde ele alınışı, felsefi ve tasavvufi yaklaşımların etkisini hissettirdiği ya da bu yaklaşımların konuya müdahil oldukları döneme rastlamaktadır. Dolayısıyla bu ifadeler, konunun tarihsel süreç içerisinde bir takım değişikliklere uğradığını ve daha farklı ele alındığını göstermektedir. Konunun izlerinin görüldüğü ilk dönem metinleri üzerinden kronolojik açıdan yapılacak açıklamalar, bu iddianın doğruluğunu ve ilk dönem açısından konunun farklı telakki edildiğini ya da en azından daha sonra sahip olduğu konum şekliyle ilk dönemlerde yer almadığını ortaya koyacaktır.

Efdaliyyet sorununun gelenek açısından değerlendirilmesine geçmeden önce, temel sorunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağından, konu içerisinde merkezi kavramlar olan melek, insan ve peygamber türleriyle ilgili birtakım etimolojik ve ontolojik açıklamalarda bulunmak yerinde olacaktır.

1.1. MELEK

1.1.1. Kavram Olarak Melek

Melek kelime anlamı olarak, İbrânice’de *lo’ah*’dan türeyen *mal’ah*, Grekçe’de *haberci* anlamındaki *angelos* ve Latince’de *angelus* şeklinde kullanılırken; Batı dillerinden Fransızca’da *ange*, İngilizce’de *angel*, Almanca’da ise *engel* kullanımlarına sahiptir. Terim anlamı olarak melek İbrânice’de, *Tanrı’nın arzusunu yerine getirmek*

üzere gönderilen bir elçi ve Tanrı ile insan arasında bir arabulucu anlamını taşımaktadır.¹⁸⁵

Arapça'da *göndermek* anlamına gelen *le-e-ke* sülasi fiilinden (كَلَّمَ) türeyen melek kelimesi, *elvuke* masdarının mef'al vezninde sıfat-ı müşebbehedir.¹⁸⁶ Aslı *mel'eku* olan kelimenin hemzesi hafzedilip harekesi *lam* harfine verilerek okuyuşta kolaylık sağlanmak istenmiştir.¹⁸⁷

Râgıb el-İsfehânî (v. V/XI. yy) melek ve melâik kelimelerinin aslının *e-le-ke* fiilinden türeyen *me'lek* kelimesi olduğu görüşündedir.¹⁸⁸ Râzî (v. 606/1210) ise *risalet* anlamına gelen *melek* kelimesinin *elveke* ve *me'leke* kelimeleriyle elçilik manasında olduğunu; *malik* kelimesinin aslının *mel'eke* olup hemzenin çok kullanıldığı ve dile kolaylık sağlaması açısından hemzenin hafzedilip harekesinin kendinden önceki harfe verildiğini ifade eder ve Zemahşerî'nin *melâik* lafzının *mel'ek'in* cemisi oluşunu, *şemâil'in* *şem'el* kelimesinin çoğulu oluşuna benzettiğini nakleder.¹⁸⁹ Zemahşerî (v. 538/1144), melek kelimesinin *melk* kökünden *Feâl* vezninde türediğini ve *Feâile* veya *Fevâil* şeklinde cemi kılındığını ifade eder.¹⁹⁰

1.1.2. Varlık Olarak Melek ve Türleri

Kelime olarak 'haberci, elçi, kuvvet ve kudret sahibi' gibi anlamları haiz melek,¹⁹¹ Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde etimolojik yönünden ziyade ontolojik anlamda

¹⁸⁵ Ali Erbaş, *Melekler Âlemi İlahi Dinlerde Melek İnancı*, İstanbul 2012, s. 19; Ali Erbaş, 'Melek', *DİA*, c. XXVIII, s. 37; Ali Erbaş, "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", *SÜİFD*, Yıl: 1996, Sayı: 1, s. 107.

¹⁸⁶ et-Tehânevi, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn*, c. II, s. 1640.

¹⁸⁷ Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut ts., c. X, s. 481.

¹⁸⁸ Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 24.

¹⁸⁹ Muhammed Fahrüddîn er-Râzî b. el-'Allâme Ziyauddîn 'Omer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Razî, el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, c. I, s. 175.

¹⁹⁰ Ebu'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed, Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, thk. Abdurrahim Mahmûd, Beyrut ts, s. 9.

¹⁹¹ Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)", *Bilimnâme*, c. XVII, Yıl: 2009, Sayı: 2, s. 143.

kullanılmaktadır.¹⁹² Bu ontolojik konum, aynı zamanda bir inanç-iman esası olma özelliğini de barındırmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan inanç sisteminde kesin bir şekilde yer aldığı gibi¹⁹³ meleklerin varlığına iman, ilkesel anlamda İslam inanç ilkelerinin sistematik unsurlarından biridir. Zira Nass'ın, bu hususu özellikle tayin ve tespit ettiği görülmektedir.¹⁹⁴ Bu itibarla gerek akâid risaleleri¹⁹⁵ gerekse sistematik kelimelerinde¹⁹⁶ meleklerin varlığı, bir iman esası olarak zikredilmiştir.¹⁹⁷

Nassın, meleklerle iman edilmesi hususunda belirleyici bir unsur olduğu gibi, varlık açısından meleklerin tanımlanmasında da belirleyici olduğu söylenebilir. Dolayısıyla iman esası olarak sunulan bu varlıkların tanımlanması, temel olarak Nassın bu varlıklarla ilgili açıklamalarına dayanmaktadır. Meleklerle ilgili yapılan tanımların, bilhassa onların hususi özelliklerini belirten Nasslar bağlamında şekillenmesi bu iddiayı destekler görünmektedir.

¹⁹² el-Hac, 22/75; el-En'âm, 6/61; en-Nisâ, 4/172; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim b. el-Buhârî, *el-Câmiu 'l-müsnedü sahîhâti muhtasar min umûri'r-resûlillah ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasır en-Nâsır, Dâru't-Tavk en-Necât ts., İman 37 (c. I, h.n. 19); Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, İman 1 (c. I, s. 36-37).

¹⁹³ Tekvîn, 9/19, 15/21, 16/7, 21/23; İşa'ya, 6/2; Matta, 18/10, 26/53; Markos, 12/25, 13/32; Luka, 16/22; Yuhanna, 1/51; Meleklerin Hıristiyan ve Yahudi teolojisinde bir iman nesnesi olarak kabul edilişi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, s. 69-108, 121-144; Murat Serdar, 'Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)', *Bilimnâme*, XVII, Yıl: 2009, Sayı: 2, ss. 143-146.

¹⁹⁴ el-Bakara, 2/285; en-Nisâ, 4/136; Buhârî, *Sahih*, İman 37 (c. I, h.n. 19); Müslim, *Sahih*, İman 1 (c. I, s. 36-37).

¹⁹⁵ Akâid metin ve risaleleri ile kastedilen zamansal olarak gerek ilk dönem gerekse geç dönemde mütekellim tarafından ele alınan, valık ve bilgiye dair konuların sistematik bir şekilde ele alınmadığı sadece itikadi konuların yer aldığı eserlerdir.

¹⁹⁶ Belirli bir sistem içerisinde varlık ve bilgi konularının ele alındığı kelimeler kastedilmektedir.

¹⁹⁷ Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Mağnîsâvî, *Şerhu'-'Fıkhu'l-Ekber*, Dâru'n-Nîl ts., 17-18; Sadruddin Ali b. Ali Muhammed b. Ebi'l-İzz el-Hanefî, *Şerhu't-Tahâviyye fi Akîdeti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Riyad 1418, s. 282; Ebu'l Fazl Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Habâik fi Ahbâri'l-Melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyuni Zağlul, Beyrut 1985, s. 9; Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî, *Metnu Akâidi't-Tahâviyye*, (Kütübü'l-Akâid içinde)Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul ts., s. 12.

Cürçânî (v. 816/1413), melekleri ‘çeşitli şekillere bürünebilen, nûrânî latîf bir cisim (varlık)’¹⁹⁸ olarak tanımlarken; Teftazânî (v. 792/1390) ise ‘ulemânın çoğunluğuna göre, mekânları gökler ve görevleri daima ibadet olan, zor işlere güç yetirebilen, çeşitli şekillere bürünebilme istidadına sahip nûrânî latîf cisimler’¹⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Râzî de meleklerin mahiyetleri hakkında ihtilaf bulunduğu kaydını düşmekle beraber çoğunluğa göre, ‘göklerde bulunan, çeşitli şekillere girebilen latîf cisimler’ olduğunu belirterek benzer bir tanım yapmaktadır.²⁰⁰

Fârâbî (v. 339/950) ise melekleri, Allah’ın ulûm-i ibdâiyyesinden olup, kendi kendine kaim olan, Allah’ın yarattığı, maddesiz, zamansız, mekânsız ilimler ve yüce emri mülâhaza eden, mutlak cevherler olarak tarif etmektedir.²⁰¹

Râzî, meleklerin mütehayyiz (yer kaplayan) ve cisim olmadığını, kendi başlarına kaim olduğunu düşünenlerin iki grup olduğunu; ilkinin bazı Hıristiyan grupların, ikincisini ise filozofların oluşturduğunu belirtir. Filozofların melekler hakkındaki görüşlerinin *mahiyet itibariyle insandan farklı, ilim ve güç bakımından daha mükemmel, mütehayyiz olmayan, nefisleriyle kaim cevherler* şeklinde olduğunu belirtir.²⁰² Filozofların meleklerin varlığına dair akli deliller ileri sürdüğünü söyleyen Razi, onların bu delillerini incelerken verdiği bir ayrıntı da filozofların ontolojik anlamda melek

¹⁹⁸ Ebu’l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 284; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh Istılahları Kâmusu*, Haz. Sıtkı Güllü, Eser Neşriyat, İstanbul 1997, c. III, s. 399.

¹⁹⁹ Mes’ûd b. Ömer b. Abdillâh Sa’duddîn et-Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1989/1409, c. III, s. 368; Ayrıca bkz. el-Mağnîsâvî, *Şerhu’l-Fıkhü’l-Ekber*, s. 18.

²⁰⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 176.

²⁰¹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el- Fârâbî, *Kitâbu’l-Fusûs* (Resâilu’l-Fârâbî içinde), Matbaatü Meclisi Dairetü’l-Maarifü’l-Osmaniye, Haydarabad 1345, ss. 8-9. Bu ifadeler Gazzâlî’nin ‘kıdem’i tanımlarken filozoflara atfen söylediği şu sözlerle mutabıktır: ‘ Mutlak kıdem iki şekilde kullanılır: Biri zaman bakımından diğeri ise zât bakımından kıdemdir.... Zaman bakımından kadîm olan, zamansal varlığı olmayan ancak var olan şeydir. Melekler ve gökler felsefecilere göre Âlemin asıllarının tümü böyledir. Zât bakımından kadîm olan ise bir illeti bulunmayan Yüce Bârî’dir.’ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Mi’yâru’l-‘ilm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s. 436.

²⁰² Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 176.

türüne bakışını yansıtır mahiyettedir. Buna göre filozoflar, melekleri konuşan, ölü olmayan, diri varlıklar olarak tanımlarlar. Çünkü filozofların buradaki yaklaşımının temelinde aklın canlılara yönelik yaptığı şu tasnif şekli yer almaktadır. Akıl, varlığı (diri varlığı) üç kısım olarak sınıflandırır: a- Diri, konuşan, ölümlü varlık olarak insan b- Diri, konuşamayan, ölümlü varlık olarak hayvan c- Diri, konuşan ölümsüz varlık kategorisi olarak melek.²⁰³ Râzî bir başka yerde de filozofların melek ile kastettikleri şeyin, *felekî akıllar ve nefisler* olduğunu belirtir.²⁰⁴

İbn Sînâ (v. 428/1037) ise meleği *basit, hayat sahibi, akla dayalı, konuşan, ölümsüz bir cevher* şeklinde tanımladıktan sonra, meleklerin aklî, nefsî, cismânî kısımlarının olduğunu ve Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir aracı konumunda bulduklarını ifade etmektedir.²⁰⁵ Gazzâlî (v. 505/1111) de filozoflara atfen yaptığı melek tanımında İbn Sînâ'nın ibarelerini aktarır gibidir. Sadece meleğin kısmı olarak İbn Sînâ'da zikredilen *cismânî* kısımdan bahsetmez.²⁰⁶ İbn Sînâ'nın meleklerle dair en belirgin yaklaşımı diyebileceğimiz ifadeleri, felsefî anlamların tanımını verdiğini ifade ettiği²⁰⁷ *Metafizik (Kitâbü 'ş-Şifâ)* eserinde karşımıza çıkmaktadır. Buna göre filozof tam olarak şunları söylemektedir:

*Varlık, İlk'in katından başladığına göre, sonra gelen her şey İlk'ten daha aşağı mertebede bulunur ve dereceler aşağı doğru sıralanır: Bunların ilki, akıllar denilen soyut-ruhânî meleklerin derecesi, sonra nefisler denilen ruhânî mertebeleri ki, bunlar iş yapan (amele) meleklerdir.*²⁰⁸

²⁰³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 177.

²⁰⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibü'l- 'Âliye mine'l- 'İlmi'l-İlâhîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1987, c. VII, s. 421. Gazzâlî, filozoflara göre feleklerin nefislerinin, semâvi melekleri; faal akılların da mukarreb melekleri ifade ettiklerini söyler. Detaylı bilgi için bkz. Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- 'ilm*, s. 430.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd (Tanımlar Kitabı)*, edt. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013, s. 44.

²⁰⁶ Gazzâlî, *Mi 'yâru'l- 'ilm*, s. 432.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü 'ş-Şifâ)*, I, s. 1.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü 'ş-Şifâ)*, II, s. 180.

Melek'e dair gerek etimolojik gerekse ontolojik anlamda İslâm düşünce geleneğindeki yaklaşımları değerlendirdikten sonra meleklerin türlerine de, konuyla yakından ilgili olduğundan genel olarak değinilmesini gerekli bulmaktayız. Zira efdaliyyet sorununda *arzî-semâvî*, *meleklerin havassı*, *meleklerin rasûlleri*, *mukarreb* vb. tasnifler, meleklerin türlerini ve kendi aralarında bir hiyerarşiyi gündeme getirmektedir.

Melekler, varlık türü olarak gelenekte birçok şekilde tanımlanmışlardır. Bu tanımlar onların, sahip oldukları özellikler hakkında yapılan açıklamalarda, birçok tasnif açısından ele alınmasını doğurmuştur.²⁰⁹ Çalışmamızın kapsamında olmadığından bu tasniflere değinilmeyip, sadece meleklerin seçkini (havas) ve avamı bağlamında değerlendirmelerde bulunulacaktır. Bu değerlendirmeler efdaliyyet konusunda karşılaşılan meleklerin seçkinleri, mukarreb melekler, yeryüzü melekleri vb. tasnifler ile sınırlandırılarak ele alınacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'de meleklerle dair bir sıralama görülmesi de, '*Bizim her birimizin belli bir makamı ve yeri vardır.*'²¹⁰ ayeti her birinin sahip olduğu bir makamı dile getirir. Bu itibarla melekler için gelenekte birçok tasnif yapılmış olmakla birlikte özellikle üçlü bir tasniften bahsedebiliriz. Hz. Muhammed^(s)'in risaletinin emir ve nehyine muhatap olan yeryüzü ve yeryüzü ile birinci sema arasında bulunan melekler, sadece emrine muhatap olanlar ve kendilerine hiçbir şekilde resül gelmeyen, yani emir ve nehye muhatap olmayan meleklerdir. Bunlar da *el-Melâiketü'l-Âlûn*²¹¹ adını alanlardır.²¹² Bunun dışında *müdebbirat*,²¹³ *risalet* ve *mükarrebun* (illiyyûn) şeklinde

²⁰⁹ Meleklerin yaratılışı, özellikleri, tasnifi, görevleri vb. konularda mukayeseli bir detaylı bilgi için bkz. Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, ss. 190-309, 313-318; Ayrıca bkz. es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 10-112; Elmalılı, *Kâmus*, c. III, ss. 404-411.

²¹⁰ es-Saffat, 37/164.

²¹¹ es-Sâd, 38/75.

²¹² Ebi'l-İzz, *Şerh*, c. II, ss. 405-406; Murat Serdar, "Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)", *Bilimnâme*, XVII, Yıl: 2009, Sayı: 2, s. 158; Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, s. 252.

²¹³ Suyutî, *el-Habâik*, ss. 16-19.

tasnifler de yapılmaktadır.²¹⁴ Pezdevî (v. 493/1100) ve İbn Ebu'l-İz (v. 792/1390) meleklerin resüllerinin Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil olduklarını belirtirlerken,²¹⁵ büyük meleklerin Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil şeklinde gösterildiği tasnifler de bulunmaktadır.²¹⁶ el-Îcî melekleri, ulvî ve sûflî olanlar şeklinde tasnif ederken,²¹⁷ Râzî daha kapsamlı yaklaşarak 'Arşı taşıyan, Arşın etrafını kuşatan, Cebrâil ve Mikâil gibi büyük, Cennet, Cehennem, Bekçi ve gözcü, Yazıcı ve son olarak da Amele melekleri' olarak sekiz kategoride tasnif etmiştir.²¹⁸

Efdaliyyet sorununda önemli bir konuma sahip olan bir başka melek sınıfı, genelde felsefî geleneğimizde üzerinde durulan,²¹⁹ mukarreb meleklerdir.²²⁰ Zira meleğin üstün olduğunu düşünen yaklaşımlar açısından mukarreb melekler, peygamberlerden daha üstünken, peygamberin üstün olduğunu düşünen yaklaşıma göre peygamberler mukarreb melekler dahil bütün meleklerden daha üstündür.²²¹

²¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339-1342, ss. 308-309.

²¹⁵ Sadru'l-İslam İmam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul ts., s. 292; Ebi'l-İzz, *Şerh*, c. II, s. 408.

²¹⁶ Ali Arslan Aydın, *İslam İnançları ve Felsefesi (ilm-i kelam)*, DİB Yay., Ankara ts., c. I, s. 292; İlahi dinlerdeki büyük melek ve inançları ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Murat Serdar, "Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek", *FÜİFD*, Yıl: 2008, c. 13, Sayı: 2, ss. 227-245; Ali Erbaş, "Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri", *SÜİFD*, Yıl: 1996, Sayı: 1, ss. 107-128; Durmuş Özbek, "Bugünkü Semavi ve İlahi Kitaplarda Melekler ve Özellikleri", *SÜİFD*, Yıl: 1990, Sayı: 3, ss. 297-330.

²¹⁷ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367.

²¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî (v. 606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb et-Tefsiru'l-Kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1988, c. II, ss. 236-240.

²¹⁹ İhvânî's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, çev. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan vd., Ayrıntı Yay., c. III, s. 27; Enver Uysal *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, MÜİFV Yay., İstanbul 1998, ss. 65-66.

²²⁰ 'Ne Mesih ne de Allah'a en yakın büyük melekler (Mukarreb melekler) Allah'a kul olmaktan kaçınılmazlar...'. en-Nisâ, 4/172.

²²¹ Ferîdüddin Attâr, *İlâhiname*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul 1993, ss. 13-16; Ferîdüddin Attâr, *Mantukü't-Tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul 1962, c. I, ss. 22-27.

Arşı taşıyan ve etrafını kuşatan melekler, Râzî ve Zemahşerî'ye göre en üstün melek sınıfını ifade etmektedir.²²² Âlusî bu meleklerin adını 'kerûbiyyîn' şeklinde zikrederken,²²³ kerûbiyyîn meleklerinin, İbnü'l-Arabî'de İlk Aklın karşılığında kullanıldığı görülmektedir.²²⁴ İhvân-ı Safâ'da ise Faal Akıl ve Külli Nefs'ten sonra gelen bir varlık sınıfıdır.²²⁵ İbn Kesîr ise mukarreb meleklerin Arş'ı taşıyan dört melek, kerûbiyyîn meleklerinin ise Arş'ın etrafını kuşatan melekler olduğunu söyler.²²⁶ Kâdî Beyzâvî (v. 685/1286) mukarreb meleklerini illiyyûn olarak adlandırmakta ve diğer meleklerden daha üstün olduklarını söylemektedir. Ayrıca bu meleklerin Arş'ın etrafında ya da onların da üstünde olduklarını, 'el-Kerûbiyyûn' şeklinde de isimlendirildiğini ifade eder.²²⁷ Bu melek türleri dışında zikredilmesi gereken diğer bir tür de *Âlûn*²²⁸ ve *Müheyemûn* melekleridir. Gelenekte Âlûn ve Müheyemûn meleklerinin durumu, Hz. Âdem'e secde emrine muhatap olmayan melekler şeklinde değerlendirilmiştir. Merhum Elmalılı (v. 1942), buradaki 'âlîn' 'من العالين' nin takdiri olduğunu söyledikten sonra, İbnü'l-Arabî'nin buna Hz. Âdem'e secde ile emrolunmayan melekler olduğu şeklinde istidlalde bulunduğunu belirtir. Müheyemûn'un ise, Allah Tealâ'nın cemâl ve celâlini mülâhaza ettiklerini, Allah'ın ondan başkasını yarattığını bilmediğini, Hz. Âdem'e secde ile emrolunmadıklarını belirttikten sonra, bunların *el-Âlûn* ya da *Semâ* meleklerinin tamamı olabileceğini nakleder. Hz. Âdem'e secde ile emrolunan meleklerin ise sadece arz melekleri şeklinde

²²² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb et-Tefsîru'l-Kebîr*, 1988, c. XIX, ss. 248-249.

²²³ Şehabüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, Daru'l-Fikr ts., c. XV, s. 120.

²²⁴ Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Mısır 1988, c. II, s. 350. Osman Yahya neşri kullanıldığı yerler bundan sonra (O.S.) şeklinde belirtilecektir.

²²⁵ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 65-66.

²²⁶ Ebu'l-Fedâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Riyâd 1420/1999, c. VII, s. 130.

²²⁷ el-Kâdî Nâsiriddîn Ebî Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî el-müsemma Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut 1988/1408, c. II, s. 335; Ali Erbaş, *Melekler Âlemi İlahi Dinlerde Melek İnancı*, ss. 277-278.

²²⁸ 'Allah buyurdu: "İblis! Benim ellerimle yarattığım mahlûka neden secde etmedin? Gururlandın mı, yoksa kendini çok yükseklerde mi görüyorsun?" es-Sâd, 38/75.

değerlendirildiğini belirtir.²²⁹ Sayılamayacak kadar çok olduğu nassla belirtilen²³⁰ meleklerin özellikleri, çeşitleri ve görevleri burada zikredilenlerle sınırlı değildir. Zikrettiğimiz melek türleri dışında da birçok çeşidi bulunmakla birlikte konumuzla doğrudan ilgili olmadığı ve daha kapsamlı ve geniş çalışmaları gerektirdiğinden ve de çalışmamızın sınırlarını aşacağından bunlarla iktifa etmiş bulunmaktayız.²³¹

1.2. İNSAN VE PEYGAMBER

Efdaliyyet tartışmalarında yer alan diğer varlık, insan ve bu varlık türünün bir mensubu olup onlar içinde özel bir konum sahibi olan peygamberdir. Tartışmalarda görülen peygamber-melek mukayesesi, aslında insan ve melek türlerinin kendi içinde barındırdığı, özel mertebe sahibi olan, iki özel statünün ve bu statü sahiplerinin mukayesesini de ifade etmektedir. Zira peygamberle yapılan mukayeselerde tür olarak melekten ziyade melek türleri içindeki Büyük Melekler, Âlûn, Müheyyemûn, Mukarreb, İlliyyûn, Cebrâil vb. statü sahibi melekler zikredilmektedir. Meleğin tür olarak kullanıldığı yerler ise insan türü ile mukayese edildiği yerlerdir. İslam düşüncesinde efdaliyyet sorununda melek ve türlerinin ele alınışı, insan ve peygamber türlerinden daha kapsamlıdır. Buna sebep, insan türü söz konusu olduğunda bu varlık türünün en üstününün sadece peygamber; melek türü söz konusu olduğunda ise yukarıda değindiğimiz üzere birçok melek sınıfının konu içinde değerlendirilmiş olmasıdır. Biz de bu sebeple insan ve peygambere dair açıklamalarımızı daha sınırlı ele alıp, insan ve peygambere kısaca temas edeceğiz. Bu şekilde hem çalışmamızın sınırlarını aşmamış hem de konunun gelenekteki ele alınışına uygun hareket etmiş olacağız.

²²⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebuzziya, İstanbul 1936, c. V, s. 4111; Ali Erbaş, *Melekler Âlemi İlahi Dinlerde Melek İnancı*, ss. 285-286.

²³⁰ el-Müddessir, 74/31.

²³¹ Melek türleri, isimleri ve görevleri ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bkz. Ali Erbaş, *Melekler Âlemi İlahi Dinlerde Melek İnancı*, ss. 19-319.

1.2.1. Kavram ve Varlık Olarak İnsan

Beşer anlamına gelen ve türü ifade eden *ins*'ten türeyen insan kelimesinin,²³² *nesy*'den türeyen *nısyān* veya *üns*'ten türeyen *ünsiyet* masterlarından türediği de söylenmektedir. Nısyān masterına dayandırılmasının temel gerekçesi, insanın *ahdini unutmasını* gerekçe gösteren İbn Abbas rivayetidir. İnsanın yakınlık kurma, uyum sağlama durumları dolayısıyla da *ünsiyet* masterından türediği de ifade edilmektedir.²³³

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın geçirdiği yaratılış aşamaları anlatılmış,²³⁴ kendisine *rûhun* üflendiği,²³⁵ *emanetin*²³⁶ verildiği ve *halife*²³⁷ kılındığı bildirilmiştir. el-İsrâ 17/70. ayette de yaratılmışlardan *birçoğuna* ya da *tamamına* üstün tutulduğu belirtilmiştir. Hem dünyevî hem de uhrevî bir varlık olarak sunulan insan,²³⁸ bolluk veya fakirlik içinde,²³⁹ nankör,²⁴⁰ tartışmacı²⁴¹ ve aceleci²⁴² olduğu şeklinde vasıflanmaktaysa da, ahsen-i takvîm bir varlık olduğu²⁴³ ve her şeyin kendisi için yaratıldığı²⁴⁴ da vurgulanmıştır. Bu hususlar ve diğer ayetler dikkate alındığında Kur'ân-ı Kerîm'de insan ile ilgili öne çıkan hususun, Allah'ın anlatacağını

²³² Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-risale, Beyrut 2005/1426, s. 530; İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, ss. 320-321.

²³³ İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s. 10-11; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 34; İlhan Kutluer, "İnsan", *DİA*, c. XXII, s. 321; Musa Bilgiz, "Kur'an'da İnsan ve Toplum", *Diyanet İlmî Dergi* (Kur'an Özel Sayısı), DİB Yay., Ankara 2012, ss. 688-689.

²³⁴ el-Bakara, 2/28; Âl-i İmrân, 3/6; en-Nisâ, 4/1; el-Mü'minûn, 23/12-16; el-Hicr, 15/26-28; er-Rahman, 55/14; Ayrıca bu aşamalarla ilgili açıklamalar için bkz. Hamid el-Guvabî, "Tıp ve Kur'an'da İnsanın Yaratılışı", çev. Muzaffer Çobanbeyli, *Diyanet İlmî Dergi*, Mart-Nisan 1971, c. 10, Sayı:106-107, ss. 118-121; Y.İ.E Öğrencileri, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan", *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 1964, Sayı: II, ss. 218-231.

²³⁵ el-Hicr, 15/29.

²³⁶ el-Ahzâb, 33/72.

²³⁷ el-Bakara, 2/30.

²³⁸ el-Kasas, 28/77.

²³⁹ el-Kehf, 18/54.

²⁴⁰ Sebe', 34/13.

²⁴¹ el-Hacc, 22/8-9.

²⁴² el-İsrâ, 17/11.

²⁴³ et-Tîn, 95/4.

²⁴⁴ el-Bakara, 2/29.

anlatılabilecek²⁴⁵ ve anlayılabilecek bir konumda yaratıldığı ve “teklif”e muhatap bir varlık kılındığı söylenebilir.

Mütekellim insan kavramını, etimolojik olarak değil, teklife muhatap olan bir varlık olarak, mahiyeti ve hakikati açısından ele almayı tercih etmiştir.²⁴⁶ Efdaliyyet sorununda ise insan, tür itibariyle kısıml açıdan ele alınmıştır. Bu sebeple mütekelliminin insana dair tanımlamalarına kısaca temas etmek, çalışma açısından faydadan hli değildir.

Kelamcıların insana dair yaptığı tanımların insanı, sadece ruh veya beden ya da her ikisinden mürekkep bir varlık şeklinde değerlendirdiklerini göstermektedir.²⁴⁷ Mu'tezile'den el-Allf (v. 235/849-850), Ebû Ali el-Cbbt (v. 303/915) ve Eb Hşim el-Cbbt (v. 322/934) ve Kâdî Abdülcabbâr (v. 425/1015), insanı beden/cisim olarak telakki ederken, Eş'arî (v. 324/935-936) ve Bâkillânî'nin (v. 403/1013) de aynı görüşte olduğu rivayet edilmiştir.²⁴⁸ İnsanı ruh olarak gören mütekellim arasında en-Nazzm (v. 231/845), Gazâlî, Fahreddin er-Râzî, Taftazânî ve Devvânî (v. 908/1502) yer almaktadır. Bu mütekellimlerin insanın bedenini yok saydığı düşünülmemelidir. Çünkü onlar insanın bedenini kabul ederler, ancak insanın hakikati bağlamında bedene önem atfetmezler.²⁴⁹ İnsanı beden ve ruhtan mürekkep düşünen mtekkelimler ise Hişam b el-Hakem (v. 190/805), Biş b. Mu'temir (v. 210/825), İbn Hazm (v. 456/1064), Eb'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115)'dir.²⁵⁰

²⁴⁵ Hüseyin Atay, “Kur'an'da İnsan Problemi”, *EÜSBED*, Yıl: 1995, Sayı: 6, s. 4.

²⁴⁶ Muhit Mert, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, s. 19.

²⁴⁷ Kâdî Ebi'l-Hasan Abdülcabbâr, *el-Muğnî fi Ebvbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdlhlim en-Neccâr, Bsk yy. ts., c. XI, ss. 310-312; Macid Fahri, “Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı”, ev. Muhammed Koçak, *AFD*, Erzurum, Yıl: 2013, Sayı: 40, ss. 392-396; Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 19; Celâleddin Devvânî, “İnsanın Hakikati”, ev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, Yıl: 1998, c. 1, Sayı: 2, s. 200; Abdülhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, *YYFD*, Yıl: 2000, Sayı: 3, ss. 300-307.

²⁴⁸ Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 19-27; Abdülhamit Sinanoğlu, “Bazı Mu'tezile Bilginlerine Göre İnsan Tanımları”, ss. 300-305; Macid Fahri, “Mu'tezile'nin İnsan Anlayışı”, ss. 392-396.

²⁴⁹ Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 38.

²⁵⁰ Muhit Mert, *İnsan Nedir?*, s. 27-45.

İslam Filozofları için, ay-altı âlemde, ilk maddenin akabinde anâsır-ı erbaa'nın oluşumundan sonra gerçekleşen ihtilattan sonraki son terkip olan insan,²⁵¹ insanî ve hayvanî güçlere sahiptir.²⁵² Küçük âlem olarak görülen²⁵³ ve gücü ölçüsünce Tanrı'ya benzeme çabasında olabilecek²⁵⁴ ve nihai itibarla bir varlığın ulaşabileceği en yetkin konum olan Faal Akıl ile ittisale imkânı bulunan yegâne varlık şeklinde tavsif ve tarif edilmektedir.²⁵⁵

Küçük âlem vasfını haiz insan,²⁵⁶ '*Kendini bilen Rabbini bilir*'²⁵⁷ rivayetinin yoğun izlerinin görüldüğü tasavvuf açısından, *marifetullah'a* mazhar olabilme istidadına sahip yegâne varlık olarak kabul edilmiştir.²⁵⁸ Vahdet-i Vücûd açısından düşünüldüğünde de, insanın '*hazerât-ı hamse*', '*merâtib-i vücûd*' nazariyeleri doğrultusunda *mertebe-i cami*' konumunda değerlendirildiği görülür.²⁵⁹ İnsan, insan-ı

²⁵¹ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 35-36; el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 37, 45-47; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul 2008, ss. 97-98; Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yay., İstanbul 1999, ss. 121-123.

²⁵² İsmail Hakkı İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, Haz. Refik Ergin, Ötüken Yay., İstanbul 2008, s. 196; el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 37-40; el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 54-55; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, ss. 103-110; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'nın Din Söylemi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2002, c. 15, Sayı: 4, s. 527.

²⁵³ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, ss. 11-12.

²⁵⁴ Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ'nın Din Söylemi", ss. 529-530; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 35.

²⁵⁵ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40; el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 76-77; İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, ss. 11-12; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, ss. 121-127.

²⁵⁶ Mustafa Aşkar, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Âlemdeki Yeri", *I. Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, Yıl: 2010, c. I, s. 244; İhsan Soysaldı, "Yunus Emre'nin İnsan Anlayışı", *Diyânet İlmî Dergi*, (Nisan-Mayıs-Haziran) Yıl: 2005, c. 41, Sayı: 2, s. 87; Anar Gafarov, "Râgıb el-İsfehânî'de İnsan Tasavvuru", *MÜİFD*, 30 Yıl: 2006, Sayı:1, s. 197.

²⁵⁷ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed Kalâş, Beyrut 1988, c. II, s. 262. (2532 nolu hadis)

²⁵⁸ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 13; Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi)*, Ankara, Yıl: 2001, s. 12-14.

²⁵⁹ Hamdi Kızıler, "Mevlânâ'ya Göre İnsan ve Değeri", *Tasavvuf (İlmî ve Akademik Dergi)*, Ankara, Yıl: 2005, s. 476; Osman Türer, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf*, s. 12-14; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahranlı, Selçuk Eraydın,

kâmil teorisi ile tasavvuf felsefesi açısından en mümtaz konumuna ulaşmış²⁶⁰ ve Hakk'ın en mükemmel anlamda tecelligâhı olarak telakki edilmiştir.²⁶¹

Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslam düşünce geleneğinde insana dair yapılan açıklamalardan hareketle insanın, bir damla uzviyetten çıkarak,²⁶² ahsen-i takvîm üzere yaratılıp Allah'ı ve O'na dair kemâlâtı tanıma kabiliyetinin verildiği²⁶³ ve Hakk'tan halka gönderilen ve Hak Teâlâ'ya halk için bir vesile olan peygamberin²⁶⁴ seçildiği türün her bir ferdini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

1.2.2. Peygamber/Peygamberlik

Haber getiren anlamında Farsça bir kelime olan peygamber,²⁶⁵ Kur'ân-ı Kerîm'de *resül* ve *nebi* kelimeleriyle ifade edilmektedir.²⁶⁶ *Resül* etimolojik açıdan *feûl* vezninde bir kelime olup risalet/göndermekten türetilmiştir.²⁶⁷ *Nebi* ile ilgili '*inbâ*' ve

MÜİF Yay., İstanbul, 2014, c. I, s. 4-68; c. II, ss. 27-30; c. III, ss. 13-25; c. IV, ss. 240-242; Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX, ss. 501-504; el-Cîlî'nin vücud mertebeleri ile ilgili kırklı tasnifi için bkz. Abdü'l-kerim b. İbrahim el-Cîlî, *Merâtib-i Vücûd ve Beyân-ı Hakikat-i İbtida-i Küll-i Mevcud*, (*Varlık Mertebeleri-Arapça metinle birlikte*), çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Ahmet Faruk Güney, Kızkulesi Yay. Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006, ss. 23-81; Abdü'l-kerim b. İbrahim el-Cîlî, *el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fî sıfati'l-Muhammediyye (Hakikat-i Muhammediyye)*, çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul 2012, ss. 32-42.

²⁶⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Memlûkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2007, c. III, s. 19-20, c. V, s. 158; Ekrem Demirli'nin tercümesinin kullanıldığı yerler bundan sonra (E.D.) şeklinde belirtilecektir. A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. III, ss. 22-25.

²⁶¹ İhsan Soysaldı, "Yunus Emre'nin İnsan Anlayışı", s. 89; Mustafa Aşkar, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Âlemdeki Yeri", c. I, s. 243.

²⁶² Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, Haz. Ezel Erverdi ve İsmail Kara, Dergah Yay., İstanbul 2010, s. 15.

²⁶³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, İstanbul 1938, c. VIII, s. 5937.

²⁶⁴ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V, s. 5.

²⁶⁵ Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Sözlük* (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya), MEB, İstanbul 1996, c. I, s. 530; Şemseddin Samî, *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1317, s. 368.

²⁶⁶ Örnek olarak bkz. el-Bakara, 2/87, 101, 119; İbrahim, 13/11; en-Nisâ, 4/163.

²⁶⁷ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Fazilet Neşriyat, İstanbul ts., s. 206; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 320; Kâdî Ebi'l-Hasan Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas

'*nebve-nebâvet*' köklerinden türediği, hemzeli veya hemzesiz (şeddeli) şeklinde okunabildiği rivayet edilmektedir. Hemzeli ise '*inba*' kalıbından '*ihbar*' anlamını taşıırken; hemzesiz (şeddeli) şekli kabul edildiği takdirde '*yükseklik*', '*yücelik*' anlamlarını haiz olup, peygamberlerin Allah tarafından yüceltilmişliğini ifade ederek mahlûkât arasındaki en yüce ve en üstün konuma işaret ettiği belirtilmiştir.²⁶⁸ Kâdî Abdülcabbâr her iki kelimenin istilâhta aynı anlamda olduğunu söylerken,²⁶⁹ kelimelerin çoğunluğuna göre her resül nebidir; ancak her nebi resül değildir. Resül, yeni bir şeriat ile müjdelenen, Cebrâil'i görendir. Nebî ise Cebrâil ile görüşmeyen, şeriat getirmeyip kendinden önceki şeriate uyan ve resülün halifesi gibidir.²⁷⁰ Nübüvvet teriminin ise peygamberlik misyon ve sorumluluğunu ifade ettiği îzâhattan varestedir.²⁷¹

İlahi dinlerin ayırt edici vasfı olan nübüvvet, Kelâm ilmi içinde imkân, ispat açısından ve konuyla ilgili birçok meselenin(وما يتعلق بها) ele alındığı özel bir konuyu ifade etmektedir. Nübüvvetin gerçekliği hususunda Sümeniyye ve Berâhime dışında ittifak olduğu görülürken;²⁷² nübüvvetin Mu'tezile için adalet, Mâturidîler için hikmet gereği vâcip, Neseffî'nin deyimiyile hûsn ve kübh'u aklî görenler için vâcip, Ehl-i Hadis kelimcileri ve Eş'arîler için mümkün olduğu söylenmiştir.²⁷³

Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, c. II, s. 428; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XV, s. 9-11; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 284.

²⁶⁸ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 734; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 428; Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğni*, c. XV, ss. 14-16; İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XV, ss. 301-303; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 14.

²⁶⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 428.

²⁷⁰ es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 103; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 320; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, ss. 14-19; Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Sarkaç Yay., Ankara, 2011, ss. 106-109

²⁷¹ Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, s. 15.

²⁷² Mehmet Evkuran, '*Peygamberlik Kavramının Teolojik Değeri-Hz. Muhammed'in Peygamberliği Ekseninde Bir İnceleme-*', Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yay., Haz. Mahfuz Söylemez, Çorum 2007, ss. 63-67; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, ss. 70-74.

²⁷³ Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usuli'd-din*, thk: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003, c. II, s. 12; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 101; Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 420; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 206; Sırrı Girîdî,

Peygamberliğin Allah'ın tercihi mi (vehbî), bireyin elde etmesi mi (kesbî) olduğu da tartışılan konular arasında olmakla birlikte mütekellim açısından peygamberliğin vehbî olduğunda ittifak olduğu söylenebilir.²⁷⁴ Filozoflar açısından peygamberliğin kesbî olduğu söylenmiş olsa da,²⁷⁵ Kindî, Fârâbî, ve İbn Sînâ'nın peygamberliği vehbî kabul ettikleri daha tutarlı görünmektedir.²⁷⁶

İnsanların ihtiyaç duydukları şeylerin açıklanması için Allah'ın halka gönderdiği²⁷⁷ peygamberlerin, meleklerden meleklerle ya da insan peygamberlere, insanlardan insanlara ve cinlere şeklinde görevlendirildikleri belirtilmiştir.²⁷⁸ Ait olduğu türden birçok açıdan farklı özelliklere sahip olan peygamberler, buldukları nübüvvet makamı gereği türe ait diğer fertlerden daha üstün konumdadırlar. Nübüvvet makamı itibarıyla birbirine ortak olan peygamberler arasında ise bazılarının derecelendirme yapmayı uygun bulmadığı zikredilmekle birlikte,²⁷⁹ *resüller*'in *nebîler*'den, *ulu'l-azm*²⁸⁰

Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslam, Âsitâne, Dersâdet 1310, s. 285; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, ss. 86-101; İbn Sînâ da peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğunu düşünür. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-şifâ)*, II, s. 188; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, s. 83.

²⁷⁴ Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, s. 61.

²⁷⁵ İzmirli, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 189.

²⁷⁶ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (Din-Felsefe İlişkisi)*, Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 38; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, ss. 58-60, 81-83.

²⁷⁷ Nesefî, *Tabsıra*, c. II, s. 1.

²⁷⁸ es-Semerkandî, *el-Akâdetü'r-Rükniyye*, s. 97.

²⁷⁹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 116.

²⁸⁰ *Ahlâk-ı Alâ'î*'de nübüvvet makamı ve ulu'l-azm peygamberlerle ilgili açıklamalar söz konusu görüşleri özetler mahiyettedir. "Makâm-ı nübüvvet ve merâtib-i enbiyâ dört mertebedir dediler:"

- 1) Makâm-ı nübüvvet ve tabaka-i enbiyâ-i kirâm,
- 2) Makâm-ı risâlet ve tabaka-i rûsul-i izâm,
- 3) Ulu'l-azm mine'r-rûsul ki bazı ulemâ katında dört, bazısı katında beştir.
- 4) Makâm-ı hatmiyyet ve menzilet-i Cenâb-ı Hâtîm'dir ki kett-i mübârekindeki mühr-i nübüvvedir, vahy ü risaleti hatm ü sedd etti ve nass-ı 'Levlâke levlâke le-mâ Halektu'l-eflâke' ile tercih-i melâyike edenlerin esâs-ı mezhebini hedm ü redd eyledi. Krş. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yay., İstanbul 2012, ss. 76-77.

olan *resüller*'in diğer resüllerden, Hz. Muhammed^(s)'in ise bütün *resül* ve *nebiler*'den üstünlüğü şeklinde bir derecelendirme olduğu genel kabul görmüştür.²⁸¹

İslam Felsefesi açısından da nübüvvet, insanın ulaşabileceği en üstün makam iken;²⁸² tasavvuf açısından ise Hz. Muhammed^(s)'in kaynağı ilâhî zâtın nuru olup²⁸³ âlem onun isim ve sıfatları konumunda ve kendisinin hürmetine yaratılmıştır.²⁸⁴ Cebrâil^(s) kendisine hizmetçi kılınmıştır.²⁸⁵ İbnü'l-Arabî açısından da Hz. Muhammed^(s) diğer peygamberlerden üstün konumdadır.²⁸⁶ Resül, nebi, veli kavramlarının birbirinden farklı ve hususi olandan umumi olana doğru bir sırlama takip ettiğini belirtir. Veli, nebi ya da resül olmazken, her nebi veli olur, ancak resül olamaz; resül ise, hem nebi hem de veli olma hususiyetlerini taşıması dolayısıyla nebi ve veliden daha üstün konumdadır.²⁸⁷

Her üç yaklaşım açısından insanın büyük bir öneme sahip olduğu âşikardır. Bununla birlikte nübüvvet makamı ve bu makamın sahibi olan peygamberler, diğer insanlardan daha üstündür. Aynı makam sahibi olan peygamberler arasında ise Hz. Muhammed^(s)'in daha üstün olduğu, ona atfedilen özelliklerin farklılığı ile birlikte, kabul edilmiş görülmektedir.

²⁸¹ Burada zikredilen derecelendirmenin resül ve nebi ayrımını kabul etmeyi gerektirdiği dolayısıyla bunun aslında Ehl-i Sünnet açısından bir değerlendirme olduğunun hatırlatılmasında fayda görmekteyiz. Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 116; es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 105; Şemseddin es-Semerkindî, *el-Mu'tekad li 'itikâdi ehl'i-İslam*, (İslam İnanç İlkeleri) Thk. Çev. Thl. İsmail Yürük ve İsmail Şık, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 29; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*, thk. Ahmed Hicazi Sekka, Beyrut-Kâhire 1986/1406, s. 189.

²⁸² İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. IV, s. 99; İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü'ş-şifâ)*, II, s. 181.

²⁸³ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 231-233.

²⁸⁴ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 232.

²⁸⁵ ed-Debbâğ, *Kitâbü'l-İbrîz*, çev. Abdullah Arıç ve H. Mehmed Yeniler, Seha Neşriyat, İstanbul 1997, s. 518-519; Attâr, *Îlâhîname*, s. 13-16; Attâr, *Mantıkü't-Tayr*, c. I, ss. 22-27.

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât(E.D.)*, c. III, s. 18.

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât, (O.Y.)*, c. XII, s. 136; Çağfer Karadaş, "Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru", *UÜİFD*, Yıl: 2010, c. 19, Sayı: 1, ss. 32-33.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MELEK-İNSAN/PEYGAMBER ARASINDA EFDALİYYET SORUNU

1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE EFDALİYYET

1.1. Müttekaddimin Dönemi Tartışmalarına Genel Bir Bakış

İslam düşünce geleneği, zaman itibariyle uzun bir dönemi, ilmi anlamda ise geniş bir birikimi ifade etmektedir. Bu dönem ve birikim içerisinde birçok konunun yer aldığı ise ehince malumdur. Ele alınan konulardan biri olan efdaliyyet sorunu, diğer konular gibi birçok düşünsel çabaya konu olmuştur. İslam düşüncesinde bu konunun yer aldığı alanların tefsir, kelam, felsefe ve tasavvuf olduğu görülmektedir. İslam düşüncesi bağlamında konunun ele alınışı, bu alanlara yönelik sistematik bir çalışmayı iktiza ettiğinden çalışmamız, özelden kelam ilmi açısından olmakla birlikte, konunun daha iyi aydınlatılabilmesi ve değişim süreçlerinin tespiti adına diğer alanları da kapsamaktadır.

Melek ve insan ya da peygamber arasındaki üstünlük tartışmalarına kapsamlı bir şekilde değinen eserler, genel itibariyle h. V yy. sonrasına aittir. Bu ise, konunun daha önce var olup olmadığı, eğer varsa nasıl değerlendirildiği sorularını gündeme taşımaktadır. Tefsir eserlerinde bu konudaki görüş farklılıklarının bulunduğu kaydedilse de, genel itibariyle tarafların kimliğine yönelik açıklamalara rastlanmaz.²⁸⁸ Ancak Sünnî kelam eserlerinin birçoğu, peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu, Ehl-i Sünnet'in çoğunluk ulemâsının görüşü olarak belirtir.²⁸⁹ Bu tartışma konusunun Sünnî

²⁸⁸ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Bekir Topaloğlu ve Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yay., İstanbul 2006, c. VIII, s. 327; Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân Tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Muhammed b. Aşûr, Beyrut ts., c. VI, s. 115; Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru Begavî Meâlimu't-Tenzîl*, Riyad ts., c. V, s. 108.

²⁸⁹ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401, s. 295; Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalu Efşkârî'l-Müttekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukema ve'l-müttekellimîn*, (Telhîsü'l-Muhassal ile birlikte) tsh. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Kütübü'l-Arab, Beyrut 1984/1404, s. 322; Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Erbâin fî Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicazî Sekka, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, s. 177; Ebû'l-Hasan Ali b. ez-Zâgûnî, *el-Îzâh fî Usûli'd-Dîn*, thk. 'Îsâm es-Seyyid Mahmud, Riyad 2003/1424, s. 639;

kaynaklarca bu şekilde zikredilmesi, belirli bir süreci ve çoğunluğun dışında kalan kanaatleri içinde barındırmaktadır. Çünkü konuya yönelik diğer kaynakların gösterdiği veriler, melek ve peygamber mukayesesinin hicri ilk iki asır için söz konusu olmadığı izlenimini vermektedir.

İslam düşüncesinde melek ve insan arasındaki efdaliyyet sorununun ilk izlerinin, özellikle ilahî hitabın anlaşılma çabası sebebiyle, erken dönemlerde kısmen de olsa, görüldüğü rivayetlerden anlaşılmaktadır. Bu kısmî durumu bazı rivayetler sahabe dönemine kadar götürmekteyken, daha çok h.II yy'dan itibaren kendini tefsir eserlerinde tedvin edilmiş bir mahiyette ortaya koymaktadır. Zira erken dönemde ilahî hitaba yönelik anlama çabalarının, tefsir alanında görüldüğü söylenebilir. Bu bağlamda baktığımızda konunun tefsirlerde, melek ya da insanın efdaliyyetine delalet etmediği

Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V, s. 65; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 279; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 287-294; Kâdî Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr min Metâli'i'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Beyrut-Kâhire 1991/1411, ss. 216-218; Nâsirüddîn Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh fî Usuli'd-Dîn*, thk. Saïd Fude, Dâru'r-Râzî 2008, ss. 185-187; Şemsüddin b. Mahmud Abdurrahman el-İsfehânî, *Metâliu'l-Enzâr ala Tavâli'i'l-Envâr*, Hulusi Efendi Matbaası 1355, ss. 434-437; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011, s. 270, 278; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, ss. 119-120; Fadlullah Şihâbüddin Abdullah b. Hasan Türpüşti, *el-Mu'temed fl'l-Mu'tekad (Sağlam İtikad-Türpüşti Risâlesi)*, çev. Süleyman Kuku, İstanbul 2002, s. 208; Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid*, Salah Bilici Kitabevi Yay., İstanbul ts., ss. 196-198; Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma'rûf İbn Kemâl, *Fî Tafdîli'l-Enbiyâ ale'l-Melâik* (Resâil-u İbn Kemâl içinde), nşr. Ahmed Cevdet, Matbaa-i İkdâm 1316, c. I, s. 117; Mevlâ er-Rûm eş-Şeyh İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru Ruhu'l-Beyân*, nşr. Dâru'l-İhyâ Tûrasi'l-Arabî, Beyrut ts., c. V, s. 186; Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Umde fî'l-Akâid (İslam İnançının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt, Malatya 2000, s. 65; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 115; Kâdî Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal fî Usuli'd-Dîn*, (Nihâyetü'l-İkdâm ve el-İşâret ilâ Mezhebi Hakk ile bir arada) thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425, s. 349; Galip Türcan, "Bâbertî'nin el-Maksad fî ilmi'l-Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik", *SDÜİF*, Yıl: 2006/2 Sayı: 17, s. 160; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 281; Ebû Abbâs Takiyiddin Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Bsk yy. 1986/1406, c. II, s. 417; es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 114; es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 28; Sırrı Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, s. 351; Mustafa Zihni, *Savâbu'l-Kelâm*, Dersaadet Mahmut Bey Matbaası 1327, ss. 225-226; Bilmen, *Muvazzah*, s. 312-313; Mustafa Âşûr, *'Alemü'l-mela'ike: Esraruhu ve'l-Hafâyâhu*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire 1989/1409, ss. 90-91.

veya her ikisine de delalet ettiği söylene de²⁹⁰ öncelikle el-İsrâ, 17/70'de²⁹¹, bazen el-Bakara, 2/34'te²⁹² ele alındığı görülmektedir.²⁹³ Bunun dışında ise ilerleyen süreçte delil olarak öne sürülen bazı rivayetlerin²⁹⁴ de konu bağlamında değerlendirildiği söylenebilir.²⁹⁵

Hangi varlığın daha üstün olduğu sorununun, h. IV yy.'dan sonra belirginleşmeye ve dolayısıyla başkalaşmaya başladığı görülmektedir. h. I yy. ikinci yarısı ve h. II yy. ilk çeyreği için, aşağıda geleceği üzere rivayetlerden, meleği veya

²⁹⁰ Abdullah Muhammed b Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtûbî (h. 671), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006, c. I, s. 435; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, s. 185.

²⁹¹ 'Gerçekten Biz Âdem evlatlarını şerefli kıldık, karada ve denizde kendilerini taşıyacak vasıtalar nasip ettik, onlara helal ve hoş rızıklar verdik ve onları yarattığımız varlıkların çoğuna üstün kıldık.' el-İsrâ, 17/70.

²⁹² 'O vakit meleklerle: "Âdem'e secde edin!" dedik. Hepsi secde ettiler, yalnız İblis diretti, kibirlendi ve kafirlerden oldu.' el-Bakara, 2/34.

²⁹³ Konunun el-İsrâ, 17/70. ayette ele alınması, ayetteki lafzın anlam bakımından delaleti ile ilgili görülürken; el-Bakara, 2/34. ayette ele alınması ise, muhtemelen melek ve insan/peygamberin bir arada bulunması ve secde olayına yer veren ilk yer olmasıdır. Konunun el-İsrâ, 17/70'de ele alınmasına örnek olarak bkz. Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud, Müessesetü't-Târîh, Beyrut 2002/1423, c. II, ss. 541-542; Ebû İshâk İbrahim ez-Zeccâc (v. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb ts., c. III, s. 252; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûnu'l-Ekâvil fî Vucûhi't-Te'vil*, thk. Yusuf Hamadi, Mektebetü Mısır 2010/1431, c. II, s. 500; Begavî, *Tefsîr*, c. V, s. 108; Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Ali Bideyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998, c. II, ss. 269-270; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, s. 120. el-İsrâ, 17/70'te değinilse de asıl ele aldığı bölüm olarak el-Bakara, 2/34'ü işaret eden müellifler de vardır. Örnek olarak bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-356; Kurtûbî, *el-Câmi'*, c. I, s. 436; c. XIII, s. 125-127.

²⁹⁴ Söz konusu rivayetler ve delil olarak kullanımları, delilleri incelediğimiz konu başlığında daha kapsamlı zikredilmiştir.

²⁹⁵ Abdürrezzak b. Hemmam (v. 211/827), *Tefsîru Abdürrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999/1419, c. II, s. 305; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310/923), *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-Beyan an Te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr 2001/1422, c. XV, ss. 5-6; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Abdullah eş-Şafîi el-Ma'ruf İbn Asâkîr (v. 571/1176), *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Ömer b. Garame el-Umrevî, Dâru'l-Fikr 1995/1415, c. IX, ss. 303-304.

insanı üstün görenlerin olduğu anlaşılırken, peygamberin konumuna dair bir açıklama net olarak görülmez.

Kelbî'nin (v. 50/670) el-İsrâ 17/70. ayette insanların Cebrâîl, Mikâîl, İsrâfîl, ölüm meleği ve onun gibi melekler dışında kalan yaratılmışlardan üstün olduğunu; dolayısıyla bu melekleri insandan üstün kabul ettiği rivayet edilmektedir.²⁹⁶ İbn Abbas'ın (v. 68/687) da, meleklerden bir grubu istisna tutan Kelbî'nin tutumuna benzer şekilde, melekleri daha üstün kabul ettiği istisna yaklaşımından anlaşılmaktadır.²⁹⁷ İmâm Mâtürîdî ise Hasan'ın da “*Ne Mesih ne de Allah'a yakın melekler...*” âyetinden hareketle melekleri insanlardan üstün kabul ettiğini nakleder.²⁹⁸ Ömer b. Abdülaziz (v. 101/720) bir mecliste, ‘*Ama iman edip, yararlı işler yapanlar ise bütün yaratıkların en hayırlı olanlarıdır.*’²⁹⁹ ayetine dayanarak³⁰⁰ insanın Allah katında en değerli varlık olduğunu söylemiştir. Irak b. Mâlik ise Allah'ın peygamberlerine birer elçi, dünya ve

²⁹⁶ Sa'lebî, *el-Kesf*, c. VI, s. 115; el-Begavî, *Tefsîr*, c. V, s. 108; Kurtûbî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 176.

²⁹⁷ Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî (v. 373/983), *Bahru'l-Ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Bsk yy ts., c. III, s. 19; İnsana dair üstünlüğün Cebrâîl, Mikâîl, İsrâfîl, ölüm meleği ve onun gibi meleklerin dışında olduğunu ifade eden Kelbî'den nakledilen rivayetin yer almadığı ancak İbn Abbas'ın melekleri üstün gördüğünü kaydeden diğer kaynaklar için bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. XXI, s. 17; İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 117; Kurtûbî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 176; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî* c. XV, s. 119; Hâfız İsmâîl el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsîri'l-Beyzâvî ve bi Hâmişihî Hâşiyetü İbnu't-Temcîd*, Dersâdet, c. IV, s. 272. Bu kaynaklarda İbn Abbas'ın kanaatinin meleklerin üstünlüğü şeklinde olduğu belirtilse de bu üstünlüğün insanlara yönelik olduğu görülür. Ancak kaynakların bunu muhalif düşünenler arasında zikretmesi, peygamberlerden de üstün kabul ettiği şeklinde anlaşılma ihtimalini gündeme getirmektedir. Gerek Semerkandî'nin gerekse Bağdâdî'nin değerlendirmeleri İbn Abbas'ın büyük melekleri insanlardan üstün gördüğünü ortaya koymakta ve peygamberlerden de üstün görmesi için bir gerekçe söz konusu görünmemektedir. Bkz. es-Semerkindî, *Bahru'l-Ulûm*, c. III, s. 19; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 296.

²⁹⁸ El-Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, s. 121.

²⁹⁹ el-Beyyine, 98/7.

³⁰⁰ Ömer b. Abdülaziz'in bu ayeti delil olarak kullanmasını el-Kurazî çok sıhhatli bulmadığını da belirtir. Zira ona göre bu ayetin kapsamına melek, cin ve insan türlerinin tamamının girmesi delalet açısından daha isabetlidir. Sadece insana mahsus kılınması delalet açısından eksiklik barındırabilecektir. Krş. İbn Asâkîr, *Târih*, c. IX, ss. 303-304; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr ts., c. I, ss. 126-127.

ahirette Allah'ın daimi hizmetkârları olmaları ve '...*melek olmayasınız*...' ³⁰¹ ayetinden hareketle meleğin en üstün varlık olduğu yönündeki delillerle Allah katında en değerli varlıkların melekler olduğunu vurgulamıştır. Bunun üzerine halife Ömer b. Abdülazîz, Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye (v. 108/726) bu konu hakkındaki görüşünü sormuştur. el-Kurazî de, Allah'ın Âdem'i bizzat yaratıp, ona rûhundan üflediğini ve melekleri kendisine secde ettirip evlatlarından resül ve nebîler gönderdiğini, melekleri onları ziyaret ettirmek suretiyle şerefli kıldığını belirtmiştir. ³⁰² Kanaatimizce bu deliller, Ehl-i Sünnet'in kullandığı delillerin bir kısmının bir arada zikredildiği ilk yer olma özelliğini de taşımaktadır. ³⁰³ Sahabe döneminde efdaliyyet konusunun yer aldığı gösteren bir başka veri de, Abdullah b. Selam'dan (v. 43/663-664) gelen bir rivayettir. Hâkim'in naklettiği bu rivayete göre de, Allah'ın yarattıkları arasında en şerefli varlığın Ebû'l-Kâsım olduğu zikredilmektedir. ³⁰⁴

Konuya yönelik ilk döneme ait yaklaşımların mevcudiyeti subût bulmuş olsa da, geç dönem eserlerinde görüldüğü gibi kapsamlı bir şekilde ele alındığını söylemek güçtür. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımlar arasında meleği üstün gören Kelbî ve İbn Abbâs'ın değerlendirmelerinin, tür açısından insan üzerinde büyük meleklerle diğer bir ifadeyle resül meleklerle ait bir üstünlüğü ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla onların melekleri peygamberler ya da Hz. Peygamber'den daha üstün düşündükleri

³⁰¹ 'Fakat şeytan onlara, gözlerinden gizlenmiş olan edep yerlerini açığa çıkarmak için vesvese verdi. Onlara şöyle telkinde bulundu: "Rabbinizin size bu ağacın meyvesini yasaklamasının tek sebebi, sizin meleklerden veya ölümsüz hayata kavuşanlardan olmanızı önlemektir"' diyerek, kendisinin onların iyiliğini istediğine dair yemin üstüne yemin etti.' el-A'râf, 7/20-21.

