



ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE
EHL-İ SÜNNET KELÂMCILARININ ELEŞTİRİLERİ BAĞLAMINDA İSMÂİLÎ-
BÂTİNÎ DÜŞÜNCEDE MELEK İNANCI

Yunus ERASLAN
Dr., Milli Eğitim Bakanlığı
PhD, Ministry of National Education, Turkey
aslanyunus@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-2439-1950

Öz

İsmâilî/Bâtînî hareket ilk dönem Ehl-i sünnet kalam okulları tarafından değişik konularda eleştirilmiştir. Bu eleştiri noktalarından birisi de diğer inanç esaslarıyla da bağlantılı olan melek konusudur. Ancak melek konusu doğrudan bir eleştiri konusu olmayıp, daha çok bağlantılı olduğu nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda nübüvvet ve meâd konularındaki düşüncelerinden dolayı İsmâilî/Bâtînî öğreti, özellikle bir kısım Eş'arî kelâmcıları tarafından melekleri inkâr ettiği ithamına maruz kalmıştır. Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları ise aynı hususlarda eleştirilerde bulunmakla birlikte böyle bir itham içerisine girmezler. Öte yandan onların söz konusu görüşlerinin kaynağı olarak filozofların gösterilmesi de, bu eleştirilerin haklılık payını arttırmıştır. Bu çalışmada ilgili tarafların iddia ve ithamlarına değinildikten sonra, melek konusu nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlı olarak İsmâilî/Bâtînî öğreti açısından değerlendirilecektir. Bu yapılırken kendi eserlerine başvurulacaktır. Bunun sonucunda ise Ehl-i sünnet kelâmcılarının eleştirileriyle İsmâilî/Bâtînî öğretinin melek konusundaki görüşleri karşılaştırılacaktır. Ayrıca ilgili düşünce okulları tarafından ortaya çıkan farklı melek anlayışlarının anlam ve önemine sonuçları açısından değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: İsmâilî/Bâtînîyye, Melek, Nübüvvet, Meâd, Tenâsüh.

DOCTRINE OF ANGELS IN ISMÂİLÎ-BÂTİNÎ THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE
CRITICISMS OF AHL AL-SUNNAH KALAM SCHOLARS

Abstract

The Ismâilî/Bâtînî movement was criticized by early Ahl al-Sunnah kalam schools on different matters, one of which is the angel belief that is also related to other principles of faith. However, the issue of angels was not a direct subject of criticism; instead, it was mostly discussed in connection with related matters such as prophethood and the afterlife. On that note, the Ismâilî/Bâtînî teaching, due to their views on prophethood and the afterlife, was accused of denying angels by some Ash'arî *mutakallims*. While Hanafî-Mâtürîdî kalam scholars found faults with the same points, they did not make such an accusation. Moreover, pointing out as the source of the opinions above to philosophers increased the merit of these criticisms. In the present study, after alluding to the claims and the accusations of the parties concerned, the matter of angels will be discussed in relation to prophethood and the afterlife from the viewpoint of the Ismâilî/Bâtînî teaching. While doing so, their own works will be consulted. Subsequently, the criticisms of Ahl al-Sunnah will be compared with the views of the Ismâilî/Bâtînî doctrine concerning the issue of angels. Also, the significance and value of different viewpoints put forward by the related schools of thought will be presented in terms of the consequences of those views.

Keywords: İsmâilî/Bâtiniyyah, Angel, Prophethood, The Afterlife, Resurrection.

Atf / Cite as: Eraslan, Yunus. "Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Eleştirileri Bağlamında İsmâilî-Bâtinî Düşüncede Melek İnancı". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 210-236. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.713216>

Summary

From the early periods of the Islamic thought, there have been several differences between Ahl al-Sunnah kalam thinking and the İsmâilî/Bâtinî thought. These differences, which were generally centered on prophethood and imamate in that they represented the religious authority, also entailed some disagreements on other related principles of faith in the process of doctrinal formation. Accordingly, it is necessary to consider first the religious authority as the instigating element of the discord arising between Ahl al-Sunnah and İsmâilîsm/Bâtinîsm. For both sides developed their teachings in line with this understanding and added a theological dimension to the issue. Concordantly, most criticisms of Ahl al-Sunnah *mutakallims* against the İsmâilî/Bâtinî doctrine were about the problems associated with prophethood. While Ahl al-Sunnah took the Qur'an and sunnah as a reference, İsmâilî/Bâtinî doctrine sought to interpret the related discourse of the Qur'an and sunnah in different ways and added functionality to the verses and hadiths in terms of their teachings. On that note, the fact that the issue of angels, instead of openly being referred as a tenet in the İsmâilî/Bâtinî works, corresponded to some heavenly bodies in their cosmology obscured the matter for Ahl al-Sunnah. Their use of the same arguments with Ibn Sînâ, Fârâbî, and especially al-Ikhwân al-Safâ detached them from Ahl al-Sunnah and created the impression that they shaped their ideas about angels around the philosophical heritage. Therefore, the fact that on the one hand, they relied on Islamic philosophers in terms of discourse and method, and that on the other hand, they added functionality to the related statements of the *nass* by interpreting them for their purposes are the main elements of the criticisms.

At the level of discourse, the revelation process in which the prophet gained his authority represents one of the most important arguments. For, in the Ahl al-Sunnah thought, while revelation comes to the prophet in a composed and written manner, angels are accepted as the most important figures of this process. In other words, removing the concept of angels from this process is in a position to turn the whole teaching of prophethood upside down. That being the case, İsmâilî/Bâtinî doctrine's unusual interpretation of the revelation process and the concept of angels, which influenced this process, was condemned by Ahl al-Sunnah kalam scholars. For, here, the use of heavenly bodies in place of angels and assuming from the term angel these celestial bodies caused Ahl al-Sunnah *mutakallims* to believe that İsmâilîsm/Bâtinîsm completely denied angels. In this context, Ahl al-Sunnah regarded the prophet as the sole authority in the religious realm by defining the revelation as a process that happens only to the prophet and generally through angels. On the contrary, İsmâilî/Bâtinî ideology, although did not deny the existence of angels in the process of revelation, made the revelation equivalent to

inspiration by claiming that the revelation descended from the celestial intellects only in the form of meaning. Imams' receiving inspiration put them into a higher position similar to the prophet. Therefore, the ambiguous role assigned to angels in the revelation process aimed to shift the prophet's religious authority to imams. Another aspect of the matter is that they were affected by philosophers' views and that they used the arguments of philosophers on the issues of revelation and angels. Consequently, in the background of the fact that Ahl al-Sunnah targeted the Ismâilî/Bâtinî teachings as if they were in unison in this matter, lie the factors described above.

Furthermore, along with the Islamic philosophers, the interpretation of such concepts as resurrection, heaven, hell, and the afterlife in the Ismâilî/Bâtinî doctrine in a different way from Ahl al-Sunnah is another element that affected the Ismâilî/Bâtinî understanding of angels. On this note, the belief that the resurrection will be spiritual, the idea that heaven and hell is nothing more than this world, and the doctrine of reincarnation lay the foundation of the matter. For, in this belief system where the resurrection is considered spiritual, all expressions about heaven, hell, and reckoning cannot go beyond being symbolic. Good spirits leaving their bodies in the material world ascend to the actual angel position from their potential angelic characteristics, and they join to the rank of angels. Thus, they live forever in heaven illustrated in the Qur'an as angels without a change and degeneration. Evil spirits, on the other hand, continue to exist in the corporeal world that is the world of generation and degeneration, thereby they live the hell in the world. Another aspect of the matter is that bodies in the material world happen to be angels previously. Therefore, they all bring the reincarnation doctrine into mind even if it is not expressed explicitly.

Despite all things described above, it cannot be said that neither Islamic philosopher nor Ismâilî/Bâtinî teaching denies angels as intermediaries of God's power and will. However, the difference in the explanation of angels as equivalents of heavenly bodies directly affected the matters in which they are interested. That is to say, the understanding that does not result in a separation in the ground of faith has caused severe disagreements in the context of pertaining matters. Because the issues of prophethood and the afterlife are affected immediately by the subject of angels, it accounts for some of the essential differences between Ahl al-Sunnah and the Ismâilî/Bâtinî doctrine. Ismâilî/Bâtinî thought, which is not left out of Ahl al-Sunnah, has encountered a reaction to the level of being charged with unbelief regarding the prophethood and the afterlife.

Giriş

"Farklı sûretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nûrânî varlıklar" şeklinde tarif edilen melekler, Kur'an-ı Kerim'de (el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136) ve tevâtür derecesine ulaşan hadislerde inanç esasları arasında sayılmaktadır. Naslarda meleklerin hem özellik ve yetenekleri hem de görevleri hakkında bilgi verilmiştir. İnsanlar ve cinlerden farklı olarak nurdan yaratıldıkları nakledilen meleklerin Âdem'in yaratılışından önce mevcut buldukları ve Allah'ın hitabına mazhar olup bizzat O'nunla konuştukları

anlaşılmaktadır¹ Bu bağlamda özellikle Allah-insan ve Allah-âlem ilişkisinde diğer inanç esaslarıyla bağlantılı olan melek inancı, hem klasik kelim düşünceinde hem de modern zamanların din dışı zihniyet anlayışlarına karşı önemini korumuştur. Zira melek kavramı Kur'ân'ın üzerinde durduğu gayb inancının önemli bir unsuru olduğundan, fizik âlemlerle metafizik âlem arasında aracı vasıflarıyla Allah'ın kudret ve iradesinin sembol varlıkları olarak ve Allah-insan ilişkisinde vahyin peygambere ulaştırılması noktasında kilit öneme sahiptirler. Dolayısıyla meleklerin bu önemli konularında kendilerine yüklenen anlam, diğer inanç esaslarını da ilgilendirmesinden dolayı büsbütün İslam inanç sisteminin temel meselelerinden olmuştur.

Ehl-i sünnet düşünceinde Kur'ân ve sünnet referans alınarak inşa edilen melek inancı, İsmâîlî/Bâtınî öğretide doğrudan olmasa da diğer inanç esaslarıyla bağlantılı olarak değişik şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda melek inancının diğer inanç esaslarından nübüvvet ve ahiretle daha çok bağlantılı olup, melek kavramına yüklenen değişik anlamların bu inanç esaslarıyla ilgili bakış açısını da etkilediği görülmektedir. Bu durumdan dolayı özellikle nübüvvet konularındaki farklı bakış açıları meleklerle irtibatlandırılmıştır. Zira vahiy kavramının Ehl-i sünnet ile İsmâîlî/Bâtınî düşünürler tarafından farklı şekillerde anlaşılması, bu süreçte etkili bir unsur olan meleklerin de farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur. Nitekim Ehl-i sünnet düşünceinden farklı olarak vahyin Hz. Peygamber'e müellef ve manzum² bir şekilde gelmeyip faâl akıldan taşan bilgiler olduğu iddiasından dolayı, bir kısım Eş'arî kelamcılarını İsmâîlî/Bâtınî kelamcılarını melekleri tamamen inkâr etmekle itham etmişlerdir.³

Meselenin öbür tarafında ise melek kavramının ahiret konularıyla irtibatlı yönleri bulunmaktadır. Zira İsmâîlî/Bâtınî düşünürlerin ahiret teorilerinde meleklerle yüklenen birtakım anlamlar, ahiret konusunu Ehl-i sünnet'ten farklılaştırmaktadır. Bu bağlamda öldükten sonra imamet inancını kabul edenlerin öbür âlemde meleğe dönüşecekleri ya da tenâsüh inancında olduğu gibi kötülerin tekrar dünya hayatına dönerek başka bedenlerde hayatlarına devam ederken, iyilerin meleklerin katına yükselip melekî bir surete dönüşecekleri düşüncei farklılıkların bir başka sebebi olmuştur. Filozofların haşrin cismânî değil de ruhânî olacağı düşüncei de İsmâîlî/Bâtınî öğretiye bu bağlamda alt yapı sağlamış olmalıdır.

Şu hâlde bu makalede İsmâîlî/Bâtınî düşünceinin nübüvvet ve ahiret konularıyla irtibatlı olarak melek konusuna bakış açıları incelenecektir. Bunda temel hareket noktası Ehl-i sünnet kelamcılarının bu konularda onlara yönelttiği eleştiri ve ithamlar olacaktır. Bu

¹ M. Sait Özervarlı, "Melek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40.

² Makalenin içinde sıklıkla kullanılan bu ifade biçimi vahyin lafız ve cümle yapısının düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Ehl-i sünnet düşünceinde vahyin lafız ve cümle yapısı da manası gibi peygambere iletilirken, Bâtıniyye vahyin mana olarak peygambere iletilmesini lafız ve cümle yapısının ise peygamberin kendi tasarrufu olduğunu iddia etmektedir.

