



T.C.

AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUSTAFA CANŞİ

AĞRI 2025

T.C.
AĞRI İBRAHİM ÇEÇEN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

Mustafa CANŞİ

**NAHCUVÂNÎ'NİN “EL-FEVÂTİHU’L-İLÂHİYYE VE’L-
MEFÂTİHU’L-GAYBİYYE “ ADLI TEFSİRİ BAĞLAMINDA TASAVVUFİ
GÖRÜŞLERİ**
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Doç. Dr. Metin ÇETİN

AĞRI 2025

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT	II
ÖN SÖZ	III
KISALTMALAR DİZİNİ	IV
GİRİŞ	1
Araştırmanın Amacı	1
Araştırmanın Yöntemi	1
Araştırmanın Sınırlılıkları	2
BİRİNCİ BÖLÜM	3
1. Nİ'METULLAH NAHCUVÂNÎ'NİN HAYATI.....	3
1.1. Nahcuvânî'nin Doğumu, İsim ve Künyesi	3
1.2. Nahcuvânî'nin Eğitim Hayatı	5
1.3. Nahcuvânî'nin Eserleri	7
1.4. Nahcuvânî'nin Tasavvufa İntisabı	10
1.5. Nahcuvânî'nin Önemli Seyahatleri.....	12
1.6. Nahcuvânî'nin Öğrencileri	13
1.7. Nahcuvânî'nin Tasavvufi Oluşumlar Üzerindeki Etkisi	14
1.8. Nahcuvânî'de İz Bırakan Âlimler.....	16
1.9. Nahcuvânî'nin Vefatı	20
2. TEFSİRİN TANITIMI.....	20
2.1. el-Fevâtihu'l-ilâhiyye'nin Yazılış Amacı ve Tarihi Bağlam	21
2.2. el-Fevâtihu'l-ilâhiyye'nin Hedef Kitlesi.....	23
2.3. el-Fevâtihu'l-ilâhiyye'nin Genel Özeti	23
3. NAHCUVÂNÎ'NİN TEFSİRİNİN TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ YERİ... 25	
3.1. Nahcuvânî'nin Tefsirinin Tasavvufi Özelliği.....	25
3.2. Nahcuvânî'nin Tefsirinin Diğer Tasavvufi Eserler ile Mukayesesi	27
3.3. Tefsirin Sunduğu İlmi Perspektif.....	29
3.4. Osmanlı ve Modern Dönem Tasavvuf Çalışmalarına Etkisi.....	31
3.5. Vahdet-i Vücûd ve Metafiziksel Ontoloji	33

3.6. İşârî Tefsir Geleneği.....	35
3.7. Nahcuvânî'nin Modern Yorumları ve Şerhleri	36
İKİNCİ BÖLÜM.....	43
2. NAHCUVÂNÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI.....	43
2.1. Nahcuvânî Tefsirinin İlham Kaynakları.....	43
2.2. Tefsirindeki Sûfî Öğretiler	45
3. NAHCUVÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİNİN GENEL ÇERÇEVESİ .	59
3.1. Tevhid	60
3.2. İhlâs.....	64
3.3. Şeriata Bağlılık	65
3.4. Mürşide Bağlanmak.....	66
3.5. Nefisle Mücadele	66
3.6. Zikir ve Murakabe	68
3.7. Hz. Peygamber'in Sünnetine İttiba Etmek	69
3.8. Tevekkül ve Teslimiyet	70
3.9. İlim ve Marifet.....	72
3.10. Muhabbetullah	73
3.11. Fenâ ve Bekâ.....	74
3.12. Adem ve Vücûd	75
3.13. Fakr: Yoksunluk ve Varlık Bilinci.....	76
3.14. Ruh: İlâhî Kaynaklı Varlık.....	78
3.15. Cennet ve Cehennem: Sonsuzluk Tasavvuru.....	80
3.16. Tecelli: İlâhî Görünümün Anlamı	82
Sonuç.....	87
Kaynakça.....	89

ÖZET

İslam düşünce tarihinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilim dalları sayesinde zengin, çok katmanlı bir medeniyet mirası inşa edilmiştir. Bu mirasın oluşumunda Osmanlı ilim geleneği, klasik İslam kaynaklarına dayalı yorumlarla birlikte döneminin ihtiyaçlarına uygun yeni açılımlar geliştirmiş olan alimlerin etkin rolünün olduğu muhakkaktır.

Bu araştırma sûfî müfessir Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsirindeki tasavvufî kavramlara dair özgün yaklaşımlarını tahlil etmektedir. Zira Nahcuvânî, klasik tefsir yöntemini tasavvufî yorumla birleştirerek ahlak, ibadet ve manevi eğitim konularına özgün katkılar sunmuş; her âyeti bireysel olarak tefsir etme yöntemiyle öne çıkmış bir müfessir olarak dikkat çekmektedir. Araştırma, eserdeki tasavvufî kavramları nitel analiz yöntemiyle klasik sûfî literatür ışığında karşılaştırmalı olarak değerlendirmekte, müellifin tasavvuf düşüncesindeki yerini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu itibarla yapılan bu çalışma yalnızca bu esere odaklanmış, müellifin diğer eserleri ile tarihsel ve sosyopolitik bağlamı dışarıda bırakmıştır. Bununla birlikte eserin zahiri ve bâtînî anlamları ele alışındaki özgünlükler, tasavvufî tefsir geleneğine önemli katkılar sunmakta; her sûrenin giriş ve sonuç yapısı, eseri literatürde ayrıcalıklı bir konuma taşımaktadır. Araştırma, Nahcuvânî'nin tasavvufî yorumlarının derinlemesine incelenmesiyle, İslam düşüncesine değerli bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Nahcuvânî'nin bu eseri hem literal yorumları hem de sembolik, irfani derinliğiyle dikkat çeker. Ayrıca, Nahcuvânî'nin Akşehir'de defnedilmiş olması, yalnızca kişisel bir tarihsel iz değil, aynı zamanda Anadolu'da yerleşik olan tasavvufî yaşam biçiminin toplum tarafından nasıl benimsendiğinin de bir göstergesidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nahcuvânî, İşârî Tefsir, el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye

ABSTRACT

Throughout the history of Islamic thought, disciplines such as exegesis, hadith, jurisprudence, theology, and Sufism have contributed to the construction of a rich, multi-layered cultural heritage. The Ottoman scholarly tradition played a pivotal role in shaping this heritage, as scholars developed new interpretations based on classical Islamic sources while also introducing innovative approaches tailored to the needs of their time. This research analyses the original approaches to Sufi concepts in the exegesis of the Sufi exegete Ni'metullah b. Mahmûd Nakhchivani, entitled *al-Fawātiḥu'l-Ilāhiyya* and *al-Mafatihu'l-Gaybiyya*. Nakhchivani combined classical exegetical methods with Sufi interpretations, offering unique contributions to the subjects of ethics, worship, and spiritual education. He stands out as an exegete who interpreted each verse individually.

The research evaluates the mystical concepts in the work comparatively using qualitative analysis methods in light of classical Sufi literature, attempting to reveal the author's place in Sufi thought. As such, this study focuses solely on this work, leaving aside the author's other works and the historical and socio-political context. Nevertheless, the originality in the treatment of the work's apparent and hidden meanings makes significant contributions to the tradition of Sufi exegesis; the introductory and concluding structure of each surah gives the work a privileged position in the literature. The research aims to make a valuable contribution to Islamic thought through an in-depth examination of Nakhchivani's Sufi interpretations.

Nakhchivani's work is notable both for its literal interpretations and its symbolic, mystical depth. Furthermore, the fact that Nahcuvânî is buried in Akşehir is not merely a personal historical trace, but also an indication of how the Sufi way of life, established in Anatolia, was embraced by society.

Key Words: Tafsir, Nakhchivani, Allegorical Commentary, *al-Fawātiḥu'l-Ilāhiyya* and *al-Mafatihu'l-Gaybiyya*

ÖN SÖZ

Tasavvufî tefsir geleneği, Kur’ân’ın zahiri anlamlarıyla birlikte bâtinî boyutlarına da nüfuz etmeyi amaçlayan özgün bir yorum sahasıdır. Bu sahada yer alan müfessirler, dini metinlerin anlam derinliğini ferdin içsel dönüşümüne katkı sunacak şekilde yorumlayarak, İslam düşüncesinde çok katmanlı bir zihin dünyası inşa etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda Ni’metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî’nin “el-Fevâtihu’l-Îlâhiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye” adlı tefsiri, sadece klasik kaynaklara değil, aynı zamanda tasavvufî sezgi ve tecrübelerle dayanan özgün yapısıyla dikkat çeken bir eserdir. Bu çalışma, teorik bilgiyle metin incelemesine dayanan bir emeğin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Klasik kaynaklarla tasavvuf düşüncesinin derinliği arasında bir bağ kurma amacı güdülmüştür. Hazırlık sürecinde karşılaşılan bilimsel zorluklar ise sabır ve kararlılıkla aşılmaya çalışılmıştır.

Tezimin şekillenmesinde ilmi birikimi, yönlendirici eleştirileri ve nazik rehberliğiyle büyük katkı sunan değerli danışman hocam Doç. Dr. Metin ÇETİN’e en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi okuma nezaketinde bulunan ve kıymetli yorumlarıyla tezin daha da olgunlaşmasına katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KELEŞ ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet DAĞ hocalarımda teşekkür ederim. Yine akademik ve manevi desteğini her daim yanımda hissettiğim kıymetli dostum Muhammed KOCABAY kardeşime de teşekkür ederim. Bu zorlu sürecin her aşamasında yanımda olan aileme ve akademik yolculuğumda beni destekleyen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma da teşekkür ederim.

KISALTMALAR DİZİNİ

a.s.	: Aleyhisselam
b.	: İbn
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
Haz.	: Hazırlayan
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
r.a.	: Radiyallahu anh
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
şrh.	: Şerh
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
thk.	: Tahkik
trc.	: Tercüme eden, Tercüme
tsh.	: Tashih
t.y.	: Tarih yok
y.y.	: Yayın evi yok

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın temel amacı, sûfî müfessir Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin (ö. 920/1514) *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdîhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkaniyye* (Kur'ân-ı Kerîm'in kelime ve hikmetlerini açıklayan gaybın anahtarları ve ilahi fetihler.) adlı tefsirinde ortaya koyduğu tasavvufî kavramlara yaklaşımını incelemek ve bu bağlamda müellifin tasavvufî düşünceye katkılarını ortaya çıkarmaktır. Nahcuvânî'nin söz konusu eseri, klasik tefsir anlayışı ile tasavvufî yorum biçiminin bir sentezi olarak değerlendirilebilecek mahiyettedir. Bu çalışma ile müellifin eserinde yer verdiği ahlak, ibadet ve manevî eğitimle ilgili tasavvufî kavramlara dair görüşleri analiz edilerek, bu kavramlara katmış olduğu derin anlamlar ortaya konulacaktır. Ayrıca bu araştırma müellifin, klasik sûfî kavramlar çerçevesinde kullandığı dil, üslup ve içerik açısından özgünlüğünü tespit etmeyi de amaçlamaktadır. Literatür taramasında Nahcuvânî ve eserine dair sınırlı sayıda müstakil akademik çalışmanın bulunması sebebiyle bu araştırmanın hem tefsir hem de tasavvuf disiplini açısından literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırma, nitel veri analizi yöntemi temel alınarak yürütülmüş olup, metinsel ve bağlamsal çözümleme teknikleriyle şekillendirilmiştir. Çalışmada, müfessir Ni'metullah Nahcuvânî'nin, *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsirinde yer alan tasavvufî kavramlar belirlenmiş ve klasik sûfî literatür ile diğer mutasavvıf müfessirlerin yorumları ışığında karşılaştırmalı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu yöntem sayesinde, Nahcuvânî'nin tasavvufî yaklaşımı hem metinsel hem de bağlamsal olarak derinlemesine analiz edilmiştir. Yine bu yöntemle, müellifin düşünce dünyası sistematik bir çerçevede ele alınmış, onun tasavvuf geleneğindeki konumu belirlenerek, bilim dünyasına sunduğu akademik katkılar ortaya konulmuştur. Takip edilen bu yöntemin temel amacı, Nahcuvânî'nin tasavvufî görüşlerini kapsamlı bir şekilde yorumlamak ve tasavvufî düşünce içindeki yerini belirlemektir.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, belirli sınırlar içinde kalarak şekillendirilmiş ve kapsamı tezin konusu ve amacı göz önünde bulundurularak bilinçli bir şekilde daraltılmıştır. Araştırma, yalnızca Ni'metullah Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsir eserine odaklanmıştır. Müellifin diğer eserlerine, işlenen temel tasavvufi kavramlarla ilişkili olması halinde başvurulmuştur. Böylece araştırmanın yönü net bir şekilde belirlenmiş ve tez konusu eser üzerinde derinlemesine bir inceleme yapılması hedeflenmiştir. Bu çalışmada tefsir bilim dalı alanıyla ilgili bir çalışma olduğu için araştırma yalnızca tasavvufi kavramlar ekseninde yürütülmüş; dolayısıyla müellifin kelâmî, fikhî ve diğer ilmî disiplinlerdeki görüşleri kapsam dışı tutulmuştur. Zira bu tercih, Nahcuvânî'nin tasavvufi düşünce dünyasına odaklanarak, onun manevi ve metafizik yaklaşımlarını ön plana çıkarmayı amaçlamaktadır. Ancak bu durum, müellifin daha geniş çaplı düşünsel yapısına dair bütüncül bir değerlendirme yapmayı da doğal olarak sınırlandırmıştır. Ayrıca Nahcuvânî'nin tasavvufi yorumlarını şekillendiren dönemin sosyo-politik ve kültürel koşulları araştırmaya dahil edilmemiştir. Yani tarihsel bağlam, dönemin entelektüel atmosferi ve müellifi etkileyebilecek dış faktörler göz ardı edilmiştir. Bu, eserin yalnızca iç dinamikleriyle ele alınmasına yol açmış ve yorumların sosyolojik, siyasi veya kültürel nedenlerle nasıl şekillenmiş olabileceğini irdeleme fırsatını sınırlandırmıştır.

Son olarak tasavvufi kavramların değerlendirilmesi sürecinde esas alınan metin, müellifin kısa ve öz ifadelerine dayanmakta; bu sebeple, kimi zaman yorumların anlam derinliği, analizi yapan kişinin yorum gücüne ve yorumlama biçimine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Müellifin ifadelerinin yalın ve veciz yapısı, bunların irdelenmesini ve daha ayrıntılı şekilde ele alınmasını gerektirmiştir. Bu sınırlandırmalar, çalışmanın net sınırlar içinde kalmasını sağlarken, aynı zamanda belirli yönlerden eksiklikler ve yorumlama gerekliliği doğurmaktadır. Ancak bu durum, araştırmaya odaklı bir yaklaşım kazandırarak, belirlenen çerçeve içerisinde derinlikli analiz yapmaya olanak tanımaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İslam düşünce tarihi asırlar boyunca sayısız ilim ve hikmet ehlinin katkılarıyla şekillenen, zengin ve çok boyutlu bir medeniyet mirasının temellerini atmıştır. Bu entelektüel miras, özellikle tefsir, hadis, tarih, tasavvuf ve kelâm gibi alanlardaki titiz çalışmalarla derinleşmiş her dönem kendine has yorumlar ve metinlerle yeniden yorumlanmıştır. Osmanlı ilim geleneği de bu evrimin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Osmanlı âlimleri klasik İslami kaynaklardan esinlenirken aynı zamanda yaşadıkları dönemin toplumsal ve siyasi ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeni bakış açıları da geliştirmişlerdir. Bu bağlamda farklı alanlarda üstün katkılar sunan düşünürler, İslam kültürünün zenginliğini pekiştirmiştir. Bu engin alana katkı sunan değerli alimlerden bir tanesi de hiç kuşkusuz Nahcuvânî'dir.

1. Nİ'METULLAH NAHCUVÂNÎ'NİN HAYATI

Nakşibendi tarikatının¹ önde gelen şeyhlerinden biri olarak tanınan Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514) tasavvuf geleneğinin genel bir özelliği olan, dini nasları akıl ve delilden ziyade ibret, vicdan, keşif ve zevk penceresinden değerlendiren bir mutasavvıf ve müfessirdir. Yazdığı eserler onun kendine özgü bu bakış açısını yansıtmaktadır. Ni'metullah Nahcuvânî'nin tasavvuf tarihindeki en önemli katkısı ise Kur'ân'ın tüm âyetlerini tasavvufî yöntemlerle yorumlayan ilk tefsir eserini kaleme almış olmasıdır.

1.1. Nahcuvânî'nin Doğumu, İsim ve Künyesi

Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, Azerbaycan'a bağlı özerk Nahcivan Cumhuriyeti'nde² dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Meşhur müfessir ve sûfî ayrıca Nahcuvânî, Baba Ni'metullah, Şeyh-i Alvân, Ni'metullah Sultan, Ulvân er-Rûmî, Alvân-ı Akşehrî ve Baba Ni'metullah gibi lakaplarla bilinmektedir. Doğduğu yere nispeten Nahcuvânî olarak tanınır.³ Eserlerinde ise kendisini Nimet b. Mahmûd şeklinde tesmiye ettiği de

¹ Bahâeddin Nakşibend'e (ö. 791/1389) nispet edilen tarikat. Hamid Algar, Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/335-342.

² Geniş bilgi için bk. Hüsamettin M. Karamanlı, "Nahcivan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/294-297.

³ Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/39; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-*

görülmektedir.⁴ Nahcivan'daki tahsilini geçim sıkıntısı içerisinde gerçekleştirdiği belirtilir. Yaşadığı ortam ve dönem savaşların, istilaların, çeşitli olayların yaşandığı bir tarih dilimidir. Azerbaycan ve çevresi 12-14. yüzyıllar arasında oldukça hareketli bir ortamdır. Büyük Selçuklular, Moğollar, Harzemşahlar ve Timur istilaları bölgede etkin olmuştur. Daha sonraki asırlarda Karakoyunlular ve Akkoyunlular ardından da Safeviler bölgede etkin olmuş dolayısıyla 12. yüzyıl ile 16. yüzyıl arası savaşlar ve iç çatışmalar yaşanmıştır. Bu durumdan etkilendiği düşünülen Nahcuvânî Tebriz'e göç etmiştir. Nahcuvânî Tebriz'e geldiğinde Uzun Hasan'ın (ö. 1467-1478) bölgeye hâkim olduğu görülmektedir. Uzun Hasan'dan sonra yönetimde olan Sultan Yakup (ö. 1478-1490) zamanında âlimlere sağlanan olumlu ortam Tebriz'i bilim dünyası açısından önemli bir konuma getirmiştir. Bu verimli ortam içerisinde Nahcuvânî meşhur tefsiri *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*'yi burada yazmıştır. Sultan Yakup'tan sonra İran'da ortam bozulmuş bu nedenle Nahcuvânî, ilim adamlarına, âlimlere daha huzurlu ve iyi bir ortam sunan Osmanlı İmparatorluğu topraklarına göç etmiştir. Tebriz'den ayrılış tarihi 1498 olarak belirlenmiş, Anadolu'ya gelip Akşehir'e yerleşmesi yaklaşık bir yıl sürmüştür. 1499'deki Akşehir'e yerleşme tarihine kadar nerelere uğradığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁵ Seçimini Konya çevresinden yana kullanmış olmasında, Akşehir'in iklimi ve manevi atmosferinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Ni'metullah Nahcuvânî, Akşehir'de vefatına kadar kaldığı süre içerisinde irşat ile uğraşmış, eserler üretmiş, pek çok da talebe yetiştirmiştir. Kaynaklar onun Nakşî şeyhi olduğunu ifade etmektedir. Aklî ve naklî ilimlerde kendisini yetiştirmiş iyi bir âlim olduğu bilinmektedir. Akşehir'e yerleşmesinden 15 yıl sonra 1514'te vefat

nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-'Osmâniyye, thk. Ahmet Suphi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 265; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâdir* (Beyrut: y.y., 1986), 2/703; Ethem Cebecioğlu, "Nimetullah Nahcuvânî", *Sahabeden Günümüze Allah Dostları* (İstanbul: Kalem Yayınları, 1995), 8/23; İbrahim Görener, "İlmî Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, (Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2011), 282; Ali Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî Baba Nimetullah Nahcuvânî* (Konya: Palet Yayınlar, 2021), 23, 24.

⁴ Nimet b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *Şerhu Esrârî'n-Nokta*, (Ankara Millî Kütüphanesi Eskişehir İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 247/1), 50a; Nimet b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail 168) 2a; Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 23.

⁵ İbrahim Hakkı Konyalı, *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir: Tarihî Turistik Kılavuz* (İstanbul: Nümune Matbaası, 1945), 477, 676; Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 23-26.

etmiş, Köyceğiz Mahallesinin Baştেকে yolu üzerindeki kabrine defnedilmiştir.⁶ Nahcuvânî'nin hayatı, mensup olduğu tarikat konusunda çelişkili rivâyetlere rağmen, onun ilmî ve ruhanî yolculuğunun farklı coğrafyalarda şekillendiğini göstermektedir. Sade bir yaşamı benimseyen Nahcuvânî, dünya nimetlerinden uzak durarak ilim ve irşada yoğunlaşmış; dönemin ilmî ve siyasi çalkantılarının izlerini eserlerine yansıtmıştır. Kısacası, Nahcuvânî'nin yaşam öyküsü, Nahcivan'dan Tebriz'e, oradan da Osmanlı çevrelerine uzanan etkileyici bir ilmî yolculuğu ve özgün düşünce anlayışını ortaya koyar. Onun çok yönlü kişiliği hem tefsir hem de tasavvuf alanlarındaki katkılarıyla, İslam düşünce dünyasında derin izler bırakmıştır.

1.2. Nahcuvânî'nin Eğitim Hayatı

Nakşî tarikatına mensup olduğu kabul edilen Ni'metullah Nahcuvânî'nin tasavvufî hayatı hakkında, bu eğitimi ne zaman kimden ve nasıl aldığına yönelik net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber onun tasavvuf terbiyesini Hüsrevşâhî, Muhammed Emin Bulgârî ve Sirâceddin Abdülvehhâb gibi alimlerden alması ihtimal dahilinde değerlendirilmiştir.⁷ Nahcuvânî'nin tahsil hayatına doğduğu Nahcivan'da başladığı, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan döneminde eğitim aldığı; Sultan Yakup devrinde ise Nahcivan medreselerinde ders verdiği kaynaklarda belirtilmektedir. Zira bu dönemde Nahcivan ve Tebriz ilmî açıdan zenginleşmiş, Nahcuvânî de bu ortamdan istifade ederek ilmini geliştirmiştir. Nahcuvânî 1487 yılında Tebriz'e giderek burada bir süre kalan Dede Ömer Ruşenî'yi (ö. 892/1487) ziyaret etmiş, onun duasını almıştır. Bu şehirde yaklaşık olarak on yıl kalan Nahcuvânî, meşhur tefsiri *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*'yi kaleme almıştır. Tebriz'deki ilim hayatı, Safeviler'in (1501-1736) baskıları ve Sultan Yakup'un ölümünden sonra ortaya çıkan siyasal karışıklıklar nedeniyle kesintiye uğramış; bu sebeple 1498 yılında Tebriz'den ayrılarak Osmanlı topraklarına göç etmiştir. 1499 yılında Konya vilâyetine bağlı Akşehir'e yerleşerek uzun yıllar ilim, irfan ve halkı irşat ile meşgul olan mutasavvıf 920/1514 senesinde vefat etmiştir.

⁶ Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: y.y., 1289/1872), 576; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, 426; Konyalı, Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir, 477-479; Görener, "İlmî Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nimetullâh-i Nahcuvânî", 283; Yaşar Kurt, "Nimetullah b. Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33/132-133; Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 23-26; Hüseyin Yurttaş, Zerrin Köşklü, "Nimetullah Nahcuvânî'nin Hayatı ve Kabri Şerifi (Türbesi)", *Doğu Esintileri*, 12 12 (Şubat 2020), 155-163.

⁷ Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 27-30.

Ni'metullah Nahcuvânî'nin yaşadığı döneme ilişkin tarihî bilgiler, o yıllarda dini, siyasî ve kültürel alanlarda büyük değişimlerin ve çalkantıların yaşandığını ortaya koymaktadır. Safevî Devleti'nin Akkoyunlular devletini tarih sahnesinden silmesi, İran ve Anadolu üzerinde derin etkiler bırakmış ve bu bölgelerde önemli dönüşümlere yol açmıştır. Bu süreçte ortaya çıkan şiileştirme hareketi ve mezhep taassubu, Nahcuvânî'nin yaşadığı yıllarda her iki coğrafyada da geniş çaplı katliamlara neden olmuştur. Artan düşmanlıkların sonucunda, İran'da yaşayan sünnî alimler, şairler, edebiyatçılar ve halk ya Osmanlı Devleti'ne sığınmış ya da yönetimin taleplerine boyun eğmek zorunda kalmıştır. Nahcuvânî'nin Akşehir'e yerleşmesi de bu gelişmelerin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu dönemdeki ilmî ve tasavvufi atmosfer incelendiğinde, söz konusu olaylar daha iyi anlaşılacaktır.

Nahcuvânî, sadece bir müfessir değil; aynı zamanda derin bir mutasavvıf ve âlim kimliğine de sahiptir. Onun eserlerinde hem zahiri hem de batınî ilimlere dair izler görülmekte; bu durum onun yorum geleneğini klasik tefsirle sınırlı bırakmayıp, metafizik ve irfani boyutları da içine alan çok katmanlı bir yapı arz etmektedir. Bu çerçevede, Gülşen-i Râz şerhi gibi eserleriyle İslam irfan geleneğine özgün katkılar sunmuş; özellikle Farsça yazılmış eserleriyle, tasavvufi düşüncenin Türkçe ve Arapça literatürdeki yansımalarını birleştiren önemli bir figür olarak ortaya çıkmıştır.⁸

Nahcuvânî'nin ilmî ve tasavvufi mirası, özellikle onun Akşehir'de defnedilmiş olması dolayısıyla Anadolu tasavvuf tarihi açısından da ayrı bir anlam taşımaktadır. Akşehir Belediyesi'nin yayınlarında ve şehir rehberlerinde de yer bulmuş olan bu bilgi, onun halk arasında da saygı gören bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Modern dönemde Nahcuvânî'ye yönelik yapılan çalışmalarda, onun mezarının konumu, türbesinin durumu ve bu mekânın halkın dini yaşamındaki yeri de araştırma konusu yapılmıştır.⁹

⁸ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, sad. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.), 57, 58.

⁹ Hayrettin İvgin, "Türkiye/Akşehir'de Medfun Mutasavvıf Ni'metullah Nahcuvânî ve Türbesi", *Bilimsel Eksen* 19, (2016), 34-42.

1.3. Nahcuvânî'nin Eserleri

Nî'metullah Nahcuvânî'nin hayatı, eserleri ve düşünce dünyası hem klasik kaynaklarda hem de modern akademik çalışmalarda çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Ahmed Bîcân'ın (ö. 870/1466) *Envârü'l-âşıkîn*, Nakşibendi şeyhi Lâmiî Çelebi'nin (ö. 938/1532) *Tercüme-i Nefehâtü'l-üns*, Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Hoca Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1008/1599) *Tâcü't-Tevârih*, İbnü'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerâtü'z-zehab fî ahlâbi men zehab* ve Kâtib Çelebi'nin (1609/1657) *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* adlı eseri gibi klasik kaynaklar, Nahcuvânî hakkında doğrudan ya da dolaylı bilgiler sunmakta, bu da onun dönemindeki ilmî şahsiyetini anlamak açısından önem arz etmektedir. Modern dönemde ise Hayrettin İvgin, Süleyman Ateş, Necdet Tosun, Abdalbaki Turan ve Ali Çoban gibi araştırmacılar Nahcuvânî'nin özellikle Akşehir'deki faaliyetleri, tefsir anlayışı, tasavvufi kimliği ve eserleri üzerine detaylı çalışmalar yapmışlardır.¹⁰

Eserlerinde hem dönemin ilmî birikimini hem de bireysel tasavvufi tecrübelerini harmanlayan Nahcuvânî gerek Osmanlı ilim dünyasında gerekse sonraki tasavvufi yorumlarda etkili olmuş, ancak yeterince tanınmamış bir isimdir. Nahcuvânî, Arapça ve Farsça kaleme aldığı eserleriyle tanınmaktadır. Özellikle tefsir ve tasavvuf alanında derin bilgiye sahip olduğu görülmektedir.

Nahcuvânî eserlerinde, rüşvet karşılığı şer'î hilelere başvurarak insanlara fetva veren ve dünyalık peşinde koşan fakihleri fasıklıkla itham etmiş, Müslümanları bid'atlara ve bâtıl isteklere sevk eden, haramları helâl ve dinin emrettiği şeyleri haram kılarak şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyhleri de lânetlemiştir. Nî'metullah b. Mahmûd, tefsiriyle *İhvân* adlı kitabının dışındaki bütün eserlerini Farsça yazmış, bu eserlerde de yer yer Arapça'yı kullanmıştır. Eserlerinin hemen tamamı tasavvufa dair olmakla birlikte fıkıh, hadis, felsefe, kelâm ve akaid gibi değişik ilim dallarını ilgilendiren konulara da temas etmiştir.¹¹

Nahcuvânî'nin kaleme aldığı eserler şunlardır:

¹⁰ Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 14-22.

¹¹ Kurt, "Nîmetullah b. Mahmûd", 33/132, 133.

1.3.1. el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye

Nahcuvânî'nin bu tefsiri bizim tezimizin temel esasını teşkil etmektedir. Bu eser hakkında ileride detaylı bilgi verilecektir. Müellif bu tefsirini hangi saiklerle ve kimin için yazdığı sorularına cevap vermemektedir. Ancak eserinin adını ve neden o ismi verdiğini belirtmektedir. Yazarın belirttiğine göre bu tefsir Yüce Allah'ın kalbine bağışladığı fetihlerden oluştuğu için adı yine Hak tarafından “el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye el-mûdîhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye” şeklinde tesmiye edilmiştir ki eserin ismi “Kur'ân'ın kelimeleri ve Furkân hikmetlerini açıklayan ilahi açılışlar ve gaybî anahtarlar” anlamına gelmektedir.¹²

Arapça kaleme alınmış olan bu iki ciltlik eser, Kur'ân-ı Kerîm'in tamamını tasavvufi esaslara göre yorumlayan ilk tefsir olma özelliğini taşımaktadır. Yazar, bu eserde klasik kaynaklara sık başvurmadan özgün yorumlar sunmuştur. Tefsir 1495 yılında Tebriz'de tamamlanmış olup Topkapı Sarayı III. Ahmed Han Kütüphanesi'nde el yazması olarak bulunmaktadır. 1908 yılında ise Matbaa-i Osmaniye'de iki cilt olarak basılmıştır.

1.3.2. Hidâyetü'l-İhvân

Tasavvufi içerikli bu eser Arapça kaleme alınmış olup daha sonra Türkçeye çevrilmiştir. Eserin girişinde ihvânî ifadesi ile başladığı için olsa gerek bu esere *Hidâyetü'l-İhvân* denilmiştir. Eserin etrafında döndüğü ana çerçeve vücûd yani varlık meselesidir. Bundan dolayı eserde varlık, marifet ve bu konularda sadece akla dayanan İslam Filozofları ve Kelamcılar tenkit edilmektedir. Tenkidin ekseni aklın marifetullah hususunda yeterli olup olmadığıdır. Varlık ve varlığa taalluk eden meselelerde ısrarla aklın yetersizliğini belirten Nahcuvânî buna ancak vicdan ve ledünnî bilgilerle erişilebileceğini vurgulamaktadır.¹³

¹² Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdîhatü li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye* (Mısır: Dârü Rikâbî li'n-Neşr, 1419/1999), 1/3.

¹³ Çoban, 16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî, 41.

1.3.3. Şerh-i Gülşen-i Râz

Nahcuvânî'nin bu eseri, İranlı mutasavvıf ve şair Mahmûd-ı Şebüsterî'ye (ö. 720/1320) ait eserin hacimli bir şerhidir. Mahmud Şebüsterî'nin Gülşen-i Râz adlı eserine yazılmış Farsça manzum bir şerh olup, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Paşa 168 numarada kayıtlıdır. Gülşen-i Râz, Horasanlı Sühreverdî şeyhi Seyyid Hüseyinî el-Gûrî'nin bir elçi ile 717/1317 tarihinde Tebrizlilere sorduğu 15 soruya, Şebüsterî'nin yaklaşık bin beyitlik verdiği cevaplarıyla ortaya çıkmış bir eserdir.¹⁴ Nahcuvânî bu telifini Tebriz'de yazmış olmalıdır. Zira yaklaşık 15 ay sonra Anadolu'ya göç etmek zorunda kalacaktır. Müellif hattı ile mukabele edildiği belirtilen Süleymaniye'deki bir nüshada ise eserin padişaha arz edildiği kayıtlarda yer almaktadır.¹⁵

1.3.4. Şerhu Esrâri'n-Nokta

Nahcuvânî'nin muteber eserlerinden birisi de Kübreviyye tarikatının Hemedâniyye kolunun kurucusu ve Keşmir'in İslamlaşmasında önemli tesiri bulunan sûfî Seyyid Ali Hemedânî (ö. 786/1385) ya da tanındığı ismiyle Emir Kebîr Hemedânî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye fî Esrâri'n-Noktati'l-Hissiyye* adlı eserinin şerhidir. Kaynaklara göre Nahcuvânî bu eserini Tebriz'de 903 yılında yazmıştır.¹⁶

1.3.5. Mesnevî'nin İlk Dokuz Beyti Şerhi

Bu eserle ilgili olarak araştırmacı Ali Çoban, Nahcuvânî'nin Mesnevî'yi şerh ettiğine dair bugüne kadar bilinmediğini Baba Ni'metullah'ın Şerh-i Gülşen-i Râz adlı eserinin İran nüshasının devamında bu kısa şerhin yer aldığını gördüğünü ifade etmekte bu düşüncesini çeşitli delillerle desteklemektedir.¹⁷

¹⁴ Mahmûd Şebüsterî, *Gülşeni Raz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: MEB Yayınları, 1968), 33-70.

¹⁵ Nimet b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail 168), 1b-2a.

¹⁶ Çoban, 16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî, 46, 47.

¹⁷ bk. Çoban, 16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî, 47, 48.