³⁰² İbn Asâkîr, *Târîh*, c. IX, ss. 303-304; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. I, ss. 126-127.

³⁰³ Peygamberleri üstün görenlerin delilleri başlığı altında ilerleyen sayfalarda değinilecek olan bu delillerin, Ömer b. Abdülaziz ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'nin kullandığı argümanları anımsattığı görülecektir.

³⁰⁴ Söz konusu rivayeti, kelimelerinin konuya ele alırken sık kullanmadıkları görülmektedir. Rivayet ile ilgili bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2002/1422, c. IV, ss. 612-613; Ebu Bekir Ahmed b Hüseyin el-Beyhâkî, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, thk. Abdulhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut ts., c. I, s. 308; Muhammed b. Ahmed es-Seffârânî el-Hanbelî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr el-Behiyye ve Sevâdii'l-Esrâri'l-Eseriyye li-Şerhi'l-Maziyye fî Akdi'l-Firkati'l-Merziyye*, Bsk yy ts., c. II, ss. 402-403.

söylenemez. Bu sebeple söz konusu yaklaşımlar için, meleklerin resüllerine insanların avamına karşı bir üstünlük tanıyan geç dönem Sünni ulemânın görüşlerinin ilk nüvelerini yansıttığı varsayımında bulunulabilir. Abdulkâhir el-Bağdâdî (v. 429/1037), arkadaşlarının İbn Abbas ve sahabenin önde gelenlerinin peygamberleri meleklerden üstün kabul ettiklerine yönelik rivayetlerde bulduklarını (neler olduğuna değinmeksizin) söylemesi,³⁰⁵ el-Halîmî'nin (v. 403/1012) de İbn Abbas'a atfettiği görüş bizim bu kanaatimizi desteklemektedir.³⁰⁶ Zira sahabenin, hususen peygamberleri meleklerden üstün kabul ettiğini değil, seçkin meleklerin insanlardan üstünlüklerine dair yaklaşımları söz konusudur. Dolayısıyla ilk dönem için mukayesenin melek ya da seçkin melekler ile insanı kapsadığı, doğrudan melek-peygamber mukayesesinin söz konusu edilmediği söylenebilir.

Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) ise, kendilerinden üstün olunan varlıklardan melekleri istisna kılarak, melekleri insandan daha üstün kabul etmiştir.³⁰⁷ Zeccâc (v. 311/923) da ayetteki ifadenin '*tamamı ya da hepsi*' olmadığına dikkat çekmiştir. '*...Mukarreb melekler de...*'³⁰⁸ ayetinden hareketle meleklerin istisna olduğunu; onların

³⁰⁵ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-Dîn*, s. 296.

³⁰⁶ el-Halîmî'nin belirttiğine göre İbn Abbas, Allah el-Fetih, 48/2. ayetinde belirttiği üzere Hz. Peygamber'i azaptan emin kılmışken; melekler hakkında el-Enbiyâ, 21/29. ayetinde cehennem tehdidinde bulunmuş ve bir anlamda kendileri hakkında bir kesinliğin bulunmadığına vurgu yapmıştır. el-Halîmî, İbn Abbas'ın bu değerlendirmelerini meleklerle karşı insana ait bir üstünlük şeklinde değerlendirmiş ve eleştirmiştir. Ancak ayetin Hz. Peygamber ve meleklerle delâlet ettiği malumdur. el-Halîmî'nin yaptığı gibi İbn Abbas'ın insanları üstün gördüğünün söylenmesi söz konusu verilerden hareketle mümkün görünmemektedir. İbn Abbas'a atfedilen diğer görüşler de dikkate alındığında bizim İbn Abbas'a atfettiğimiz peygamberleri seçkin meleklerden, seçkin melekleri de insanlardan üstün gördüğüne yönelik değerlendirmelerimiz ile söz konusu farklı rivayetler anlam kazanmakta ve daha bütüncül bir bakış sunmaktadır. İbn Abbas'a atfedilen görüşler için bkz. Ebû Abdullah el-Hüseyn b. el-Hasen el-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc fi Şüabi'l-Îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979/1399, c. I, s. 315; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli 'd-Dîn*, s. 296; Râzî, *Tefsîr*, c. XXI, s. 17; İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 117; Kurtûbî, *el-Câmî*, c. IX, s. 176; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî* c. XV, s. 119;

³⁰⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. II, ss. 541-542. Mukâtil'in insanları yeryüzünün en hayırlıları olarak telakki ettiği ve sema ve arz şeklinde bir kategorik ayrımın yer aldığı anlaşılmaktadır. Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. IV, s. 781.

³⁰⁸ 'Ne Mesih ne de Allah'a en yakın büyük melekler (Mukarreb melekler) Allah'a kul olmaktan kaçınılmazlar...', en-Nisâ, 4/172.

faziletli ve daha üstün olduklarını belirtmiştir.³⁰⁹ Buradaki görüşlerin, ‘...yarattıklarımızın çoğundan...’³¹⁰ ayetinin anlam açısından delâletine dayandığı görülmektedir. Yani ayetteki ‘على كثير’ ibaresinin anlam itibariyle delâletinden, ‘çoğunluğun dışında kalan bir azınlık grubunun’ zorunlu olduğu takdir edilmiştir. Zeccâc’ın da hususen vurguladığı³¹¹ ve daha sonraki kaynaklarca sıkça zikredilen³¹² ayırımın dayandığı temel özelliğin bu olduğunu Râzî de belirtmektedir.³¹³ Zeccâc’ın başka bir yerde meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu söylediği de görülmektedir.³¹⁴ Zemahşerî de ayette açıkça ‘çok’ kelimesine vurgu yapar ve insanın meleklerin dışındaki varlıklardan üstün kılındığını belirtir. Ayetteki lafzın ‘hepsi’ şeklinde te’vil edilmesine karşı çıkar ve zikredilen bazı rivayetlerin ise uydurulduğunu söyler.³¹⁵ Daha sonraki süreçte bu ayetin anlaşılmasında, hicri V. asra kadar

³⁰⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 252; Râzî, *Tefsîr*, c. XXI, s. 17; Kurtûbî, *el-Câmi'*, c. IX, s. 176; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî* c. XV, s. 119; İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 117; İbn Kemâl, *Müştemiletü ala ferâid nefîseti'l-Müteârifeti bi-risâleti'l-Ferâid l'ibni Kemâl*(Resâil-u İbn Kemâl içinde otuzuncu risale), c. II, s. 268; Hâfız İsmâil el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî ala Tefsîri'l-Beyzâvî ve bi Hâmişihî Hâşiyetü İbnu't-Temcîd*, Dersââdet ts., c. IV, s. 272.

³¹⁰ el-İsrâ, 17/70.

³¹¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 252.

³¹² Sa'lebî söz konusu ayette bir grubun yaratılanlardan melekleri istisna kıldığını, Kelbî'nin ise büyük melekleri ve onun gibileri istisna kıldığını zikreder. Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf*, c. VI, s. 115. Begavî de ayetteki ifadenin açık olduğunu, hepsi şeklinde vaz' edilmeyip çoğu şeklinde bildirildiğine vurgu yapmaktadır. Ancak beşer ile melek arasındaki üstünlüğün ihtilafı olduğunu, evla olan görüşün ise ‘müminlerin avamının meleğin avamından, müminlerin havassının meleklerin havassından daha üstün olduğu şeklinde belirtir. Bkz. Begavî, *Tefsîr*, c. V, ss. 108-109.

³¹³ Râzî, *Tefsîr*, c. XXI, s. 17.

³¹⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 136.

³¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 500. Tîbî muhtemelen Bâkillânî'den naklen bunların İbn Abbas ve Zeccâc’ın görüşü olduğunu belirttikten sonra bunun mefhûma dayanarak söylendiğini ifade eder. Ancak çok kelimesini tahsis ederek zıddı olan azın bundan zorunlu olarak çıkarılmasını ifade eden mefhûma dayanmanın (mefhûm-u muhâlefe/delil-i hitab/tahsîsu'ş-şey bi'z-zikr)'in Ebu Hanife'ye göre delil oluşunun ihtilafı olduğunu belirtir. Daha sonra mefhûmdan ayetin anlamının azdan üstün olmadığını göstereceğini ancak bunun azın daha üstün olacağı anlamına gelmeyeceğini söyler. Hatta yaratılanların akıllı olanlarından en çok olanların melekler olduğu için ayetteki çoktan kastın hususen melekler olabileceği ihtimalinden ve böylece benî âdemin meleklerden daha üstün olabileceğini belirtir. Bkz. Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî (v. 743), *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Gınâi'r-Rayb ve hüve Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*, thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm, *Câmiatü'l-Ulûmu'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye*, Ürdün ts., c. IX, s. 339. Ayrıca ayetteki lafzın

mevcudiyetini kaynaklardan teyit edemediğimiz, farklı bir anlama şekli karşımıza çıkmaktadır. Buna göre, bu ayete dayanarak insanın bütün varlıklardan üstün olduğunu ileri süren bir grubun varlığı ortaya koyulmaktadır. Aslında Zeccâc'ın 'tamamı ya da hepsi' şeklinde olmadığına ve 'çoğu' şeklinde kullanıldığına hususen yaptığı vurgudan hareketle,³¹⁶ o dönem açısından kaynaklarda göremesek de, bir farklı anlayış ve okuyuşun olduğu tahmininde bulunulabilir. Karşı görüşe göre ayetteki 'çoğu' ifadesi, aslında 'tamamı, yani hepsi' anlamındadır. Dolayısıyla insanın üstün olduğu varlıklar konusunda bir istisna söz konusu değildir. İbarenin 'tamamı, yani hepsi' şeklinde kullanılmasının ya da anlaşılmasının gerekçesinin ise, Arapların çok (الكثير) kelimesini hepsi ve tamamı (الكل) (الجمع) anlamında kullanmaları şeklinde sunulduğu görülür. '...Onların çoğu ise yalancıdır.'³¹⁷ ayetindeki çok lafzının hepsi anlamına sahip bir şekilde kullanıldığı söylenerek buna delil gösterilmektedir.³¹⁸ Hatta Neseфі (v. 710/1310), Hasan'ın bu ayetteki çok ifadesini, hepsi şeklinde anladığını rivayet etmekte ve kendisi için dayanak kılmaktadır.³¹⁹

Ebû Hanîfe'nin (v. 150/767) efdaliyyet konusunda önce meleşi, daha sonra insanı üstün gördüğü, son olarak ise kendisine sorulan soruya cevap vermeyerek tevakkuf ettiği belirtilmektedir.³²⁰ Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) ise her mümini

tamamı ya da hepsi şeklinde te'vil edilmesine karşı çıkmasına yönelik gerek Neseфі gerekse Tîbî, Zemahşerî'nin Yûnus Sûresi 36. ayetteki çok kelimesini hepsi ve tamamı şeklinde te'vil etmesini zikrederler. Krş. et-Tîbî (v. 743), *Fütûhu'l-Gayb*, c. IX, s. 341; en-Neseфі, *Medârik*, c. II, s. 269; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 222.

³¹⁶ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 252.

³¹⁷ 'Onlar yalan ve iftiraya, günaha düşkün kimselere inerler. Çünkü o iftiracılar şeytanlara kulak verirler, esasen onların çoğu yalancıdır.' eş-Şuarâ, 26/222-223.

³¹⁸ Sa'lebî, *el-Keşf*, c. VI, s. 115; Begavî, *Tefsîr*, c. V, s. 108; en-Neseфі, *Medârik*, c. II, s. 269; et-Tîbî, *Fütûhu'l-Gayb*, c. IX, s. 341.

³¹⁹ en-Neseфі, *Medârik*, c. II, s. 269. Kemalpaşazâde âyetteki ibareyi tamamı ya da hepsi şeklinde te'vil etmenin lafız ve anlam açısından doğru olmayacağını belirtir. Bkz. İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 123.

³²⁰ Ebi'l-İz, *Şerhu't-Tahâviyye*, ss. 281- 282, 290. Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim*'de melekların Allah'a insandan daha itaatli olduklarını belirtir. O Allah'tan daha çok korkma ve O'na daha fazla itaatkar olmalarının gerekçelerini ise bir takım özelliklere bağlamaktadır. Bu özellikler arasında melekların insanlara nazaran nübüvvet ve risaletle üstün kılınmaları, insandan çok daha güzel ahlakla yaratılmış olmaları, insanın göremediği bazı hayret verici olayları müşahade etmeleri

üstün kabul ettiği söylenmektedir.³²¹ Abdürrezzak'ın ve ondan aynı rivayeti nakleden Taberî'nin de bu rivayet bağlamında insana genel bir üstünlük atfettikleri söylenebilir.³²² İbn Fûrek'den (v. 406/1015) peygamberleri meleklerden daha üstün kabul ettiğini öğrendiğimiz Eş'arî,³²³ *Makâlât'da* kendinden sonraki birçok eserin de belirttiği üzere Mu'tezile'nin meleklerin peygamberden üstünlüğünde ittifak ettiklerini belirtir. Rafizîler'den meleği ve peygamberi üstün görenler olduğunu, bazılarının ise bazı sûfiler gibi imamlarını da meleklerden üstün gördüklerini ifade eder.³²⁴ Râzî de Cübbâiler'den Ebû Ali'nin melekleri üstün kabul ettiğini belirtmektedir.³²⁵ İmam Mâtürîdî *Te'vilât'ta* üzerinde durulması gereken bir konu olmayıp bilinemeyeceğini söyledikten sonra, insan ve melek mukayesesine karşı çıkar. Böyle bir mukayesenin varlıkların en şerhileri ile bir an olsun Allah'a karşı gelmeyen meleklerin mukayesesi anlamına geleceğini ve bir karşılaştırma yapılacaksa, melek ve peygamber arasında olabileceğini belirtir. İnsan ve melek mukayesesine karşı çıkıp, melek ve peygamber mukayesesinin olabileceğini ifade etse de, *Te'vilât'ta* ilgili ayette bu konuda bir görüş

ve bir takım zorluklarda insanlar gibi etkilenip isyan etmemelerini zikreder. Bu vasıfların onları masiyetten alıkoyduğuna dikkat çeker. İmam-ı 'Azam'ın buradaki ifadelerinden melekler hakkında bir takım hususi özellikleri dolayısıyla sadece insana karşı sevap bakımından bir üstünlük atfettiği söylenebilir. Ancak bu ifadeler peygamberlerle ilgili herhangi bir mukayese imkânı tanımamaktadır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin meleklerle üstünlük tanıdığı hususlardan nübüvvet, daha fazla itaat, masiyetten uzaklık, yaratılış ve bazı hâriku'l-âde olayları müşahede etmeleri düşünüldüğünde İslam düşüncesinde melek-insan mukayesesinde kullanılan argümanların neredeyse tamamını cem ettiği söylenebilir. Zira ileride geleceği üzere, İslam felsefesi açısından yaratılış, kelam alimleri açısından ise itaat edip masiyetten kaçınarak sevap bakımında fazlalık üzerinde durulmuş; aklî ve de naklî deliller bu hususlarda değerlendirilerek melek ya da insanın üstünlüğü temellendirilmeye çalışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin söz konusu yaklaşımları için bkz. İmam-ı 'Azam Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri İçinde)*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 2010, ss. 19-20 (tercüme kısmında ss. 13-14).

³²¹ es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 399.

³²² Abdürrezzak b. Hemmam, *Tefsir*, c. II, s. 305; et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, c. XV, ss. 5-6.

³²³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâti Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut ts., s. 175.

³²⁴ Ebû'l-Hasan Ali b İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Bsk yy. 1980, ss. 47-48, 226, 439-440.

³²⁵ Râzî, *Tefsir*, c. XII, s. 243; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 479.

belirtmez.³²⁶ Ancak aidiyeti şüpheli olan *Fıkh-ı Ekber Şerhi'nde* müminlerin meleklerden daha üstün olduğunu söylerken,³²⁷ ayrıca Hz. Muhammed'in^(s) bütün yaratılmışlardan efdal olduğunu düşündüğü de nakledilir.³²⁸

Şia'nın çoğunluğunun peygamberleri meleklerden üstün kabul ettikleri³²⁹ ve Ehl-i Sünnet ile aynı kanaatleri paylaştığı görülmektedir.³³⁰ Eş'arî ve Mâtürîdî'nin muâsırı Şii âlim Şeyh Sadûk (v. 381/991), Ebû Câfer'in nebîler, resüller ve imamların meleklerden daha üstün olduğuna inandığını zikreder ve Ehl-i Sünnet arasında peygamberleri üstün görenlerin kullandıkları ayetleri delil olarak nakleder.³³¹ Sünni kaynaklarda Eş'arî ve Mâtürîdî öncesi dönem için insan ve melek mukayesesi şeklinde özellikle rivayetler ve tefsirler bağlamında birtakım değerlendirmelerin mevcut olduğu görülmektedir. Bu sebeple melek ve peygamber mukayesesinin ilk iki asır için söz konusu olduğunu söylemek zor görünmektedir. İlk döneme ait efdaliyete yönelik

³²⁶ El-Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, ss. 120-124; c. VIII, s. 327. Şeyhzâde de İmam Begavî'den bazı nakiller yaptıktan sonra, konu ile ilgili İmam Mâtürîdî'nin, bilinmeyeceği gerekçesi ile insanın meleğe, meleğin de insana efdaliyeti konusunda konuşmadığını ve bu konunun bilinmeye değer bir konu olmadığını söylediğini nakleder. Bkz. Muhyiddin Muslihiddin Mustafa b. El-Kocavî, *Hâşiyetü Şeyhzâde ala tefsiri'l-Kâdi el-Beyzâvî*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Nüshası), Bsk yy ts., c. II, s. 22(el-İsrâ, 17/70. ayet).

³²⁷ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Hanefî es-Semerkindî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Bsk yy ts., s. 41; Adnan Bülent Baloğlu, “*Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber Kimindir?*,” *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İslâm İnanç Esasları: Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. nşr. A. Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yay., İstanbul 2014, s. 69.

³²⁸ Tâcüddin Ebî Nasr el-Vehhâb b. Ali b. Abdülkafi es-Subkî, *es-Seyfu'l-Meşhur fi Şerhi akîdeti Ebî Mansur (Mâtürîdî Akîde Risalesi ve Şerhi)*, thk. çev. tlf. Mustafa Saim Yeprem, TDV Yay., Ankara 2011, ss. 47-48; Pezdevî de İmam Mâtürîdî'nin insanların resüllerini daha üstün kabul ettiğini nakleder. Krş. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 293.

³²⁹ Râzî tefsirinde Şia'nın çoğunluğunun melekleri daha üstün kabul ettiklerini belirtir. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 234. Bağdâdî ise İmâmiyye'nin İmamlarını, bazı ğulat firkaların ise kendilerini de meleklerden üstün olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Krş. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 295.

³³⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıġlalı, AÜİF Yay., Ankara 1978, ss. 104-106; Râzî, *el-Erbaîn*, s. 177; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 65; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *AÜİFD*, Yıl: 2015, c. 56, Sayı: 1, ss. 7-8.

³³¹ Şeyh Sadûk, *Risâle*, s. 104-106; Râzî, *el-Erbaîn*, s. 177; el-İcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 65; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 216.

ifadelerden, sorunun resül melekler ile insan ve melek ile insan arasında şekillendiği söylenebilir. Ancak Mu'tezile, Zeccâc, iki İmâm ve Şeyh Sadûk'da dikkat çeken husus, konunun peygamber ve melek mukayesesi şeklinde de yer almasıdır. Bundan sonraki süreçte ise efdaliyyet sorununun peygamber ve melek arasında değerlendirilmeye dönüştüğü ya da insan ve melek mukayesesine peygamberin de dâhil edildiği söylenebilir.

Mu'tezile³³² ve filozofların melekleri ve Sünni ulemâ içinden Kâdî el-Bâkillânî ve Abdullah el-Halîmî'nin de semâvî (ulvî) melekleri üstün kabul ettikleri Sünnî kaynakların naklettiği diğer bir veridir.³³³ el-Halîmî, konu ile ilgili bazılarının insanların resüllerini meleklerin resüllerinden, insanların velilerini meleklerin velilerinden; diğerlerinin ise Mele-i 'Alâ'yı yeryüzünün sakinlerinin tamamından daha üstün düşündüklerini kaydeder. Daha sonra, sadece meleğin üstün oluşunun delillerini, gelebilecek olası itirazları da dikkate alarak, sıralar.³³⁴ Kendisinin de delillerdeki üslûbundan melekleri insanlardan, büyük melekleri de peygamberlerden üstün kabul ettiği anlaşılmaktadır.³³⁵ el-Îcî (v. 756/1355), konu hakkındaki tartışmanın, peygamberlerin ulvî meleklerden üstünlüğü konusunda olduğunu söylerken, sûflî meleklerden üstünlükte tartışma olmadığını kaydeder ve bir anlamda insan ile melek mukayesesini göz ardı eder.³³⁶ Bu açıklamalardan sonra el-Bâkillânî ve el-Halîmî'nin farklı düşündüğünü belirtmesi, onların ulvî melekleri peygamberlerden üstün gördüğünü,

³³² Mu'tezile kaynaklar arasında konuya Âl-i İmrân 3/33. ayette değindiğini tespit edebildiğimiz Kâdî Abdulcabbâr'ın ifadeleri de Mu'tezile'nin melekleri peygamberlerden üstün kabul ettiklerini gösteren önemli bir veridir. Kâdî'ya göre bu üstünlüğe birçok ayet delil konumundadır. Bkz. Kâdî 'Imâdüddîn Ebi'l-Hasan Abdulcabbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts., ss. 63-64.

³³³ Râzî, *el-Muhassal*, ss. 322-323; Râzî, *el-Erbâin*, ss. 177-178; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 407-408; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, ss. 216-217; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 65; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 287; İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal*, s. 349; İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 117; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 203. Suyutî, Ebû İshak el-İsferayinî'nin de melekleri peygamberlerden üstün kabul eden Sünnî ulemâdan olduğunu belirtir. Krş. es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 203. Benzer ifadeleri için bkz. es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, ss. 400, 406.

³³⁴ El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, s. 309.

³³⁵ El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc* c. I, ss. 309-316.

³³⁶ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367.

dolayısıyla peygamberlerin sūflî meleklerden üstünlüğüne inandıkları anlaşılmaktadır. Râzî'nin belirttiği semâvî ayırım ve el-Halîmî'nin ifadeleri de bunu destekler mahiyettedir.³³⁷ Hicri IV. asra yönelik kaynakların işaret ettiği bu veriler, melek ve insan tartışmasında peygamberlerin de değerlendirilmeye başladığını gösteren diğer önemli hususlardır.

Abdülkâhir el-Bağdâdî, melekleri üstün görmenin zebânîleri peygamberden üstün görmek anlamına geleceğini ve Ehl-i Sünnet'in bundan imtina ederek peygamberleri üstün kabul ettiğini belirtir.³³⁸ Mu'tezile'nin ise melek ve peygamber arasındaki üstünlük hususunda ihtilaf ettiklerine değinen Bağdâdî, çoğunluğun zebânîler dâhil bütün melekleri, bir grubun ise Hârût ve Mârût gibi masiyet sahibi olmayan melekleri peygamberlerden üstün kabul ettiklerini belirtir.³³⁹ Neseî ise insanlardan olan resüllerin meleklerin resüllerinden, meleklerin resüllerinin insanların avamından, insanların avamının da meleklerin avamından üstün olduğunu söyler.³⁴⁰ Konuya daha kapsamlı yer veren Pezdevî, önce Ehl-i Sünnet'in cumhuruna göre mümin insanların; Kaderiyye ve Mu'tezile'ye göre ise meleklerin üstün kabul edildiğini kullanılan delilleriyle birlikte nakleder.³⁴¹ Aynı şekilde insanların peygamberlerinin meleklerin peygamberlerinden daha üstün olduğunu; Cebrâil, Mikâil, İsrâfil gibi resül olan meleklerin mümin insanlardan daha üstün olduğunu söylemektedir. Bazı Sünni ulemâya göre ise müminlerin tamamı, bütün meleklerden üstündür.³⁴² İmam Mâtürîdî'nin de

³³⁷ Râzî, *el-Erbâîn*, s. 177; El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc* c. I, ss. 312-313. Benzer değerlendirme için bkz. es-Seffârî, *Kitâbu Levâmî'l-Envâr*, c. II, s. 405.

³³⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 270, 278.

³³⁹ Konuya değinen ve tespit edebildiğimiz mevcut kaynaklar arasında Bağdâdî, Mu'tezile'nin ihtilaf ettiğini belirten ilk hatta tek eser olabilir. Gelenekte Mu'tezile'nin ittifak ettiğini söyleyen Eş'arî'nin haberleri daha kabul edilegelmiş görünmektedir. Krş. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 295; Eş'arî, *Kitâbu Makâlât*, s. 226.

³⁴⁰ Ebû Hafs Ömer en-Neseî, *Metnu'l-Akâid Ömer en-Neseî* (Kütübü'l-Akâid içinde), el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul ts., s. 16.

³⁴¹ Pezdevî'nin burada kullandığı deliller arasında el-İsrâ, 17/70, Âl-i İmrân, 3/33 ve bazı diğer ayetleri kullanılmaktadır. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 287-288.

³⁴² Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 292-293; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, s. 295. Suyûtî de meleklerin havassının insanların velilerinden üstünlüğü hususunda ittifak olduğunu söylese de peygamberler dışında kalan veli müminleri, meleklerin havassından üstün gören bir Hanbelî grupla

aralarında bulunduğu cumhura göre Hz. Muhammed^(s) bütün yaratılmışların üstünüdür. Hz. Muhammed^(s)'den sonraki sıralama ise insanların resülleri, meleklerin resülleri, insanların nebîleri, salih müminler, müminlerin avamı ve meleklerin avamı şeklindedir.³⁴³

Efdaliyyet sorununa kapsamlı bir şekilde değinen diğer bir âlim ise İbn Hazm'dır. Bazılarının peygamberleri, bazılarının ise salih müminleri meleklerden üstün kabul ettiğini belirterek mevcut görüşleri tasnif eder. Ancak bu görüşlere katılmadığını ve kendisinin de içinde bulunduğu Ehl-i Hakk'a göre, yaratılanların üstünlük sıralamasının melekler, nebîlerden resüller ve resül olmayan nebîler şeklinde olduğunu söyler.³⁴⁴

İmâm Mâtürîdî'den itibaren konuya değindiğini tespit edebildiğimiz birçok Mâtürîdî kelamcının birbirlerine yakın görüş belirttikleri görülür. Hatta kaynaklarda melekleri üstün gördüğü zikredilen bir Mâtürîdî kelamcının bulunduğunu söylemek güç görünmektedir. Diğer mezheplerin yaklaşımları ile ilgili kısmen de olsa farklı düşündüğü bilinen ya da rivayet edilen mütekellimler bulunsa da,³⁴⁵ Mâtürîdî kelamcılarının peygamberleri resül meleklerden ve mümin insanları meleklerin seçkin olmayanlarından üstünlüğü hususunda icma ettikleri söylenebilir.³⁴⁶

Kaynakların hicri IV. ve V. yy'a yönelik verdiği bilgiler, daha önce görülmeyen peygamber ve melek mukayesesinin şekillenmeye ve belirginleşmeye başladığını

karşılaştığını ve İbn Akıl'ın ise bunlara karşı çıktığını belirtir. Krş. es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 203-204.

³⁴³ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, ss. 292-293.

³⁴⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *Kitâbu 'l-Fasl fi 'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve 'n-Nihal*, thk. Abdurrahman Umeyra ve Muhammed İbrahim Nasr, Beyrut 1996, c. V, ss. 125-126; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Usûl ve 'l-Furû'*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî vd., Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyyeti, Kâhire 1978, c. I, s. 257.

³⁴⁵ el-Bâkîllânî ve Abdullah el-Halîmî, daha sonraki süreçte Gazzâlî ve Râzî farklı düşünen bazı ulemâ olarak zikredilebilir.

³⁴⁶ es-Semerkandî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 41; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 293; Ömer en-Nesefî, *Metnu 'l-Akâid Ömer en-Nesefî*, s. 16; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü 'l-Kelâm*, s. 115; es-Semerkandî, *el-Akâidetü'r-Rükniyye*, s. 114; es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 28; en-Nesefî, *el-Umde*, s. 65; en-Nesefî, *Medârik*, c. II, s. 269; Kestelî, *Hâşiyetü 'l-Kestelî*, ss. 196-199.

göstermektedir. Dikkat çeken diğer bir husus ise peygamberlerin soruna dâhil oluşu ile birlikte mukayesenin türlere ait resül-resül ve resül olmayan-resül olmayan şeklinde değerlendirilmeye başlanmasıdır. Bu dönemden itibaren türler arasındaki fertlerin birbirlerine yönelik üstünlükleri, ilk dönemlerde görülmeyen kendi türleri arasındaki seçkinlerin bir mukayesesini ifade etmektedir. Bu ise, tartışmanın farklı tür/cins varlıkların statü ve derece sahibi olanların mukayesesini ifade etmektedir.

1.2.Müteahhirin Dönemi Tartışmalarına Genel Bir Bakış

Hanbelî mezhebinin önemli isimlerinden İbnü'z-Zâgûnî (v. 527/1132) Mu'tezile'nin melekleri daha üstün kabul ettiklerini, Eş'arîlerin bazılarının kendileri gibi düşündüğünü bazılarının ise konu hakkında konuşmadıklarını belirtir. Kendilerinin ise bu konuda peygamberleri ve evliyalı meleklerden üstün gördüklerini bazı delillerle birlikte temellendirmeye çalışır.³⁴⁷ Resül melekleri peygamberler dışında havas-ı beşerden üstün gören yaklaşımların doğru olmadığını söyleyen es-Seffârânî ise, kendi âlimlerinin evliyalı/havass-ı beşeri de büyük meleklerden üstün kabul ettiklerini belirtir. İbn Akîl'in ise buna muhalefet ederek havas-ı melâikeden Cebrâîl, Mikâîl, İsrâfil ve ölüm meleğinin havas-ı beşerden üstün kabul ettiğini dile getirir.³⁴⁸ Üstünlüğün³⁴⁹ varlıkların yaratıldığı madde açısından olamayacağını söyleyen İbn Teymiyye³⁵⁰ (v. 728/1328) ise müslümanların ittifakıyla peygamberlerin varlıkların en üstünü olduğunu belirtir.³⁵¹ Ancak konunun bidâyet ve nihâyet açısından ele alınmasının daha doğru olacağını, çünkü bidâyet açısından meleklerin, nihâyet itibariyle

³⁴⁷ İbnü'z-Zâgûnî, *el-İzâh*, s. 639; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 139(dınt 7). İbnü'z-Zâgûnî'nin burada velileri de meleklerden üstün gördüklerine dair yaklaşımı, Suyûtî'nin velileri de meleklerden üstün kabul eden bir Hanbelî taifesi gördüğüne yönelik nakliyle de uyum içerisinde. Krş. İbnü'z-Zâgûnî, *el-İzâh*, s. 639; es-Suyûtî, *el-Habâik*, s. 204.

³⁴⁸ es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, ss. 400, 403-404; es-Suyûtî, *el-Habâik*, ss. 203-204.

³⁴⁹ Seffârânî, İbnü'l-Münzir'in Ehl-i Sünnet'in peygamberleri meleklerden üstün gördüğünü bu üstünlüğün ise risalet ile gerçekleşip genel insanı vasıfların bunlarla bir ilgisinin olmadığını aksi halde bütün insanların meleklerden üstün olacağı şeklinde bir sonuç çıkabileceğini belirttiğini nakleder. es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 406.

³⁵⁰ Takiyüddin İbn-i Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil ve'l-Mesâil*, thk. nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1412, c. III, s. 163.

³⁵¹ İbn-i Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, c. II, s. 417.

ise salih müminlerin daha üstün olduğunu söyleyerek daha önce karşılaşmadığımız bir bakış açısı ortaya koymaktadır.³⁵²

İmam Gazzâlî'nin birçok eserine dayandırılarak onun kerûbiyyîn meleklerini peygamberlerden üstün kabul ettiği belirtilmektedir.³⁵³ Ancak bu üstünlüğü yaratılışa dayandırdığını, sadece İhyâ'da görebilmekteyiz. Buna göre Allah'a en yakın olanlar meleklerdir. Kendi aralarında da derecelendirilen bu meleklerin en üstünü İsrâfîl^(a.s.); peygamberler ise yeryüzünün en üstün varlıklarıdır.³⁵⁴ İmam Begâvî de konunun ihtilafı olduğunu belirttikten sonra müminlerin avamının meleklerin avamından, müminlerin havassının meleklerin havassından daha üstün olmasının daha evlâ olduğunu belirtir.³⁵⁵

Râzî'nin ise *tefsirinde* herhangi bir görüşe meyletmediği ve sadece konu hakkında taraflara ait görüşleri aktardığı kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.³⁵⁶ *Muhassal'da* ise Mu'tezile, Filozoflar ve Kâdî Bâkillânî'nin aksine peygamberleri üstün kabul ettiği açıktır.³⁵⁷ es-Suyûtî, Râzî'nin *Erbaîn'de* peygamberleri üstün kabul ettiğini söylese de,³⁵⁸ Râzî burada genel yaklaşımları verirken doğrudan ifade etmese de, melekleri üstün görmeye daha yakın olduğu izlenimi vermektedir.³⁵⁹ Geç dönem

³⁵² es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 399; Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *AÜİFD*, s. 26; Yaşar Atila, *Kelâmî Açından Efdaliyyet Sorunu*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: İlhami Güler, Ankara 2001, s. 53.

³⁵³ İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 119; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, s. 120; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 140.

³⁵⁴ Hüccetü'l-İslam Zeynü'd-din İmâm Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn Tercümesi*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Hikmet Neşriyat Bedir Yay., İstanbul ts., c. IV, ss. 185-186;

³⁵⁵ el-Begavî, *Tefsîr*, c. V, s. 109.

³⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 234.

³⁵⁷ Râzî, *el-Muhassal*, ss. 322-323.

³⁵⁸ es-Suyûtî, *el-Habâik*, s. 203.

³⁵⁹ Râzî, *el-Erbaîn*, ss. 177-197; Benzer değerlendirmeler için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *AÜİFD*, s. 10 (dpnt. 44).

eserleri olan *Meâlim* ve *Metâlib*'de ise,³⁶⁰ Gazzâlî'nin de düşündüğü kaydedilen,³⁶¹ (ulvî) melekleri peygamberlerden üstün kabul etmiştir.³⁶² İncelediğimiz kaynaklar çerçevesinde, Râzî'nin gelenekte konu hakkındaki görüşlerinde süreç içerisinde değişiklik görülen tek âlim olduğu iddia edilebilir.³⁶³ Kâdî Beyzâvî ise *Tavâli*'de

³⁶⁰ Râzî'nin eserlerinin kronolojisi hakkında detaylı bilgi için bkz. Eşref Altaş ‘‘Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi’’, edt. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yay., İstanbul 2013, ss. 150-155.

³⁶¹ İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, s. 118; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, s. 120; el-Beyzâvî haşiyesinde el-Konevi ‘Râzî ve Gazzâlî'nin kerûbiyyin meleklerini mutlak anlamda en üstün kabul ettiklerini’ belirtir. Krş. el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, c. IV, s. 272.

³⁶² Fahrüddîn Muhammd b. Ömer el-Hatîb er-Râzî, *Usûlü'd-dîn el-müsemma Meâlimu Usûli'd-dîn*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Ezher ts., ss. 101-102; Fahru'd-dîn er-Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları(Meâlimu Usûli'd-dîn)*, çev. Nâdim Macit, İhtar Yay., Erzurum 1996, ss. 98-99; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 407-420.

³⁶³ Râzî, *tefsirinde* konuya dair görüş sahiplerinin yaklaşımlarını ve bunlara yönelik mevcut veya muhtemel itirazları kaydederken herhangi bir tarafa meyletmez. Ancak itirazlarının efdaliyyetin dayandırıldığı değerlendirilme ölçütünü dikkate aldığı görülmektedir. Sevap bakımından fazlalığı üstünlüğün temel kriteri olarak belirledikten sonra, bazı delillere ‘sevap bakımından fazlalığı ifade etmeyeceği’ ya da ‘en fazla sevabı sağladığının iddia edilemeyeceği’ gibi gerekçelerle itirazlarda bulunur. Krş. Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-255. el-*Muhassal*'da ise genel kanaati paylaşarak peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu açıkça ifade eder. el-Bakara, 2/33-34'ün tefsirinde sevap bakımından fazlalığı temel ölçü kılrsa da burada peygamberlere atfettiği üstünlüğün, sevap bakımından olup olmadığını belirtmez. Sadece Âl-i İmrân 3/33. ayete ve insanın ibadetinin daha meşakkatli olmasına dayanmaktadır. Ayrıca filozoflara atfettiği delilleri zikreder ve kendisi açısından bir delil teşkil etmediğini belirtir. Krş. Râzî, *Muhassal*, ss. 322-323. Ancak *Metâlib*'de ibadeti daha meşakkatli olanın melekler olduğuna kâni olmuş (Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 408) ve karşı çıktığı delillerden olan ismin önce zikredilmesini (Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Erbaîn*, ss. 190-191) ise geç dönem eserlerinde delil olarak kabul etmiştir. Krş. Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 417-418; Râzî, *Meâlim*, s. 101. Râzî'nin nihai anlamda büyük/seçkin/resül melekleri, peygamberlerden üstün kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Râzî, *Meâlim*, s. 101; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 405. Râzî'nin görüşlerindeki değişikliğin temelinde üstünlüğün salt sevap odaklı açıklanmasından vazgeçmesi; varlık ve mahiyet itibarıyla konuya dair felsefi yaklaşımlar sergilemesi yer almaktadır. Özellikle *el-Metâlib*'de nakli delillere önem verdiği kadar felsefi/akli delillere de başvurmuştur. Bu itibarla söylemek gerekirse, Râzî'nin fikrî değişiminin aslında yaşadığı fikrî gelişim ve değişimle alakalı olduğu, bu sebeple daha önce sadece nakli delillere yer verip felsefi delilleri kabul etmediği görülür. Râzî'nin bu fikri gelişim ve değişiminde belirleyici olan ölçütün ise, nübüvveti dair yaklaşımları oldu söylenebilir. Başlangıçta nübüvveti klasik kelam anlayışı doğrultusunda mucize üzerinden incelerken, son dönemlerinde felsefi sâikler ve argümanlar daha da belirginleşir ve belirleyici bir konuma sahip olur. Aksi halde Râzî'nin kabul etmediği akli delilleri, görüş değişikliğinin görüldüğü eserlerinde meleklerin üstünlüğü için delil olarak kullanması ciddi bir tezdad teşkil edecektir. Oysa Râzî'nin bu felsefi temâyülünün mevcud

ashabımızın çoğu ve Şia,³⁶⁴ *Misbâh*'da ise 'Sünnîler' şeklinde verdiği ibarelerden sonra Ehl-i Sünnet'in genel kanaatini zikreder.³⁶⁵ Ancak burada peygamberlerin meleklerden üstünlüğü şeklinde değerlendirmede bulunur ve türler arasında bir mukayeseye değinmez. Tefsirinde ise Allah'ın yeryüzündeki Halîfesi şeklinde nitelediği Âdem'e meleklerin secde etmelerini, meleklerin Âdem'e ait üstünlüğün kabulünü teyit anlamına geleceğini belirtir. '*Allah buyurdu: 'İblis! Benim ellerimle yarattığım mahlûka neden secde etmedin? Gururlandın mı, yoksa kendini çok yükseklerde mi görüyorsun?'*'³⁶⁶ ayetinin ve Âdem'in daha bilgili olmasının kendisine secde ile emrolunan meleklerden daha üstün olduğuna delalet edeceğini ifade etmektedir.³⁶⁷ el-İsrâ, 17/70'de meleklerin cins veya havass açısından istisna olduğunu söylemesi ise çelişki gibi görülebilir. Bu ayetteki istisna oluşu üstünlükle ilişkilendirmemiştir. Üstünlük konusunu el-Bakara, 2/33-34 ayetlerinde incelemiştir. Ancak bu istisna yaklaşımından hareketle meleklerden bir grubu, peygamberlerden değil, insanlardan, ayette belirtilen benî âdem ile insan cinsinin kastedildiğini varsayarak, daha üstün kabul etmiş olduğu şeklinde anlamak diğer yaklaşımları doğrultusunda düşünüldüğünde daha tutarlı görünmektedir. Aksi halde ciddi bir çelişkinin yer aldığı hatta tefsirinde birbirine muhalif iki görüşü savunduğu iddia edilmelidir.³⁶⁸ Ayrıca '*...melek olmayasınız...*'³⁶⁹ ayetinin meleklerin

ve belirli bir dönemden sonra düşüncelerine etki ettiği de malumdur. Râzî'nin nübüvvet ve söz konusu değişimine dair kapsamlı bir inceleme için bkz. Muammer İskenderoğlu, 'Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi', edt. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yay., İstanbul 2013, ss. 505-526. Bu dönüşüme dikkat çeken bir başka değerli çalışma için bkz. Ulvi Murat Kılavuz, 'İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış', ss. 10-12 (dpnt. 46-47 ve 51).

³⁶⁴ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, ss. 216-218.

³⁶⁵ Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh*, ss. 185-187.

³⁶⁶ es-Sâd, 38/75.

³⁶⁷ Kâdî Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, ss. 52-53.

³⁶⁸ Krş. Kâdî Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, ss. 52-53, s. 577. Kâdî'nin buradaki ifadelerinin melekleri peygamberlerden üstün kabul ettiği anlamına geleceğini söylemek güçtür. Secde ayetinin tefsirindeki bahsettiğimiz yaklaşımları ışığında değerlendirildiğinde, meleklerin havassının peygamberler hariç insanoğlunun havassından ya da melek cinsinin insan cinsinden üstün olduğunu düşündüğü ifade edilebilir. Bu itibarla Kâdî'nin şeref ve keramet sebebiyle meleklerin havassını ya da istila' anlamında ise melek cinsini âdemoğlunun tür olarak üstün olduğu varlıkların dışında değerlendirdiği söylenebilir. Devamında belirttiği cinsin başka bir cinse üstün olmasının o cinse ait fertlerin tamamından üstün olacağı anlamına gelmeyeceğini belirtmesi,

peygamberlerden üstünlüğü için delil olarak kullanıldığını söyler. Ancak bu ayetin meleklerin peygamberlerden üstünlüğüne delalet edemeyeceğini vurgular.³⁷⁰

el-Îcî, Taftâzânî, Ebû'l-Berakât en-Nesefî gibi geç dönem Sünnî kelamcılar, konuyla ilgili delillere ve bazen de karşı tarafın görüşlerine itiraz ederek, genel kabul gören görüşe uygun yaklaşım sergilemektedirler.³⁷¹

burada cinsin cinse ya da meleklerin havassının insan cinsine üstünlüğünün, peygamberlerden de üstün olacağı şeklinde değerlendirilemeyeceğine işaret ettiği varsayılabilir. Gerek *Tavali* gerekse secde ayeti ve bilgili olma kapsamında söyledikleri dikkate alındığında Kâdî'nin peygamberleri meleklerden üstün kabul ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Krş. Kâdî Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, ss. 216-218; Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh*, ss. 185-187; İsfehânî, *Metâliu'l-Enzâr*, ss. 434-437; edt. çev. Edwin E. Calverlery and James W. Pollock, "Nature, Man and God in Medieval Islam", Edited by H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, Volume XLV, Brill-Leiden-Boston-Koln 2002, s. 1017. Ayrıca *Tavali*'de zikrettiği delil de *tefsirde* peygamberleri meleklerden üstün olduğunu zikrettiği secde ayeti ve âdemin daha bilgili olması gerekçeleriyle birbirini tamamlar mahiyette olduklarını çelişki olmadığını göstermektedir. Krş. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, s. 216; Kâdî Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 52.

³⁶⁹ 'Fakat şeytan onlara, gözlerinden gizlenmiş olan edep yerlerini açığa çıkarmak için vesvese verdi. Onlara şöyle telkinde bulundu: "Rabbinizin size bu ağacın meyvesini yasaklamasının tek sebebi, sizin meleklerden veya ölümsüz hayata kavuşanlardan olmanızı önlemektir" diyerek, kendisinin onların iyiliğini istediğine dair yemin üstüne yemin etti.' el-A'râf, 7/20-21.

³⁷⁰ Kâdî Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 334.

³⁷¹ el-Îcî, *el-Mevâkif*, ss. 367-369; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, ss. 65-68; Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 114; en-Nesefî, *el-Umde*, s. 65. Tahâvî şârihi Ebi'l-İzz, konu hakkında kendisine kadar gelen görüşleri genel hatlarıyla ortaya koymaktadır. Ehl-i Sünnet'in peygamberleri ve salih kulları, Mu'tezile'nin melekleri ve Eş'arîlerin ihtilaf ettiklerini bazılarının peygamber ve velileri üstün kıldığını, bazılarının tevakkuf ettiği, bazılarının ise melekleri üstün kabul ettiğini belirtir. Şia'nın imamlarını da meleklerden üstün kabul ettiğini nakleder. Tahâvî'nin bu konuda bilerek konuşmadığını, Ebû Hanîfe'nin kendisine sorulan soruyu cevaplamadığını söyledikten sonra, bireysel olarak bunun iman edilmesi gereken bir konu olmadığına vurgu yapmıştır. Ancak bu konuda konuşanların uygunsuz sözleri dolayısıyla konuya taraflar açısından değineceğini belirtmiştir. Bkz. Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, ss. 281-283, 290. Bir başka Tahâvî şârihi el-Bâbertî ise şerhte "Peygamberlerin tamamının meleklerden daha üstün" olduğunu söylerken (Krş. eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti'-Tahaviyye*, thk: Abdusselam b. Abdülhâdî, Dâru'l-Beyrut 1430/2009, s. 88.) başka eserinde 'Âlimlerimiz benî âdemin havası olan resüllerin meleklerin tamamından, avamının ise meleklerin avamının tamamından, meleklerin havassının ise benî âdemin avamından üstündür' dediklerini söyledikten sonra delillerinin tafsilatlı olduğunu belirterek değinmemiştir. Bâbertî bu şekilde aslında konuya yer veren diğer Mâtürîdî kaynakların ayrıntı barındırmayan üslûbunu ve

Osmanlı düşüncesinde müstakil eserlerle ele alınan³⁷² efdaliyyet sorunu, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadar geçen sürede birçok eserde karşımıza çıkmaktadır. Bu ele alınış bazen şerh ve haşiye geleneğinin bir sonucu,³⁷³ bazen daha önce olduğu gibi tefsir çalışmalarında ilgili ayetlerde,³⁷⁴ bazen de kelam ve akâid eserlerinde³⁷⁵ şekillenmektedir.

Kestelî (v. 901/1496), konu üzerinde sevabın çokluğu hususuna vurgu yapmakta ve bunun amel çokluğu ile olmayıp ihlâs ile gerçekleşeceğini belirtmektedir. Ancak secdenin melekler için bir örf ve adet gibi olduğunu, hatta secdenin Allah için olup Âdem^(s)'in kıble mesabesinde olabileceğini söyleyerek üstünlüğe işaret etmeyeceği iddiasını, ‘...benden üstün kıldığın...’³⁷⁶ ve ‘...Ben ondan üstünüm...’ dedi.’³⁷⁷ âyetlerindeki secde kapsamında eleştirmektedir. Kestelî *كرمت* kelimesinin iblisin secde etmemesi ve meleklerin secdesi esnasında zikredilip daha önce bu şeref ve üstünlüğün zikredilmemesini, secdenin Âdem^(s)'e üstünlük sağladığı ve âyetin ise bunu hususen vurguladığı şeklinde yorumlamaktadır. Meleklerin mücerred ruhlar sınıfını değil,

kanaatlerini paylaşmaktadır. Galip Türcan, ‘‘Bâbertî’nin el-Maksad fi ilmi’l-Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik’’, *SDÜİF*, s. 160.

³⁷² İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 117-124; Tahkik ve tecümesini yaptığımız Süleyman Feyzî Paşa’nın *er-Risâletü’l-Müftezile fi’r-Reddi ale’l-Mu’tezile* adlı risalesi de, temelde efdaliyyet sorunu hususunda Mu’tezile’nin yaklaşımlarının eleştiri ve reddiyesini ifade etse de, efdaliyyet sorununu ele alan müstakil bir çalışma olarak değerlendirilebilir.

³⁷³ Kestelî, *Haşiyetü’l-Kesteli*, ss. 196-199; Mütercim Asım Efendi, *Merahu’l-Meâlî fi Şerhi’l-Emâlî*, Dersââdet ts., s. 133.

³⁷⁴ Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî, *İrşâdu Akli’s-Selîm ilâ Mezâyây-ı Kitâbi’l-Kerîm*, nşr. Dâru’l-İhyâ Tûrasi’l-Arabî, Beyrut ts., c. V, s. 186; Âlûsî, *Ruhu’l-Meânî*, c. XV, ss. 118-120; Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma’rûf İbn Kemâl, *Tefsîru İbn’i Kemâlpaşa Dirâse ce Tahkik min hilâli süveri İbrahim, el-Hicr, en-Nahl, el-İsrâ*, Haz. Tagrîd Abdülfettâh Muhammed Tâye(Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü’l-Ürdüniyye, Zü’l-Ka’de 1996/1416, ss. 366-367; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, ss. 184-186.

³⁷⁵ Bilmen, *Muvazzah*, ss. 312-313; Mustafa Zihni, *Savâbu’l-Kelâm*, s. 225; Sırrı Giridî, *Nakdu’l-Kelâm*, ss. 351-355.

³⁷⁶ ‘Bir zaman meleklerle: ‘‘Âdem’e secde edin!’’ dedik, onlar da hemen secdeye kapandılar, yalnız iblis secde etmeyip: ‘‘Çamurdan yarattığın kimseye secde mi ederim!’’ ‘‘Benden üstün kıldığın adam bu mu? Eğer kıyamet gününe kadar bana bir mühlet verirsen, gör bak nasıl da onun soyunu pek azı dışında komutam altına alacağım!’’ dedi.’ el-İsrâ, 17/61-62.

³⁷⁷ ‘İblis: ‘‘Ben ondan üstünüm. Çünkü beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın’’ dedi.’ es-Sâd, 38/76.

cisimsel varlıklar topluluğunu ifade ettiklerini, onların fiilî oluşlarının olası bir yetkinlik taşımayacağını, geçmiş ve gelecek olayları bilmelerinin kabul edilebilir önermeler olmadığını vurgulamaktadır. Diğer hususların kabul edilmesi halinde, bunların melekler için bir fazilete işaret etse de, efdaliyyeti ifade etmeyeceğini belirterek konu hakkındaki değerlendirmelerini bitirir.³⁷⁸ Ebussuûd Efendi (v. 979/1574) ise tefsirinde bazı ayetler³⁷⁹ bağlamında konuya kısaca değinmektedir. Meleklerin üstün olduğunu düşünenlerin delil olarak kullandığı bazı ayetlere dair yaklaşımlarından, peygamberleri meleklerden üstün kabul ettiği anlaşılmaktadır.³⁸⁰

Osmanlı döneminde konuya geniş bir şekilde yer veren İbn Kemâl'dir (v. 940/1534).³⁸¹ Bu hususta müstakil bir risale kaleme aldığı gibi³⁸² tefsirinde³⁸³ ve başka risalesinde de konuya değinmiştir.³⁸⁴ Kemalpaşazâde, yaklaşımlarını daha önce belirttiğimiz birçok ulemâ gibi konuya genel bir giriş yapar; konu hakkında mevcut ihtilaflara ve ayrılıklara değinir. Ehl-i Sünnet arasında ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra İbn Abbas³⁸⁵ ve Zeccâc'ın melekleri; Ebû Hanîfe'nin ashâbı, Şâfiîler ve Eş'arîlerin çoğunluğunun ayrıma giderek beşerden olan resülleri, meleklerin tamamından üstün kabul ettiklerini belirtir. Bazılarının ise insanın kâmil olanlarını da meleklerden üstün kabul ettiklerini aktarır. Bunlar dışında Râzî ve Gazzâlî'nin Kerûbiyyîn meleklerinin, nebi olsun veli olsun, bütün insanlardan üstün; rusûl-i beşerin ise diğer tüm meleklerden üstün ve meleklerin velilerinin insanların velilerinden, meleklerin avamının da insanların avamından üstün olduğunu düşündüklerini

³⁷⁸ Kestelî, *Haşiyetü'l- Kesteli*, ss. 196-199.

³⁷⁹ en-Nisâ, 4/172; el-A'râf, 7/20; el-İsrâ, 17/70.

³⁸⁰ Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm*, c. II, s. 261; c. III, s. 220; c. V, s. 186.

³⁸¹ Efdaliyyet sorununun Kemalpaşazâde bağlamın inceleyen detaylı bir çalışma için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, ss. 135-151.

³⁸² İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 117-124.

³⁸³ İbn Kemâl, *Tefsiru İbn'i Kemâl*, ss. 366-367.

³⁸⁴ İbn Kemâl, *Risâletü'l-Ferâid*, c. II, s. 267-269.

³⁸⁵ İbn Abbas atfedilen konu ile ilgili birçok rivayet değerlendirilmiş ve aslında melekleri peygamberlerden değil, seçkin melekleri insanlardan (peygamberler hariç) üstün kabul ettiği belirtilmişti. Söz konusu açıklamalarla ilgili 20-21. sayfa aralıklarına ve 127 ve 135 nolu dipnotlara başvurulabilir.

kaydeder.³⁸⁶ Zemahşerî üzerinden Mu'tezile'nin efdaliyyet konusunda dayandıkları delilleri eleştiren³⁸⁷ Kemalpaşazâde, meleklerin Âdem'e secdesi ve İblis'in itirazı esnasında zikredilen (كرمت) şeref ve üstünlüğün, Âdem'in, dolayısıyla insanın melekten üstünlüğüne işaret ettiğini belirtir.³⁸⁸ Kemalpaşazâde bu yaklaşımıyla insanın ve peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'in genel kanaatini paylaşmaktadır.³⁸⁹ Âlûsî (v. 1270/1854) de konunun ihtilafı olduğunu ve söz konusu yaklaşımların neler olduğunu, Kemalpaşazâde'nin konu ile ilgili ifadelerinin benzerleriyle aktarır.³⁹⁰ Bursevî (v. 1137/1725) ise Ebussuûd'dan yaptığı alıntılarla konuyu açar ve efdaliyyet hakkında Kelbî, Mu'tezile ve Bâkillânî'nin görüşlerini verir. Secde emrinin meleklerin tamamına yönelik olduğunu ve hikmetin de, daha aşağı olanın daha üstün olana secde etmesini gerektireceğini belirtir. Geleneğe zikredilen diğer delillere de kısaca değindikten sonra Ehl-i Hakk'ın görüşünü, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu şeklinde verir.³⁹¹

Mütercim Âsım Efendi (v. 1235/1819), Sırrı Giridî (v. 1895), Elmalılı, Ömer Nasuhi Bilmen (v. 1883/1971) gibi Osmanlı düşüncesinin geç dönem isimleri de konu hakkında 'rusülü beşer rusülü melâikeden, rusülü melâike âmme-i beşerin salihlerinden, âmme-i beşerin salihleri âmme-i melâikeden efdaldır' şeklindeki ifadelerle efdaliyyet hakkındaki görüşlerini neticelendirmektedirler.³⁹² Bu açıklamalardan hareketle

³⁸⁶ İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 117-118; İbn Kemâl, *Risâletü'l-Ferâid*, c. II, ss. 268-269.

³⁸⁷ Bkz. İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 118-124.

³⁸⁸ İbn Kemâl, *Risâletü'l-Ferâid*, c. II, s. 267. Kemalpaşazâde'nin Risâletü'l-Münîrâ adlı eserinde görülen ve varlık yapılarına dayanan başka bir delili için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 147.

³⁸⁹ Kemalpaşazâde'nin insanı ve peygamberleri meleklerden üstün kabul etmesi ile ilgili Ömer Mahir Alper, insan-ı kâmil anlayışı içerisinde onun böyle bir yaklaşımı dile getiren ifadelerinin olduğuna dikkat çekmektedir. Krş. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 149.

³⁹⁰ Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, s. 119.

³⁹¹ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, ss. 185-186.

³⁹² Mütercim Asım Efendi, *Merahu'l-Meâlî*, s. 133; Sırrı Giridî, *Nakdu'l-Kelâm*, ss. 351-355; Bilmen, *Muvazzah*, ss. 312-313; Mustafa Zihni, *Savâbu'l-Kelâm*, s. 225; Elmalılı, *Kâmus*, c. III, s. 411.

efdaliyyet konusunda Osmanlı düşüncesine efdaliyyet hususunda yön veren temel unsurun, konu hakkındaki Mâtürîdî yaklaşımlar olduğu açıkça söylenebilir.³⁹³

Günümüz düşünürlerinin bazılarının da efdaliyyet konusuna dair ifadelerinin bulunduğu görülmektedir. İranlı mütefekkir Ali Şeriatî (v. 1977), insanın günaha matuf yönüne rağmen, isimleri öğrenme ve secde edilen konumu dolayısıyla yaratıkların en şerefli olduğunu belirtmiştir.³⁹⁴ Muhammed Hamidullah (v. 2002) da halife kılınan ve meleklerin kendisine secde ettiği insanın, Allah'ın yarattığı en üstün varlık olduğunu belirtir.³⁹⁵

İslam düşüncesinde felsefe ve tasavvuf geleneği dışında sahabe döneminden itibaren melek-insan veya peygamber mukayesesine dair tespit edebildiğimiz mevcut yaklaşımları gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaya çalıştık. Konuyu değerlendirirken, zikredildiği üzere efdaliyyet sorununda birçok ayet ve gerekçe her iki taraf açısından delil olarak öne sürülmüştür. Bunlara kısmen değinilmiş olsa da, gelenekte efdaliyyet sorununda kullanılan deliller ve muhtemel eleştirilerin bir arada verilmesinin, konunun nasıl değerlendirildiğini ve taraflar açısından ele alınışını daha da anlaşılır kılacağı kanaatindeyiz.

1.3.Meleklerin Üstün Olduğunu Söyleyenlerin Delilleri:

1. ‘...O'nun nezdindeki melekler O'na ibadeti ne gurur meselesi yapar, ne de ibadetten yorulurlar. Gece gündüz, usanmadan tespih ve ibadet ederler.’³⁹⁶ ayeti. İndiyyet yer ve cihet değil, şeref ve yakınlık bakımındandır. Bu ise meleklere aittir.