³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 228; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, thk. Ahmed Bedevî (Küveyt: Müessesetü Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1964), 41.

bağlamda öncelikle Ehl-i sünnet kelimcilerinin bu konularda onlara yönelttikleri eleştiriler ve ithamlar sıralandıktan sonra, bunlar İsmâilî/Bâtînî öğreti açısından incelenerek, mesele sebep ve sonuçları açısından değerlendirilecektir. Konuya bir sınırlandırma getirmek adına daha çok erken İsmâilî/Bâtînî düşünürlerin görüşlerine kendi eserleri temel alınarak başvurulmuştur. Bununla her iki tarafın iddia ve eleştirilerinin haklılık payının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

1. Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının İsmâilîyye/Bâtînîyye'nin Melek İnancına Yönelttikleri Eleştiriler

İslâm tarihinde önemli siyasî ve itikadî tesirler meydana getiren Bâtîniyye tarih boyunca Sünnî, Mu'tezilî ve mutedil Şî'î âlimler tarafından İslâm dışı siyasî güçlere ve kültürlere bağlı bir hareket olarak değerlendirilmiştir.⁴ Ehl-i sünnet kelimcilerinin melek konusunda Bâtîniyye'ye yönelik eleştirileri, doğrudan bu konuda olmayıp daha çok nübüvvet ve meâd konularıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Zira vahyin Hz. Peygamber'e geliş şekli Ehl-i sünnet kelimcilerine göre müellef ve manzum bir şekilde iken, Bâtîniyye'ye göre vahiy peygamberlere birtakım manalar şeklinde gelir ve peygamberler bu manaları kendi kavimlerinin diline göre ve onların anlayabileceği şekilde telif ederler. Bu bağlamda vahiy doğrudan bir melek aracılığıyla gelen sözel ifadeler olmaktan daha çok peygamberin kalbine akan manalardır. Bu aşamada Hanefî-Mâtürîdî kelimciler eleştirilerini vahyin geliş şekliyle ilgili alanla sınırlandırırken, bazı Eş'arî kelimciler bu iddialarının sonucu olarak Bâtîniyye'nin meleklerin varlığını da kabul etmedikleri yönünde görüş belirtmişlerdir.

Bâtîniyye'ye gerek nübüvvet gerekse bununla bağlantılı olarak melekler konusunda en şiddetli eleştiriler Eş'arî kelimcilerinden gelmektedir. Eş'arî kelim okulunun önemli temsilcilerinden olan Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkallânî'ye (ö. 403/1013) göre, Bâtîniyye Allah'ın yarattıklarından herhangi birisine hitabını ya da melekler aracılığıyla vahiy göndermesini inkâr etmiştir.⁵ Eş'arî cenanhan Bâtîniyye'ye karşı en şiddetli eleştirileri yönelten Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (ö. 429/1037-38) göre ise Bâtîniyye meleklerin gökten vahiy, emir ve yasakla inmelerine karşı çıkmak şöyle dursun, gökte melek bulunmasını bile inkâr eder. Onların tevil ettiklerine göre melekler, ancak kendi bid'atlarına çağırın dâîlerdir.⁶ Bağdâdî'nin Bâtîniyye'ye yönelik bu eleştirileri kendisinden sonra gelen Eş'arî kelimcileri tarafından örnek alınarak devam ettirilmiştir. Nitekim Ebû İshak İsferyânî (ö. 418/1027) de Bâtîniyye'nin melekleri kendi bid'atlarına çağırın dâîler olarak tevil ettiklerini kaydeder.⁷

⁴ Avni İlhan, "Bâtîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/193.

⁵ Ali Aslan, *Bâkallânî'nin Keşfü Esrârî'l-Bâtîniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 85, 419.

⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 228.

⁷ Ebu'l-Muzaffer el-İsferyânî, *et-Tabsîru fi'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye ani'l-fırakî'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf Hut (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 143.

Ancak bu eleştiri geleneğini Bağdâdî'den daha sistematik ve ilmî bir şekilde Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından devam ettirildiği görülmektedir. O, nübüvvet ve onunla bağlantılı olarak melek konusunda Bâtıniyye ile filozofların görüşlerinin birbirine yakın olduğunu iddia etmektedir. Onun iddiasına göre Bâtınî düşüncede Hz. Peygamber külli nefisle birleşmesi sırasında, Tâlî vasıtasıyla Sâbık'tan üzerine külli nefiste olan cüz'iyatı nakş etmeye hazır, saf, kutsî bir kuvvet taşan, feyezân eden bir şahıstan ibarettir. Daha da önemlisi Hz. Peygamber'e vahiy getiren Cebrâil, ona feyezân eden akıldan ibarettir ve onun sembolüdür. Zira onlara göre Cebrâil, ulvî âlemden süflî âleme intikal etmek için bir mekâna elverişli, latîf ve kesîf bir cisimden mürekkep, mücessem bir şahıs değildir. Bu bağlamda Kur'ân, Cebrâil'den maksut olan akıldan Hz. Peygamber'e feyezân eden bilgilerin onun tabiriyle sözel olarak ifade edilmesinden ibarettir ki, buna mecazen Allah'ın kelâmı denilir. Çünkü ona Cebrâil vasıtasıyla feyezân eden bilgiler mürekkep olmayıp kendisi tarafından terkip edilmiştir ki, bu haliyle Kur'ân bâtın olup zâhiri yoktur. Öte yandan Bâtıniyye'ye göre peygambere feyezân eden kuvve-i kudsiyye ilk hululü itibariyle tamamlanmış da değildir. Gazzâlî'ye göre bu haliyle Bâtıniyye görüşlerini filozoflardan almıştır.⁸ Görüldüğü gibi Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik eleştirileri nübüvvetten başlayarak inanç esaslarından meleklere ve kitaplara imanı da içine alacak şekilde genişletilmektedir. Burada melekler açısından özellikle ruhânî âlem ile cismânî âlem arasında aracı görevlerinin iptal edildiği iddia edilmektedir. Bu durum da doğâl olarak İslâm inanç esaslarından kitap ve peygamber inancını etkilemektedir. Yani her ne kadar burada melek konusu nübüvvet ve meâd konusuyla irtibatlı olarak incelense de, tersinden bakıldığında meleklerle ilgili iddiaların neticesinde oluşan durum, nübüvvet ve meâd anlayışlarının da farklı şekillerde inşa edilmesine sebep olmaktadır. Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik bu eleştirilerine, beşinci Müst'âfî İsmâilî dâisi Ali b. Muhammed el-Velîd (ö. 612-1215) *Fedâihü'l-Bâtıniyye*'ye reddiye olarak yazdığı *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Munâdil* adlı eserinde karşılık vermiştir.⁹ Bu bağlamda o, Gazzâlî'nin Bâtıniyye'ye yönelik ithamlarını reddererek, onu Bâtıniyye'nin fikirlerini doğru anlamamakla suçlar.¹⁰ Konuyu bu bağlamda değerlendiren ve İsmâilî-Bâtınlık ile ilgili önemli çalışmaları bulunan Farhad Daftary'ye göre ise, "Gazzâlî *el-Müstazhirî*'yi¹¹ yazarken yazdıklarının fırkanın tenkitlerine maruz kalmaması için çok

⁸ Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*, 41.

⁹ Ali b. Muhammed el-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982), 1/128, 147.

¹⁰ Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl*, 1/150-151.

¹¹ V. (XI.) yüzyılda Bâtınîler bir taraftan Fâtımî Devleti'nin siyasî gücü, diğer taraftan kurdukları terör teşkilâtlarının faaliyetleri sayesinde özellikle Abbâsî hilâfetine sınırları içinde baskılarını hissedilir derecede arttırmışlardı. Halife el-Müstazhir-Billâh (1094-1118), bu tür bozguncu faaliyetlere karşı sürdürülen siyasî mücadeleleri ilmî bakımdan da desteklemek ve Abbâsî halifesinin meşrû olmadığı tarzındaki yoğun Bâtınî propagandasını tesirsiz hale getirmek için Gazzâlî'den konuyla ilgili bir eser yazmasını istedi. Halifenin isteğini kabul eden Gazzâlî eserinin adını bu sebeple *Fedâihü'l-Bâtıniyye* ve *fezâ'ilü'l-Müstazhirîyye* olarak belirlediğini kitabının mukaddimesinde kaydeder (s. 3-5). Kitap bazı kaynaklarda *el-Müstazhirî* şeklinde de geçmektedir. (Avni İlhan, "Fedâihü'l-Bâtıniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/291.

sayıda İsmâiliyye kitabını incelediği iddiasındadır. Bu iddiaya rağmen, Gazzâlî *el-Müstazhirî*'nin tamamında hiçbir şekilde İsmâilî asıl metinlere ve müelliflerine bir atıf ve işarette bulunmamaktadır. Bu kitapta İsmâilîlerin görüşleri olarak naklettiği konuların çoğu, daha çok fırkanın önceki düşmanlarının ithamları ve garaza dayalı düşüncelerini yansıtmaktadır. Gazzâlî, fırkanın tarihini de tamamen görmezden gelmekte ve bu nedenle şaşırtıcı yanılgılara düçar olmaktadır. Nitekim Onun, İsmâiliyye'yi, Hurremiyye, Bâbekiyye, Muhammire ve onun inancına göre mühlit olan diğer hareketlerle bir görmesi düştüğü yanılgılardandır."¹²

Ehl-i sünnet'in Hanefî-Mâtürîdî kolunda ise nübüvvet konusunda Bâtıniyye'ye yöneltilen eleştiriler Eş'arîler'le aynı olmakla birlikte, onlar bundan yola çıkarak Bâtıniyye'nin melekleri inkâr ettiğini söylemezler. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, (ö. 333/944) Bâtıniyye'nin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e müellef ve manzum bir şekilde indirilmediğini buna karşın bir hayal gibi indigini, sonra Hz. Peygamber'in bunu kavminin lisanına göre telif ettiğine inandıklarını belirtmektedir.¹³ Onlara göre peygamber içinde var olan ruhânî bir cevher sayesinde ayetleri istediği gibi ve istediği şekilde getirmektedir.¹⁴ Dolayısıyla Kur'ân Hz. Peygamber'e bir adamın hayal ve tevehhüm etmesi gibi vahyedilmiş olup, o bu hayalî bilgileri kendi lisanına göre telif etmiştir.¹⁵ Bu durumda Mâtürîdî'nin kaydettiğine göre Bâtıniyye, vahyin peygambere gelişinin melek aracılığıyla olduğunu kabul etmemiştir. Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemi Bâtıniyye'ye yönelik eleştirisini nübüvvetle sınırlandırarak, bundan meleklerle ilgili bir sonuç çıkarmamış olsa da, gelinen noktada Eş'arîlerle aynı sâikler çerçevesinde hareket ettikleri söylenebilir.

Ehl-i sünnet'in Ashâbu'l-Hadis kanadında da aynı eleştiriler görülmektedir. Nitekim Takıyyüddîn İbn Teymiyye, (ö. 728/1328) Kelâmullâh'ın faâl akıldan peygamberlerin nefislerine taşarak geldiğini öne süren filozoflarla¹⁶ özellikle de İhvân-ı Safâ ile aralarında birkaç konunun dışında hiçbir farkın olmadığını iddia ettiği Bâtıniyye'nin¹⁷ nübüvvet konusunda aşırılıklarından yola çıkarak melek inancına birtakım göndermelerde bulunur. Ona göre Bâtınî öğretilerde nübüvvet, filozoflarda olduğu gibi kesbe dayalı bir faaliyet olup, kuvve-i mütehayyilenin aklî manaları tasavvur ettiği kuvve-i kutsiyedir. Bu durumda veli ya da nebi, arada bir vasita olmaksızın Allah'tan vahyi almakta olup, vahyi kendilerine indiren ayrı bir melek taifesinin varlığını inkâr etmektedirler. Öte yandan Bâtıniyye'nin akıllar ve nefislerden kastı melekler olup, hayra yönlendiren kuvve-i nefsiyye melekler, şerre yönlendiren kuvve-i nefsiyye ise şeytanlardır. Bu çerçevede melekler peygamberlere vahiy getirirler. Ancak peygamberin duyduğu kelâm hariçten olmayıp

¹² Farhad Daftary, "Gazzâlî ve İsmâiliyye", çev. Naim Döner, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan/2016), 539.

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 16/ 297; 8/ 196; 10/ 337.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/ 97.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/185; 2/ 78; 8/ 196; 10/ 337; 13/ 97; 16/ 297.

¹⁶ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Camiatü Suûdi'l-İslâmî, 1406/1986), 2/ 359.