1.3.6. Tercüme-i Nakş-ı Füsûs veya Hâşiye Alâ Füsûsî'l-Hikem

Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin *Füsûsü'l-Hikem* adlı eserine Farsça yazılmış bir haşiyedir.¹⁸ Bu çalışma İbn-i Arabî'nin 1230 yılında Şam'da bulunduğu sırada yazdığı önemli eserine yapılmış bir şerh ve tercümedir. Eserin aslı, içerik olarak yirmi yedi peygamberin her birinin hikmetlerine izafeten yirmi yedi bölüme ayrılmıştır. Eser Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed ile son bulmaktadır. Ele aldığı meselelerin zor anlaşılır olmasının yanı sıra dil olarak da çok muammalı bir yapıya sahip bulunan Fusûsü'l-Hikem üzerine birçok şerh ve reddiye yazılmıştır. İslam tarihinde bu kitap kadar üzerinde lehte ve aleyhte tartışmalar yapılmış bir başka esere rastlamak güçtür. Ayrıca Fusûsü'l-Hikem'i bir şerhin yardımı olmadan anlamak neredeyse imkânsız görüldüğü için bugüne kadar yüzden fazla şerhi yapılmıştır.¹⁹

1.3.7. Mecmû'a-i Letâ'if

Müellif bu eserinde bazı âyetlerin işârî yorumlarını ele almaktadır.²⁰

1.3.8. Hâşiye Alâ Tefsiri'l-Beyzavî

Nî'metullah Nahcuvânî'ye ait olan bu eser, Müfessir, Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi olan Beyzavî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl* adlı eserine yazılmış bir haşiyedir.

Kaynaklarda ayrıca *Risâle-i Mükâşefe*, *İstılâhâtü's-Sûfiyye*, *Hidâye*, *Risâle-i Tahkikat*, *Risâle-i Nikât*, *Risâle-i Vücûd-ı Mutlak*, *Risâle-i Es'ile ve'l-ecvibe* ve *Risâle-i Zikriyye* adlı eserlerinin olduğu da ifade edilmektedir ki bu eserlerin bazılarının aidiyeti noktasında tartışmalar olduğunu ifade edelim.²¹

1.4. Nahcuvânî'nin Tasavvufa İntisabı

Nahcivan bölgesi, tarih boyunca birçok sûfî tarikatının faaliyet gösterdiği önemli bir merkez olmuştur. Özellikle orta çağ döneminde, bu bölgedeki yer adları

¹⁸ Kurt, "Nimetullah b. Mahmûd", 33/132, 133.

¹⁹ Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/230-237.

²⁰ Kurt, "Nimetullah b. Mahmûd", 133.

²¹ Kurt, "Nimetullah b. Mahmûd", 133; Çoban, 16. *Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 49-56; Orkhan Musakhanov, *Nî'metullah Nahcuvânî'nin Hidâyetü'l-İhvân (Metin, Tercüme ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 19-20.

bile tarikatların etkisini yansıtır niteliktedir. Müellifin doğduğu yer olan Nahcivan'daki ilmî ortamın yetersizliği ve yaşanan siyasi istikrarsızlıklar onun ilmî merakını tatmin edememiştir. Bu nedenle daha güçlü bir ilim ve irfan çevresi arayışıyla Nahcivan'dan ayrılarak Tebriz'e yerleşmiştir. Nahcuvânî, tasavvufî terbiyesini Tebriz'de almış bir Nakşibendî şeyhidir.²² Hanefî mezhebine bağlı olup hem usûl hem de fîrû açısından olgunlaşmış bir şahsiyet olarak tanınmaktadır. Ni'metullah Nahcuvânî'nin Tebriz'de bulunduğu dönemde, Nakşibendî tarikatının önemli temsilcileri olan Sun'ullah Kûzekünânî (ö. 929/1523) ve onun halifesi Derviş Ahî Hüsrevşâhî (ö. 937/1530) Tebriz'de faaliyet göstermekteydi. Bu bağlamda, Nahcuvânî'nin tasavvufî eğitimini büyük ihtimalle Nakşibendî geleneği doğrultusunda aldığı ifade edilebilir. Nitekim, son dönemde keşfedilen bir yazma Silsilenâme'de,²³ Mevlânâ, Baba-i Nahcuvânî adında bir şahsiyetin, Derviş Ahî Hüsrevşâhî'nin müritleri arasında yer aldığı belirtilmektedir. Bu şahsiyetin Ni'metullah Nahcuvânî olduğu anlaşılmaktadır.²⁴

Söz konusu kaynağa dayalı olarak, Nahcuvânî'nin silsilesi şu şekilde şekillenmektedir: Bahâeddîn Nakşbendi (ö. 791/1389) → Alâeddin Attar (ö. 802/1400) → Nizâmeddîn Hâmuş (ö. 853/1449) → Sa'deddîn Kaşgârî (ö. 860/1456) → Alâeddin Âbîzî (ö. 892/1487) → Sun'ullah Kûzekünânî (ö. 929/1523) → Derviş Ahî Hüsrevşâhî (ö. 937/1530) → Nimetullah Nahcuvânî (ö. 920/1514).

Bu silsile, Ni'metullah Nahcuvânî'nin Nakşibendîlik anlayışına dayalı olarak şekillenen tasavvufî eğitimini ve bu geleneğin onun manevî gelişimindeki belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, Nahcuvânî'nin tasavvufî düşüncesinin Nakşibendî silsilesi ile bağlantılı olduğu, onun öğrenim sürecinde bu geleneğin etkisinin büyük olduğunu da göstermektedir.

Bu dönem Azerbaycan coğrafyasının Moğol, Harzemşah, Timur, Karakoyunlu ve Akkoyunlu idaresinde büyük siyasal çalkantılara sahne olduğu bir dönemdir. Özellikle 1453-1478 yılları arasında Tebriz'de hüküm süren Uzun Hasan

²² Kartal, "Baba Nimetullah Nahcivanî'nin Hidayetu'l-İhvan Adlı Eserinde İşârî Hadis Yorumları", 185.

²³ Silsilenâme: Silsile "soy kütüğü" ve nâme "yazılmış şey" anlamındadır. Bir kimsenin soyunu, sülâlesini gösteren cetvel, soy kütüğü, şecere demektir.

²⁴ Tosun, *Osmanlı Dönemi Süfîlerinin Fars Dili ve Literatürüne Katkıları ve Bir Örnek Olarak Baba Ni'metullâh Nahcuvânî'nin Şerh-i Gülşen-i Râz'ta*, 108; bkz. Şeyhim b. Mevlânâ Baba-i Şîrvânî, Silsilenâme, Necdet Tosun Bey'in özel kütüphânesindeki yazma nüsha, vr. 24a-24b.

döneminde kente yerleştiği ve burada ilmî faaliyetlerine yoğunlaştığı düşünülmektedir. Sultan Yakup'un 1490'a kadar sürdürdüğü nispeten istikrarlı yönetim, Ni'metullah Nahcuvânî'nin ilmî üretimine katkı sağlamış; nitekim 1496 yılında Tebriz'de ilk Kur'ân tefsirini tamamladığı bilinmektedir. Ancak bu tarihten sonra bölgede ortaya çıkan siyasi kargaşa, Nahcuvânî'nin daha huzurlu bir ilmî ortam arayışına neden olmuş ve 1498 yılında Tebriz'i terk ederek Osmanlı topraklarına geçmesine yol açmıştır. O dönemde Osmanlı Devleti, özellikle İstanbul'un fethinden sonraki süreçte, ilmî ve kültürel çevreye verdiği destekle dikkat çekmekteydi. Bu bağlamda, Ni'metullah Nahcuvânî'nin 1499 yılında devlet tarafından Akşehir'e yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Kesin yaşı bilinmemekle birlikte, bu dönemde olgunluk çağına olduğu tahmin edilmektedir.²⁵

1.5. Nahcuvânî'nin Önemli Seyahatleri

Ni'metullah Nahcuvânî, 14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın ilk yarısında yaşamış önemli bir sûfî ve müfessirdir. Hayatı hakkında detaylı bilgiler sınırlı olmakla birlikte, eserlerinden ve bazı biyografik kaynaklardan yola çıkarak çeşitli seyahatlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁶ Nahcuvânî, adından da anlaşılacağı üzere Nahçıvan'da doğmuş, ilk tasavvufî eğitimini burada almıştır. Özellikle Fahreddin İrâkî'nin (ö. 688/1289) torunu ve Halvetî tarikatının önemli isimlerinden Yahyâ-yı Şîrvânî'nin (ö. 870/1466) etkisiyle Halvetiyye²⁷ tarikatına intisap ettiği anlaşılmaktadır.²⁸

Nahcuvânî'nin tasavvufî eğitimini ilerletmek üzere Tebriz, Şîrvan ve Azerbaycan bölgesinde çeşitli seyahatler yaptığı bilinmektedir. Bu dönemde özellikle Halvetî şeyhleriyle irtibat hâlinde olmuş, Şîrvan bölgesinde tasavvufî tedrisat almıştır. Daha sonra Anadolu'ya geçtiği ve burada Halvetîliğin yayılmasına katkı sunduğu kabul edilmektedir.²⁹

²⁵Hayrettin İvgin, "Türkiye/Akşehir'de Medfun Mutasavvıf Ni'metullah Nahçıvanî Ve Türbesi", *Bilimsel Eksen* 5/19 (2016), 36.

²⁶Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, 57, 58.

²⁷Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-98) nispet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikatı. Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/ 393-395.

²⁸Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1982), 290-292.

²⁹Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 143.

Anadolu'daki seyahatleri sırasında Amasya, Tokat ve özellikle Bursa'da bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. Bursa'da Osmanlı sarayına yakın çevrelerle irtibat kurduğu ve burada tasavvufi düşüncelerini yaydığı düşünülmektedir. Aynı zamanda *el-Fevâtihi'l-İlahiyye* ve *'l-Mefâtihi'l-Gaybiyye* adlı tefsirini de bu dönemde telif ettiği kabul edilir.³⁰

Seyahatlerinin genel olarak tasavvufi eğitim, irşat ve Halvetîliğin yayılması amacı taşıdığı, aynı zamanda dönemin ilmî ve siyasî merkezlerinde bulunarak etkili bir sûfî kimliği benimsediği anlaşılmaktadır.³¹

Ni'metullah Nahcuvânî'nin, ayrıca Osmanlı tasavvuf geleneğinde de önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Zira Nakşibendî tarikatı ile bağlantılı olduğu da düşünülen Nahcuvânî'nin özellikle tasavvufi tefsir alanında etkili olduğu görülmektedir. Nahcuvânî bu alandaki uzmanlığını Kur'ân'ı bâtinî bir yorumla ele alan *el-Fevâtihi'l-İlahiyye* ve *'l-Mefâtihi'l-Gaybiyye* adlı eserini tasavvufi tefsirinde göstermektedir.³² Bu açıdan bakıldığında Nahcuvânî'nin Osmanlı'da Nakşîliğin yayılmasına katkıda bulunduğu ve Anadolu'daki sûfî geleneğin şekillenmesine katkı sağladığı müşahade edilmektedir.³³

1.6. Nahcuvânî'nin Öğrencileri

Benzer alimler gibi Nahcuvânî de ilmini aktarmak için birçok öğrenci yetiştirmiştir. Fakat Nahcuvânî'nin öğrencilerine dair kesin bir liste kaynaklarda bulunmamaktadır. Eserlerinde de öğrencilerinin isimleri genellikle yer almaz. Bunun nedeni, Nahcuvânî'nin etkisinin daha çok yazdığı eserler ve düşünsel katkılarıyla sonraki nesillere aktarmış olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Yani o, daha çok fikirleri ve eserleriyle iz bırakmış bir müfessir ve sûfî olarak tanınmıştır.

İlmi birikimini aktarmak için Nahcuvânî, Akşehir'de bir zaviye kurmuş ve zamanla burayı tekkeye dönüştürmüştür. III. Murat döneminde 1584 yılında tekke genişletilmiş ve resmi kayıtlara "*Evkâf-ı Zaviye-i Baba Ni'metullah Nahcuvânî*" adıyla geçmiştir. Vakfiyeye göre, Nahcuvânî'nin oğlu Mevlâna Hacı Ali Çelebi, bu

³⁰ Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", 133.

³¹ Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1927), 628; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/234-237.

³² Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", 33/132-133.

³³ Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", 33/132-133.

zaviyenin mütevellî ve şeyh atama yetkisine sahip olmuştur. Ayrıca tamirat ve yenileme işlemleri de onun yetkisi dâhilindeydi. Ancak zaman içinde bu yapı tamamen yok olmuş ve günümüzde herhangi bir izine rastlanmamaktadır.³⁴ Mevlana Hacı Ali Çelebi, Nahcuvânî'nin oğullarından biri olarak onun ilmî ve tasavvufî mirasını devam ettiren en önemli şahsiyetlerden biri olmuştur. Nahcuvânî'nin tasavvufî mirasının Osmanlı ilmî ve manevî yapısında kurumsal bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır. Nahcuvânî'nin yorum metodolojisi, sûfilerin ilahi hakikatle bağ kurmasını sağlayan bir rehber niteliğinde olup, sonraki nesiller üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.³⁵

Nahcuvânî, Osmanlı tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahip olup, Nakşibendî tarikatı içinde etkili olmuş bir sûfidir. Öğrencileri ve müritleri, onun tasavvufî öğretilerini benimseyerek Anadolu'da ve Osmanlı topraklarında sûfî düşüncenin yayılmasına katkı sağlamıştır. Nahcuvânî'nin öğrencileri arasında, tasavvufî düşüncenin özellikle tefsir alanında derinleşmiş isimler bulunmaktaydı. Bu isimler, onun vahdet-i vücûd öğretisini benimseyerek, Kur'ân ve hadislerin bâtinî anlamlarını keşfetmeye yönelik tasavvufî geleneği sürdürmüşlerdir. Bu müritler, Nahcuvânî'nin tasavvufî düşüncesini Nakşibendî ve Halvetî ekollerine bağlı çeşitli sûfî gruplar içinde yaygınlaştırarak, tasavvufun Osmanlı'daki gelişimine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Onun öğretilerine bağlı topluluklar, vahdet-i vücûd anlayışını ve bâtinî tefsir geleneğini devam ettirerek, sûfî geleneğin kurumsallaşmasında aktif bir rol üstlenmiştir.³⁶

1.7. Nahcuvânî'nin Tasavvufî Oluşumlar Üzerindeki Etkisi

Ni'metullah Nahcuvânî, 15. ve 16. yüzyıllarda Osmanlı topraklarına göç ederek Konya ve Akşehir bölgelerinde tasavvufî faaliyetlerini sürdürmüş ve bu bölgelerin manevî dokusuna önemli katkılarda bulunmuştur. Özellikle Nakşibendîlik tarikatının Osmanlı coğrafyasındaki yayılmasında etkin bir rol oynamış ve tasavvufî tefsir alanındaki çalışmalarıyla sûfî düşüncenin derinleşmesine katkı sağlamıştır. Onun eserleri, Osmanlı tasavvuf geleneğinin şekillenmesinde temel bir mihenk taşı

³⁴ Hayrettin İvgin, "Türkiye/Akşehir'de Medfun Mutasavvıf Ni'metullah Nahcuvânî ve Türbesi" *Bilimsel Eksen Dergisi*, 7/19 (2016), 37.

³⁵ Kurt, "Ni'metullah B. Mahmûd", 33/132-133.

³⁶ Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, "Baba Ni'metullah, Ni'metullah Nahcuvânî" (Erişim 29 Mayıs 2025).

oluşturmuş ve sonraki nesillerin tasavvufi anlayışlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Nahcuvânî'nin fikirleri, yaşadığı dönemin ötesine geçerek, günümüze kadar süregeldiği bir sûfi mirası oluşturmuştur.

Nahcuvânî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, Allah'ın varlığı ile kâinat arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, tüm yaratılmışların ilahi hakikatin farklı yansımaları olduğunu belirtmiştir. Bu perspektif, sûfilerin Allah'ın birliğini anlamaları ve ilahi hakikati kavrayışlarını geliştirmeleri açısından önemli bir rehber işlevi görmüştür. Ayrıca, Kur'ân'ın ve hadislerin bâtinî yorumlarını derinlemesine ele alarak, bu metinlerin manevi boyutlarını açığa çıkarmayı amaçlamıştır. Hidâyetu'l-İhvan adlı eseri, hadislerin tasavvufi bir bakış açısıyla incelenmesi konusunda önemli bir kaynak olmuştur. Nahcuvânî'nin tasavvufi öğretileri, zahiri anlamların ötesine geçerek, âyet ve hadislerin içsel manalarını kavrama amacını taşımaktadır. Bu düşünceler, Osmanlı tasavvuf dünyasında geniş yankılar uyandırmış ve birçok sûfi ekol tarafından benimsenmiştir.³⁷

Nahcuvânî, "Vâcibu'l-Vücûd"un varlık ve birliğini yalnızca akıl yürütme ve kavramsal analizlerle değil, aynı zamanda kalbî tecrübe, ilham ve müşahade yoluyla da idrak edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşım, klasik kelâm düşüncesinin soyut kavramsal yapısını aşarak, sûfilerin derûnî deneyimlerine dayalı bir epistemolojik çerçeveye yönelmiştir. Nahcuvânî'nin bu bakışı, Osmanlı ilim hayatında önemli bir etki bırakmıştır. Eserleri, bir taraftan medrese ulemasının aklî ilimler ile olan ilişkisinde tasavvufi bir derinlik katarken, diğer taraftan tarikat çevrelerinde felsefî ve kelâmî meselelerin daha sistematik bir biçimde ele alınmasına olanak sağlamıştır. Bu şekilde, Nahcuvânî, akıl ve kalp, nazar ve keşif, tefekkür ve müşâhede arasında bir denge kurarak, bütünsel bir düşünce modeli geliştirmiştir. Dolayısıyla Ni'metullah Nahcuvânî, özellikle tasavvufi ve işârî tefsir alanlarında, mürşit-mürît ilişkisi, tarikat hiyerarşisi, Kur'ân temelli manevi eğitim gibi konulara dair geliştirdiği derinlikli düşüncelerle hem kendi dönemi hem de sonrasındaki âlimler üzerinde güçlü bir etki bırakmış ve Osmanlı tasavvuf düşüncesine kalıcı izler kazandırmıştır.

³⁷ Kartal, "Baba Nimetullah Nahcivânî'nin Hidayetu'l-İhvan Adlı Eserinde İşârî Hadis Yorumları", 183-198.