³⁹³ Osmanlı dönemi ve öncesinde konuya dair Mâtürîdî yaklaşımlar için bkz. es-Semerkindî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, s. 41; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 293; Ömer en-Neseî, *Metnu'l-Akâid Ömer en-Neseî*, s. 16; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 115; es-Semerkindî, *el-Akâidü'r-Rükniyye*, s. 114; es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 28; en-Neseî, *el-Umde*, s. 65; en-Neseî, *Medârik*, c. II, s. 269; Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî*, ss. 196-199; Mütercim Asım Efendi, *Merahu'l-Meâlî*, s. 133; Sırrı Girîdî, *Nakdu'l-Kelâm*, ss. 351-355; Bilmen, *Muvazzah*, ss. 312-313; Mustafa Zihni, *Savâbu'l-Kelâm*, s. 225; Elmalılı, *Kâmus*, c. III, s. 411; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. XV, s. 119; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, ss. 185-186; İbn Kemâl, *Risâletü'l-Ferâid*, c. II, s. 267.

³⁹⁴ Ali Şeriatî, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Fecr Yay., Ankara 1996, ss. 83-84.

³⁹⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, Beyan Yay., İstanbul 2007, s. 15, 21.

³⁹⁶ el-Enbiya, 21/19-20.

Ayrıca ayette meleklerin büyüklenmemeleri, insanların büyüklenmemeleri için delil sayılmıştır. Hükümdar çevresindekilere kendisine itaatin zorunlu olduğunu göstermek istediğinde, 'Sultanlar bile bana boyun eğerken, bu miskinler de kim oluyor bana boyun eğmiyor' der. Bu iki açıya delalet eden ayet, meleklerin üstün olduğunu gösterir.³⁹⁷

a. İtiraz: '*Ama muttakiler ise cennetlerde, bahçelerde ve ırmak kenarlarındadırlar. Son derece kuvvetli Hükümdarın, hak ve dürüstlük meclisinde yerlerini alırlar.*'³⁹⁸ ayeti, Allah'ın bu indiyyeti âhirette her bir mümine müjdelediğini gösterir ve bu delille çelişir. 'Ben benim için kalpleri mahzun olan kullarımın yanıdayım' rivayeti ise dünyadaki indiyyeti ifade eder. Bu Allah'ın kullarının yanında olması anlamına gelir. Allah'ın kulunun yanında olması, kulun Allah yanında olmasından daha fazla tazimi gerektirir. Çünkü melekler, Allah'ın yanında vasıflanırken, insanlar hakkında 'Allah insanların yanındadır' denilmiştir.³⁹⁹

b. İtiraz: Tartışma sevâp bakımından fazlalık konusundadır. Âyet ise meleklerin insandan daha güçlü olduğunu gösterirken sevâp bakımından fazlalığa delâlet etmez. Bu ayetin sevâp fazlalığına delalet etmediğinden meleklerin üstün olduğu fikri reddedilmiştir.⁴⁰⁰ Taftazânî ayetlerin meleklerle dair belirttiği özelliklerin fazilete işaret ettiğini, ancak meleklerin en üstün olmaları için delil olamayacağını söyler.⁴⁰¹

2. Meleklerin ibadetleri insanlarınkinden daha zordur (meşakkatlidir). Çünkü melekler her türlü nimetin içindedirler. Buna rağmen bir an olsun cennet nimetlerine iltifat etmezler. Oysa insan '*Derken, şeytan onların ayaklarını kaydırarak...*'⁴⁰² ayetinin gösterdiği üzere bu duruma bir sefer dahi katlanamamıştır. Daima nimetin içinde bulunup ona yönelmemek daha zordur. Ayrıca bir çeşit ibadette

³⁹⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbâin*, s. 183; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 409; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 67; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 369; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 210; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 218; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 406; El-Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, ss. 121.

³⁹⁸ el-Kamer, 54/54-55.

³⁹⁹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 235.

⁴⁰⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbâin*, s. 183.

⁴⁰¹ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 67.

⁴⁰² el-Bakara, 2/36.

devamlılık daha zordur. Bu yüzden meleklerin ibadeti daha güçtür ve onlar daha fazla sevap sahibidirler.⁴⁰³

a. İtiraz: Meleklerin ibadetlerinin daha meşakkatli olması kabul edilse dahi bu onların daha fazla sevap kazandıklarını göstermez. Çünkü bazı insanların nefis terbiyesi için peygamberlerin bile katlanmadığı zorluklara katlandıklarını görülmektedir. Bu, onların peygamberlerden daha üstün olduklarını göstermez. Mükâfatın çok olması niyetlere bağlıdır. Birinin az ibadet ile çok ibadet edenden daha fazla sevap kazanması her daim mümkündür. Bunu belirleyecek olan ihlâstır. Dolayısıyla ibadetin çok ve zor olması, bu konuda üstünlüğün fazlalığını ya da sevabın fazlalığını gerektirmez.⁴⁰⁴

3. Meleklerin ibadetleri daha devamlıdır. ‘Gece gündüz, ara vermeden tespih ve ibadet ederler.’⁴⁰⁵ ayeti onların ibadetlerinin daha devamlı olduğunun delilidir. İnsanın ömrü, meleğin ömrüne göre hiç mesabesindedir. Sürekli olanın daha üstün olması ise, daha meşakkatli olması açısından da söz konusudur. Ayrıca en-Nahl, 16/50⁴⁰⁶ ve el-Enbiya, 21/27⁴⁰⁷ ayetleri meleklerin korku ve endişe açısından insanlarla aynı olduğuna işaret etmektedir. Meleklerin bu durumu insanlarınkinden durumsal olarak fazla olamasa bile ömürleri onlarınkinden çok daha uzun olduğu için süre ve devamlılık konusunda insanlarınkinden daha fazladır. Üstünlük de, ancak Allah’a olan kulluğun sürmesinde söz konusudur. Bu da onların daha çok sevap kazanmalarına sebeptir.⁴⁰⁸

a. İtiraz: Bir önceki itirazı burada zikredebiliriz. Az bir ibadetin devamlı olan bir ibadetten daha fazla sevap kazandırması mümkündür.

⁴⁰³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 184; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 213; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 408.

⁴⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbâîn*, ss. 184-185; Seffârânî de ibadeti meşakkatli olanın insan olduğunu belirterek itiraz eder. es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, ss. 408-409.

⁴⁰⁵ el-Enbiya, 21/20.

⁴⁰⁶ ‘Üstlerindeki Rab’lerinden korkar ve kendilerine ne emredilirse onu yaparlar’.

⁴⁰⁷ ‘O, kendilerine sormadıkça hiçbir söz söylemezler, sadece O’nun emirlerini yerine getirirler.’.

⁴⁰⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 185-186; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 411; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 214; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 408.

4. Meleklerin ibadetler ve her türlü hayır konusunda en ileri olmaları. En önce olanın en üstün olmasına ‘*İmanda, fazilette öncüler ki ne öncüler*’ *Onlar herkesi geçerler. İşte onlardır Allah’a en yakın olanlar. Naîm cennetlerindedir onlar.*⁴⁰⁹ ayeti delildir. Melekler insanlar yaratılmadan önce de ibadet ediyorlardı ve onlar öldükten sonra da ibadet ediyorlar. Bu ise onların daha fazla sevap kazanmalarını sağlar. İman ve amelde önce olanların daha üstün olduğunu bu ayet göstermektedir.⁴¹⁰

a. İtiraz: Bu delile göre önce olan daha üstün olacak ise Hz. Âdem^(s) Hz. Muhammed^(s)’den daha üstün olmalıdır. Bu ise icma ile batıldır.⁴¹¹

5. Melekler peygamberlerin resülüdür.⁴¹² Resül ümmetten üstündür. Bu yüzden melekler peygamberlerden üstündür.⁴¹³ İbn Hazm bu konuda ‘Allah’ın bana gönderdiği elçi, meleklerden daha üstün olamaz. Çünkü onlar benî Âdemin resüllerine birer resüldürler’ demektedir.⁴¹⁴

a. İtiraz: Hükümdar, bir topluluğa, bazen onlardan daha üstün olan ya da olmayan bir elçi gönderebilir. Hükümdar, bir yöneticisine bir elçi ya da postacı gönderebildiği gibi bir topluma vezirini de gönderebilir.

b. Bu itiraza cevap: Melekler, ümmeti resül olan resüllerdir. Peygamberlerin ümmeti ise resül değildir. Ümmeti resül olan resüller, ümmeti resül olmayan resüllerden, yani peygamberlerden daha üstündür.⁴¹⁵

6. Melekler insanlardan daha müttakîdirler. Onlar hatalardan ve hatalara meyletmekten uzaktırlar.⁴¹⁶ ‘...Allah’ın nazarında en değerli, en üstün olanınız, takvada

⁴⁰⁹ el-Vâkı’a, 56/10-12.

⁴¹⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 235-236; Râzî, *el-Erbain*, ss. 185-186; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 215.

⁴¹¹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 235-236; Râzî, *el-Erbain*, s. 185-186.

⁴¹² en-Necm, 53/5; eş-Şuarâ, 26/193-194.

⁴¹³ El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, ss. 310-311; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 127; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 239; Râzî, *el-Erbain*, ss. 186-187; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 412; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 216.

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-Usûl*, c. I, s. 263.

⁴¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 239; Râzî, *el-Erbain*, ss. 186-187.

⁴¹⁶ en-Nahl, 16/50; el-Enbiya, 21/27.

*en ileri olandır...*⁴¹⁷ ayeti de daha müttaki olanını daha üstün olduğunu gösterir. Bu yüzden meleklerin beşerden daha üstün olması gerekir.⁴¹⁸ Peygamberlere gelince onlar insanların en üstünü olmalarına rağmen küçük zellelerden arınmış değillerdir.⁴¹⁹

a. İtiraz: Hiç günah işlememiş birinin, ibadetlerinden yüz sevap kazandığı, bir zelle işleyip ondan tevbe edenin de yaptığı ibadetlerden daha fazla sevap kazanması mümkündür. Bu durumda hiç günah işlemeyenden bir günah işleyen daha fazla sevap kazanmış olabilir.⁴²⁰

7. ‘*Ne Mesih ne de Allah’a en yakın büyük melekler (Mukarreb melekler) Allah’a kul olmaktan kaçınmazlar...*’⁴²¹ Bu ayet, mukarreb meleklerin Mesih’ten daha üstün olduğunu gösterir. Çünkü bu tür te’kidler, daha üstün olanı daha sonra zikretmekle mümkündür. Yani ‘Bu âlime vezir hizmetten kaçınmaz hükümdar da’ denilir; ama ‘Bu âlime hükümdar hizmetten kaçınmaz vezir de’ denilmez.⁴²²

a. İtiraz: Bu doğru kabul edilse bile, meleklerin Mesih’ten üstün olduğunu gösterir, Hz. Muhammed^(s)’den değil. Ayrıca örnekler umumi kuralların ispatı için yeterli değildir. Başka örneklerle de çatışabilir. Âlime hizmet etme örneğinde hükümdarın vezirden güç ve yetki bakımından üstün olduğuna delalet eder. Zühd, ilim ve takva bakımından üstün olduğunu göstermez. Dolayısıyla melekler güç ve kudret bakımından üstündür denilebilir, ama itaatin ve sevabın fazlalığı açısından üstün olduğu

⁴¹⁷ el-Hucurât, 49/13.

⁴¹⁸ El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, s. 311.

⁴¹⁹ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 288; Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 239-240; Râzî, *el-Erbaîn*, s. 188; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 412-413; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 217.

⁴²⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 240; Râzî, *el-Erbaîn*, s. 188.

⁴²¹ en-Nisâ, 4/172.

⁴²² El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, s. 309; İbn Hazm, *el-Usûl*, c. I, s. 263; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, ss. 131-132; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, ss. 295-296; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 288; Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 240-242; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 413; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 288; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V, s. 68; Taftâzânî, *Kelam İlmi Akâidi*, s. 289; Kesteli, *Haşiyetü'l- Kesteli*, s. 199; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 210; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 218; Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh*, s. 187; Türpüşti, *el-Mu'temed*, s. 211. Zeccâc da bu ayette meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğunu söyler. Bkz. Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 136; El-Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. IV, ss. 120-121.

söylenemez. Râzî, meleklerin mukarreb olarak zikredilip, yakınlığın ise mekân açısından olamayacağından bunun derece bakımından üstün olduğuna işaret ettiği öne sürülerek üstünlük iddia ediliyorsa, bir şeyin hususen zikredilmesi başkası dışında sadece ona delalet etmesi anlamını taşımayacağını söyleyerek karşı çıkar. Yani meleklerin mukarreb olarak zikredilmesi, Mesih'in ya da bir başkasının mukarreb olarak vasıflanmasına engel değildir.⁴²³ Ebussuûd da burada ibadetler sayesinde elde edilen sevabın fazlalığına vurgu yapar. Bilgi vb. hususlarda meleklerin insanlardan üstünlüğünde tartışma olmadığını, ancak bu ayetin sevâp bakımından fazlalığa, dolayısıyla tartışmanın olduğu sevaba dayalı efdaliyyete delâlet etmediğini belirtir.⁴²⁴ Kemalpaşazâde ise insanın tür olarak meleklerden ya da insan ferdinin herhangi birinin yani Hz. Peygamber'in, mukarreb meleklerden üstün olmayacağı anlamına gelmeyeceğini belirterek, Zemahşerî'nin yaklaşımını eleştirir. Bu ayet mukarreb meleklerin, sadece insandan üstün olabileceğini ifade eder. Meleklerin tamamının insandan üstün olacağını değil. Bu ayeti delil olarak sunmak, insanların seçkinlerinin meleklerin seçkinlerinden üstün olduğunu düşünenleri desteklemektir. Zira bu ayet meleklerle insanların seçkinlerinin üstünlüğünü ileri sürenleri nakzetsizdir.⁴²⁵ İmâm Mâtürîdî ise, lafzın mukarreb olduğuna ve meleklerin tamamının zikredilmediğine dikkat çeker. Mukarreb meleklerin insanlardan üstün olduğunu söyleyen kişi için bu âyetin delil olabileceğini kabul eder. Bu delilin ise, insan ve meleğin cevherleri itibariyle bir mukayesede delil olarak kullanılamayacağını özellikle vurgular.⁴²⁶

⁴²³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 241-242. Seffârânî de, bu delile birkaç açıdan itiraz eder. Birincisi, Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim Mesih'den daha üstündür. Meleklerin Mesih'den üstün olmaları onlardan da üstün olmalarını gerektirmez. Diğeri ise, ayetteki mukarreb lafzının cemi' sîgada olmasının meleklerin hepsini ifade ettiğini göstereceğini belirtir. Ve meleklerin her bir ferdinin Mesih'den üstünlüğünün iddia edilemeyeceğini belirtir. es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 406-408. Ayrıca bkz. Râzî, *el-Erbain*, s. 181.

⁴²⁴ Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm*, c. II, s. 261.

⁴²⁵ İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 118-119.

⁴²⁶ El-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, c. IV, s. 123.

8. ‘...Rabbimizin size bu ağacın meyvesini yasaklamasının tek sebebi, sizin meleklerden veya ölümsüz hayata kavuşanlardan olmanızı önlemektir...’⁴²⁷ Hz. Âdem ve eşi meleklerin kendilerinden üstün olduğunu bilmeselerdi, şeytan melek olmaları iddiasıyla onları kandıramazdı. Onlar da buna inanmazlardı.⁴²⁸

a. İtiraz: Bu olay Hz. Âdem peygamber olmadan önceydi ve Hz. Âdem bu konuda hata etmiş olabilir. Hz. Âdem’in peygamber olmadan önce meleklerin ondan üstün olmaları, peygamber olduktan sonra da üstün olmalarını gerektirmez. Ayrıca burada meleklerin insandan üstün olduğu kabul edilse bile, bunun sevâp ve itaat bakımında olmasına bir delalet söz konusu değildir. Burada Hz. Âdem’in onlara güç, kudret ve güzellik açısından benzemeyi istemiş olması mümkündür. Bundan başka Hz. Âdem’den tartışma konusu olan üstünlük açısından üstün olduğu varsayılsa dahi, Hz. Muhammed^(s)’den üstün olmaları anlamına gelmeyecektir.⁴²⁹

9. Hz. Muhammed^(s)’in ‘... ‘Ben meleğim.’’ de demiyorum...’⁴³⁰ sözü meleğin ondan üstün olduğunu göstermektedir.⁴³¹

a. İtiraz: Burada kastedilen, bir takım özelliklere sahip olmak anlamında Hz. Muhammed^(s)’in bir melek olmadığı vurgusudur. Zira kâfirler Hz. Muhammed^(s)’den bir insanın güç yetiremeyeceği ve de bilemeyeceği şeyleri istemişlerdi. Ayette yer alan ‘gaybı da bilmem’ ifadesi bu anlamı destekler. Yani Hz. Muhammed^(s) burada ‘size her şeye gücümün yettiğini ve her şeyi bildiğimi iddia

⁴²⁷ el-A’râf, 7/20.

⁴²⁸ El-Halîmî, *Kitâbu’l-Minhâc*, c. I, s. 310; İbn Hazm, *el-Usûl*, c. I, s. 263; İbn Hazm, *Kitâbu’l-Fasl*, c. V, s. 131; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’ d-Dîn*, s. 296; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 287; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 242-243; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 195; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 414; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. V, s. 68; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 223; Ebi’l-İzz, *Şerhu’t-Tahâviyye*, ss. 285-286; Beyzâvî, *Misbâhu’l-Ervâh*, s. 186; Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 218; El-Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IV, s. 121.

⁴²⁹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 242-243; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 195.

⁴³⁰ el-En’âm, 6/50; Hûd, 11/31.

⁴³¹ İbn Hazm, *Kitâbu’l-Fasl*, c. V, s. 126; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 243; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 195; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 414; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, c. V, s. 68; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 223; Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr*, s. 218;

etmiyorum, meleklerin kudreti gibi bir kudrete de sahip olduğumu söylemiyorum’ demiştir.⁴³²

10. ‘...Haşa! Allah için bu bir insan olamaz! Bu sadece yüce bir melek! ...’.⁴³³ Hz. Yusuf’un meleğe benzetilmesinden murad, şekil ve güzellik itibariyle değildir. Evlâ olan benzetme tavır ve davranış bakımındandır. Zira Hz. Yusuf, şerefli bir meleğe benzetilmiştir. Şeref ise güzellik itibariyle değil, tavır ve davranışla alakalıdır.⁴³⁴

a. İtiraz: Hz. Yusuf’un şehvetten yüz çevirmesi sebebiyle meleğe benzetildiği kabul edilebilir. Ancak bu Hz. Yusuf’un sevap bakımından meleklerden daha geride olmasını gerektirmez.⁴³⁵ Ayrıca bu üstünlük kabul edilse bile, bunun Hz. Muhammed^(s)’den daha üstün olmasına delalet etmediği de söylenebilir.

11. ‘...Onları yarattığımız varlıkların çoğuna üstün kıldık.’⁴³⁶ Allah’ın mahlûkâtı mükellef olan ve olmayan şeklinde iki kategoride tasnif edilir. Mükellef olanlar, olmayanlardan daha üstündür. Mükellef varlıklar ise melekler, insanlar, cinler ve şeytanlar olmak üzere dört sınıftır. İnsanlar, cin ve şeytanlardan üstündür. Eğer meleklerden de üstün olsaydı mahlûkâtın tamamından üstün olması gerekirdi. Bu takdirde ayetin bir anlamı olmazdı ve ‘Yarattıklarımızdan tamamına’ denmesi gerekirdi. Allah böyle buyurmadığına göre insanların meleklerden üstün olmaması gerekir.⁴³⁷ el-Halîmî de bu ayetin meleklerin üstünlüğüne delalet ettiği söylemektedir.⁴³⁸

a. İtiraz: Bu söylenenler mefhûm-i muhâlefeye dayanmaktadır. İnsanların, varlıkların çoğundan üstün olduğunun söylenmesi, geri kalanlarından üstün olmadığı anlamına gelmez. Ayrıca ‘O halde, kim tanrılığını ispat eden hiç bir delili olmamasına

⁴³² Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 243; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 195; Ebussuûd, *İrşâdu Akli’s-Selîm*, c. III, s. 220.

⁴³³ Yûsuf, 12/31.

⁴³⁴ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 243-244; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 193; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 415; Ebi’l-İzz, *Şerhu’t-Tahâviyye*, ss. 288-289; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 221-222; Beyzâvî, *Misbâhu’l-Ervâh*, s. 188.

⁴³⁵ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 243; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 195; Ebi’l-İzz, *Şerhu’t-Tahâviyye*, s. 286.

⁴³⁶ el-İsrâ, 17/70.

⁴³⁷ İbn Hazm, *Kitâbu’l-Fasl*, c. V, s. 132; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 244; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 193-194; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 416; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 222-223; Türpüşti, *el-Mu’temed*, s. 211.

⁴³⁸ El-Halîmî, *Kitâbu’l-Minhâc* c. I, s. 315.

*rağmen, Allah ile beraber başka bir tanrıya taparsa...*⁴³⁹ ayeti, kendisi için deliller bulunan başka bir ilahın olmasını gerektirmez.⁴⁴⁰ Kemalpaşazâde, Zemahşerî'nin uydurma olduğunu söylediği rivayetlerin birçok âlim tarafından aktarıldığını belirterek, bu rivayetleri nakzettiği bir durum olmadığını belirtir. Daha sonra el-İsrâ, 17/70. âyette zikredilen şerefin, bütün insanları kapsayan müşterek bir durum olduğunu, insanlar arasında ise bir ayırımı yapılmadığını söyler. Dolayısıyla âyetin devamındaki üstün kılma da müşterek bir durumu hâvîdir. Başlangıçtaki ikram bütün insan fertlerini kapsamaktayken; üstün kılmada ise insanlar arasında tahsise gidilmiş ve bir anlamda insan ferdi ya da topluluğunun şerefe sahip olmayanları dışarıda tutulmuştur. Şerefe sahip olup üstün olan ile şeref barındırmayıp dışarıda bırakılanlar insanlardır. Âyetin delâleti insanlar olduğundan insanın üstün kılındığı çoğunluk insan dışındaki melek ve cinlerdir.⁴⁴¹ Şeyhülislam, İsrâ, 17/70 âyetinde insanların üstün olduğu topluluklardan melekleri istisna kabul etse de, meleklerin cins itibariyle âyetin kapsamında yer almadığını belirtir. Âyetin delâleti insanlardır; yani üstün olan ile üstün olunanlar aynı türün fertleri olan insanlardır.⁴⁴²

12. Peygamberler önce kendileri sonra başkaları için bağışlanma talep ederler.⁴⁴³ Melekler ise kendileri için değil mümin insanlar için bağışlanma dilerler.⁴⁴⁴ Nefsin kendisi için bir zararı gidermesi, başkasına dair bir zararı gidermekten daha önceliklidir. Hz. Peygamber 'Önce kendinle başla, sonra da bakımını üstlendiklerin' buyurmuştur.⁴⁴⁵ Meleklerin kendilerine ait bağışlanmayı gerektirecek bir şeyleri olmadığı için peygamberlerden üstündür. el-Halîmî ise bu delili meleklerin

⁴³⁹ el-Mü'minûn, 23/117.

⁴⁴⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 244; Râzî, *el-Erbain*, s. 194;

⁴⁴¹ İbn Kemâl, *Fî Tafdîl*, c. I, ss. 121-123; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, ss. 144-146.

⁴⁴² Ebussuûd, *İrşâdu Akli's-Selîm*, c. V, s. 186.

⁴⁴³ el-A'râf, 7/23, 151; eş-Şuarâ, 26/83; Muhammed, 47/19; en-Nûh, 71/28.

⁴⁴⁴ el-Mü'min, 40/7.

⁴⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 244-245; Râzî, *el-Erbain*, s. 188; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 416; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 217-218; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 68.

peygamberler için şefaatchi olmaları şeklinde değerlendirir ve meleklerin benî Âdemden daha üstün olduğunu söyler.⁴⁴⁶

a. İtiraz: Buradaki farklılık, faziletteki farklılığı gerektirmez. Âlimlerin bazıları meleklerin bu durumlarını, ‘...oradaki nizami bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahluk mu yaratacaksın? ...’⁴⁴⁷ sözlerinden dolayı bir özür beyanı olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁴⁸

13. Melekler insanlar üzerine koruyucudurlar.⁴⁴⁹ Buradaki koruyuculuk vasfı geneldir ve peygamberleri de kapsamaktadır. Bu iki açıdan delil kabul edilmiştir. Öncelikle hata ve gûnahtan koruyucu olup, gûnah ve hataya insanlardan daha uzak olmaları, yani koruyanın koruduğu şeyden korunandan daha uzak olması; diğeri ise insanların yaptıklarını meleklerin yazmasını Allah’ın delil kabul etmesidir. Buna göre de meleklerin sözleri insanlarınkinden kabule daha layık görülmüştür. Bu ise fazilet açısından üstünlüğü gerektirir.⁴⁵⁰

a. İtiraz: Hükümdar bazı kişileri çocuklarını koruması için görevlendirir. Bu onların hükümdar nezdinde çocuklarından daha değerli ve üstün olmalarını gerektirmez. İkincisinde ise meleklerin insanlar hakkında şahit olmalarının insanlardan üstün olması gerekmez. Çünkü şahidin, şehadette bulunulandan daha aşağıda olması da mümkündür.⁴⁵¹

14. en-Nebe‘, 78/37-38 ayeti.⁴⁵² Eğer Allah’ın yüceliğini bildirme konusunda meleklerden daha kuvvetli bir varlık olsaydı Allah mutlaka onları zikrederdi. Yani

⁴⁴⁶ El-Halîmî, *Kitâbu’l-Minhâc*, c. I, s. 310; Ayrıca bkz. El-Mâtürîdî, *Te’vilât*, c. IV, s. 122.

⁴⁴⁷ el-Bakara, 2/30.

⁴⁴⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 244; Râzî, *el-Erbain*, s. 194.

⁴⁴⁹ el-İnfîtâr, 82/10-11.

⁴⁵⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 245; Râzî, *el-Erbain*, s. 189; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 416; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 218-219.

⁴⁵¹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 245; Râzî, *el-Erbain*, s. 189.

⁴⁵² ‘Göklerin, yerin ve bunların arasındaki varlıkların Rabbinden, Rahman’dan bir mükafattır. O’nun huzurunda ağzını açacak, söz söyleyecek hiç kimse yoktur. O gün Ruh ve melekler saf saf sıralanırlar. Rahman’ın izin verdiklerinin dışında, asla konuşmazlar. Konuşan da yerli yerinde söz söyler’.

Allah burada bunun için melekleri uygun görmüş, insanları değil. Bu yüzden melekler insandan daha üstündür.⁴⁵³

a. İtiraz: Bu ifadeler meleklerin insanlardan kuvvet açısından daha üstün durumda olduklarını gösterir. Sultanın etrafında başka hükümdarların saygıyla beklmelerinden sultanın büyüklüğü ortaya çıkar. Sultan nezdinde bu hükümdarların evlatlarından daha faziletli ya da şerefli olduğu anlaşılmaz.⁴⁵⁴

15. Allah birçok âyette melekleri resüllerden önce zikretmiştir. İman esaslarında önce kendiyle başlamış daha sonra, melekler, kitaplar ve resülleri zikretmiştir.⁴⁵⁵ İfadede önce zikredilmek mertebe bakımından da öncelikli oluşa delalet eder. Aksi örfen kabihdir. Örfen kabih olan şer'an de çirkindir. Müşriklerle Hz. Peygamber arasında anlaşma imzalanırken, Hz. Ali ve Muâviye arasında da sulh yapılırken ismin önce yazılması konusunda ihtilaf yaşanması da buna bir başka delildir. Hz. Peygamber 'Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir'⁴⁵⁶ buyurarak buna işaret etmiştir. Dolayısıyla önce zikredilme, fazilet açısından da önce olmaya delalet eder.⁴⁵⁷

a. İtiraz: Burada âyetteki 'vav' harfine dayanılıyorsa bu zayıftır. Çünkü bu bir sıralama ifade etmez. Önce zikredilenin sonra zikredilenden üstün olmasına gelince Tebbet sûresinin İhlâs sûresinden önce zikredilmesi örnek gösterilerek reddedilebilir.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 245; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 189-190; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 417; Râzî, *Meâlim*, s. 101; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 218.

⁴⁵⁴ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 245; Râzî, *el-Erbâîn*, s. 189-190.

⁴⁵⁵ el-Bakara, 2/285; el-Âl-i İmrân, 3/18; el-Hac, 22/75; el-Ahzâb, 33/56.

⁴⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-risale, Beyrut ts., I, 3600; Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, thk: Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1995/1415, c. IV, s. 58 (h.n. 3602).

⁴⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Erbâîn*, ss. 190-191; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 417-418; Râzî, *Meâlim*, s. 101; Taftâzânî, *Kelam İlmi Akâidi*, s. 288; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 219-220; Beyzâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr*, s. 218;

⁴⁵⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Erbâîn*, ss. 190-191.

Buradaki önceliğin var oluş ve yaratılış gerekçesiyle olduğu belirtilerek de karşı çıkanlar olmuştur.⁴⁵⁹

16. Âyette ilim sahiplerine karşılık meleklerle öncelik tanınmıştır.⁴⁶⁰ İnsanlardan olan peygamberlerin ilmi, meleklerin feyzinin nurundan elde edilir. Melekler asıl, beşer ise fer' konumundadır. el-Ahzâb, 33/56 ayeti⁴⁶¹ ile de bu duruma açıklık getirilir. Buna göre Allah, meleklerin selamını Hz. Peygamber için bir şeref vesilesi kılmıştır. Bu da meleklerin Hz. Peygamber'den daha üstün olduklarına delalet eder.⁴⁶²

a. İtiraz: Buna göre aynı ayette geçen ve Hz. Peygamber'e müminlerin selamını içeren ifade, müminlerin Hz. Peygamber'den daha üstün olmasını gerektirir. Oysa öyle olmadığı malumdur.⁴⁶³

17. Cebrâil^(s) Hz. Peygamber'den daha üstündür. Bunun delili ise et-Tekvîr, 81/19-22 ayetlerinde⁴⁶⁴ Allah'ın Cebrâil^(s)'i altı vasıfla, Hz. Peygamber'i ise sadece 'onun mecnun olmadığını' söyleyerek tek vasıfla nitelendirmesidir.⁴⁶⁵

a. İtiraz: Hz. Peygamber'in bu ayette bir vasıfla nitelenmesi, onun başka yüce sıfatlara sahip olmadığına delalet etmez. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in burada zikredilmeyen vasıfları sebebiyle Cebrâil^(s)'den daha üstün olduğu söylenebilir. Allah

⁴⁵⁹ Taftâzânî, *Kelam İlmi*, ss. 288-289.

⁴⁶⁰ 'Allah'tan başka tarı bulunmadığına şahid bizzat Allah'tır. Bütün melekler, hak ve adaletten ayrılmayan ilim adamları da bu gerçeğe, aziz ve hâkîm Allah'tan başka tanrı olmadığına şahittirler.' Âl-i İmrân, 3/18.

⁴⁶¹ 'Muhakkak ki Allah ve melekleri Peygamber'e hep salat ederler. Ey iman edenler! Siz de ona salat edin ve tam bir içtenlikle selâm verin.'

⁴⁶² Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 418.

⁴⁶³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246.

⁴⁶⁴ 'O, kimsenin kimseye hiç fayda veremeyeceği bir gün! O gün, bütün hüküm ve yetki yalnız Allah'ın! Göklere ona itaat edilir, vahiyler ona emanet edilir. Şunu da bilin ki içinizden bir olan bu arkadaşınız deli değildir'.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 126; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Erbâin*, s. 193; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 418-419; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 221.

başka bir ayette⁴⁶⁶ Hz. Peygamber'i birçok sıfatla vasıflandırmıştır. Bu vasıflar nebi, resül, mübeşşir, nezir, Allah'ın davetçisi, sirac ve munirdir.⁴⁶⁷

18. Melek insandan daha bilgilidir. '...De ki: 'Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?'...⁴⁶⁸ ayeti de bilgili olanın daha üstün olduğuna işaret etmektedir. Cebrâil^(s), Hz. Peygamber'e öğretici konumunda⁴⁶⁹ olduğundan ondan daha üstündür.⁴⁷⁰ Râzî burada akli ve nakli şeklinde genel bir ilimler tasnifi vermekte ve Cebrâil^(s)'in Hz. Peygamber'e üstünlüğünün dayandırıldığı yeri göstermektedir. Buna göre akli ilimler içine ma'rifetullah'ı da dâhil ederek her ikisinin bu konuda cehlinin imkânsız olduğunu söyler. Ancak Cebrâil^(s), bu ilimde dünyanın halleri, kâinatın ve diğer yaratıkların durumu gibi konulara Hz. Peygamber'den daha vakıftır. Nakli ilimlere gelince ise Hz. Peygamber sadece kendi şeriatini bilirken, Cebrâil^(s) daha önceki bütün şeraitleri bilir. Bu bağlamda Cebrâil^(s) Hz. Peygamber'den gerek akli gerekse nakli ilimler konusunda daha bilgilidir. Bu yüzden ondan daha üstündür.⁴⁷¹

a. İtiraz: Melekler, Hz. Âdem'in kendilerinden daha bilgili olduğunu itiraf etmişlerse de⁴⁷² şer'i ilimler, Hz. Âdem'in bildiği isimlerden daha üstündür.⁴⁷³ Ayrıca bu melekler semâvî melekler değildir.⁴⁷⁴ Taftazânî öğretme işininin aslının, Allah'ın kendisi olduğunu, meleklerin ise sadece bir aracı olduğunu söyler.⁴⁷⁵

⁴⁶⁶ el-Ahzâb, 33/45-46.

⁴⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 246; Râzî, *el-Erbaîn*, s. 193.

⁴⁶⁸ ez- Zümer, 39/9.

⁴⁶⁹ en-Necm, 53/5.

⁴⁷⁰ el-Halîmî, burada öğretimin vermek, ilmin ise kabul etmek (almak) olduğunu; vermenin ise almaktan daha üstün olduğunu söylemektedir. El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, ss. 312-313.

⁴⁷¹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 247-248; Râzî, *el-Erbaîn*, ss. 191-192; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 420; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 68; Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 288; Kestelî, *Haşiyetü'l- Kesteli*, s. 198; Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 288; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 220;

⁴⁷² el-Bakara, 2/33.

⁴⁷³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 247-248.

⁴⁷⁴ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 420.

⁴⁷⁵ Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 288.

19. İlahlık iddiasında bulunmaya en yakın varlıkların melekler olması,⁴⁷⁶ onların daha üstün olduğunu göstermektedir. Bu ise onların ilahlık iddiasında bulunabilecek yegâne varlık olmalarını ifade eder.⁴⁷⁷

a. İtiraz: Bu onların daha fazla sevap sahibi olduklarını göstermez. Zira tartışma bu konudadır.⁴⁷⁸

20. Melekler topluluğu insan topluluğundan daha hayırlıdır. Kutsi hadiste ‘Kulum beni bir toplulukta anarsa, ben de onu, onun bulunduğu topluluktan daha hayırlı bir topluluk içinde anırım’⁴⁷⁹ buyrulmuştur. Bu ise meleklerin daha şerefli ve yüce olmalarını gerektirir.⁴⁸⁰

a. İtiraz: Ahad haberdir. Doğru kabul edilse bile, melek topluluğunun insan topluluğundan daha üstün olduğunu gösterir. İnsan topluluğu ise avamı ifade eder. Peygamberler dâhil değildir. Meleklerin insan topluluğundan daha üstün olmaları, peygamberlerden de daha üstün olmalarını gerektirmez.⁴⁸¹

21. Melekler şehvet, öfke, zihin bulanıklığı ve vehimlerden uzaktırlar. Bu vasıflar Allah’ın nurunun tecellisi için güçlü engellerdir. İnsanlar ise bunlardan kaçamazlar. Allah’ın nurunun en kamil anlamda tecellisini melekler kazanabildikleri için insanlardan daha üstündürler.⁴⁸²

⁴⁷⁶ ‘Onlardan kim çıkıp da “O’ndan başka ben de İlahım!” diyecek olursa, buna karşılık cehennemi veririz. İşte biz zalimleri böyle cezalandırırız.’ el-Enbiyâ, 21/29.

⁴⁷⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 248; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 419.

⁴⁷⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 248.

⁴⁷⁹ Hâfız Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kâhire ts., c. XII, s. 64 (h.n. 12484). Bu rivayetin farklı tarikleri ile ilgili bkz. Buhârî, *Sahih*, Tevhîd 15, (c. IX, h.n. 7403); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Kâhire 1356-1382/1937-1962, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 129 (c. V, h.n. 3603); Müslim, *Sahih*, *Zikir*, 2675 (c. IV, h.n. 2061); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XII, h. n. 7422; c. XIV, h. n. 7650; c. XV, h. n. 9254, h. n. 9351; c. XVI, h. n. 10253.

⁴⁸⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 248; Râzî, *el-Erbain*, s. 195; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 420; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 223-224.

⁴⁸¹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 248; Râzî, *el-Erbain*, s. 195.

⁴⁸² Râzî, *el-Erbain*, s. 196; Râzî, *Meâlim*, s. 102; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 225.

22. ‘...duydukları korku giderilince...’⁴⁸³ Kalplerinde bu korkuyu taşıyanların insanlar olması daha doğrudur. Melekler ise bu korkudan uzaktırlar. Korkudan emin olanın üstün olması gerekir.⁴⁸⁴

Meleklerin üstün olduğunu düşünenlerin burada zikredilenler dışında da delilleri mevcuttur. Ancak biz birçok müellif tarafından zikredilen delilleri bir arada vermiş bulunmaktayız.⁴⁸⁵

1.4.Resüllerin/İnsanların Üstün Oluşunun Delilleri:⁴⁸⁶

1. Melekler Hz. Âdem’e secde etmişlerdir.⁴⁸⁷ Secde boyun eğmenin en üstün şeklidir. Daha aşağı olanın, kendisinden daha üstün olana boyun eğmesinin emredilmesi aklen hoş olmaz. Râzî burada Ebu Hanife'nin fıkıh bilgisi açısından

⁴⁸³ Sebe‘, 34/23.

⁴⁸⁴ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 419.

⁴⁸⁵ Bahsedilen farklı deliller ile ilgili örnek olarak İbn Hazm ‘meleklerin nurdan, insanın ise topraktan yaratılmasını’; el-Halîmî ise ‘Allah’ın melekleri Mele-i ‘Alâ olarak isimlendirdiğini söylemesi’ gösterilebilir. Krş. İbn Hazm, *el-Usûl*, c. I, s. 263; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 132; El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc*, c. I, s. 310.

⁴⁸⁶ Musa Carullah, Ziyâeddîn Kemâlî'nin *Dinî Tedbirler* adlı eserindeki efdaliyyet ile ilgili düşüncelerini *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*'de eleştirmektedir. Kemâlî, efdaliyyet tartışmasındaki delillerin zannî olması sebebiyle Kelam ve akâid eserlerinde bu konunun tartışılmasının uygun olmayacağını belirtmiştir. Musa Carullah ise Kemâlî'nin yaklaşımını burhanı olmayan birçok meselenin edebî sonuçları olabileceğini ve melekten üstün bir insan algısının çocukların yetişmesinde ahlâkî ve edebî bir takım faydaları taşıyacağını belirterek Kelam eserlerinde bu konunun yer almasının bir anlamda ‘akaid oluşturma’ amacına râcî olduğunu ifade etmektedir. Krş. Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Kitâbiyât, Yayına Haz. Musa Bilgiz, Ankara 2001, ss. 26-27. Musa Carullah efdaliyyet meselesine nihayeti açısından yaklaşmıştır. Ancak konunun bu şekilde bir nihayete erişmesi uzunca bir zaman dilimini ifade etmektedir. Ayrıca sadece insanın melekten üstün olduğu düşüncesine dayalı bir bakış açıdır. Oysa gelenekte meleği üstün görenler de azımsanacak bir sayıda değildir. Bu itibarla Musa Carullah’ın yaklaşımının Ehl-i Sünnet metinlerinin bir kısmı açısından geçerli olduğu söylenebilse de geneli ifade etmediği aşikardır. Ayrıca konunun metinlerde yer alışı ‘bir akaid oluşturma’ bağlamında değerlendirmesi ise kanaatimizce tek başına makul bir gerekçe olarak görülemez. Bu yaklaşım geç dönemde yazılan bazı akaid metinleri için geçerli olabilse de efdaliyyet tartışmalarında belirleyici unsurların teke indirgenmesi anlamını taşıyacağı gibi meselenin bidayeti ile de uyum arzetmeyecektir. Zira meselenin başlangıcının, ortaya koymaya çalıştığımız üzere, Kur’ân-ı Kerîm’i anlama çabalarına dayandığı ve ilerleyen süreçte nassî, mezhebî ve felsefî unsurların konunun gelişmesine ve değişmesine sebep olduğu görülmektedir.

⁴⁸⁷ el-Bakara, 2/34; es-Sâd, 38/71-72.

kendinden daha aşağı olana hizmet etmesinin emredilmesinin hoş görülmemesini örnek olarak verir. Bu yüzden secde, Hz. Âdem'in meleklerden daha üstün olduğunu gösterir.⁴⁸⁸ Şeyh Sadûk Hz. Âdem'e secdenin onun soyundan gelecek nebî ve imamlara ikram sebebiyle olduğunu söyler. Ve Hz. Peygamber'in 'Ben Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Allah'a yaklaştırılmış bütün meleklerden daha üstünüm ve insanların en hayırlısı ve Âdemoğullarının efedisiyim' dediğini nakleder.⁴⁸⁹ Hikmet gereği daha alçak seviyede olan daha üstün olana secde eder.⁴⁹⁰

2. Allah Hz. Âdem'i halife kılmıştır.⁴⁹¹ Hilafet, velayette halife kılınmayı ifade etmektedir. Allah bu duruma '*Dâvûd! Biz seni ülkede hükümdar yaptık...*'⁴⁹² buyurarak işaret etmiştir. Sultanın yanında makamca en üstün olanları, yetki ve velayet bakımından onun yerini tutanlardır. Bu durumda Hz. Âdem hilafette en üstün makama ulaşmıştır. Cinler onun emrinde, melekler ona secde etmekte, bazıları ona rızık indirir, bazıları insanın hataları için tevbe etmektedirler. Bunlar da Hz. Âdem'in en şerefli olmasına delalet eder.⁴⁹³

3. Hz. Âdem daha bilgiliydi⁴⁹⁴ ve daha bilgili olan da '*...Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?...*'⁴⁹⁵ ayeti gereği daha üstündür.⁴⁹⁶

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 129; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 252; Râzî, *el-Erbâin*, s. 177; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 405; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 65; Taftâzânî, *Kelam İlmi*, s. 287; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 283; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, s. 115; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 207; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 217; Türpüşti, *el-Mu'temed*, s. 208; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, ss. 401-402; Mustafa Âşûr, *'Alemü'l-mela'ike*, s. 90.

⁴⁸⁹ Şeyh Sadûk, *Risâle*, s. 105.

⁴⁹⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, s. 186.

⁴⁹¹ el-Bakara, 2/47.

⁴⁹² es-Sad, 38/26.

⁴⁹³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 252-253; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 405; Taftâzânî, *Kelam İlmi*, s. 288.

⁴⁹⁴ el-Bakara, 2/32-33.

⁴⁹⁵ ez- Zümer, 39/9.

⁴⁹⁶ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 253; Râzî, *el-Erbâin*, s. 178; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 405; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 367; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 66; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 284; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 208; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 217; Şeyh Sadûk da ilmin üstünlük gerektireceğinden hareketle el-Bakara, 2/30-33 ayetlerinin Âdem'in üstünlüğüne işaret ettiğini

4. Allah Hz. Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ve İmrân ailesini kendisi dışındaki her şeyi içine alan bütün âlemlere üstün kılmıştır.⁴⁹⁷ Meleklerin de âlemlere dâhil olan mahlûkattan olduğu muhakkaktır. Bu yüzden de bu ayet peygamberlerin meleklerden üstün olmasını gerektirir.⁴⁹⁸ Eğer 'Ey İsrail'in evlatları! Size ihsan ettiğim nimetimi ve vaktiyle sizin atalarınızı diğer insanlara üstün kıldığımı hatırlayın.'⁴⁹⁹ ayetiyle çelişeceği, çünkü İsrailoğulları'nın Hz. Muhammed^(s) ve meleklerden üstün olmaları anlamına geleceği gerekçesiyle karşı çıkılırsa, şöyle cevap veririz, denilmiştir: Bu âyet, İsrailoğulları'nın peygamberlerine hitap eder. Hz. Muhammed^(s) o zaman mevcut olmadığı için âlemlere dâhil değildir. Bu üstün kılma, o zaman mevcut olanları içine alır. Ayrıca Âl-i İmran, 3/33 vaz' olduğunda Cebrail^(s) mevcut olduğundan Allah'ın peygamberleri Cebrail^(s)'den de üstün kılmış olması gerekir.⁵⁰⁰

5. Allah Hz. Muhammed^(s)'i âlemlere rahmet kılmıştır.⁵⁰¹ Melekler de âlemlere dâhildir. Dolayısıyla Hz. Muhammed^(s) melekler için de rahmet olmuştur ve onlardan daha üstün olması gerekir.⁵⁰²

6. Beşerin ibadeti daha meşakkatlidir. İnsanların günaha sevk eden güçleri varken, meleklerin yoktur. Meleklerin sorumluluğu nassa bağlıdır. İnsanın ise içtihad etme melekesi vardır. İnsanın sorumluluğu bazen nassî bazen de aklîdir. Bu ise daha zor bir amel imkânı sunar. Ayrıca insanın şüpheleri vardır ve bunlardan kurtulmaya

belirtir. Krş. Şeyh Sadûk, *Risâle*, ss. 104-105; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, s. 186; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 402; Mustafa Âşûr, *'Alemü'l-mela'ike*, s. 90.

⁴⁹⁷ Âl-i İmran, 3/33.

⁴⁹⁸ Türpüşti, *el-Mu'temed*, s. 210; İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, s. 186; Mustafa Âşûr, *'Alemü'l-mela'ike*, s. 90. Kâdî Abdulcabbâr 'âlemler' kelimesinin delaleti hususunda ihtilaf bulunduğunu belirtir. Bazılarının bütün yaratılmışları, bazılarının kendi cinsinin akıllılarını, bazılarının ise insanları kapsadığını düşündüklerini söyler. Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân*, s. 64.

⁴⁹⁹ el-Bakara, 2/47.

⁵⁰⁰ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 289; Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 253; Râzî, *el-Erbain*, s. 180; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 405; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 66; Taftazânî, *Kelam İlmi*, s. 288; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 287; Şemseddin es-Semerkandî, *el-Mu'tekad*, s. 28; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 208-209; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, ss. 217-218; Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh*, s. 185; İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal*, s. 349; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 402.

⁵⁰¹ el-Enbiya, 21/107.

⁵⁰² Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 253.

çalışırlar. Melekler için ise bu söz konusu değildir. Bir de insanlar şeytanların vesveselerine maruz kalırken, melekler buna maruz kalmaz. Bütün bu açılardan insanın ibadetinin daha meşakkatli olduğu açıktır. Hz. Peygamber 'İbadetlerin en üstün olanı, en meşakkatli olanıdır' buyurmuştur.⁵⁰³ Ayrıca kıyas da bunu gerektirir. Eğer kolay ve zor ibadetler sevap bakımından müşterek olsaydılar, zor olandaki meşakkat fayda değil, zarar sağlardı. Zararlı olanın ise yasaklanması gerekirdi. Yasaklanmadığı için zor olanın daha çok sevap kazandırdığı anlaşılmış olur. Ayrıca zor olandaki çabalar boşa gideceğinden bu durum, Hakîm ve Rahîm olan için uygun değildir.⁵⁰⁴

7. İnsan, şehvet ve akıl açısından orta varlıktır. Şehveti galib gelirse hayvandan daha aşağı olur,⁵⁰⁵ bu istidlale göre akılları galip olanların da meleklerin üstünde olmaları gerekir.⁵⁰⁶

8. Melekler, insanlar için koruyucudur. İnsanlar ise korunandır. Korunan koruyandan daha değerlidir. Bunun için de insan, Allah katında meleklerden daha üstündür.⁵⁰⁷

9. Mi'rac gecesi Cebrail^(s)'in, Hz. Peygamber'i Burak'a bindirmesi ve Hz. Peygamber'in ulaştığı bazı makamlara geçişinin mümkün olmaması, Hz. Peygamber'in Cebrail^(s)'den daha üstün olduğunu gösterir.⁵⁰⁸ Hamidullah diğer bütün peygamberlerde ayrı ayrı bulunan özelliklerin Hz. Peygamber'de toplandığını belirtir ve O'nun en üstün

⁵⁰³ Bu rivayeti hadis kitaplarında tespit edemedik. Ancak rivayet lafzen bazı tefsir eserlerinde yer almaktadır. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 431, 444; c. IV, s. 117; c. V, s. 299; c. XX, s. 275; c. XXX, s. 685; Beyzâvî ve Âlûsî de rivayeti aynı lafızlarla kullanmaktadırlar. Bkz. Beyzâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 128; Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, c. I, s. 307, 443.

⁵⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 254; Râzî, *el-Erbain*, ss. 178-180; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, ss. 406-407; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 368; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 66; Taftâzânî, *Kelam İlmi*, s. 288 Şemseddin es-Semerkindî, *el-Mu'tekad*, s. 28; es-Suyutî, *el-Habâik*, ss. 208-209; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 217; Beyzâvî, *Misbâhu'l-Ervâh*, s. 186; İbn Haldûn, *Lübâbü'l-Muhassal*, s. 349; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 402; Mustafa Âşûr, *'Alemü'l-mela'ike*, s. 90.

⁵⁰⁵ el-A'raf, 7/179; Enfal, 8/22.

⁵⁰⁶ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 254; Râzî, *el-Erbain*, s. 180; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 407; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 368; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 67; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 284; es-Suyutî, *el-Habâik*, s. 210; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 402.

⁵⁰⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 254.

⁵⁰⁸ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 254.

oluşunu şöyle temellendirir: Birini geçmek isteyen önce onunla eşit olmalıdır. Bunun için Hz. Peygamber önce Âdem ve diğer nebilerin derecesine ulaştı. Sonuncusu yedinci kat gökteki Hz. İbrahim idi. Bu makamı da aştı ve daha da yükseldi. Meleklerin en üstünü olan Cibril'in sınırı olan Sidretü'l-Müntehâ'ya ulaştı. Hz. Peygamber Sidre'yi aşmakla Cibril'i de geçmiş olmaktadır. Allah'a yakın melekleri de geçip Allah'ın huzuruna vardı: '... *Araları iki yayın ucu arası kadar veya daha az kaldı.*'⁵⁰⁹ âyetine mazhar olmuştur.⁵¹⁰

10. Dört büyük meleğin, Hz. Peygamber'in veziri olduğunu ifade eden rivayet, Hz. Peygamber'in bir melik olmasını gerektirir. Melik ise vezirden daha üstündür. Bu yüzden Hz. Peygamber, meleklerden daha üstündür.⁵¹¹ Râzî tefsirinde meleklerin efdaliyyetini iddia edenlerin bu delillere verdikleri cevapları sırasıyla zikreder ve görüşleri özetlediğini söyler; ancak Metâlib'de bu eleştirileri yöneltenlerden biri konumundadır.

11. '...çoğuna üstün kıldık.'⁵¹² Ayetteki *çok* lafzı aslında *tamamı* anlamındadır. Bu yüzden Allah benî âdemi bütün yaratılmışlardan üstün kılmıştır.⁵¹³ Bursevî, Necmeddîn-i Dâye (v. 654)'nin Tevîlâtı'nda bu ayeti insanın hususen

⁵⁰⁹ en-Necm, 53/9.

⁵¹⁰ Hamidullah'ın buradaki ifadelerinden, sınırı Sidretü'l-Müntehâ olan Cibril'i diğer peygamberlerden daha üstün kabul ettiği dolayısıyla efdaliyyet sorununa farklı cevap geliştirdiği düşünülebilir. Buna göre Hz. Peygamber en üstün varlık konumundayken Cibril ondan sonra gelmekte ve Hz. İbrahim ve diğer büyük peygamberler de Cibril'den sonra gelmektedir. Bu durumda melek-insan mukayesesine değil melek-peygamber mukayesesine bir yaklaşım ortaya koyulmakta ve farklı bir bakış açısı sunulmaktadır. Ancak Hamidullah'ın bu ifadeleri efdaliyyet sorunu bağlamında zikredilmeyip Hz. Peygamber'in fazileti bağlamında sarfedilmiştir. Dolayısıyla anlam açısından böyle bir şeye delâlet söz konusu olsa da onun doğrudan Cibril'i diğer peygamberlerden üstün kabul ettiğini belirten sarih ifadeler olmadığından bu konuda kesin bir şey söylemek bizim açımızdan mümkün görünmemektedir. Krş. Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş*, s. 21.

⁵¹¹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 255; Türpüştî, *el-Mu'temed*, s. 213.

⁵¹² el-İsrâ, 17/70.

⁵¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. V, s. 67. el-Halîmî, bu ayeti delil olarak kullananların 'yarattıklarımızın çoğu'dan kastedileni kendileri dışındaki akıllı varlıklar olarak melekleri takdir etmelerine bağlamaktadır. Ancak Allah'ın yarattıklarından akıllı olanların sadece melek ve insan değil cinlerin de olduğunu söyleyerek itiraz eder. El-Halîmî, *Kitâbu'l-Minhâc* c. I, s. 315.

meleklerden üstün kılındığı şeklinde anladığını belirtir. Zira melekler Allah'ın yaratıkları arasında en çok olanlardır. Ayrıca ahsen-i takvîm üzere yaratılmış Allah'ın nurunu vasıtasız bir şekilde elde eden insan-ı kâmil, mutlak anlamda meleklerden daha üstündür.⁵¹⁴

12. Allah'ın Hz. Peygamber'den daha üstün bir varlık yaratmadığı rivayetidir.⁵¹⁵

13. Allah'ın bizzat yarattığı salih bir nesli, ol emri ile var ettiği varlıklarla bir tutmayacağını belirten rivayettir.⁵¹⁶

14. '...bütün yaratıkların en hayırlı olanlarıdır.'⁵¹⁷ Bu ayet insanların salih kullarının, yaratılmışların en hayırlısı olduğunu ispat etmektedir.⁵¹⁸

15. 'Mesih de Mukarreb melekler de...'⁵¹⁹ ayeti. Pezdevî bu ayetin insan ve meleklerin seçkinlerinin, insanların avamından üstünlüğü için delil olduğunu söyler.⁵²⁰

16. '...Araları iki Yayınların ucu arası kadar veya daha az kaldı.'⁵²¹ sözüne mazhar olabilecek kadar Allah'ın sevgilisi olan Hz. Muhammed^(s), bütün mahlûkâtın en üstünüdür.⁵²²

⁵¹⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîr*, c. V, s. 186.

⁵¹⁵ Ebi'l-İzz bu rivayetin sübutunda şüphe olduğunu ve israiliyattan olmasının mümkün olduğunu söyler. Bkz. Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 285. Ayrıca bkz. es-Suyûtî, *el-Habâik*, s. 207.

⁵¹⁶ '...لا اجعل من خلقته بيدئ ونفخت فيه من روجي كمن قلت له: كن، فكان' Abdürrezzak, *Tefsir*, c. II, s. 305; Taberî, *Tefsîr*, c. XV, ss. 5-6. Farklı senet ve metinlerle nakledilen bu rivayetin değerlendirmesi ile ilgili bazı yaklaşımlar için bkz. el-Beyhâkî, *Şuabu'l-Îmân*, c. I, s. 308; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Bsk yy. ts., c. V, s. 97; Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr ts., c. I, s. 127; Abdurrahman b. Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993, c. V, s. 315; es-Sa'lebî, *el-Keşf*, c. VI, s. 110; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 285; Türpüşti, *el-Mu'temed*, s. 213; es-Seffârânî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr*, c. II, s. 403. Zemahşerî bu rivayeti, insanları üstün görmeye çalışanların uydurduğunu söyleyerek eleştirir. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 500.

⁵¹⁷ el-Beyyine, 98/7.

⁵¹⁸ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 128; İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. I, s. 126; Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 287; Semerkandî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 114.

⁵¹⁹ en-Nisâ, 4/172.

⁵²⁰ Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, s. 293

17. Mümin bir kulun Allah katında meleklerden daha şerefli olduğunu ifade eden rivayet.⁵²³

18. Meleklerin cennet ehli için birer hizmetçi olmaları şeklindeki bazı sözler.⁵²⁴

19. ‘Siz*e* ihsan ettiğim nimetimi ve vaktiyle sizin atalarınızı diğer insanlara üstün kıldığımı hatırlayın.’⁵²⁵ ayeti.⁵²⁶ Âleme üstün kılınan İsrâiloğulları’nın peygamberleri, söz konusu dönemde âleme dâhil olan meleklerden de daha üstün olmaktadır.

❖ *Secde deliline itiraz:*

Râzî’nin tefsirindeki itirazının Eş’arî bir söylemi ifade ettiği görülür. Buna göre Allah’ın fiilerinde illet aranmadığı ve Kâdir-i Mutlak bir Allah anlayışı vurgulanır. En şerefli olanın daha az şerefli olana secdesinin, hikmet tasavvuru söz konusu olmadığı için, mümkün görülebileceği ifade edilir.⁵²⁷ Râzî, ayrıca secde ile emrolunan meleklerin semâvî melekler olmadığını da söyler. Meleklerin tamamının secde ettiğinin iddiası ayetin umumuna dayanmaktadır. Oysa ‘...ve yalnız O’na secde ederler.’⁵²⁸ bu ayeti tahsis etmektedir. Buna göre Hz. Âdem’e secde eden melekler, ‘...yalnız O’na secde ederler.’ denilen melekler dışında kalanlardır.⁵²⁹ Ayrıca Hz. Yûsuf’a secdenin⁵³⁰ Hz.

⁵²¹ en-Necm, 53/8-9.

⁵²² es-Subkî, *es-Seyfu’l-Meşhur*, ss. 47-48.

⁵²³ ‘المؤمن أكرم على الله من ملائكته’ Beyhâkî, *Şuabu’l-Îmân*, c. I, s. 311; İbn Kesir, *Tefsir*, c. V, s. 98; Suyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, c. V, s. 315; Nesefî, *Medâriku’t-Tenzil*, c. II, s. 269; Sa’lebî, *el-Kesf*, c. VI, s. 110. İbn Mâce ise Ebû Hureyre’den ‘bazı melekler’ şeklinde rivayet etmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâ-i’l-Kütübü’l-Arabiyye ts., *Fiten* 36 (h.n. 3947).

⁵²⁴ İbn Hazm bunların bazı cahil ve yetersiz kişilerin iddiası olduğunu söyledikten sonra ciddi eleştiriler yöneltir. Bkz. İbn Hazm, *Kitâbu’l-Fasl*, c. V, ss. 130-131.

⁵²⁵ el-Bakara, 2/47, 122.

⁵²⁶ Beyzâvî, *Misbâhu’l-Ervâh*, s. 185.

⁵²⁷ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 255.

⁵²⁸ el-A’râf, 7/206.

⁵²⁹ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 407.

⁵³⁰ Yûsuf, 12/100.