¹⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/ 452-453; 4/ 55.

kendi nefislerindedir. Yani peygamber kendi nefsinde birtakım nurânî şekiller tasavvur ettiği gibi bazı sesler de duyar. İşte bu, Bâtıniyye'ye göre Allah'ın melekleri olup, duydukları şey de Kelâmullah'tır ve ayrı bir kelam değildir.¹⁸ Şu hâlde Bâtınî öğretisi bu düşüncesiyle semada meleklerin görevlerini ve peygambere vahiy getirmelerini iptal etmiştir.¹⁹

Bâtıniyye'nin meleklerle ilgili bu öğretilerine eleştiriler yalnızca Ehl-i sünnet kelimcilerinden gelmeyip, Zeydiyye âlimlerinden Muhammed b. Hasan ed-Deylemî'nin (ö. 711/1311 [?]) de bu bağlamda bir reddiye yazdığı bilinmektedir. Deylemî'ye göre Bâtıniyye melekler konusunda küfre dayalı bir itikada sahiptir. Zira melekler basit, kırılğan ve hafî ruhlardan oluşmakta olup, onların cisimleri yoktur. Meleklerin bu yapılarından dolayı Hz. Peygamber'in Cebrâil'i gördüğünü inkâr etmişlerdir. Bunun yanında Bâtıniyye insanlara meleklerin elçi olarak gönderilmesini kabul etmediği için meleklerin faaliyetlerini de inkâr etmişlerdir.²⁰

Bâtıniyye'nin melek konusuyla bağlantılı olarak eleştirildiği bir başka alan meâd konusudur. Meâd konusunda Bâtınî fırkalar arasında görüş birliği olmamakla birlikte, eleştirilerin odak noktasını tenâsüh inancı ve haşrin cismânî olmayacağı düşünceleri oluşturmaktadır. Meselenin meleklerle irtibatlı yönü ise, özellikle Bâtıniyye'nin devir anlayışının neticesinde kemale eren insan ruhlarının meleklerle birlikte olacakları ya da meleğe dönüşecekleri fikridir. Bu doğrultuda düşünüldüğünde aslında melekler harici varlıklarından daha çok, kemale ermiş insan ruhlarını sembolize etmektedir. Bu tarz düşüncelerin genellikle Şîî-İsmâîlîlerin Hattâbiyye kolunda yaygın olduğunu görmek mümkündür. Zira erken dönemde halis İsmailiyye olarak nitelendirilen Hattâbiyye'ye²¹ göre Ebü'l-Hattâb, Cafer-i Sâdık'ın gönderdiği bir nebi iken daha sonra meleğe dönüşerek onlara dahil olmuştur. Bir başka görüşe göre Cafer b. Muhammed, Ebü'l-Hattâb 'a dönüşmüş, o da meleklerin yanına dönmüştür.²² Bu bağlamda Hattâbiyye'nin kolları arasında sayılan Muammeriyye'ye göre tenâsüh inançlarının neticesi olarak cennet ve cehennem bu dünyada olduğu gibi insanlar ölmeyip melekût âlemine yükseltilmektedirler.²³

Gazzâlî Bâtıniyye'nin gerçek anlamda kıyameti inkâr ettiğini, nasslarda geçen kıyameti de Kâimu'z-zamân'ın kıyamı olarak ya da içinde bulunan devrin sona ermesi olarak tevil ettiklerini belirtmektedir. Ona göre meâd konusunda haşr, neşr, cennet ve cehennemi kabul etmemişler ve konuyla ilgili nasslarda geçen ifadeleri ise her şeyin aslına dönüşü

¹⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 8/ 20-24.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 8/ 484.

²⁰ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü mezhebi'l-Bâtıniyye ve bütânîhi*, nşr. Rudolf Strothmann (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.), 72-73.

²¹ Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevad Meşkur (Tahran: Matbuat-ı Haydari, 1321), 81.

²² Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât*, 82-83.

²³ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Şitayz, 1980), 11-12.

olarak tevil etmişlerdir. Buna göre insanın hem cismânî hem de ruhânî meâdı vardır. Eğer insan ibadetlere devamla saflaşır, hevâsına uymaktan kaçınarak arınır ve hidayet edici imamlardan kaynaklı marifetle gıdalanırsa; bedenden ayrıldığında daha önceki hali olan ruhânî âlemle birleşir ve asıl vatanına yükselir. Buna karşın imama uymayanlar cismânî âlemde kalacak ve tenâsühle bir bedenden ötekine geçip duracak ve devamlı olarak eleme düşer olacaktır.²⁴ Bu süreç aynı zamanda iyilerin meleklığe geçiş sürecidir. Yani Gazzâlî'nin kaydettiğine göre Bâtînî öğretide iyiler ve imama uyanlar ruhânî âlemdeki asıllarına dönerek melekleşerek melekler suretinde haşır olunurken, kötüler ve imama tabi olmayanlar tenâsüh yoluyla genellikle kötü ahlaklarıyla özdeşleşmiş olan hayvanların bedenlerinde bir devrin içine girmektedirler.²⁵

Şu hâlde Ehl-i sünnet kelimcilerinin melek konusunda Bâtîniyye'ye yönelik doğrudan bir eleştirileri olamamakla birlikte, meleklerin hem ruhânî hem de cismânî âlemle irtibatları sebebiyle nübüvvet ve meâd konularıyla bağlantılı olarak dolaylı eleştirilerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ehl-i sünnet'te vahyin peygambere indiriliş sürecinde meleğe yüklenen itikadî misyonun Bâtînî öğretide olmadığı görülmektedir. Öte yandan ahiretin belli bir kemale erdikten sonra melekleşmekten ibaret olduğu söylemi de, melek düşüncesinin Ehl-i sünnet'ten farklı anlaşıldığının bir başka göstergesidir. Her ne kadar Ehl-i sünnet kelimcilerinin gözünden Bâtîniyye'nin melek düşüncesi bu şekilde olsa da, bunun daha objektif ve doğru tespitini yapmak, şüphesiz bu konunun İsmâilî/Bâtînî kaynaklarda nasıl ortaya konulduğuna bakmakla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet kelimcilerinin konuyla ilgili değerlendirmelerinden sarfi nazar ederek, İsmâilî/Bâtînî kaynaklarda melek düşüncesinin nasıl ortaya konulduğuna bakmakta fayda vardır.

2. Ehl-i Sünnet Kelamcılarının Eleştirileri Doğrultusunda İsmâilîyye/Bâtîniyye'nin Melek Anlayışı ve İlgili Konular

Bâtîniyye'ye ait kitapların genelinde melek konusu itikadî bir zeminde müstakil bir başlık altında incelenmek yerine, daha çok kozmoloji anlayışlarının değişik aşamalarında aralara serpiştirilmiş bir şekilde yer alır. Bâtînî öğretide meleklerin de içinde bulunduğu ruhânî âlem, cismânî âleme yansıması mesabesinde önemlidir. Dolayısıyla asıl olan cismânî âlem olduğundan ruhânî âlemin meleklerinden pek bahsedilmez. Melek konusuna müstakil bir başlık halinde değinen İsmâilî/Bâtînî metinlerde ise bu konu genellikle kozmoloji anlayışının içinde veya dini metinlerle ilgili tevillerin geri planında sıkışmış durumdadır. Bu durumda Bâtîniyye'nin melek anlayışını ortaya koyabilmek için öncelikle ruhânî âlemden başlayarak cismânî âleme doğru yaratılış silsilesini ortaya koymak yerinde olacaktır. Daha sonra dinî metinlerle ilgili yapmış oldukları tevillerde kullandıkları sembollerin Ehl-i sünnet düşüncesindeki karşılığını bularak konuyu değerlendirmek gerekmektedir.

²⁴ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, 44-45.

²⁵ Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtîniyye*, 200-202.

Bâtînî kozmolojide melekleri farklı oluşumların içine yerleştirmek mümkündür. Örneğin Bâtîniyye'ye göre Hakkî'n yaratması üç kısımdır: Bunlardan birinci kısım zaman ötesidir. İlahî, aklânî ve nefsanî varlıklar bu grupta olup, zamandan daha üstündürler ve onların zevali yoktur. İkinci kısım zamanla birlikte olup, cismanî (maddesel) nuranî âlem bu gruptadır ve zaman bakımından öncelik sonralık söz konusudur. Üçüncü kısım zamanın altında olup, cismânî âlemdir. Bunlardan meleklerin de içinde bulunduğunu değerlendirdiğimiz ikinci kısım cismanî nuranî âlemde olanlar, aklânî ve heyûlânî âlemler arasında aracı olarak gelmişlerdir. Bunlar öbür âlemden kuvvet alırlar ve bu âleme ulaştırırlar. Buna göre onlar zamanın ötesinde ve altında olmadıkları, zamanla beraber oldukları için aracıdırlar. Bu aracı varlıklar var olurlar, yok olmazlar. Bu varlıklardan zamanın üstünde olanlar ne var ne yok olur ki, bu da akıl âlemi olup sırf cevherdir. Varlık ve yokluk onlar için söz konusu değildir.²⁶ Bu bağlamda melekler cismânî âlemde Akl-ı küll'den meydana gelmişlerdir.²⁷

Bir başka açıdan ise İsmâilî/Bâtînî öğretiyeye göre yaratılış hiyerarşisinde hadleri yani mertebeleri ikiye ayırmak mümkün olup bu, filozofların âlemi ay üstü ve ay altı şeklindeki ayırımlarını çağrıştırmaktadır. Birincisi âlemü'l-eflâk olup; burçlar ve müdebbir yıldızlar bu âlemin içindedir. Bu âlemdekiler kendilerinin altındaki oluş ve bozuluş âleminin müdebbir ve fâilidirler. Buna göre Allah, âlemü'l-eflâkı yaratıcı ile yaratılmışlar arasında vasıtalar kılmıştır.²⁸ Bu bağlamda filozoflar tarafından açıkça ifade edildiği üzere meleklerle karşılık gelen on akıl türünü Bâtînî kozmolojide de görmek mümkündür. Bunlardan birincisi semavî on akıldan oluşan ulvî hadler, ikincisi ise ruhânî âlemdeki bu on aklın dini nizamdaki karşılığı olan süflî hadlerdir. Kirmânî'nin (ö. 411/1020'den sonra) verdiği listeye göre bu on ulvî had şu şekildedir: Birincisi Mübdiü'l-evvel veya Mevcûdu'l-evvel olup, zatıyla var olmayan ve tüm mevcudatın illeti ve kendisine dayandığıdır. İkincisi Aklü's-sânî veya el-Münbisü'l-evvel'dir. Bu da kendi fiiliyle kâim akıl olup, kemal noktasında bir cismi olmadığı gibi bir cisimde de değildir. Üçüncüsü el-Münbiü's-sânî veya el-Aklu kâim bi'l-kuvve'dir. Dördüncüsü kendi el-Aklü's-sânî kâim bi'l-fiil olup tabiat âlemine vekil kılınmış melekler bundan sâdır olmuştur. Bunların sayısı çok olup her birinin varlığı diğerindendir. Beşincisi ise el-Münbiü's-sânî'den sâdır olan tabiat âlemidir.²⁹ Bundan sonraki sıralama ise el-Mevcûdu'l-hâmis, el-Mevcûdu's-sâdis, el-Mevcûdu's-sâbi', el-Mevcûdu's-sâmin, el-Mevcûdu't-tâsi', el-Mevcûdu'l-âşir şeklinde devam etmektedir. Bu ulvî hadlerden ilk beşinin diğer isimleri de Sâbık, Tâli, Cedd, Feth, ve Hayâl olup on akıldan oluşan bu semavi hadler aynı zamanda cismânî ve süflî âlemin düzen ve nizamıyla ilgili değişik görevleri olan mukarreb meleklerdir. Bu durumda bu on ulvî hadlerin cismânî ve süflî âlemde de onların görevlerine karşılık gelecek şekilde

²⁶ Ebû Muîn Nâsır b. Hüsrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-Mervezî, *Dostlar Sofrası (Hânü'l-Ihvân)*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 73-74.

²⁷ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 93.

²⁸ İbrahim b. Hüseyin el-Hâmîdî, *Kenzü'l-veled*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1416/1996), 273-275.