Nî'metullah Nahcuvânî'nin tasavvufî mirasının somut bir yansıması olarak günümüzde Akşehir'de bulunan türbesinin hâlâ ziyaretçilerle dolması onun öğretilerinin zamana meydan okuyarak süregelen etkisini temsil eder. Nahcuvânî'nin fikirleri, Osmanlı döneminden itibaren sûfî geleneğin içinde canlı bir şekilde varlığını sürdürmüş, çağlar boyunca tasavvufî düşüncenin derinliklerinde kendine sağlam bir yer edinmiştir. Günümüz akademik dünyasında hâlâ araştırmalara konu olan öğretileri, tasavvufî anlayışın temel taşlarından biri olarak kabul edilmeye devam etmektedir.

1.8. Nahcuvânî'de İz Bırakan Âlimler

Âlimler, kendilerinden önce yaşamış olan ilim yolculuğunun büyüklerinden olan mümtaz şahsiyetlerden mutlaka kişilik ve bilgi açısından etkilenmişlerdir. Nahcuvânî de Osmanlı dönemi İslam düşüncesinde önemli bir yer tutan mutasavvıf ve âlimlerden biri olarak kabul görmektedir. Özellikle Nakşibendiyye tarikatı çerçevesinde gelişen tasavvuf anlayışı içinde önemli bir figür olarak kabul edilmektedir. İlmi mirası daha çok tefsir, tasavvuf ve kelâm sahalarında kendini göstermiştir. Nahcuvânî'nin düşünce dünyasının şekillenmesinde birkaç temel ekol ve şahsiyet belirleyici olmuştur. Muhyiddîn-i Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd doktrini, özellikle ontolojik ve metafizik yaklaşımlarını derinleştiren ana etkenlerden biridir. Bununla birlikte, klasik tefsir geleneği içinde Beydâvî'nin tefsiri ve onun üzerine yazılmış haşiyeler, yorumlama yöntemine zemin hazırlamıştır. Nahcuvânî'nin kaleme aldığı *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* Kur'ân tefsiri alanındaki derin bilgisini yansıtan en önemli eserlerinden biridir.³⁸ Ayrıca, tasavvufî düşüncenin şiirsel ve merkezi ifadelerini açıklama konusunda gösterdiği çaba, onun Gülşen-i Râz üzerine yaptığı yorumlarla da ortaya çıkmaktadır.³⁹

Onun ilmî ve tasavvufî yaklaşımı, yalnızca teorik metinlerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Osmanlı coğrafyasında yayılmış bir irfan geleneğine dönüşmüştür. Şeyh-i Alvân olarak da bilinen Nahcuvânî, özellikle Osmanlı ilim dünyasında derin tesirler bırakmış, öğrencileri aracılığıyla tasavvuf ve tefsir anlayışını farklı coğrafyalara taşımıştır. Düşüncelerinin temel dayanakları hem zahiri hem de bâtinî ilimleri kapsayarak geniş bir perspektif sunmuştur.

³⁸ Kurt, "Nî'metullah b. Mahmûd", 33/132-133.

³⁹ Enver Ören, "Baba Nîmetullah Nahcuvânî" *Evliyalar ansiklopedisi*, (18 Haziran 2025).

Ni'metullah Nahcuvânî, 15. yüzyılın sonları ile 16. yüzyılın başlarında yaşamış önemli bir sûfî ve müfessirdir. Onun düşünce dünyasını şekillendiren kişiler ve çevreler arasında özellikle şu isimler öne çıkmaktadır:

1.8.1. Ubeydullah Ahrâr

Ni'metullah Nahcuvânî'nin manevi serüveninde Nakşibendî yolunun kutbu sayılan Nâsırüddîn Ubeydullah b. Mahmûd eş-Şâşî es-Semerkindî'nin (ö. 895/1490) etkisi göz ardı edilemez. Her ne kadar bu intisap bazı kaynaklarda dolaylı ifadelerle yer alsada, Nahcuvânî'nin asavvufî yaklaşımındaki pratiklik, toplumsal duyarlılık ve hizmet merkezli anlayış, Ubeydullah Ahrâr'ın mirasını yansıtır niteliktedir. Ubeydullah Ahrâr klasik sûfilerden farklı olarak, içe kapanık bir zühhd anlayışıyla değil, cemiyetin içinde, halkın derdiyle hemhâl olan bir sûfî karakteriyle temayüz etmiştir. Onun, özellikle sosyal adalet, vakıf faaliyetleri ve siyasetle dengeli ilişkisi, tasavvufun pasif bir inziva değil, aktif bir sorumluluk alanı olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁰

Nahcuvânî, bu perspektifi yalnızca benimsemekle kalmamış, aynı zamanda eserlerinde de bir hayat felsefesi hâline getirmiştir. Nahcuvânî se sûfilîği, yalnızca bireysel arınma ve manevi yükseliş çabası olarak değil, toplumla birlikte yaşanması gereken bir ahlaki duruş olarak görmektedir. Halktan kopmadan, sade bir hayat sürmeyi tercih eden Nahcuvânî, ruhî derinliği dış dünyadan soyutlayarak değil, aksine o dünyanın içine karışarak gerçekleştirmeye yönelmiştir. Onun bu felsefesinin Ubeydullah Ahrâr'ın “zâhir ile bâtını cemetme” anlayışının yankısı olduğu düşünülmektedir.⁴¹

Bir başka deyişle, Nahcuvânî'nin sûfî portresi, teoriyle pratiği, tasavvufla şeriati, içe dönüklükle toplumsal sorumluluğu ustaca mezcetmiş bir çizgiyi temsil eder. Bu yönüyle o, Ubeydullah Ahrâr'ın izinden yürüyerek tasavvufu sadece bir iç deneyim değil, aynı zamanda toplumsal bir eylem biçimi olarak anlamlandırmaktadır.

⁴⁰ Necdet Tosun, “Ubeydullah Ahrâr” *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/19-20.

⁴¹ Kurt, “Ni'metullah b. Mahmûd”, 33/132-133.

1.8.2. Dede Ömer Rûşenî

Nahcuvânî'nin etkisinde kaldığı alimlerden bir tanesi de Dede Ömer Rûşenî'dir (ö. 892/1487). Nahcuvânî'nin hayatının son demlerinde gerçekleştirdiği Tebriz ziyareti, sadece bir sûfinin başka bir sûfiyi görmeye gitmesi değil, aynı zamanda iki farklı tasavvufi geleneğin nazik bir temas noktasıdır. Bu ziyaret sırasında Nahcuvânî, Halvetîliğin Anadolu'daki en güçlü temsilcilerinden biri olan Halvetî şeyhlerinden, mutasavvıf şair Dede Ömer Rûşenî ile görüşmüştür. Bu buluşma, Nahcuvânî'nin yalnızca Nakşibendî çizgisine değil, Halvetî meşrebe de aşına olduğunu göstermektedir.⁴²

Rûşenî, şiirlerinde kullandığı sade ama derinlikli dili, mecazlarla örülü anlatımı ve özellikle işrâkî tasavvuf anlayışıyla tanınmaktadır. Onun eserlerinde sezgi, kalbî keşif ve içsel aydınlanma ön planda yer almaktadır. Bu yönüyle, Nahcuvânî'nin *Hidâyetü'l-İhvân* adlı eserinde vurguladığı ilm-i ledünnî ve sezgisel bilgiye verdiği önemle dikkat çekici bir paralellik arz eder. Her iki sûfi de, akli bilgiyle yetinmeyip, kalbin nuruyla hakikate ulaşmayı esas almışlardır.⁴³

Bu temas, Nahcuvânî'nin düşünce dünyasında eklektik bir zenginliğe işaret etmektedir. Zira Nahcuvânî yalnızca kendi silsilesinin sınırlarında kalmamış; farklı meşreplerin hikmet pınarlarından da kana kana içmiştir. Rûşenî'nin şiirsel lirizmi ve sembolik anlatımı, Nahcuvânî'nin metinlerinde zaman zaman beliren edebî inceliklerle örtüşmektedir. Bu da onun sadece bir müfessir değil, aynı zamanda estetik duyarlılığı yüksek bir arif olduğunu göstermektedir.⁴⁴

1.8.3. Muhyiddîn İbn Arabî

Nahcuvânî'nin düşünce dünyasından en çok etkilendiği kişi kuşkusuz Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfi müellif Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) olmuştur. Nahcuvânî'nin tasavvufi düşünce sistemi, özellikle vahdet-i vücûd anlayışı etrafında şekillenmiş olduğu, bu yönüyle Muhyiddin İbn Arabî'nin metafizik mirasına sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Nahcuvânî, İbn

⁴² Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", 33/132-133; Nurten Altıntop, *Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvânı'nda Tasavvuf* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 18.

⁴³ Mustafa İsmet Uzun, "Dede Ömer Rûşenî" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/81-83.

⁴⁴ Altıntop, *Dede Ömer Rûşenî'nin Dîvânı'nda Tasavvuf*, 36.

Arabî'nin yalnızca fikirlerini aktaran bir takipçisi değil; aynı zamanda bu fikirleri kendi çağının diliyle yeniden yorumlayan, onları tefsiri ve irfani bir zeminde işleyen bir arif olarak öne çıkmaktadır.

Bu etkileşimin en somut örneklerinden biri, Nahcuvânî'nin kaleme aldığı *Terceme-i Nakş-ı Fusûs* adlı eseridir. Bu metin, İbn Arabî'nin meşhur eseri *Fusûsu'l-Hikem*'in Farsçaya yapılmış bir tercümesi ve aynı zamanda haşiyesidir. Ancak bu tercüme, salt bir dil aktarımı olmanın ötesinde, Nahcuvânî'nin İbn Arabî'nin sembolik ve derin anlam katmanlarını kendi tasavvufi süzgecinden geçirerek yeniden inşa ettiği bir düşünce metnidir. Her bir “hikmet” başlığı altında, peygamberlerin temsil ettiği ilahi hakikatleri işlerken, İbn Arabî'nin kullandığı kavramları hem açıklamış hem de kendi sezgisel yorumlarıyla zenginleştirmiştir.⁴⁵

Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsiri ise onun İbn Arabî etkisini daha da derinleştirdiği bir başka alandır. Bu eser, klasik tefsir anlayışının ötesine geçerek işârî yorumlarla Kur'ân âyetlerini açıklamayı hedeflemektedir. Nahcuvânî bu eserinde, Kur'ân'ın lafzî anlamlarının ardında gizlenen hakikatleri, seyr-ü sülûk ehlinin keşf ve ilham yoluyla ulaşabileceği derinlikte yorumlamaktadır. Bu yaklaşımın, İbn Arabî'nin “zâhir ile bâtını cemedan” tefsir anlayışının Nahcuvânî'deki yansıması olduğu ifade edilebilir.⁴⁶

Özellikle Allah-insan ilişkisi, zat-sıfat-fiil ayrımı, fenâ ve bekâ, taayyün ve Tecelli gibi İbn Arabî'nin temel kavramları, Nahcuvânî'nin hem tefsirinde hem de diğer eserlerinde sıkça yer bulmaktadır. Onun metinlerinde “vücûd” yalnızca varlık değil, aynı zamanda hakikatin kendisidir; bu da İbn Arabî'nin “mutlak vücûd” anlayışının bir devamı niteliğindedir.⁴⁷

Sonuç olarak, Nahcuvânî'nin eserleri, İbn Arabî'nin düşünce sistemini sadece aktaran değil, onu kendi çağının ruhuna uygun biçimde yeniden yorumlayan bir sûfinin kaleminden çıkmış derinlikli metinlerdir. Bu yönüyle Nahcuvânî hem bir

⁴⁵Parvana Bayram, “Tercüme-İ Nakş-I Füsûs Veya Hâşiyeye Alâ Füsûsi'l-Hikem (Baba Nimetullah)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (19 Haziran 2025).

⁴⁶Çetin Kaska, “El-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye el-Mûdîhatü Li'l Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye (Baba Ni'metullâh)”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Erişim:19 Haziran 2025).

⁴⁷ Kurt, “Ni'metullah b. Mahmûd”, 33/132-133.

müfessir hem de irfani bir düşünce mimarı olarak tasavvuf tarihinde özgün bir yer edinmiştir.

1.9. Nahcuvânî'nin Vefatı

Geride birçok öğrenci ve eser bırakan müfessir sûfî müellif Nahcuvânî'nin vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bununla beraber çeşitli kaynaklar onun 15. yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiğini ifade etmektedir. Nahcuvânî'nin eserlerine ve bu eserlerin etkilerine bakıldığında 15. yüzyılın ortalarına kadar yaşadığı ve muhtemelen bu yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁸

Müellifin vefat yeri ile ilgili olarak ise kesin bir bilgi olmamakla birlikte, bazı kaynaklar onun Bursa'da vefat ettiğini belirtmektedir. Bu bilgi, onun Osmanlı topraklarında, özellikle de Bursa'da ilmî ve tasavvufî faaliyetlerde bulunduğu döneme dayanmaktadır. Bursa, o dönemde tasavvufî hareketlerin yoğunlaştığı önemli merkezlerden biri olup, Halvetiyye tarikatının da etkili olduğu bir coğrafyaydı.⁴⁹

Nahcuvânî'nin vefatına dair detaylı bilgiler sınırlı olsa da ardında bıraktığı eserler ve tasavvufî miras onun Osmanlı düşünce dünyasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

2. TEFSİRİN TANITIMI

Nî'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî tarafından yazılmış olan *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsiri, İslam düşünce tarihinde tasavvufî bir tefsir olarak öne çıkan nadide eserlerden biridir. Bu yapıt, Kur'ân âyetlerini tasavvufî bir perspektifle yorumlayarak, okuyuculara hem derin manevî bir deneyim hem de zengin bir tefekkür imkânı sunmaktadır. Eser, olağan bir tefsir kitabı olmanın ötesinde, tasavvuf düşüncesine açılan bir kapı gibidir. Nahcuvânî'nin kaleme aldığı her bir bölüm, insanı yalnızca Kur'ân'ın mesajını anlamaya değil, aynı zamanda ruhun en derin köşelerini keşfetmeye davet etmektedir. Ayrıca, eserin yazıldığı dönemdeki kültürel ve dini atmosferin izlerini taşıması, okuyuculara geçmişle günümüz arasında bağ kurma fırsatı sağlamaktadır. Bu açıdan çalışma, tasavvufî tefsir geleneğinin önemli taşlarından biri olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca İslam

⁴⁸ Kurt, "Nîmetullah b. Mahmûd", 133.

⁴⁹ Tahir, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, 57, 58; Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 143.

düşüncesine yaptığı katkılarla da ön plana çıkmaktadır. Nahcuvânî'nin son derece önemli olan bu çalışması tasavvufa ve Kur'ân'ın ruhanî yorumlarına ilgi duyan herkes için zengin bir içerik ve ilham kaynağı olarak ön plana çıkmaktadır.

2.1. el-Fevâtihu'l-ilâhiyye'nin Yazılış Amacı ve Tarihi Bağlam

Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tefsiri, tasavvufî tefsir geleneğinin değerli bir örneği olarak öne çıkmaktadır. Bu eserde Kur'ân-ı Kerîm'in âyetleri zahiri ve bâtinî anlamları çerçevesinde ele alınarak, derin bir manevi perspektif sunulmaktadır. Müellif, tasavvufî düşüncenin esaslarını referans alarak âyetlerin ruhani boyutlarını ve insanın manevi tekâmül sürecindeki rehberlik rolünü vurgulamış, bu bağlamda kapsamlı bir tefsir ortaya koymuştur. Eserin yazıldığı yer olan Tebriz dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri olarak, müellifin entelektüel birikimine ve eserin bilimsel niteliğine katkıda bulunmuştur. Eserin hem Arapça hem de Farsça unsurlar içermesi, onun farklı kültürel ve dilsel bağlamlara hitap eden çok yönlü bir çalışma olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı tasavvufî tefsirin, tefsir literatüründe seçkin bir yere sahip olduğu görülmektedir.⁵⁰

Eser, toplumsal ve dini meselelerin analizine odaklanırken, dönemin ahlaki yozlaşmasını eleştirel bir üslupla ele almıştır. Özellikle, sahte şeyhlik iddiaları ve rüşvet karşılığı fetva veren fakihler gibi sorunlar, müellifin eserinde dikkat çekici bir şekilde sorgulanmıştır. Bu durum, Nahcuvânî'nin yalnızca bir tefsirci değil, aynı zamanda ahlaki değerlerin savunucusu olduğunu ortaya koymaktadır.

Nahcuvânî bu tefsiri ile kendisinden önce yazılan tasavvufî tefsirlere göre bazı yenilikler getirmiştir. Zira Nahcuvânî'den önce yazılan benzeri tasavvufî tefsirlerin, her bir âyeti ele alıp incelemedikleri, ele aldıkları âyetlerin de tamamını değil, bazı kelimelerini tefsir ettikleri ve sadece söz konusu âyet veya âyetlerin genel manası üzerinde durdukları görülmektedir. Nahcuvânî ise bu tefsirinde her bir âyeti ayrı ayrı tefsir etmek sûretiyle bir ilki başarmıştır.⁵¹ Müfessirin eserinde takip ettiği yöntem hakkında bilgi vermekte fayda bulunmaktadır. Buna göre Nahcuvânî, tefsirinin mukaddimesinde, kendinden önceki tefsirlerden yararlanmaksızın bu eseri

⁵⁰ Kurt; "Nimetullah b. Mahmûd", 33/132-133.