Yûsuf'un daha üstün olmasını gerektirmeyeceği dile getirilerek de itiraz edilmektedir.⁵³¹ Kurtubî ise, Kâbe'nin kible oluşunun, ona secde eden peygamber ve insanlardan daha üstün olmasını gerektirmeyeceği düşüncesinden hareketle, secde edilenin secde edenden üstün olmasının gerekmediğini söyler.⁵³²

❖ *Âdem^(s)'ın halife olmasına dayanan delile itiraz:*

Bu itiraz da semâvî ve arzî melek ayırımına dayanır. Hz. Âdem yeryüzündekilere halife kılınmıştır. Bu da, onun yeryüzündekilerden daha üstün olmasını gerektirir; semâvî olanlardan değil. Allah'ın yeryüzündekilere halife kıldığı bir varlık, semâvî âlemlerin sultanlarından daha üstün olamaz.⁵³³

❖ *Hz. Âdem'in meleklerden daha bilgili olduğu reddedilmektedir:*

Hz. Âdem, sadece meleklerin bilmediği isimleri bilirken, melekler ise Hz. Âdem'in bilmediği birçok şeyi biliyorlardı. Ayrıca Hz. Muhammed^(s)'in dillerin hepsini bilmemesine rağmen Hz. Âdem'den daha üstün olması, bu delilin geçersizliğini ortaya koymak için yeterli gerekçe olarak sunulmuştur.⁵³⁴ Râzî, *Metâlib*'de Hz. Âdem'in yeryüzü meleklerinden daha bilgili olduğunu kabul ettiğini ancak semâvî meleklerden daha bilgili olmayacağını söyler. Çünkü diğer delillere yönelik eleştirileri kapsamında düşünüldüğünde secde eden ve isimlerin öğretildiği melekler sınıfına semâvî melekler dâhil değildir.⁵³⁵

❖ *Allah'ın Hz. Âdem'i ve zikredilen diğer peygamberleri kendisi dışındaki her şeyi içine alan bütün âlemlere üstün kılması:*

Râzî tefsirinde bu delile yönelik eleştirinin güç olduğunu söylese de,⁵³⁶ *Metâlib*'de bu ayetin yeryüzü meleklerini ifade ettiğini söyleyerek semâvî melekleri hariç tutar. Âlemler lafzının, yeryüzü halkı şeklinde tevil edilmesi gerektiğini söyler.⁵³⁷

⁵³¹ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 129

⁵³² Kurtûbî(h. 671), *el-Câmi*, c. I, s. 435.

⁵³³ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 255; Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 407.

⁵³⁴ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 255.

⁵³⁵ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 408

⁵³⁶ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 255.

❖ *Hz. Muhammed^(s)'in âlemlere rahmet oluşu:*

'İşte bak, Allah'ın rahmetinin eserlerine!...' ⁵³⁸ ayetinden hareketle meleklerin de âlemlere bir başka açıdan rahmet olmalarının mümkün olduğu, bu sebeple Hz. Muhammed^(s)'in meleklerden üstün olmasının gerekmeyeceği iddia edilebilir. ⁵³⁹

❖ *İnsanın ibadetinin daha meşakkatli oluşu:*

Meşakkatli oluş müşahede edilenlerle çelişmektedir. Zira birçok zâhid, Hz. Muhammed^(s)'in dahi katlanmayacağı zor ve çileli işlere tahammül etmektedir. Oysa bunlar daha meşakkatli işlere tahammül etseler de, Hz. Muhammed^(s)'den üstün olamazlar. ⁵⁴⁰ Râzî, tefsirde bu ifadeleri zikretse de *Metâlib*'de bu meşakkatli oluşun aslında melekler için geçerli olduğunu söyleyerek itiraz ettikten sonra bunu kendi delili olarak temellendirmeye çalışır. ⁵⁴¹

❖ *'...onlar hayvanlar gibi, hatta daha da şaşkındırlar...' ⁵⁴² ayetine dayanan delil:*

Bu delil aklın taksimini ifade etmektedir. Bu ayetten hareketle hayvandan daha aşağı ve melekten daha üstün olma istidlaline tefsirde bir itiraz kaydetmezken, *Metâlib*'de ise bu akıl yürütmeyi batıl olarak nitelemektedir. Ayetin ise azarlama hususunda mübalağa olduğunu belirterek karşı çıkmaktadır. ⁵⁴³

❖ *'...işte onlar yaratıkların en hayırlısıdır.' ⁵⁴⁴ delili:*

Ebi'l-İzz, yaratılmışların en hayırlısı olmanın, iman edip salih amel işlemeye bağlandığını ve meleklerin de bu hususta insanlardan daha yetkin ve usanmaksızın devam ettikleri gerekçesiyle bu delile itiraz edilebileceğini belirtir. Ayrıca 'beriyye'

⁵³⁷ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 408.

⁵³⁸ er-Rum, 30/50.

⁵³⁹ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 256.

⁵⁴⁰ Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 256.

⁵⁴¹ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 408.

⁵⁴² el-A'raf, 7/179.

⁵⁴³ Râzî, *el-Metâlib*, c. VII, s. 408.

⁵⁴⁴ el-Beyyine, 98/7.

kelimesini ‘bera’ yani toprağa nispet edilmesi halinde, insanların topraktan yaratılanların en hayırlısı olduklarının, dolayısıyla meleklerin istisna tutulabileceğini nakleder.⁵⁴⁵ Mukâtil de gerekli hususları taşıyan insanın, yalnızca yeryüzü varlıklarının en hayırlısı olacağını belirtir.⁵⁴⁶

İslam düşüncesinde genel itibariyle nübüvvet ile ilgili bahislerde ele alınan efdaliyyet sorununun, ulaşabildiğimiz mevcut verilerden hareketle, Hz. Peygamber^(s)’in vefatından kısa bir süre sonra sahabe döneminde de gündeme geldiği görülmektedir. Ancak bu durum doğrudan bir tartışma konusu hüviyetinden uzak görünmektedir. Bu durumu nassın anlaşılması çabasının doğurduğu söylenebilir. İbn Abbas ve Kelbî’ye atfedilen rivayetler dikkate alındığında ayetin delaleti bağlamında seçkin ya da büyük veya resül meleklerin insanlardan üstün olduğu düşünülmektedir. Ayrıca peygamberlerin ayetin kapsamında değerlendirilmediği görülmekte ve dolayısıyla söz konusu yaklaşımların peygamber-melek mukayesesine dair bir tutum sergilemedikleri söylenebilir. Hicri ikinci asır için de söz konusu yaklaşımların mevcudiyetini koruduğu ve bu yaklaşım sahiplerinin insan-melek mukayesesini daha çok ayetler ve bazı rivayetler bağlamında değerlendirdikleri görülür. Deliller ve eleştiriler başlıklarında açıkça görüldüğü üzere efdaliyyet sorununda her iki yaklaşım da, sevap bakımından fazlalığı ölçü kılmaktadır. Ancak söz konusu ölçünün hicri ilk iki asır için söz konusu olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla ilk iki asır kendinden sonraki asırlardan konunun sadece insan-melek mukayesesini şeklinde değerlendirilmesiyle değil, aynı zamanda konunun değerlendirilme ölçütü bakımından da ayrılmaktadır.

Hicri üçüncü asırda efdaliyyet sorununun kapsamının genişlediğini görmekteyiz. Çünkü peygamberler, kısmen de olsa, bu tartışmaya dahil edilmeye başlanmıştır. Ancak bu dönem için konunun özellikle dördüncü asır ve sonrasında ele alındığı kadar kapsamlı olmadığı ve bu dönemdeki yaklaşımların nadir olduğu da söylenebilir. Hicri dördüncü asır ise konunun vechesinin, neredeyse tam anlamıyla belirginleşmeye

⁵⁴⁵ Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye*, s. 287; İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. V, s. 128.

⁵⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, c. IV, s. 781.

başladığı bir zamanı ifade etmektedir. Bir asır önce izleri görülen melek-peygamber mukayesesi artık melek-insan mukayesesinin önüne geçmiş ve mevcut yaklaşımlar daha çok bu bağlamda kendini göstermiştir. Bu durum efdaliyyet tartışmalarının ilerleyen süreçte neden nübüvvet bağlamında değerlendirildiğini de açıklar mahiyettedir. Bu süreçte konunun kapsamının genişlediği ve farklılaştığı görüldüğü gibi, mevcut yaklaşımlar için belirleyici ölçütün sevap olarak belirginleştiği de dikkat çekmektedir. Sistematik bilgi cemaatleri diyebileceğimiz mezhepler açısından da hicrî dördüncü asrın kurucu bir misyon taşımasının, ilerleyen süreçte konunun daha çok melek-peygamber mukayesesi şeklinde değerlendirilmesinin sebebi olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla ilk mezhebi yaklaşımların melek-peygamber mukayesesinde yoğunlaşmasının ve konuyu sevap bağlamında değerlendirmelerinin, efdaliyyet sorununun bir bakıma gelecekteki konumunu belirlediği ya da yönlendirdiği iddia edilebilir. Söz konusu yaklaşımların ilk kapsamlı nüvelerinin verildiği bu dönem, ayrıca mevcut delillerin dayandığı en önemli zaman dilimini de ifade etmektedir.

Efdaliyyet sorununun başlangıcından Osmanlı Devleti'nin sonuna hatta Cumhuriyet'e kadar uzanan süreçte gelenekte nasıl değerlendirildiği ve gelişim aşamaları, temel dayanak noktaları mümkün olduğu ölçüde tespit edilmeye çalışılmıştır. Dönemsel olarak yaptığımız son açıklamalar da efdaliyyet sorununun İslam Düşüncesi'nde nasıl değerlendirildiği sorununa dair genel bir değerlendirmeyi ifade etmektedir. Bununla birlikte özellikle deliller ve eleştiriler kısmında görülen insan-melek mukayesesinde ciddi bir felsefi temelin olduğu görülmektedir. Ancak bu felsefi alt yapının melek-insan mukayesesinin ilk gündeme geldiği üç asır için söz konusu olduğunu söylemek güç görünmektedir. Bu bağlamda düşünüldüğünde ilk üç asır, bu anlamda da kendisinden sonraki süreçten farklılaşmakta ve ayrılmaktadır. İlk dönemlere dair delillerin temelde nassa dayanması bu hususu açıkça ortaya koymaktadır. İslam felsefesi'nin ve Sudûr teorisinin İslam düşüncesindeki etkisi sonrası insan-melek ve melek-peygamber mukayesesi varlık türleri açısından da değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu da hicir dördüncü asrın efdaliyyet sorunu açısından değişim, dönüşüm ve farklılaşmaların yaşandığı en önemli dönemi ifade ettiğine yönelik açıklamalarımızı desteklemektedir. Gelecek başlıkta da, özellikle felsefe açısından konunun nasıl

değerlendirildiği incelenerek söz konusu değişim ve dönüşüm, bu şekilde daha iyi gözlemlenebilecektir.

2. İSLAM FELSEFESİNDE EFDALİYYET

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden hareketle üstünlük konusunun İslam düşüncesinde kelim ve tefsir ilimleri bağlamında şekillendiği söylenebilir. Tasavvuf geleneği ise, özellikle İbnü'l-Arabî bağlamında, İslâm Felsefesi ele alındıktan sonra incelenecektir. Bu başlık altında ise, İslâm Felsefesi geleneği içerisinde altın çağ⁵⁴⁷ ve orijinal dönemi olarak adlandırılan⁵⁴⁸ İhvân-ı Safâ, Farabi ve İbn Sînâ merkezli efdaliyyet sorununa yer verilecektir. Çalışmanın sınırlarını bu şekilde belirlendikten sonra, insan/peygamber ve melek türleri arasındaki üstünlük konusundaki görüşlerin dayandığı temeller ve meselenin dini ve felsefi bağlamda sahip olduğu konum açıklığa kavuşacaktır. Bu sayede İslam düşüncesinde ele alınan üstünlük konusunun, felsefi düşüncenin etkili olmaya başladığı dönem sonrası geçirdiği değişim de ortaya çıkmış olacaktır. Çalışmamızın doğrudan İslâm Felsefesi alanında olmadığından, araştırmamızı felsefe geleneğimiz açısından bu altın çağ ile sınırlandırdık. Bu dönem içerisinde öncelikle konuyu İhvân-ı Safâ bağlamında değerlendireceğiz. Bunun sebebi onların İbn Sînâ ve tasavvuf felsefesinin varlık anlayışını etkilemiş olmalarını gösterebiliriz. Bu sebepler dolayısıyla İhvân-ı Safâ'da üstünlük konusunun ele alınışı ve bunun varlık ve mertebeleriyle ilişkisinin ortaya konulması, İslam felsefesindeki başlangıç noktamızı teşkil etmektedir. Bundan sonra da İbn Sînâ ve Farabi'nin üstünlük konusundaki görüşlerine ve buna yönelik yaklaşımlarına bir arada kısaca değineceğiz. Son olarak İslam filozoflarının düşüncelerini dayandırdıkları delilleri ele alacağız.

2.1. İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ, Farabi ve İbn Sînâ'nın da yaşadığı hicri IV. / miladi X. yüzyıllarda ortaya çıkan, Aristo geleneğini sürdüren ve İslam Felsefesi'nde özel bir konuma sahip

⁵⁴⁷ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 45.

⁵⁴⁸ Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 21.

Basra merkezli felsefi, dini ve siyasi bir topluluktur.⁵⁴⁹ Bilgi eksikliğinden kaynaklanan birçok iddianın⁵⁵⁰ muhatabı olan İhvân-ı Safâ, İlk İslam Ansiklopedistleri şeklinde de adlandırılmaktadır.⁵⁵¹ Özellikle İbn Sînâ üzerinde önemli etkileri olduğu bilinen İhvân-ı Safâ'nın,⁵⁵² İslam toplumundaki birçok konuda etkin olduğu görülmektedir. Bilhassa varlık ve bilgi konusunda, kendisinden sonraki felsefi düşünceye referans olması,⁵⁵³ onların üstünlük konusundaki görüşlerinin incelenmesini bizim açımızdan gerekli kılmaktadır. Ayrıca melek ve insan türü arasında üstünlük konusuyla ilgili müstakil yaklaşımlarının bulunması ve özellikle İbnü'l-Arabî üzerindeki etkileri, İhvân-ı Safâ'nın bu konu bağlamında incelenmesinin bizim için önemli gerekçeleri arasındadır.

Gerek *Sudûr*, gerekse *Yoktan Yaratma*'nın izlerinin görüldüğü⁵⁵⁴ bir felsefi okul olan İhvan'ın ontolojisinin zirvesinde bütün varlıkların varlık nedeni, ilk varlık olan Tanrı yer almaktadır.⁵⁵⁵ İhvan için Tanrı dışındaki varlıklar, tür ve âlem itibariyle rûhânî ve cismânî olarak iki sınıfa ayrılmakta⁵⁵⁶ ve bu varlıkların doğası, sayının doğasına göre şekillenmektedir. Bu varlıkların vücut buluşu, sayıların birden oluşuna benzer ve hiyerarşik bir karakterdedir. Bu hiyerarşinin zirvesinde ilk ve aracısız yaratılan ve rûhânî bir varlık olan İlk Akıl bulunur. Daha sonra ise bunu Nefs takip eder. Sırasıyla madde, tabiat, cisim, felekler, unsurlar ve son olarak da madenler, bitkiler ve hayvanların oluşturduğu üreyerek/doğarak varlık bulanlar gelir.⁵⁵⁷ Akıl, Külli Nefs ve

⁵⁴⁹ Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 21, 36; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 21.

⁵⁵⁰ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 22-27.

⁵⁵¹ Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 38.

⁵⁵² Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ", *MEB*, İstanbul, ts. c.V/II. ksm, s. 819; Enver Uysal, "İhvan-ı Safâ", *DİA*, c. XXII, ss. 4-5; Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 53.

⁵⁵³ Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 52.

⁵⁵⁴ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 49, 93; Enver Uysal, "İhvan-ı Safâ", *DİA*, c. XXII, s. 3.

⁵⁵⁵ İhvânî's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, c. III, s. 364, 370; Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, ss. 66, 165-166; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 93, 97.

⁵⁵⁶ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 191; Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, ss. 69, 89-91, 119, 125.

⁵⁵⁷ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, ss. 42-43, 147-149, 152; Hamdi Onay, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, ss. 72-73.

güçleri ve İlk Heyula, ruhani varlıkları; gök cisimleri, unsurlar ve bunların birleşmesinden meydana gelenler de cismânî varlıkları ifade etmektedir.⁵⁵⁸

Faal Aklın, Allah'ın ilk yarattığı ve kendisine her şeyin suretini bahşettiği nurani basit bir cevher olduğunu söyleyen⁵⁵⁹ İhvan için rûhânîler, bir takım failerdir ve yaratılmışların derecelerinin en şerefli, en üstünüdür. Allah Akla öncelik vermiş, Nefsi ona tabi kılmış, Tabiatı vesile ve etken, Madde'yi ise arzulu ve etkiye açık kılmıştır. Varlık, aracısız var edilen İlk Akıl'dan sırasıyla feyezana etmekte ve diğer rûhânîler meydana gelmektedir.⁵⁶⁰ İlk Akıl'dan feyezana eden ilk varlık olan Külli Nefs, İhvan için bütün âlemin oluşundan ve tanziminden sorumludur. Kendisi ve sahip olduğu cüz'i nefisler ile ay-üstü ve ay-altı âlemdaki idarenin sorumlusudur.

Külli Nefs'e ait bu cüz'i güçler melekler olarak karşımıza çıkmaktadır. Külli Nefsin kendisi de bir melek olmakla beraber, melekler arasında da mertebe ve derecelendirme⁵⁶¹ kabul eden İhvan'a göre o, Allah'a yakın meleklerden biridir.⁵⁶² Tabiatın din dilindeki adının melekler olduğunu söyleyen⁵⁶³ İhvan'a göre bu melekler, Külli Nefs'in ay-altı âleme nüfuz eden gücüdür.⁵⁶⁴ Dolayısıyla Enver Uysal'ın da belirttiği gibi⁵⁶⁵ melekler İhvân kozmolojisinde âlemin muhafızı ve muharriki konumundadır.

İhvân'a göre melekler Allah'a yakın, âlemi koruyucu, göklerin sakinleri, feleklerin yöneticileri, yıldızların yürütücüleri, bitkilerin yetiştiricileri ve hayvanların hamileri, Âdemoğullarına nübüvvet ve vahiy getiren elçiler şeklinde görev ve

⁵⁵⁸ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 191, 193; Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*, s. 69; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 102-103, 133.

⁵⁵⁹ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 316; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 97-99.

⁵⁶⁰ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. I, s. 27.

⁵⁶¹ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 30, 324.

⁵⁶² Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 111.

⁵⁶³ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 154.

⁵⁶⁴ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 187.

⁵⁶⁵ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 139.

sorumluluk açısından tasnif edilmektedir.⁵⁶⁶ Âlem ve varlık tasavvurlarının zorunlu bir sonucu olarak da ay-altı ve ay-üstü melekleri gündeme gelmektedir. Çünkü ay-altı âlemde düzeni sağlayanlar meleklerdir. Ayrıca İhvan'da insanlardan önce yeryüzünün sakinleri olarak görülen melekler de söz konusudur. Buna göre Allah'ın halife yaratacağını bildirdiği ve secde emrini yönelttiği melekler bunlardır.

İhvan'ın varlık mertebelerindeki izlediği hiyerarşik yapı, melekleri insan ve peygamberden üstün kabul ettiklerini gösterebilir. Ancak İhvan'da Âdem'in meleklerden üstün görüldüğü kısmi bir durum açık bir şekilde görülmektedir. Buna göre Allah, Âdem'i ona isimleri öğretmesi dolayısıyla, meleklerin tamamına değil, bir kısmına üstün kılmıştır. Bu Âdem'in üstün olduğu melekler yeryüzünün sakinleri olan ve Âdem'e itaat etmekle emrolunan meleklerdir.⁵⁶⁷

İhvan'ın melekler arasında yaptığı mertebe farklılığı, meleğin insan veya peygamberden üstün olup olmama durumu için belirleyici bir karakter taşır. İhvan'ın sistemi açısından Allah'ın topraktan yaratıp isimleri öğretmek suretiyle Âdem'i meleklerin bir kısmına üstün kılması, Âdem'in üstün olmadığı bir kısım melek türünü de gündeme getirmektedir. Buna göre insan yeryüzü meleklerinden üstün bir konumdayken mukarreb melekler ise insan ve peygamberden daha üstün bir durumdadır. Varlık itibariyle ortada bulunan insan, üstünlük ve şeref bakımından da ortada yani Allah'a yakın meleklerden aşağı, hayvanlar gibi varlıklardan ise daha üsttedir.⁵⁶⁸ Ayrıca küçük âlem olarak görülen insan, potansiyel olarak kendisini tanıyıp cismânî olanı aşarak melekler topluluğuna girebilmektedir.⁵⁶⁹ İnsanı varlık itibariyle ortada konumlandıran İhvan, ulemânın insan nefsinin altında iki ve üstünde iki mertebe takdir ettiğini belirtir. Üstündekileri meleki ve kutsi, altındakileri ise hayvani ve bitkisel nefis dereceleri olarak sunmaktadır. Kutsi dereceden biri olarak görülen nübüvvet makamı, melekleri takip eden en üstün mertebedir.⁵⁷⁰ Nübüvvet makamının insanın

⁵⁶⁶ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. II, s. 123/ c. III, s. 168.

⁵⁶⁷ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. II, 170-171/ c. III, s. 25.

⁵⁶⁸ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. III, s. 27.

⁵⁶⁹ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. III, ss. 11-12.

⁵⁷⁰ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. I, ss. 212-213.

ulaşabileceği en âli mertebe olarak sunulması,⁵⁷¹ aslında insanın melekler mertebesine çıkabilme istidadının bilfiil nübüvvet makamıyla gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla melek mertebesine çıkan insan, ruhanilerden olan peygamberdir ve bu insan yeryüzü melekleri olan cüz'i nefislerden daha üstünken; Faal Akıl, Külli Nefs ve Mukarreb Melekler mutlak surette ondan daha üstündür.⁵⁷²

Bu türler arasındaki üstünlük konusunun, varlık mertebeleri dışında bilgiyle de ilgili veçhesi bulunmaktadır. İhvan'daki feyezanın salt varlıkla mukayyed olmadığı görülür. Varlıkla birlikte bilgi de hiyerarşik bir şekilde feyezan eder. Âdem'in isimleri meleklerle aktarması yaklaşımı doğrultusunda düşünüldüğünde, İhvan-ı Safâ'nın bilginin kaynağını, bilgi aktardığı varlıktan daha üstün kabul ettiği söylenebilir. Buna göre Tanrı, en üstün varlık olarak her türlü bilginin sahibi ve asıl kaynağıdır. Peygamberlerin bilgi kaynağı melekler, meleklerinki Külli Nefs, Külli Nefs'e de bilgileri aktaranın Faal Akıl olması hangi varlığın daha üstün görüldüğü hususuna açıkça işaret etmektedir.⁵⁷³

İhvan-ı Safâ açısından varlığa çıkış da üstünlük konusunu içinde barındırır. İletma'lül ilişkisinin bulunduğu varlık hiyerarşisinde cismânî varlıkların varoluşu dört nedene bağlı olup çoklu bir sebep statüsü varken, rûhânîlere doğru gidildikçe sebeplerde azalma meydana gelmekte ve Faal Akıl tek nedenden, yani Fail neden olan Tanrı'dan meydana gelmektedir.⁵⁷⁴ Cismânî âlemdeki var oluş madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde sıralanmakta ve her varlığın var oluşunu tamamladığı nokta, diğer varlığın var oluşunun başlangıcını ifade etmektedir. Ancak var oluşun son halkası olan insan, cismânî âlemde kendisi için gerekli olan ve kendisinden önce var olan varlıklardan üstün olmaktadır. Bu sıralama rûhânîlerde görülen sıralamanın tam tersidir. Dolayısıyla İhvan-ı Safâ açısından üstünlük rûhânîlerde varlığa çıkışı takip etmekte ve varlık zeminini teşkil eden varlık daha üstün olmaktadır. Oysa cismânî âlemde insan kendisinin varlık zeminini teşkil eden diğer tüm varlıklardan daha üstün olmaktadır. Bu

⁵⁷¹ İhvâni's-Safâ, *Risaleler*, c. IV, s. 99.

⁵⁷² Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 65-66.

⁵⁷³ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, s. 67.

⁵⁷⁴ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 90-91, 181-182.

anlamda, İbnü'l-Arabî'de daire şeklinde sunulup dairenin sonu olan kamil insan, dairenin başlangıcı olan akla komşu olurken, İhvan'da bunun bir merdiven şeklinde basamaksal bir surette tasvir edildiğini söyleyebiliriz. Buna göre merâtib-i vücûd bağlamında merdivenin son basamağı olan insan, bilkuvve meleklere bitişik⁵⁷⁵ sunulurken basamaklar arasında cismanileri aşan ruhanilerin ise bir kısmına yaklaşan bir statüye sahiptir.

İhvan-ı Sâfâ'nın konuya yaklaşımının bilgiye yakınlık şeklinde olduğu, Farabi'de Faal Akıl ile ittisalin Külli Nefs'e yakınlık şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Buna göre üstünlük, ilahi varlığı tanımayla gerçekleşen mutluluk, Külli Nefs'e yakınlıkla gerçekleşmiş ve insan "bilkuvve melek" olarak kabul edilmiştir.⁵⁷⁶

Bu verilerden hareketle İhvan-ı Sâfâ'daki üstünlüğün bilfiil melek olan ile bilkuvve melek (insan) olan arasındaki bir mukayese şeklinde değerlendirildiği ve fiili olanın kuvveye olan üstünlüğünden hareketle, nihaî anlamda, meleğin insan ve peygamberden üstün kabul edildiği söylenebilir.

2.2. Farabi - İbn Sînâ Açısından Üstünlük

Tanrı dışındaki bütün varlıkların, varlık sahasına çıkışını sudûr (taşma veya feyz) teorisi ile açıklayan Farabi ve İbn Sînâ'nın bu teorileri, Tanrı'dan taşmanın belirli bir hiyerarşiye göre olmasını da gündeme getirmektedir. Bu sebeple sudûr teorisi aslında kendi içinde bir merâtib-i vücûd barındırmaktadır.⁵⁷⁷ Varlık, Tanrı'dan başladığına göre her iki filozof için de, aslında Tanrı en yetkin ve en üstün varlıktır. Melek ve Peygamber ya da insan arasındaki üstünlük de bu varlık mertebelerinde sudûr

⁵⁷⁵ İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. IV, s. 209.

⁵⁷⁶ Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, ss. 172-173.

⁵⁷⁷ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 9; Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, s. 97.

sirasında buldukları konuma göre şekillenmektedir.⁵⁷⁸ Çünkü sudûr aslında önce en mükemmel olandan eksik ve noksan olana doğru bir varlığa çıkışı ifade etmektedir.⁵⁷⁹

Farabi, varolanların çokluğunu ifade ederken bunların birbirlerine olan üstünlüklerinden de bahseder. Bu çokluğu açıklarken cismani ve ruhani ayrımın belirgin bir şekilde görüldüğü Farabi’de ruhani varlıklar, en üstün olandan en bayağı olana doğru bir varoluş/varlığa çıkış sıralaması takip ederken, cismânî varlıklar en aşağı olandan en mükemmel ve en üstün olana doğru varlığa çıkmaktadır. Varlık sıralamasının aynı zamanda üstünlük sıralaması olduğu ruhaniler İlk Sebep (Tanrı), rûhânî varlıklar ve melekler olarak adlandırılan ikinciler ve Faal Akıl’dır.⁵⁸⁰ Cismânîlerden ilk varlığa çıkan ise aynı zamanda en aşağı cismânî varlık, en son varlığa çıkan ise cismânîlerin en üstün varlığıdır. Bu da Farabi için nâtık hayvandan başkası değildir.⁵⁸¹ İnsanın bu üstünlüğü ise onu insan yapan düşünme gücü,⁵⁸² bilkuvve olan aklının bilfiil akıl olması ve Faal Akıl’dan gelen yetkinliğin yegâne muhatabı olmasına dayanmaktadır.⁵⁸³

İbn Sînâ da Varlık’ı İlk’ten başlatarak her şeyin derece bakımından İlk’ten daha aşağıya doğru sıralandığını belirtir. Bu sıralamaya göre akıllar adını alan soyut ruhani melekler, nefsler adındaki rûhânî melekler İlk’ten sonraki en yüksek ve en üstün varlıklardır. Oluş ve bozuluşa konu olan maddenin varlığı başladığında ise, Farabî’deki cisimsel suretlerde en son varlığa çıkanın en üstün olması ve ilk varlığa çıkanın en

⁵⁷⁸ Sudûr kendi içinde birçok hususu barındırmakla birlikte konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için bu detaylara yer verilmeyecektir. Çalışmanın amacı ve sınırları göz önüne alındığında sadece ruhani ve cismani ayrım üzerinden üstünlük konusu kapsamında yaklaşımlara değinilmesi uygun görülmüştür.

⁵⁷⁹ el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 28; 30-31.

⁵⁸⁰ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 35-36, 56,

⁵⁸¹ el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 37.

⁵⁸² el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 39-40.

⁵⁸³ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 59, 73, 77.

bayağı olması durumu varlığını devam ettirir. Ve en üstün varlık olarak insan gösterilir.⁵⁸⁴

Peygamber/İnsan ve melek türleri arasındaki üstünlük konusu Farabî ve İbn Sînâ'da ruhani ve cismani birer varlığın karşılaştırılması anlamını taşımaktadır. Buna göre üstünlük konusundaki temel yaklaşımlarının İlk Sebep'e ontolojik anlamda yakınlık olduğu da dikkate alındığında, meleğin (rûhânî olanın) mutlak anlamda peygamber ve insandan (cismânî olanlar) üstün kabul edildiği muhakkaktır. Ancak meleğin peygamberden üstünlüğü, salt ruhani ve cismani anlamda ontolojik değil aynı zamanda epistemolojik izler de taşımaktadır.

Epistemolojik üstünlüğün dayandırıldığı yerler mutluluk, öğreticilik ve yöneticilik tasavvurlarında karşımıza çıkmaktadır. Buna göre varlığının amacı yüce mutluluğu elde etmek olan her insan, bu elde etme sürecini kendisi başaramaz. Ona bu mutluluğu elde ettirecek bir öğreticiye ve kılavuza muhtaçtır.⁵⁸⁵ İnsanın bu konudaki öğreticisi ve kılavuzu ise Faal Akıl'dır.⁵⁸⁶ Mutluluk Faal Aklın insana verdikleriyle mümkün olmakta ve Faal Akıl mertebesine ulaşan insan mutlu⁵⁸⁷ ve bu şekilde sûretlerin sûretine yaklaşarak en üstün olmaktadır.⁵⁸⁸ Bu bağlamda öğretici ve kılavuz konumundaki Faal Akıl, insandan ve Faal Akıl ile aralarında bir aracının kalmaması vesilesiyle vahiy alan insan türünün en üstünü olan peygamberden ona muallim olması dolayısıyla daha üstün olmaktadır.

Farabî'de görülen şehir yönetim şeması, varlık mertebelerine benzetilir. Buna göre Birinci Başkan, toplulukları ve bireyleri yönetici ve hizmetçi mertebeleri şeklinde derecelendirir. Bazıları kendisine yakın konumdayken bazıları ise uzakta yer alır. Yönetim şemasındaki bu sıralama en yüksekte başlayarak en alta, yani hizmet

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli / Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2013, ss. 180-181; Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 138 (dnt 4.); Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, ss. 97-99.

⁵⁸⁵ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 83-84.

⁵⁸⁶ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 80.

⁵⁸⁷ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40.

⁵⁸⁸ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 63.

mertebesine kadar devam eder. Bu yönetim şeması, İlk Sebep'ten başlayarak dört unsurda son bulan varlık mertebelerine benzer. Kimi İlk Sebep'e yakın, yani yönetici, kimi ise hizmetçi, yani uzaktır. Şehrin yöneticisi İlk Sebep'e benzer. Yöneticilik ve hizmetçi mertebesi aşağıya doğru sıralanır. Yöneten ve yönetilenlerin ortaya çıktığı bu durum, yöneticilik vasfı taşımayan ve sırf başkaları için hizmetçi sınıfına kadar devam eder.⁵⁸⁹ Buna göre insan kendinden önce varlığa çıkan mümkün cisimler, yani dört unsur, maden, bitki ve natık olmayan hayvan için yönetici mertebesi gereği onlardan üstündür. Peygamber de insanlar arasında yönetici olması sebebiyle tüm insanlardan üstündür. Onun bu yöneticiliğinde Faal Akla ve vahye olan ihtiyacı onu aynı zamanda yönetilen kılmaktadır. Faal Akıl, peygambere vahyi getiren olarak onun yöneticisi konumunda olup üstünlük Faal Akla yani vahiy meleğine aittir.

Filozoflar açısından insan/peygamber ve melek mukayesesinin, aslında peygamber ve melek arasında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Çünkü peygamber, Faal Akılla ittisal eden, Allah ile irtibat kuran, vahiy alan, nefsinin bilfiil yetkinleştiren olarak insanların en üstünüdür.⁵⁹⁰ İnsan türünün en üstünü olan peygamberden üstün olan meleğin, insandan üstünlüğünün gündeme gelmesi, sadece peygamberin insan türüne aidiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple melek ve insan türünün mukayesesini aslında melek-peygamber mukayesesini şeklinde değerlendirmek daha tutarlı görünmektedir.

Filozofların melekleri peygamberden üstün gördükleri klasik kaynakların birçoğu tarafından bildirilmektedir.⁵⁹¹ Ancak bu kaynaklar arasında filozofların

⁵⁸⁹ el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 89-90.

⁵⁹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik II*, s. 181; Mehmet Aydın, “Farabî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı, *AÜİFD*, c. XXI, Ankara 1976, s. 304; el-Farabî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39-40, 77, 80; el-Farabî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 77, ss. 86-87.

⁵⁹¹ Râzî, *Muhassal*, s. 322; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr*, s. 288; es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 114; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 280; et-Taftâzânî, *Kelam İlmi* s. 288; Kestelî, *Haşiyetü'l-Kestelî* s. 198. Taftâzânî aklî ve naklî toplam sekiz delil zikrederken; el-Îcî ise aklî altı, naklî ise toplam on üç delil zikreder. Her ikisi de felsefî delillerin kendileri için geçerli olmadığını bu yüzden de söylenenlerin kabul edilemeyeceğini ifade ederler. Krş. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, c. V, s. 69; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 368.

delillerini zikretme konusunda Râzî özel bir konuma sahiptir. Biz de bu sebeple Râzî'nin konuya değindiği eserlerinde filozoflara ait ya da felsefi olduğunu söylediği delilleri ve bunlara yöneltilen eleştirileri eserlerinden derleyerek bir arada vermeyi uygun bulduk.

2.3. Felsefî – Akfî Deliller ve Eleştiriler

1. Ruhanîler yani melekler basittir, çokluk kabul etmezler; cisimli olanlar bileşiktir, yani insanlar ruh ve bedenden mürekkebtir. Nefis ve beden birçok unsur, kuvvet ve parça barındırır. Mürekkebe varlık basit varlıktan daha çok yokluk sebebine sahiptir. Bu yüzden basitler bileşiklerden yani mürekkeplerden daha şerefli. Bu delile yönelik eleştiriler ise şöyledir: Denildiği gibi rûhânîler basit, cismaniler ise mürekkeptirler. Ancak burada salt rûhânî olanın, cismânî olandan efdal olması kabul edilemez. Zira cismaniler mürekkebe olmaları sebebiyle rûhânî ve cismânî olmayı kendinde bulundurur. Bu ise onun, hem rûhânî ve nûrânî âlemle hem de maddi âlemle bir arada olması anlamına gelir. Her ikisini kendinde bulunduran, sadece birine sahip olandan daha üstündür. Yani onun, salt rûhânî ya da salt cismânî olan varlıklardan daha üstün olması gerekir. Diğer bir itiraz ise peygamberlerle ilgilidir. Buna göre de rûhânîler yani melekler cismânî âlemden mücerred varlıklardır. Onların bu konumu, cisimler âlemine yönelik işlerindeki idarelerinde bazı engellere sebep olmuştur. Oysa peygamberler, sahip oldukları beşeri ruhlarıyla her iki âleme de etki etme istidatlarını haizdir. Peygamberlerin bir taraftan ilahi olanla diğer taraftan süfli olanla irtibatları her iki âlemdeki risaletlerine ve konumlarına engel olmamıştır. Bu yüzden de peygamberler daha şerefli.

2. Rûhânîler şehvet ve öfkeden uzaktır, cisimler ise bunlardan uzak değildir. Şerre sebep olan özelliklerden uzak olanlar, buna sahip olanlardan daha şerefli. Buna itirazlar şöyledir: İnsanların bu özelliği aslında onları daha şerefli kılmaya bir vesiledir. Zira birçok engele rağmen ibadet ve kulluğa devam etmek, bu engellerle uğraşmadan kulluk etmekten ihlâsa daha layıktır. Bundan dolayı insan daha üstün bir mertebeye sahiptir. Diğer bir itiraz ise, bu engellere rağmen ibadet edenler, şeytanları kahrederken; meleklerin ibadetinden şeytanlar etkilenmez. İnsanın şeytanları kahretmesi, itaatlerinin daha ekmele olmasını gerektirir.

3. Rûhânîler, daima bilfiildir, kuvveden halidirler; peygamberler ve insanlar ise kuvve durumundadır. Fiili olan kuvve halinde olandan daha şerefli ve üstündür. Bu delile yönelik itiraz ise onların daima bilfiil olmayıp bazı işlerde bilkuvve oldukları iddiasını taşır. Bu iddia meleklerin felekleri hareket ettirmesinin düşüncelerini kuvveden fiile dönüştürmeleri sayesinde olduğuna dayanır.

4. Rûhânîler nurlu, yüce ve latiftir; cisimliler koyu ve karanlıktır. Yani melekler nurani, ulvi ve latif birer varlıktırlar; cisimliler ise madde ve suretten mürekkeptir diğer bir deyişle insanlar zulmânî ve sûflîdir. Madde kötülük ve yokluk kaynağı olduğundan iyi kötüden üstündür. Akıl da nurun zulmetten daha üstün olduğuna hükmeder. Bunu bilen akıl, ulvi varlıkların sûflî varlıklardan daha üstün olduğunu kabul eder. İtiraz: Bu söylenenlerin madde ile alakalı olup, doğru olsa bile, Allah nezdinde değerli olmanın ölçütü O'na itaat etmeye bağlıdır. Maddesine binaen üstünlük iddiasının ilk örneğini İblis vermiş, Allah'ın da ona verdiği karşılık ise malumdur.

5. Rûhânîler, soyut suretlerdir ve sırf iyiliktirler. İnsanların aksine, meleklerin şer ve fesattan uzak daima hayır ve iyiliğe yönelen irade ve ihtiyarları vardır. İnsanlar ise böyle olmadığı gibi iyiliğe melekler vasıtasıyla ulaşır. Bu yüzden melekler daha üstündür. İtiraz: Bu söylenenler meleklerin iyilik konusunda icbar edilen, peygamber ve insanların ise hayır ve şer arasında olduğunu gösterir. İrade sahibi olarak işi yapan, onu zorunlu yapandan daha üstündür. Râzî ise bu itirazın zayıf olduğunu; çünkü bu arada bulunma durumundan peygamberleri hayra sevkeden birinin gerekeceğini söyler. Bunu yapacak olanların da melekler olduğunu ifade eder. Bu ise peygamberlerin eylemlerini kuvveden fiile dönüşmesi olup, meleklerinki ise bilfiil hayırdan ibarettir.

6. Rûhânîler ilim ve amel açısından cisimlilerden daha üstündürler. Ruhanîlerin ilimleri külli, devamlı ve fiili olup yanılmaları mümkün değildir. Filozoflar meleklerin gaybı bildiklerine ve geleceğe dair olayları bildiklerini söylerler. Oysa insanın ilmi bunları kapsamaz. Cisimlilerin ilimleri ise hem cüz'i hem de infiali'dir. Bu sebeple yanılmaya dönüktür. Amel açısından Ruhanîler gece gündüz tesbih ederler, yanılmazlar, uyku vb. hallerden uzaktır ve daima devamlıdır. Cisimliler ise

ibadetlerinde daimi değildir. İtiraz: Bu söylenenlerde ihtilaf yoktur, ancak daima bir lezzete muttali olan ile ona günler sonra aç birinin muttali olduğunda duyduğu hazzı alamaz. Melekler de kendilerine herhangi bir engel olmadığı için bunda devamlı olsalar da, etrafı engellerle çevrili olan insanın ona ulaştığında alacağı lezzet gibi bir lezzet elde edemezler. Lezzet hususundaki üstünlük insana özgüdür.

7. Ruhanîlerin büyük olayları düzenleyecek, yorgunluk kabul etmeyen güçleri vardır. Cismanî olanlar ise böyle bir güce sahip değildir. İtiraz: İnsanlar arasında mahiyetleri değiştirebilecek ve cisimlere hâkim olacak bir nefsin bulunması imkânsız da, uzak bir ihtimal de değildir. Bu itiraz insanlar arasında buna muktedir olunmamasının, gelecekte de olunmaması anlamına gelmeyeceği gerekçesine dayanmaktadır.

8. Rûhânîler sırf iyilik ve düzen dilerken, cisimlilerin istekleri adilik ile yüce olan arasında gidip gelmektedir. Beşinci maddedeki itirazın bunun için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

9. Rûhânîler nurlu yüce heykellerden ibarettir. Varlığın aslı konumundadırlar. Değişme ve bozukluğa uğramazlar. İnsanların heykelleri ise bozukluk kabul eder. İtiraz: Melekler zatları itibariyle varlıkları mümkün, maddeleri açısından ise zorunludurlar ve bu yüzden de muhdestirler, oysa insanların ruhlarının hadis olduğunu kabul etmeyiz. Bazılarına göre bu ruhlar ezelidirler.

10. Feleki ruhların dünya üzerinde tasarrufu söz konusudur. İşleri evirip çevirirler. Bunlar da başlangıç ve tekrar dönüş yeridir. Bunlar ise başlayan ve tekrar dönenen daha üstündür. Bundan dolayı ruhanîler daha şerefli. Ruhaniler âlemi kemalat âlemidir. Başlangıç ondan ve tekrar dönüş onadır. Bu döngü içindekiler beşeri ruhlardır. Cisimlerinden ayrılırlar ve kendi ilk âlemlerine çıkarlar. Bundan da anlaşılabilir ruhani varlıkların daha üstün olduğudur. İtiraz: Bu söylenenler ahiretin ve cismani haşrin inkârı üzerine kurulmuştur. Oysa bunları inkâr mümkün değildir.

11. Rûhânî varlıklar beşeri varlıkların menşei ve mebdai konumundadırlar ve beşeri varlıklar bunlardan istifade eder. Varlık veren verileden, kendisinden istifade edilen istifade edenden daha şerefli. Râzî buna yönelik itirazları da bir öncekinin için de aynı gerekçe olduğunu nakleder.

12. Peygamberler bilgilerini vahye ve bunu getiren meleğe borçludurlar. Bütün işlerinde meleklerle ve onların yardımlarına muhtaçtırlar. Bu peygamberlerin bilgilerini ruhanilerden aldıklarını gösterir. Râzî bu delile yönelik herhangi bir itiraz belirtmez.

13. Akıl varlıkları salt hayırlı, salt şerli ve hem hayırlı hem de şerli olarak tasnif eder. Salt şerliler şeytanlar, salt hayırlılar melekler, her iki durumu da bulunduran insanlardır. Ayrıca akıl varlıkları ölümlü ve natık (insan), ölümlü ve natık olmayan (hayvan) ve ölümlü olmayan ama natık şeklinde de bir başka açıdan tasnif eder. Her iki durumda da insan varlık itibarıyla orta bir konumdadır. Melek ise en üstün konuma sahiptir. Bunu kabul etmemek akla muhalif davranıp sıralamayı bozmak demektir. Râzî'nin burada zikrettiği eleştiri ise felsefi olmaktan çok dini bir yapıdadır. Buna göre itiraz, insanın üstünlüğünden kastedilenin, sevâbın çokluğu olduğu söylenerek meleklerin sevâp bakımından üstünlüğüne bir delaletin söz konusu olmadığına dayanmaktadır.⁵⁹²

14. Bu âlem diğerine göre çok daha sūflüdür. Daireye göre nokta, denize göre damla, güneşe göre ateş gibidir. Akıl sahibi olanlar, bunların mukayesesini bile yapmaz.

15. Mücerred olan, mekan ve menzilden uzaktır. Cisim ise bunlara muhtaçtır. Bir şeye ihtiyacı olmayan ihtiyacı olandan daha üstündür.

16. Râzî birinci delildeki basit ve mürekkep ayırımına dayanarak meleklerin daha üstün olduğunu söyler. Ama bahsettiği eleştiriye bir cevap vermez.

17. Meleklerin bilgileri bilfiil, insanın bilgisi için illet, eksik ve hatadan uzak, kendisinden istifade edilmesi, devamlı olması, gizli ve gelecek şeyleri (levh-i mahfuz da) ihtiva etmesi sebebiyle altı açıdan insanın bilgisinden daha üstündür. Meleklerin fiillerdeki güç ve kudretleri insanınkinden çok daha üstündür.

Râzî'nin verdiği deliller, temelde rûhânî-cismânî ayırımına dayanmakta ve bu iki varlık türü arasındaki ontolojik ve epistemolojik farklılıkları yansıtmaktadır. Buna göre

⁵⁹² Buraya kadar zikredilen felsefi deliller, özellikle Râzî'nin tefsiri, *el-Muhassal* ve *el-Erbâin* adlı eserlerinden derlenerek verilmiştir. Râzî tefsirinde herhangi bir taraf belirtmeksizin konuyla ilgili her iki tarafa ait delilleri ve bunlara yönelik eleştirileri özet olarak sunacağını belirtir. *el-Muhassal*'da bu delillerin onunu zikreder. *el-Erbâin*'de ise konunun felsefi boyutuna yönelik kısa açıklamalar vermekle yetinir. Krş. Râzî, *Tefsîr*, c. II, ss. 248-252; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. II, ss. 365-372; Râzî, *el-Muhassal*, ss. 322-323; Râzî, *el-Erbâin*, ss. 196-197; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, c. V, s. 69; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, s. 368.

Râzî'nin aktardığı delillerin İhvan-ı Safâ, Farabî ve İbn Sînâ açısından konunun değerlendirildiği şekillere de uygunluk taşıdığı söylenebilir.

Felsefe geleneğimizde efdaliyyet sorununun, temel felsefi sâikler bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bu anlamda varlık ve var oluşa dair felsefi tavrı ortaya koyan sudûr teorisi, efdaliyyete yönelik yaklaşımları belirleyen temel unsurdur. Filozofların yaklaşımlarının, kendi sistemleri içerisinde değerlendirildiğinde, tutarlı olduğu söylenebilir. Çünkü varlığa çıkışın aslî belirleyici olduğu bu teoriye göre, efdaliyyet sıralaması varlığa çıkışı takip etmektedir. İlk Sebep'ten ilk sadır olanın en üstün olduğu bu yaklaşımda, insanın ve peygamberin meleklerden üstünlüğü mümkün görülmemiştir. Rûhânî ve cismânî olarak gündeme gelen temel kategorik ayrımın ve bu ayrımın taraflarına atfedilen özelliklerin de efdaliyyet bağlamındaki yaklaşımları belirlediği söylenebilir.

Varlığa çıkış itibarıyla orta varlık olarak konumlandırılan insanın bu durumu, türünün en üstünü olan peygamber açısından da geçerlidir. Ancak peygamber vahiy alabilmesi ve meleklerle irtibat kurabilmesi dolayısıyla, türünün en üstünüdür. Ontolojinin bir sonucu olarak gündeme gelen bu durum, epistemolojik açıdan da söz konusudur. Varlığın olduğu gibi bilginin/vahyin de kaynağı olan Tanrı hiyerarşide en üstte bulunurken; melek, peygamberden bu bilgi dolayısıyla daha üstün değerlendirilmektedir. Zira bilgiye ulaşması sebebiyle elde ettiği peygamberliği insana ulaştıran vahiy meleğidir. Varlığa çıkışta öncelenen melek, bilgiyi elde etme anlamında da öncelendiği için mutlak anlamda peygamberden daha üstündür.

İslam Felsefesi açısından genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz bu durumun tespit edebildiğimiz ölçüde İhvan'da bir istisnasının olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu istisna durum da sistemleri açısından tutarlı görünmektedir. Zira efdaliyyet sorunu bağlamında bilgi ve secdeye atfettikleri konumla doğru orantılı olarak Âdem'in kendisine secde eden ve kendilerine isimleri öğrettiği meleklerden üstün olduğu belirtilmiştir.

İslam Felsefesi açısından değerlendirmelerimizin yoğulaştığı dönemin hicri dördüncü asır olduğu söylenebilir. Bu dönemin efdaliyyet sorunu hakkındaki değişim ve dönüşümlerin yaşandığı zaman dilimini ifade ettiği belirtilmişti. İncelediğimiz yaklaşımlar doğrultusunda konunun ele alınışının ve efdaliyyetteki ölçünün felsefi bir

karakterde olduğu açıkça görölmektedir. Nassa dayanan açıklama ve delillendirmelere pek rastlanmayıp, konunun felsefi tutum nokta-i nazarında değerlendirildiği görölmektedir. Bu bağlamda İslam Felsefesi'nde efdaliyyet sorunun varlık türleri açısından ve iki varlığın, Tanrı ve Tanrı bilgisi karşısındaki konumları açısından mukayese edildiği söylenebilir.

Efdaliyyet sorununda felsefi söylemin kendisini hicri dördüncü asırda hissettirmiş olması ve daha önce belirtilen konunun geçirdiği değişimlerin kırılma noktasının bu dönemde yoğunlaşması dikkate alındığında, İslâm düşüncesinde melek-insan/peygamber mukayesesinin, hicri dördüncü asırdan itibaren tahlilini değerlendirilişini etkilediği ifade edilebilir. Varlıklara ait hususi özellikler konu hakkında değerlendirilmeye başlanmış, hatta genelde sevâp açısından fazlalığı dikkate alan yaklaşımların bu hususlarda da söylem geliştirmelerine sebep olmuştur.

3. TASAVVUF AÇISINDAN EFDALİYYET/ÜSTÜNLÜK

İnsan/peygamber ve melek türleri arasındaki üstünlük konusu, her iki türün Tanrı karşısındaki konumlarına dayanmaktadır. Tasavvuf geleneği açısından bu üstünlük konusunda birçok mutasavvıfın görüş beyan ettiği görölmekle birlikte bu konuya en özgün⁵⁹³ yaklaşım, İbnü'l-Arabî'de (ö. 638/1240) karşımıza çıkmaktadır. Konuya değindiğini tespit edebildiğimiz diğer mutasavvıfların görüşlerini özetledikten sonra İbnü'l-Arabî'yi daha kapsamlı inceleyeceğiz. Tasavvuf geleneği açısından konuyu, felsefi anlamda İbnü'l-Arabî'nin takipçi olduğu söylenebilecek XV. yüzyılın önemli simalarından Abdülkerim el-Cîlî'nin (v. 832/1428) görüşlerini ele alarak bitireceğiz.

Geleneğimizde Hz. Peygamber'e duyulan sevginin veciz bir şekilde kâleme alındığı birçok eser vardır. Tasavvuf geleneği ise bu eserlerin en güzel örneklerinin verildiği bir alanı ifade etmektedir. Dinin inanç ve ibadet boyutlarının dışında bir de hâl felsefesini temsil eden tasavvuf geleneğimizde, Hz. Peygamber ve kendisine duyulan

⁵⁹³ İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin özgünlüğü ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Affifi, *Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 65-66.

sevginin önemi izahtan varestedir. İnsan ve melek türleri arasındaki üstünlük konusu, müstakil olarak inceleyen mutasavvıflar dışında, genelde peygamberler ve melek arasında değerlendirilir. Daha özeldir ise Hz. Peygamber ve melekler bağlamında ele alınmıştır. Mutasavvıfların ekserisinin erken dönemlerden itibaren Hz. Peygamberin melekler dâhil bütün varlıklardan daha üstün olduğu görüşünü benimsemelerinde Hz. Peygamber sevgisinin belirleyici olduğu da söylenebilir.

Bu mutasavvıflar arasında, birçok mutasavvıf ve şaire önderlik eden, İranlı Ferîdüddin Attâr (v. 618/1221),⁵⁹⁴ âlemin kendisinin hürmetine yaratıldığına inandığı Hz. Peygamber'in, mukarreb olsun olmasın bütün meleklerin kaynağı olduğunu, Cebrâil'in dahi kendisine hizmetçi kılındığını belirtir.⁵⁹⁵ Attâr'a göre Hz. Peygamber, bütün mahlûkâtın varlık sebebidir ve her türlü varlıktan bütün açılardan üstündür. Allah'ın mahlûkâtı içinde tek kıldığı bir varlıktır.⁵⁹⁶ Attâr'ın sevgi anlayışını takip ettiren,⁵⁹⁷ var olanların çokluğunun zâhiri ve hakikatte hepsini bir olarak⁵⁹⁸ değerlendiren İranlı mutasavvıf ve şair Şebüsterî (v. 720/1320)⁵⁹⁹ ise varlığın son halkası olarak insanı işaret eder. Ancak insanın üstünlük bakımından son basamak olmadığını dile getirir.⁶⁰⁰ Buna rağmen meleklerin kendisine secde edişinden bahsetmektedir.⁶⁰¹ Daha sonra melek gibi mücerret olan kişinin, Rûhullah'ın bulunduğu dördüncü kat göğe çıkacağı⁶⁰² ile Peygamberliğin kemâl bakımından her şeyden arı olduğunu,⁶⁰³ Hz. Peygamber'in halife oluşunu⁶⁰⁴ ve bütün mertebelerin ayağının altında oluşundan bahsettiği açıklamalar⁶⁰⁵ birlikte düşünüldüğünde onun

⁵⁹⁴ M. Nazif Şahinoğlu, "Attâr, Feridüddin", *DİA*, c. IV, s. 95.

⁵⁹⁵ Attâr, *İlâhîname*, s. 13-16; Attâr, *Mantukü't-Tayr*, c. I, ss. 22-27.

⁵⁹⁶ Attâr, *İlâhîname*, s. 21; Attâr, *Mantık el-Tayr*, c. I, s. 21.

⁵⁹⁷ Mahmûd Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul 1989, s. 7.

⁵⁹⁸ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 53.

⁵⁹⁹ Adnan Karaismailoğlu, "Şebüsterî", *DİA*, c. XXXVIII, s. 400.

⁶⁰⁰ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 23.

⁶⁰¹ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 24.

⁶⁰² Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 76.

⁶⁰³ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 29.

⁶⁰⁴ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 32.

⁶⁰⁵ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 33.

İbnü'l-Arabî gibi düşündüğü ileri sürülebilir. Buna göre Âdem'e secde edilmesi bağlamında peygamberleri kendisine secde eden meleklerden üstün, ancak Rûhullah'ın makamına çıkılma imkânı bağlamında ise melekleri insandan üstün gördüğünü söyleyebiliriz.⁶⁰⁶ Vefat tarihi ile ihtilaflar bulunan⁶⁰⁷ XV. yy mutasavvıflarından Yazıcıoğlu Ahmed Bican ise beşerin seçkinlerinin meleklerin seçkinlerinden, beşerin avamının da meleklerin avamından üstün olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁰⁸

Hiz. Peygamber'in nurundan yaratılma fikrinin belirleyici olduğu⁶⁰⁹ geç dönem mutasavvıflarından, Hızırıyye kolunun kendisine nispet edildiği Faslı Mutasavvıf Abdülaziz ed-Debbâğ⁶¹⁰ (v. 1132/1720)'da Cebrâil'in sidreyi aşamaması, Cebrâil'in Nur-i Muhammedî'den yaratılması, Hiz.Peygamber'in daha bilgili olması⁶¹¹ bağlamlarında Hiz. Peygamber'i meleklerden üstün kabul etmiştir. İnsanı da meleklerden üstün gören ed-Debbâğ, bunu ise âdemoğlunun yaratılış bakımından bütün mahlûkâtı cem etmesine bağlamaktadır.⁶¹²

Erzurumlu İbrahim Hakkı (v. 1194/1780) ve Nakşibendiyye tarikatının Hâlidîyye kolunun bânisi olan Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (v. 1242/1827)⁶¹³ de, Osmanlı Devleti döneminde üstünlük konusuna değinen önemli mutasavvıflardandır. Bu isimlerde Yazıcıoğlu dışındaki diğer mutasavvıflarda dikkat çekmeyen bir husus söz konusudur. Bu da görüşlerini dile getirdikleri ifadelerle Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşünü yansıtan akâid ve kelim kitaplardaki söylemin benzerlikleridir. Bu konudaki

⁶⁰⁶ Şebüsteri'deki İbnü'l-Arabî etkisi için detaylı bilgi için bkz. Adnan Karaismailoğlu, "Şebüsteri", *DİA*, c. XXXVIII, ss. 400-401.

⁶⁰⁷ Âmil Çelebioğlu, "Ahmed Bican", *DİA*, c. II, s. 50.

⁶⁰⁸ Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, sad. H. Mahmud Serdaroğlu ve A. Lütfi Aydın, Çile Yay., İstanbul 1977, s. 272.

⁶⁰⁹ Bkz. ed-Debbâğ, *Kitâbü'l-İbrîz*, s. 518.

⁶¹⁰ DİA, "Abdülaziz ed-Debbâğ", *DİA*, c. I, s. 188.

⁶¹¹ ed-Debbâğ, *Kitâbü'l-İbrîz*, ss. 518-519.

⁶¹² ed-Debbâğ, *Kitâbü'l-İbrîz*, ss. 539-541.

⁶¹³ Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, c. XV, s. 283.

ifadeleri, sūfi terminoloji değil, daha çok Sünni akâid metinlerinde kullanılan üslupla örtüşmektedir.⁶¹⁴

İbrahim Hakkı *Akâid-i İslâmiyye*'de şiirsel bir üslupla '*Efdaldır melekler cümlesinden enbiyâullah*'⁶¹⁵ derken, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ise '*Meleklerin havassı, peygamber dışındaki bütün insanlardan daha üstündür. Müslümanların salihleri ve velileri, meleklerin avâmından daha üstündür. Meleklerin avâmı ise Müslümanların avâmından daha üstündür*'⁶¹⁶ diyerek Sünni Kelam sistemine bağlı görüşler dile getirmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'de üstünlük konusunun ele alınışı daha kapsamlıdır. Onun sistemi içerisinde cevabını bulan efdaliyyet konusu, anlaşılabilme adına daha detaylı bir incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda Allah'tan başka hiçbir varlığın O'nun zâtî birliğini kavrayamayacağını düşünen⁶¹⁷ İbnü'l-Arabî'nin varlık mertebelerine dair açıklamaları, üstünlük konusundaki görüşlerinin anlaşılabilmesi adına büyük öneme sahiptir. Aksi halde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin anlaşılabilmesi güçleşmektedir. Hatta eserleri incelendiğinde her iki varlığın üstün olduğuna yönelik ifadeleri⁶¹⁸ birbiriyle çelişir gözükmemektedir. Biz de İbnü'l-Arabî'nin insan-melek türleri arasındaki üstünlük konusuna dair yaklaşımlarının anlaşılabilmesi adına,⁶¹⁹ onun varlık mertebeleri ile ilgili yaklaşımlarını üstünlük konusu ile bağlantılı bir şekilde sunmaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî'nin sisteminin özünü, sonsuz sûretlerde tecelli veya tezâhürün işaret ettiği 'Bir Hakikat' ve bu 'Bir Hakikat'ın tecelli ve tezâhürü teşkil eder.⁶²⁰ Her

⁶¹⁴ Krş. Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî/Sûfî Kelâmı*, Hikmetevi Yay., İstanbul 2014, s. 231; Ahmed Bican, *Envârü'l-Âşıkîn*, s. 272; Nesefî, *Akâid*, s. 16.