²⁹ Mustafa Galib, *Târihu'd-da'veti'l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dâru'l-Endülü, 1965), 48-49.

benzerleri vardır. Bu da Kirmânî tarafından ulvî ve ruhânî âlemdeki hadlere karşılık olarak şu şekilde sıralanmaktadır: Nâtık, esas, imam, bâb, hüccet, dâi'l-belâğ, dâi'l-mutlak, dâi'l-mahdût, dâi'l-me'zûnu'l-mutlak, dâi'l-me'zûnu'l-mahdût. Buna göre semavi âlemde zikredilen on akıl melekleri ifade ederken, bu on akılın cismânî âlemdeki karşılıkları da yine zikredildiği gibidir. Bu on akıl ruhânî âlemlerle cismânî âlem arasında aracı varlıklar olarak âlemin nizamında değişik görevlerle müvekkel iken, cismânî âlemde sayılan mertebeler de dini nizamın sağlanması hususunda görevlidirler.³⁰ Bu bağlamda Hac suresi 75. ayet meleklerin aracı ve elçi görevlerine vurgu yapması bağlamında delil olarak getirilmektedir.³¹ Dolayısıyla İsmâilî/Bâtinî öğretilerde ruhânî ve ulvî âlemlerle cismânî ve süflî âlem arasında doğrudan bir benzerlik ve ilişki kurulmaktadır. Öte yandan Bâtiniyye'ye göre melekler emredilen, nehyedilen ve teklife tabi olan nefsanî ve ihtiyar sahibi varlıklar olarak nitelendirilirler. Ancak onların kendilerini günaha sevk edecek tabii bir eser olmadığı için kendilerinden masiyet, büyük veya küçük günah ortaya çıkmaz.³²

Görüldüğü gibi Ehl-i sünnet düşüncesinde açık bir şekilde inanç esasları arasında kabul edilen melek kavramı, İsmâilî/Bâtinî düşüncenin varlık öğretisinde kozmolojilerinin bir parçası olarak karşılık bulmaktadır. Her ne kadar semavî akıllar düşüncesi bu kozmolojide önemli bir yere sahip olsa da, bunun melek kavramına karşılık olarak kullanıldığı pek ifade edilmez. Bu öğretilerde melek kavramına kendi devir anlayışlarının bir neticesi olarak, muğlak bir şekilde sembolik anlamlar yüklenmektedir ki, bu üslup daha çok filozofların bakış açısını andırmaktadır. Ancak meseleyi felsefi üslup ve tarzdan farklı olarak, dini literatüre uygun bir şekilde daha anlaşılır ifadelerle anlatan İsmaili/Bâtinî müellifler de yok değildir. Bunların başında Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34) gelir. O, melek konusunu daha açık ve anlaşılır bir şekilde değişik açılardan tahlil ettiği kitabında, onların Allah'ın yarattığı ruhânî varlıklardan olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'den gelen rivayetlerde kendileri hakkında bilgi sahibi olduğumuz melekler, Allah'ın peygamberlere elçi olarak gönderdiği dolayısıyla Allah ile peygamberler arasında iletişimi sağlayan varlıklar olarak nitelendirilmektedir. Yüce Allah melekleri nurdan yaratmış³³ ve her birisini bir iş için vekil kılmıştır. Onlardan bu işleri korumalarını ve gözetmelerini istediği gibi bu işlerin yönetimini de onlar aracılığıyla yapmıştır. Bu bağlamda dört büyük melek olarak da bilinen Cebrâil ve Mikâil Allah'ın peygamberler için müeyyed kıldığı melekler, İsrâfil sûra üflemeyle müvekkel melek ve ismi zikredilmese de ölüm meleği de ruhları kabzetmeyle görevli melektir. Ayrıca Allah rüzgâra bir melek, güneşe bir melek, yağmura bir melek ve nebâtâta başka bir melek görevlendirerek bütün bunların yönetimini melekler vasıtasıyla yapmış, bu şeylerle ilgili olarak onlara güç vererek onları meleklerin emrine vermiştir. Nitekim ölüm meleği kulların ruhları üzerinde güç sahibi kılınarak

³⁰ Ebû'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *Râhatü'l-'aql*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüsi, 1983), 256-257.

³¹ Hâmîdî, *Kenzü'l-veled*, 275.

³² Dâi'l-Karrafî Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1042/1982), 32-33.

³³ Mufaddal b. Ömer el-Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüsi, 1977), 158-159.

canlarını kabzetmeye vekil kılınmıştır. Aynı şekilde “Kirâmen kâtibîn” melekleri emredildikleri şey olan kulların amellerini yazmaya, “Münker ve Nekir” melekleri ise kabirde kulları sorgulamak üzere vekil kılınmıştır. Bu bağlamda melekler Allah’ın emrine isyan etmedikleri gibi, emredildikleri şeye muhalefet etmezler. Râzî’ye göre meleklerin hepsi esas itibarıyla ruhânî olmakla birlikte bir kısmına “Rûhâniyyûn” denilirken, diğer bir kısmına da “Kerûbiyyûn” denilir. Birinci adlandırma rahmet meleklerini temsil ederken, ikincisi azab meleklerini sembolize etmektedir. Aynı şekilde cehennemle görevlendirilmiş meleklerle “Mâlik”, cennetle görevlendirilmiş meleklerle de “Rıdvân” ismi verilir. Buna göre “Rıdvân” cennetin bekçisi iken, “Mâlik” ise hak edenlere azab etmekle görevli kılınmıştır. Cehennem ehline azab etmekle görevli bir başka melek de Zebânî’dir.³⁴ Bu durumda meleklerin davranışlarının tümü tâattir. Çünkü onlar büyük veya küçük günah işlemedikleri gibi Allah’ın emirlerine de hiçbir şekilde isyan etmezler. Onlar sevaba müstehaktırlar çünkü onlar mükelleftirler.³⁵

Melek konusunu itikadî zeminde değerlendiren Ebû Ya’kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî’nin (ö. 393/1003 [?]) üçlü ilim tasnifinin birinci sırasında en yüce ilim olarak nitelendirilen Lâhut’un ilmi vardır ki bu, Allah ve meleklerinin bilgisi demektir. Buna göre peygamberliğin bir gerekliliği olarak Allah’ı ve meleklerini bilmek ve bunlara iman etmek insanlara vâcibtir.³⁶ Onun melek konusuna nübüvvetle bağlantılı bir şekilde Ehl-i sünnet’te olduğu gibi bir iman esası olarak bakması meselenin itikadî referansları bakımından önemlidir. Bu durumda Bâtıniyye’de meleklerin varlığını inkâr etmek bir yana, meleklerle iman itikadî açıdan bir zorunluluk oluşturmaktadır. Çünkü melekler ruhânî âlemlerle cismânî âlem arasında vasıtalar olarak görülür. Bu bağlamda Ehl-i sünnet’te olduğu gibi nübüvvet konusuyla bağlantılı bir şekilde, Allah’tan aldıkları mesajları peygambere ulaştırmaları bakımından İsrâfil, Mikail ve Cebrâil’in vahiy meleği olduklarının altı çizilir.³⁷ Nitekim nâtik olan Ruhu’l-emîn (Cebrâil) kişiye tenakuzun ve mantık dışı olan şeylerin karışmadığı şeyleri ilham eder. (kazf)³⁸ Bâtınî metinlerde Mikail de Cebrâil gibi peygamber ve imamlar için vahiy ve ilham getiren melekler olarak kabul edilir.³⁹ Şu halde Sicistânî, felsefenin kavramlarını kullanarak yeniden kurguladığı öğretilerinde bir taraftan eski teolojinin terminolojisini inkâr etmemeye özen gösterirken, diğer yandan ayet ve hadislerde geçen konuyla ilgili kavramları da kendi görüşüne uygun olarak tevil etmeye özel bir önem atfetmiştir.⁴⁰

³⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, thk. Said Ganimî (Beirut: Menşûrâtü’l-Cümel, 2015), 1/ 282-286.

³⁵ Abdân, *Kitâb-u Şecereti’l-yakîn*, 30.

³⁶ Ebû Ya’kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî, *İsbâtü’n-nübüvve*, thk. Arif Tamir (Beirut: Dâru’l-Maşrık, 1986), 120.

³⁷ Bk. Râzî, *Kitâbu’z-Zîne*, 1/267; 2/660, 670; Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 193-196, 199; Ca’fer b. Mansûru’l-Yemen, *Kitâbu’l-Keşf*, thk. Mustafa Galib (Beirut: Dâru’l-Endülüus, 1404/1984), 129-130.

³⁸ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, “Tuhfetü’l-müstecibîn”, *Hamsü resâilü İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir (Suriye: Dâru’l-Ensâf, 1375/1956), 151.

³⁹ Sicistânî, “Tuhfetü’l-müstecibîn”, 155.

⁴⁰ Ali Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir’de İsmailîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 224-225.

Kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan bir diğer müellif ise Nâsır-ı Hüsrev'dir. (ö. 465/1073'ten sonra) O söz konusu kitabında meleklerin ruhânî bir varlık olarak cismânî özelliklere ait sayıyla ifade edilemeyeceğinden bahseder. Dolayısıyla ona göre göre melekler cismânî varlıklar olmayıp sayılamazlar. Zira ruhânî olan bir şey fazlalaşmadan da çok kalabilir. Melekler çoktur ancak hepsinin fiilleri birbirinden farklıdır. Yüce Allah her şeyin başına bir melek dikmiştir. Bu sayede her cinsin ve türün sayısı karışmaz; kendi haddinden fazla veya eksik olmaz. O halde her türlü cins ve nevinin zatı müvekkeldir ve müvekkelden ayrılmaz. O zat da cismânî olmayıp ruhânîdir. Eğer cismânî olsa değişirdi. Dolayısıyla ruhânî olan şeyin hali değişmez.⁴¹ Bu bağlamda cisim nitelemesi meleklik özellikleriyle uyumlu olmayıp, melek adı ancak cisme benzemeyen cevhere uygundur. Dolayısıyla cisme benzeyen şey melek değildir. Buna göre melek bâkîdir, yokluğu kabul etmez; hayır ve salah yönünden istediğini yapabilir, onlar için fesat söz konusu değildir.⁴²

Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id adlı kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan bir başka müellif de Alî b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Velîd'tir. (ö. 612/1215) Onun kaydettiğine göre Allah'a ibadet ve kulluk yapan ilk yaratılmışlar meleklerdir. Onlara nurdan şekil verilmiştir. Kendilerine emredilen şeyler hususunda hata yapmadıkları gibi haddi de aşmazlar. Kendilerinden alınan misak, ahd ve emanet hususunda itaatkârdırlar. Emredildiklerinden hiçbir şeyi değişikliğe uğratmazlar. Allah'tan başka ilah olmadığını bilirler.⁴³ Bâtiniyye'de meleklerin birçok çeşit ve aşamalarının olduğuna inanılır. Hepsisi de yaratıldığı amaç doğrultusunda ehil kılınmış olup hiçbiri vekil kılındıkları şeyin dışına çıkmazlar. Bununla beraber hepsinin de cevherleri birdir. Meleklerin isimleri vekil kılındıkları şeye göre farklılık arz etmektedir. Zira kendi bölgelerini korumak için bazıları akîl âlemde, bazıları felekî âlemde bazıları da tabiat âleminde faâliyet icra ederler. Bu farklılıklarına rağmen gizli olmaları, tek cevher ve özden olmaları hepsi için geçerlidir. Dolayısıyla Yüce Allah onları gözlerden gizlemiş olup tabiatları itibariyle mahluklara örtülüdürler ve görülemezler. Bununla beraber nebi konumunda ya da nebiye yakın bir konumda bulunmak suretiyle, maddeyle ittisal halindeyken tabiatından sıyrılarak, onlara muttali olmak mümkündür. Bu şekilde muttali olmak insanlara örtülü olan bir gayb halidir. Eğer kişi sözünü ve amelini düzeltir ve zatı da buna uygun olursa, perde o kişiden kaldırılır ve Resûl'ün gördüğünü o da görür. Nitekim Hz. Ali de Hz. Peygamber'den talimi ve ona yakınlığı dolayısıyla Hz. Peygamber'in gördüğü şeyleri görmüş âlemlerin sırları ona da açılmıştır.⁴⁴

Şu hâlde kitabında meleklerle ayrı bir başlık açan İsmâilî/Bâtînî müelliflerin açık anlatımına göre melekler, ruhânî varlıklar olarak gerek ruhânî gerekse cismânî âlemde birtakım vazifelere vekil kılınmışlardır. Bu yönüyle melek konusunda Ehl-i sünnet düşüncesiyle İsmânilî/Bâtînî öğretisi arasında bir tenakuzun olmadığı görülmektedir.

⁴¹ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 148-149.

⁴² Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 149-150.

⁴³ Cu'fî, *Kitâbü'l-Heftî's-şerîf*, 161.

⁴⁴ Ali b. Muhammed el-Velîd, *Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id*, thk. Arif Tamir (Beyrut: Müessesetü İzeddîn, 1403/1982), 45-46.

Aslında melek konusu İsmânilî/Bâtınî öğretilerde nübüvvet ve ahiret gibi diğer konulardan bağımsız olarak tek başına bir ihtilafın da sebebi olmayıp, ilgili konular bağlamında kendisine yüklenen anlamlar dolayısıyla bu ihtilaflar ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Ehl-i sünnet ile Bâtıniyye arasındaki ihtilafın tespiti melek kavramının nübüvvet ve meâd konularıyla irtibatlandırarak mümkündür. Bâtıniyye'nin melek öğretisi daha çok ruhânî âlemle cismânî âlem arasında özellikle peygamberlere yönelik aracılık etmelerine göre şekillendiği ve Ehl-i sünnet kelmacılarının Bâtıniyye'ye yönelik eleştirileri bu alanda yoğunlaştığı için burada vahiy konusuna melekler bağlamında ayrı bir başlık açmakta yarar vardır.