⁵¹ Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 225, 226.

kaleme aldığını ifade etmektedir. Tefsirine on yedi sayfa uzunluğundaki bir mukaddime ile başlamakta ve burada vahdet-i vücûd perspektifinden mutlak varlık, marifet ve hakikatler, mükâşefe ve müşâhedeler, emir ve nehiyler, vahiy ve ilham, nübüvvet ve velâyet gibi konulara dair toplu bir bilgi sunmaktadır. Nahcuvânî, her sûreye giriş mahiyetinde bir “fâtiha” ile başlamakta, bu girişleri de ilgili sûreye uygun bir şekilde tasarlamaktadır. Aynı şekilde, her sûreyi bir sonuç yani bir “hâtıme” ile bitirmektedir ki elde edilen sonuçlar, özellikle sûreden çıkarılması gereken ve insana rehberlik eden ibretleri içermektedir. Her sûrenin fâtıhası ve hâtımesinin özgün bir yapıda olduğu bu özelliğin de Nahcuvânî’nin tefsirini diğer tefsirlerden ayıran özgün bir nitelik olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.⁵²

Tefsirde, sûre başlarındaki besmelelerin farklı şekillerde anlamlandırıldığı görülmektedir. Bu yöntem, Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *Leâ’îfü’l-işârât* adlı tefsirinde de gözlemlenmektedir. Nahcuvânî, tefsirinde nesir içindeki kafiyei ifade eden secilere büyük önem vermiş ve tefsiri baştan sona secili bir üslup ile kaleme almıştır. Ayrıca bu tefsirde çeşitli dipnotların yer aldığı da bilinmektedir. Örneğin, birinci cildin 132. sayfasındaki dipnotun Nisâbü’rî (ö. 553/1158) tefsirinden, 435. sayfasındaki bir diğer dipnotun ise Şeyhzâde’nin (ö. 950/1543) *Hâşiye ‘alâ Envârî’t-tenzîl ve esrârî’t-te’vîl* adlı Beyzâvî haşiyesinden alındığı belirtilmektedir. Diğer dipnotların çoğunluğunda ise “minhu” ifadesiyle yazarın kendisine ait olduğu ifade edilmektedir.⁵³

Nahcuvânî, Arapça yazdığı iki ciltlik bu eserinde, ilk defa Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını tasavvufi esaslar doğrultusunda hiçbir kaynağa başvurmadan tefsir ettiğini açıklamıştır. Bu açıdan Kur’ân’ın ilk felsefi tefsiri olarak kabul edilen bu eserin, müellifin çağdaşları, özellikle mutasavvıflar tarafından çok tutulduğu ve bir başvuru kaynağı olarak görüldüğü müşahede edilmektedir. Müellifin 1495 yılında tamamladığı ve el yazması olan *el-Fevâtihu’l-İlahiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye* adlı tefsirin 2 cildi İstanbul’da Topkapı Sarayı III. Ahmet Han Kütüphanesinde 61

⁵² Abdülbaki Turan, “Baba Nimetullah Nahcivanî ve el-Fevâtihü’l-ilâhiyye ve’l-Mefâtihü’l-Gaybiyye İsimli Tefsiri (920/1514)”, “*Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*” 1 (1985), 61-65.

⁵³ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 359-360.

numarada kayıtlıdır. Eser 1908 yılında Matbaa-i Osmaniye’de iki cilt hâlinde de basılmıştır. Eserin 1. cildi 579, 2. cildi ise 540 sayfadan oluşmaktadır.⁵⁴

2.2. el-Fevâtihu’l-ilâhiyye’nin Hedef Kitlesi

Nahcuvânî’nin el-Fevâtihu’l-İlahiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye adlı eseri, çok katmanlı bir hedef kitleye hitap etmektedir. Öncelikle bu eserin, Halvetiyye tarikatının önemli temsilcilerinden biri olan Nahcuvânî’nin, tasavvuf yolunda ilerleyen müritler için kaleme aldığı bir rehber niteliğinde olduğu gözlemlenmiştir. Âyetlerin bâtınî anlamlarına yapılan işârî yorumlar, özellikle tasavvufi terbiye ve manevi yolculukla ilgilenen sâlikleri muhatap almaktadır.⁵⁵ Bunun yanında eser, klasik tefsir geleneğine bağlı olarak dilbilimsel analizler, âyetler arası münasebet ve kelâmî yorumlarla zenginleştirilmiş olup ilim ehli ve tefsir sahasında kendisini geliştirmek isteyen entelektüel çevrelere de hitap etmektedir.⁵⁶ Nahcuvânî’nin eserinin bazı bölümlerinde kullandığı sade anlatım ve örneklendirmeler ise eserin sadece sûfî çevrelerle sınırlı kalmayıp tasavvuf alanında derinleşmek isteyen genel Müslüman kitlenin de istifadesine açık olduğunu göstermektedir. Ayrıca eserin yazıldığı dönem olan 15. yüzyıl Osmanlı Devletinde saray ve ilmîye çevrelerinde tasavvufun etkinliği göz önüne alındığında, Nahcuvânî’nin hedef kitlesinin içinde dönemin aydın ve yöneticilerinin de yer aldığı söylenebilir.⁵⁷

Sonuç olarak, *el-Fevâtihu’l-İlahiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye*, Nahcuvânî’nin sadece bir tasavvuf şeyhi olarak değil, aynı zamanda tefsir ve kelâm sahasında da derinlikli bir âlim olduğunu gösteren çok yönlü bir eser. Hem bireysel manevi yolculuk arayışında olanlar hem de ilmî ve entelektüel çevreler için önemli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır.

2.3. el-Fevâtihu’l-ilâhiyye’nin Genel Özeti

Nahcuvânî’nin tasavvufi esaslar doğrultusunda yazdığı Arapça tefsiri Tebriz’de 902/1496’da tamamlanmış olup iki ciltten oluşmaktadır. Tefsirinin özgün

⁵⁴Kaska, “el-Fevâtihu’l-İlahiyye ve’l-Mefâtihu’l-Gaybiyye el-Mûdihâtü li’l-Kur’âniyye ve’l-Hikemi’l-Furkâniyye (Baba Ni’metullâh)”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/el-fevatihu-l-ilahiyye-ve-l-mefatihu-l-gaybiyye-el-mudihatu-li-l-kur-aniyye-ve-l-hikemi-l-furkaniyye>, (10 Ocak 2025); Kurt, “Ni’metullah b. Mahmud”, 33/132-133.

⁵⁵ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, 215.

⁵⁶ Hamid Algar, *Nakşibendilik*, çev. Cüneyd Köksal vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 164.

⁵⁷ Gölpınarlı, *Tasavvuf Tarihi*, 188.

bir yönü olarak her sûrenin başında fâtiha her sûrenin sonunda da hâtîme kısımlarının bulunmasıdır ki bu daha önceki tefsirlerde görülen bir durum değildir. Müellif eserin mukaddimesinde vahdet-i vücûd, seyr-i sülûk yolları ve vahdet-i şühûd'dan bahsetmiş, daha sonra Kur'ân'ın bütün âyetlerini tasavvufî telakkiyi de önceleyerek tefsir etmiştir. Kur'ân'ın bütün âyetlerinin tefsir edildiği ilk tasavvufî tefsir olan bu eseri müellif hiçbir tefsire başvurmadan yazmıştır. Müellif her sûreye içeriğine uygun düşen bir mukaddime ile başlamış, her sûrenin ihtiva ettiği âyetlerden alınacak ibret, ders veya dersleri içeren bir hâtîme ile sûreyi bitirmiştir. Doğal olarak sûreler farklı konuları içerdikleri için her sûrenin mukaddimesi ve hâtîmesi diğerlerinden farklı bir şekilde yazılmıştır. Eserde hem şeriatın zahirine hem de tasavvufî tefsir eğilimine muvafık bir yol takip edilmiş, sürekli vahdet-i vücûd nazariyesi işlenmiş, rivâyet ve dirayet tefsir örneklerine ise az yer verilmiştir. Baştan sona secili olan eserde müellif âyetleri kısa kelime ve cümlelerle tefsir etmiş, bazı sayfalarda dipnot kullanmış ve sûrelerin başında yer alan besmeleyi o sûrenin girişine uygun düşecek şekilde yorumlamış, eserini Kur'ân, hadis ve sahabe sözleriyle tefsir etmiştir. Nahcuvânî, bütün eserlerinde olduğu işlemiş olduğu vahdet-i vücûd, vahdet-i şuhûd, Allah'ın zatı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın fiilleri, Allah-insan, Allah-âlem ilişkileri gibi konuları ele almıştır. Söz konusu eserde zahiri, işârî-sûfî ve nazarî-sûfî tefsir örneklerinin mebzul miktarda bulunması eserde işârî tefsir metodunun benimsediğine delalet etmektedir. Ayrıca müellif esere ibret, varit, keşf ve bir şeyin kendisi, zatı ve aslı manasına gelen ıyan gözüyle bakılması gerektiğini beyan etmiştir. Eser sade, akıcı ve anlaşılır bir üslup ile yazılmış olup çok teferruata girilmemiştir. Müellif sarf-nahiv gibi dilsel örneklere az yer vermiş, teşbih, atıf, seci ve cinas gibi edebî sanatlarla temas etmiş İslam hukukunu yani fikhî konulara ise yer vermemiştir. Eserde tevbe, uzlet, zikir, ahlak, hikmet, havf, recâ, takva, şükür, tevekkül, tefviz, velâyet, sabır, rıza, vücûd ve vâcibü'l-vücûd, fena-beka, tevhid gibi tasavvufî kavramların işlendiği görülmektedir. Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için gerekli olan Kur'ân'daki müşküller, müteşâbihler, vücûh ve nezâir, yeminler, misaller gibi Kur'ân ilimlerine ve dil kurallarına tam anlamıyla değinilmemiş olması eserin bir eksikliği olarak kabul edilmiştir.⁵⁸ Tefsirin, Müellif hattı nüshası Topkapı Sarayı Müzesi III. Ahmet

⁵⁸ Kaska, "el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye", <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/el-fevatihu-l-ilahiyye-ve-l-mefatihu-l-gaybiyye-el-mudihatu-li-l-kur-aniiyye-ve-l-hikemi-l-furkaniyye>, (10 Ocak 2025)

Kütüphanesinde 61 numarada kayıtlıdır. Yazısı nesih olup 405 varaktır. Matbaa nüshası Akşehir Halk Kütüphanesinde bulunmaktadır. Tefsir, 2486 sayfa olarak 3 cilt halinde Türkçe olarak 2014 yılında yayınlanmıştır.⁵⁹

3. NAHCUVÂNÎ'NİN TEFSİRİNİN TASAVVUF EDEBİYATINDAKİ YERİ

Tasavvuf edebiyatı, İslam tasavvufunun derin felsefi ve manevi öğretilerini edebi bir biçimde ifade eden bir türdür. Bu edebiyat, Allah'a ulaşma, nefsin terbiyesi ve ahlak gibi konuları işlerken, mecazi aşk ile hakiki aşk arasında güçlü bağlar kurmaktadır. Tasavvuf edebiyatı, sadece dini düşünceleri yaymakla kalmaz, aynı zamanda insanın içsel dünyasına ışık tutarak okuyucularını derin bir manevi yolculuğa çıkarmaktadır. Bu edebiyatın temelinde, Allah'ın birliği ve insanın bu birlik içinde kendini bulma çabası yer almaktadır.

Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı eseri, tasavvufi tefsir alanında ve klasik tasavvuf edebiyatında seçkin bir yere sahiptir. Kur'ân âyetlerine getirdiği derinlikli ve bâtinî yorumlarla hem tefsir literatürüne hem de tasavvufi düşüncenin yöntemli biçimde aktarılmasına önemli bir katkı sunmaktadır. Nahcuvânî, bu çalışmada yalnızca âyetlerin zahiri anlamlarını değil, aynı zamanda tasavvufun sır dolu dünyasını da incelikle işleyerek her bir âyete özgün ve çok katmanlı bir yaklaşım geliştirmiştir. Eser, vahdet-i vücûd ve benzeri tasavvufi öğretileri temel alırken, okuyucularına Kur'ân'ın manevi derinliklerinde yol almayı vadeden bir rehber niteliğindedir. Tasavvufi tefsir geleneğinin yaratıcı bir zirvesi olan bu çalışma, Nahcuvânî'nin entelektüel ve manevi birikimini ortaya koyduğu, tasavvufun özünü ve ruhunu yansıtan bir eserdir.

3.1. Nahcuvânî'nin Tefsirinin Tasavvufi Özelliği

Nahcuvânî'nin bu eseri, tefsir alanında kaleme alınmış bir çalışmadır ve bu eser, çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu tefsir üzerine odaklanacak ve müfessirin benimsediği yöntemi ayrıntılarıyla ele almaya çalışacağız. Nahcuvânî, tefsirinin mukaddimesinde, bu çalışmayı daha önce yazılmış

⁵⁹ Kurt, "Ni'metullah b. Mahmûd", 133.

tefsirlere başvurmadan kaleme aldığını açıkça dile getirmiştir.⁶⁰ Nahcuvânî, tefsirine bir mukaddime ile giriş yapmaktadır. Bu mukaddime, toplamda on yedi sayfadan oluşmakta olup tasavvufi meselelerle ilgili kapsamlı ve düzenli bir bilgi sunmaktadır.⁶¹ Nahcuvânî, her sûreye o sûreye uygun bir fatiha ile başlamakta, sûrelerin kapanışında ise hatime yer almaktadır. Bu hatime de ilgili sûreden çıkarılacak ibret dolu dersleri içermektedir. Fatihalar ve hatimeler her sûrede birbirinden farklıdır ve bu yönüyle tefsir, bu konuda gerçek anlamda özgün bir eser niteliği taşımaktadır.⁶²

Belirtilen bu hususlarla ilgili olarak Nahcuvânî, tefsirinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “Kardeşlerim, tefsir çalışmamdan ötürü beni kınamayın ve ayıplamayın. Zira ilmî birikimde saklı olanı ortaya çıkarmak ve bilinmeyenleri açığa kavuşturmak, Allah Teâlâ’nın sünnetindendir. O, dilediğini yapar ve ne dilerse onu hükmeder. Siz kardeşlerden beklenen ve dostlardan arzu edilen, bu tefsire sadece ibret gözüyle bakmanızdır; delil ve burhan gözüyle değil, zevk ve vicdan gözüyle yaklaşmanızdır; tahmin ve zanla değil, keşif ve gerçeklik gözüyle değerlendirme yapmanızdır. Allah’a yemin ederim ki bu aciz ve mütevazı kul, delillerin ve tanımların ardına saklanan, çeşitli sınırlamalara takılıp kalan kimselerden değildir. Ayrıca, gelişigüzel kavramlar ve ifadelerle konuşup, boş sözlerle gürleyen; anlamdan yoksun biçimde varlık ve mevcut üzerine konuşan şekilci mutasavvıflardan da değildir. Aksine, her türlü şöhret ve alışkanlıklardan sıyrılmış, her daim ve her durumda kendilerine Hakk’ın tecellisini bekleyen dervişlerin sadık bir hizmetkârıdır.”⁶³ Muhteşem bir üslup zarafetine sahip olan Nahcuvânî, ilahi ilimlerde derinleşmiş, mutasavvıf bir müfessirdir. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) onun hakkında “Kendisini sürekli geri planda tutmayı alışkanlık edinmişti.” diyerek bahsetmekte ve müellifin sürekli şahsını ötelediği; ilmi birikimini ve eserlerini öne çıkarttığını vurgulamaktadır.⁶⁴

Nahcuvânî’den önceki dönemde yazılan tasavvufi tefsirler, tüm âyetleri kapsamamış, bazılarını ele almayarak atlamışlardır. Aldıkları âyetlerde ise genellikle

⁶⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/2.

⁶¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/2.

⁶² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/2.

⁶³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/2.

⁶⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâ’îku’n-Nu’mâniyye*, 356.

âyetin bütününe değil, bazı kelimelerini açıklamışlar ve genel anlam üzerinde yoğunlaşmışlardır. Nahcuvânî'nin tefsiri ise bu noktada farklılık göstermektedir; tüm âyetleri kelime kelime açıklamış ve hiçbir âyeti tefsir dışı bırakmamıştır. Âyetler, zahiri ve batini anlamlarına göre oldukça özenli bir bağlam içinde ve mükemmel bir bütünlük içerisinde yorumlanmıştır.⁶⁵

3.2. Nahcuvânî'nin Tefsirinin Diğer Tasavvufi Eserler ile Mukayesesi

Nahcuvânî'nin el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye adlı tefsiri, tasavvufî tefsirler arasında önemli bir yere sahiptir. Bu eserin diğer tasavvufî tefsirlere benzeyen yönlerini şu şekilde ifade edilebilir: İbn Arabî ve diğer mutasavvıf müfessirlerin eserlerinde de görüldüğü gibi Nahcuvânî de, âyetlerin hem zahiri hem de batini anlamlarını ele almıştır. Nahcuvânî'nin tefsiri, tasavvufî eserlerde sıkça görülen edebi ve zarif bir üsluba sahiptir. Nahcuvânî'nin, âyetleri yorumlarken tasavvufî kavramları merkeze alması, onun eserini geleneksel mutasavvıf müfessirlerle aynı ruh içinde olduğunu göstermektedir.