⁶¹⁵ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Akâid-i İslâmiyye*, (Aslı ile birlikte) Şerh: Ahmet Efe, Semerkand Yay., İstanbul 2012, s. 234.

⁶¹⁶ Mehmet Kubat, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî/Sûfî Kelâmı*, s. 231.

⁶¹⁷ Afîfî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 37.

⁶¹⁸ 'Âdem'in meleklerden ve meleklerin insandan/peygamberden üstün olduğunu ifade ettiği birer örnek için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. II, s. 293; c. IV, s. 209; c. XIV, s. 360.

⁶¹⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki yaklaşımlarının anlaşılabilmesi, özellikle birbirinin yerine aynı anlamda kullandığı çeşitli kavramların bilinmesine ve anlaşılmasına dayanmaktadır.

⁶²⁰ Afîfî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 67.

şey aslında Bir Hakikat'in farklı şekillerde çeşitli hallerine işaret etmektedir.⁶²¹ Dolayısıyla gerek insan/peygamber gerekse melek türleri de hakiki anlamda bu 'Bir Hakikat'in farklı tezâhür çeşitlerinden birini ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'de her ne kadar varlık mertebeleri söz konusu olsa da, İhvân-ı Safâ üzerinden Yeni Platoncu yaklaşımlara kadar uzanan bu 'varlığın birliği' teorisi,⁶²² varlık alanında herhangi bir farklılık ve çeşitliliği ortadan kaldırmakta ve 'Bir Hakikat' ile aynîliği ortaya çıkarmaktadır. Üstünlük konusu, 'varlığın birliği' yaklaşımı ile dikkate alındığında İbnü'l-Arabî için iki aynı türün birbiriyle mukayesesi anlamını taşıdığı görülür. Bunun farkında olan İbnü'l-Arabî'nin, '*üstünlük iki farklı şey arasında olur. Başka ise söz konusu değildir. İki benzer, benzer oldukları konularda birbirinden üstün olamazlar.*'⁶²³ ifadeleri ile bu duruma dikkat çeker. Varlık açısından başkalığı ortadan kaldıran İbnü'l-Arabî, üstünlük ile ilgili söylenenlerin, konuyu açıklama özelliğini taşıdığını belirtir.⁶²⁴ Dolayısıyla varlığın çeşitliliğini hakiki anlamda kabul etmeyen bu yaklaşım açısından, aslında ne üstünlük ne de en üstün olan söz konusudur.⁶²⁵

Hakikatte üstünlüğü reddeden⁶²⁶ İbnü'l-Arabî'nin, açıklama amaçlı değindiği⁶²⁷ söz konusu üstünlük, yalnızca secde ve bilgiyle gerçekleşmektedir.⁶²⁸ Bu üstünlüğün sebebi olarak ise varlık türlerine ait mertebeler ve bu mertebelerin ilahi isimlerle olan etkileşimi gösterilmektedir.⁶²⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'deki üstünlük, hem epistemolojisinin hem de ontolojisinin bir konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî açısından üstünlük konusunun ele alındığı alanları ve sınırları gerekçeleriyle birlikte bu şekilde tespit ettikten sonra, bu konudaki açıklamalarına geçebiliriz.

⁶²¹ Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 70.

⁶²² Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 25.

⁶²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. V, s. 159.

⁶²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 211.

⁶²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 210.

⁶²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 210.

⁶²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 211.

⁶²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XVI, s. 304.

⁶²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 210.

İnsan/Peygamber ve melek türlerinden hangisinin üstün olduğu, İbnü'l-Arabî'nin farklı açılardan farklı cevaplar verdiği bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bizce üstünlük konusundaki bu yaklaşım farklılığı, konuştuğu açının farklılığından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle belirleyici olan konuya ontolojik ya da epistemolojik yaklaşımlarıdır.

Allah,⁶³⁰ âlemi yaratmadan önce kendisi ile mahlûkat arasında berzah olan âmâ'da⁶³¹ idi.⁶³² Varlık zincirinin başlangıcı makamsızlık makamı,⁶³³ lâ taayyün mertebesi herhangi bir taayyünü kabul etmediği için aslında bir mertebe değil, 'zât-ı bilâ-i'tibâr'dır.⁶³⁴ Varlık mertebelerinin başlaması, varlığın tecellisinin bir sonucudur.⁶³⁵

⁶³⁰ Bir Hakikat olarak isimlendirilen Zât-ı İlâhî, 'la-taayyün ve vücûd-i mutlak' mertebesinde bulunur ve hiçbir isim, sıfat ve fiil ile bir taayyün (belirme/ortaya çıkma/bilinebilirlik) söz konusu değildir. Varlığın tecelliden münezzeh olduğu bu mertebe, zât mertebesi olup en üstün mertebeyi ifade etmektedir. Daha fazla bilgi için ve zât/la taayyün mertebesinin farklı isimlendirmeleri ile ilgili olarak bkz. A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 4-9; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX, s. 501-502.

⁶³¹ Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 159.

⁶³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 350; Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 159; el-Cîlî, *Merâtib-i Vücûd*, s. 36.

⁶³³ Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX, s. 501.

⁶³⁴ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 6.

⁶³⁵ Varlığın çeşitli mertebelere tenezzül ederek tecelli etmesi sonucu ortaya çıkan varlık mertebeleri için, üçlü, dördü, beşli ve yedili tasnifler karşımıza çıkmaktadır. Yedili tasnife göre en yüksek makam makamsızlığı ifade eden Allah'ın Zât'ına ait olan lâ taayyün, ikincisi ise Zât-ı İlâhî'nin zatının gereği taayyününü ifade eden bu makam Allah'ın isim, sıfat ve fillerinin câmi' bir halde bulunduğu Allah ism-i camî'ni ifade eden taayyün-i evvel adındaki Ulûhet/ulûhiyet makamıdır. Allah ism-i camî'inde yer alan bütün isim ve sıfatların taayyünatının gerçekleşip birbirlerinden ayrıldığı, ilmî sûretlerin (ayân-ı sâbite) bulunduğu makam ise vâhidiyyet isimli taayyün-i sâni makamıdır. İlmî sûretlerin her birinin cevher-î basît şeklinde zuhur ettikleri bu dördüncü makam mertebe-i ervâh adını alır. Beşinci makam ise, ayân-ı sâbite'nin zâhire doğru bir adım daha atarak cevher-i mürekkep halinde geldikleri, her bir ferdinin cisimleri âlemindeki sûretlerinin bir mislinin zâhir olduğu misâl âlemi, mertebe-i misâldir. Altıncı makam ise görülen âlemi ifade eden mertebe-i şehâdetir. Zuhur mertebelerinin sonuncusu, lâ taayyün mertebesi dışındaki tüm mertebeleri kendinde toplayan, Allah isminin mazharı konumundaki insan-ı kâmile işaret eden mertebe-i insan (insan-ı kâmil) mertebesidir. Taayyün ve zuhur mertebeleri ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, ss. 4-68, c. II, ss. 27-30, c. III, ss. 13-25, c. IV, ss. 240-242; Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *DİA*, c. XX, ss. 501-504; el-Cîlî'nin vücud mertebeleri ile ilgili kırklı tasnifi için bkz. el-Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, ss. 23-81; el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, ss. 32-42.

Zât'tan sonra varlığın bir daire olarak karşımıza çıktığı İbnü'l-Arabî'de dairenin başlangıcı yani ilk var edilen (ruhanî) varlık, İlk Akıl'dır.⁶³⁶ Dairenin sonunu ise varlığa çıkışın son halkasını, Allah'ın en yetkin tahakkukunu ifade eden yaratılışın amacı⁶³⁷ insan türü teşkil eder. Dairenin sonu ile başının birleşmesi gibi insan da ilk akıl ile birleşmektedir.⁶³⁸

İbnü'l-Arabî'de var edilenlerin ilki olan İlk Akıl,⁶³⁹ Kâlem olarak isimlendirilirken,⁶⁴⁰ ikinci varlık olan Külli Nefs⁶⁴¹ ise Levh-i mahfuz ve Ruh isimlerini alır.⁶⁴² Başka bir yerde Cebrail'e karşılık kullanılan Ruh⁶⁴³ dikkate alındığında, İbnü'l-Arabî 'Külli Nefs' ile Affî'nin de belirttiği üzere⁶⁴⁴ Cebrail'i kastetmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde önemli bir konuma sahip olan İlk Akıl, Kâlem kavramı dışında da kullanıma sahiptir. Bu kullanımın kerûbiyyîn meleklerinden biri⁶⁴⁵ şeklinde olması bizim açımızdan konuyu daha da önemli kılmaktadır. Buna göre İbnü'l-Arabî açısından şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: Allah'ın ilk var ettiği varlık olan ilk akıl (kâlem),

⁶³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 236, 251, 313, 369; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 161.

⁶³⁷ Affî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss. 33-34.

⁶³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 251; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 362

⁶³⁹ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi*, s. 85.

⁶⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 313.

⁶⁴¹ Affî, İbnü'l-Arabî'de İlk Akılın Külli Nefs'e karşılık kullanılan bir deyim olduğunu söylemekteyse de bu görüşe katılmak pek mümkün gözükmemektedir. Zira İbnü'l-Arabî Fütûhât'ta ilk akılı var edilenlerin ilki, külli nefsi ikincisi olarak kullanmakta ve her ikisine ait farklı isimlendirmeleri belirtmektedir. Buna göre Kalem olarak isimlendirilen İlk Akıl, Levh ismindeki Külli Nefs'e bilgi aktarmaktadır. Kalem'in Levh (Ruh)'a yönelmesinden manevi ma'kul bir nikâhlanma olarak bahseden Arabî, bu ikisinin tezevvücünden tabiat ve hebâ'nin zuhura çıktığını belirtir. Bu kanaatimizi, Cebrâil ile sidre'ye çıkan Hz. Peygamber'in başka bir melekle Kalem'in mertebesine yükselişini anlatan pasaj da destekler mahiyettedir. Krş. Affî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 110; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, ss. 90-91, 236, 312-316; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 163-164; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIII, s. 103.

⁶⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 236, 313, 349, 350; Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 162.

⁶⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c.II, ss. 357-358; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 434-435.

⁶⁴⁴ Affî, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 110.

⁶⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 350.

ikinci varlık olan Levh(külli nefs-ruh-cebrail)'e bilgileri aktaran meleklerin ilki olup akıl ve kâlem olarak isimlendirilen⁶⁴⁶ kerûbiyyîn meleklerinden bir melektir. Allah'ın Celâl nurundan yaratılan nurani cisimler bunlarla sınırlıdır ve ikisi dışında kalan melekler, Âdem'in topraktan yaratılması gibi⁶⁴⁷ kendilerinden yaratılmış feleklerin cinsindedir.⁶⁴⁸ Allah var etmek istediği şeylerin bilgisini Kâlem'e (ilk akla) vermiş ve kıyamete kadar olacak şeylerin bilgisini Levh'e yazmasını yani Cebrail'e aktarmasını emretmiştir.⁶⁴⁹

İbnü'l-Arabî zuhura bağlı olarak âlemdaki varlıkların başlangıç sıralamasını, Kâlem de denilen İlk Aklın ve Levh-i Mahfuz adını alan Külli Nefs'in de dâhil olduğu nuranî ruhlar (melekler) olduğunu söyler. Kemâl açısından sıralamanın ise insan-ı kâmil⁶⁵⁰ ile başladığını, sırasıyla ilk akıl, müheyymen melekler, nefis, arş şeklinde devam ettiğini belirtir.⁶⁵¹ Dolayısıyla dairenin sonu olan insan-ı kâmil, varlık açısından dairenin başlangıcı ve en üstünü olan İlk Akla, dairede komşu statüsündeyken,⁶⁵² kemâl açısından ondan daha üstün bir konuma sahip olmuştur. İbnü'l-Arabî, bütünü itibariyle en yetkin olduğunu söylediği insan-ı kâmilin, yaratılış itibariyle en kemal ve yetkin varlık olduğunu söyler. Ancak insan-ı kâmilin sahip olduğu bu yetkinlik, İbnü'l-Arabî'ye göre insanın Allah katında en üstün varlık olmasını gerektirmez. Hangi varlığın daha üstün olduğu bilgisinin, Allah'a ait olduğunu ve bunu bildirmediği

⁶⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 350.

⁶⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 352.

⁶⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 429.

⁶⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, ss. 429-431.

⁶⁵⁰ İnsan-ı kâmil, nefes alan canlı, suret ve cisim sahibi insan olmayıp en yetkin yaratılışın sahibidir. Allah'ın kendi sûretine göre yarattığı varlıktır. Bu sebeple insan-ı kâmil bütünüyle Hak'tır. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. III, s. 19-20; c. V, s. 158; A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. III, ss. 22-25; Afîfî, İbnü'l-Arabî'de yer alan insân-ı kâmilin peygamber veya veli olmayıp, Ruhü'l-Kuds, Hakikatlerin Hakikati, Hakikat-ı Muhammediyye yahut da Allah'ın kendisidir derken İnsan-ı Kâmil bütünüyle Hak'tır yaklaşımından hareket etmiş olabilir. Krş. Afîfî, *İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 85.

⁶⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIII, s. 370.

⁶⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. II, s. 294.

sürece⁶⁵³ bilinemeyeceğini söyler.⁶⁵⁴ İbnü'l-Arabî'nin yaptığı bu sıralamanın üstünlük konusu şeklinde değerlendirilemeyeceği onun belirttiği gerekçelerden anlaşılırken, ayrıca kemâl ve yetkinliğin İbnü'l-Arabî için en üstün ya da daha üstün olma için salt bir gerekçe olamayacağı anlaşılmaktadır.⁶⁵⁵ Onun buradaki yöntemi yukarıda değindiğimiz üstünlüğün olabileceğini belirttiği secde ve bilgi şeklindeki yaklaşımlarıyla da örtüşmektedir. Zira verdiği sıralamaların ilki varlık, ikincisi ise kemâl özelliklerine dayanır, yani secde ve bilgiyle ilgili değildir.⁶⁵⁶

İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmile atfettiği konum, onun insanı meleklerden üstün gördüğünü düşündürebilir. Özellikle melekleri üstün kılan açıklamalarıyla birlikte düşünüldüğünde ise çelişkili görülmesi muhtemeldir. Ancak İbnü'l-Arabî'de bir çelişkinin olmadığı yaptığımız açıklamalardan ortaya çıkmıştır. Bundan sonra İbnü'l-Arabî'nin meleği üstün gören genel kanaatine ve kısmî açıdan insanı üstün gören yaklaşımlarına değinerek onun üstünlük konusundaki yaklaşımlarına değinebiliriz.

⁶⁵³ İbnü'l-Arabî burada konunun kendisi açısından belirgin olmadığını ifade etmektedir. Zira bu konuda kendisi akıl ve dil açısından vardığı sonuçları dahi kesin olarak kabul etmezken bu konuda kesin olarak görüş beyan etmek için Hz. Peygamber'in kendisine rüyada aktardığı bilgiyi bekleyecektir. Rüya için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. VIII, s. 68; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. IV, ss. 246-247; Faruk Sancar, *Kelam Tasavvuf Tartışmaları*, s. 267.

⁶⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. III, ss. 19-20; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. III, ss. 64-65.

⁶⁵⁵ İnsan'ın melekten mertebe açısından üstün olamayacağını belirttiği ve insanın yaratılış bakımından yetkin oluşuna dair yaptığı benzer bir yaklaşım için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. V, ss. 158-160.

⁶⁵⁶ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin 'O insan-ı kâmilî yaratıkların en şerefli yapılmıştır.' (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIII, s. 327) , 'Allah'a Hakikat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey bulunmamıştır.' (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c.II, s. 227) şeklindeki ifadelerini öncelikle yaratılış açısından değerlendirmek daha uygundur. Bu yaratılışın ise hebâdan sonra ortaya çıkan varlıkları kapsadığı tahmin edilebilir. Zira İbnü'l-Arabî bu en yakın konumu Hakikat-i Muhammediyye'ye heba mertebesinde atfetmektedir. krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 227. Bunun dışında İbnü'l-Arabî'nin 'insan-ı kâmil, Allah'ı bilmek ve O'nu sürekli müşahede etmek yönüyle varlıkların en kâmilidir.' (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XI, ss. 338-340.) şeklinde karşılaşılan ifadelerinin, kemâl açısından olduğu dikkate alınmalı, kendisinin kemâl açısından en üstün olmayı, efdaliyyet tartışmaları bağlamında meleklerden daha üstün şeklinde değerlendirmedeği hatırdan uzak tutulmamalıdır.

Melekleri; Allah'ın amâ'da yarattığı akıllar,⁶⁵⁷ nurdan bir ruh,⁶⁵⁸ nûra üflenen bir ruh⁶⁵⁹ ya da nurdan meydana gelen cisimsel sûretler⁶⁶⁰ şeklinde tanımlayan İbnü'l-Arabî'ye göre melekler, bilgi ve mertebede birbirlerinden farklıdır. ⁶⁶¹ Arabî melekleri öncelikle yönetenler ve hizmetçi kılınlar şeklinde ikiye ayırır. ⁶⁶² Kâlemi yani ilk akılı ise melekler arasında yaratılanların ilki olarak tayin eder. Allah'tan başka bir şey hakkında hiçbir bilgisi olmadığını söylediği kerûbiyyîn meleklerinden ilki olarak işaret ettiği⁶⁶³ İlk Akıl dışında, onlarla aynı mertebede bulunan müheyem meleklerinden⁶⁶⁴ de bahsetmektedir. Ayrıca Cebrâil'in Hz. Peygamber'i Sidre'ye götürdükten sonra kendisine Refref'i getiren Sidre meleğinin eşlik ederek Kâlem'in mertebesine⁶⁶⁵

⁶⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. IX, s. 50.

⁶⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. X, s. 187.

⁶⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 281; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 383. Ayrıca her bir ruhun melek olarak adlandırılması için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XII, s. 127-128.

⁶⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 429.

⁶⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 122; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 275; c. XII, s. 127-128.

⁶⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XII, ss. 127-128.

⁶⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XI, ss. 286-287.

⁶⁶⁴ İbnü'l-Arabî, müheyem meleklerinin İlk Akıl'dan bilgi alan meleklerden olmadığını ve İlk Akılın onlar üzerinde bir otoritesinin bulunmadığını ayrıca bunların aynı mertebede olduğunu açıkça ifade eder. Krş. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 255; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 91.

⁶⁶⁵ Cebrâil'den sonra sidre mertebesinden Kalem'in mertebesine çıkan meleği düşündüğümüzde, bu meleğin Kalem'e (ilk akla) hizmet ettiğini dolayısıyla bu sidre meleğinin müheyem meleklerinden olmadığı ve Cebrâil'den üstün, müheyem meleklerinden ve Kalem'den daha aşağıda olduğu çıkarılabilir. Bu ifadelerden hareketle Küllî Nefs, Rûh ve Cebrâil adındaki melekten, ilk akıl ve müheyem meleklerinden sonra bir melek sınıfının daha üstün olduğu ya da hizmet eden melek statüsü şeklinde değerlendirilip Cebrâil'den üstün olmadığı söylenebilir. Bu melek statüsünün durumu İlk Akla yönelik hizmetçi konumuna ya da Cebrâil'in ulaşamadığı İlk Akıl mertebesine çıkma istidadında bulunmasına göre değişmektedir. Bu melek türünün yönetici mi hizmetçi mi olduğu belirgin olmadığı için açıklamalarımızda bunlarla yetineceğiz. Bu sebeple statüsünü tam anlamıyla belirleyemediğimiz bu melekleri üstünlük konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini verirken dikkate almayacağız. Yani bu melekleri, İbnü'l-Arabî'nin ne üstün olduğunu söylediği melekler ne de insanın/peygamberin kendisinden üstün gördüğü melekler olarak değerlendireceğiz.

çıkardığından bahsederek bir başka melek sınıfı daha zikretmiştir.⁶⁶⁶ Melekler arasındaki sıralama ile ilgili olarak, epistemik anlamda kuşku duymaksızın, meleklerin en üstünü olarak önce Mescid-i Haram'ı imar eden melekleri⁶⁶⁷ işaret eden İbnü'l-Arabî, başka bir yerde ise en üstün meleğin İsrâfil olduğunu söylemektedir.⁶⁶⁸ Bu türler dışındaki tüm meleklerin, tabiatın hükmü altında olup kendilerinden yaratılan feleklerin cinsinden olduklarını ve bu feleklerin imar edicileri kıldıklarını belirtir.⁶⁶⁹ Bunlar arasında Arş, Kürsi ve Rasül Melekler olarak isimlendirdiği felekler âleminin meleklerini de zikreder.⁶⁷⁰ İbnü'l-Arabî Akıl, müheyymen ve nefis (Cebrâil) meleklerinin tabiatın⁶⁷¹ üstünde⁶⁷² bulduklarını belirtmiştir. Tabiattan sonra ortaya çıkan dördüncü merteye hebâ⁶⁷³ ile ikinci mertebedeki Cebrâil arasında dört merteye ve bunun yönetici meleklerinden⁶⁷⁴ bahseden İbnü'l-Arabî, en yüce merteye dediği bekâ âleminin içinde arş, kürsi ve Beyt-i Ma'mur'u ve meleklerini⁶⁷⁵ zikrederek Arş ve Kürsi Meleklerinin de yönetici konumunda bulduklarını kastetmektedir. Bütün bu melek türleri dışında ayrıca Anâsır-ı Erbaa meleklerinden ve son sınıf olarak kulların amel ve nefeslerinden yaratılmış melekleri zikreder.⁶⁷⁶

İnsanın meleklerden üstün olduğuna yönelik ifadelerinden daha önce zikrettiklerimizin İbnü'l-Arabî açısından insan/peygamber ve melek arasındaki üstünlük

⁶⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XI, s. 21; c. XIII, s. 103.

⁶⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 122; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 276.

⁶⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. X, s. 187.

⁶⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 349.

⁶⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, ss. 351-352; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 430.

⁶⁷¹ Tabiat, Allah'ın yaratmak istediği bilgilerden ilk meydana gelen, İlk Akıl ve Nefs'in manevi ma'kul tezevvücünden ilk doğandır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c.II, ss. 314-316, 351; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 430. Tabiat ile ilgili kapsamlı bilgi için bkz. Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, ss. 163-164.

⁶⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIII, s. 237, 370.

⁶⁷³ Hebâ, akıl ile nesin tezevvücünden ikinci olarak doğan, bütün âlemi kendisinde bilkuvve bulunduran, yaratılışın kendisinde başladığı, harici varlığı olmayan mertebelerin dördüncü ve sonuncusudur. Bkz. Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, ss. 162-164.

⁶⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, ss. 236-237.

⁶⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. II, s. 231.

⁶⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. I, s. 429.

şeklinde değerlendirilmeyeceğini söylemiştik.⁶⁷⁷ Ancak İbnü'l-Arabî, kendisi açısından üstünlük konusu içerisinde, insanın melekten kısmi bir üstünlüğünün bulunduğunu kabul eder. Buna göre gökteki akıl gibi dediği⁶⁷⁸ halife kılınan insana ilahi isimler öğretilmiş, melekler de kendisine secde etmiştir. Halife adını alan insan meleklerden üstün kılınmıştır.⁶⁷⁹ İnsanı melekten üstün kılan bu özellik, insana ilahî isimlerin bilgisinin verilmesi ve meleklerle de bunun açıkça gösterilmesidir.⁶⁸⁰ Bu üstünlüğü kısmî kılan açıklama İbnü'l-Arabî'den şu şekilde gelmektedir: “*Ulvî melekler secde emri altına girmeyen meleklerdir.*”⁶⁸¹ Dolayısıyla secde emrine muhatap olmayan meleklerle insanın bir üstünlüğü söz konusu değildir. Bu yaklaşım İhvân-ı Safâ'da görülen ulvî âlem ve yeryüzü melekleri anlayışına⁶⁸² benzemekle birlikte, İbnü'l-Arabî'nin insanı/Âdemi yalnızca kendisine secde eden meleklerden üstün gördüğü anlaşılmaktadır. Bunlardan hareketle İbnü'l-Arabî'nin insan ya da peygamberi, tür olarak meleklerin tamamından üstün görmediğini ama insan için kısmi bir üstünlük kabul ettiğini kesin olarak söyleyebiliriz. Ayrıca onun buradaki yaklaşımından ortaya çıkan önemli bir husus da kendi sistemi içinde tutarlı olduğudur. Çünkü o insanın/peygamberin/Âdemin üstünlüğünü, secde ve ilahi isimlerin bilgisi bağlamında ortaya koymuştur.

İnsana kısmi bir üstünlük atfeden İbnü'l-Arabî'nin, melekleri (ulvî melekleri) insan ve peygamberden üstün (efdal) gördüğü daha açık ve belirgindir. Ancak ondaki bu belirginlik meleğin üstün olduğunu söylediği yerlerin tamamı için söz konusu değildir. Çünkü meleğin üstün olduğunu ‘peygambere getirdiği vahye (yani bilgiye)’ bağlayan

⁶⁷⁷ Bkz. dpnt. 36, 38, 39.

⁶⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. I, s. 251.

⁶⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XII, s. 82, 90, 369.

⁶⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. IV, s. 209; c. X, ss. 222-223.

⁶⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XII, s. 358. A.A. Konuk, meleklerin tabîi ve unsurî şeklinde iki sınıfa ayrıldıklarını, Tabîyyûn meleklerinin anâsırın bulunmadığı fezada bulunan ervâh-ı uluhiyye olduklarını söyler. Âdem'e secde ve itaat ile mükellef olanların ise anâsıra mensub olan ervâhlar olduğunu belirttikten sonra ervâh-ı ulûhiyyede âlem-i anâsırî muhît dört meleğin olduğunu, bunların da Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrâil olduklarını belirtir. Bkz. A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, ss. 27-29.

⁶⁸² İhvânî's-Safâ, *Risaleler*, c. II, s. 142; c. III, s. 25.

açıklamalarından sonra bunun dil ve mantık açısından olduğunu, kendisi için kesin delil olamayacağını belirtmiştir.⁶⁸³

Meleği üstün gören İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmilin yaratılış bakımından en yetkin olmasının melekten daha üstün olmasını gerektirmeyeceğini, meleğin mertebe açısından daha üstün olacağını vakıasında bizzat Hz. Peygamber'in kendisine bildirdiğini söyler.⁶⁸⁴ İbnü'l-Arabî kendisi açısından konuyu nihayete erdiren rüyasını başka bir yerde zikretmektedir. Ancak biz, sistematik olması açısından bu rüyasını, meleği Hz. Peygamber'den daha üstün görmesine sebep olan rivayetten sonra vereceğiz. Buna göre: Hz. Peygamber bir Yahudi'nin cenazesini görünce ayağa kalkar ve kendisine ' O bir Yahudi cenazesi' denildiğinde, 'Onunla birlikte bir melek yok mu?' diye cevap verir. İbnü'l-Arabî, kendisinin de içinde bulunduğu ve meleği üstün görenler için, bu rivayet, Hz. Peygamberin daha faziletli olan için ayağa kalkmış olduğuna işaret eder.⁶⁸⁵ Bunun dışında Cebrâil'in Hz. Peygamber'den üstün olduğuna işaret eden bir rivayet daha aktarır. Buna göre Cebrâil İsrâ gecesini inci ve yakut refrefi kendine sarkıtığında secde etmiş ancak Hz. Peygamber secde etmemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Cebrâil'in kendisinden bilgi bakımından üstün olduğunu söylemiştir. Ayrıca Cebrâil'in peygamberler için öğretici konumunda olması da, bilgi bakımından meleğin peygamberlerden üstün olması şeklinde değerlendirilmiştir.⁶⁸⁶ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin meleğin üstün olduğu yaklaşımında da belirleyici olan genel anlamda bilgi olmuştur.

⁶⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIV, s. 360.

⁶⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. V, s. 158.

⁶⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. VIII, ss. 55-56; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. IV, ss. 240-241; Faruk Sancar, *Kelam Tasavvuf Tartışmaları*, ss. 266-267; Faruk Sancar "İbn Arabî'nin Efdaliyet Nazariyesi'nin Ehl-i Sünnet Açısından Değerlendirilmesi" *DEÜİFD*, Yıl: 2011, Sayı: XXXIV, s. 97.

⁶⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XVI, s. 304. Beyhâki'nin naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber,^(s) Cebrâil'in imanının kendisinin imanından ve Allah'ı bilmesinin kendisinden daha üstün olduğunu söylemiştir. Krş. el-Beyhâkî, *Şuabu'l-İmân*, c. I, s. 314.

İbnü'l-Arabî'nin kendisine gösterildiğini söylediği⁶⁸⁷ mübeşşire bir rüyada Hz. Peygamber şunları söylemiştir:

'Vaktimde Hz. Peygamber'i gördüm ve ulemânın ihtilaflarını zikrettikten sonra ona bu meseleyi sordum: Resulullah bana şöyle buyurdu: 'Melekler efdaldır' dedi. Ben de cevabına iman ediyorum ama bana bunu soran kişiye hangi delili göstereceğim? Dediğimde bana şöyle cevap verdi: Benim insanların en hayırlısı olduğumu da, Allah'tan rivayet ettiğim 'Beni içinden zikredeni ben de içimden zikrederim. Beni bir topluluk içinde zikredeni ise onunkinden daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim'⁶⁸⁸ hadisini de biliyorsun. Pek çok insan aralarında benim de bulunduğum topluluk içinde Allah'ı zikretmiştir. O halde Allah da onları benim bulunduğum topluluktan daha hayırlı bir topluluk (melekler) içinde zikretmiştir. Hz. Peygamberin bu sözüyle hiç sevinmediğim kadar sevindim, çünkü bu mesele, kalbimde derince yer etmişti. 'O ve melekleri size salât eder'⁶⁸⁹ ayetini düşünürsen meseleyi anlarsın.'⁶⁹⁰

Tasavvuf geleneğinde mübeşşire'nin rü'ya-yı sâdika ve sâliha olduğu⁶⁹¹ da dikkate alındığında, İbnü'l-Arabî için melek-insan/peygamber arasındaki üstünlük konusu bizzat Hz. Peygamber'in haberiyle nihayet bulmuş ve kendisinin bu konudaki en belirgin görüşü kesin delil olan mübeşşire ile ortaya çıkmış olmaktadır.

İnsanın melek ve hayvan arasında orta bir konum sahibi olduğunu belirten⁶⁹² İbnü'l-Arabî açısından insan/peygamber ve melek arasındaki üstünlük konusunda, ontolojisinin varlık mertebeleri açısından kısmi bir etkisi söz konusudur. Buna göre yaratılıştaki kemâl durumunu dikkate alan İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmilin meleklerden üstün olduğunu düşünmektedir. Ancak söz konusu üstünlüğün bu konuyla ilgili

⁶⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c.VIII, s. 55-56; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. IV, ss. 240-241; Faruk Sancar, *Kelam Tasavvuf Tartışmaları*, s. 267.

⁶⁸⁸ Buhârî, *Sahih*, Tevhîd 15; Müslim, *Sahih*, Zikr 1.

⁶⁸⁹ el-Ahzâb, 33/56.

⁶⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (O.Y.), c. XII, s. 210; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. VI, s. 273; Faruk Sancar, *Kelam Tasavvuf Tartışmaları*, s. 267.

⁶⁹¹ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 97.

⁶⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. V, s. 16; İnsan için benzer bir orta konumlandırma İhvan-ı Safâ'da da görülmektedir. Krş. İhvan-ı Safâ, Risaleler, c. III, s. 27.

olmadığını belirtmektedir. İnsan/peygamber ve melek arasında kastedilen üstünlük konusunda, Âdemi'n kendisine secde eden meleklerden⁶⁹³ ilahi isimlere daha vakıf olması sebebiyle de üstün olduğunu söyleyerek insanın/peygamberin melekler arasındaki bir sınıftan daha üstün olduğunu düşünür. Onun bu konudaki görüşlerinde nihaî anlamda etkili olan unsur epistemolojisidir. Zira meleğin peygamberden daha üstün olmasını kesin kılan etken, bilgi yollarının en önemlilerinden olan vakıasındaki bildirimdir. Ayrıca konuyu ilahi isimlerin bilgisini elde etme anlamında değerlendirmesi de belirleyici unsurun epistemik olduğunu göstermektedir. Onun meleği üstün gören yaklaşımında bilginin belirleyici konumunu, yaratılmışların Allah'ı bilmedeki konumlarını⁶⁹⁴ verirken dile getirdiği şu ifadeler daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*'Meleklerden sonra Allah'ı en iyi bilenler, Allah'ın elçileri ve velileridir. Ardından kanıtlarla Allah'ı bilenler, sonra daha aşağı mertebede bulunanlar gelir.'*⁶⁹⁵

Burada yer alan melekler, Âdem'in ilahi isimlere vakıf olmakla üstün olduğu melekler dışında kalan unsurî olmayan ulvî melekler olduğu düşünüldüğünde İbnü'l-Arabî'nin sistemi açısından bir çelişki de söz konusu olmayacaktır.

Sonuç itibariyle bir varlık bir açıdan diğerlerinden üstün olurken, başka bir açıdan da diğerleri üstün olabilmektedir diyen İbnü'l-Arabî'ye göre⁶⁹⁶ yaratılış bakımından insan-ı kâmil en yetkin konumdadır. Üstünlük açısından ise Âdem, ulvî olmayan meleklerden daha üstünken, unsurî olmayan ulvî melekler insan türünden ve peygamberlerden üstün bir konumdadır.

⁶⁹³ Abdülkerim Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin unsurî olmayan ulvî meleklerin insana secde ile emrolunmadıklarını belirttiğini ve bu sözü doğru ve gerçek kabul ettiğini belirtir. Ancak Âdem'e secde etmeyen meleklerin ondan üstün olduğunu düşünen Arabî ile aynı kanaati paylaşmamakta ve bu secde etmeyen melek sınıfını farklı şekilde değerlendirmektedir. Krş. el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 296.

⁶⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. III, s. 42.

⁶⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. III, s. 42.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (E.D.), c. XIV, s. 360.

Varlıkları zuhur edişlerine göre sıralayan ilk eseri kâleme alan ve vahdet-i vücud felsefesini sistematik anlamda devam ettiren Abdülkerim el-Cîlî⁶⁹⁷ (v. 1428) ise bu konuda İbnü'l-Arabî'ye muhalefet etmektedir.⁶⁹⁸ İnsan-ı Kâmil'in mertebesinin meleklerin mertebesinden daha üstün olduğunu düşünen⁶⁹⁹ Cîlî, Hz. Peygamber'in melekler dâhil bütün âlem ile Allah arasında bir vesile olduğunu düşünmektedir.⁷⁰⁰

Âlimlerin çoğunluğuna göre âdemoğullarının seçkinlerinin meleklerin seçkinlerinden daha efdal olduğunu söyleyerek Sünni Kelam eserlerindeki ifadelerin yansımalarının görüldüğü el-Cîlî'de, peygamberlerin meleklerden üstün olduğu açıktır.⁷⁰¹ Sistemi açısından bu üstünlüğü nasıl temellendirdiği veya en azından İbnü'l-Arabî ile aynı düşünmemesinin gerekçesi, el-Cîlî'de bizim için dikkat çeken asıl önemli husustur. Temelde vahdet-i vücud felsefesinin iki önemli ismi olan İbnü'l-Arabî ve el-Cîlî'nin aralarındaki farkın ortaya koyulması, daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç duymakla birlikte çalışmamızın kapsamı dışında bulunduğundan biz bu farka tespit edebildiğimiz ölçüde kısaca temas edeceğiz.

Meleklerin Hz. Âdem'e secdesinde İbnü'l-Arabî'nin unsuri olmayan ulvî melekler şeklinde yaptığı tahsise el-Cîlî de katılmaktadır. Ancak Hz. Âdem'e secde etmeyen melekler konusunda İbnü'l-Arabî'den farklı bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre secde emrine muhatap olmayan melekler insanın zatındandır. Bu zattan oluş, secdeye muhatap olmayanların zata ait oluşunu ifade eder. Dolayısıyla buradaki secde ile emrolunmama melekler için değil zatından oldukları insan içindir.⁷⁰² el-Cîlî'nin burada

⁶⁹⁷ el-Cîlî, *Merâtib-i Vücûd*, ss. 8-9.

⁶⁹⁸ Düşüncelerinde gerek felsefi gerekse tasavvufi anlamda İbnü'l-Arabî'nin yoğun izlerinin görüldüğü, felsefi ve tasavvufi terminolojisinde ciddi etkilerinin bulunmasına rağmen bu efdaliyyet konusunda İbnü'l-Arabî'den farklı düşünen diğer önemli bir bilgin de Kemalpaşazâde'dir. İbnü'l-Arabî'nin Kemalpaşazâde'deki tesirleri için bkz. Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 8, 20, 70 (52 nolu dpnt), 73, 82 vd. Kemalpaşazâde'nin İbnü'l-Arabî'den farklı düşündüğü, her iki bilginin efdaliyyete yönelik yaklaşımları geride incelendiği üzere malumdur. (Detaylı bilgi için 32-33 ve 68-77 sayfa aralıklarına bakılabilir.)

⁶⁹⁹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, s. 139 (dpnt. 6)

⁷⁰⁰ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, ss. 24-26.

⁷⁰¹ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 25.

⁷⁰² el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 296.

yaptığı zâta ait bir üstünlük onun sistemi açısından merkezi bir durumdur. Dolayısıyla zât'a dair yaklaşımları doğrultusunda düşünüldüğünde daha iyi anlaşılmaktadır. Ve bu secde hadisesini de zât'a dair düşünceleri doğrultusunda yorumladığı görülmektedir.

el-Cîlî'nin peygamberleri meleklerden üstün gören tutumunda Hz. Peygamber'in en üstün varlık oluşuna dair yaklaşımı belirleyicidir. Ve bu yaklaşımında da Hz. Peygamber ve zât anlayışı bir aradadır. Sıfat bazen açığa çıkıp bazen gizlenirken, zât değişmez. Hz. Peygamber'in kaynağı da İlahî Zât'tır. İlahî Zât'ın nurundan yaratıldığı için de ittifakla varlığın en yetkini, en faziletli ve şerefliisidir. Çünkü onun dışındaki bütün varlıklar isim ve sıfatların nurundan yaratılmışken, Hz. Peygamber İlahî Zât'ın nurundan yaratılmıştır.⁷⁰³ Dolayısıyla makamı mutlak zât olan varlık, diğer varlıkların tamamından daha üstündür. Ayrıca bu zâtî ilişki sebebiyle Hz. Peygamber'in Allah hakkındaki bilgisi, Allah'ın kendisi hakkındaki bilgisi ile de aynıdır. Onun dışındaki peygamberler, meleklerin bilgisi ise istidadlarına göredir ve zâtı asla kapsamaz, isim ve sıfatlarla sınırlıdır.⁷⁰⁴ Hz. Peygamber'i Mutlak Zât kılan bu yaklaşım gereği âlem de bütünüyle bu zâtın sıfatları konumundadır. Çünkü 'Allah'ın âlemi ondan yarattı' sözü el-Cîlî'de önemli bir yere sahiptir.⁷⁰⁵

el-Cîlî'de dikkat çeken diğer bir husus ise ilk yaratılan varlıkla⁷⁰⁶ alakalı sergilediği yaklaşımdır. Buna göre ilk yaratılan varlığa 'akıl, kâlem ve nûr-i muhammedî' şeklinde işaret eden üç rivayetin de⁷⁰⁷ el-Cîlî'de değerlendirildiği ve belirleyici bir şekilde kullanıldığı dikkat çekmektedir. el-Cîlî üç rivayeti bir olarak değerlendiriliş ve her üç varlığın da aslında aynı varlığa işaret ettiğini belirtmiştir. Buna göre ilk yaratılan varlığın sadece üç farklı açıdan üç farklı ismi vardır. Hakikatte ise bu

⁷⁰³ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, ss. 231-233.

⁷⁰⁴ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, ss. 211-213.

⁷⁰⁵ el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 232.

⁷⁰⁶ İlk yaratılan varlıkla ilgili rivayetlerin değerlendirmesi ile ilgili müstakil bir çalışma olarak bkz. Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler", *Divan Araştırma Notları*, 1998/1, ss. 171-189.

⁷⁰⁷ İlk yaratılan varlığı ifade eden rivayetlerle ilgili bkz. el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, c. I, ss. 263-266.

üçü bir şeydir.⁷⁰⁸ Her şeyin kendisinden ve kendisi için yaratıldığı bir varlık olması, Hz. Peygamber'in mutlak anlamda en üstün varlık olmasını doğurmuştur.

el-Cîlî'nin üstünlük konusunda nihaî itibarla Ehl-i Sünnet ile örtüştüğü görülmekteyse de konuya yaklaşımında bariz farklılıklar bulunmaktadır. Ancak üstünlük konusunun içindeki peygamber ve melek mukayesesinde, bu konuda ulemânın çoğunluğu şeklinde işaret ettiği ittifaka uymuş görünmektedir. Üstünlük konusunda zât, Hz. Peygamber'in Mutlak Zât karşısındaki eşsiz konumu, ilk yaratılan varlıkla ilgili rivayetleri cem ederek her üçünü de Hz. Peygamber olarak aynîleştirmesi gibi hususlar belirleyici olmuş ve Hz. Peygamber'i bütün varlıklardan daha üstün kabul etmiştir. Bunun dışında bilgi ve secde konuları etkili olmuştur ancak bunları belirleyen de zât anlayışı olmuştur. Secde etmeyen melekleri insanın zâtından olmalarına bağlamıştır. Bilgi konusunda ise aslında taayyün ve tezâhürün mümkün görülmediği zât makamı Hz. Peygamber'e mahsus olmuştur. Diğer varlıklar ise isim ve sıfatların bilgisine kısmi ölçüde, zâtın bilgisine ise hiçbir şekilde vakıf olamamaktadır.

el-Cîlî sonuç itibariyle tür olarak insanın seçkininin meleklerin seçkininden üstün olduğunu, İlk yaratılan ve özellikle her şeyin dolayısıyla meleklerin de kendisinden ve kendisi için yaratılan Hz. Peygamber'in bütün âlemde üstün olduğunu ifade etmektedir. Vahdet-i Vücûd açısından efdaliyyet sorununa dair dikkat çektiğimiz yaklaşımlar değerlendirildiğinde, aynı sistem içerisindeki yaklaşımların birbirinin taklidi olmadığını, aynı konu hakkında farklı telakkilerin ilmi bir üslûpla kendine yer bulduğunu söyleyebiliriz. Bu bir anlamda konu hakkında farklı telakkilerin bulunduğunu göstermekle birlikte, gelenek açısından salt bir taklidin olmadığını da ortaya koyar mahiyettedir.

İslam düşüncesinde derin bir birikimi, geniş bir etki alanını ifade eden tasavvuf felsefesi ve Vahdet-i Vücûd nazariyesi bağlamında efdaliyyet sorununun farklı şekillerde ele alındığı ve aynı sistemi sürdüren mutasavvıfların farklı yaklaşım

⁷⁰⁸ el-Cîlî, *Merâtib-i Vücûd*, ss. 48-49; Abdü'l-kerim b. İbrahim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Seyyid Hüseyin Fevzi Paşa, nşr. Remzi Gökner (iki cilt bir arada), Kısın Yay., İstanbul, ts., c. II, ss. 28-29; el-Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, s. 233.

sergiledikleri dikkat çekmektedir. Bununla birlikte özellikle İbnü'l-Arabî ve el-Cîlî açısından konu tasavvuf felsefesi açısından değerlendirilmekte, diğer mutasavvıflarda bunun etkisi görülse de, temel ölçütün genelde Hz. Peygamber sevgisi olduğu görülmektedir.

Efdaliyyet konusunun, gelenekte ele alınışına uygun bir tarzda varlık ve bilgi açısından tasavvufta da ele alındığı görülmektedir. Bununla birlikte kendine ait bir hususiyet taşıdığı da söylenebilir. Buna göre konu hakkındaki yaklaşımlardan peygamberleri üstün kabul edenler açısından, özellikle el-Cîlî'de görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in konumu ciddi bir önemi haizdir. Ayrıca ilk yaratılan varlığı akıl, Nur-i Muhammedî ve Kalem şeklinde ifade eden rivayetlerin diğer alanlardan daha fazla kullanıldığı da dikkat çeken bir diğer önemli husustur. Efdaliyyet sorununun tasavvufta bilgi, secde, zât-sıfat, varlık açılarından değerlendirilerek felsefî açıdan ele alındığı da görülmektedir.

SONUÇ

Efdaliyyet konusunun İslam düşüncesinde, doğrudan bir inanç meselesi olmadığına birçok müellif ittifak etse de, tartışılan konulardan biri olduğu özellikle hicri dördüncü yüzyıl ve sonrasına ait eserlerde, belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu eserlerde konunun ele alınışının insan-melek, peygamber-melek arasında sevabın fazlalığı ve türlere ait özellikler gibi muhtelif açılardan olduğu dikkat çekmektedir. Genel anlamda bir çerçeve sunmak gerekirse efdaliyyet sorunu, nihai anlamda Kelam, İslam Felsefesi ve Tasavvuf gibi alanlarda incelenmiştir. Konunun bu şekilde farklı alanlarda değerlendirilmesi doğal olarak konunun sınırlarının netleşmesini tarihsel süreçte geciktirmiştir. Bununla birlikte farklı alanların kendi sistemleri açısından özgün yaklaşım sergilemeleri de düşünüldüğünde konunun değerlendirilmesindeki unsurların ve kriterlerin farklılaşması tabii hale gelmektedir. Dolayısıyla bu hususlar dikkate alındığında konunun sınırlarının genişlemesi h. VII. yüzyıla kadar uzanmıştır.

Efdaliyyet sorununun kelam eserlerinde felsefi anlamda ele alınışının tam anlamıyla Fahreddin er-Râzî’de bulunduğu söylenebilir. er-Râzî’nin kendisinden önceki kelam ve felsefe geleneğini cem edip efdaliyyet sorununa yönelik gelenekteki görüşleri muhtelif eserlerinde değerlendirdiği açıkça görülmektedir. er-Râzî’nin bu konumu aslında konunun gelenekte kelam ve felsefe açısından değerlendirildiğini gösterir mahiyettedir. Ancak bu konunun er-Râzî’de bulunduğu veçhiyle gelenekte nasıl değerlendirildiğini, taraflarını, değişim ve gelişim aşamalarını, diğer bir tabirle konunun başlangıcından er-Râzî’ye değin geçirdiği dönüşümleri tespit etmek mümkün görünmemektedir. Bu itibarla İslam düşüncesinde efdaliyyetin değerlendirilmesi, başlangıcının ve geçirdiği değişimlerin ortaya konabilmesi, efdaliyyet sorununda etkin olan muhtelif yaklaşımların ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çaba efdaliyyet sorununda birçok hususu açıklayabileceği gibi, kırılma noktalarının neler olduğunu tespit etme imkanı da sağlayacaktır.

Efdaliyyet temel anlamda iki türün mukayesesi anlamını taşımaktadır. İslâm geleneğinde efdaliyyet bağlamında birçok konunun tartışıldığı da malumdur. Bu anlamda insan ve melek mukayesesi ise efdaliyyet sorununda özel bir konuma sahiptir.

Zira ayrı cins varlıkların mukayesesinin yapıldığı bir alan olma özelliğini taşımaktadır. Bu mukayesenin hicri ilk asırlardan itibaren mevcut olduğu görülmektedir. Sahabeden önemli isimlere uzanan rivayetler, efdaliyyet konusunun bu dönemde ilahi hitabın anlaşılmasına yönelik değerlendirmelere dayandığını göstermektedir. Konunun ilk dönemde bu surette ele alınışı, yakın geleceğini de etkilemiş ve h. II. asırda belirgin farklılaşmalar yaşanmadan efdaliyyet konusu benzer şekilde incelenmiştir. Konuya değinen sahabeler açısından insan-melek mukayesesi şeklinde görülen değerlendirmelerde, genelde seçkin melekler (Cebrâil, Mikâil, İsrâfil) göz önünde tutulmuştur. Gelecek asır ise, değerlendirmelerin seçkin melekler üzerindeki yoğunluğunu kaybettiği bir dönem olarak melek türü içerisinde bir merteye göz önüne almayarak kendinden önceki dönemden küçük farklılıkla ayrılmıştır. Üçüncü asır ise rivayetlerden anlaşıldığına göre tartışma kapsamına peygamberlerin dahil edildiği ilk dönemdir. Peygamberlerin konu bağlamında değerlendirilmesinde ise Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik anlama çabalarındaki lafzî yaklaşımların etkili olduğu söylenebilir.

H. IV. asır, İslam düşüncesindeki mezheplerin adlarına nispet edildikleri alimlerin ve altın çağ olarak değerlendirilen İslam Felsefesi'ndeki en önemli filozofların yaşadığı bir zaman dilimini ifade etmektedir. İslam Medeniyeti'nin sınırlarının genişlemesiyle kültürel ve felsefî anlamda yaşanan gelişmeler, efdaliyyet konusunun boyutu ve derinliğinde de etkili olmuştur.

Bir asır önce ilk izleri görülen peygamberin konu bağlamında değerlendirilişi, bu dönemde daha belirgin hale gelmiştir. İnsan-melek mukayesesi, peygamber-melek mukayesesinden sonra hatta peygamber-melek mukayesesine bağlı bir konu olarak değerlendirilmiştir. Daha önceki dönemlerde insan-seçkin melek ya da insan-melek mukayesesi yoğun olarak görülmekteydi ve Mu'tezile açısından erken dönemden itibaren sadece seçkin melekler değil, cins olarak melek de insandan üstün kabul edilmekteydi. Bu üstün kabul edilmiş süreçte peygamberleri de kapsamaması, muhtemelen bu dönemden sonra konuya yönelik karşıt yaklaşımları etkilemiş ve mukayesede peygamber daha fazla yer almaya başlamıştır. Geç dönem eserlerde konunun genelde nübüvvet bahislerinde ele alınmış olması da, Sünnî kaynakların

konuya yaklaşımlarında belirleyici olan unsurun, Mu'tezile'nin tutumu karşısında peygamberi üstün tutma kaygısı olduğu söylenebilir. Konuya yönelik felsefi yaklaşımların ve sudûr doktrinine ait yaklaşımların bu dönemde olduğu da söylenmişti. Ancak Sünnî kelâm eserlerinde peygamberler, özelde ise Hz. Peygamber^(s)'in konumu dolayısıyla Mu'tezile'ye karşı bir söylem olduğu görülse de, mevcut felsefi yaklaşımlara ait geç dönem eserlerinde olduğu gibi bir değerlendirmeye rastlanmaz. Bu durum felsefi yaklaşımların bu konu bağlamında bu dönemde etkin olmadığı ya da mevcut yaklaşımlar için bilinen bir konu olmadığını göstermektedir.

İslâm Felsefesi'nde efdaliyyete dair yaklaşımların, İhvân-ı Safâ'da olduğu gibi kısmen dini söylemin etkisi görülse de, sistemlerinin bir sonucu olarak genel anlamda felsefi bir yapıdadır. Varlığa çıkışta bir mertebe ortaya koyan değerlendirmelere göre, bu varlığa çıkış, aynı zamanda bir üstünlük sıralamasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla felsefi yaklaşımlar açısından efdaliyyet sorununun ontolojilerinin bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Bilginin aktarılmasının varlığa çıkışı takip ettiği bu sistemde, efdaliyyetin bilgiye dayanan bir yönü de bulunmaktadır. İslâm Felsefesi açısından efdaliyyet sorunu temelde ontolojilerinin birer sonucu olarak görülse de, ontolojilerinin zorunlu sonucu olarak epistemolojilerinin de kapsamına dahildir. Bu itibarla varlığa çıkış itibariyle orta sınıfı temsil eden insan türünün en üstünü peygamberdir. Peygamber de insan türünün bir ferdi olması sebebiyle orta sınıfın bir ferdidir. Melek ise varlık itibariyle insandan, dolayısıyla peygamberden daha önceliklidir. Bu itibarla meleğin Tanrı hakkındaki bilgisi, insanı ve peygamberi öncelemektedir. Meleğin sahip olduğu bu varlık ve bilgi açısından öncelik, onun değer açısından önceliğini de beraberinde getirmektedir. Tanrı açısından varlığın verilisinde ve bilginin teslim edilisinde öncelenen melek, kendisinden sonra bunlara sahip olan varlıktan, dolayısıyla onun en üstününden de üstündür.

Tasavvuf açısından ise muhtelif açılardan ele alındığı görülen efdaliyyet sorununda konuya dair yaklaşımları belirleyen hususun, varlığın birliği teorisi olduğu söylenebilir. Buna göre birçok mutasavvıf aynı usulden harekte etse de konu hakkındaki görüşlerin farklılaştığı görülmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve el-Cîlî'de ortaya

koymaya çalıştığımız bu durum, aynı zamanda usul açısından salt taklidin olmadığı izlenimini vermekle birlikte aynı usul çatısındaki isimlerin aynı nazariyeye farklı şekillerde yaklaştıklarını ve değerlendirmelerinde öncelikledikleri ve temel kriter kabul ettikleri hususun farklı olabileceğini de göstermektedir. Bu itibarla tasavvufi yaklaşımlarda varlık ve bilgi açısından ele alınan bir konu olan efdaliyyet, ayrıca zat-sıfat ilişkisi, ilk yarartılan varlığa işaret eden rivayetler ve alemin hürmetine yaratıldığı Hz. Peygamber^(s)'in sevgisi gibi farklı bağlamlarda ele alınmıştır.

Kelam geleneğinde özellikle Fahreddin er-Râzî'de felsefi saiklerin değerlendirildiği görülen efdaliyyet tartışmalarında, felsefe ve tasavvufi yaklaşımların etkisiyle tarafların yaklaşımlarını belirleyen unsurların arttığı görülür. Taraflara ait deliller de dikkate alındığında, efdaliyyet hususunda belirleyici kabul edilen ölçüt daha fazla sevaba sahip olma durumundan çıkmıştır. Ve bu ölçüt insan/peygamber ve meleğin Tanrı karşısındaki ontolojik konumlarına doğru evrilmiştir. Buna göre efdaliyyet konusu geçirdiği değişimler neticesinde, İlahi Varlığın Bilgisine sahip olan (melek), bu bilgiye sahip olma imkanı olan (insan), sahip olma imkanını barındıran varlıklardan bir kısmının belirli bir dönemden sonra sahip olan (peygamber) varlık türleri arasındaki bir mukayeseyi ifade etmektedir.

İnsanın, İlahi Varlığı Bilme (marifetullah) imkanına ve donanımına sahip olmasıyla (bu bilgiye sahip olma imkanı bulunmayan) diğer varlık türlerine olan üstünlüğü, her üç yaklaşım açısından da geçerlidir. İnsan olması sebebiyle bilkuvve, vahiy (Faal Akıl ile ittisali) ile birlikte bilfiil bilen olan peygamber, tüm insanlardan bu bilfiil konumuyla daha üstündür. Bilfiil durum (peygamberlik), İlahi Varlığın Bilgisine sahip varlığın (melek) bu bilgiyi bilkuvve olan insana sunmasıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla bu bilme süreçlerinde ortaya çıkan merâtib, konunun ilerleyen süreçte Kelam'da özellikle er-Râzî'de, Felsefe'de ve Tasavvuf açısından özellikle İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmelerinde ortak bir ölçüt haline gelmiştir. Bu temel yaklaşım doğrultusunda peygambere vahyi getiren melek ve onunla aynı makama sahip diğer melekler peygamberlerden üstün görülmüştür.

Efdaliyyet konusu için tarihsel süreç göz önüne alındığında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: İnsan-melek (seçkin) mukayesesine dair yaklaşımlar, hicrî ilk asırdan itibaren nassın anlaşılması çabası olarak görülmektedir. Peygamber-melek mukayesesine dair yaklaşımlar ise dördüncü asra kadar, yine aynı çabanın sonucunda belirginleşmeye başlamıştır. Lafızdan kaynaklanan bu yaklaşımlarda meleğin üstün kabul edildiği görülmektedir. Bu tutumun özellikle Mu'tezile ile temsil edildiğini söylemek de mümkündür.

Ehl-i Sünnet'in daha geç teşekkülü, konu hakkındaki Sünnî yaklaşımın netleşmesini geciktirmiştir. Ancak bu dönemde özellikle Eş'arî, İbn Fûrek ve bazı Hanbeli ulemanın Mu'tezile'nin aksine peygamberi üstün kabul eden yaklaşımı taşıdıkları görülmektedir. Her iki yaklaşımı etkileyen ve belirleyen unsurun ise nass olduğu söylenebilir. Tartışma peygamber-melek (seçkin) mukayesesinde yoğunlaşmış ve felsefi yaklaşımların etkisinin henüz hissedilmemesi gerekçesiyle de varlık türlerine dair ontolojik tahliller çok fazla etkili olmamıştır. Ancak nassdan kaynaklanan bu değerlendirmelerde de, daha sonra felsefi yaklaşımların etkili olduğunda görüldüğü gibi, bilgiye büyük önem verilmiş ve peygamber-melek mukayesesinin cevabı en iyi bilenin hangi varlık olduğu sorusu içinde aranmıştır.

İslam Felsefesi'nin konuya dair yaklaşımları etkili olduktan sonra, bilginin konu hakkındaki değeri devam etmekle birlikte, insan ve melek türlerine dair ontolojik değerlendirmeler yoğun olarak kendini hissettirmiştir. Ruhânî ve cismânî ayırım ve her ikisine ait hususi özellikler açısından insan-melek mukayese edilmiş ve ruhânîlere atfedilen özellikler dolayısıyla melek tür olarak mutlak anlamda üstün kabul edilmiştir. Nass etkisini devam ettirmekle birlikte, konunun Kelam geleneğinde felsefi anlamda ele alınışı er-Râzî'de yoğun olarak görülür. Tasavvuf'ta ise İbnü'l-Arabî'nin, aynı dönemde yaşaması ve konuya dair özgün yaklaşımları düşünüldüğünde, efdaliyyet konusu için yedinci asrın önemini daha da arttırmakta ve yukarıda değindiğimiz üzere konunun sınırlarının netleşmesinin tarihi olarak işaret etmemiz de anlam kazanmaktadır. er-Râzî kendisinden sonraki birçok müellifin efdaliyyet konusunda en önemli kaynağı olmuş, hatta bazı ulema konu hakkındaki geçmiş yaklaşımları er-Râzî'den naklederken

neredeyse aynı ibarelerle aktarmıştır. Ancak dikkat çeken husus er-Râzî'nin etkisinin görüldüğü ulemanın neredeyse hiçbiri onun konu hakkındaki görüşünü savunmamasıdır. Hatta birçoğu salt felsefî olduğu gerekçesiyle bazı delillerin kabul dahi edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Efdaliyyet sorununda Eş'arî yaklaşımlar göz önüne alındığında bazı ihtilaflar olduğu görülmekte ve konu hakkında melekleri insanlardan ve peygamberlerden, sadece mukarrep melekleri peygamberlerden üstün kabul edenler olduğu gibi peygamberleri meleklerin tamamından üstün kabul edenlerin olduğu da görülür.