2.1. İsmâilî/Bâtınî Öğretilerde Vahiy ve Nübüvvetle İrtibatlı Olarak Melekler

Ehl-i sünnet'in Bâtıniyye'ye yönelttiği en önemli eleştiri noktalarından birisi vahiyle ilgilidir. Zira Ehl-i sünnet düşüncesinde vahiy sürecinde meleğin aracı konumu ön planda olup, peygamber değişik suretlerde meleği görerek müellef ve manzum bir şekilde ondan vahiy alır. Vahiy bu haliyle kabul etmek, gerek peygambere gerekse getirdiği vahye mutlak bir otorite sağlarken, Bâtıniyye'nin bu süreci değişik şekillerde tevil etmesi, peygamberin otoritesinin yanına başka otoriteleri konumlandırmak amaçlı olsa gerektir. Zira bu süreçte melek cismânî vasıflardan tamamen soyutlanarak akılla özdeşleştirilmek suretiyle belirsizleştirilmekte, vahiy de daha genel bir kavram olan ilhama eşdeğer kılınarak imamlara da bu ayrıcalık tanınmaktadır. Böylece ilhama mazhar olan masum imam da dolaylı olarak peygamberin sahip olduğu otoriteye benzer konuma yükseltilmektedir. Konunun çerçevesini bu şekilde çizdikten sonra şimdi İsmâilî/Bâtınî öğretinin bu konuyla ilgili görüşlerinin detaylarına bakalım.

Bâtınî öğretilerde vahiy, resûlün nefsinin (faâl) akıldan aldığı, aklın da Bâri'nin emrinden aldığı şey olup, nefs-i nâtika'nın kuvvesiyle uyumlu olan ilme muhalif değildir. Böylece nefis, üzerinde teemmül ederek kendi başına çıkaramadığı ve düşünemediği şeyleri çıkarır.⁴⁵ Burada sünni düşüncede olduğu gibi peygamberin vahiy genellikle melek aracılığıyla almasına karşılık, Bâtıniyye'de melek yerine aklın kullanılması ilk kırılma noktasını oluşturmaktadır. Zira Hz. Peygamber kendi zamanında akıldan fiile gelerek nâtık olmuştur. Yani peygamberler kendi devirlerinde kuvvet haddinden olan akılları fiil haddine getirmişlerdir.⁴⁶ Bu söylem sünnet kelmacıların eleştirdiği doğrultuda hem vahyin faâl akıldan alındığı iddiasını hem de peygamberin bu süreçte akli çabasının varlığını haklı çıkarması anlamında önemlidir. Bununla Bâtınî öğretilerde de Ehl-i sünnet'te olduğu gibi meleklerle biçilen en kritik rol, Allah ile peygamber arasında elçilik görevidir. Buna göre Allah meleğe, melek de peygambere vahyeder.⁴⁷ Konuyu biraz açmakta yarar vardır.

Bâtını öğretiyeye göre peygamberler vahiy müşahhas olmayan ruhânî hudutlar (cedd, feth, hayal) yoluyla alırlar. Nitekim bazı İsmâilî filozoflar Şûrâ suresi 51. ayette bahsedilen birinci kısımdan kastın Allah'ın vahiy olarak gönderdiği kelâmı olup "Cedd" mertebesi

⁴⁵ Velîd, *Tâcül-'akâ'id*, 47-48.

⁴⁶ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 59.

⁴⁷ Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 1/ 281-282.

olduğunu, perde arkasından kastın “Feth” mertebesi olduğunu, elçi göndermesinden kastın ise “Hayâl” mertebesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre ilahi vahiy Sâbık Tâli’ye iletmiş, Tâli de Cedd’e yani ruhânî âlemde görev icra eden İsrâfîl’e iletmiştir. İsrâfîl (Cedd) bu vahiyi “Feth” olarak isimlendirilen Mikâîl’e, o da “Hayâl” olarak isimlendirilen Cebrâîl’e ulaştırmıştır. Cebrâîl ise kendi devrinin Nâtık’ına ulaştırmıştır. Konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen hadis şu şekildedir: “Ben vahiy Cebrâîl’den aldım, o Mikâîl’den, o İsrâfîl’den, o Levh’ten o da Kâlem’den aldı.” Bu durumda vahyin iletim sürecinde Cedd, Feth ve Hayâl kavramları sırasıyla İsrâfîl, Mikâîl ve Cebrâîl’i ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁸ Buna göre Ehl-i sünnet’te olduğu gibi Bâtînî öğretide de meleklerle peygamberlere vahiy getirmeleri bakımından itikadi zeminde önemli bir rol yüklenmektedir.

Ehl-i sünnet’ten özellikle Eş’arî kelamcılarının Bâtîniyye ile ilgili olarak melekleri inkâr ettiklerine yönelik eleştirilerin bir diğer dayanağı da vahyin Hz. Peygamber’e lafız ve cümle yapısıyla gelmeyip, yalnızca mana bakımından geldiği, akabinde de Hz. Peygamber’in bu manaları kavminin diline uyarladığı iddiasıdır. Bu noktadan hareket eden Eş’arî kelamcılar Bâtîniyye’nin bu düşüncelerinin geri planında melekleri inkâr düşüncesinin bulunduğunu iddia etmektedirler. Zira vahiy Hz. Peygamber’e lafızlara bürünmüş somut bir halde indirilmek yerine onun kalbine akan manalardan ibarettir. Meseleye bu anlayış çerçevesinde bakıldığında meleğin varlığını gerektirecek veya hissettirecek bir durum söz konusu değildir. O halde Bâtîniyye’nin ilgili iddialar bağlamında görüşlerine yer vermek söz konusu eleştirilerin haklılık payını tespit etmek için önem arz etmektedir.

İsmâiliyye’nin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren ünlü dâisi Ebû Hâtîm er-Râzî (ö. 322/933-34) nübüvvet konusunda Ebû Bekir er-Râzî’ye reddiye olarak yazdığı eserinde Kur’ân’ın mucizevi yönünü uzun uzun anlatmakla birlikte, onun kelimeler olarak Hz. Peygamber’in sözlerinden meydana geldiğinden bahsetmemektedir. O daha çok Hz. Peygamber’in kalben ve ruhen vahye muhatap olacak bir özelliğe sahip olduğundan bahsetmektedir. Bu bağlamda Kur’ân Allah’ın ruhânî melekleri vasıtasıyla peygamberine konuşma yoluyla gönderdiği vahiy ürünü bir kitaptır.⁴⁹ Ona göre Hz. Peygamber vahiy meleğini ruhuyla görüyordu. Cebrâîl vahiy ona bazen insan suretinde getiriyor, bazen hafif bir uykuya daldığı halde (yakaza) vahiy geliyor ve Peygamber hemencecik uyanıp vahiy okuyordu. Bunun yanında vahyin başka geliş şekilleri de vardır. Bazen meleğin görünmesi ve bizzat onunla görüşmek suretiyle, bazen peygamberin kalbine ilham ve vahiy olarak ilkâ olunuyordu, bazen uykuda vahyolunuyordu, bazen de peygamber bir şeye bakar ondan ibret alır, Allah onun gönlüne ilkâ ederek o şeydeki fayda ve zararı öğretirdi.⁵⁰ Râzî’nin Hz. Peygamber ve diğer peygamberler için bahsettiği bu vahiy şekillerinde Ehl-i sünnet kelamcılarının eleştirilerini haklı çıkaracak derecede bir vahiy

⁴⁸ Mustafa Galib, *Târihu’-d-da’veti’l-İsmâiliyye* (Beyrut: Dâru’l-Endülüs, 1965), 54.

⁴⁹ Ebû Hâtîm er-Râzî, *A’lâmu’n-nübüvve* (Beyrut: Dâru’s-Sâkî, 2003), 183-184.

⁵⁰ Râzî, *A’lâmu’n-nübüvve*, 216-217.

ve Kur'ân anlayışını görmek mümkün değildir. Bilakis o bu meyanda vahiy onlara benzer bir şekilde anlattığı gibi bu anlatımdan yola çıkarak Kur'ân'ın mucizevi yönü üzerinde uzun uzun durmaktadır. Bununla beraber onun iki asıl olarak bahsettiği ced ve hayâl, nâlık olarak isimlendirilen peygamberlerin terbiyeleri hususunda ve onlara vahiy getirmekle görevlendirilmiş melekler olarak kabul edilir.⁵¹ O ced ve hayâli, dünyevi hadlerin kendilerini kurtuluşa erdirecek olan kutsal bilgiyi ve hikmeti elde etmelerinin vasıtaları olarak görmektedir. Ancak onlar, hadde dışarıdan müdahale eden aracı ya da taşıyıcı olarak düşünülmemektedir. Aksine ced ve hayâl, kişinin konumuna göre onun kalbinde doğarak ona gizli ve kutsal bilgilere ulaşma yetisi kazandıran bir kuvvettir.⁵²

Ünlü İsmâilî dâî ve âlimlerinden Ebû Ya'kûb İshâk b. Ahmed es-Sicistânî'de (ö. 393/1003 [?]) gerek Hanefî-Mâtürîdî gerekse Eş'arî kelâmcılarının vahiy konusunda Bâtiniyye'ye yönelttikleri eleştirileri haklı çıkaracak bazı fikirleri görmek mümkündür. Nitekim ona göre konuşmak insanda içgüdüsel bir öze dayandığı ve mantıklı ibareleri düşüncesinde musavver olduğu gibi, risâlet resulün içgüdülerinde cevher olarak mevcuttur. Risaletin manalarını ilkâ etmesinden önce Allah'ın vahyettiği kimsede peygamberlikle ilgili ibareler kalbinde musavver gibidir. Bu durumda peygamberin Allah'ın emriyle ortaya koyduğu mantıki teliflerinin onun kalbinde müellef ve manzum olduğunu zannetmek doğru değildir.⁵³ Bu bağlamda o risaletin peygamber tarafından kabulünü sem'î ve vehmî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Sem'î kabul kelâmla, vehmî kabul ise hatırdaki gerçekleşmektedir. Buna göre resulün vahiy kabulü sem'î olmayıp vehmîdir. Yani resule gelenler önce onun hatırına gelir, daha sonra gönderildiği toplumun diline göre kendi lisanına dökerek tebliğ eder.⁵⁴ Bu durumda peygamberler sözlerini nefis-i küllinin tevfiği ve ilhamı ile söylemişlerdir.⁵⁵

Bununla beraber Sicistânî'ye göre de peygambere vahiy, melek (Rûhu'l-emîn) aracılığıyla gelmektedir. Nitekim ona göre Şûrâ suresi 51. ayeti referans alınarak vahyin üç mertebede gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Birinci mertebeye nâlık mertebesi olup bildiri mahiyetinde Allah'ın vahyidir. İkincisi esasların mertebesi olarak Allah'ın kullarına perde arkasından vahyidir ki, burada perde tabiatla akıl arasındaki perdedir. Bu da zâhirî olan şer'î hükümlerin arkasındaki örtülü anlamları telif etmekle gerçekleşir. Üçüncüsü ise Allah'ın kullarına peygamberler tarafından vahyidir ki bu da mütimler için geçerlidir.⁵⁶ Bu bağlamda ced, peygambere şeriatını vaz' etmesinde ve tenzili telif etmesinde ses ve harflerden farklı olarak telinde bulunur ve bu tenzilin kavminin diline göre telif edilmesi hususunda ona yardımcı olur. Feth ise, müteşâbihlerin ve şeriatın

⁵¹ Ebû Hatim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, thk. Mehdi Muhakkık (Tahran: Müessesetü Mutâlaâtü'l-İslâmî, 1383), 186-188.

⁵² Avcu, *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmailîlik*, 236-237.

⁵³ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 56.

⁵⁴ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlidü'l-melekütiyye*, thk. Ismail K. Poonwala (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011), 227; Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 148-149.

⁵⁵ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 235.