Nahcuvânî, Osmanlı tasavvuf geleneğinde, özellikle “Vâcibu'l-Vücûd” ve marifetullah anlayışlarıyla özgün bir yer edinmektedir. Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair olan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ile benzer olarak her ikisi de insanın hakikate kalp ve gönül yolu ile ulaşması gerektiğini vurgular, ancak Mevlânâ aşk ve cezbe merkezli bir yaklaşım benimserken, Nahcuvânî aklî ve keşfî yollarla marifeti sistematize etmektedir. Kuşeyrî ile de benzer bir öğretici yaklaşım paylaşan Nahcuvânî, tasavvufî kavramları Kur'ân âyetleri ışığında temellendirmekte ve akıl yürütmeye büyük yer vermektedir. Sühreverdîyye tarikatının kurucusu olan Sühreverdî (ö. 632/1234) ile ortak noktası, akıl ve sezgiyi birleştirerek varlık anlayışını ele almalarıdır, ancak Sühreverdî felsefî bir bakış açısına sahipken, Nahcuvânî Kur'ân merkezli bir tefsir ve sûfî müşâhede perspektifi sunmaktadır. el-İnsânü'l-kâmil adlı eseriyle tanınan âlim ve mutasavvıf Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) ile de vahdet-i vücûd konusunda benzer bir anlayışa sahip olan Nahcuvânî, ancak Cîlî'nin insan merkezli yaklaşımına karşılık, Allah merkezli bir marifet anlayışını ve sistematik bir tasavvuf metodolojisini

⁶⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/628.

benimsemektedir. Böylece Nahcuvânî'nin her bir âlimle benzerlikler taşıdığı, fakat özgün bir tefsir ve keşif süreci öneren bir düşünsel yapı inşa ettiği görülmektedir.⁶⁶

Nahcuvânî'nin bu eseri, Kur'ân'ın zahiri ve batını anlamlarını detaylı bir şekilde ele alarak, tasavvufi yorumları derinleştiren özgün bir çalışma olarak öne çıkmaktadır. Bu tefsir, işârî tefsir ekolünün en seçkin örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. İçerdiği zengin anlam dünyası ve derin yorumlarıyla dikkat çeken bu eser, pek çok özgün özelliği bünyesinde barındırmaktadır. Özellikle işârî tefsir geleneğine kattığı yenilikler ve mistik yaklaşımlarıyla büyük bir öneme sahiptir.

Bu kıymetli eseri diğer tasavvufi tefsirlerden ayıran yönleri şu şekilde ifade edilebilir: Nahcuvânî geleneksel tefsirlere bağlı kalmadan, kendi birikimi ve içsel yolculuğu doğrultusunda bu eseri kaleme almıştır.⁶⁷ Onun kendisine has bu yaklaşımı, eserinin sıradan bir tefsirden çok, derin bir düşünce yolculuğunun ürünü olarak ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kuşeyrî'den sonra, her sûrenin başındaki besmeleyi sıradan bir başlangıçtan öteye taşıyarak, sûreye özgü anlamlarla zenginleştiren ilk müfessir olmuştur.⁶⁸ Bu yaklaşımı, onun Kur'ân'a olan özgün bakış açısını yansıtmaktadır. Nahcuvânî, âyetleri kelime kelime açıklayarak tam kapsamlı bir değerlendirme sunar ve önceki tasavvufi tefsirlerin eksik bıraktığı noktaları tamamlar. Her sûre, içerdiği mesajın ruhunu yansıtan etkileyici bir girişle başlamakta, ardından aynı incelikle tasarlanmış bir kapanışla bütünlük kazanmaktadır. Bu yöntem, okuyucunun sûreye daha derin bir bağ kurmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan müellifin tefsirinin hem tefsir bilim alanına hem de tasavvuf bilim alanına yadsınamaz katkılar sunduğu görülmektedir.

Baştan sona ustalıkla işlenmiş secili üslubu sayesinde, âyetler ile yorumları arasındaki bağ son derece güçlüdür. Akıcı anlatımı ve kusursuz uyumu hem okuyanı hem de dinleyeni etkileyen büyüleyici bir ahenk sunmaktadır.

⁶⁶Çoban, *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî*, 145-180; Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları 1991), 23-47.

⁶⁷Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/628.

⁶⁸Turan, "Baba Ni'metullah Nahcivani ve el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye İsimli Tefsiri", 75.

3.3. Tefsirin Sunduğu İlmî Perspektif

Nahcuvânî'nin el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye adlı tefsiri, yalnızca tasavvufî bir tefsir olarak değil, aynı zamanda farklı ilmi disiplinlerle etkileşim içinde olan geniş kapsamlı bir düşünsel çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu eser, İslam düşüncesinin çeşitli alanlarıyla bağlantılar kurarak, tasavvufî yorumları felsefî, dilbilimsel ve sosyolojik perspektiflerle zenginleştirmiştir.

Dilbilimsel ve gramatik etkileşim olarak Nahcuvânî'nin tefsiri, Arap dilbilimi ve nahiv ilmiyle güçlü bir ilişki içindedir. Arapça'nın gramatik yapısını ve kelime kökenlerini detaylı bir şekilde ele alarak, âyetlerin zahiri ve batını anlamlarını açıklamaktadır. Nahiv ilminin gelişimi, özellikle erken dönem İslam düşüncesinde Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından kritik bir rol oynamıştır.

Arap dilinde kelimenin yapıları ile ilgilenen sarf ilmiyle, cümledeki görevine göre değişik okunuş şekilleri olan nahiv ilminin, Kur'ân'ın tefsirinde ayrı bir önemi vardır. Kelimenin yapısı ve cümle içindeki yeri bilinmedikçe âyetlerin tefsirinde hataya düşmek mukadderdir. Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde hata yapmamak ve ondan doğru hükümler çıkarabilmek için bu ilmin kaidelerini göz önünde bulundurmak zaruridir. Nahcuvânî de yeri geldikçe bu iki ilmin verilerinden istifade etmiş ve bunları tefsirin de ortaya koymuştur.⁶⁹

Nahcuvânî, işârî tefsir yöntemini benimsemesine rağmen, Kur'ân âyetleri arasındaki ilişkiyi ve içsel uyumu açıklamada büyük bir titizlik göstermiştir. O, Kur'ân'ın i'cazını, belagatını ve ahengini ön plana çıkararak, kelimelerin estetik ve anlam örgüsünü derinlemesine ele almıştır. Âyetlerin düzeni ve bütünlüğü konusundaki hassasiyeti, onu kaynak eser niteliğine taşıyan temel unsurlardan biridir.⁷⁰ Önceki müfessirlerle kıyaslandığında, bu meseleye yönelik özgün yaklaşımı ve katkısı göz ardı edilemeyecek derecede dikkate değerdir.

Felsefî ve mantıksal yaklaşım olarak ise Nahcuvânî'nin eserinde, İslam felsefesinin temel kavramları olan tevhid, marifet ve ahiret inancı gibi konular, derinlemesine ele alınmıştır. İslam dünyasında felsefenin gelişimi ve krizleri üzerine

⁶⁹Yaşar Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 137.

⁷⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/39, 133, 148, 459.

yapılan akademik çalışmalar, tasavvufi düşüncenin felsefi boyutlarını anlamada önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Tasavvufi ve manevi etkileşimde ise Nahcuvânî'nin tefsiri, İbn Arabî ve Mevlana gibi büyük mutasavvıfların düşüncelerinden etkilenmiş ve onların öğretilerini yorumlamıştır. Müslümanlar tarih boyunca karşılaştıkları maddi ve manevi sorunlara çözüm ararken Kur'ân ve Sünnet'i temel kaynak olarak kabul etmişlerdir. Bu nedenle, Kur'ân'ın hüküm içeren âyetlerini açıklayan bağımsız eserler ortaya çıkmıştır. Nahcuvânî'den önce bu alanda önemli çalışmalar yapan müfessirler arasında, Ebu Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), İbn Arabî ve çağdaş dönemden Şinkîti (1907-1974) sayılabilir. Nahcuvânî özellikle İbn Arabî'ye duyduğu derin hayranlığı ve bağlılığı her fırsatta vurgular. Ona göre, İbn Arabî'nin engin gönlünden taşan irfan ve hakikat, yolunu takip edenlerin kalplerine ışık gibi süzülerek marifet ve hikmet kazandırır. Nahcuvânî, O'nun manevi mirasını, hakikat yolcularına yön veren bir nehir olarak görür; kalpler, bu ilahi akışla beslenir ve yeni ufuklara açılacağını ifade etmiştir.⁷¹ Tefsirler arasında Kurtubî (ö. 671/1273) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi kapsamlı eserler ahkam âyetlerini fıkhi ve hatta felsefi açıdan ele alırken, hacmi daha küçük olan tefsirler bu âyetlere daha sınırlı ve kısa açıklamalar getirmiştir. Celaleyn Tefsiri buna örnek gösterilebilir. Nahcuvânî'nin tefsiri ise tasavvufi bir bakış açısıyla kaleme alındığı için ahkâm âyetlerine oldukça sınırlı yorumlar sunmuş, bazen âyetin zahiri anlamını korurken bazen de işârî yorumlarla asli manadan uzaklaşmıştır. Özellikle abdest, gusül ve teyemmüm ile ilgili âyetlerde bu durum gözlemlenmektedir.⁷² Bu bağlamda, tasavvufi kavramların âyet yorumlarında nasıl kullanıldığı, eserin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Sosyal ve kültürel bağlamda Nahcuvânî'nin tefsiri, sadece bireysel manevi gelişimi değil, aynı zamanda toplumun ahlaki ve sosyal yapısını da ele alarak, tasavvufi öğretilerin toplumsal dönüşümdeki rolünü vurgulamaktadır. tasavvufun doğuşunda, Tâbiûn devri Müslümanlarından bazılarının, dünya gaileleri içerisinde ahreti ve aslî gayelerini unutmama düşüncesi ile kendilerini zühd ve ibadete vererek, diğer Müslümanları da bu yola çağırmaları büyük rol oynamıştır. Bir başka ifadeyle,

⁷¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/78.

⁷² Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 157.

tasavvuf, Müslümanların Allah'ı ve ahreti unutup, dünyaya fazlaca meyletmelerine bir aksülamel olarak ortaya çıkmıştır.⁷³

Yukarıda zikredilen durumlar Nahcuvânî'nin eserinin yalnızca bir tefsir olduğunu değil, aynı zamanda İslam düşüncesinin farklı disiplinleriyle etkileşim içinde olan kapsamlı bir çalışma olduğunu göstermektedir.

3.4. Osmanlı ve Modern Dönem Tasavvuf Çalışmalarına Etkisi

Başlangıçta sahabe ve tabînin yorumlarıyla şekillenen nakli tefsire, zamanla akli veya re'y tefsiri de eklendi. Böylece farklı fırkaların görüşlerini yansıtan tefsir ekolleri ortaya çıkarken, mutasavvıflar da kendi düşüncelerine uygun yorumları bir araya getirdi. Onlar, yaşadıkları manevi hallere göre âyetlerden derin ve sezgisel manalar çıkararak, ilk bakışta anlaşılmayan ancak tefekkürle, âyetin işaretinden kalbe doğan anlamlara yöneldiler. Bu özel yorumlama tarzına “işârî tefsir” adını verdiler. Böylece diğer tefsir ekollerinin yanında, tasavvuf anlayışın temeli alan “İşârî Tefsir Okulu” doğmuş oldu.⁷⁴ Kur'ân, insanlara zahiri ve batını nimetler sunmuştur. Yüce Allah, inkar edenleri “Söz anlamıyorlar”⁷⁵ diyerek kınarken, onların kelimelerin dış yüzeyini kavrayamadıklarını değil, âyetlerin derin manasını idrak edemediklerini vurgulamaktadır. Zira onlar Arap olup sözlerin zahiri anlamına aşınaydılar, ancak asıl mesele, ilahi hitabın içsel ve hakiki manasını anlayamamalarıydı. Allah, bu derin anlamı göz ardı etmelerini eleştiriyor ve insanları âyetler üzerine düşünmeye teşvik ediyor ki, hakiki manayı idrak edebilsinler ve ilahi sınırları aşmasınlar. Eğer bir toplumdan kavrayış ve bilgi kaldırılmışsa ne zahiri ne de batını anlamı kavrayabilirler. Ancak Allah'ın özel bir idrak lütfettiği kimseler, zahirin ötesine geçerek asıl hakikati anlayabilirler.

Nahcuvânî'nin bu tefsiri de, tasavvufi düşüncenin inceliklerini anlamak isteyenler için eşsiz bir rehber niteliğindedir. Onun eserleri, özellikle varlık ve bilgi arasındaki ilişkiyi ele alan tasavvufi epistemoloji çalışmalarında önemli bir yer tutar. Nahcuvânî, bilgiye ulaşmanın yalnızca akıl ve duyularla sınırlı olmadığını, kalbin ve ruhun da bu süreçte etkin bir rol oynadığını vurgular. Bu yaklaşım, tasavvufi düşüncenin temel taşlarından biri olan irfani bilgi anlayışını destekler. Ayrıca, insan-ı

⁷³ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayıncılık 2011), 70.

⁷⁴ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 19.

⁷⁵ el-Bakara 2/18; el-En'âm 6/39; el-Hûd 11/24; en-Nisa 4/78; el-Haşr 59/13.

kâmil ve ahlâk konularında Nahcuvânî'nin görüşleri, bireyin manevi gelişim sürecini derinlemesine ele alır. Ona göre insan, nefsini arındırarak ve ilahi hakikate yönelerek kemale ulaşabilir. Nahcuvânî'nin bu eseri, bireyin içsel yolculuğunu anlamak ve bu yolda ilerlemek isteyenler için güçlü bir rehberdir. Kur'ân yorumları açısından ise Nahcuvânî, işârî tefsir metodolojisini benimseyerek âyetlerin zahiri anlamlarının ötesine geçer. Onun yorumları, Kur'ân'ın derinliklerinde saklı olan tasavvufi anlamları ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın sadece lafzi bir metin olarak değil, aynı zamanda ruhî ve manevi bir rehber olarak görülmesini sağlar.

Nahcuvânî'nin düşünce mirası ve kaleme aldığı eserleri Anadolu'ya intikali, özellikle ilim ve tasavvuf çevreleri arasındaki kültürel etkileşimler sayesinde mümkün olmuştur. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türk toplulukları içinde yer alan şeyh ve dervişler, yeni coğrafyada tasavvufi düşüncenin temellerini atarak, dini ve kültürel yapının şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır. Selçuklu hükümdarları, Anadolu'ya ulaşan bu dervişleri destekleyerek, onların faaliyetlerini sürdürmelerine imkân tanımış ve tasavvufi hayatın gelişimine zemin hazırlamıştır. 13. yüzyıl itibarıyla kültürel etkileşimin yoğun olduğu Anadolu'da, vahdet-i vücud düşüncesini sistemleştiren İbn Arabî ve onun görüşlerini daha geniş çevrelere aktaran Sadreddin Konevî önemli entelektüel katkılar sunmuştur. Mevlevîliğin kurucusu Mevlâna Celaleddin-i Rumî ise düşünce ve eserleriyle Anadolu'daki tasavvufi hareketin en etkin isimlerinden biri olmuştur.⁷⁶ Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecinde, Anadolu'ya farklı bölgelerden göç eden dervişler, siyasi ve sosyal yapının şekillenmesinde önemli roller üstlenmiştir. Osmanlı yöneticileri, Bizans'a karşı yürütülen mücadelelerde fiilen yer alan ya da Anadolu'nun imarı ve iskânında etkin görevler üstlenen dervişlere kayıtsız kalmamış; bu gruplara çeşitli kolaylıklar sağlayarak onların faaliyetlerini desteklemişlerdir. Dervişlerin manevi etkisi ve toplum içindeki konumları, Osmanlı yönetiminin siyasi ve kültürel yapılanmasında belirleyici unsurlardan biri olmuştur.⁷⁷

Osmanlı'nın son dönemlerinde basılan tefsirler arasında yer alması, Nahcuvânî'nin düşüncelerinin Osmanlı tasavvuf geleneğine etkisini göstermektedir.

⁷⁶ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 198.

⁷⁷ Reşat Öngören, *Osmanlı'da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleri ile İlişki Tarzları*, haz. Cemil Çiftçi (İstanbul: y.y., 2003), 192-193.

Nahcuvânî'nin el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye adlı eseri, hem tasavvufî düşünce hem de güncel tasavvuf çalışmaları açısından büyük bir öneme sahiptir. Eser, ilahi hakikatlere ve gaybî bilgilere ulaşmanın yollarını sistematik bir şekilde açıklar. Nahcuvânî, akıl ve manevi keşif arasında bir denge kurarak, tasavvufî bilgiyi hem teorik hem de pratik bir düzeyde sunar. Bu yaklaşımı, Kur'ân tefsiri ve marifetullah (Allah'ı bilme) anlayışları çerçevesinde şekillenir. Eser, vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışını derinlemesine işlerken, ilahi sırlar ve kozmik birlik gibi tasavvufî temalarla, insanın ilahi hakikatlere nasıl yaklaşması gerektiği konusunda rehberlik eder. Günümüzde tasavvufî çalışmalarda, özellikle gizli bilgi ve manevi yolculuk gibi konularda, Nahcuvânî'nin bu eseri önemli bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Hem düşünsel hem de pratik olarak, çağdaş sûfiler, onun öğretisinden ilham alarak, içsel keşiflerini ve manevi gelişimlerini derinleştiriyorlar. Nahcuvânî'nin akılcı ve mistik yaklaşımı, günümüz tasavvufî hareketlerinin yöntemlerine ve anlayışlarına yön verici bir etki yapmaktadır.

Sonuç olarak Nahcuvânî'nin eserlerinden anlaşıldığı üzere, onun tasavvufa katkısı yalnızca Kur'ân'dan deliller getirmekle sınırlı değildir; aynı zamanda tasavvufun bireyin ruh dünyasını dönüştüren yönünü vurgulamasıyla da önemlidir. Nahcuvânî'nin âyetler ışığında ortaya koyduğu bu yorumlar, bugün de insanın manevi arayışına ışık tutabilecek niteliktedir. Modern insanın yaşadığı huzursuzluk ve yabancılaşma, Nahcuvânî'nin zikre, tevekküle ve kalp arınmasına dair yorumlarıyla aşılabilecek derinlikte çözüm önerileri barındırmaktadır. Onun düşüncesi, tasavvufun zamana ve mekâna bağlı olmayan evrensel yönünü ortaya koymakta; bu yönüyle hem tarihsel hem de güncel bir değer taşımaktadır. Günümüzde akademik çevrelerde Osmanlı tasavvuf düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda Nahcuvânî'nin eserleri incelenmektedir. Özellikle Nakşibendî ve Mevlevî gelenekleri içinde Nahcuvânî'nin fikirleri, tasavvufî yorumların gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.