Efdaliyyet sorununda dikkatimizi çeken bir diğer husus ise Mâtürîdî yaklaşımlar ve Osmanlı Devleti'nde karşımıza çıkmaktadır. Mâtürîdî yaklaşımların konuyu tafsilatlı ele almadıklarını söyleyebiliriz. Ayrıca Eş'arî usulde karşımıza çıkan farklı yaklaşımlara da rastlanmaz. Bu anlamda peygamberleri meleklerden mutlak anlamda üstün kabul eden Mâtürîdî yaklaşımların, bu konuda ittifak ettiklerini söylesek abartmış olmayız. Osmanlı ile ilgili dikkatimizi çeken husus ise konu hakkındaki Osmanlı düşüncesini etkileyen ve yönlendiren temel saiklerle alakalıdır. Osmanlı Devleti'ndeki önemli isimler ve Şeyhü'l-İslamlar dikkate alındığında konu hakkındaki bilgi kaynaklarının, konuyu tafsilatlı olarak ele almaları ve ilk dönemlere kadar konuyu inceleme imkanı sunmalarından kaynaklandığını düşündüğümüz, ekseriyetle Eş'arî metinler (özellikle er-Râzî) olduğu görülmektedir. Buna rağmen konu hakkındaki düşüncelerinin peygamberleri meleklerden üstün görmede yoğunlaştığı ve farklı bir yaklaşım sergileyen ise görülmemektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Osmanlı düşüncesinin efdaliyyet konusunda bilgi açısından Eş'arî kaynaklara dayandığı ancak söylemini belirleyen yaklaşımın Mâtürîdî usul olduğu dikkat çekmektedir.

Kelam eserlerinde ele alınan birçok konudan biri olarak efdaliyyet tartışmasının, tarafların gerek yaklaşımları gerekse delilleri dikkate alındığında, kat'i değil zannî delillere dayandığı ileri sürülebilir. İslâm akâid esaslarının kapsamlı bir şekilde ele alındığı eserlerde bu nev'î burhandan uzak bir meselenin yer alması da eleştirilebilir. Her ne kadar zannî olduğu söylense de, bu durum bir tartışmayı anlamsız kılmaya tek başına yeter sebep olarak görülemez. İslam düşüncesinde tartışılan birçok

konunun zannî olduğu da düşünöldüğünde zanniyetin kat'iyet karşısında delil olma açısından bir derece aşağıda olduğu söylenebilir, yoksa zanniyetin anlamsız olacağı değil. Efdaliyyet tartışmasının anlamsız bir çaba olduğuna yönelik de modern bir eleştiriri de söz konusu olabilir. Ancak bu eleştirinin konunun tartışıldığı tarihsel süreçten geç bir zaman diliminin ürünü olmaktan kurtulamayacağı da aşıkardır. Bu sebeple düşünce dünyasını özellikle dini konuların değil; makro düzeyde siyaset, spor, ekonomi vb. güncel tartışmaların etkilediği ve de yön verdiği bir zihnin, geçmişe yönelik “*anlamsız bir tartışma*” eleştirisi kendi zihin dünyası ve dönemi açısından söz konusu olabilse de, bu anlamsızlığın tartışmanın yapıldığı bütün dönemler için olduğunu iddia etmesi anakronizmi çağrıştıracaktır. Efdaliyyet tartışmalarının gerekli görülüp ciddi bir nassî ve felsefî birikimi barındırması bizce değinildiği dönem itibariyle anlamlı göröldüğüne işaret etmektedir. Doğrudan bir inanç meselesi olmadığı belirtildiği halde üzerinde yoğun tartışmaların yaşanması da kanaatimizce bu anlamlılığı içinde barındırmaktadır. Ayrıca meselenin anlamlılığına işaret eden en temel nedenin, efdaliyyet tartışmalarının bidayetinde yer aldığı dikkatle bakıldığında görölecektir. Buna göre nassın temel belirleyici olduğu bir durumda nassı anlama çabasının bir ürünü olan efdaliyyet tartışmasının anlamsız olduğunun düşünölmeye çok da makul görünmemektedir. Dolayısıyla bu ameliyenin ulema nezdinde nassı anlama çabası olarak düşünöldüğü dikkate alındığında “*anlamsız bir çaba*” gibi bir eleştirinin ehl-i insafa yakışmayacağı görölecektir.

KAYNAKÇA

- Abdulcabbâr, Kâdî Ebi'l-Hasan, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr ve Abdülhâlim en-Neccâr, Bsk yy. ts.
-, *Şerhu'l-usûli'l-hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
-, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*, Dâru'n-Nahdati'l-Hadîse, Beyrut ts.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmam es-San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999/1419.
- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*, thk. Ahmed Kalâş, Beyrut 1988.
- Açıkgenç, Alparslan 'İslam Felsefesinde Varlık Öğretilerinin Öncüleri', *Felsefe Dünyası*, Yıl: 1994, Sayı: 13, ss. 7-16.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud, Müessesetü'r-Risale, Beyrut ts.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, Matbaâyı Osmaniye, Dersaadet 1309.
- Ahmed Resmî Efendi, *Halîfetü'r-rüesâ*, önsöz: Prof. Dr. Mücteba İlgürel, indeks: Recep Ahışalı, İstanbul 1992.
- Ahmet Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, Yayınlayan: Mücteba İlgürel, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1978.
- Affîfî, Ebû'l-Alâ *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, Ankara 1975.
- Aktepe, Münir, *Şem'dânî-Zâde Fındıklılı Süleyman Efendi Tarihi Mür'i't- Tevârih*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1980.
- Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdâdî", *DİA*, c. XV.
- Alper, Ömer Mahir *Varlık ve İnsan, Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, Klasik Yayınları, İstanbul 2010.
-, *İbn Sînâ*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

- Altaş, Eşref, “Fahredden er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- el-Âlûsî, Şehabüddin es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebu'l-mesânî*, Daru'l-Fikr ts.
- Asım Efendi, Mütercim, *Merahu'l-meâlî fi şerhi'l-emâlî*, Dersaâdet ts.
- Aşkar, Mustafa, “Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin İnsan Anlayışı ve İnsanın Kozmik Âlemdeki Yeri”, *I. Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 2010, c. I, ss. 243-254.
- Âşûr, Mustafa, *'Alemü'l-mela'ike: esraruhu ve'l-hafâyâhu*, Mektebetü'l-Kur'ân, Kâhire 1989/1409.
- Atalık, Yalçın, “Tevkii Süleyman Feyzi Paşa” *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Yayınları Lider Matbaacılık, Çorum 2008.
- Atay, Hüseyin, “Kur'ân'da İnsan Problemi”, *EÜSBED*, Yıl: 1995, Sayı: 6, ss. 3-9.
- Attâr, Ferîdüddin, *İlâhiname*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1993.
-, *Mantikü't-tayr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1962.
- Atila, Yaşar, *'Kelâmî Açından Efdaliyet Sorunu'*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Danışman: İlhami Güler, Ankara 2001.
- Aydın, Ali Arslan, *İslam İnançları ve Felsefesi (İlm-i Kelam)*, DİB Yayınları, Ankara t.s.
- Aydın, Mehmet, “Farabî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *AÜİFD*, c. XXI, Ankara, Yıl: 1976, ss. 303-315.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- el-Bâbertî, eş-Şeyh Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Şerhu'l-Akîdeti'-Tahaviyye*, thk: Abdusselam b. Abdülhâdî, Dâru'l-Beyrut 1430/2009.
- Babinger, Franz, “Ahmed Resmî”, *MEB*, İstanbul 1979.

- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1981/1401.
-, *el-Fark beyne'l-firak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, Maârif Vekâleti Matbaası, İstanbul 1951.
- Baloğlu, Adnan Bülent, “*Şerhu'l-fikhi'l-ekber Kimindir?*” *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, İslâm İnanç Esasları: Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. ve nşr. A. Bülent Baloğlu ve Murat Memiş, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Barlak, Muzaffer, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Bayrak, M. Orhan, *Osmanlı Tarihi Yazarları*, Milenyum Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Begavî, Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd, *Tefsîru Begavî meâlimu't-tenzil*, Riyad ts.
- el-Beyhâkî, Ebu Bekir Ahmed b Hüseyin, *el-Câmi' li şuabi'l-îmân*, thk. Abdulhamid Hâmid, Mektebetü'r-Rüşd, Beyrut ts.
- el-Beyzâvî, el-Kâdî Nâsiriddîn Ebî Saîd Abdillâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, *Tefsîru'l-Beyzâvî el-müsemma envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1988/1408.
-, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Beyrut-Kâhire 1991/1411.
-, *Tavâli'u'l-envâr min metâli'i'l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
-, *Misbâhu'l-ervâh fî usuli'd-dîn*, thk. Saîd Fude, Dâru'r-Râzî 2008.
- Bican, Yazıcıoğlu Ahmed, *Envârü'l-âşıkîn*, sd. H. Mahmud Serdaroğlu ve A. Lütfi Aydın, Çile Yayınları, İstanbul 1977.
- Bilgiz, Musa, “Kur'an'da İnsan ve Toplum”, *Diyanet İlmi Dergi* (Kur'an Özel Sayısı), DİB Yayınları, Ankara 2012.

- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Evkâf-ı İslamiye Matbaası, İstanbul 1339-1342.
- el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, *el-Câmiu'l-müsnedü sahîhâti muhtasar min umûri'r-resülillah ve sünenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zühreir b. Nasır en-Nâsır, Dâru't-Tavk en-Necât ts.
- Bursevî, Mevlâ er-Rûm eş-Şeyh İsmâil Hakkı, *Tefsîru rûhu'l-beyân*, nşr. Dâru'l-İhyâ Tûrasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Carullah, Musa, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, Kitâbiyât, Yayına Haz. Musa Bilgiz, Ankara 2001.
- Cavid, Ahmed, *Hadîka-i vekâyi*, hz: Adnan Baycar, Ankara 1968.
- el-Cîlî, Abdü'l-kerim b. İbrahim, *el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fî sıfati'l-Muhammediyye (Hakikat-i Muhammediyye)*, çev. Muhammed Bedirhan, Nefes Yayınları, İstanbul 2012.
-, *Merâtib-i vücûd ve beyân-ı hakikat-i ibtida-i Küll-i Mevcud (Varlık Mertebeleri-Arapça metinle birlikte)*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, Haz. Ahmet Faruk Güney, Kızıksesli Yayınları, Furkan Kitaplığı, İstanbul 2006.
-, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Seyyid Hüseyin Fevzi Paşa, nşr. Remzi Gökner (iki cilt bir arada), Kitsan Yayınları, İstanbul, ts.
- el-Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987.
- Çelebi, Kınalızâde Ali, *Ahlâk-ı alâ'î*, Haz. Mustafa Koç, Klasik Yayınları., İstanbul 2012.
- Çelebioğlu, Âmil, “Ahmed Bîcan”, *DİA*, c. II.
- Çetinkaya, Bayram Ali, “İhvân-ı Safâ'nın Din Söylemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2002, c. 15, Sayı: 4, ss. 523-535.
- ed-Debbâğ, *Kitâbü'l-ibrîz*, çev. Abdullah Arığ ve H. Mehmed Yeniler, Seha Neşriyat, İstanbul 1997.
- Demirel, Ömer, “Sivas”, *DİA*, Yıl: 2009, c. XXXVII.

- Demirkol, Murat ‘İbn Sînâ’nın Varlık Felsefesi Üzerinden Nasiruddin Tûsî İle Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar’, *e-Şarkiyât İlmi Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 2010, Sayı: III, ss. 83-102.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları., Ankara 2012.
- Devvânî, Celâleddin, “İnsanın Hakikati”, çev. Muhit Mert, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık, Yıl: 1998, c. 1, Sayı: 2, ss. 199-211.
- DİA, “Abdülaziz ed-Debbağ”, *DİA*, c. I.
- Ebû Hanîfe, İmam-ı ‘Azam, *el-Âlim ve’l-müteallim (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri İçinde)*, çev. Mustafa Öz, İFAV Yay., İstanbul 2010.
- Ebu’l-İzz, Sadruddin Ali b. Ali Muhammed b el-Hanefî, *Şerhu’t-Tahâviyye fi akâdeti’s-selefiyye*, thk. Ahmed Muhammd Şakir, Riyad 1418.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî, *İrşâdu akli’s-selîm ilâ mezâyây-ı Kitâbi’l-Kerîm*, nşr. Dâru’l-İhyâ Tûrasi’l-Arabî, Beyrut ts.
- Edwin E. Calverlery and James W. Pollock (ed. çev.), “Nature, Man and God in Medieval Islam”, Edited by H. Daiber and D. Pingree, *Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies*, Volume XLV, Brill-Leiden-Boston-Koln 2002.
- Erbaş, Ali, *Melekler Âlemi İlahi Dinlerde Melek İnancı*, Nûn, İstanbul 2012,
-, “Melek”, *DİA*, c. XXVIII.
-, “Melek Düşüncesinin Farklı İnançlardaki Tezahürleri”, *SÜİFD*, Yıl: 1996, Sayı: 1, ss. 107-128.
- Erkoç, Ethem, *Tasavvuf Geleneği ve Çorum’da Son Devir Meşayihü*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2013.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı, *Akâid-i İslâmiyye*, (Aslı ile birlikte) Şerh: Ahmet Efe, Semerkand Yayınları, İstanbul 2012.
- el-Eş’arî, Ebû’l-Hasan Ali b İsmail, *Kitâbu makâlâti’-l İslâmiyyîn ve ihtilâfi’l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter, Bsk yy. 1980.

- Evkuran, Mehmet, ‘*Peygamberlik Kavramının Teolojik Değeri- Hz.Muhammed’in Peygamberliği Ekseninde Bir İnceleme-*’, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu, İslami İlimler Dergisi Yayınları, Haz. Mahfuz Söylemez, Çorum 2007, ss. 47-54.
- Fahri, Macid, ‘‘Mu’tezile’nin İnsan Anlayışı’’, çev: Muhammed Koçak, *AÜİFD*, Erzurum, Yıl: 2013, Sayı: 40, ss. 389-404.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr *el-Medînetü’l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, MEB Yayınları, İstanbul 1990.
-, *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya mebâdi’ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-M.Rami Ayas, Büyüyen Ay, İstanbul 2012.
-, *Kitâbu’l-fusûs* (Resâilu’l-Fârâbî içinde), Matbaatü Meclisi Dairetü’l-Maarifü’l-Osmaniye, Haydarabad 134.
- el-Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb, *Kâmûsu’l-muhît*, Müessesetü’r-Risale, Beyrut 2005/1426.
- Gafarov, Anar, ‘‘Râgıb el-İsfehânî’de İnsan Tasavvuru’’, *MÜİFD*, 30, 2006/1, ss. 187-214.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Hüccetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed *Faysalu’t-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka (İslam’da Müsamaha)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.
-, *Mi’yâru’l-ilm*, çev. Ali Durusoy-Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.
-, *İhyâu ‘Ulûmi’d-Dîn Tercümesi*, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Hikmet Neşriyat Bedir Yayınları, İstanbul ts.
- Girîdî, Sırrı, *Nakdu’l-keâm fî akâidi’l-İslam*, Âsitâne, Dersâadet 1310.
- Gökçe, Cemal, ‘‘1787-1806 Yılları Arasında Kafkasya’da Cereyan Eden Siyasi Olaylar’’, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, Yıl: 1972, Sayı: 26, ss. 1-66.

- el-Guvabî, Hamid, ‘‘Tıp ve Kur’an’da İnsanın Yaratılışı’’, çev. Muzaffer Çobanbeyli, *Diyanet İlmî Dergi*, Mart-Nisan 1971, c. 10, Sayı: 106-107, ss. 118-121.
- el-Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale’s-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2002/1422.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1995.
- el-Halîmî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. el-Hasen, *Kitâbu’l-minhâc fi şüabi’l-îmân*, thk. Hilmî Muhammed Fûde, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1979/1399.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam Tarihine Giriş*, çev. Ruhi Özcan, Beyan Yayınları, İstanbul 2007.
- Hüseyn, M. Yusuf ‘Varlıkların Prensipleri-Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip’, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, Yıl: 2001, Sayı: 1, ss. 91-154.
- İbn Asâkîr, Ebû’l-Kâsım Ali b. Hasan b. Abdillâh eş-Şafîi el-Ma’ruf, *Târîhu medineti Dimeşk*, thk. Ömer b. Garame el-Umrevî, Dâru’l-Fikr 1995/1415.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâti’s-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut ts.
- İbn Haldûn, Kâdî Abdurrahman b. Muhammed, *Lübâbü’l-muhassal fi usuli’d-dîn*, (Nihâyetü’l-ikdâm ve el-İşâret ilâ mezhebi Hakk ile bir arada) thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 2004/1425.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *Kitâbu’l-fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ ve’n-nihal*, thk. Abdurrahman Umeyra ve Muhammed İbrahim Nasr, Beyrut 1996.
-, *el-Usûl ve’l-furû’*, thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî vd., Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyyeti, Kâhire 1978.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma’rûf, *Fî tafdîli’l-enbiyâ ale’l-melâik* (Resâil-u İbn Kemâl içinde), nşr. Ahmed Cevdet, Matbaa-i İkdâm 1316.

-, *Müştemiletü ala ferâid nefîseti'l-Müteârifeti bi-risâleti'l-Ferâid l'İbni Kemâl (Risâletü'l-Ferâid)* (Resâil-u İbn Kemâl içinde otuzuncu risale), nşr. Ahmed Cevdet, Matbaa-i İkdâm 1316.
-,Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma'rûf İbn Kemâl, *Tefsiru İbn-i Kemâlpaşa dirâse ve tahkîk min hilâli süveri İbrahim, el-Hicr, en-Nahl, el-İsrâ*, Haz. Tagrîd Abdülfettâh Muhammed Tâye(Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Zü'l-Ka'de 1996/1416.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme, Riyâd 1420/1999.
-, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâ-i'l-Kütübü'l-Arabiyye ts.
- İbn Sînâ, *Metafizik (Kitâbü's-şifâ)*, I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2013.
-, *Kitâbu'l-hudûd (Tanımlar Kitabı)*, edt. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol-İclal Arslan, Elis Yayınları, Ankara 2013.
- İbn Teymiyye, Ebû Abbâs Takiyiddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Bsk yy. 1986/1406.
-, *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1412.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, nşr. Osman Yahya, Mısır 1988.
-, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-memlûkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2007.
- İbnü'l-Manzûr, Ebu'l Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mukrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut ts.
- el-Îcî, Adüduallah ve'd-Din el-Kâdî Abdurrahman b. Ahmed *el-Mevâkıf fî ilmi'l-Kelam*, Beyrut ts.

- İhvâni's-Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, trc. Abdullah Kahraman, İsmail Çalışkan vd., Ayrıntı Yayınları, I-IV.
- İpşirli, Mehmet, “Beylerbeyi”, *DİA*, Yıl:1992, c. VI.
- el-İsfehânî, Şemsüddin b. Mahmud Abdurrahman, *Metâliu'l-enzâr ala tavâli'i'l-envâr*, Hulusi Efendi Matbaası 1355.
- İskenderoğlu, Muammer, “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf Râgıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.
- İzmirli, İsmâil Hakkı, *İslam Felsefesi Tarihi*, Haz. Refik Ergin, Ötüken Yayınları, İstanbul 2008.
- Kahhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l- müellifin terâcimu musannif'l-kütübi'l-arabîyyeti*, Müessesetü'r-Risâle, Bsk yy ts.k
- Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.
-, “Tasavvufta Peygamberlik Tasavvuru”, *UÜİFD*, Yıl: 2010, c. 19, Sayı: 1, ss. 25-42.
- Karaismailoğlu, Adnan, “Şebüsteri”, *DİA*, c. XXXVIII.
- Kasap, Murat, *Osmanlı Gürcüleri*, Gürcistan Dostluk Derneği Tarih Serisi I, Gürcü Osmanlılar I. Baskı, İstanbul 2010.
- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, (Din-Felsefe İlişkisi)*, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Kepecioğlu, Kamil, ‘*Tarih Lügatı*’ *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Temel Terimleri Sözlüğü*, 21. Yüzyıl Yayınları. Tarih Serisi, Ankara ts.
- el-Kestelî, Muslihiddin Mustafa, *Hâşiyetü'l-Kestelî ala şerhi'l-akâid (Şerhu'l-akâid-i Kestelî)*, Salah Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul ts.

- Kılavuz, Ulvi Murat, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *AÜİFD*, 56: 1, Yıl: 2015, ss. 1-32.
- Kılıç, M. Erol “İbnü’l-Arabî”, *DİA*, Yıl:1999, c. XX.
- Kılıç, Ünal, “Valî” *DİA*, Yıl: 2012, c. XLII.
- Kırımlı Hakan, “Kerç”, *DİA*, Yıl: 2002, c. XXV.
- Kızıler, Hamdi, “Mevlânâ’ya Göre İnsan ve Değeri”, *Tasavvuf* (İlmi ve Akademik Dergi), Ankara 2005, ss. 473-481.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahranlı, Selçuk Eraydın, MÜİF Yayınları, İstanbul, 2014.
- el-Konevî, Hâfız İsmâil, *Hâşiyetü’l-Konevî ala tefsîri’l-Beyzâvî ve bi hâmişihî hâşiyetü İbnu’t-Temcîd*, Dersaâdet ts.
- Kubat, Mehmet, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî/Sûfî Kelâmı*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Kurtûbî, Abdullah Muhammed b Ahmed b. Ebi Bekir, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut 2006.
- Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, Yıl: 2000, c. XXII.
- Kütükoğlu, Bekir, “Ahmed Resmi”, *DİA*, Yıl: 1989, c. II.
- el-Mağnîsâvî, Ebu’l-Münteha Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, *Şerhu’l-fıkhi’l-ekber*, Dâru’n-Nîl, ts.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî, *Te’vilâtü’l-Kurân*, thk. Bekir Topaloğlu ve Halil İbrahim Kaçar, Mizan Yayınları, İstanbul 2006.
-, *Fikh-ı ekber şerhi*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî, Bsk yy ts.
- Mehmed Tahir, Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, Matbaa-i Âmire 1342.
-, *Osmanlı Müellifleri*, haz: İsmail Özen, Meral Yayınları, Matbaası, İstanbul 1975.

- Mert, Muhit, *İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Muhammet Yazıcı, “Sünni Kelamcılara Göre Varlık Kategorileri”, *AÜİFD*, Erzurum, Yıl: 2007, Sayı: 28, ss. 201-260.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî, *Sahîh-i Müslim*, en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-edille fî usuli'd-din*, thk: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd, *el-Umde fî'l-akâid (İslam İnancının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt, Malatya 2000.
-, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bideyvî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1419/1998.
- en-Nesefî, Ebû Hafs Ömer, *Metnu'l-akâid Ömer en-Nesefî* (Kütübü'l-Akâid içinde), el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul ts.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih ve Deyimleri Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul 1971.
- Pezdevî, Sadru'l-İslam İmam Ebu'l-Yusr Muhammed, *Ehli Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul t.s.
- Olguner, Fahreddin *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ-Fahreddin Râzî-Nasireddin Tûsî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Onay, Hamdi, *İhvân-ı Sâfâ'da Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Öcal, Şamil, *Kışladan Medreseye Osmanlı Bilgini Kemalpaşazâde'nin Düşünce Dünyası*, İz Yay., İstanbul 2013.
- Önal, Ahmet, *18. Yüzyıla Ait Buyruldu Mecmuası (Türk Tarih Kurumu Y.70-Değerlendirme, Transkripsiyon)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2006.
- Özbek, Durmuş, “Bugünkü Semavi ve İlahi Kitaplarda Melekler ve Özellikleri”, *SÜİF*, Yıl: 1990, Sayı: 3, ss. 297-330.

- Özşenel, Mehmet, “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”, *Divan Araştırma Notları*, 1998/1, ss. 171-189.
- er-Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. el-'Allâme Ziyâuddîn 'Omer, *Tefsîrül-Fahri'r-Razî, el-meşhûr bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
-, *Mefâtihi'l-gayb et-tefsiru'l-kebîr*, çev. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, Ankara 1988.
-, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukema ve'l-mütekellimîn*, (Telhîsü'l-Muhassal ile birlikte) tsh. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Kütübü'l-Arab, Beyrut 1984/1404.
-, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara ts.
-, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-Îlâhîyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut 1987.
-, *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*, thk. Ahmed Hicazi es-Sekkâ, Beyrut-Kâhire 1986/1406.
-, *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
-, *Usûlü'd-dîn el-müsemma meâlimu usûli'd-dîn*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Ezher ts.
-, *İslam İnancının Ana Konuları (Meâlimu usûli'd-dîn)*, çev. Nâdim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- Sabuncuoğlu, İhsan, *Çorum Tarihine Ait Derlemelerim I*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum 2010.
- Sadûk, Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh, *Risâletü'l-i'tikadâti'l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, AÜİF Yayınları, Ankara 1978.
- Sami, Şemseddin, *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, Dersââdet 1317.
- es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân tefsîru's-Sa'lebî*, thk. Muhammed b. Aşûr, Beyrut ts.

- Sancar, Faruk, *Nübüvvet ve Velâyet Merkezli Kelam Tasavvuf Tartışmaları Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî Örneği*, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.
-, “İbn Arabî'nin Efdaliyet Nazariyesi'nin Ehl-i Sünnet Açısından Değerlendirilmesi” *DEÜİFD*, Yıl: 2011, Sayı: XXXIV, ss. 93-114.
- es-Seffârânî, Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Kitâbu levâmii'l-envâr el-behiyye ve sevâdii'l-esrâri'l-eseriyye li-şerhi'l-maziyye fi akdi'l-firkati'l-merziyye*, Bsk yy ts.
- es-Semerkindî, Ebû Muhammed Rüknüddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülaziz, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.
- es-Semerkindî, Şemseddin, *el-Mu'tekad li 'itikâdi ehl'i-İslam*, (İslam İnanç İlkeleri) Thk. Çev. Thl. İsmail Yürük ve İsmail Şık, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- es-Semerkindî, Ebû Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim, *Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz vd., Bsk yy ts.
- Serdar, Murat, “Hıristiyanlık ve İslam'da Meleklerin Varlık ve Kısımları (Angelojik Bir Mukayese Denemesi)”, *Bilimnâme*, c. XVII, Yıl: 2009 Sayı: 2, 139-164.
-, “Semavi Dinlerde Dört Büyük Melek”, *FÜİFD*, Yıl: 2008, c. 13, Sayı: 2, ss. 227-245.
- Soysaldı, İhsan, “Yunus Emre'nin İnsan Anlayışı”, *Diyanet İlmi Dergi*, (Nisan-Mayıs-Haziran) Yıl: 2005, c. 41, Sayı: 2, ss. 87-110.
- Söylemez, Mahfuz, “Çorum Hasan Paşa Kütüphanesinde Bulunan İslam Tarihi İle İlgili Yazmalar I”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/I, ss. 294-315.
- es-Subkî, Tâcüddin Ebî Nasr el-Vehhâb b. Ali b. Abdülkafi, *es-Seyfu'l-meşhur fi şerhi akîdeti Ebî Mansur (Mâtürîdî Akîde Risalesi ve Şerhi)*, thk. çev. tlf. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

- es-Suyûtî, Ebu'l Fazl Celaledin Abdurrahman, *el-Habâik fî ahbâri'l-melâik*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyuni Zağlul, Beyrut 1985.
-, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1993.
- Süleyman, Ebû'l-Hasan Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud, Müessesetü't-Târîh, Beyrut 2002/1423.
- Süreyya, Mehmed, *Sicilli-i Osmânî yâhut Tezkire-i Meşâhir-i Osmanîyye*, Matbaa-i Âmire 1308-1311.
-, *Sicill-i Osmânî Osmanlı Ünlüleri*, Eski yazıdan yeni yazıya aktaran: Seyit Ali Kahraman, Kültür Bakanlığı ile Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı'nın ortak Yayınları, Numune Matbaacılık, İstanbul 1996.
- Şahin, İlhan, "Çorum", *DİA*, Yıl: 1993, c. VIII.
- Şahinoğlu, M. Nazif, "Attar, Feridüddin", *DİA*, c. IV.
- Şebüsterî, Mahmûd, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, MEB Yayınları, İstanbul 1989.
- Şeker, Mehmet, *Osmanlı Belgelerinde İhtidâ Kavramı ve Mühtediler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2007.
- Şeriatî, Ali, *Ümmet ve İmamet*, çev. Ahmet Sait, Fecr Yayınları, Ankara 1996.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Muslihiddin Mustafa b. El-Kocavî (Şeyhzâde), *Hâşiyetü Şeyhzâde ala tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Nüshası), Bsk yy ts.
- Şükûn, Ziya, *Farsça-Türkçe Sözlük* (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya), MEB, İstanbul 1996.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk: Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1995/1415.
-, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn-i Teymiyye, Kâhire ts.

- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî câmiu'l-beyan an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Hicr 2001/1422.
- et-Taftazânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh Sa'duddîn, *Şerhu'l-makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyra, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989/1409.
-, *Şerhu'l-akâid*, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Fazilet Neşriyat, İstanbul ts.
- et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünen-i Tirmizî*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Kâhire 1356-1382/1937-1962, I-V.
- et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî, *Metnu akâidi't-Tahâviyye*, (Kütübü'l-Akâid içinde)Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul ts.
- et-Tevkîî, Abdülmennân Feyzi Süleyman, *er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-reddi ale'l-Mu'tezile*, Hasan Paşa Ktp. Kayıt no: 985.
-, Süleymaniye Ktp. Halet Efendi Bölümü Kayıt no: 420.
-, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, Kayıt no: 1084/03.
- et-Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdillâh, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi an gınâi'r-rayb ve hüve hâşiyetü't-Tîbî ale'l-keşşâf*, thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm, Câmiatü'l-Ulûmu'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, Ürdün ts.
- Topçu, Nurettin, *Mehmet Akif*, Haz. Ezel Erverdi ve İsmail Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- Tüccar, Zülfikar, "Sabbân", *DİA*, Yıl: 2008, c. XXXV.
- Türcan, Galip, "Bâbertî'nin el-Maksad Fî İlmi'l-Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik", *SDÜİF*, 2006/2 Sayı: 17, ss. 141-166.
- Türer, Osman, "Tasavvufî Düşüncede İnsan", *Tasavvuf* (İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi), Ankara 2001, ss. 9-15.
- Türpüşti, Fadlullah Şihâbüddin Abdillâh b. Hasan, *el-Mu'temed fl'l-mu'tekad (Sağlam İtikad-Türpüşti Risâlesi)*, çev. Süleyman Kuku, İstanbul 2002.

- Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
-, ‘‘İhvan-ı Safâ’’, *DİA*, Yıl: 2000, c. XXII.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti’nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1988.
-, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1978.
- Ülken, Hilmi Ziya, ‘‘İbn Sînâ’’, *MEB*, İstanbul ts.
- el-Üsmendî, Alâeddin *Lübâbü’l-Kelâm*, thk. M. Sait Özervarlı, İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1935-1938, I-VIII.
-, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılâhları Kâmusu*, Haz. Sıtkı Güllü, Eser Neşriyat, İstanbul 1997.
- Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Defîne Yayınları, İstanbul 2013.
- Y.İ.E Öğrencileri, ‘‘Kur’an-ı Kerim’de İnsan’’, *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 1964, Sayı: II, ss. 217-248.
- ez-Zâgûnî, Ebû’l-Hasan Ali b., *el-İzâh fî usûli’d-dîn*, thk. ’İsâm es-Seyyid Mahmud, Riyad 2003/1424.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim, *Meâni’l-Kur’an ve i’râbuhû*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü’l-Kütüb ts.
- ez-Zemahşerî, Ebu’l- Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ahmed, Cârullah, *Esâsu’l-belâğa*, thk. Abdurrahim Mahmûd, Beyrut t.s.
-, *el-Keşşâf an hakâiki’-tenzil ve uyûnu’l-ekâvîl fî vucûhi’t-te’vîl*, thk. Yusuf Hamadi, Mektebetü Mısır 2010/1431.
- Zihni, Mustafa, *Savâbu’l-Kelâm*, Dersaadet Mahmut Bey Matbaası 1327.

ARŞİV BELGELERİ

BOA, C. AS. 769, 32511, 27/R/1202.

BOA, C. AS. 1043, 45825, 29/M/1202.

BOA, C.DH. 307, 15326, 22/Ş/1196.

BOA, C. HR. 155, 7725, 29/ZA/1195.

BOA, C. HR. 181, 9014, 20/C/1202.

BOA, C.ML. 21, 962, 30/B/1205.

BOA, C. ML. 235, 9850, 14/ZA/1197.

BOA, C.ML. 561, 23008, 13/Za/1206.

BOA, C. ML. 610, 25147, 29/M/1208.

BOA, C. ML. 612, 25202, 29/ZA/1208.

BOA, C.ML. 768, 31322, 07/M/1192.

BOA, C. SM. 76, 3830, 29/B/1196.

BOA, C.TZ. 99, 4092, 23/N/1207.

BOA, C.TZ. 169, 8443, 7/L/1193.

BOA, HAT. 25, 1230/C, 17/C/1197.

BOA, HAT. 25, 1230/D, 25/R/1197.

BOA, HAT. 185, 8620, 29/Z/1205.

BOA, HAT. 198, 9979, 29/Z/1206.

BOA, HAT. 201, 10362, 29/Ş/1205.

BOA, HAT. 213, 11602, 29/Z/1205.

BOA, HAT. 273, 16091, 29/Z/1205

BOA, HAT. 1401, 56488, 29/Z/1206.

BOA, HAT. 1409, 57215, 29/Z/1206.

BOA, HAT. 1451, 11, 09/S/1203.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TAHKİKLİ METİN VE TERCÜMESİ

1. TAHKİKTE İZLENEN METOT

Risalenin tahkikli neşrini hazırlarken ulaşabildiğimiz nüshaların neler olduğunu ve bu nüshalarla ilgili teknik özelliklerine dair açıklamaları, Birinci Bölümde Eserleri başlığı altında detaylı bir şekilde incelemiştik.

Toplam dört nüshasını tespit edebildiğimiz risalenin metin, yazı ve tarih açısından en uygun olanın Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendi(İ) nüshası olduğu görülmektedir. Neşirde esas alınan nüsha olması dolayısıyla da varak numaraları bu nüshaya göre(İ) 1/a- 1/b şeklinde metin içerisinde gösterilmiştir. Tercih edilen nüsha ile diğer nüshalar arasındaki farklılıklar, görüşlerine başvurulmuş âlimler kendi eserlerinden araştırılmak üzere dipnotlarda belirtilmiştir. Söz konusu atfın yapıldığı âlimlerin kendi eserlerinde tespit edilemeyen bazı atıflar ise bunu nakleden başka kaynaklar üzerinden tespit edebildiğimiz ölçüde verilmiştir. Eserlere ve âlimlere ait atıfların lafzen olduğu yerler “ ” işaretleri arasında; قال ve قيل gibi ibareler ile yapılan atıflar ise tespit edilerek dipnotta gösterilmiştir.

Tahkikli neşirde bir nüsha olduğu şekilde alınmamış ve tercihli bir metot izlenmiştir. Metin içerisinde anlamı daha belirgin kıldığını düşündüğümüz bir yer risalenin şerhinden köşeli parantez kullanılarak verilmiş ve şerhteki ilgili kısım dipnotta belirtilmiştir. Bunun dışında konu ile ilgili bazı ibarelerin dipnotta açıklanması şerhinden ve bazı âsardan hareketle yapılmış ve dipnotta belirtilmiştir.

Metin içerisinde anlam açısından müellifin görüşlerine uygun olduğu düşünülen yerlerde bazı paragraflamalara gidilmiştir. Risalenin aslından olan ta'zim ve dua cümleleri () işareti içerisinde belirtilmiştir.

Metin içerisinde kullanılan ayetler ve etimolojik tahlillere sebep olan ayetlere ait kelimeler de { } işareti içerisinde gösterilmiş ve ayetlerin tamamı, ait oldukları sûre ve ayet numaraları dipnotta belirtilmiştir.

Hadisler öncelikle temel kaynaklardan gösterilmekle birlikte rivayetler Kütüb-i Sitte ve Kütüb-i Tis'a'da tespit edilemediğinden, ikincil kaynaklardan ve bilhassa tefsir eserlerinden nakledilmek durumunda kalınmıştır. Bununla birlikte bazı rivayetler hiç tespit edilememiş ve bunlar da 'ما وجدت' denilmek suretiyle belirtilmiştir. Anlam açısından benzer ya da farklılık barındırdığı düşünülen bir takım farklı rivayetler de mukayese imkanı tanınması sebebiyle ek olarak dipnotta zikredilmiştir.

Nüshaları belirten kısaltmalar:

Süleymaniye Kütüphanesi Hâlet Efendsi Nüshası: أ

İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Atatürk Kitp. Osman Ergin Nüshası: ب

Çorum Hasan Paşa Nüshası : ج

Edirne Selimiye Nüshası: د

Nüshalar arasındaki farklılıklarda ziyade olanlar ب+به العون , eksiklikler د-هم , yazım farklılıkları المعتزله أ: şeklinde dipnotlarda gösterilmiştir. Üç nüshada yer alan hâmişler ve neler oldukları 'وفي هامش أ، ب، ج ' olarak zikredilmiş ve hâmişlerde yer alan atıflar, atıftan hemen sonra ، {أنظر: بدرالدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي، في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء الكتب العربية، ١٥٦/٢.} şeklinde belirtilmiştir.

الرسالة المفتضلة في الرد على المعتزلة

بسم الله الرحمن الرحيم¹

الحمد لله الذي شرفنا بسوابق التعم الحسان بخبر:² لا أجعل من خلقته بيدي ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾³ كمن قلت له: كن، فكان.⁴ وفضلنا بلواحقها من المثوبات المكتسبة لوصول فيوضات الجنان. والصلوة والسلام على من خص بقوله ﴿وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾⁵ وعلى آله وعترته الذين هم⁶ في الهداية الغاية القصوى.

وبعد فيقول عبدالمنان فيضي سليمان التوقيعي⁷ في دولة آل عثمان حماه الله من العاهات والخسران: لما أطلعنا على ذهاب {3/a} المعتزلة⁸ ومن تبعهم على قدم زلة¹⁰ في المسئلة التفضيلية بين الإنس والملك وقد حى من حى بها وهلك من هلك.¹¹ فمن رفض نبس المعتزلة¹² فالعز له بلا¹³ شك فتحرك اللسان البديل من الحجّة والدليل. وسميتها بالرسالة المفتضلة في الرد على المعتزلة.¹⁴ والله تعالى المستعان وعليه التكلان.

1 ب+ به العون.

2 د: حير.

3 ﴿فَإِذَا سُوِّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (سورة ص، ٣٨/ ٧٢)؛ (سورة الحجر، ١٥/٢٩).

4 أنظر: عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبدالرزاق، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٤٩/١٩٩٩م، ٣٠٥/٢؛ أبو جعفر بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دارالهدى ١٤٢٢/٢٠٠١م، ٦-٥/١٥؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٥٧٧هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة ١٩٩٩م، ٩٨/٥؛ احمد بن الحسين بن علي بن موسي الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (٥٤٥هـ)، الجامع لشعب الإيمان، تحقيق: مختار أحمد الندوي، مكتبة الرشد ٢٠٠٣م، ٣٠٨/١؛ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شرح وضبط ومراجع: يوسف الحمادي، مكتبة مصر ٢٠١٠م، ٥٠٠/٢.

5 سورة النجم، ٣/٥٣-٤.

6 د- هم.

7 وظيفة في دولة آل عثمان.

8 أ: المعتزلة.

9 ب+ ومن.

10 أ: زله.

11 ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِئْتُمْ فِي الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة الأنفال، ٨/٤٢).

12 أ: المعتزلة.

13 د: لا شك.

14 أ، ب: المعتزلة.

إعلم أولاً أنّ أفضل¹⁵ مسلك في تفسير القرآن تفسير الآية بالآية الأخرى.¹⁶ فان لم يظهر ذلك فالتفسير بالحديث ثم باقوال الصحابة من الخلفاء الأربعة ومن معهم ثم باقوال التابعين. فمن خالفهم فقد وقع في ورطة بحسب حاله كذا قال ثقات أهل التفسير كابن كثير¹⁷ والتعالبي¹⁸ وغيرهما.

ثم أقول قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا﴾¹⁹ تكريماً وتكرمة. الظاهر²⁰ الواو للإستيناف و﴿لقد﴾²¹ تحقيق مؤكّد لبيان ثبوت أتمية التكرمة والكرامة²² للبشر حتى ظهر أنّه لا يشاركه {3/b} الغير كما يشعر قوله ﴿مِمَّنْ خَلَقْنَا﴾²³ الآتى. وأتى بالفعل من التفعيل ليدلّ على التكثر لأنّ نوع الإنسان متكاثر.²⁴ والمسرود في حقّه ينبغي على الكثرة من النعم الحسيّة والمعنويّة. الأوّل يتعلّق بالذنيويّة والثاني بالأخرويّة. وتوزيع الفعل لكل فرد من الانس لا يوجب ان لا يتّصف الإنسان بانواع التكرمة. و﴿كرم﴾ بمعنى عظم ونزه كما في القاموس.²⁵ واردة التعظيم هنا موافق لما قبله وهو قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾²⁶ الآية. وأيضاً مطابق للسياق كما ستقف عليه. فالتعظيم²⁷ في حقّ الإنسان بالنسبة الى الغير²⁸ وهو إضافي. والحقيقي مختصّ بذاته جلّ جلاله سبحانه وتعالى وهو مأخوذ من العظمة.

15 - ج- اعلم أولاً أنّ أفضل.

16 - ج- بالآية الأخرى.

17 لابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧/١.

18 أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن التعالبي (٥٨٧٥هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي و الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الإحياء التراث العربي، بيروت ٥١٤١٨، ٦/١.

19 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

20 د: الظ.

21 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

22 د: الكرامة.

23 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

24 د: متكاثر.

25 العلامة اللغويّ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (٥٠٨١٧هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة ٢٠٠٥م، ١١٥٣.

26 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٦١)، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة البقرة، ٢/٣٤)، ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (سورة الكهف، ١٨/٥٠)، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ (سورة طه، ١١٦/٢٠).

27 ج- للسياق كما ستقف عليه فا.

28 ج- بالنسبة الى الغير.

﴿بني آدم﴾²⁹ جمع ابن وبالإضافة سقطت التّون وهو من جمع السّلامة.³⁰ وصار للكثرة ليدلّ على أنّ المراد نوع الإنسان وكلّ فرد منه اهل لأنّصاف هذه التّكرمة. وبوصف البنوة يظهر حال الأبوة بان يكون مضافاً اليه. ولا تخلوا³¹ عن دلالة على أنّه عليه السّلام منشاء التّكريم، ومبدؤه. قيل {4a}³² وعلى هذا فلا حاجة الى تأويل بني آدم بنوع الإنسان.³³ نعم ان اخذ المعنى كما ذهب اليه صاحب هذا القيل!³⁴ بانّ التّكرمة مشتركة بين بني آدم.³⁵ يعنى تجرى الكرامة والتّكرمة بين بعضهم على بعض. فكان على حسب مراده. لكن دلالة الظاهر³⁶ والتّص يقتضى أنّصاف افراد الأدمى بالتّكرمة والشّرف بالنّظر الى الغير كما ينادى عليه قبل الآية قوله ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾³⁷ الآية وكذا الآتى قوله ﴿مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْصِيلاً﴾³⁸.

﴿وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ﴾³⁹ على الدّواب والسّفن تعظيماً للإنسان بالعون والصّون من التّعب والمشقة والوسيلة الى وصول المأمّن بالسّلامة بسير لطيف. وأنّه بذلك ممتاز ممّا عداه من المخلوقات. لأنّ بعضهم مجبولون⁴⁰ على المشى بالارجل ومنهم على قوائم اربع ومنهم على بطنه⁴¹ وليس من شأنهم الرّكوب.

﴿في﴾⁴² بمعنى على إستعارة تبعيّة.⁴³ وفي ﴿الانسان﴾⁴⁴ إستعارة مكنيّة.⁴⁵ بان يشبه الإنسان بالأشياء الشّريفة المرغوبة عند مالكةا لأجل الحفظ والسّلامة في الإيصال الى المأمّن. {4/b} و﴿الحمل﴾

29 - بني آدم.

30 "يعنى مفرده سالم لا يكثر بشئ." 5b.

31 ب: لا تخلو؛ د: لا تخ.

32 شمس الدين أحمد بن سليمان كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، دراسة وتحقيق من خلال سور إبراهيم الحجر النحل الإسرائاء، اعداد: تغريد عبد الفتاح محمد تايه، درجة الماجستير في الجامعة الأردنيّة ١٩٩٦م، ٣٦٦.

33 كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، ٣٦٦.

34 شمس الدين أحمد بن سليمان كمال باشا.

35 كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، ٣٦٦.

36 د: الظ.

37 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (سورة الإسرائاء، ١٧/٦١).

38 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْصِيلاً﴾ (سورة الإسرائاء، ١٧/٧٠).

39 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْصِيلاً﴾ (سورة الإسرائاء، ١٧/٧٠).

40 د: مجبورون.

41 ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة النور ٢٤/٤٥).

42 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرْ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْصِيلاً﴾ (سورة الإسرائاء، ١٧/٧٠).

تخييل.⁴⁶ وذلك إذا كان حقيقة في الأشياء الصامته أو مجاز مرسل باعتبار أن الحمل لازم للزكوب. والعرب يقولون: الزنبيل يحمل فيه العنب الى الجرين كذا في القاموس.⁴⁷ او الحمل بمعنى الحفظ باعتبار أنه لازم للحمل فالمجاز أيضاً مرسل أو على كلا المعنيين إستعارة تبعية لكونه فعلا. وعلى الأول أن ﴿حملنا﴾ بمعنى اركبنا ومصدره الاركاب. وعلى الثاني أنه بمعنى حفظنا و مصدره الحفظ. وعلى الثاني إن ﴿في﴾⁴⁸ على معناه. فالمعنى حفظناهم في البر من الخسف وغيره من المؤذيات في الصحارى والطرائق ومن الجن أيضاً وفي البحر من الغرق والحرق ومن الضلال⁴⁹ في الظلماء ومن الحيوانات الموزية⁵⁰ التي ضررها لا يطاق.

﴿وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾⁵¹ بانواع النعم التقيسة التي لم تجعل لغير الإنس. ونعم الله تعالى في حق عبده أكثر من أن تحصى. وذكر بعضه ولم يذكر البعض الآخر لكفايته في المقصود. وهى قرينة المعنوية. وإيراد بعض النعم الدنيوية لمجرد التوطئة لأقصى المراد {5/a} وهو القرينة⁵² الى الله تعالى كما يدل عليه السياق والسباق. وهو يظهر بكمال الوضوح من التفصيل لآتي.

﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ﴾⁵³ من جهة الشرف والكرامة والقرينة عند الله في الآخرة. ﴿عَلَى كَثِيرٍ﴾⁵⁴ أي على الكل كقوله ﴿وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾⁵⁵. قال الحسن أي كلهم.⁵⁶ وقوله ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾⁵⁷ أي كلهم

43 الاستعارة التبعية : ان يستعمل مصدر الفعل في معنى غير ذلك المصدر على سبيل التشبيه ثم يتبع فعله له في النسبة إلى غيره. أنظر: السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي (٥٠٨١٦) ، التعريفات ، تحقيق: الدكتور عبد الرحمان عميرة، بيروت ١٩٨٧م، ٤٢.

44 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

45 الاستعارة المكنية: هي تشبيه الشيء على الشيء في القلب. أنظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ٤٢.

46 د: تخيل. مقصود بكلمة تخييل الاستعارة التخيلية (محقق و مترجم). هي إضافة لازم المشبه به إلى المشبه. أنظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ٤٢.

47 أنظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٩٨٧.

48 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

49 ج، د: دلالة.

50 ج: الموزيات.

51 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

52 د: هي.

53 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

54 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

55 ﴿يَلْقَوْنَ الشَّعْوَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ (سورة الشعراء، ٢٦/٢٢٣).

وجميعهم. فتحقيق ذلك سيجيء فليترقب. ﴿مِمَّنْ خَلَقْنَا﴾⁵⁸ أي من المخلوقات العلوية والسفلية. ﴿تفضيلاً﴾⁵⁹ مفعول مطلق للتأكيد.

وهذا الإجمال لم يظهر إلا بالتفصيل.⁶⁰ لأنَّ بعض الفحول غمضت بصيرته. فانحرف عن السوق والتقول. وهو مسوق لبيان تشريف الإنسان وجدير بان يدلَّ على تفضيل الإنس على الملك والجنِّ وغيرهما لا كما زعمه الزمخشري⁶¹ ومن تبعه⁶² من المعتزلة⁶³ وغيرهم من الذين استدلُّوا به على تفضيل الملائكة على البشر بصرف هذه الآية⁶⁴ عن المعنى المرضيَّ لله تعالى ولرسوله بإستثناء الملك. وتفضيله بناء على حمل الكثير مقابلاً بالقليل وعلى إعتبار المفهوم مع أنَّ المفهوم المخالف.⁶⁵ {5/b} بل الموافق ايضاً لا يعتبر عند وجود المعارض كيف أنَّ تفضيل الملائكة على البشر على الإطلاق بهذه الآية تمسك بدليل الخطاب.⁶⁶ لأنَّ تخصيص⁶⁷ الكثير بالذكر يدلُّ على أنَّ الحال في القليل بالصدِّ. وذلك تمسك بدليل الخطاب كما قاله⁶⁸ ابن الخطيب.⁶⁹ وذلك لا يعتبر اصلاً عندنا كما صرَّح به صاحب الفصول البدائع،⁷⁰ مع أنَّ هنا معارض وسوق. وبيان ذلك أن حكم الظاهر⁷¹ دلالته على معنى بمجرد سماع الصيغة، والتَّصَّ بالسوق، فلذا قالوا

56 أنظر: أبو البركات عبد الله بن أحمد محمود النسفي (٥٠٧١٠)، تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي، بيروت ١٩٩٨م، ٢/٢٦٩.

57 ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة يونس، ٣٦/١٠).

58 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

59 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

60 ج: بالتفضيل.

61 أنظر: الزمخشري، الكشاف، ٥٠٠/٢.

62 أ: تبعهم.

63 أ: المعتزله.

64 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

65 "هو ما يفهم منه بطريق الإلزام، وقيل: هو ان يثبت الحكم في المسكوت على خلاف ما ثبت في المنطوق." أنظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ٢٧٩.

66 دليل الخطاب يعنى المفخوم المخالف. أنظر: شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٦م، ٢/٢١٠.

67 ج: تخصصص.

68 د: قال

69 الإمام العالم العلامة والبحر بحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (٥٠٦٠٦)، تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الإحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ، ٣٧٥/٢١ (سورة الإسراء، ٧٠)؛ محي الدين بن مصلح الدين مصطفي القجوي، حاشية شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي، ٢٢/٢.

70 الفناري، فصول البدائع، ٢٢٠/٢.

71 د: الظ.

:السوق شرط في النَّصِّ وعدمه في الظَّاهر⁷² على المختار. وعلى هذا أنَّ قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁷³ الآية في الإطلاق بمجرّد سماع الصّيغة ظاهرة⁷⁴ في إمتنان التّكرمة بتعداد النّعم، ونصّ في الشّرف والفضيلة. لأنّه مسوق لأجله بدليل أنّ الله بدأ⁷⁵ بذكر انواع النّعم. ثمّ بيّن حكم الواحدة منها. وهو تشريف البشر بقوله ﴿وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾⁷⁶ والتّعداد بذكر الأشياء يدلّ على الإهتمام به، وبه يعرف {6/a} أنّ المقصود⁷⁷ هو⁷⁸ بيان الشّرف، فيكون نصّاً فيه. لأنّ قصد الشّرف لم يكن مفهوماً من الأوّل لكونه بياناً للنّعم الدنيويّة. وحكم الأوّل كما كان ظاهراً بحسب المفهوم كان الثّاني بسبب قصد الشّرف بالكلام لكونه نعماً اخرويّة. بان يكون مسوقاً لهذا التّأكيد⁷⁹ صار نصّاً بحسب المنطوق. وعلى إعتبار التّعارض له بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اضْطَمَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁸⁰ تأكد في أدلّ نصّيته وما عداه من الدّلائل والقرائن. بان يكون شاهداً عليه من الكتاب والسنة. سنورده ان شاء الله.

ثمّ النَّصُّ ما يفهم فيه معنًى لم يفهم من الظّاهر.⁸² بان يكون الكلام مسوقاً له بقريئة لأنفس الصّيغة كقوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾⁸³ والمفهوم منه إباحة التّكاح وبيان العدد. والكلام سبقّ للمعنى الثّاني يدلّ عليه سياق الآية. وهو قوله تعالى ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾⁸⁴ فالآية ظاهرة⁸⁵ في الإباحة، نصّ {6/b} في العدد. وبالتّعارض فقوله تعالى ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾⁸⁶

72 د: الظ.

73 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

74 د: ظه.

75 أ، ج: بدء.

76 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

77 د: المعق.

78 ب، ج: وهو.

79 د: تأكيد.

80 سورة آل عمران، ٣٣/٣.

81 د: في الأوّل.

82 د: الظ.

83 ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سورة النساء، ٣/٤).

84 ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سورة النساء، ٣/٤).

85 د: ظه.

86 ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء، ٢٤/٤).

ظاهر⁸⁷ في إباحة غير المحرمات⁸⁸ مطلقاً. ولو جاز العمل بذلك لجاز النكاح على أكثر من المات والألوف. لكن قوله تعالى ﴿مثنى﴾⁸⁹ الآية نص في حرمة ﴿ما وراء﴾⁹⁰ الأربع. فترجح كما بين في الأصول.

فقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا﴾⁹¹ الآية مرّة باعتبار التعارض ومرّة أخرى باعتبار السوق نص لوجود الضارف له عن الظاهر.⁹² إذ لا ريب في دخول الملائكة⁹³ في العالمين نص. يحكم بذلك من له ادنى خبرة بالعربية. كيف وسوق الآية بمفرده يصلح ان يكون صارفاً لهذا الظاهر.⁹⁴ على ان تفسير النبي (صلى الله عليه وسلم) فيما سيأتي وأوردناه عنه من أعظم الصوارف لهذا الظاهر.⁹⁵ وإجماع جمهور أهل السنة والجماعة أدل دليل على ذلك. لأنهم لا يجتمعون على ضلالة بنص الصادق الأمين.⁹⁶ فلا عبرة بمن شدّ عنهم وخالفهم كائناً من كان على أنّ هذا التعارض مع قطع النظر عن صلاحه بأن يكون دليلاً بمفرده. لم لا يجوز إنّ كلاً من الأخبار الواردة كانت {7/a} دليلاً ناطقاً على مذهب تفضيل البشر على الملائكة. وخير الأحاد وإن لم يكن معارضاً للكتاب عند البعض ولكن مع ما انضم إليه من الكتاب لا يبعد أن يكون له قوة لتعارض الكتاب. كيف وإن النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم) فسّر هذه الآية كما قاله السيوطي في الدرّ المنتشر: قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾⁹⁷ الآية. أخرج الطبراني⁹⁸ والبيهقي⁹⁹ في شعب الإيمان¹⁰⁰ والخطيب في

87 د: ظ.

88 ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (سورة النساء، ٢٣/٤).

89 ﴿وَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُغَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سورة النساء، ٣/٤).

90 ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (سورة النساء، ٢٤/٤).

91 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

92 د: الظ.

93 د: الملائكة.

94 ب- الظاهر؛ د: الظ.

95 د: الظ.

96 "لا تجتمع أمتي على ضلالة". روي عن أنس بن مالك. أنظر: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي، دار الإحياء الكتب العربية، كتاب الفتن ٨. وأيضاً الخطيب البغدادي روى عن أنس بن مالك. أنظر: أبو بكر احمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، كتاب الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن جوزي ١٧/٥١٤١٧/١٩٩٦م، ٥/٤٠٨-٤١٠.

97 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).

98 الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٥٣٦٠هـ / ١٩٧١م)، المعجم الكبير، تحقيق: فريق من الباحثين، ١٣/٥٩٤.

تاريخه¹⁰¹ عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله (صلى الله تعالى عليه وسلم): ما من شيءٍ أكرم على الله من بنى آدم يوم القيامة. قيل: يا رسول الله ولا الملائكة.¹⁰² قال: ولا الملائكة.¹⁰³ الملائكة¹⁰⁴ مجبورون بمنزلة الشمس والقمر.¹⁰⁵ وأخرجه البيهقي من وجه عن ابن عمرو موقوفاً وقال: هو الصحيح.¹⁰⁶ وأخرج البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة قال: المؤمن أكرم على الله من ملائكته.¹⁰⁷ وأيضاً في كتاب مسلم¹⁰⁸ أخرج الإمام احمد¹⁰⁹ والبيهقي عن جابر (رضى الله عنه) أنه قال: يا رسول الله ما أول شيءٍ خلقه الله تعالى؟ فقال النبي (صلى الله تعالى عليه وسلم): أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر.¹¹⁰ وفي رواية اسحاق: {7/b} ثم قال له أقبل فأقبل، فقال سبحانه وتعالى: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك فبك آخذ وبك أعطى وبك أسعد وبك أشقى.¹¹¹ وعلى هذا التفسير وقبل هذه الآية¹¹² ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا﴾¹¹³ الآية يقتضي إن الكثير بمعنى الجميع بقرينة السياق والسباق. على من تدبر لا مقابلاً بالقليل كما جرى عليه الزمخشري.¹¹⁴ وفي كلام البيضاوي¹¹⁵ ما يقتضي الرد عليه ومحاولة إبطال دليله مع إنجذاب يسير لنحو

- 99 أحمد بن حسين بن موسى الخسروجدي الخراساني أبو بكر البيهقي (٥٤٥٨/هـ - ١٠٦٦ م).
- 100 البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣١٢/١.
- 101 الإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٥/هـ - ٢٠٠٤ م، ٢٦٥/٤.
- 102 د: الملكة.
- 103 د: الملكة.
- 104 د: الملكة.
- 105 عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الدرر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق: مركز هجر للبحوث، دار هجر ١٤٢٤/هـ - ٢٠٠٣ م، ٣٩٩/٩ - ٤٠٠؛ البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣١٢/١.
- 106 البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣١٢/١.
- 107 السيوطي، الدرر المنثور، ٣٩٩/٩ - ٤٠٠؛ البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣١١/١. وروي ابن ماجه عن أبي المهزم: "من بعض ملائكته". انظر: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التتن ٦ (٣٩٤٧).
- 108 ما وجدت هذه الرواية في كتاب مسلم.
- 109 ما وجدت هذه الرواية.
- 110 ما وجدت الرواية في كتب البيهقي. انظر: اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨/هـ - ١٩٨٨ م، ٢٦٥/١.
- 111 هذه الرواية تخبر الخلق التي خلقه الله أولاً العقل. "أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل. فأقبل. ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً منك فبك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب." انظر: العجلوني، كشف الخفاء، ٢٦٣/١ - ٢٦٤. الطبراني روى عن أبي هريرة. انظر: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي ابو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥/هـ - ١٩٩٥ م، ٢٣٥/٢؛ انظر: البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣٤٨/٦ - ٣٥٠.
- 112 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (سورة الإسراء، ٧٠/١٧).
- 113 ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً﴾ (سورة الإسراء، ٦١/١٧).
- 114 "ومن ارتكابهم انهم فسروا كثيراً بمعنى جميع في هذه الآية... " انظر: الزمخشري، الكشاف، ٥٠٠/٢.