⁵⁶ Sicistânî, *İsbâtü'n-nübüvve*, 60, 149.

tevilini sağlayan ikinci bir kuvvet olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ced peygamberin şeriatı ve tenzili telif etmesini sağlarken, feth de bunların tevilini sağlayan kuvvettir. Burada üçüncü bir kuvvet olarak hayâle ihtiyaç hasıl olur ki, bununla da nâtıkın ortaya koyduğu şeriat, tenzil ve bunların tevili imamlara geçerek, dinin korunması ve ümmetin idaresi sağlanır.⁵⁷

Şu hâlde Allah'ın peygamberlere vahyi melekler aracılığıyla (daha çok ilham şeklinde ve hatırına atması olarak) bahsedilen şekilde mümkün olmakla birlikte, bu vahyin niteliği ve peygamberden sonraki aşaması Ehl-i sünnet ile Bâtıniyye arasında ihtilafın sebebi olmaktadır. Ehl-i sünnet kelmacıları bunun müellef ve manzum bir şekilde sem'î olduğunu iddia ederken, Bâtıniyye bunun müellef ve manzum olmadan hatıra atılan bir ilham şeklinde vehmî olduğunu iddia etmektedir. Zira Bâtıniyye'ye göre teyidin müeyyede gelişi sırasında müeyyedin nefsinde bir hikmeti beyan etmek için ruhânî bir şey meydana gelir ve müeyyed bunu mahsus olan bir şeyle ifade etmek zorunda kalabilir. Bu hikmeti mahsûsât yoluyla ifade etmezse, insanlar anlayamaz. Müeyyed anlatmak istediği şeyi mahsûs olan bir şeye benzetir. İnsanlar da böylece o şeyi öğrenir. Dolayısıyla teyidin müeyyede gelişi hislerin illeti yoluyla olur. Bu da sırf mantıktır. İnsanlar peygamberlerin mantığını ancak telif edilmiş sözlerle kabul edip anlayabilmiştir.⁵⁸ Bu süreçte Nefs-i kudî Allah'ın kullarından birine bağlanırsa o kul, o nefsi ile ruhânîlerin sözlerini ses, harf ve kelime olmadan da işitebilir. Ruhânîlerin sözlerini algılamaya başladığı zaman bütün mahsûsâtla bağını koparır ve duyuları çalışmaz olur. Bunun sebebi ma'kûlün mahsûsa muhalif olmasıdır. Böylece o, nefsi ile ruhânî işaretini alır. Halk bu işaretini algılamaktan aciz olduğu için bunu mahsûsâtta örneklendirir ve halka iletir. Böylece o müeyyedin bütün sözleri Nefs-i kudî'ye bağlanmış olur. Bu durumda Nefs-i kudî'nin amacı ruhânîlerin sözlerini anlamaktır. Nefs-i kudî vasıtasıyla iletilen Allah'ın sözü, Nefsî nâtika tarafından harflere ve kelimelere dökülmüş anlamlı sözdür.⁵⁹

Görüldüğü gibi Bâtınîyye, söylem ve öğretisi düzeyinde vahiy ve meleklerle ilgili olarak nasların zahirinde yer alan ifadeleri yaralamadan, söz konusu kavramları tevil mantığıyla kendi anlayışları doğrultusunda yeniden inşa etmektedirler. Buna göre zahiren Ehl-i sünnet düşüncesindeki gibi vahiy ve aracı meleklerin varlığı kabul edilmekle birlikte, batınî tevil mantığıyla bu kavramların içi boşaltılarak farklılaşmanın zemini oluşturulmaktadır.

Hiz. Peygamber'in bu süreçte meleği görmesine gelince Ebû Hâtim er-Râzî onun meleği görmeye güç yetiremeyeceği dolayısıyla ona ancak beşer suretinde temessül edebileceğini ifade etmektedir. Nitekim Cebrâil'in Dıhye el-Kelbî suretinde geldiği rivayetleri bunu destekler mahiyettedir. Râzî, Furkân suresi 7. ayeti ile En'âm suresi 8. ayetini delil getirmek suretiyle insanların yalnızca ahirette melekleri görebileceklerini

⁵⁷ Ebû Yakûb İshâk es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, thk. İsmail Kurbân Poonawala (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 118-120.

⁵⁸ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 239.

⁵⁹ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 243-244.

belirtir. Dünyada ise yalnızca tâhir ve mutahhar nebilerin melekleri insan suretinde görebileceklerini ifade eder. Onun bu konudaki dayanağı ise Meryem suresi 16-17. ayetleri ile En'âm suresi 9. ayetidir. Sicistânî ise Ehl-i sünnet hadis kitaplarında da bulunan Cibril hadisi, Cebrâil'in sahabeden Dıhye el-Kelbî suretinde geldiği rivayetleri, bunun yanında Kur'ân'ın muhtelif surelerinde Lût, İbrahim ve Dâvud peygamberlerin melekleri insan suretinde gördüklerine dair ayetlerden yola çıkarak meleklerin zahiri duyularla görülüp görülmeyeceğine dair görüş beyan etmektedir. Burada şunu öncelikle belirtmek gerekir ki, ona göre zâhirî duyularla ruhânîleri müşahede etmek normal şartlarda mümkün değildir. Ancak insan denilen varlık en güzel şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla meleklerle sohbet etmek, onlarla muhatap olmak ve onlardan yardım almak mümkündür. Melekler insan suretinde tasavvur edilmek ve müşahede edilmekten uzak değildirler. Bu bağlamda meleklerin âlem-i basîtin nurlarını insanlardan saf ve temiz nefislere ve peygamberliğe elverişli zihinlere muhtelif suretlerde taşırlar. Bu durumda melekler birçok terkip ve halde tasavvur edilebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber İsrâ ve Miraç gecesinde her biri bir semada olmak üzere resulleri görmüştür. Ancak o meleklerden bir kısmını gördüğünü anlatmakla yetinerek onların suretlerinin keyfiyeti hakkında bilgi vermemiştir. Çünkü semada gördüğü resuller anlatılması mümkün olan zihni olaylara denk gelmektedir. Meleklerin keyfiyeti ve suretlerini açıklamayı terk etmesinin sebebi ise, meleklerin sözlü bir şekilde anlatılmasının mümkün olmamasından kaynaklanmaktadır.⁶⁰

Şu hâlde Bâtînî öğretide peygamberlerin melekleri değişik suretlerde, gerek beden gözleriyle gerekse kalbî olarak görmeleri imkân dahilindedir. Zira Peygamberlerin cismânî âlemde ulaşabilecekleri en üst mertebe nutk mertebesi olup, bu daha çok hayâl adı verilen Ruhü'l-kuds ya da Cebrâil ile iletişime geçmek suretiyle olur. Bu bağlamda peygamber onu bazen Dıhye el-Kelbî örneğinde olduğu gibi insan suretinde görürken ekseriyetle melek Tâlî'den Hayâl, Sâbık'tan Cedd olarak görünüyordu. Bu durumda onlar Hayâl yani Cebrâil'i cismânî olarak ulaşırlarken, Cedd yani İsrâfil'e sadece cismânî olarak değil de temiz nefisleriyle ulaşıyorlardı. Bunun yanında Hz. Peygamber Rûhu'l-emîn olan Cebrâil'i kalbiyle görüyordu.⁶¹ Burada şunun da belirtilmesi gerekir ki, Hz. Peygamber'in meleği değişik suret ve şekillerde görme hadisesi meleğin dış dünyada varlığına bağlı bir durum muydu yoksa onun kutsî nefsinde gerçekleşen bir görme miydi bu konu açık olmamakla birlikte, konuyla ilgili olarak filozofların görüşleri de göz önünde bulundurulduğunda ikinci ihtimal daha çok öne çıkmaktadır.

Bütün bunlara göre vahiy konusunda Ehl-i sünnet ile İsmâilî/Bâtînî öğretisi arasındaki temel ayrılık noktası, vahyin peygambere kelimelerden oluşan cümleler haline getirilmiş olarak indirilip indirilmediği ve cümleleri düzenlemenin Allah'ın fiili olup olmadığı meselesidir. Ehl-i sünnet vahyin peygambere melekler aracılığıyla lafızları düzenlenmiş olarak ve cümleler halinde indirildiğini kabul ederek; peygambere ve vahyin manasıyla birlikte lafzına da kutsallık atfetmektedir. İsmâilî/Bâtînî öğretisi ise vahiy sürecinde

⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mekâlid*, 208-212.

⁶¹ Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 186-188.

meleklerin varlığını değişik şekillerde tevil etmekle birlikte esasta kabul etmektedir. Ancak vahyin peygambere mana olarak geldiği peygamberin de bu manaların lafız ve cümle yapısını kendi kavminin diline göre düzenlediği düşüncesi, vahiyden kaynaklı otoritenin imamların lehine olarak genişlemesini sağlamaktadır. Bu sürecin vahiy kavramıyla ifade edilmekle birlikte aynı zamanda ilham ve hatır kavramıyla da ifade edilmesi, benzer süreçleri imamların da yaşadığı kanaati uyandırmaktadır. Nitekim Bâtıniyyeye göre vahiy, meleklerin peygamberlere ulaştırdığı Allah'ın kelâmı olup, böylece o beşer sözü olur. Peygamber Allah ile insanlar arasında hicab olup, tenzil Allah'ın kelâmı olduğu gibi tevil de O'nun kelâmıdır.⁶² Bu bağlamda Hz. Muhammed'e gelen Cebrâil, Mikâil ve diğer meleklerin aynısı Hz. Ali'ye de gelmiştir.⁶³ Zira vasî olan imamlara da vahyedilmiştir.⁶⁴ İsmâilî/Bâtinî öğretilerde olduğu gibi İmamiye Şiasında da imamlara melekleri dinleme rolü verilmekte ve imamlara itaatin ödülü, isyanın da cezayı gerektirdiği yönündeki motifler yer almaktadır.⁶⁵

2.2. İsmâilî/Bâtinî Öğretilerde Melekler ve Masum İmam Anlayışı

İsmâilî/Bâtinî öğretilerde melek anlayışıyla masum imam anlayışının iç içe olduğu, zaman zaman melekten imamların da kastedildiği görülmektedir. Zira ruhânî âlem Kâlem, Levh, Cedd, Feth ve Hayal'den oluşmakta olup, bunların karşılığı sırasıyla Akl-ı küll, Nefs-i küll, İsrâfil, Mikâil, ve Cebrâil'dir. Bu beşine paralel olarak cismânî âlem de beş unsurdan meydana gelir. Bunlar sırasıyla nâtık, vasî, imam, bâb ve hüccettir.⁶⁶ Buna göre imamlar ruhânî alemdeki meleklerle karşılık olarak, onların ruhânî alemdeki fonksiyonlarını cismânî alemde icra ederler.

Cafer-i Sâdık'a nispet edilen bir sözde onun şöyle dediği nakledilmektedir: “Gelmesi beklenen Kâim Mescid-i Haram'dan çıkacak ve ona ilkin beraberinde yetmiş bin meleklerle ilk biat eden ve musafaha yapan Cebrâil olacaktır. Semada bulunan bütün melekler ona biat edeceklerdir.”⁶⁷ Buna göre Ehl-i sünnet düşüncesinde melek konusu daha çok nübüvvet konusuyla irtibatlı olarak onun zeminini oluşturması bakımından incelenirken, Bâtıniyye'de melek konusu nübüvvetle birlikte imametle de irtibatlandırılır. Bu bağlamda Cafer-i Sâdık şöyle bir söz nispet edilir: “Allah vasilerin bedenlerini melekler için bir gövde olarak inşa etmiştir.”⁶⁸

İsmâilî/Bâtinî öğretilerde tevil geleneğinin bir ürünü olarak zamanın imamı olan nâtıkın muhatapları da meleklerle benzetilmiş ya da Allah'ın hitap ettiği meleklerden kabul edilmişlerdir. Ayrıca bu melekler zamanın imamının hüccetleri olarak kabul

⁶² Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 130.

⁶³ Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 117.

⁶⁴ Yemen, *Kitâbu'l-Keşf*, 150.

⁶⁵ Emrullah Fatış, *Güncel İnanç Problemleri Ve Analitik Çözümler*, (Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016), 216, 219, 237; Emrullah Fatış, “Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları”, *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi* 23/ 2 (2012), 91-93.

⁶⁶ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 193-196, 199.

⁶⁷ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 172.

⁶⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 89-90.

edilmişlerdir.⁶⁹ Yine Bâtınî tevilde Cebrâil gelmesi beklenen Mehdi'nin muhaliflerine karşı yapacağı mücadelede en büyük yardımcılarından birisidir.⁷⁰ Fecr sûresi 22. ayetin teviline göre melekten kasıt Mehdi'nin dost, yardımcı ve davet ehlidir.⁷¹ Yine İsmâîlî/Bâtınî düşünceye göre Kerbela günü Hz. Hüseyin'in yanında Cebrâil, Mikâil ve İsrâfil vardı, onunla konuşmuş ve onun emrinde bulunmuştur.⁷² Aynı şekilde başta Cafer-i Sâdık olmak üzere diğer imamlar da bu meleklerle görüşmüş ve konuşmuşlardır.⁷³

Görüldüğü gibi melek kavramı değişik şekillerde tevil edilmekle birlikte İsmâîlî/Bâtınî öğretide masum imam anlayışının bir parçasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda bazen imamlar bazen de imamların yardımcıları ve destekçileri melekî bir konuma yüceltilmekte, bunun karşısında duranlar ise İblis ve şeytan ile birlikte düşünülmektedir.