3.5. Vahdet-i Vücûd ve Metafiziksel Ontoloji

Nahcuvânî'nin el-Fevâtihu'l-İlahiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye adlı tefsiri, mutlak varlık anlayışını merkeze alarak kâinatın Allah'ın isim ve sıfatlarının bir tezahürü olduğunu vurgular. Nahcuvânî'nin bu yaklaşımları, İbn Arabî'nin vahdet-i

vücûd anlayışına büyük ölçüde dayanmakla birlikte, onun dilinin daha sade ve Kur’ân merkezli olması dikkat çekicidir. Nahcuvânî, tefsir yöntemiyle bu metafiziksel anlayışı halkın ve talebelerin kavrayabileceği bir düzeye indirgemıştır.⁷⁸ Nahcuvânî, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “O, evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtıdır. O, her şeyi bilendir.”⁷⁹ âyetiyle bunu destekler. Bu âyeti tefsir ederken Allah’ın zamanla ve mekânla kayıtlı olmayan mutlak varlık olduğunu, tüm varlıkta zâhir olduğu hâlde aynı zamanda bâtın kaldığını ifade eder.⁸⁰ Nahcuvânî’nin vahdet-i vücûd anlayışı, onun *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye* adlı tefsirinde çeşitli âyetlerin yorumları çerçevesinde açıklığa kavuşur. Özellikle “Nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır.”⁸¹ âyeti, onun bu konudaki düşüncesinin temelini oluşturur. Bu âyetin tefsirinde Nahcuvânî, Allah’ın mekân üstü mutlak varlık olduğunu, her yerde zuhur ettiğini ve her şeyde hazır ve nâzır olduğunu ifade eder.⁸²

Felsefeciler, kelamcılar ve özellikle “vahdet-i vücûd” anlayışını benimseyenler, vücûd kavramı üzerine pek çok şey söylemiş, bu konuda eserler yazmışlardır. Bu anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan Nahcuvânî de, tefsirinde ve diğer kitaplarında vücûd kavramına geniş yer ayırmıştır.⁸³ Hemen her konuyu bu kavramla bağlamış ve açıklamalarının merkezine vücudu koymuştur. Özellikle tefsirinin giriş kısmı, büyük oranda vücûd konusuna ayrılmıştır. Nahcuvânî’ye göre, vücûd (varlık), parçalara ayrılamaz; yani “bütün”, “parça”, “özel”, “genel” gibi sınıflamalara tabi değildir. O’nun varlığı başka bir şeye dayanmaz; yani kendiliğindendir. Bu, “ehadiyet mertebesi” olarak adlandırılır. Nahcuvânî, bu varlığı “vücûd-u mutlak” (mutlak varlık) veya “vücûd-u baht” (tek, yalın varlık) olarak ifade eder.⁸⁴ Nahcuvânî, bu konunun zorluğunu ve insan aklının yetersizliğini şöyle dile getirir: Zat-ı ilahiyye ve O’nunla ilgili hususları şerh ve izah etmek ve bu konunun derinliklerine dalmak mutlak surette insanın şuur ve idrakinin dışındadır. O beşerin

⁷⁸ Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvuf ve Metafizik: Varlık, Bilgi ve İnsan* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022), 147.

⁷⁹ el-Hadîd 57/3.

⁸⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 4/103.

⁸¹ el-Bakara 2/115.

⁸² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/377.

⁸³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/5-6; Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 181a-b.; Nahcuvânî, *Risale-i Vücud*, 59b.

⁸⁴ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/3.

gücü ve anlayışından yücedir. Zira insan kendini tanımaktan acizdir. Rabbini nasıl tanısın?⁸⁵

Nahcuvânî'nin, ilahi sırların derinliklerine dair acziyetini dile getirişi, bizlere bu uçsuz bucaksız hakikat deryasında durulması gereken yeri göstermiştir. Tasavvufun kalbine dokunan böylesi geniş bir meseleyi, onun bu içtenlikli kabullenişinde bırakmayı en doğru yer olarak gördük.

3.6. İşârî Tefsir Geleneği

İlk başta, nakli tefsir sahabe ve tabiîlerin aktardığı rivâyetlerle şekillenirken, zamanla akli ve re'y temelli yorumlar da ortaya çıktı. Bu çeşitlenmeyle birlikte, farklı düşünsel ekoller oluştu ve mutasavvıflar da, âyetleri kendi manevi deneyim ve sezgileriyle yorumlama yoluna gitti. Onlar, âyetlerin derin anlamlarına tefekkür ve kalp gözüyle ulaşarak, ilk bakışta anlaşılmayan anlamları keşfettiler. Bu yorumlama biçimi, işârî tefsir olarak adlandırıldı ve tasavvuf anlayışını temel alan özgün bir İşârî Tefsir Okulu'nun doğmasına zemin hazırladı. Böylece, sadece kelimeler ve hikmetle değil, içsel bir derinlik ve sezgiyle de ilahi mesajlar anlaşılmağa başlandı.⁸⁶

İşârî tefsir, âyetlerin zahiri anlamlarının ötesinde, bâtinî ve manevi yorumlarını ortaya koyan bir yöntemdir. Kur'ân'ın zahiri anlamı ve batınî bilgileri arasındaki ayrım, İslam düşüncesinde önemli bir mesele olarak kabul edilir. Zahiri hükümler, herkesin anlayabileceği ve doğrudan uygulayabileceği kurallar olup, Hz. Peygamber tarafından insanlara açıklanmıştır. Ancak, Kur'ân'ın derin manaları ve ledünni ilimler, ruhani olgunluk gerektiren, yalnızca belirli kişilere bahşedilmiş özel bilgiler olarak değerlendirilmiştir.

Hızır. Hz. Peygamber vahiy ile sürekli irtibat hâlinde olup, manevi ilimler konusunda üstün bir konumdaydı. Hz. Hızır ve Hz. Musa arasındaki kıssa, ilahi sırların açıklanmasının her durumda uygun olmayabileceğini ortaya koymaktadır.⁸⁷ Hz. Musa'nın bilgiye erişme talebine karşılık, Hz. Hızır'ın belirli hakikatleri kendisine bildirmekten kaçınması, ilahi hikmetin sadece belirli sınırlar içinde aktarılabileceğine işaret etmektedir. Kur'ân'da geçen bu anlatı, herkesin erişebileceği

⁸⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/6.

⁸⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 70.

⁸⁷ el-Kehf 18/60-82.

dini bilgiler ile ancak belirli kişilere açıklanabilecek derin manalar arasındaki ayrımı net bir biçimde ortaya koymaktadır.

Dini bilgilerin insanlara tebliği farz kabul edilirken, belirli manevi sırların saklanması da aynı derecede önemlidir. Bu, Hz. Peygamber'in tebliğ görevine aykırı düşmez; zira kendisi, Allah'ın açıklanmasını emrettiği bilgileri insanlara sunmuş, saklanmasını istediği bilgileri ise koruma sorumluluğu taşımıştır. Nitekim kendisi, "Benim bildiğimi bilseydiniz, az güler, çok ağlardınız."⁸⁸ buyurarak, sahip olduğu derin manevi bilgilerin insanları farklı bir bilinç düzeyine taşıyacağını ifade etmiştir. Ayrıca, "İyi bilin ki bana Kur'ân verildi, onun bir misli de bende var."⁸⁹ hadisi, vahyin yanı sıra kendisine verilen ilahi ilimlerin genişliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde bilginin korunması ve aktarılması arasındaki denge önemlidir. Zahiri hükümler herkesin istifadesine sunulurken, batınî hakikatler yalnızca ehil kişiler tarafından idrak edilebilir. Hz. Peygamber'in bu konudaki tutumu, dini bilgilerin hem açıklık hem de korunma prensibi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

İşârî tefsir geleneğine Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-Tefsîri*, Reşîdüddîn-i Meybüdü'nin (ö. 520/1126) *Keşfü'l-Esrârı* Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ını örnek gösterebiliriz. Nahcuvânî'nin tefsiri, Kur'ân'ın tüm âyetlerini tasavvufi usule göre yorumlayan ilk eser olması nedeniyle, günümüzde işârî tefsir metodolojisi üzerine yapılan akademik çalışmalarda sıkça referans alınmaktadır.⁹⁰ Bu bağlamda, Nahcuvânî'nin tefsiri, Kur'ân hermenötiği açısından önemli bir kaynak olarak değerlendirilmektedir.

3.7. Nahcuvânî'nin Modern Yorumları ve Şerhleri

Bu bölümde Nahcuvânî'nin dini anlayışların farklı yorumlanması şeriat, tarikat, hakikat, marifet kavramları, rü'yet ve marifetullah, sudûr nazariyesi ve felsefeciler, mukattaa harfleri ve tefsir anlayışı, vücûd-ı mutlak ve Allah'ın zatı varlığın tecellileri ve sürekliliği, insan ve âlem ilişkisi gibi konulara getirdiği modern ve özgün yorum ve tutarlı şerhleri açıklamaya çalışacağız. Dini anlayışlar, insanların kabiliyetlerine göre farklı şekillerde yorumlanmış, bu durum İslâmî mezhepler ve tarikatların ortaya

⁸⁸ Tirmizî, "Zühd", 9; İbn Mâce, "Zühd", 19.

⁸⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/ 131; Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulumi'l-Kur'ân*, 2/186.

⁹⁰ Kurt, *Ni'metullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsîri*, 132.

çıkmasına yol açmıştır. Fıkıh ve kelâm mezhepleri zahiri boyutu temsil ederken, sûfîler bâtinî yönü ön plana çıkarmıştır. Filozoflar ise akıl ve fikir üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Nîmetullah Nahcuvânî'nin *Hidâyetü'l-İhvân* risâlesinde ele aldığı suret ve hakikat kavramları, tasavvufun erken dönem kaynaklarında şeriat-hakikat ve şeriat-tasavvuf şeklinde değerlendirilmiş, zamanla tarikat ve marifet kavramları da eklenerek dört aşamalı bir yapı ortaya çıkmıştır. Bunlar: *şeriat, tarikat, hakikat, marifet*. Sûfîler bu ayrımı zahir-batın veya kabuk-öz gibi farklı terimlerle ifade etmişlerdir.⁹¹

Tasavvufta suret veya şeriat denildiğinde, dinin zahiri hükümleri, fıkıh kuralları ve hukukî düzenlemeler anlaşılır. Bunlar, peygamber aracılığıyla belirlenen ve bireyin hem dünyasını hem de ahiretini düzenleyen ilkelerdir. Sûfîler, şeriata bağlılıklarını vurgulamakla birlikte, hakikati daha derin bir anlayış olarak görerek şeriati ikinci planda değerlendirmişlerdir. Nahcuvânî de bu görüşü benimsemekle beraber şöyle demiştir: “*İbadetleri düzenli şekilde yerine getirmek, farzları ve vacipleri uygulamak, haram ve mekruhlardan sakınmak, Allah’ın kitabında belirtilen emir ve yasaklara uymak, dinin zahiri yönü olarak kabul edilir. Bu yön, genel Müslüman kitlelerin dini yaşantısını şekillendirir. Ancak sûfîler, zahiri boyutu bir başlangıç olarak görüp hakikate ulaşmayı hedeflemişlerdir.*”⁹²

Nahcuvânî *Hidâyetü'l-İhvân* risâlesinde akılcı yaklaşımların sınırlılığını açıkça gözler önüne sererek güçlü bir eleştiri getirir. Allah’ın zatı, marifeti ve rû’yeti konusunda filozof ve kelâmcıların yalnızca akla dayanarak gerçeği kavramaya çalıştıklarını, ancak bunun onları büyük bir yanılgıya sürüklediğini vurgular. Onun bakış açısına göre, bu tür akıl merkezli yorumlar hakikatin özüyle bağdaşmaz ve insanı, kendi aklının tuzağına düşürerek hakikatten uzaklaştırır. Felsefecilerin sudûr nazariyesi ve ona bağlı olarak on akıl ve dokuz felek sistemi, Müellife göre gerçek bilgiyi arayanlara yanlış yön veren bir zihniyetin yansımasıdır. Bu sistemlerin, evrenin ve ilahi hakikatin açıklanmasında yetersiz kaldığını savunarak, aklın mutlak belirleyici olamayacağını, hakikatin ancak ilahi vahiy ve irşat ile kavranabileceğini güçlü bir şekilde ifade eder.⁹³ Bu görüşlerin yanlışlığını şöyle ifade etmiştir:

⁹¹ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 29b; Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili* (İstanbul: Mavi Yayıncılık 2006), 257-261.

⁹² Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 30b.

⁹³ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 2a-5b.

“Hukemâ ilme ve marifete konu olan şeyler, özellikle de marifetullah hususunda başka bir şey kabul etmeyip sırf akıllarına dayandıklarından dolayı alemin zaman olarak kadim, zat olarak hâdis olduğunu zannetmişler ve zaman olarak kadim, zat ve zaman olarak hâdis eserlerden birtakım vasıflara sâhip müessirin varlığına delil getirmişlerdir. Bu müessir zat ve zaman bakımından kadim bizatihi vâcibü'l-vücûd, kendi kabullerine göre her cihetten tek ve bizzat muciptir. Bundan dolayı akl-ı evvel olan malûl-i evvelin Ondan zorunlu olarak sudûrunu vacip saymışlardır. Sonra ilk akılda illiyet ve malûliyet cihetleri yani vücûp ve imkân bir araya gelince ondan ikinci akıl ve her iki cihetiyle ilk felek sâdir olmuştur. Onlara göre faal akıl olarak isimlendirilen onuncu akla varıncaya kadar bu durum böyle devam eder. Felsefeciler zâhir eserleri ve hâdis olan şeyleri bu akla dayandırdılar ki, yanlış ve asılsız görüşleri üzerine bina ettikleri dokuz felek ve on akıl böylece oluşmuş.”⁹⁴ Nahcuvânî, kelâmcıların marifet konusundaki görüşlerini doğrudan eleştirmese de, onların yalnızca akıllarına dayanarak hareket ettiklerini belirterek, bu yönüyle onları felsefecilerle aynı kategoriye koyar. Çünkü her iki grup da marifetullah hususunda yalnızca akli rehber edinmiştir. Nahcuvânî bu durumu şöyle ifade eder: “Her iki grup, marifetullah konusunda aklın yeterliliğine ve bağımsızlığına inanmış olduğunda, ister peygamberlerin tasdikiyle olsun ister olmasın, her biri aklının gereği olarak tek bir başlangıç noktasını, belirli ve somut bir varlığı ortaya koymuştur”⁹⁵

Nahcuvânî, müteşâbih âyetlerin tefsirinde ekseriyetle zahir ulemasının yöntemini benimseyerek, klasik yorum çizgisini takip eder. Bununla birlikte, kimi zaman zahiri ve işarî tefsir yöntemlerini bir araya getirerek yorumlarını şekillendirir. Ancak, tefsirlerinde farklı yorum ihtimallerine yer vermekten kaçınır ve zihinsel karmaşıklık yaratmamak adına belirli bir metodolojik istikrarı korur. Müteşâbih bir âyetin mahiyetini açıklamakla yetinir ve kelâmî tartışmalara girmemeyi tercih eder.⁹⁶ Öte yandan, Ni'metullah b. Mahmud, tefsirinde nüzul sebeplerine dair rivâyetleri titizlikle ele alır ve klasik kaynaklarda zikredilen nüzul sebeplerini hemen hemen hiçbir eksiklik olmaksızın aktarmaya özen gösterir. Ancak rivâyetleri senet zinciriyle birlikte sunmaktan kaçınarak doğrudan nüzul sebeplerini nakletme yöntemini benimser. Şayet bir âyetle ilgili birden fazla nüzul sebebi bulunuyorsa, bunlar

⁹⁴ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 2a-3b.

⁹⁵ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 4a.

⁹⁶ Kurt, *Nimetullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 121.

arasından yalnızca birini tercih ederek aktarır.⁹⁷ Bu yaklaşımı, onun tefsirinde metodolojik netliği ve rivâyetlere yönelik seçici bir tavrı ortaya koymaktadır. Bazı sûrelerin başında yer alan mukattaa harfleri, İslâmî ilimlerde farklı yorumlara konu olmuş ve tarih boyunca çeşitli tefsir yöntemleriyle ele alınmıştır. Âlimler, bu harflerin müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirilmesi gerektiği konusunda ortak bir görüşe sahip olmakla birlikte, teveli hususunda yeknesak bir anlayışın bulunmadığını belirtmişlerdir.⁹⁸ Bazı âlimler, bu harfleri Arap edebiyatında yer alan belâgat sanatları çerçevesinde bir meydan okuma unsuru olarak değerlendirirken,⁹⁹ diğerleri bunların Allah'ın isimlerinden birini yahut Kur'ân'ın isimlerinden birini temsil ettiği görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁰ el-Beğâvî (ö. 516/1122) ise, bu hususun ilahi bir sır olduğunu ve sadece Allah'ın ilminde mahfuz bulunduğunu ifade ederek, “Bu husus, ilmi ile Allah'ın kendine ayırdığı Kur'ân'ın sırlarından bir sırdır. Biz bunların zahirine iman ederiz. Bilme hususunda da bu harfleri Allah'a havale eder ve uzak dururuz” şeklinde bir tutum sergilemiştir.¹⁰¹

Bu yaklaşımlar, mukattaa harflerinin kesin anlamlarının insanoğlu tarafından bilinmesinin mümkün olmadığı ve ancak Allah'ın ilminde saklı kaldığı yönündeki epistemolojik bir duruşu yansıtmaktadır. Dolayısıyla, tefsir geleneğinde bu harfler üzerine geliştirilen yorumlar, hermenötik çeşitliliğin ve ilahi kelâmın derinliğinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Nahcuvânî, hurûf-u mukattaa konusunda kendisinden önce gelen sûfî müfessirlerin metodolojisini benimseyerek, bu harfleri tasavvufî açıdan yorumlamıştır. Ona göre, sûrelerin başında yer alan bu harflerin gerçek anlamlarını yalnızca enbiyanın varisleri olan veliyullah ve hilafet mertebesine yükselenler bilebilir. Bu yaklaşımıyla, hurûf-u mukataanın tevelinin ancak tasavvuf erbabı tarafından yapılabileceğini ifade etmektedir. Tefsirinde, klasik kaynaklara dayanmaksızın, tamamen kendi keşf ve ilhamıyla işarî yorumlar geliştiren Nahcuvânî, bu harfleri yorumlarken özgün bir metodoloji benimsemiştir.