مسلكه.¹¹⁶ يظهر ذلك عند التأمل حيث تابعه في إستثناء الملائكة¹¹⁷ من الكثير مع أنه من جمهور أهل السنّة على ما يفهم من سياق عبارة الطّوالع.¹¹⁸ وذكر للتفضيل معيّنين. أحدهما الغلبة والإستيلاء والثاني الشرف.¹¹⁹ وظاهر¹²⁰ عبارته تميل الى الأوّل وغاية ما خالفه فيها أنّه نوع في الإستثناء. فقال: والمستثنى جنس الملائكة بالنظر الى الأوّل أو الخواص منهم بالنظر الى الثاني.¹²¹ وقال أيضًا: ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض أفراده.¹²² ثمّ قال في تكملة عبارته: والمسئلة موضع نظر وقد أوّل الكثير بالكلّ {8/a} وفيه تعسف.¹²³ وهذا خلاصة قولهما.

فاستمع ما يتلى عليك! إنّ سلوكه أيضًا بدليل الخطاب[مواجهة]¹²⁴ بتخصيص الكثير بالذكر ومع قطع النظر¹²⁵ عنه يظهر ذلك عن قوله "ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس الى آخره."¹²⁶ فكأنّه اشار بذلك الى الرّد بوجهين. بيانه أنّ حملت التفضيل على التفضيل بالغلبة والإستيلاء¹²⁷ فلا نسلم¹²⁸ الملازمة وان حملته على الشرف والكرامة وهو المتنازع فيه. سلّمنا الملازمة لكنّ التقريب ممنوع. لأنّ اللازم أنّ جنس البشر أي كلّ فرد منه لم يكن أفضل من الملائكة.¹²⁹ فهي في¹³⁰ صورة رفع الإيجاب الكلي بمنزلة السالبة الجزئية. وذلك أنّ رفع الإيجاب الكلي بملاحظة الخواصّ على الإحتمال الثاني ينحلّ إلى قضية سالبة وموجبة جزئيتين مقيد محمولهما بقيود تخالف الآخر. اما السالبة الجزئية فنحو ليس بعض البشر أفضل من

-
- 115 "وقد اول الكثير بالكل وفيه تعسف" انظر: القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (٥٦٨٥هـ)، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٨م، ١/٥٧٧.
- 116 د: مسلكه.
- 117 د: الملكة.
- 118 أنظر: القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (٥٦٨٥هـ)، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل و المكتبة الأزهرية ١٩٩٩م، ٢١٧-٢١٩.
- 119 أنظر: القاضي البيضاوي (٥٦٨٥هـ)، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧؛ إسماعيل بن مصطفى القنوي، حاشية القنوي على تفسير البيضاوي وبهامشه حاشية ابن التمجيد، در سعادت، ٤/٢٧٢.
- 120 د: ظ.
- 121 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧.
- 122 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧.
- 123 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧.
- 124 أ، ب، ج، د - مواجهة. الكلمة المواجهة توجد في شرح الرسالة.
- 125 د- النظر.
- 126 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧.
- 127 أ: إستيلاء.
- 128 ب: نجم.
- 129 د: الملكة.
- 130 ج: على.

خواص الملائكة¹³¹ والموجبة الجزئية فنحو بعض البشر أفضل من عوام الملائكة¹³². فجاز أن يكون بعض البشر أفضل من الملائكة¹³³ غير الخواص (جزاه الله خيراً). قد ارتفعت الكليّة عن دليله لكن لا على المعنى المتنازع فيه. على المختار إذ السالبة {8/b} والموجبة الجزئيتين ليستا على إطلاقهما بل محمولهما يتعين بقيود. فمآله¹³⁴ يرجع إلى قضية معدولة المحمول بان يقال بعض البشر أفضل من غير خواص الملائكة¹³⁵. فتعين أفضلية بعض البشر من عوام الملائكة¹³⁶ لا خواصها، لأنّ الخواص إستثنى رأساً. وخواص الملائكة¹³⁷ على القول المختار داخل تحت أفراد معيّنة. فيصير بمنزلة قضية شخصية لامسورة. فلا سبيل إلى الإطلاق مادام الخواص صار قسيماً للجنس. نعم لو وضع البعض موضع الخواص بان يقال والمستثنى جنس الملائكة¹³⁸ أو البعض منهم لكان مستلزماً إنّ بعض البشر أفضل من بعض الملك لا على التّعين.¹³⁹ فكأن¹⁴⁰ التوسيع للمذهبين اقتضي ما ذكره. ولكن ابن كمال أخرج هذه الآية في فرائده وتفسيره على غير أسلوب الزّمحشري وغيره. ولكن يظهر إنّ اعتراض البيضاوي لم ينفذ وأيضاً أن لا يكون فيها الإخراج. حتّى قال هذا المخرّج إنّ تخصيص الحكم بالكثير لا يدلّ على عدم تفضيل جنس الإنسان على جنس الملك، لأنّ تفضيل جنس على جنس آخر لا حاجة فيه إلى تفضيل جميع أفراد الأوّل على جميع أفراد الثاني، {9/a} بل يكفي تفضيل فرد من الأوّل على جميع أفراد الثاني.¹⁴¹ وبهذا انكشف وجه اندفاع وهم صاحب الكشاف. واتّضح فساد ما قيل في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده.¹⁴² انتهى.

ولعلّ ذلك ناش من التّرديد على تسليم الإخراج، والا ظهر منه التّقييد بالخواص، وإخراجه كما قلنا هنا. لأنّ من استلزام عدم لزوم تفضيل بعض أفراد جنس البشر لزوم مقيد لا مطلق بأنّ تفضيل بعض¹⁴³ البشر على غير الخواص من الملك سواء كان المفضّل من البشر خواصاً او عواماً. فيكون تفضيل البشر على عوام

131 د: الملكة.

132 د: الملكة.

133 د: الملكة.

134 ج: فماله.

135 د: الملكة.

136 د: الملكة.

137 د: الملكة.

138 د: الملكة.

139 ب: التّعين.

140 ب+ فكأن.

141 كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، ٣٦٦؛ كمال باشا، رسائل بن كمال مشتملة على فرائد نفيسة المتعارفة برسالة الفرائد لابن الكمال المشار إليه بالعلم والكمال، ناشر الكتاب: أحمد جودة، مطبعة اقدم ١٣١٦هـ، ١/٢٦٧-٢٧٩.

142 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ١/٥٧٧.

143 ب+ بعض.

الملك متعيّنًا. والمطلوب¹⁴⁴ تفضيل خواصّ البشر على خواصّ الملك. مع أنّه على الإحتمال الأوّل وهو إرادة الجنس على معنى الغلبة والإستيلاء،¹⁴⁵ وإنّ لم يكن قوّة الغلبة في الإنس مثل ما كان في الملك. ولكن على معنى الشرف من مقابلة الجنسين لا يلزم تفضيل الجميع على الجميع، بل لو كان فردًا من أفراد جنس الملك أفضل من جنس البشر لكفى في الأفضليّة على الجميع. فلا يندفع به إيراد الكشّاف وأيضًا يستلزم الإخراج على معنى الشرف {9/b} بعنوان الخواصّ ثبوت الأفضليّة وأبقاؤها في خواصّ الملك. فيكون من جهة نوع التّرييف ومن جهة الأخرى نوع التّأييد¹⁴⁶ مع المنافاة¹⁴⁷ لمذهب جمهور أهل السنّة. وإنّ قبول الجنس بالجنس فكان الإيجاب للبعض والسلب عن بعض. فيكون التّوفيق على مسلك أهل السنّة على المختار. فتفكّر بالتّدقيق والإنصاف¹⁴⁸ ولا تذهب إلى سلوك الإعساف.

فإن قلت: وعلى الإحتمال الثّاني في الإستثناء، كما أوجب مفهومًا كون بعض البشر أفضل من غير الخواصّ الملائكة أوجب مفهومًا أيضًا إعتبار الخاصية في جانب البشر. فينسدّ باب الإخراج فيفهم تفضيل خواصّ البشر على خواصّ الملائكة وعوامها. قلت نعم ذلك ينطبق ما إفاده آية ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ﴾¹⁴⁹ وغيرها من الآية والحديث القدسي وغيره من الأحاديث المذكورة. لكن لاحاجة هنا إلى إعتبار ما فيه نزاع ولا في التّظّم تنصيب الخاصية، بل ذلك أخذ بحسب الإحتمال من جناب القاضي. الأئمة من إعتبار مفهوم { الإنسداد أيضًا كان على اضطراب بل 10/a إشارة للبحث في كلام الزمخشري. ولقائل أن يقول إنّ ذلك } لا إنسداد للملازمة في قوله. فينسدّ باب الإخراج في جانب الملك. لأنّ إخراج الخواصّ أوّلًا في جانب الملك سدّ باب إخراج الخواصّ البشر بحيث أنّه أفضل من خواصّ الملك. فاعتبار خاصية الإخراج بعده¹⁵⁰ في جانب البشر نشاء من إخراج الخاصية في جانب الملك. فالإنفهام منه كان بقدر إنّ خواصّ البشر أفضل من عوام الملك لا خواصّها كما نبتّها عليه أنّفًا. فلا يلزم من إعتبار الخاصية في جانب البشر إنسداد باب الإخراج في جانب الملك حتّى يفهم تفضيل¹⁵¹ خواصّ البشر على خواصّ الملك. واللازم على أصل الإدعاء الذي هو إعتبار في جانب الملك إنّ خواصّها أفضل من خواصّ البشر. واللازم على أصل الإدعاء الذي هو إعتبار في جانب الملك، إنّ خواصّها أفضل من خواصّ البشر. اللهمّ الّا أنّ يقال ليس المراد بإخراج الخاصية في جانب الملك إنطباق ما فيه نزاع الأئمة من إعتبار المفهوم، بل مراد القاضي منه إيقاع الخلل في كلام والّا لم يكن خاليًا عن اضطراب. والحال إنطباق هذه الآية بالتّصّ مستغن عن قيل وقال كما الرّمحشري

144 د: المط.

145 أ: الإستيلاء.

146 د: تأيد.

147 أ، ج: المنافاة.

148 ب+ الإنصاف.

149 ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة آل عمران، 33/3).

150 د: بعد و

151 ج: تفصيل.

{ كمثلته. 10/b¹⁵² ويمكن مثل إعتراض البيضاوي على الرّمحشري إعتراض بوجه آخر لكن لم ينفع {تقدّم لأنه كلام على المفهوم.¹⁵³ ويبيّن أنّ المفهوم لا يعتبر عند وجود المعارض. ويبيانه بأنّ الملازمة منه على التسليم يكون على وجه عام لا خاصّ لكون المسلوب هو أفضليّة الإنس على إخراج القليل. بان يقال الملائكة"،¹⁵⁶ فيلزم منه اما تساوى الطرفين في ذات الفضيلة أو بعض "سوى" الملائكة"¹⁵⁵ أو "جنس بل اللازم منه التّساوى كما قاله الثّعالبي.¹⁵⁷ ويؤيّد ذلك قوله: "والمسئلة الملك أفضل. فلا يتمّ التقريب أيضًا، لأنّ في أصل المسئلة يدّعي كلّ أحد من الطرفين. ولم يشف موضع نظر".¹⁵⁸ يعني لا يكتفى بهذا القدر أفضليّة أحد الجنسين. فكأنّ لكلّ أحد من الطّائفتين ليس لهما دليل قطعيّ مع اعتقاديّة المسئلة. ولقائل أن يقول أنّ من عدم كون لكلّ منهما دليل قطعيّ لم يلزم أن لا يكون أحدهما للظنّ الغالب، فلا أقلّ في الحسن¹⁶⁰. متى تتعارض¹⁵⁹ فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلاّ بالترجيح إذ الأدلة الطّنيّة. من إخراج الحكم للزّاجح

152 وفي هامش أ، ب، ج. قوله كما تقدّم: اي إنّ تفسير الآية بالنّص أعلى وأرقى من حمل الآية على الظاهر مفهوماً بحسب احتمال المعنى اللغوي. فلذا قال الزّركشي في البرهان للنّاظر في القرآن: لطلب التّفسير مأخذ كثيرة، أمهاتها أربعة. الأوّل: التّقل عن النّبّي (صلّى الله تعالى عليه وسلّم) وهذا هم الطّراز المعلم. الثّاني: في الأخذ بقول الضّحابة فإنّ تفسيره عندهم بمنزلة المرفوع. الثّالث: الأخذ بالغة فإنّ القرآن نزل بلسان عربي. لكن الظّاهر من أقوال العلماء المنع. فقد روي عن أحمد بن حنبل روايتان الحل والحرمة. الرّابع: التّفسير بالمقتضى من معنى الكلام والمقتضب من قوة الشرع إنتهى. {أنظر: بدرالدين محمّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء الكتب العربية، ١٥٦/٢.

أقول وهذا الأصل الرّابع معتمد بلا خلافٍ كالأوّل والثّاني ومراده بالمقتضى السّوق والورود والمقتضب من قوة الشرع ما جرى عليه جمهور أهل السنّة والجماعة. لاما ورد عن النّبّي (صلّى الله عليه وسلّم) والا لكان الرّابع عين الأوّل. ودليل ذلك ما حكاه جلال السيوطي عن ابن النقيب في تفسيره حيث قال: والطريق الى التّفسير لا يكون الا بأحد طرق ثلاثة: أحدهن القرآن والثّاني الحديث والثّالث اجماع الأئمة. {ما وجدت في الكتب للسيوطي.}

أقول مثال ذلك قوله تعالى "ولقد كرّمنا بني آدم" الى اخره. فإنّ المقتضى من معنى الآية سوقها لبيان تفضيل بني آدم على الكل. اذ لو كان في المخلوقات ما يزيد عليهم في الفضيلة لما كان في تميّزهم بها مزيد منّة وكرامة. والمقتضب من قوة الشّرع اجماع اهل السنة والجماعة على أفضليّة النبي صلى الله عليه وسلم على جميع الخلق مطلقا. ولا خلاف في دخوله في جنس بني آدم. فلو فضّل جنس آخر على هذا الجنس لزم أن يكون عليه السلام مفضولا. وقد ثبت كونه فاضلا هذا خلق. وعن نظر في كتب العقائد المعبّرة وجدها مجتمعة على أفضليّة خواص بني آدم باتّفاق علماء الاسلام. واما عوام بني آدم ففيه خلاف عند بعض العلماء كما هو مبين في كتب العقائد.

ب+ المفهوم. 153

أ: سواء، د- سوى. 154

د: هو الملائكة. 155

د: الملائكة. 156

أ، ب، ج، د: الثعلب. الثعالبي، الجواهر الحسان، ٤٨٦/٣. 157

القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ٥٧٧/١. 158

د: تعارض. 159

160 يقول البابرتي عن الترجيح "... بترجيح البعض على البعض لا يكون إلاّ بالترجيح غير القطعيّة. فلا يفيد إلاّ الظنّ ". أنظر: أكمل الدين محمد بن محمد البابرتي، شرح عقيدة أهل السنة والجماعة، تحقيق: الدكتور عارف أينكن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية سلسلة الرسائل التراثية ١٤٠٩/٥١٩٨٩م، ٧٢.

والمجاز من محتملات الظاهر¹⁶¹ والنص. فان حمل "الكثير" على المجاز يكون التعاون والتصرة لجمهور
 { وإن تساوى في الطرفين فأقل تعيين الظن لبيان مذهب أهل السنة يكون 11/a أهل السنة على أن الظن }
 رحمة لها. مع أنه فسّر الأكثر بالجميع¹⁶² في سورة يونس عند قوله تعالى ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثُرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾.¹⁶³
 والحال أن المقام رافع العسف والأسف كما نطقت. وهنا قيل وحمل الكثير على الكل¹⁶⁴ وفيه تعسف
 الدلائل به ودلت القرائن عليه. على أن تفسير الكثير بالجميع ممّا¹⁶⁵ أخذه المفسرون في قوله تعالى ﴿هَلْ
 أَنْبَيْتُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلُ الشَّيَاطِينُ نَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾¹⁶⁶ أي كلهم. وتفسير
¹⁶⁷ على أن المعارضات المتعددة له آية من تكلف. الآية بالآية الأخرى أفضل كما أشرفاً إليه في المقدمة
 الإخراج ولو كان صيغته مساعدة له كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ اضْطَفَىٰ﴾¹⁶⁸ الآية وكذا ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
 اسْجُدُوا﴾¹⁶⁹ الآية أيضاً ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾¹⁷⁰ إلى قوله تعالى ﴿لَا عَلِمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾¹⁷¹ الآية وأيضاً
 كالحديث القدسي من قوله عليه قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾¹⁷²
 كن، فكان.¹⁷³ فكلمها: كمن قلت له ونفخت فيه من روحي {11/b} السلام لهم: لا أجعل من خلقته بيدي
 والحال أن. دليل على من تدبر بالتوفيق على قاعدة الأصول كما أشرفاً إلى تبتدئ منها لسبيل التطبيق

161 د: الظ.

162 القاضي البيضاوي، تفسير البيضاوي، ٤٣٥/١؛ الزمخشري، الكشاف، ٢٢٢/٢.

163 ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثُرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (سورة يونس، ٣٦/١٠).

164 الزمخشري، الكشاف، ٢٢٢/٢.

165 ب، د: فما.

166 ﴿هَلْ أَنْبَيْتُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلُ الشَّيَاطِينُ نَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ (سورة الشعراء، ٢٢٣=٢٢١/٢٦).

167 وفي هامش أ، ب، ج. قال الزركشي في البرهان: ليكن محط نظر المفسر مراعات نظم الكلام الذي سبق له، {أنظر: الزركشي، البرهان، ٣١٧/١} وإن خالف أصل الوضع اللغوي كما عنه في الإتيان. {أنظر: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤/٥، ٢٢٩/٤} وعلل ذلك في موضع آخر. بأن اللغة العربية لاتساعها يعصر ضبط معان الكلمة الواحدة. فكان السوق والمورد هو المعتمد عليه فان صادف وجها من وجوه الكلمة، ولو ضعيفا، كان غية في الحسن إنتهى. بمعناه.

168 ﴿إِنَّ اللَّهَ اضْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (سورة آل عمران، ٣٣/٣).

169 ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (سورة البقرة، ٣٤/٢)، ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ (سورة الإسراء، ٦١/١٧)، ﴿إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ (سورة الكهف، ٥٠/١٨)، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ (سورة طه، ١١٦/٢٠).

170 ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (سورة البقرة، ٣١/٢).

171 ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (سورة البقرة، ٣٢/١).

172 سورة البينة، ٧/٩٧.

173 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٩٨/٥؛ البيهقي، الجامع لشعب الإيمان، ٣٠٨/١؛ الزمخشري، الكشاف، ٥٠٠/٢.

فكيف يتمسك باستعمال الواحد¹⁷⁴ حصراً والدّهَاب إليه مع إمكان إستعمالات العربية بحر لم يستوعب. وجوه من إستعمالات العرب كما قوله الطيّبي¹⁷⁵ وهو وان كان¹⁷⁶ ظاهر¹⁷⁷ النّظم¹⁷⁸ يُشعر بأنّ المفضّل عليه كثير. و﴿مَمَّنْ خَلَقْنَا﴾¹⁷⁹ بيان له، لكنّ الأمر بالعكس.¹⁸⁰ فإنّ المفضّل عليه هو من ﴿خَلَقْنَا﴾ و﴿كثير﴾ مبيّن لمقدار كمّيّته كما إذا قيل اشتريتُ ارطالاً من الزيت. فإنّ المشتري هو الزيت والارطال مبيّنة لمقدار المشتري. ونظائر ذلك كثيرة في الاستعمال العربية.¹⁸¹ وفي الكتاب العزيز كقوله تعالى ﴿كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ¹⁸² حَيْثُ حَقَّقَ فِي تَفْسِيرِ ذَلِكَ بِأَنَّ نِسْبَةَ ﴿أُغْشِيَتْ﴾ إِلَى ﴿قَطَعًا﴾ مَقْدَارٌ مَا وَجُوهُهُمْ قَطَعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلَمًا﴾¹⁸⁵ لبيان كمّيّة: أُغْشِيَتْ به، وهو اللّيل.¹⁸³ فان قلت فعلى هذا ما الحكمة في الإتيان بوصف الكثرة،¹⁸⁴ قلت { 12/a المفضّل عليه الذي يقتضيه مقام مدح المفضّل.¹⁸⁶ لأنّ الآية مُبَيَّنَّةٌ عن غاية المدح كذكر الكرامة } والتسخير والتفضيل والرّزق من الطّيّبات. فيكون الجميع لازم معناه أيضاً وهو المطلوب.¹⁸⁷ إذ لا يخلو¹⁸⁸ عن التّأكيد على عدم الإخراج. ويؤيد هذا المنطوق قول نجم الدّين¹⁸⁹ في تأويلاته¹⁹⁰ أيضاً بان يكون الكثير عبارة عن الملك لكونه أكثر أفراداً من سائر المخلوقات كما نقله روح البيان.¹⁹¹ نعم يرى من هذا التّخريج بحسب الظّاهر¹⁹² نوع التّنافي لما سبق. لكنّه في عدم قيد الإخراج والإستثناء بل دلالاته على معنى الشّرف

174 د: الواحدة.

175 أبو محمّد شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمّد الطيّبي (٥٧٤٣/١٣٤٣م).

176 د- وجوه من إستعمالات العرب كما قوله الطيّبي.

177 د:ظ.

178 د:النص.

179 ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء، ١٧/٧٠).

180 أنظر: الإمام الطيّبي الحسين بن عبد الله (٥٧٤٣)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، رسالة الدكتوراة، إعداد: محمد أمين بن الحسين بن أحمد الشنقيطي، المملكة العربية السعودية الجامعة الإسلامية ١٤١٥-١٤١٦هـ، ٢٩٨/١.

181 أنظر: الطيّبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ٢٩٨/١.

182 ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَزْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وَجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (سورة يونس، ١٠/٢٧).

183 أنظر: الطيّبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ٢٩٨/١.

184 د: الكثيرة.

185 ج، د+ هو.

186 أنظر: الطيّبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، ٢٩٩/١.

187 د: وهو المط.

188 د: لا يخ.

189 نجم الدين داية.

190 بحر الحقائق والمعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني.

191 أنظر: الشّيخ اسماعيل حقي البورسوي (١١٣٨هـ)، تفسير روح البيان، دار إحياء التراث العربي، ١٨٦/٥.

192 د: الظ.

غايته¹⁹³ علي التّخريج الأوّل إنّ من في ﴿مَمَّنْ خَلَقْنَا﴾ يكون بيانية وعلى الثّاني. منطوقاً موافق للمعنى السّابق تبعيضيّة وكلاهما من إستعمالات العرب. وهذه معان لطيفة وإشارات دقيقة لا يعلمها إلا من له يد في علوم الحقيقيّة.¹⁹⁴

وعلى هذا إنّ الجنّ وإن كانوا من العقلاء، لكن ليس لهم ما يُعتبر في التّفصيل من كثرة الثّواب، فيكون خارجاً عن هذه الصّفة لأنّه أدنى. والمدح لا يحسن إلاّ بتفضّل الفاضل على الفاضل. إذ لا يقال ثناءً إنّ الإنسان أفضل من الحجر أو الخشب. ويؤيّد ذلك قول أبي حنيفة¹⁹⁵ (رضى الله تعالى عنه) "ليس للجنّ ثواب كالإنسان بل ثوابهم السّلامة من العذاب"¹⁹⁶ متمسّكاً بقوله تعالى ﴿ وَيُجْزِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴾.¹⁹⁷ وليس لهم أكل وشرب. ولكن يتنعمون بالنّظر والشّم والسّماع كما في الدّنيا. أما الإستماع فقال بعضهم ليس لهم استمتاع في الجنّة مع أهل الجنّة. وهو إلاّ صحّ.

أما لفظه ﴿من﴾ في ﴿مَمَّنْ﴾؛ إذا حُمِل على التّبعيض، فيكون ذلك البعض {13/a} من ذوي العقول وهو الملك لكون الكثير عبارة عنه.

أما قول المعتزلة والفلاسفة بأنّ للإنسان قوّة شهويّة وغضبيّة تستلزمان عدم العصمة والملائكة¹⁹⁸ بخلافه. فلا يحتجّ به على تفضيلهم لأنّ القوّة الشّهويّة والغضبيّة في مرتبة العقل دقيقان في سلوك مدينة الحكمة. لولاهما لا يصل الإنسان إلى الحكمة. وهى الكمال في القوّة العلميّة والعملية. وإنّ العفة هي الكمال في القوّة الشّهويّة، والشّجاعة¹⁹⁹ هي الكمال في القوّة الغضبيّة. فالحكمة إنّما تتمّ بالعلم والعمل على

193 وفي هامش أ، ب، ج. قوله غايته إلى آخره: لمانع من ابقاء "من" على التّبعيض. هنا أيضاً بالنّظر لما خلق الله من العوالم التي منها هذا العالم المرئي علوية وسفلية. فإنّ التّبيّ (صلّى الله تعالى عليه وسلّم) قال: إنّ لله مائة الف عالم. السّماوات والأرض واحدة منها. {ماوجدت هذه الرواية} فإنّ هذا الكثير المفضّل عليه هنا جزء جزء من بعض بعض. يطالع الله من يشاء من عباده على من يشاء من خلقه. (إنتهى)

194 ب، ج، د: الحقيقة.

195 د: أبيضيفة.

196 قال أبو محمد عن أبي حنيفة في هذا الموضوع "وأما الجن... فكافهم في النّار مع كافرنا، وأما مؤمنهم فقد اختلف النّاس فيهم. فقال أبوحنيفة لاثواب لهم. وقال أبي ليلي وأبو يوسف وجمهور النّاس أنّهم في الجنّة" أنظر: أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: عبدالرحمن عميرة ومحمد إبراهيم نصر، دارالجيل، بيروت ١٩٩٦/٥١٤١٦م، ٣٠٧/٣. وأبوالمعين النسفي "... وأما الجن فكل من وجد منه الكفر، فهو من أهل النّار وكل من تاب وآمن فله الجنّة ولاثواب له. عن أبي حنيفة رحمه الله كالملائكة." أنظر: أبوالمعين النسفي ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول، بحر الكلام يبحث في بعض الفرق الإسلاميّة والزّد عليها من الكتاب والسّنّة، تحقيق: السّيّد يوسف أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٢٦/٥١٤٢٦م، ٢٠٠٥، ١٠٢. نقل السفاريني عن أبي حنيفة "وان ثواب مؤمنهم النّجاة من النار خلافاً لإبي حنيفة والليث بن سعد ...". أنظر: الشّيخ محمّد بن أحمد السّفاريني الأثرى الحنبلي، كتاب لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضيّة في عقد الفرقة المرضية، ٢٢٣/٢.

197 ﴿يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجْزِكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (سورة الأحقاف، ٤٦/٣١).

198 د: الملكة.

199 ب+ الشجاعة.

ما تقرّر في الكتب الكلامية. وكون الأفضلية ما صارت إلّا بهاتين الصفتين وهما كمالان إن أطاعا الزوج فيكون الإنسان كالمطبوع على أمتثال الأمر إختياراً وحصلت فيه فضيلة المختار والمطبوع معاً. فيفوز بالأخلاق الحسنة المطلوبة والملك بخلافه. لأنّه مطبوع على إمتثال الأمر غير مختار كالإنسان.²⁰⁰ فثبت إنّ جنس البشر أفضل من جنس الملائكة²⁰¹ كما ذهب إليه جمهور أهل السنّة. فقد انقلب²⁰² دليلهم عليهم. {13/b} ويرجع هذا الإجمال²⁰³ إلى تفصيل عقائد²⁰⁴ التّسفيّة.²⁰⁵

وإعلم أنّ الملائكة²⁰⁶ مشاركون للإنسان في اسباب الشّرف والفضيلة كالعلم والعمل ووجوه الكمالات والعبادات من الأوصاف التي يصحّ إتصاف الملك والإنسان بها ويتفاوتون فيها. وهى في الإنسان أتمّ وأكمل لأنّ الملك مفطور على الطّاعة مضطرّ عليها لا يمكنه غيرها كما قال سبحانه وتعالى في حقّهم ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾²⁰⁷ الآية بخلاف الإنس. فإنّهم مختارون مع كثرة دواعي المعصية وقلة دواعي الطّاعة. وأفضل العبادة أشقّها²⁰⁸ كما في حديث عائشة (رضى الله عنها). حين قالت يارسول الله: "أيّ العبادة خير؟ فقال (صلى الله عليه وسلّم) : خير العبادة أشقّها."²⁰⁹

وقال بعض المحقّقين: إعلم أنّ الملائكة²¹⁰ مثابون من جهة واحدة لاغير والإنسان مثاب من جهتين. لأنّ الملك له ثواب الطّاعة وليس له بإجتناّب المعصية فضيلة بخلاف الإنسان. فإنّ له الثّواب

200 -د- المطلوبة والملك بخلافه لأنه مطبوع على إمتثال الأمر غير مختار كالإنسان.

201 د: الملكة.

202 ج- انقلب.

203 د: احتمال.

204 أ، ج، د: عقايد.

205 " ... رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، ورسول الملائكة أفضل من عاثة البشر، وعاثة البشر أفضل من عاثة الملائكة." أنظر: نجم الدين أبو حفص عمر بن محمّد (٥٣٧هـ)، متن عقائد عمر التّسفي، المكتبة الحنفيّة، إستانبول ١٥.

206 د: الملكة.

207 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (سورة التحريم، ٦٦/٦).

208 ما وجدت هذه الرواية في كتب الأحاديث. لكن توجد في بعض كتب التفسير. أنظر: فخرالدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ٤٣١/٢، ٤٤٤؛ ١١٧/٤؛ ٢٩٩ / ٥؛ ٢٧٥/٢٠؛ ٦٨٥/٣٠. وأيضاً البيضاوي والألوسي يستعملان هذه الرواية. أنظر: القاضي البيضاوي (٥٦٨٥هـ)، تفسير البيضاوي، ١٢٨/١؛ شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ، ٣٠٧/١، ٤٤٣.

209 ما وجدت هذه الرواية في كتب الأحاديث. لكن البخاري وأبو بكر المالكي روايا عن عائشة رضي الله عنها رواية مختلفة. "... عن عائشة رضي الله عنها، قالت: سئل عن النبي (ص) أيّ العبادة أفضل؟ قال: دعاء المرء لنفسه." أنظر: الحافظ محمّد بن اسماعيل البخاري، الأدب المفرد، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت ١٩٨٩م، ٢٤٩/١ (الرقم: ٧١٥)؛ أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (٥٣٣هـ)، المجالس وجواهر العلم، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعيّة التربيّة الإسلاميّة ودار ابن حزم، البحرين- بيروت، ٣٨٢/٤-٣٨٣ (الرقم: ١٥٦٧).

210 د: الملكة.

المضاعف بالطاعة وله الفضيلة باجتناّب المعصية. {14/a} وإلى ذلك اشار سبحانه وتعالى في قصة آدم حيث ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ²¹¹ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي﴾²¹² الآية.

والدلائل كثيرة. أوردنا بعضها²¹³ ممّا فيه الكفاية. والحقّ في ذلك ظاهر غير بعيد. لكن لمن كان له قلب سليم²¹⁴ أو ألقى السمع وهو الشّهِيد ولا نقول إنّ الحقّ في هذه المسئلة ممّا يخفى على الرّمحشري واتباعه. بل علموا²¹⁵ ذلك ولم يوقّفوا²¹⁶ للإهتداء به. ومن²¹⁷ هذا حاله فلا علاج له.

ولله درّ البوصيري حيث يقول.²¹⁸

وإذا ضلّت العقول على علم فماذا تقوله النصحاء!

وصلى الله على سيّدنا محمّد وآله²¹⁹ أجمعين.²²⁰

أ، ب، ج، د- يا إبليس.

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (سورة ص، ٣٨/٧٥).

د: بعضا.

ا، ب، د- سليم.

د: عملوا.

د: يوقّفوا.

ب+ من.

" فمبلغ العلم فيه أنه بشر، وأنه خير خلق الله كلهم. " انظر: الشيخ الشرف الدين أبي عبد الله محمّد بن سعيد الدولابي البوصيري(٥٠٦٩٤)، القصيدة البردة، در سعادة ٥١٣٤٠، ٨.

د+ وصحبه.

ب+ تمت الرسالة بعونه تعالى؛ ج+ كتبه السيد محمّد حافظ الإمام في بروسة وجامع حصار، ثلث ومائتين والف.

مصادر والمراجع

- الإِتقان في علوم القرآن،
تأليف عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: الهيئة
المصرية العامة للكتاب ١٣٩٤/٥/١٩٧٤م،
- البرهان في علوم القرآن،
تأليف بدرالدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الإحياء الكتب
العربية.
- التعريفات،
تأليف السيد الشريف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي تحقيق: الدكتور عبد
الرحمان عميرة، بيروت ١٩٨٧م.
- الجامع لشعب الإيمان،
تأليف أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجدي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: مختار أحمد
الندوي، مكتبة الرشد ٢٠٠٣م.
- الجواهر الحسان في تفسير القرآن،
تأليف أبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي (٥٨٧٥هـ)، تحقيق: الشيخ محمد علي و الشيخ
عادل أحمد عبد الموجود، دار الإحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ.
- الدرّ المشثور في التفسير بالمأثور،
تأليف أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي الشافعي، تحقيق: عبد الله بن عبدالمحسن
التركي، القاهرة ٢٠٠٣م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل،
تأليف أبي محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، تحقيق: عبدالرحمن عميرة ومحمد إبراهيم
نصر، دارالجيل، بيروت ١٤١٦/٥/١٩٩٦م.
- القاموس المحيط،
تأليف العلامة اللغويّ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة
الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة ٢٠٠٥م.
- القصيدة البردة،

- تأليف شرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد الدولابي البوصيري، درسعادة.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،
- تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي ، شرح وضبط ومراجع: يوسف الحمادي،
مكتبة مصر ٢٠١٠م.
- المجالس وجواهر العلم،
- أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي، تحقيق: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية
الإسلامية و دار ابن حزم، البحرين- بيروت.
- المعجم الأوسط،
- تأليف سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي ابو القاسم الطبراني، تحقيق: عبدالمحسن بن
إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- المعجم الكبير،
- تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ، تحقيق: فريق من الباحثين.
- تاريخ بغداد أو مدينة السلام،
- تأليف أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت
١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- بحر الكلام يبحث في بعض الفرق الإسلامية والزّد عليها من الكتاب والسنة،
- تأليف أبي المعين النسفي ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب
العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- تفسير ابن كمال باشا،
- تأليف شمس الدين أحمد بن سليمان كمال باشا، دراسة وتحقيق من خلال سور إبراهيم الحجر النحل
الإسراء، اعداد: تغريد عبد الفتاح محمد تايه، درجة الماجستير في الجامعة الأردنية ١٩٩٦م.
- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل،
- تأليف قاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي ، دار الكتب العلمية،
بيروت ١٩٨٨م.
- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن،
- تأليف أبي جعفر بن جرير الطبري، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، دارالهجر ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

- تفسير عبد الرزاق،
تأليف عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت
١٩٩٩/٥١٤١٩ م.
- تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب،
تأليف الإمام العالم العلامة والبحر بحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار
الإحياء التراث العربي، بيروت ٥١٤٢٠ م.
- تفسير القرآن العظيم،
تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة
١٩٩٩ م.
- تفسير النسفي مدارك التنزيل وحقائق التأويل،
تأليف أبي البركات عبد الله بن أحمد محمود النسفي، تحقيق: يوسف علي بدوي، بيروت ١٩٩٨ م.
- تفسير روح البيان،
تأليف إسماعيل حقي البورسوي، دار إحياء التراث العربي.
- حاشية شيخ زاده علي تفسير القاضي البيضاوي،
تأليف محي الدين بن مصلح الدين مصطفى القجوي.
- حاشية القنوي على تفسير البيضاوي وبهامشه حاشية ابن التمجيد،
تأليف إسماعيل بن مصطفى القنوي، در سعادت، ٢٧٢/٤.
- رسائل بن كمال،
... مشتملة على فرائد نفيسة المتعارفة برسالة الفرائد لابن الكمال المشار إليه بالعلم والكمال؛ تأليف كمال
باشا، ناشر الكتاب: أحمد جودة، مطبعة اقدام ٥١٣١٦ م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،
تأليف شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيق: علي عبدالباري عطية، دار الكتب العلمية،
بيروت ٥١٤١٥ م.
- سنن ابن ماجه،
تأليف أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فواد عبدالباقي، دار الإحياء الكتب العربية.

- شرح عقيدة أهل السنة والجماعة،
تأليف أكمل الدين محمد بن محمد البابرّي، تحقيق: الدكتور عارف آيتكن، وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية سلسلة الرسائل التراثية ١٤٠٩/٥١٤٠٩م.
- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار،
تأليف قاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تحقيق: عباس سليمان،
دار الجيل و المكتبة الأزهرية ١٩٩٩م.
- فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب،
تأليف الطيّبي الحسين بن عبد الله، رسالة الدكتوراة ، إعداد: محمد أمين بن الحسين بن أحمد الشنقيطي،
المملكة العربية السعودية الجامعة الإسلامية ١٤١٥-١٤١٦هـ،
- فصول البدائع في أصول الشرائع،
تأليف شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفناري، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار
الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٦م.
- كتاب الأدب المفرد،
تأليف محمد بن اسماعيل البخاري، تحقيق: سمير ابن أمين الزهيري، مكتبة المعارف، الرياض
١٩٩٨/٥١٤١٩م.
- كتاب الفقيه والمتفقه،
تأليف أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبدالرحمن عادل بن يوسف الغرازي،
دار ابن جوزي ١٤١٧/٥١٤١٦م.
- كتاب لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضية في عقد الفرقة
المرضية،
تأليف محمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الاحاديث على السنة الناس،
تأليف اسماعيل بن محمد العجلوني ، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨/٥١٤٠٨م.
- متن عقائد عمر النسفي،
تأليف نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، المكتبة الحنفية.

3. TERCÜMEDE İZLENEN METOT

Tercüme/çeviri, doğası gereği iki dil, mütercim, tercüme edilecek metin ve bu metnin muhatabı gibi unsurları bünyesinde barındıran çok yönlü bir eylemdir. Birden çok unsurun aktif olduğu bu eylem, salt bir ibarenin ya da metnin bir dilden başka bir dile olduğu gibi aktarılması olarak telakki edilemez. Mütercimin tercüme yapacağı dile metni aktarması öncelikle konunun anlaşılır olması amacına matuftur. Farklı dillerin özellikle Arapça'nın ve Türkçe'nin sahip olduğu hususi özellikler dikkate alındığında mütercimin tercümesinde birtakım önemli güçlüklerin ortaya çıkacağı da yadsınamaz. Bir dilden başka bir dile yapılan bu aktarımın salt bir çeviri eylemi olmaktan öte bir inşa, yeni bir metin ortaya koyma özelliği taşıdığı da söylenebilir. Bu itibarla söylemek gerekirse tercümesini sunduğumuz metnin kendine mahsus özellikleri ve terminoloji dolayısıyla tercüme esnasında konunun anlaşılabilmesi ve bağlamdan kopmama adına mümkün olduğu ölçüde metne bağlı kalmakla birlikte açıklamalı ve anlama dayalı bir tercüme sunduğumuzu belirtmek isteriz. Bu genel açıklamalardan sonra bazı özel açıklamaların tercümenin anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bu itibarla söylemek gerekirse, metinde geçen ayetler ‘ ’ işareti içinde *italik* yazı stili ile verilmiştir. Müellif çoğu ayeti kısaltarak kullanmıştır. Biz de bu ayetlerin metinde geçen kısmını metne sadık kalma adına aynı şekilde kısaltarak tercümesine, dipnotta ise ilgili ayetin tamamına yer vermeye çalıştık. Müellif bunun dışında delil olarak kullandığı ayetlerin bazı ibarelerine dair etimolojik ve epistemolojik açıklamalar yapmaktadır. Biz de bağlamdan kopmama ve konunun anlaşılabilmesi gibi gerekçeler dolayısıyla ayetteki ibareleri de ayetten olduğuna işaret olması için ‘ ’ içinde ve *italik* olarak yazıya geçirdik. Ayrıca bazı ibareler Arapça lafzın da bilinmesini gerektirdiğinden ayetteki ilgili ibarenin Arapçasını da metin içerisinde belirttik. Örneğin: [كثير] ‘çok’ vb gibi. [على] ‘üzerinde’, [القليل] ‘az’ vb. şeklinde verilenler ise ‘ ’ işareti içindekiler ayetten değil ayetle ilgili açıklamalara dayandığından belirgin kılınması için bu şekilde gösterilmiştir.

Müellifin geleneğe dair yaptığı sık atıflar ilgili alimlerin kendi eserlerinden, bunun mümkün olmadığı durumlarda ise başka eserlerden tespit edilerek verilmeye çalışılmıştır. Özellikle hadislerde karşılaştığımız özel bir durum daha söz konusudur. Risalede kullanılan rivayetlerin ekserisinin tefsir eserlerine dayanmakta olduğu görülür. Ancak biz öncelikle rivayetleri tespit edebildiğimiz hadis eserlerinden ve daha sonra da ilgili tefsir eserlerinden kaynak göstererek sunmaya gayret gösterdik.

Risalede usûl-i fıkıh, mantık ve bazı edebî sanatlara dair yapılan birçok atıf ve terminolojik kullanımın olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Biz de imkan nispetinde ilgili kavramlara dair metnin akışını bozmaması adına dipnotlarda kısa izâhâtlara yer vermek suretiyle okuyucunun anlama eylemine katkı sağlamaya çalıştık.

Risalede kullanılan ayetlerin meâllerinin tamamını da Merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından olan Hak Dini Kur'ân Dili Yeni Mealli Tükçe Tefsir (1935-1938 Matbaa-i Ebüzziya) adlı eserinden iktibas etmiş bulunmaktayız.

4. er-Risaletü'l-Müftez(d)ile fi'r-Reddi alâ'l- Mu'tezile

Rahman ve Rahim Allah'ın Adıyla,

Hamd, geçmiş birçok güzellikle bizi şerefliendiren, 'Elimle yarattığım ve Ruhumdan üflediğimi¹ ol deyip de olan gibi kılmadığını.'² haber veren Allah'a mahsustur. O cennet nimetlerini elde etmek için daha fazla sevap kazanma imkanlarıyla bizi şerefliendirdi. Salât ve Selam ise Allah'ın, 'O hevâdan söylemiyor. O sade bir vahiydir ancak vahyolunur.'³ ayetiyle lütûflandırdığı Habibine^(s), ailesine ve din hususunda zirve olan akrabalarının üzerine olsun.

Bütün bunlardan sonra; Osmanlı Devleti'nden (Allah Osmanlı Devleti'ni zayıf düşmekten ve güçsüz kalmaktan muhafaza etsin) Abdülmennân Feyzî Süleyman et- Tevkî⁴ şöyle diyor: Mu'tezile'nin görüşlerinden haberdar olduğumuzda, her kim onların insan ile melek arasındaki üstünlük meselesinde geçmişten beri süregelen hatalarına uyarsa, onlarla aynı fikirde olmuş ve helak olanlardan olmuştur.⁵ Her kim de Mu'tezile'nin görüşlerini terk ederse, kuşkusuz şeref onunla olur ve dil ise delil ve kanıtlardan elde edilen alternatif bir söylem ortaya koyar. Ve ben de bu yazdığımı 'er-Risaletü'l-Müftezile fi'r-Reddi Ale'l-Mu'tezile' olarak isimlendirdim. Kuşkusuz kendisinden yardım isteneceklerin ve vekil kılınacakların en hayırlısı Allah Teâlâ'dır.

Öncelikle şunu bil ki; Kur'ân'ın tefsirinde izlenecek yöntemlerin en üstünü, bir ayeti diğer bir ayetle tefsir etmektir. Eğer bu mümkün değilse hadisle

¹ 'Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefh eylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.' el-Hicr,15/29; es-Sâd, 38/62.

² Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Ku'âni'l-Azîm*, nşr. *Sâmî b. Muhammed* es-Selâme, Riyad 1999, c. V, s. 98; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *el-Câmi' li-Şuabi'l-Îmân*, thk: Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-rüşd 2003, c. I, s. 308; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve U'yûni'l-Ekâvili fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. Yusuf el-Hamadî, Mektebet-ü Mısır 2010, c. II, s. 500.

³ en-Necm, 53/3-4.

⁴ Tevkî, Osmanlı Devleti'nde bir vezirlik vazifesidir.

⁵ '... Helak olan, bir delile göre helak olsun, yaşayan da bir delile göre yaşasın. Çünkü Allah her şeyi hakkıyla işitir ve bilir.' El-Enfâl, 8/42.

ve bu da mümkün değilse dört halifenin ve onlarla beraber bulunan sahâbelerin ya da tâbiûn neslinin görüşleriyle tefsir etmektir. Her kim onlara muhalefet ederse, güvenilir müfessirlerden İbn Kesîr,⁶ es-Seâlebî⁷ ve bu ikisi dışında diğer müfessirlerin belirttiği gibi, kurtulamayacağı bir yola girmiştir.

Daha sonra şunu söylerim: Allah Teâlâ ‘*Biz benî âdemi tekrım ettik...*’⁸ buyurmuştur. ‘كْرَمَ’ nin mastarı ‘تكریما وتكرمة’ şeklinde gelir. Ayetteki ‘و’ harfi başlangıç içindir. ‘لقد’ lafzı, üstünlük ve şerefın beşere ait olduğunu açıklamaya yönelik bir te’kîddir, böylece Allah’ın ‘...yarattıklarımızdan...’⁹ ayetinde başkasının üstünlük konusunda insana ortak olmadığı ortaya çıkmıştır. İnsan cinsi çok sayıda olduğundan ondaki çokluğu göstermek için [كْرَمَ] filini tef’îl bâbindan getirdi. İnsanla ilgili bu söylenenler, hissî ve manevî nimetlerin çokluğunu gerekli kılar. Hissî olanlar dünya, manevî olanlar ise âhiret ile ilgilidir. İnsan türünün her bir ferdi için yapılacak taksim, insanın şerefın bir türüyle vasıflandırılmamasını gerektirmez. ‘كْرَمَ’ Şereflendirmek fiili, Kâmûsu’l-Muhît’te belirtildiği gibi ‘yüceltmek, tazim etmek ve kötü vb. şeylerden uzaklaştırmak, tenzih etmek’¹⁰ [عَظْمَ و نَزَهَ] anlamındadır. Burada zikredilen yücelik durumu bundan önce geçen ‘Bir vakit Melâike’ye Âdem için secde edin demiştik...’¹¹ ayetinin karşıladığı anlam ile uyum içerisindedir. Aynı şekilde ileride geleceği gibi ayetin bağlamıyla da uygunluk gösterir. Başkasına nispetle insan hakkındaki yüceltme izâfîdir.

⁶ İbn Kesir, *Tefsîru’l-Ku’ân*, c. I, s. 7.

⁷ Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. es-Seâlebî, *el-Cevâhirü’l-Hisân fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk: eş-Şeyh Muhammed Alî ve eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru’l-İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, Beyrut 1418, c. I, s. 6.

⁸ ‘Biz benî âdemi tekrım ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁹ ‘Biz benî âdemi tekrım ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

¹⁰ Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Kâmûsu’l-muhît*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut 2005, s. 1153.

¹¹ ‘Yine unutma ki bir vakit Melâike’ye Âdem için secde edin demiştik derhal secde ettiler, lakin İblîs hiç dedi: ben bir çamur halinde yarattığın kimseye secde mi ederim?’ el-İsrâ, 17/61.

Hakîkî yücelik ise Allah Teâlâ'nın Zâtı'na mahsustur. Ve bu hakîkî yücelik azâmetten kaynaklanmaktadır.

ابن, بنى آدم nin çoğuludur ve izâfetten dolayı nûn harfi düşmüştür. Aslı olan [بنين] kavramı Cemu's- selâme'dendir.¹² İnsan türü kastedildiği ve insan cinsinden her bir ferдин bu hürmet ve yüceliğe layık olduğunu göstermek için çoğul şeklinde geldi. Oğulluk babalığa izafe edildiğinden babalık vasfını oğulluk ortaya çıkarır. Hürmetin hem başlangıcı hem de kaynağı Âdem (a.s) olduğu söylenmiştir. Bu da doğrudur. Âdemoğlunu, insan türü olarak te'vil etmeye gerek bile yoktur.¹³ Doğrusu da manayı sözü söyleyenin¹⁴ dediği gibi kabul etmektir! Çünkü hürmet âdemoğulları arasında müşterek bir vasıftır.¹⁵ Yani hürmet etme ve hürmet birbirleri arasında dolaşır. Bu da Allah'ın muradına bağlıdır. Zahirin ve nâssın anlam bakımından delaleti, başka bir varlıkla karşılaştırıldığında âdemoğullarının her bir ferдинin şeref ve hürmetle vasıflandırılmasını gerektirir. Allah'ın önceki ayetteki şu ifadesinde olduğu gibi: '...Bir vakit Melâike'ye seslendiğimizde...'¹⁶ ve diğer ayette de şöyle demiştir: '...Yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik...'.¹⁷

Binek hayvanları ve gemiler üzerinde insanı yorgunluktan ve sıkıntıdan koruyup yardım ederek yüceltmek için '...karada ve denizde bineklere

¹² 'Müfredi salimdir ve hiçbir şeyle cem-i teksir/ kırık çoğul hale getirilemez.' Bkz. Kâdî-zâde Ömer b. İbrâhîm, *Umdetü'l-akvâl*, Kastamonu Halk Kütüphanesi 3889/1, 4b.

¹³ Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma'rûf İbn Kemâl, *Tefsiru İbn'i Kemâlpaşa Dirâse ce Tahkîk min hilâli süveri İbrahim, el-Hicr, en-Nahl, el-İsrâ*, Haz. Tagrîd Abdülfettâh Muhammed Tâye(Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Zü'l-Ka'de 1996/1416, s. 366.

¹⁴ İbn Kemâl.

¹⁵ İbn Kemâl, *Tefsîr*, s. 366.

¹⁶ 'Yine unutma ki bir vakit Melâike'ye Âdem için secde edin demiştik derhal secde ettiler, lakin İblîs hiç dedi: ben bir çamur halinde yarattığın kimseye secde mi ederim?' el-İsrâ, 17/61.

¹⁷ 'Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

*yükledik...*¹⁸ buyurmuştur. Ve bu araçlar rahat bir yolculukla güvenli bir yere ulaşmaya yardımcıdır. Böylece insan bu vasıtalarla kendi dışındaki diğer varlıklardan ayırt edilmiştir. Çünkü varlıklardan bazıları ayaklarıyla yürümek üzere yaratılmışken, bazıları dört ayak üzere bazıları da sürüngen (karınları üzerinde) şeklinde yaratılmışlardır ve bu vasıtaları kullanmak bu varlıkların özelliklerinden değildir.

Âyetteki ‘*de*’¹⁹ [في] edatı [على] ‘üzerinde’ anlamındadır ve istiâre-i tebeyyedir.²⁰ [الإنسان] ‘*İnsan*’ kelimesinde ise istiâre-i mekniyye²¹ (kapalı istiare) vardır. Çünkü insan, sahibini güvenli bir yere rahat ve emin bir şekilde ulaştırdığı için değerli eşyalara benzetilmiştir. Âyetteki [الحمل] ‘*yükleme*’²² kelimesinde istiâre-i tahyiliyye vardır.²³ Bu durumda cansız varlıklarda ya hakikat anlamı vardır ya da mecâz-ı mürsel kastedilir. Çünkü taşıma binerek kullanmayı gerektirir. Kâmûs’ta belirtildiği gibi Araplar şöyle söyler: ‘*Küfe/Sepet, içindeki üzümü harmana taşır.*’²⁴ Ayetteki [الحمل] ‘*taşıma/yükleme*’ ‘*koruma*’ manasındadır zira koruma taşımayı gerektirir. Ya mecâz-ı mürseldir ya da binmek ve korumak anlamlarının her ikisinde de fiil olduğu için istiâre-i tebeyye’dir. Birincisine göre,

¹⁸ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

¹⁹ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

²⁰ Fiilin mastarının kendi mastar anlamının dışında teşbih için kullanılmasıdır. Fiilin anlamı bu kullanıma tabi olur. Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-*Seyyid es-Şerif el-Cürcânî, et-Ta’rifât*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 42. Ayrıca bkz. İsmail Durmuş-İskender Pala, ‘‘İstiâre’’, *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIII, s. 314.

²¹ Benzetilenin söylenmeyip sadece benzeyen ile benzeme yönü açısından kurulan istiaredir. Bkz. *Cürcânî, et-Ta’rifât*, s. 42; İsmail Durmuş-İskender Pala, ‘‘İstiâre’’, *DİA*, c. XXIII, s. 317.

²² ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

²³ İstiâre-i tahyiliyye, kendisine benzetilenin benzeyeni gerekli kıldığı bir izafettir. Bkz. *Cürcânî, et-Ta’rifât*, s. 42; Her kapalı istiârede (istiâre-i mekniyye), kendisine bağlı olarak hayali anlamda ortaya çıkan istiâre türüdür. Bkz. İsmail Durmuş-İskender Pala, ‘‘İstiâre’’, *DİA*, c. XXIII, ss. 316-317.

²⁴ el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, s. 987.

'*taşıdık/yükledik*', '*bindirdik*' anlamındadır ve onun mastarı [الاركب] binmek'tir. İkicisine göre, '*taşıdık/yükledik*', '*koruduk*' anlamındadır ve onun mastarı da [الحفظ] korumak'tır. İkinci olarak [في] 'de' lafzı [على] 'üzerinde' anlamındadır. Bu durumda anlam 'Karada, rezillikten ve bunun dışında yollardaki ve çöllerdeki gizli/kapalı diğer zararlı şeylerden; denizde karanlıklarda yolunu kaybetmekten, batmaktan ve yanmaktan, zararının giderilemeyeceği eziyet verici hayvanlardan onları koruduk' olur.

Allah, insan hakkında onun dışında hiçbir varlık için yaratılmamış çok değerli nimetlerle '*...hoş hoş nimetlerden besledik...*'²⁵ buyurmuştur. Allah'ın kulları için yarattığı nimetler, sayılamayacak kadar çoktur. Bu nimetlerden bazıları zikredilmiş, zikredilen nimetler hedeflenen şey için yeterli olduğundan bazıları ise zikredilmemiştir. Bu hedeflenen şey de manevî yakınlaşmadır. Başlangıçta sadece dünyevi nimetlerden bazısının söylenmesi, yüce amaca ulaşmak için bir başlangıçtır. Öncesinden ve sonrasında anlaşıldığı gibi bu yüce amaç da Allah'a yaklaşmaktır. Allah'a manevi yakınlığın delaleti, geleceği üzere güzel ve anlaşılır bir açıklamayla ortaya çıkar.

'*...Onları çoğunun üzerine geçirdik...*'²⁶ Allah katındaki yakınlık, şeref ve tazim âhirettedir. [على كثير] '*Çoğunun üzerine*' ibaresindeki [كثير], '*...ekseri yalan söylerler ...*'²⁷ ayetindeki gibi [الكل] hepsi anlamındadır. Hasan da [كثير] '*çoğu*' ibaresinin [الكل] hepsi anlamında olduğunu söylemiştir.²⁸ '*...Maamafih ekserisi sırf bir zan ardından gider ...*'²⁹ yani '*onların tamamı ve hepsi*'

²⁵ 'Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

²⁶ 'Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

²⁷ 'Onlar kulak verirler ve ekseri yalan söylerler.' eş-Şuarâ, 26/223.

²⁸ *Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, Tefsîrû'n-Neseî Medârikü't-Tenzil ve Hakâikü't-Te'vil*, thk: Yusuf Ali Bideyvi, Beyrut 1998, c. II, s. 269.

²⁹ 'Maamafih ekserisi sırf bir zan ardından gider, fakat zan, Hak'tan hiçbir şey ifade etmez, herhalde Allah, onların ne yaptıklarını bilip duruyor.' el-Yûnus, 10/36.

anlamındadır. Bunun hakikati ileride ortaya çıkacaktır. ‘...Yarattıklarımızdan...’³⁰ yani ulvî ve sūflî bütün yaratılmışlardan anlamındadır. [تفضيلاً] Mef’ûl-u mutlak’tır, te’kid bildirir. Bahsettiğimiz bu konu ancak ayrıntılı ifadelerle ortaya çıkar. Çünkü bazı alimler, bu konunun idrakini anlaşılabilir hale getirmişlerdir. Bu konu bağlamından ve amacından sapmıştır. Bu rivayetin bağlamı, insanın yüceltilmesini açıklamak içindir ve bu ayet,³¹ Allah ve Rasûlü’nün rızasının dışında kullanılıp meleği istisna ederek meleklerin insandan üstün olduğu şeklinde istidlalde bulunan Zemahşeri³² ve Mu’tezile’den ona uyanların iddia ettiği gibi değil, insanın melek, cin ve bu ikisi dışındaki diğer varlıklardan da üstün olduğunu ispat etmek için daha uygundur. Burada meleğin insandan üstün kılınışı, [الكثير] ‘çok’ kelimesinin, zıttı olan [القليل] ‘az’ kelimesine hamledilmesi yani Mefhûm-u Muhâlefe³³ ile birlikte anlama itibar edilmesine dayanır. Aksine bir karşıtlık olduğunda buna itibar edilmez. Şöyle ki, bu ayetten hareketle meleklerin insandan üstün olması Delîlü’l-Hitâb’a³⁴ dayanan genel bir ifadedir. Çünkü ifadede [الكثير] ‘çoğun’ tahsis edilmesi, [القليل] ‘az’ lafzındaki zıtlık durumunu gösterir. Bu da İbn Hatîb’in de dediği gibi delîl-i hitâba dayanmaktadır.³⁵ Bizim için de Fusûlü’l- Bedâyi’ sahibi Molla Fenârî’nin ifade ettiği gibi Mefhûm-u

³⁰ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

³¹ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 500.

³³ Mefhûm-u Muhâlefe, söylenen şeyden zorunlu olarak anlaşılan şeydir. Bkz. *Cürcânî, et-Ta’rifât*, s. 279. Ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen yay., İstanbul 1988, c. I, s. 19.

³⁴ Delîlü’l-Hitâb, mefhûm-u muhâlefe için kullanılan diğer isimlerden biridir. Krş. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâyi’ fî usûli’ş-şerai’*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru’l-Kütübü’l-ilmîyye, Beyrut 2006, c. II, s. 210; Mefhûm-u muhâlefe ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Taha Nas, ‘‘Mefhûmu’l-Muhâlefe’nin Delaleti’’, *Usûl İslam Araştırmaları*, 2010, sayı: 14, ss. 122-128; Bilmen, *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, c. I, s. 19.