2.3. İsmâîlî/Bâtınî Öğretide Meâd ile Bağlantılı Olarak Melek Konusu

Ahret inancı İsmailiyye akaidinde de yer almakta, hatta bazı İsmâîlî müellifler, "Bize göre kıyamet ve meâdî inkar edenin kanı helaldir"; "Her kim cesetlerin mükafat ve azabını inkar ederse kafirdir" şeklinde çok net ifadeler kullanmaktadırlar. İsmâîlî kaynaklar incelendiğinde, fırkanın muhtelif kollarında birbirinden farklı ahiret telakkilerinin mevcudiyetine rastlanmakta; ancak bu telakkilerin hiç birisi Kur'an'da ortaya konan ahiret mefhumuyla bağdaşmamaktadır. Hamdânî'nin tespitlerine göre İsmâîlî düşüncedeki meâd anlayışı temelde gnostik doktrinlere dayanmakta; Daftary'e göre ise, özellikle Tayyibî İsmâîlîlerinin ahiret konusundaki görüşlerinde Maniheizmin yoğun etkisine tanık olunmaktadır.⁷⁴

İsmâîlî/Bâtınî öğretide melek konusunu meâd konusuyla irtibatlandırırken meseleye iki açıdan bakmamız gerekmektedir. Bunlardan birincisi insanın cismânî özelliklerinden soyutlanarak ruhânî âlemden getirdiği melekî özelliklerine kavuşması ve yücelmesidir ki, bu aynı zamanda ahirette kulların mükâfatlandırılmasına karşılık gelmektedir. İkincisi ise bazı aşırı Şîî akımların kabul ettiği tenâsüh inancı bağlamında meseleye bakmak ki, bu aynı zamanda ahiret inancının da inkârı anlamına gelmektedir.

Birincisinden başlayacak olursak, İsmâîlî/Bâtınî öğretiye göre bir insan kulluk yolunda derece derece yükselerek melekleşir ve kendisinden yeme içme ve dünya malına önem verme gibi özellikler kaldırılır. Bu kişi semaya yükselir ve yeryüzüne melek ya da insan suretinde geri döner.⁷⁵ Nitekim Cafer-i Sâdık'a nispet edilen bir sözde o şöyle demiştir: "Bir mümin arındıkça semaya yükselerek meleklerden olur."⁷⁶ Buna göre insan ibadet ve

⁶⁹ Ca'fer b. Mansûru'l-Yemen, *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 29-34.

⁷⁰ Yemen, *Kitâbu'l-Kesf*, 48-49.

⁷¹ Yemen, *Kitâbu'l-Kesf*, 70-71.

⁷² Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 97-100.

⁷³ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 101-102.

⁷⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 359-360.

⁷⁵ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 51.

⁷⁶ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 138.

taâtleri yerine getirmek suretiyle meleklerle benzer.⁷⁷ Ya da kullukta ileri düzeye ulaşan kişiler asfiyânın derecesine ulaşır ki, melekler onlarla musafaha eder ve semaya yükseltirler.⁷⁸ Bu durumda insanların yapmış olduğu taâtler neticesinde meleğe dönüşmesiyle meleklerle benzemesi veya melekî bir konuma yükselmesi birbirine yakın anlamlar olarak ortaya çıkmaktadır. Zira Bâtînî öğretilerde melekler ile müminlerin ruhları bir olup aralarında bir farklılık yoktur. İblis ve şeytanların ruhları da aynı şekilde birdir. Çünkü müminlerin ruhları veli ve vasilerin ruhları ile uyumlu olup, birbirlerine aşinadırlar. İblis ve şeytanların ruhları ise veli ve vasilerin ruhları ile zıttır. Bu bağlamda veli ve vasilerin ruhları parlak nurânî olup zulmânî değildir. İblis ve şeytanların ruhları ise siyah zulmânî olup nurânî değildir.⁷⁹

Bu durum cismânî âlemlerle ilgili olarak gerçekleşen bir durum iken bunun bir de ruhânî âleme yansımaları vardır. İnsan bilkuvve ve bilfiil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bilkuvve insan övülen methedilen, güç yetiren, emredilen ve nehyedilen, tercih eden ve yapan olarak Ruh-u Nâtika'nın kendisidir. Bilfiil insan ise duyulardan mücerret akli suretlerin tam olarak gerçekleştiği cennet ehlidir. Bu; melek, insan, cin şeytan ya da iblis suretinde olabilir. Bu bağlamda insanlar ve cinler bazı nefhalden sonra bilfiil meleklerle dönüşebilirler.⁸⁰ Bilfiil meleklerin vasıfları ateş iken, yöneldikleri hedef havadır. Bu aşamada melek bilfiil insan olarak cennet ehlinin mertebesi olan yedinci mertebeye intikal eder. Cennette ruhânî âleme girer. Burası değişim ve intikalın olmadığı ebedi olarak kalacağı tam ruhânî suretlerin halidir. Burada insan cismânî özelliklerinden sıyrılarak ebedi olarak yaşayacağı ruhânî bir aşamaya geçer.⁸¹ Bu durum insanın potansiyel olarak melekî özelliklere sahip olmasıyla, fiilen tam bir melek hüviyetine kavuşmasını ifade etmektedir. Yani insan cismânî âlemde potansiyel olarak melekî özelliklere sahiptir. İyi ve güzel ameller işlemek suretiyle kendisinde bulunan potansiyel melekî özellikler, ruh bedenden ayrıldıktan sonra kişinin fiilen melek suretine dönüşmesini sağlar. Bu bağlamda *Şeceretü'l-Yakîn*'de kaydedildiğine göre geçek kurtuluş insanların ruhanî suretlerinin meleklerin derecesine ulaşmasıyla mümkün olur.⁸²

İsmâilî/Bâtînî düşüncede meleklerin devir anlayışıyla ilgili konularda da yer aldıkları görülmektedir. Nitekim Allah Hz. Âdem'i yaratmadan önce yeryüzünde yedi insan nesli yaratmıştır. Cebrâil birinci kuşakta, Mikâil ikinci kuşaktadır. Allah Âdem'i yaratmaya başladığında, cennet ehlini meleklerden kılmıştır. Hz. Âdem yaratılmadan önce yaşayan önceki insan nesilleri yeryüzünde yaşamışlar ve üzerlerine kıyamet kopmuş, hesaba çekilip cennete veya cehenneme girmişler daha sonra da oradan çıkarılmışlardır. Mümin

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *el-Akvâlü'z-zehbiyye*, thk. Mustafa Galib (Beyrut: Dâru'l-Mahyu, 1977, 182, 194; Ali b. Hanzala el-Mahfûzî, "Diyâu'l-hulûm ve misbâhu'l-ulûm", *Hamsü resâili İsmâiliyye*, thk. Arif Tamir (Suriye: Dâru'l-Ensâf, 1375/1956), 93-94.

⁷⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 123.

⁷⁹ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 71; Mahfûzî, "Diyâu'l-hulûm", 93, 94.

⁸⁰ Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 28.

⁸¹ Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 15-28.

⁸² Abdân, *Kitâb-u Şeceretü'l-yakîn*, 71.

olanlar meleklerle ilhak olmuşlar.⁸³ Bu durumda Bâtıniyye'nin devir anlayışına göre müminler cennetten sonra Rahman'ın etrafında mukarreb meleklerle dönüşürler ki, O'nunla konuştukları gibi O'da onlarla konuşur. Nitekim İsmâilî/Bâtınî öğretide Bakara suresi 30. ayette geçtiği üzere meleklerin Allah'a hitaben "Yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek bir nesil mi yaratacağsın?" dediklerinde, onların insanların bu halini daha önce yaşamış ve görmüş olmalarından dolayı bildikleri öne sürülmektedir. Dolayısıyla önceki devirlerde insan olarak yaşayan müminler daha sonra meleğe dönüştükleri için yeryüzünde dökülen kan ve bozgunculuk hakkında bilgi sahibiydiler.⁸⁴

Şu hâlde Âdem devrinin sona ermesi ve birinci nefhada Nuh'un zuhuru ile Allah, kalıplarından ayrılan müminlerin suretlerini melek derecesine ulaştırmıştır. Buna göre müminler yedi devirde önceki devrin sona ermesiyle bir sonraki devirde cismânî kalıplarından ayrılarak melekler derecesine ulaşırlar.⁸⁵ Bunun yanında birinci nefhada peygamberlerin bir araya geldiği büyük devrin sona ermesiyle her mümin bilfiil insan ve bilfiil meleke dönüşerek hesapsız bir şekilde cennete girer.⁸⁶ Melekler, öldüklerinde müminlerin ruhlarını cennete götürür orada melekler ve nebilerle birlikte yaşarlar.⁸⁷ Müminin ruhu cennette melekler nezaretinde alınan misaktan sonra yine meleklerle birlikte yeryüzüne iner ve anne karnında ruh bedenle buluşur. Bütün bu yaratılış ve varoluş sürecinde melekler aktif rol alırlar.⁸⁸ Buna göre hakiki mümin mukarreb melekler, gönderilmiş peygamberler ve sadıklar tarafından tanınır ve onun Allah'ın velisi olduğunu bilirler. Çoğunlukla onun meskeni meleklerle birlikte semadır. İsteddiği zaman onların yanına yükselir (uruc), istediği zaman da yeryüzüne iner ve dolaşır.⁸⁹

Bâtıniyyenin melek anlayışının meâd konularıyla irtibatlandırıldığı bir başka mesele de tenâsüh inancıdır. Burada şu meselenin altını çizmek gerekir ki; tenâsüh inancı bütün İsmâilî/Bâtınî fırkaların ittifak halinde kabul ettikleri bir inanç şekli değildir. Her ne kadar İsmâilî/Bâtınî akaide dair yazılan bazı eserlerde tenâsühün kabul edilmediği belirtilse de mütekaddimün dönemi Ehl-i sünnet kelamcıları Bâtıniyye'nin tenâsühe inandığını ve kıyamet ve ahireti inkâr ettiğini iddia etmişlerdir.⁹⁰ Bu inanç ve düşüncelerinden dolayı onları küfür ve irtidatla itham etmişlerdir.⁹¹

Bu konuda değişik fikirler olmakla birlikte şu da bir gerçektir ki, İsmâilî/Bâtınî öğretinin meâd anlayışının Ehl-i sünnet ile tamamen uyumlu olduğunu söylemek de mümkün değildir. Özellikle bunu Bâtıniyye'nin devir anlayışıyla birlikte düşündüğümüzde

⁸³ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 162-163, 166, 170, 180.

⁸⁴ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 181-182.

⁸⁵ Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, 46-47.

⁸⁶ Abdân, *Kitâb-u Şecereti'l-yakîn*, 48-49.

⁸⁷ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 83; Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, 276.

⁸⁸ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 83-86.

⁸⁹ Cu'fi, *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*, 126.

⁹⁰ Muhammed Ahmed el-Hatîb, *Hareketü'l-Bâtıniyye fi âlemi'l-İslâmî* (Ürdün: Mektebetü'l-Aksâ, 1406/1986), 111

⁹¹ Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-Saffâr, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, nşr. Angelika Brodersen (Beirut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011), 731.

farklılıklar kendini göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili olarak Bâtînî gelenekte söylenenleri dört grupta değerlendiren Nâsır-ı Hüsrev,⁹² aynı zamanda bu konudaki muğlaklığı da dolaylı olarak ifade etmiş olmaktadır. O, Bâtînî gelenekte tenâsüh inancını özellikle Ebû Yakub es-Sicistânî'nin kabul ettiğini belirterek bu görüşü benimseyenlerin konuyla ilgili fikirlerini şu şekilde özetlemektedir: “Onlara göre cehennem, insanın şahsıdır. İnsanın nefsi felsefi ve şer’î hakikatları, akli ve makulî tanıyınca ruhânî âleme ulaşır, onu o âlemde alıkoyacak hiçbir şey kalmaz. Akıl âleminde meleklerle birlikte ebedi nimetler ve kudret içinde kalır. İlmi, akli ve fikri nefse işlenmiş ilm ve hikmetten bir suret haline dönüşür.” Buna göre cehennem cismânî âlem olurken kötüler işledikleri kötülük neticesinde cismânî âlemde dönüp dururlar. Cennet ise ruhânî âlem olup iyiler akıl âleminde meleklerle dönüşerek değişimin olmadığı ebedi bir hayat yaşarlar.⁹³ Başka bir ifadeyle cennet ve cehennem bu dünyadadır ve bu ikisinin de sonu vardır. Cennet ehli bir müddet sonra meleğe dönüşürken; cehennem ehli de tahtakurusu, sivrisinek örümcek ve benzeri şeylere dönüşerek halden hale girerler. Yani bir yaratıktan başka bir yaratığa dönüşmek suretiyle en büyük azabı yaşarlar. Cennetlikler ise ruhânî meleklerle dönüşerek bir halden başka bir hale dönüşmezler.⁹⁴ Bâtîniyye'nin kabul ettiği bu devirler döndükçe bir topluluktan sonra başka bir topluluk, bir asırdan sonra başka bir asır geldikçe bu döngüde mümin gele gide saf altın haline dönüşür.⁹⁵ Şu hâlde İsmâilî/Bâtînî öğretinin meâd anlayışındaki farklılıklar bir tarafa bırakılacak olunursa, müminlerin ruhlarının bedenlerinden ayrıldıktan sonra melek suretine dönüşmesi ve melekler zümresine dahil olması genel kabulü yansıtmaktadır.

Sonuç

Kelam ilminin konuları genellikle imanın altı esası temel alınarak oluşturulmakla birlikte, daha çok ulûhiyyet, nübüvvet ve ahiret ana başlıkları altında şekillendirilmiştir. Bu bağlamda kitap ve melek inancı gibi diğer inanç esasları, ulûhiyyet ve nübüvvet konuları içinde değerlendirilmiştir. Zira gerek ilahi kitaplar gerekse vahyi peygambere ulaştıran melekler, peygamberin Allah ile irtibatı noktasında nübüvveti dini alanda mutlak bir otorite sağlayan unsurlardır. Öte yandan melek inancı Allah'ın kâinattaki kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesinde ayrı bir öneme de sahiptir. Dolayısıyla kelam ilminin iki ana konusuyla irtibatlı olarak melek inancının doğru bir şekilde tahlil edilmesi

⁹² Ona göre cehennemle ilgili Bâtînî düşünce içinde söylenenleri dört gruba ayırmak mümkündür:

- 1- Birinci gruptakiler “mahsus” sözü ile şahıslar, “mevhum” sözü ile felekü'l-eflâkin üstünde olan ve Şehîd'in zikrettiği nuru kasteder. Bu söz dâî Abdân'a nispet edilen sözlerdir.
- 2- İkinci gruptakilere göre cehennem, mahsus ve mevhum değildir. Bu, filozoflar, dehriler, felekiler ve tabîlerin görüşüdür.
- 3- Üçüncü gruptakilere göre cehennem mahsustur, mevhum değildir. Bunlar tenâsüh ehli olup Eflatun'un yolundan gidenlerdir. Sicistânî de bu gruptadır.
- 4- Dördüncü gruptakilere göre cehennem mevhumdur, mahsus değildir. Bunlar da feleğin üstündeki nuru kastetmişlerdir.

⁹³ Mervezî, *Dostlar Sofrası*, 133-135.

⁹⁴ Cu'fî, *Kitâbü'l-Hefti'ş-şerîf*, 173-174, 180; Râzî, *Kitâbu'z-Zine*, 1/562.

⁹⁵ Cu'fî, *Kitâbü'l-Hefti'ş-şerîf*, 181.

gerekmektedir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet kelam düşüncesiyle İsmâîlî/Bâtînî öğreti arasında ulûhiyyet alanında birbirini sapkınlıkla itham edecek derecede ihtilaflar olmakla birlikte, nübüvvet ve onunla bağlantılı olarak imamet konularında da ciddi ihtilaflar söz konusudur. Zira her iki taraf da nübüvvet ve imamet öğretilerini geliştirirken, bununla ümmet içinde dini otoritenin kaynağına açıklık getirmeyi hedeflemişlerdir. İsmâîlî/Bâtînî düşüncenin imamlar için peygamberden sonra da devam eden vahye benzer bir bilgi kaynağına sahip oldukları fikri, doğal olarak onları dini ve siyasi alanda ümmetin liderleri olarak konumlandırmayı amaçlamıştır. Buna karşın Ehl-i sünnet düşüncesinde bilgi kaynakları arasında kabul edilen vahyin Hz. Peygamber ile son bulmuş olması ve bu tarz bir bilginin kendisinden sonra devam etmeyeceği fikri, Hz. Peygamber'e ait dini otoritenin kendisiyle son bulacağı anlamına gelmektedir.

Nübüvvet ve imamet konusundaki ihtilaf bu şekilde olmakla birlikte, bununla bağlantılı olarak melek konusu da birtakım farklı düşünce ve söylemlerin ortaya çıktığı bir alandır. Nitekim başta peygamber olmak üzere vahiy ve vahiy ürünü olan ilahi kitaplara farklı anlamlar yüklenmesi, meleklerin de birbirinden farklı bir şekilde anlaşılmasını sağlamıştır. Buna göre İsmâîlî/Bâtînî teorisyenler melekleri somut ve harici varlıklarından farklı olarak, dini metinlerde geçen ilgili ifadeleri tevil etmek suretiyle birtakım soyut ve sembol varlıklar olarak anlamışlardır. Onların yaratılış hiyerarşisinde âlem, ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra, ay üstü âlemde varlık gösteren ancak etkileri ay altı âlemde de hissedilen göksel semavi akıllar, dini metinlerdeki melekler olarak tevil edilmiştir. Burada isimlendirmede birtakım farklılıklar olsa da, kâinatta Allah'ın kudret ve iradesinin gerçekleştirilmesinde meleklerle yüklenen anlam noktasında bir farklılık olmadığı görülmektedir. Ancak dini otoritenin dünyevi yönünü ilgilendiren nübüvvetle bağlantılı hususlara gelince melek kavramı, Ehl-i sünnet açısından peygamberliği, İsmâîlî/Bâtînî öğretilerde ise imamet teorisini destekleyecek şekilde yapılandırılmıştır. Bu bağlamda Ehl-i sünnet düşüncesinde melek, peygamberin somut bir şekilde kendisinin hiçbir müdahalesi söz konusu olmaksızın Allah'tan aldığı güç ve otoritenin tebliğ edicisi konumundadır. İsmâîlî/Bâtînî öğretilerde ise melek kavramı, peygamberin bu konumunu pasifize etmek ve gölge otorite olarak tanımlayabileceğimiz asıl otoriteyi imama verecek şekilde yapılandırılmıştır. Başka bir deyişle Ehl-i sünnet düşüncesinde vahiy, kaynağından alındığı şekliyle gerek meleğin gerekse peygamberin bu süreçte hiçbir müdahalesinin olmadığı bir özellikte olması hasebiyle, peygambere bu bilgilerin tebliğ edicisi, açıklayıcısı ve uygulayıcısı olarak mutlak bir otorite kazandırmaktadır. İsmâîlî/Bâtînî öğretilerde ise başta vahyi getiren melek olmak üzere, vahiy süreci tevil mantığıyla içi boşaltılarak yeniden inşa edilmekte ve peygamberin müdahalesine açık bir hale getirilmektedir. Bu yeni haliyle vahiy, aslında ilhama benzer bir konuma getirilmekte ve peygamberle birlikte imam da bu sürece, dolayısıyla otoriteye ortak edilmektedir. Şu hâlde İsmâîlî/Bâtînî öğretilerde melek inancı, peygamberin vahye dayalı mutlak otoritesinin imama kaydırılması faaliyetinin bir aracı olarak Ehl-i sünnet'ten farklı düşünülmektedir. Bundan dolayı olsa gerektir ki, İsmâîlîyye/Bâtînîyye bazı kelmacılar tarafından melekleri inkâr etmekle itham edilmektedir.

Bu amaç doğrultusunda melek kavramı Allah'ın kudret ve iradesini temsil eden nurânî ve ruhânî varlıklar olarak daha çok ay üstü âleme hapsedilirken, ay altı âlemde imamet teorisine bağlı olarak bir melek hiyerarşisi oluşturulmaktadır. Buna göre başta imam olmak üzere bu inanç sisteminin fertleri melekleşme yolunda ilerlemektedirler. Bu bağlamda meâd öğretisi de bu inancı destekler şekilde inşa edilmiştir. Dünyada imama inanan ve onun otoritesini kabul eden herkes ahirette meleklerle birlikte olacak veya meleğe dönüşecektir. Bütün bunlardan anlaşıldığına göre Ehl-i sünnet'ten farklı bir şekilde İsmâilî/Bâtînî öğretide melek kelimesi bir ara kavram olarak kendi doktrini destekleyecek ve ona alt yapı oluşturacak mahiyette yeniden inşa edilmiştir. Bu amaçla felsefi kavram ve söylemler kullanılarak, İslam filozoflarının fikirlerinden ciddi anlamda destek alındığı anlaşılmaktadır. Bu durumda dini alanın dışına hapsedici ve aşırı ithamlar bir tarafa bırakılacak olunursa, Ehl-i sünnet kelamcılarının melekler konusunda İsmâilî/Bâtînîlikle ilgili eleştiri ve ithamlarının haklılık payının olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Abdân, Dâî'l-Karmatî. *Kitâb-u şecereti'l-yakîn*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Afâki'l-Cedide, 1042/1982.
- Aslan, Ali. *Bâkılânî'nin Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Avcu, Ali. *Horasan-Mâverâünnehir'de İsmaililik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir el-. *el-Fark beyne'l-firak*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer el-. *Kitâbü'l-Hefti's-şerîf*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1977.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan ed-. *Beyânü mezhebi'l-Bâtiniyye ve bütlânihi*. nşr. Rudolf Strothmann. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Şitayz, 1980.
- Fatiş, Emrullah. *Güncel İnanç Problemleri Ve Analitik Çözümler*. Konya: Eğitim Kitabevi Yayınları, 2016.
- Fatiş, Emrullah. "Şia'nın İmametle Şekillenen İnanç Esasları". *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi* 23/ 2 (2012), 91-93.
- Daftary, Farhad. "Gazzâlî ve İsmâiliyye". çev. Naim Döner. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8/1 (Nisan 2016), 526-544.
- Gâlib, Mustafa. *Târihu'd-da'veti'l-İsmâiliyye*. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1965.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*. thk. Ahmed Bedevî. Küveyt: Dâru'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1964.

- Hâmidî, İbrahim b. Hüseyin el-. *Kenzü'l-veled*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1416/1996.
- Hatîb, Muhammed Ahmed el-. *Hareketü'l-Bâtiniyye fî âlemi'l-İslâmî*. Ürdün: Mektebetü'l-Aksa, 1406/1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. 9 cilt. Riyad: Camiatü Suudi'l-İslami, 1406/1986.
- İlhan, Avni. "Bâtiniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- İlhan, Avni. "Fedâihu'l-Bâtiniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/291-292. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer el-. *et-Tabsîru fî'd-dîn ve temyîzu fırkatî'n-nâciye anî'lfrakî'l-hâlikîn*. thk. Kemal Yusuf Hut. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *Râhatü'l-âql*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1983.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *el-Akvâlü'z-zehabiyye*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Daru'l-Mahyu, 1977.
- Kirmânî, Ebü'l-Hasen Hamîdüddîn el-. *Mecmû'atü resâ'ili'l-Kirmânî*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Müessesetü Camiatu Dirâsât, 1407/1987.
- Kummî, Ebû Halef Sa'd b. Abdillâh el-. *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırağ*. thk. Muhammed Cevad Meşkur. Tahran: Matbûât-ı Haydârî, 1321.
- Mahfûzî, Ali b. Hanzala el-. "Diyâu'l-hulûm ve misbâhu'l-ulûm". *Hamsü resâili İsmâiliyye*. thk. Arif Tamir. Suriye: Dâru'l-Ensaf, 1375/1956.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mervezî, Ebû Muîn Nâsır b. Hüsvrev b. Hâris el-Kubâdiyânî el-. *Dostlar Sofrası (Hânü'l-İhvân)*. trc. Mehmet Kanar. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Özervarlı, M. Sait. "Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Râzî, Ebû Hâtim er-. *A'lâmu'n-nübüvve*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2003.
- Râzî, Ebû Hâtim er-. *Kitâbu'l-İslâh*. thk. Mehdi Muhakkık. Tahran: Mutalaâtü'l-İslâmî, 1383.
- Râzî, Ebû Hâtim. *Kitâbu'z-Zîne*. thk. Said Ganimi. 2 cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Cümel, 2015.
- Sâbûnî, Nûreddin es-, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid es-. *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idit-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-Ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *İsbâtü'n-nübüvve*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. "Tuhfetü'l-müstecîbîn". *Hamsü Resâli İsmâiliyye*. thk. Arif Tamir. Suriye: Daru'l-Ensâf, 1375/1956.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *Kitâbü'l-mekâlidü'l-melekûtiyye*. nşr. İsmail K. Poonwala. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1432/2011.

Sicistânî, Ebû Ya'küb İshâk b. Ahmed es-. *Kitâbu'l-İftihâr*. thk. İsmail K. Poonawala. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.

Velîd, Ali b. Muhammed el-. *Tâcü'l-akâ'id ve ma'dinü'l-fevâ'id*. thk. Arif Tamir. Beyrut: Müessesetü İzeddin, 1403/1982.

Velid, Ali bin Muhammed el-. *Dâmiğü'l-bâtıl ve hatfu'l-munâdil*. thk. Mustafa Galib. 2. cilt. Beyrut: Müessesetü İzziddîn, 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Cebrâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/202-204. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yemen, Ca'fer b. Mansûr el-. *Kitâbu'l-keşf*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1404/1984.

Yemen, Ca'fer b. Mansûr el-. *Serâir ve esrâru'n-nutekâ*. thk. Mustafa Galib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ts.