³⁵ Muhammed Fahrüddîn er-Râzî b. el-‘Allâme Ziyauddîn ‘Omer (ö.604 h.), *Tefsîru’l-Fahri er-Razî, el-meşhûr bi’t-tefsîru’l-kebîr ve mefâtihi’l-gayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1994/1414, c. XXI, s. 17.

Muhâlefeye dayanmak asla kabul edilemez.³⁶ Bununla birlikte burada bir karşıtlık ve kullanım vardır. Çünkü zahirin hükmü, sözün söylenildiğinde ilk duyulan manaya delaletidir, nassın hükmü ise nasıl kullanıldığına bağlıdır. Bu nedenle demişlerdir ki: bağlam nassta şarttır, zahirde ise ihtiyârîdir. Bu durumda nimetleri tek tek sayarak yüceltmekte Allah'ın '*Biz benî âdemi tekrim ettik ...*'³⁷ ayetindeki sözün duyulduğundaki ilk anlama bağlı genel ifade, zahir; ayetteki şeref ve üstünlük ise nassdır. Çünkü Allah'ın çeşitli nimetlerin zikriyle başlaması bu bağlamın delilidir. Daha sonra nimetlerden birinin hükmünü açıklamıştır. Bu ise '*Onları yarattıklarımızın çoğunun üzerine geçirdik...*'³⁸ ayetiyle insanın yüceltilmesidir. Değerli şeylerin zikredilerek tek tek sayılması bu nimetlere önem atfedildiğini gösterir. Ve böylece asıl maksadın insanın şerefini açıklamak olduğu bilinir. Bu da ayetteki nasstır. Çünkü şereften kastedilen anlam, dünyevi nimetleri açıkladığı için ayetin öncesinden ortaya çıkmadı. Öncekinin hükmü aynı şekilde manaya bağlı olarak zahirdi. Şereften kastedilen ikinci hüküm ise uhrevî nimetler olduğu için kelama bağlıdır. Metinde söylenmek istenene bağlı olarak, bu anlamı te'min etmek için kullanıldığından nass oldu. '*Gerçek Allah, Ademi ve Nuhu ve âli ibrahimi ve âli İmrânı süzdü, alemin üzerine istifa buyurdu.*'³⁹ ayetiyle aralarında teâruz olduğu düşünülür. Bu ayet dışında Kur'an ve Sünnet'ten bu durumu gösteren delil ve karineler, onun nassiyetini daha iyi ortaya koymaktadır. Ve biz de Allah'ın izniyle onları sıralayacağız.

Nass, zahirden anlaşılmayan bir mananın kendisiyle anlaşıldığı şeydir. Çünkü kelam, siganın kendisindeki karineye bağlı olarak kullanılır. Allah'ın '*Size helal olan kadınlardan iki, üç, dört nikahlayın...*'⁴⁰ ayetinde olduğu gibidir. Bu

³⁶ Molla Fenâri, *Fusûlü'l-bedâyi'*, c. II, s. 220.

³⁷ 'Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

³⁸ 'Biz benî âdemi tekrim ettik, *karada ve denizde* bineklere yükledik[الحمل] ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

³⁹ Âl-i İmrân, 3/33.

⁴⁰ 'Eğer yetimlerin haklarını gözetemeyeceğinizden korkarsanız size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikah edin ve eğer bu surette adalet yapamayacağınızdan korkarsanız o zaman bir tane veya milkiniz cariye alın' en-Nisâ, 4/3.

ayetin mefhumu, nikahın helalliği ve eş sayısının açıklanmasıdır. Kalam ise, dilin yapısındaki bir karineyle kendisi için kullanıldığından zahirden anlaşılmayıp ayette anlam olarak bulunandan anlaşılacak şeydir. Fakat kalam ayette bağlamın delalet ettiği şey olan ikinci bir anlam için kullanılmıştır. Bu da ‘*adalet yapamayacağınızdan korkarsanız o zaman bir tane alın...*’⁴¹ şeklindeki açıklamadır. Ayet evlenmenin mübah oluşu hususunda zahirdir ve evlenilecek eş sayısını belirlemiştir. ‘*Ellerinizde milk bulunanlar...*’⁴² ayeti, ‘*haram kılınanlar dışında*’⁴³ evlenmeyi mübah kılan zahir hükmüyle teâruz halindedir. Eğer bu ayetle amel etmek caiz olsaydı, yüzlerce ve binlercesinden daha fazlasının nikahı caiz olurdu. Ancak ayetteki ‘...iki...’ sözü, ‘*elinizin altındaki...*’⁴⁴ ayetindeki ‘*dışında*’ kalanların sınırını dört olarak tayin etmiştir. Bu Usul-i Fıkıh’ta açıklandığı şekilde tercih edilmiştir. Allah’ın ‘*Biz benî âdemi tekrim ettik ...*’⁴⁵ ayetinin gerek karşıtlığı gerekse kullanımından dolayı zahirden uzaklaştırıldığı için nasstır. Meleklerin, ‘*alemlerin*’⁴⁶ içinde yer alması muhakkak olduğu için de nasstır. Arapça’ya en az düzeyde sahip olan kişi bile buna böyle hükmeder. Zahirden uzaklaşmayı belirleyen yalnızca ayetin kullanımı ve nasıllığıdır. Hz. Peygamber^(s)’in açıklaması da ileride geleceği üzere bu yöndedir. Zahirin, anlamının dışında kullanılmasının en güçlü yönlerini Hz. Peygamber^(s)’den rivayetlerle ortaya koyacağız. Bunun en iyi delili, Ehl-i Sünnet ve’l- Cemaat’in Cumhur ulemasının icmasıdır. Çünkü onlar Hz. Peygamber^(s)’in belirttiği üzere dalâlette birleşmezler.⁴⁷ Tek bir rivayet olduğu gerekçesiyle doğruluğunu dikkate

⁴¹ en-Nisâ, 4/3.

⁴² ‘Bir de harb eseri olarak ellerinizde milk bulunanlar müstesna olmak üzere evli kadınlar, işte bunlar size Allah yazısı olarak haram.’ en-Nisâ, 4/24.

⁴³ en-Nisâ, 4/24.

⁴⁴ en-Nisâ, 4/3.

⁴⁵ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁴⁶ ‘Gerçek Allah, Âdemi ve Nûhu ve Âli İbrahimi ve Âli İmrânî süzdü, alemin üzerine istifa buyurdu.’ Âl-i İmrân, 3/33.

⁴⁷ ‘Ümmetim delâlette birleşmez.’ Enes b. Mâlik’ten rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk: Muhammed Fuâd Abdulbâki,

almaksızın her kim kendini onlardan uzak tutarsa ve onlara muhâlefet ederse, kim olursa olsun onların karşı çıkmasına itibar edilmez. Rivayet edilenlerin tamamının, beşerin meleklerden üstün olduğuna dair kesin bir delil olduğu görüşü neden caiz olmasın? Haber-i vâhîde gelince, bazılarının görüşüne göre rivayet Kur'ân-ı Kerim ile çelişmiyorsa ancak Kur'ân-ı Kerim'den çıkarılan hususlarla çelişiyor ise bu durumda âhad haberin nassla çelişmesi kuvvetle muhtemeldir. Durum şudur ki: Hz. Peygamber^(s) Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* adlı eserinde belirttiği üzere ayeti şöyle tefsir etmiştir. Suyûtî: 'Biz benî âdemi tekrîm ettik...' ⁴⁸ ayetini Taberânî, ⁴⁹ Beyhâkî *Şuabi'l-Îman*'da ⁵⁰, Hatîb de *Tarihi*'nde Abdullah İbn Amr'ın şöyle dediğini rivayet etmiştir. Rasulüllah^(s) şöyle buyurmuştur: "Kıyamet günü Allah katında benî âdemden daha üstün hiçbir şey yoktur. "Melekler de mi?" denildi. Bunun üzerine şöyle dedi: Evet melekler de. Zira onlar güneş ve ay gibi zorunlu varlıklardır. ⁵¹ Beyhâkî bu hadisi başka bir senetle Abdullah İbn Amr'dan mevkuf olarak rivayet etmiş ve hadisin sahih olduğunu söylemiştir. ⁵² Beyhâkî *Şuabu'l-Îman*'da Ebu Hureyre'den şöyle rivayet etmiştir: 'Mü'min Allah katında meleklerden daha üstündür. ⁵³ Yine önceki rivayet gibi *Kitab-ı Müslim*'de, ⁵⁴ İmam Ahmed ⁵⁵ ve Beyhâkî Câbir'den (Allah ondan razı olsun) şöyle rivayet etmiştir. Câbir dedi ki: Ya Rasûlallah! Allah'ın yarattığı ilk

Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyyeti, *Kitâbü'l-Fiten* 8; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l Mütefekkih*, thk: Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf, Dâru İbni Cevzi 1417/1996, ss. 408-410.

⁴⁸ 'Biz benî âdemi tekrîm ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.' el-İsrâ, 17/70.

⁴⁹ Hâfız Ebi'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Ferîk mine'l-bâhisîn, Bsk yy. ts., c. XIII, s. 594.

⁵⁰ el-Beyhâkî, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, c. I, s. 312.

⁵¹ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî (ö. 911), *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kâhire 2003, c. IX, ss. 399-400.

⁵² el-Beyhâkî, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, c. I, s. 312.

⁵³ el-Beyhâkî, *el-Câmi' li Şuabi'l-Îmân*, c. I, s. 311; es-Suyûtî (ö. 911), *ed-Dürrü'l-Mensûr*, c. IX, ss. 399-400.

⁵⁴ Bu rivayeti *Kitab-ı Müslim*'de tespit edemedik.

⁵⁵ Rivayeti tespit edemedik.

şey nedir? Rasûlallah:^(s) “Allah’ın ilk yarattığı şey, senin Peygamberi’nin nûrudur, ya Câbir” buyurmuştur.⁵⁶ İshak rivayetinde ise “sonra ona: yönel dedi ve o da yöneldi, daha sonra Allah İzzetim ve Celâlim hakkı için senden daha üstün bir şey yaratmadım. Seninle alır seninle veririm, seninle mutlu eder seninle güçlüğe düşürürüm.” dedi.⁵⁷ Bu açıklamaya ve bu ayetten⁵⁸ önceki ‘Yine bir vakit Melâikeye Âdem için secde edin demiştik...’⁵⁹ ayetine göre, ayetin siyak ve sibakı, ‘yarattıklarımızın çoğunun...’⁶⁰ ayetindeki [الكثير] ‘çok’ kelimesinin [الجميع] ‘hepsi/tamamı’ anlamında olmasını gerektirir. Bunu düşünen kimseye göre Zemahşeri’de olduğu gibi⁶¹ [الكثير] ‘çok’ kelimesi, az kelimesinin muhâlifi değildir. Kâdî Beydâvî’nin görüşlerinde ise kendi yöntemi gibi konuya derinlemesine yaklaşarak kendisinin delilini çürütmeyi ve reddetmeyi gerektiren şeyler vardır.⁶²

⁵⁶ Câbir rivayetini el-Beyhâkî’de tespit edilemedi. Rivayet için bkz. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs amme’ş-tehera mine’l-ehâdis alâ elsineti’n-nâs*, Mektebetü’l-Kudsî ts., c. I, s. 265.

⁵⁷ Bu rivayet ve diğeri Allah’ın yarattığı ilk varlığa dair muhtelif iki rivayettir. Ancak müellif her ikisini bir arada kullanmaktadır. Câbir rivayeti, yaratılanların ilki olarak Hz. Peygamber^(s)’in nuruna işaret etmekteyken; bu rivayet ilk yaratılan varlık olarak ‘aklı’ işaret etmektedir. el-Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, c. I, ss. 263-264. Taberânî de Ebû Hureyre’den rivayet etmektedir. Bkz. Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebû’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, thk: Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru’l-Harameyn, Kâhîre 1995/1415, c. II, s. 235; Akıl rivayeti ile ilgili bkz. el-Beyhâkî, *el-Câmi’ li Şuabi’l-Îmân*, c. VI, ss. 348-350.

⁵⁸ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁵⁹ ‘Yine bir vakit Melâikeye Âdeme secde edin demiştik derhal secde ettiler, lâkin İblis hiç dedi: Ben bir çamur halinde yarattığın kimseye secde eder miyim?’ el-İsrâ, 17/61.

⁶⁰ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 500.

⁶² Beydâvî ‘Çok lafzının tamamı şeklinde te’vil edildiğini ancak bunun tutarsızlık ve aşırı bir yorum olduğunu söyler. Lafzın tamamı şeklinde te’viline karşı çıkar ve meleklerin iki açıdan istisna olduklarını söyler.’ Bkz. Kâdî Nasirddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Tefsîru’l-Beydâvî Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vil*, Beyrut 1988, c. I, s. 577.

Tavâli'in⁶³ içindeki ifadelerden anlaşıldığı üzere Ehl-i Sünnet'in cumhurundan olmasına rağmen, [الكثير] 'çok' kelimesinden melekleri istisna kılarak Zemahşeri'ye uyduğu derinlemesine düşünüldüğünde ortaya çıkar. Kâdî Beydâvî üstünlük hususunda iki anlam ileri sürdü. Birinci anlam galip olma ve üstün gelme, ikinci anlam ise şereftir.⁶⁴ Kâdî Beydâvî'nin ifadesinin birinci anlama yani galip olma ve üstün gelmeye meylettiği açıktır ve Zemahşeri'ye muhalefet amacıyla da istisnayı çeşitlendirmiştir. Kâdî Beydâvî şöyle söylemiştir: 'Birinci yani galip ve üstün olmaya nazaran meleklerin cinsi; ikinci yani şerefe nazaran ise meleklerin havâssı istisnadır. Devamında da şöyle demiştir: Cinsin üstün olmaması cinse ait bazı fertlerin de üstün olmamasını gerektirmez. Hemen sonra da sözlerini tamamlarken şunları söylemiştir: Bu mesele nazarın konusudur ve [الكثير] 'çok' kavramı [الكل] 'hepsi' olarak te'vil edilmiştir ve bu te'vilde bir aşırılık söz konusudur.'⁶⁵ Bu söylenenler Kâdî Beydâvî ve Zemahşeri'nin sözlerinin özetidir.

Şimdi sana söylenecek olanları dikkatle dinle! Onun bu konudaki yaklaşımı, bizzat [الكثير] 'çok' kelimesinin tahsis edilmesi suretiyle mefhûm-u muhâlefeye dayanmaktadır. Bu dikkate alınmazsa onun sözünden şu açığa çıkar: 'Meleklerin cinsinin üstün olmaması cinsin bazı fertlerinin de üstün olmamasını gerektirmez.'⁶⁶ Sanki o, bununla bu iki yönün reddine işaret etmiştir. Bu reddin açıklaması şudur: Eğer üstün bulmayı, galip olma ve yenmeyle gerçekleşen üstünlüğe hamledersen, biz bu durumda ortaya çıkacak olan gerekliliği (mülâzeme) kabul etmeyiz; eğer üstün bulmayı, şeref ve saygınlığa hamlettiysen bu ise tartışmalıdır. Biz buradaki gerekliliği (mülâzemetyi) kabul ettik ancak üstünlük konusunda yakınlık durumu kabul edilemez. Çünkü buradaki gereklilik, beşer türünün ki, her bir fert türünün bir parçasıdır, meleklerden üstün

⁶³ Kâdî Nasirddin Ebû Saïd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Tavâli 'u'l-Envâr min Metâliu'l-Enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye 1999, ss. 217-219.

⁶⁴ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

⁶⁵ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

⁶⁶ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

olmadığıdır.⁶⁷ Bu akıl yürütme, küllî (tümel) olumlu bir önermeyi cüz'î (tikel) olumsuz bir önerme yerine koymaktır. Böylece melekteki ikinci ihtimal olan şeref ve saygınlığa yönelik havas yorumuyla küllî (tümel) olumlunun durumu, yüklemeleri birbirine zıt şartlarla kayıtlı olan cüz'î (tikel) olumsuz ve cüz'î (tikel) olumlu önermeyle çözülür. Buradaki cüz'î (tikel) olumsuz önerme: 'Bazı insanlar meleklerin havâssından üstün değildir.'; cüz'î (tikel) olumlu ise: 'Bazı insanlar meleklerin avamından üstündür.' önermeleridir. Bu durumda insanlardan bazısının havâssın (Allah onları hayırla mükafatlandırın) dışındaki meleklerden üstün olması mümkündür. Böylece küllî (tümel) önerme onun delili olmaktan çıkmıştır fakat bu onda tartışma olduğu anlamına gelmez. Çünkü tercih edilen görüşe göre cüz'î (tikel) olumsuz ve cüz'î (tikel) olumlu kesinlik ifade etmez bilakis bunların yüklemeleri şartlara bağlıdır. 'Bazı insanlar meleklerin havâssının dışındakilerden daha üstündür' denildiği için meselenin nihaî noktası yüklemli önermenin Ma'dûle kısmına⁶⁸ (Kaziyye-i Ma'dûle-i Hamliyye'ye) dönmektedir. Böylece bazı insanların meleklerin havâssından değil de avamından üstün olduğu ortaya çıkar. Çünkü meleklerin havâssı baştan istisna edildi. Tercih edilen görüşe göre meleklerin havâssı da melekler türünün belirli fertlerini içermektedir. Bu durumda önerme, müsevvere⁶⁹ değil, mahsûsa/şahsiye⁷⁰ olur. Havâss, cinsin bir parçası olduğu sürece kesinlikle bundan başka bir yöntem yoktur. Evet keşke meleklerin cinsi denildiği için havas konumunda 'bazı' terimini kullansaydı veya 'onlardan bazısı' deseydi, açıklamaya gerek olmaksızın bazı insanların bazı meleklerden

⁶⁷ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

⁶⁸ Kaziyye-i Hamliyye (Yüklemli Önerme), ikiye ayrılır: Ma'dûle ve Gayr-ı Ma'dûle. Kaziyye-i Ma'dûle-i Hamliyye, nefi' harfinin mevzu(konu) ve mahmulün(yüklem) birinin veya ikisinin parçası olduğu önermelerdir. Bkz. Talha Alp, *Mantık-İşagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yay., İstanbul 2013, s. 23,(Ayrıca sözlük kısmında s. 19).

⁶⁹ Önermenin konusunun bazı, hiçbir, bütün vb. şekilde belirli kılındığı, ancak muayyen bir şahsı (Zeyd, Ahmet gibi) belirtmeyen önermelerdir. Tümel ve tikel olabilir. Talha Alp, *Mantık*, s. 27.

⁷⁰ Önermenin konusunun tek bir şahsa işaret ettiği önermelerdir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2004, s. 111; 'Zeyd yazıcıdır' önermesi gibi Krş. Talha Alp, *Mantık*, ss. 27-28.

daha üstün olması zorunlu olurdu. Sanki mezhepler (görüşler) için yer açmak onun söylediklerini gerektirir. Ancak İbn Kemâl bu ayeti ferâid ve tefsirinde Zemahşeri ve Kâdî Beydâvî'nin yönteminden farklı olarak te'vil etti.⁷¹ Fakat Kâdî Beydâvî'nin itirazının işe yaramadığı ve aynı şekilde ayetteki te'vilin olmayacağı apaçık ortaya çıkmıştır. Nihayetinde İbn Kemâl, ayetteki 'çok' kavramıyla hükmü tahsis etmenin, insan cinsinin melek cinsinden üstün olmadığını göstermeyeceğini, çünkü bir cinsi başka bir cinsten daha üstün bulmak için, ilk cinsin bütün fertlerini ikincisinin tamamından daha üstün kılmaya gerek olmadığını, bilakis ilk cinsten (insandan) sadece bir ferdin ikincisinin (melek) tamamından daha üstün olmasının yeterli olacağını söyledi.⁷² Bu açıklamalardan, düşünmeden acele davrananların bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu aceleciler de Zemahşeri ve onun gibi düşünenlerdir. Böylece hatanın giderilmesi 'cinsin üstün olmaması bazı fertlerinin de üstün olmamasını gerektirmez'⁷³ iddiasının yanlışlığı ortaya çıkmıştır. Bu konuda söylenecek olanlar burada bitti.

Keşke Kâdî Beydâvî bu çıkarıma bağlanmak yerine meseleyi tekrar inceleydi bu takdirde ondan havassla sınırlama fikri çıkmazdı ve bizim burada söylediğimiz gibi bir sonuç çıkarırdı. Çünkü beşer cinsinin fertlerinden bazısını üstün bulmanın gerekli olmayışı mecburi olduğundan bu insanların bazısının, ister havass ister avam olsun, meleklerin havassının dışındakilere üstünlüğünden dolayı şartlara bağlı bir gerekliliktir, mutlak değildir. Bu şekilde insanın meleklerin avamına üstünlüğü sınırlı olur. Üstünlük hususunda amaçlanan ise insanın havassının meleğin havassına üstünlüğüdür. Birinci ihtimale göre, her ne kadar melekte olduğu gibi insanda galip olma kuvveti bulunmasa da, cinsle galip olma ve üstün gelme anlamı kastedilmiştir. Fakat iki cinsin karşılaştırılmasındaki şeref anlamı, hepsinin hepsine kılınmasını gerektirmez; bilakis melek cinsinin fertlerinden biri insan cinsinden daha üstün olsaydı, hepsine üstünlüğü için yeterli

⁷¹ İbn Kemâl, *Tefsîr*, s. 366; Kemalpaşa, *Ferâid* (Resâilü İbn Kemal içinde), nşr. Ahmed Cevdet, Matbaa-i İkdâm 1316, c. I, ss. 267-269.

⁷² İbn Kemâl, *Tefsîr*, s. 366; İbn Kemâl, *Ferâid*, c. I, ss. 267-269.

⁷³ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

olurdu. Bu konuda Keşşaf sahibinin açıklamaları göz ardı edilemez ve aynı şekilde havass kaydıyla şeref anlamının verilmesi, efdaliyyetin gerçekleşmesi ve meleğin havassında bu efdaliyyetin sürekli olmasını gerekli kılar. Böylece Ehl-i Sünnet'in Cumhuriyete karşı çıkmasına rağmen bir açıdan sahtekarlığa başvurmuştur başka bir açıdan ise onlara destek çıkmıştır. Cins ile cins karşılaştırılırsa, 'bazı'ları için olumluluk (îcâb), 'bazı'ları hakkında da olumsuzluk (selb) ortaya çıkar. Bu suretle de bu konudaki başarı, Ehl-i Sünnet'in tercih edilen görüşü üzerine olur. Dikkatle ve adil bir şekilde tefekkür et ve doğru yoldan sapanların yolunu benimseme!

Melekleri istisna konusunda ikinci ihtimal olan şeref meselesini gündeme getirirsen, insanın bazısının meleklerin havassının dışındakilerden daha üstün olduğu anlamını gerektirirse yine insan açısından hususi özelliklerin dikkate alınması anlamını çıkarsamak gerekir. Böyle bir çıkarsamada bulunmak ise mümkün değildir. Böylece insanın havassının meleklerin havassından ve avamından üstün olduğu anlaşılmış olur. Ben de derim ki, bu durum ' *Muhakkak ki Allahistifa buyurdu.*'⁷⁴ ayetinin ve diğer ayetlerin, kutsi hadislerin ve zikredilen diğer hadislerin ifade ettiği anlam ile uyum içindedir. Oysa şuan bulunduğumuz durumda ulemanın bu konudaki anlam açısından yaptığı tartışmayı dikkate almaya gerek yoktur. Kur'ân-ı Kerim'de cinse ait özelliğin belirtilmişliği de söz konusu değildir aksine burada Kâdî Beydâvî'nin istisnada ihtimale dayanan yorumu, Zemahşeri'nin görüşünü tetkik etmek için bir işaretidir. Bunları söyleyen kimse için buradaki kapalılık zorunluluktandır (izdirâbî), yoksa onun sözündeki gereklilikten (mülazemet) değildir. Melekle karşılaştırıldığında ise bu te'vil tıkanır. Çünkü ilk olarak/öncelikle meleğe nazaran havass te'vili, meleklerin havassından üstün olacağı için insan cinsinin havass yorumunu engelledi. İnsana nazaran yorumlanan özellikleri dikkate almak, meleğe nazaran da bu özellikleri dikkate almaya yol açar. Bundan anlaşılan, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, insanın havassının meleğin havassından değil de avamından üstün olduğudur.

⁷⁴ 'Gerçek Allah, Âdemi ve Nûhu ve Âli İbrahimi ve Âli İmrânı süzdü, alemin üzerine istifa buyurdu.' Âl-i İmrân, 3/33.

İnsanın havassının meleğin havassından üstün olduğunun anlaşılabilmesi için insan açısından bu özellikleri dikkate almamak melek açısından yorumun tıkanmasına yol açar. Bu iddianın aslı, melekle karşılaştırıldığında meleğin havassının insanın havassından daha üstün olması bakış açısını zorunlu kılar. Allahım! Melek açısından bu özellikleri yoruma katmakla amaçlanan şeyin, anlam bakımından ulemanın tartıştığı hususla alakası yoktur, tam aksine Kâdî Beydâvî'nin buradaki amacının, Zemahşeri'nin sözündeki eksikliği gidermek olduğu söylenmelidir. Aksi takdirde karışıklık meydana gelmezdi. Durum daha önce ifade edildiği gibi⁷⁵ bu ayet, hakkında rastgele konuşulamayacak nass

⁷⁵ Hâmiş: Daha önce geçtiği gibi sözü ile ayeti nassla tefsir etmenin, lugavî anlamından dolayı anlam açısından zâhire hamletmekten daha iyi ve daha üstün olduğu kastedilmektedir. Bu yüzden de Zerkeşî *el-Burhân'da* Kur'ân'daki nâzır hakkında şöyle demiştir: Kur'ân'ın tefsiri için birçok yöntem vardır. Bunların en önemlileri dört tanedir. Birincisi Hz. Peygamber^(s)'den gelen haberdur. Bu ise ilk neslin usûlüdür. İkincisi sahabenin görüşlerini kabul etmektir. Çünkü Hz. Peygamber^(s)'in tefsiri sahabeye göre merfu' haber derecesindedir. Üçüncüsü Arap dilini benimsemektir. Çünkü Kur'ân Arapça olarak inmiştir. Fakat alimlerin görüşlerinden zahir olanı yasaktır. Ahmed b. Hanbel'den biri helal, diğeri haram olduğunu ifade eden iki rivayet nakledilmiştir. Dördüncüsü ise ayeti kelamın anlamının gerektirdiğiyle tefsir etmektir. Bunlar şeriatin imkanlarından özetlenmiştir. (Son-Bitti) (Bkz. Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır *ez-Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyyeti ts., c. II, s. 156.)

Ben de şunu söylüyorum: bu dördüncü yöntem, ancak birinci ve ikinci yöntem ile çelişmediği takdirde itimat edilebilir(güvenilebilir). Onun vürûd ve sevk kaydıyla ve şeriatin sınırlarını özetlemekle kastettiği, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in Cumhuru'nun yöntemini izlemektir. Hz. Peygamber^(s)'den nakledilen herhangi bir şey olsaydı dördüncü yöntem birincinin kaynağı olurdu. Bunun delili de es-Suyûtî'nin *tefsirinde* İbnü'n-Nakîb'ten naklettikleridir. Buna göre o şöyle demiştir: Tefsir ancak şu üç yöntemin biriyle mümkündür. Bu yöntemlerin ilki Kur'ân, ikincisi hadis ve üçüncüsü de Ümmetin icmasıdır. Buna örnek olarak 'Benî âdemi tekrim ettik...' ayetini söyleyebilirim. Âyetin kullanıldığı mananın gerektirdiği şey benî âdemin her şeye olan üstünlüğünün açıklanması olduğuna hükmetmektir. Üstünlük hususunda ondan fazlasına sahip olan varlıklar bulunsaydı, üstünlük konusunda onların ayırt edici vasıfları daha fazla şeref ve cömertlik olmazdı. Dinin asıllarından özetlenen husus, Hz. Peygamber^(s)'in mutlak anlamda bütün yaratılmışlardan üstün olduğuna dair Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in icmasıdır. Hz. Peygamber^(s)'in benî âdemin bir ferdi olduğunda da bir anlaşmazlık söz konusu değildir. Eğer melek cinsi insan cinsinden üstün kılınsaydı, bu durumda meleğin Hz. Peygamber^(s)'den de üstün olması gerekirdi. Oysa üstün olan varlığın Hz. Peygamber^(s) olduğu ispat edilmiştir ve muteber akâid kitaplarında Müslüman alimlerin âdemoğullarının

anlamıyla uyum içerisinde. Burada Kâdî Beydâvî'nin, Zemahşeri'ye yaptığı itiraz gibi başka açıdan da bir itiraz mümkündür ancak benzerinde olduğu gibi hiçbir faydası yoktur. Çünkü bu itiraz, mefhûm-u muhâlefe'ye dayanacaktır. Mefhûm-u Muhâlefe'ye bir çatışma söz konusu/bulunduğu zaman itibar edilmeyeceği açıklandı. Açıktır ki, mefhûma dayalı kabul edilebilecek gereklilik durumu, özel değil; insanın üstünlüğü ayette anlam itibariyle bulunan 'az' anlamından olumsuz olarak ortaya koyulduğu için genel bir surette olur. Meleklerin cinsi⁷⁶ veya meleklerin dışındakiler⁷⁷ denildiği için, bu az lafzının yorumundan üstünlüğün ya melek ve insan türlerinin her ikisi için eşit olması ya da meleklerin bazısının daha üstün olması kaçınılmaz olur. Aynı şekilde, yakın olma durumu bulunmaz aksine, Seâlebî'nin de dediği gibi az anlamından eşitlik zorunludur.⁷⁸ Böylece Kâdî Beydâvî'nin 'Bu mesele nazarın konusudur'⁷⁹ sözü bunu destekler. Diğer bir deyişle bu dereceleyle/kadarla yetinilmez ve bu kadarla doğruya da ulaşılmaz. Çünkü meselenin aslında tarafların her biri iki cinsten birinin üstünlüğünü iddia ediyor. Sanki iki tarafın her biri için meselenin itikadi olmasına rağmen kat'î bir delil bulunmamaktadır. Yukarıdaki iddiaya karşılık da şu denir: Onların her ikisi için kat'î delilin olmaması, onlardan herhangi biri için zann-ı gâlibin olmamasını gerektirmez. Zannî delil bulunduğu da tercih edilen bir hüküm ortaya koymak mümkündür. Zannî deliller birbirleriyle çatıştığında, ancak zannî delillerden birini tercihle hüküm verilebilir. Mecaz ise hem zahirde hem de nassda karşılaştırılması muhtemel şeylerdendir. [الكثير] Çok lafzı mecaza hamledildiğinde, Ehl-Sünnet'in cumhuruna göre zan ifade ettiğinden destek ve yardımlaşma anlamına gelir. Eğer her iki taraf için de eşitlik bulunursa, kendisi için bir rahmet olan Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre zanla hüküm vermek en düşük ihtimaldir. Bununla beraber Yûnus sûresi'nde '...Maamañih ekserisi sırf bir zan

havâssının üstünlüğüne dair ittifakla birleştiklerini görürsün. Benî âdemin avamına gelince, akâid kitaplarında açıklandığı üzere, bazı alimlere göre bu konuda anlaşmazlık vardır.

⁷⁶ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 500.

⁷⁸ es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, c. III, s. 486.

⁷⁹ Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

*ardında gider...*⁸⁰ ayetinde geçen [الكثير] ‘çok’ kavramı [الجميع] tamamı olarak tefsir edilmiştir.⁸¹ İşte tam da burada [الكثير] ‘çok’ lafzının [الكل] ‘hepsi’ne hamledilmesinin yoldan sapma olduğu söylenir.⁸² Karinelerin işaret edip delillerin de ifade ettiği gibi yukarıdaki bağlama göre haksızlık ve hata ortadan kalkar. [الكثير] ‘çok’ kavramının [الجميع] ‘tamamı’ olarak tefsirine gelince, bu müfessirlerin şu ayetteki ‘onların çoğu’ terimini ‘onların tamamı’ terimi ile karşılamalarına benzemektedir: ‘Şeytanların asıl kime indiğini bildireyim mi? Onlar yalan ve iftiraya, günaha düşkün kimselere inerler. Çünkü o iftiracılar şeytana kulak verirler, esasen ‘onların çoğu’ yalancıdırlar.’⁸³ Mukaddimede üstünlüğü gösterildiği gibi bir ayeti başka bir ayetle tefsir en faziletli yoldur.⁸⁴ Şu ayetlerde olduğu gibi ayetin zahiri bunların yorumunu kılısaydı, yukarıda geçen tefsire ait birçok tartışma ile ilgili yorumları zikretmeye gerek kalmazdı. Bunlar, ‘Muhakkak ki Allah...istifa buyurdu.’⁸⁵ ve ‘Yine bir vakit Melâikeye Âdem’e secde edin demiştik...’⁸⁶ ayetleriyle ve ‘... Ve Âdem’e bütün esmâyı ta’lim eyledi...’⁸⁷

⁸⁰ ‘Maamafih ekserisi sırf zan ardından gider, fakat zan, hakdan hiçbir şey ifade etmez. Herhalde Allah onların ne yaptıklarını bilip duruyor.’ Yûnus, 10/36.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 222.

⁸² Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 577.

⁸³ eş-Şuarâ, 26/221-223.

⁸⁴ Hâmiş: ez-Zerkeşî *el-Burhân*’da ayetin kendisi için kullanıldığı anlamın muhafaza edilebilmesi için müfessirin yorumunun bir sınırının bulunması gerektiğini söylemiştir. (Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. I, s. 317.) *el-İtkân*’da bahsedildiği üzere (Bkz. Abdurrahman Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk: Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Naşir: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb h.1394/m.1974, c. IV, s. 229.) dilin ilk anlamına muhalefet ederse, bu onun başka anlamda kullanıldığını gösterir. Arap dili kelimeyi genişlettiği için bir kelimenin bütün anlamlarını kavramak güçleşir. Bu yüzden kelimenin anlamı sevk ve vürûda bağlıdır. Kelimenin anlamlarından herhangi biri varsa, zayıf bile olsa, son derece güzel olur. (Bitti-Son)

⁸⁵ ‘Gerçek Allah, Âdemi ve Nûhu ve Âli İbrahimi ve Âli İmrânî süzdü, alemin üzerine istifa buyurdu.’ Âl-i İmrân, 3/33.

⁸⁶ ‘Yine bir vakit Melâikeye Âdeme secde edin demiştik derhal secde ettiler, lâkin İblis hiç dedi: Ben bir çamur halinde yarattığın kimseye secde eder miyim?’ el-İsrâ, 17/61.

⁸⁷ ‘Ve Âdem’e bütün esmâyı ta’lim eyledi, sonra o âlemîni melâikeye gösterip ‘‘Haydin davanızda sadıksanız bana şunları isimleriyle haber verin’’ buyurdu.’ el-Bakara, 2/31.

ayetinden ‘...Bizim için senin bildirdiğinden başka ilim ne mümkün...’⁸⁸ ayetine ve ‘...Muhakkak ki iman edip yarar ameller yapanlar onlardır bütün hayrulberiyye.’⁸⁹ ayetleri ve ‘Elimle yarattığım ve Ruhumdan üflediğimi⁹⁰ ol deyip de olan gibi kılmam’⁹¹ kudsî hadisidir. Bunların hepsi, usul kaidesini başarılı bir şekilde öğrenen kimse için delildir. Buna göre uygulamaya koymak açısından onun en küçük parçası da daha şerefli. Bu durumda Arapça’nın kullanımlarının çok derin olduğu ve sonun getirilemeyeceği ortaya çıkmaktadır. Tîbî’nin de dediği gibi,⁹² Arapça kullanımlarından birçok yön bulunmasına rağmen nasıl olur da bir tek kullanıma gidilip dayanılabilir. Tîbî şöyle demiştir: ‘Eğer ifade zahir nazım, kendilerine üstün kılınanın [الكثير] ‘çok’ olduğunu gösterir. [ممن خلقنا]’Yarattıklarımızdan...’⁹³ ifadesi ise bunu açıklar. Fakat durum bunun aksinedir. Çünkü burada üstün tutulan [خلقنا] ‘...yarattıklarımızdan...’⁹⁴ dır ve [الكثير] ‘çok’ ise kendilerinden üstün kılınanların niceliğini açıklamaktadır. Tıpkı ‘Zeytinyağından bir ölçü⁹⁵ satın aldım’ denildiğinde olduğu gibidir. Satın alınan şey zeytinyağıdır, ölçü (rıtl) ise satın alınan miktarı açıklamaktadır. Allah Teâlâ’nın Kur’ân-ı Kerîm’de ‘Sanki yüzleri gece parçalarından kaplanmış

⁸⁸ ‘Subhansın Yarab! Bizim için senin bildirdiğinden başka ilim ne mümkün, o alim, hakîm sen, şüphesiz sensin.’ el-Bakara, 2/32.

⁸⁹ el-Beyyine, 98/6.

⁹⁰ ‘Binaenaleyh onu tesviye ettiğim ve içine ruhumdan nefh eylediğim vakit derhal onun için secdeye kapanın.’ el-Hicr,15/29; es-Sâd, 38/62.

⁹¹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, c. V, s. 98; el-Beyhâkî, *el-Câmi’ li Şuabi’l-Îmân*, c. I, s. 308; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 500.

⁹² Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdillâh et-Tîbî (v.743), *Fütûhu’l-Gayb fi’l-Keşfi an Gınâi’r-Rayb ve hüve Hâşiyetü’t-Tîbî ale’l-Keşşâf*, Haz. Muhammed Emin b. el-Hüseyn b. Ahmed, *Risâletü’t-Doktora* h.1415-1416, c. I, s. 298.

⁹³ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁹⁴ ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

⁹⁵ Rıtl, şehirler arasında farklılıklar taşıyan Arap dünyası açısından önemli bir ağırlık ölçü birimi. Bkz. Cengiz Kallek, ‘Rıtl’, *DİA*, yıl: 2008, c. 35, ss. 52-55.

*kapkaralık...*⁹⁶ ayetinde olduğu gibi Arapça kullanımlarda bunun benzerleri çoktur. Bu ayetin tefsirinde de aynı durum ortaya çıkmıştır. Yani ‘*Kaplandı*’ ifadesinin bir parçaya nispeti, kaplayanın ölçüsünü gösterir ki o da gecedir. Buna rağmen çoklukla nitelemenin hikmeti nedir dersin, buradaki hikmetin övülmesi gereken üstün varlığın niceliğini açıklamak olduğu söylerim.⁹⁷ Çünkü ayet şeref, hizmetine sunma, üstün bulma ve temiz şeylerden rızıklanmadan bahsettiği için övgünün amacını açıklamaktadır. Böylece onun manasının tamamı olması gerekir zaten istenilen de budur. Çünkü yoruma gerek olmaması hususunda delile ihtiyaç yoktur. Burada ifade edilenler *Te’vilâtı*’nda⁹⁸ Necmeddin’in⁹⁹ söylediklerini destekler. *Rûhu’l-Beyân*’da nakledildiği gibi meleklerin diğer varlıklardan fert olarak daha fazla oldukları için buradaki çokluk meleklerden ibarettir.¹⁰⁰ Doğrusu zahire göre bu yorumdan daha önce geçtiği gibi bir olumsuzluk çeşidi ortaya çıkar. Fakat burada istisna yapılmasına ya da te’vile gidilmesine gerek yoktur. Bilakis söylenene göre onun şeref anlamına delâlet etmesi önceki anlama daha uygundur. Birinci çıkarımdaki amacı,¹⁰¹ ‘yarattıklarımız’daki ‘den’ [من] beyâniyye; ikinci çıkarımda ise ba’diyye içindir. Ve her ikisi de Arapça’nın kullanımlarındandır. *Rûhu’l-Beyân*’da Necmeddîn’in sözlerinden nakledilenlere gelince; Necmeddîn *Te’vilâtı*’nda ‘Onları yarattıklarımızın çoğunun üzerine

⁹⁶ ‘Sanki yüzleri gece parçalarından kaplanmış kapkaralık, onlar, eshabı nar, hep orada muhalledirler.’ Yûnus, 10/27.

⁹⁷ et-Tîbî (v.743), *Fütûhu’l-Gayb*, c. I, s. 298.

⁹⁸ Necmeddîn-i Dâye’ye ait olan eserin tam adı ‘*Bahrü’l-Hakâik ve’l-Meâ’nî fî Tefsîri’l-Kurân ve’s-Seb’i’l Mesâni*’dir. Detaylı bilgi için bkz. Hamid Algar, ‘‘Bahrü’l-Hakâik ve’l-Meâ’nî’’, *DİA*, yıl: 1991, c. 4, ss. 515-516.

⁹⁹ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. Bkz. Mehmet Okuyan, ‘‘Necmeddîn-i Dâye’’, *DİA*, yıl: 2006, c. 32, ss. 496-497.

¹⁰⁰ Mevlâ er-Rûm eş-Şeyh İsmâil Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhu’l-Beyân*, nşr. Dâru’l-İhyâ Tûrasi’l-Arabî, Beyrut ts., c. V, s. 186.

¹⁰¹ Hâmiş: ‘Onun amacı ve devamında söylenenler’ sözü, ‘den’ edatının ba’diyyet oluşuna engel değildir. Bu Allah’ın alemlerden olan bir alem yarattığından dolayıdır. Bu görülen alem de ulvî ve sülûdîdir. Hz. Peygamber^(s): ‘Allah’ın yüz bin alemi vardır. Gökler ve yer bunlardan sadece biridir.’ buyurmuştur. Bu üstün kılınan ‘çok’, burada sadece bazı varlıkların bazısından bir parçanın cüzüdür. Allah kullarından dilediğini yarattıkları hakkında bilgilendirir.(Son-Bitti)

*geçirdik...*¹⁰² ayetindeki ‘çoğunun üzerine’ ibaresini ‘meleklerden’ şeklinde değerlendirmiştir. Çünkü melekler Allah’ın yarattığı varlık sınıfları içinden en fazla olanlardır. İnsan-ı Kâmil ise ahsen-i takvîm ve vasıtasız Allah’ın feyz-i nûrunu almada hüsn-i istidâd üzere yaratıldığı için melekten daha üstün kılınmıştır. Böylece insan bu vasıflarla diğer varlıklardan ayrılmıştır ve Allah da ‘*Evet, biz o emaneti....arzettik*’ ‘... onu insan yükledi...’¹⁰³ buyurmuştur. Emanet ise Allah’ın nûrudur. Allah bunu başka bir ayette şöyle açıklamaktadır: ‘*Allah, Semavât-ü Arzın nûrudur...*’ ve ‘... nur üstüne nûr. Allah nûruna dilediği hidayet buyurur...’.¹⁰⁴ Bu söylenenler ancak hakiki ilim sahibi olanların bilebileceği zarif anlamlar ve derin ifadelerdir.

Cinler akıllı varlıklardan olsalar da, sevabın fazlalığı anlamında efdaliyyette dikkate alınan husus onlar için söz konusu olmadığından, onlar bu niteliğin dışındadırlar. Çünkü onlar daha aşağı varlıklardır. Övgü, üstün bir varlık başka üstün bir varlıkla fazilet açısından mukayese edildiğinde uygun olur. Çünkü övgü amacıyla insanın taş ve tahtadan daha üstün olduğu söylenmez. Ebû Hanîfe^(r)’nin (Allah ondan razı olsun) ‘...ve sizi elîm bir azâbdan korusun.’¹⁰⁵ ayetine dayanarak ‘Cinlerin insanlar gibi sevapları yoktur fakat onların mükafatları azaptan güvende olmalarıdır’¹⁰⁶ sözü de bu söylenenleri

¹⁰² ‘Biz benî âdemi tekrim ettik, karada ve denizde bineklere yükledik ve hoş hoş nimetlerden besledik, yarattıklarımızdan çoğunun üzerine geçirdik.’ el-İsrâ, 17/70.

¹⁰³ ‘Evet, biz o emaneti göklere, yere ve dağlara arzettik, onlar onu yüklenmeye yanaşmadılar, ondan korktular da onu insan yükledi, o cidden çok cahil bulunuyor.’ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁰⁴ ‘Allah, Semavât-ü Arzın nûrudur. Nûrunun temsili sanki bir mişkat; içinde bir mısbah, mısbah bir sırçada, sırça sanki bir kevkibi dürrî (bir inci yıldız), mübarek bir ağaçtan tutuşturulur: bir zeytundan k, ne şarkîdir ne garbî, yağı hemen hemen ateş dokunmasa bile ziya verir, nûr üstüne nûr, Allah nûruna dilediği hidayet buyurur ve insanlar için meseller darb eder ve Allah, her şey’e alîmdir.’ en-Nûr, 24/35.

¹⁰⁵ ‘Ey kavmımız! Allah’ın da’vetcisine icâbet edin ve ona iman getirin ki bazı günahlarınıza mağfîret buyursun ve sizi elîm bir azâbdan korusun.’ el-Ahkâf, 46/31.

¹⁰⁶ Ebû Muhammed (İbn Hazm), bu konuda Ebû Hanîfe’den şunları nakleder: ‘Cinlere gelince... onların kafirleri insanların kafileri ile cehennemdedirler. Cinlerin mü’minlerinin akîbeti hususunda ulema ihtilaf etmiştir. Ebû Hanîfe cinlerin sevabının olmadığını; Ebî Leylâ, Ebû Yûsuf ve ulemanın çoğunluğu cinlerin mü’min olanlarının cennette olacaklarını söylemişlerdir.’ Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Ma’rûf bi’İbn-i Hazm el-Zâhirî, *el-*

desteklemektedir. Cinler için yeme ve içme söz konusu değilken; dünyada olduğu gibi bakma, koklama ve işitme duyularıyla nimetlenmektedirler. Cinlerin cennette faydalanmalarına gelince bazıları onların cennetliklerle faydalanmalarının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Doğru olan da bu olsa gerek.

‘Yarattıklarımızdan’ ifadesindeki ‘den’ (من) edatına gelince; ba’diyyete hamledilirse, bu durumda bazı ifadesi, akıl sahipleri anlamındadır. Çünkü ‘çok’ kelimesi melek için kullanılmıştır. Mu’tezile ve Filozoflar ise insanın, meleklerin aksine, masumiyetini engelleyen şehevî ve gazabî kuvvetleri olduğunu söylemişlerdir. Ancak bu gerekçe ile meleklerin üstünlüğü ileri sürülemez. Çünkü aklın mertebelerindeki şehevî ve gazabî kuvvetler, erdemli şehre ulaşma çabasında ortaya çıkar. Eğer bu iki kuvvet olmasaydı, insan hikmete ulaşamazdı. Hikmet ise, ilmî ve amelî kuvvetin kemâlidir. İffet şehevî kuvvetin kemâli; cesaret ise gazabî kuvvetin kemalidir. Hikmet Kelâm eserlerinde anlatıldığı üzere yalnız ilim ve amel ile tam manasıyla gerçekleşir. Efdaliyyetin olması ise ancak bu iki vasıf ile mümkündür. Ruh boyun eğerse bu iki vasıf kemâle erer ve böylece insan kendi isteği ile emre boyun eğen bir varlık olur. Böylece ihtiyârî ve fitrî üstünlük insanda bir arada gerçekleşir. Ve bu suretle insan, meleklerin aksine, arzu edilen güzel ahlakı elde eder. Çünkü melek fitraten emri kabul eder insan gibi ihtiyârî değil. Böylece, Ehl-i Sünnet ulemasının ekserisinin belirttiği gibi, insan cinsinin melek cinsinden üstün olduğu ispat edilmiş ve kendi delilleri aleyhlerine

Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal, thk: Abdurrahman Umeyra ve Muhammed İbrâhîm Nasr, Beyrut 1416/1996, c. III, s. 307; Ebû'l-Muîn en-Nesefî de ‘Cinlerden kâfir olanlar cehennemde; itaat edip iman edenler ise melekler gibi Ebû Hanîfe’den nakledildiğine göre sevapları olmaksızın cennettedirler.’ Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Bahru'l-Kelâm Yebhasü fi Ba'di'l-Firaki'l-İslâmiyyeti ve'r-Reddi Aleyhâ mine'l-Kitâb ve's-Sünnet*, thk: Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, s. 102; Hanbelî âlim ise ‘Cinlerin mü'minlerinin sevabı, Ebû Hanîfe ve Leys b. Sa'd'ın hilafına, cehennemden kurtulmalarıdır.’ Bkz. Muhammed b. Ahmed es-Seffârânî el-Hanbelî, *Kitâbu Levâmii'l-Envâr el-Behiyye ve Sevâdii'l-Esrâri'l-Eseriyye li-Şerhi'l-Maziyye fi Akdi'l-Firkati'l-Merziyye*, Bsk yy ts., c. II, s. 223.

döndürülmüş olur. Bu söylenen özet ifadeler Nesefî Akâidi'ne dayanmaktadır(aittir).¹⁰⁷

Bil ki: Melekler ilim, amel ve insan ve meleğin nitelendiği ve insanla meleği birbirinden ayıran vasıflar açısından kemâlât ve ibadetler gibi şeref ve üstünlük gerekçesi olan hususlarda insanlara ortaktır. Bu vasıflar insanda daha tam ve yetkindir; melek ise, Allah'ın onlar hakkında ‘...O’na isyan etmezler...’¹⁰⁸ ayetinde belirttiği gibi, insanın aksine fitratında boyun eğme bulunduğu için buna mecburdur ve kendisi için bunun dışında başka bir durum da mümkün değildir. İnsanlar nadiren boyun eğmeye, çoğunlukla ise günaha yol açan bir tercihe sahiptirler. İbadetlerin de en faziletli ve üstün olanı ise Hz. Âişe'nin bir hadiste belirttiği üzere en meşakkatli olanıdır.¹⁰⁹ Hz. Âişe^(r): “Ey Allah'ın Resülü! En hayırlı ibadet hangisidir?” dediğinde, Hz. Peygamber^(s): “İbadetlerin en hayırlısı en meşakkatli olanıdır.” buyurmuştur.¹¹⁰

¹⁰⁷ ‘İnsanların resülleri meleklerin resüllerinden, meleklerin resülleri insanların avamından, insanların avâmı da meleklerin avâmından daha üstündür.’ Bkz. Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *Metn-i Akâid-i Ömer en-Nesefî* (Kütübü'l- Akâid içinde), el-Mektebetü'l-Hanefiyyetü, İstanbul ts., s. 15.

¹⁰⁸ ‘Ey o bütün iman edenler! Kendilerinizi ve ailelerinizi koruyun bir ateşten ki yakacağı o insanlar, o taşlardır, üzerinde öyle Melekler vardır ki yorgun mu yorgun, çetin mi çetin, Allah kendilerine ne emrettiyse ona isyan etmezler ve her neye me'mur iseler yaparlar.’ et-Tahrîm, 66/6.

¹⁰⁹ Bu rivayeti hadis kitaplarında tespit edemedik. Ancak rivayet lafzen bazı tefsir eserlerinde yer almaktadır. Bkz. Râzî, *Tefsîr*, c. II, s. 431, 444; c. IV, s. 117; c. V, s. 299; c. XX, s. 275; c. XXX, s. 685; Beydâvî ve Âlûsî de rivayeti aynı lafızlarla kullanmaktadır. Bkz. Beydâvî, *Tefsîr*, c. I, s. 128; Şehabüddin es-Seyyid Mahmud Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesâni*, thk: Alî Abdalbâri' Atiyye, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415, c. I, s. 307, 443.

¹¹⁰ Bu rivayeti hadis kitaplarında lafzen veya manen tespit edemedik. Ancak el-Buhârî ve el-Mâlikî Hz. Âişe'den farklı bir rivayet nakletmektedirler: ‘Hz. Âişe: Hz. Peygamber^(s)e ibadetlerin en hayırlısının hangisi olduğu soruldu. Hz. Peygamber^(s) “Kadının eşi için yaptığı duadır.” buyurdu.’ Bkz. Muhammed b. İsmâil b. Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989, c. I, s. 249 (h.n. 715); Ebû Bekir Ahmed b. Mervân el-Mâlikî, *el-Mecâlis ve Cevâhiru'l-İlm*, thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, Daru İbn-i Hazm ve Cemî'iyye et-Terbiyyetü'l-İslamiyye, Bahreyn-Beyrut ts., c. IV, ss. 382-383(h.n. 1567).

Yine bil ki: Kelamcıların bazısı, meleklerin bir açıdan, insanların ise iki açıdan sevap elde edeceklerini belirtmişlerdir. Melek için itaatin sevabı varken, insanın aksine gûnahtan sakınmasıyla elde edeceği bir şeref ve üstünlük söz konusu değildir. İnsan itaatiyle iki kat daha fazla sevap kazanır ve gûnahtan sakınması da onu şeref ve üstünlük sahibi kılar. Allah Teâlâ ‘*Bizzat yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?*’¹¹¹ buyurduğu Âdem kıssasındaki ayette buna işaret etmiştir.

Birçok delil vardır. Yeterli olan delillerden bazılarını konu içerisinde zikrettik. Bu konu hakkındaki gerçek, uzak değil bilakis apaçıktır. Ancak kimin temiz bir kalbi varsa veya kim bunlara kulak verirse, o şahit olsun ki biz, bu meseledeki gerçeğin Zemahşerî ve arkadaşlarına gizli olduğunu söylemiyoruz. Aksine onlar gerçeği biliyorlardı ve bildikleri halde hidayeti elde edemediler. Ve onların içinde buldukları durum için bir çare yoktur.

el-Bûsirî’nin sözlerindenki¹¹² muvaffakiyeti Allah’a aittir.

Akıllar ilim konusunda delâlete dũçâr olduğunda, nasihat edenler ona ne diyebilir ki! Salat ve Selam Hz. Muhammed^(s) ve onun bütün yakınlarının üstüne olsun.

¹¹¹ ‘Ey İblis! Buyurdu: o benim iki elimle yarattığıma secde etmene ne mani’ oldu sana? Kibirleşmek mi istedin? Yoksa âlilerden mi bulunuyorsun?’ Sâd, 38/75.

¹¹² ‘İlmin onun hakkındaki sınırı ancak bir beşer olduğunu bilmesidir’
‘Oysa o yaratılmışların hepsinden daha da hayırlıdır.’ Bkz. eş-Şeyh Şerefüddin Ebî Abdillah Muhammed b. Saîd el-Bûsirî, *el-Kasîdetü'l-Bürde*, Dersaâdet 1340, s. 8.

KAYNAKÇA

- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs*, Mektebetü'l-Kudsî ts.
- Algar, Hamid, ‘‘Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meâ‘nî’’, *DİA*, yıl: 1991.
- el-Âlûsî, Şehabüddin es-Seyyid Mahmud Abdullah el-Hüseynî, *Ruhu'l-meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebu'l-Mesânî*, thk: Alî Abdalbâri‘ Atiyye, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- Alp, Talha, *Mantık-İsagoci Tercümesi ve Mantık Terimleri Sözlüğü*, Yasin Yay., İstanbul 2013.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Kitâbu'l-fakîh ve'l-mütefekkih*, thk: Ebû Abdurrahman Adil b. Yusuf, Dâru İbni Cevzî 1417/1996.
- el-Beydâvî, Kâdî Nasirddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Tefsîru'l-Beydâvî envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1988.
-, *Tavâli'u'l-envâr min metâliu'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman, Mektebetü'l-Ezheriyye 1999.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *el-Câmi' li-şuabi'l-îmân*, thk: Muhtar Ahmed en-Nedvî, Mektebetü'r-rüşd 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen yay., İstanbul 1988.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil b. Ebû Abdillâh, *Edebü'l-müfred*, thk: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1409/1989.
- Bursevî, Mevlâ er-Rûm eş-Şeyh İsmâîl Hakkı, *Tefsîru rûhu'l-beyân*, nşr. Dâru'l-İhyâ Tûrasi'l-Arabî, Beyrut ts.
- el-Bûsîrî, eş-Şeyh Şerefüddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Saîd, *el-Kasîdetü'l-bürde*, Dersââdet 1340.

- el-Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid es-Şerif, *et-Ta'rîfât*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987.
- Durmuş- Pala, İsmail -İskender, ‘‘İstiâre’’, *DİA*, İstanbul 2001.
- Fenâri, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerai'*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2006.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *Kâmûsu'l-muhît*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2005.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Ma'rûf bi' el-Zâhirî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk: Abdurrahman Umeyra ve Muhammed İbrâhîm Nasr, Beyrut 1416/1996.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Ku'âni'l-Azîm*, nşr. *Sâmî b. Muhammed* es-Selâme, Riyad 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk: Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabîyyeti ts.
- Kallek, Cengiz, ‘‘Rıtl’’, *DİA*, yıl: 2008.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman el-Ma'rûf, *Tefsîru İbn'i Kemâlpaşa dirâse ve tahkîk min hilâli süveri İbrahim*, *el-Hicr, en-Nahl, el-İsrâ*, Haz. Tagrîd Abdülfettâh Muhammed Tâye(Yüksek Lisans Tezi), el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Zü'l-Ka'de 1996/1416.
-, *Ferâid* (Resâilü İbn Kemal içinde), nşr. Ahmed Cevdet, Matbaa-i İkdam 1316.
- el-Mâlikî, Ebû Bekir Ahmed b. Mervân, *el-Mecâlis ve cevâhiru'l-ilm*, thk: Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl-i Selmân, Daru İbn-i Hazm ve Cemî'iyye et-Terbiyetü'l-İslamiyye, Bahreyn-Beyrut ts.
- en-Neseîfî*, *Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd*, *Tefsîrü'n-Neseîfî medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vîl*, thk: Yusuf Ali Bideyvi, Beyrut 1998.

- en-Neseфі, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Bahru'l-Kelâm yebhasü fî ba'di'l-firaki'l-İslâmiyyeti ve'r-reddi aleyhâ mine'l-Kitâb ve's-Sünnet*, thk: Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005.
- en-Neseфі, Necmeddin Ebû Hafs Ömer b. Muhammed, *Metn-i akâid-i Ömer en-Neseфі* (Kütübü'l- Akâid içinde), el-Mektebetü'l-Hanefiyyetü, İstanbul ts.
- Okuyan, Mehmet, "Necmeddîn-i Dâye", *DİA*, yıl: 2006.
- er-Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. el-'Allâme Ziyauddîn 'Omer (ö.604 h.), *Tefsîru'l-Fahri er-Razî, el-meşhûr bi't-tefsîru'l-kebîr ve mefâtihi'l-gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994/1414.
- es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b., *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk: eş-Şeyh Muhammed Âlî ve eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- es-Seffârânî, Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Kitâbu levâmii'l-envâr el-behiyye ve sevâdii'l-esrâri'l-eseriyye li-şerhi'l-maziyye fî akdi'l-firkati'l-merziyye*, Bsk yy ts.
- es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. *Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Kâhire 2003.*
-, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Naşir: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb h.1394/m.1974.
- et-Taberânî, Hâfız Ebi'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Ferîk mine'l-bâhisîn, Bsk yy. ts.
-, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk: Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyn, Kâhire 1995/1415.
- et-Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyn b. Abdillâh, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşfi an ginâi'r-rayb ve hüve hâşiyetü't-Tîbî ale'l-keşşâf*, Haz. Muhammed Emin b. el-Hüseyn b. Ahmed, Risâletü'd-Doktora h.1415-1416.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, T.C. Diyanet İşleri Reislîği Neşriyatı, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1935-1938, I-VIII.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve u'yûni'l-ekâvîli fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Yusuf el-Hamadî, Mektebet-ü Mısır 2010.

ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyyeti ts.