⁹⁷ Kurt, *Nimetullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 112.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/255.

⁹⁹ Kurt, *Nimetullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 121.

¹⁰⁰ Kurt, *Nimetullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 122.

¹⁰¹ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğâvî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), 1/58.

Bu yaklaşımı, Nahcuvânî'nin hurûf-u mukattaa hususunda tamamen tasavvufi bir perspektife sadık kaldığını ve her harfî metafizik bir bağlamda yorumlama çabası içinde olduğunu göstermektedir. Bu yöntem, harflerin zahiri anlamlarının ötesinde derin bir irfani boyuta sahip olduğunu düşünen sûfî geleneğin tefsir anlayışıyla örtüşmektedir.¹⁰²

Nahcuvânî Allah'ın zat, sıfat ve isimlerini, vücûd-ı mutlak'ın ehadiyet zatıyla kaim olduğunu, ulûhiyeti ve rubûbiyeti gereği O'ndan neşet eden zatî sıfat ve esmalarının tecellileri neticesinde bizim ilim, kudret ve saire sıfatlara sâhip olduğumuzu şöyle açıklamaktadır: *“Ehadiyet, kendi zatı ile kaim olup, celali kahrı ve cemali lütuf ve şe'n açısından uluhiyet ve rubûbiyetin gereği olarak O'ndan neşet etmiştir. Eğer bu hakikatleri idrak etmek ve keşfetmek istiyorsanız, kendinizde mevcut olan sıfatlar ve zatî isimlerin tezahüründe ilim, kudret ve şecaat gibi özellikleri, ayrıca zatınızla kaim olan kamil sıfatları ve bunlardan doğan hüviyetlerinizi dikkatle ve basiret ile incelemelisiniz. Kesin olarak bilinmelidir ki, kişinin nefsinde ve zatında mevcut olan sıfatlar ve zatî isimler, ancak zat ve hüviyetinizden sadır olan eserler aracılığıyla ortaya çıkar ve belirginleşir. Ancak bu eserler, sıfatların ve bunlarla kâim olan esmanın renkleri ile boyanmıştır. Ayrıca, sadır olan eserlerden doğan ihtilaflar, farklı gölgeler ve akisler üzerinden şekillenmekte olup, bu eserler üzerindeki düzenlenmiş ihtilaflar ve zatınızla kaim olan zatî isimlerin farklılıkları kendini göstererek anlaşılır. Özetle, ortaya çıkan eserler, akisler ve sıfat ve isimler için gerekli olan ve bunlar üzerine kurulan gölgeler, ancak farklı şe'nler ve sayılamayacak değişimler içinde bulunan vahid zatın delilleridir. Bu sınırsız değişimler, hakikatte sıfatlar ve zatî isimlerden ibarettir. Zatî isimler, vahid zatın şe'nleri doğrultusunda dallanarak zatına göre tezahür eden tecellilerdir.”*¹⁰³

Zat, kelimesi varlığı başka bir şeye bağımlı olmaksızın kendi özünde mevcut ve kendiliğinden kaim olan bir kavramdır.¹⁰⁴ Yani Zat, kendisinden önce bir sebebe gerek duymadan, varlığın en saf ve bağımsız haliyle mevcut olan, kendiliğinden kaim ve kendi özüyle tam anlamıyla vücûd bulan hakikattir. Allah'ın “zat” itibarıyla kendine has bir varlığı vardır ki, O bu yönüyle zatıyla kaimdir, birdir, vaciptir, kadim

¹⁰² Nahcuvânî, *Risale-i Zikriyye*, 36a.

¹⁰³ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 52a-52b.

¹⁰⁴ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma-İslam Tasavvufu*, 344.

ve ezeldir, artma, bölünme ve değişme kabul etmez, şekli sureti yoktur. Sûfler O'na bu açıdan Mutlak Vücûd, Zat-ı Hüviyet, Mutlak 'Amâ gibi isimler verirler ki, sırf ve halis varlık demektir.¹⁰⁵

Nahcuvânî Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin tecellilerini şöyle ifade etmektedir: Varlık, belirlenmiş bir surette iki kez Tecelli etmez; çünkü her Tecelli, ilahi bir yenilik ve sonsuz bir kemal taşır. Bu kemallerin sınırı yoktur, nihayetsizdir; varlığın hakikati, kesret perdelerinden sıyrılmıştır ve muhakkik ârif için apaçık bir gerçektir. Güneşin ışınları ve suyun akışı misalleriyle bu durumu şöyle açıklamıştır; *“Varlığın kemallerinin sürekli ve bilfiil tezahür etmesi, hiçbir zaman tekrar etmeyen ve aynılığı barındırmayan bir akışla gerçekleşir. Zira varlık, belirli bir surette iki kez aynı biçimde tezahür etmez; somut ve tayin edilmiş bir şekilde tekrar etmesi mümkün değildir. Bilakis, varlık her defasında yeni ve benzersiz bir kemal ile kendini açığa çıkarır. Güneşin ışınları ve suyun akışı üzerinde derinlemesine tefekkür etmek gerekir: Bu akışta bir tekrar, bir benzerlik bulabilir misin? Yoksa varlığın tezahürleri sınırsız bir parlaklık ve ışık saçma ile mi kendini gösterir? Bu, varlığın nihâyetsiz ve sınır tanımayan kemallerine dair perdelerin kalktığı bir gerçektir; hakikatin bilgisine sahip olan ârif için bu durum, daha açık ve berrak bir manzara sunar. Her tezahür bir diğerinin aynısı olamaz; her an, her şe'n, kendi bağlamında özgün bir akışa sahiptir. Varlığın eserleri, ışığının akisleri ve sınırsız şua hızlarıyla ortaya çıkan tüm tezahürler gelip geçicidir. Ancak kudret ve ikram sahibi Rabbinin vechi bakidir.”*¹⁰⁶

Nahcuvânî'nin, vücûd'un tecellilerinde tekrarın mümkün olmadığı görüşünü mantık ilmi açısından açıklamak için İbn Arabî'nin: *“Kaziyye-i şahsiyye mutlak anlamda mevcut değildir; zira mahkûm-ı aleyhin üzerine hüküm verilecek kadar bir zaman boyunca aynı hâlde kalışı mümkün değildir. Her ne zaman onu tasavvur edip mahkûm-ı bih'i belirlemeye kalkışsan, o esnada onun üzerinde sayısız değişimler ve farklılıklar meydana gelmiş olur. O hâlde, tasavvur ettiğin haliyle ona nasıl kesin bir hüküm verebilirsin?”*¹⁰⁷ ifadesini referans alması, varlığın dinamik ve sürekli yenilenen doğasını vurgulamak açısından oldukça önemlidir.

¹⁰⁵ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 218.

¹⁰⁶ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 16a-16b; er-Rahman 55/27.

¹⁰⁷ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 16b.

Nahcuvânî, insanın evrendeki yerini ve manevi yönünü derinlemesine ele alarak, onu hem küçük bir âlem hem de büyük bir âlem olarak tanımlar. İnsanın Allah'ın kutsal nurundan bir parça taşıdığını vurgulayarak, onun sadece maddi bir varlık olmadığını, aynı zamanda ilahi bir öz taşıdığını ifade eder.¹⁰⁸ İnsân-ı kâmil kavramı çerçevesinde, Nahcuvânî, kişinin dünyevi arzulara bağlı olan nefsinin aşarak, iradi olarak bu dünyevi eğilimlerden “ölmesi” gerektiğini söyler. Bu dönüşümün ardından kişi, aldatıcı dünya süslerine bağlı olmaktan kurtulmuş ve hakikatin ışığında yaşamaya başlamış olur. Gerçek bir mürşitin ise dünyevi tutkuların ağırlığından sıyrılmış, doğru yolu bulan ve bu yolda başkalarına rehberlik eden bir kişi olduğunu açıklar. Bunu şu ifadelerle açıklar: “*Şahsını öz nevinden olan, beşerî kuvvetlerin gerektirdiği ve behimi nefslerin iştah duyduklarından iradi mevtle ölmüştür. Şöyle ki ödünç alınmış hayatın levazımı ve aldatıcı, dünyanın yalancı süsleriyle bağı ve irtibatı kalmamıştır. Hakkaniyete ait hakiki hayatla diridir. Mürşit mutlak olarak nefsanî kuvvetlerin elbiselerinden kurtulmuş, hidâyete ermiş, doğru yola götüren, doğru yolda yürüyen kimsedir.*”¹⁰⁹ Nahcuvânî, insanın kendisini hakiki bir mürşite teslim etmesini, tıpkı bir ölünün yıkayıcısına teslim edilmesi gibi, tam bir bağlılıkla gerçekleştirmesi gerektiğini belirtir. Ancak, hidâyetin yalnızca Allah'a ait olduğunu ve gerçek mürşitin yalnızca kendisine aktarılan ilahi bilgiyi ilettiğini vurgular.¹¹⁰

¹⁰⁸ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 47b-48a.

¹⁰⁹ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 57b.

¹¹⁰ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 57b.

İKİNCİ BÖLÜM

2. NAHCUVÂNÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞI

Nahcuvânî'nin tasavvufî anlayışı, varlığın hakikatine ulaşma yolunda sabır, tefekkür ve içsel arınmayı merkeze alan derin bir irfan çizgisi sunmaktadır. Nahcuvânî, sûfinin seyr-ü sülûkünü yalnızca zahiri uygulamalarla değil, bâtinî idrakte temellendirmektedir. Onun tasavvufî anlayışını; ilham kaynakları, tefsirindeki sûfi öğretiler, nefsini bil, zikir, mürşide teslimiyet, sabır, hikmet, velâyet, uzlet, takva ve insan-ı kamil üzerinde anlatmaya çalışacağız.

2.1. Nahcuvânî Tefsirinin İlham Kaynakları

Nahcuvânî'nin ilham kaynakları hem naklî hem de aklî ilimlerin zengin bir bileşimini yansıtmaktadır. Birinci derecede, rabbanî vahye dayanan Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sünneti onun tasavvufî tefsir anlayışının temelini oluşturmaktadır. el-Fevâtihu'l-ilâhiyye'de vahdet-i vücûd nazariyesini bütün âyetler üzerinde uygulayarak Kur'ân üzerinde derin tefekkür etmesi ve bu tefekkürü merkeze alması bu bağlılığı ortaya koymaktadır.¹¹¹ Nahcuvânî, ilhamı hakikat bilgisinin kalbe doğrudan doğması şeklinde tanımlamakta ve bu bilgiyi sûfilerin manevi yolculuğunda en önemli keşif yollarından biri olarak değerlendirmektedir. Ona göre ilham, nefsin arındırılması ve kalbin nurlanması sonucunda gelen ilahi bir lütuftur. Nahcuvânî, bu bağlamda ilhamı hem Kur'ân tefekkürünün bir neticesi hem de zikir, murakabe ve mücahede ile kemale ermiş kalplere özel bir feyz olarak yorumlamaktadır.

Nahcuvânî'ye göre tasavvufî bilgi, kalbe doğrudan doğan ilhamla birlikte keşf, feyz ve ilm-i ledûn gibi manevi bilgi biçimleriyle iç içe değerlendirilmelidir.¹¹² Bu noktada, Nahcuvânî'nin tasavvufî bilgi anlayışında yer alan ilham, keşf, feyz ve ilm-i ledûn gibi kavramların her birini ayrı ayrı ele alarak açıklamak, hem bu manevi bilgi biçimlerinin mahiyetini daha derinlemesine kavramamıza yardımcı olacak hem de aralarındaki ilişkiyi daha berrak bir şekilde ortaya koyacaktır. Zira Nahcuvânî, bu kavramları yalnızca teorik düzeyde değil, aynı zamanda Kur'ânî bağlamda yorumlayarak tasavvufî bilginin hem ilahi menşesine hem de kalbî tecellisine dikkat

¹¹¹ Kurt, "Nîmetullah b. Mahmûd", 33/132.

¹¹² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye*, 1/88-90.

çekmektedir. Dolayısıyla, bu manevi bilgi türlerini tek tek incelemek, onun düşünce sisteminin içsel tutarlılığını ve derinliğini daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Tasavvufi bilgi anlayışında ilham, kalbe doğrudan doğan bir mana olmakla birlikte, onunla irtibatlı ve çoğu zaman eş zamanlı olarak anılan diğer manevi bilgi biçimleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu bağlamda özellikle keşf, feyz ve ilm-i ledün kavramları, ilhamın hem mahiyetini hem de işlevselliğini daha iyi anlamamıza katkı sağlamaktadır. Nahcuvânî, bu kavramları çoğunlukla Kur'ân âyetleri bağlamında yorumlayarak, tasavvufi bilgiyi hem ilahi kaynaklı hem de kalbî bir süreç olarak tasvir etmektedir.¹¹³ Bu doğrultuda, ilhamın anlaşılmasına ışık tutan keşf, feyz ve ilm-i ledün kavramlarını sırasıyla ele almak yerinde olacaktır.

Keşf, sözlükte örtünün kaldırılması anlamına gelirken, tasavvufi anlamda hakikatlerin perdelenmeden kalbe doğrudan görünmesi anlamını taşımaktadır. Nahcuvânî'ye göre ilham, çoğu zaman keşfin bir sonucudur. Yani kalp arındığında, ilahi gerçekliklerin perdesi kalkmakta ve bu açığa çıkış ilham olarak tecelli etmektedir.¹¹⁴ Bu anlamda ilham, keşfin dilidir; keşifle elde edilen marifet, ilhamla dile dökülür ya da sezgi hâline gelir. Nahcuvânî, özellikle Hızır kıssasını tefsir ederken, Hızır'ın davranışlarını keşfi bilgiyle hareket etmek olarak yorumlar ve bunun sadece vahiy değil, aynı zamanda ilham ve keşf ile de mümkün olduğunu ifade eder.¹¹⁵

Feyz ise, Allah'tan gelen sürekli ve kesintisiz ilahi akıştır. Nahcuvânî'ye göre ilham bu feyz akışının kalpte doğurduğu bilgidir. Feyz, mürşit-i kâmil aracılığıyla da kulun kalbine akabilir. Bu bağlamda ilham, feyzin ruhsal tezahürlerinden biridir. Nahcuvânî bu konuyu özellikle Nur Sûresi 35. âyetin tefsirinde işler: Feyz, kalbin kandiline akan ilahi nurdur. İlham ise o nurla nurlanmış kalpte beliren manevi manadır.¹¹⁶ Feyzin kesintisizliği, ilhamın da sürekliliğini sağlar. Ancak bu, sadece kalbi her daim Allah'a açık olanlara özgüdür. Aksi hâlde feyz kesilir, ilham da karışır ve vesveseye dönüşebilir.

¹¹³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye ve 'l-mefâtihu 'l-gaybiyye*, 88-89.

¹¹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2013), 366-367.

¹¹⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye ve 'l-mefâtihu 'l-gaybiyye*, 984-987.

¹¹⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu 'l-ilâhiyye ve 'l-mefâtihu 'l-gaybiyye*, 88-89.

Ledün ilmî ise Kur'ân'da doğrudan yer alan bir kavram olup Hızır hakkında şu şekilde geçer: “*Ona katımızdan bir ilim öğrettik.*”¹¹⁷ Nahcuvânî, bu ilmi ne akılla ne duyularla elde edilebilecek bir bilgi olarak tanımlamaktadır.¹¹⁸

İlm-i ledün, yalnızca ilham ve keşf ile kalbe akan bâtinî bir sırdır. Bu ilim, kalbi Allah'a yönelmiş, nefsiyle savaşıp onu yenmiş kimselere verilir. Nahcuvânî'ye göre ilham, ilm-i ledünnün kalpte açılmasıyla mümkün olur. Bu bilgi, hikmet ile iç içedir ve bazen âyetlerin zahirinden değil, bâtınından anlaşılan bir anlam olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹

2.2. Tefsirindeki Sûfî Öğretiler

Nahcuvânî'nin eserlerindeki tasavvuf öğretileri, özellikle vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu öğreti, Allah'ın varlığının her şeyde tecelli ettiğini ve tüm varlıkların O'nun bir yansıması olduğunu savunmaktadır.

Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye adlı eserinde müridine manevî olgunlaşma yolunda beş temel tavsiye sunmaktadır. Öncelikle, Allah'ın isim ve sıfatlarının devamlı zikriyle kalpte birliğin temin edileceğini ve ferdî ile cemaati huzurun sağlanacağını vurgulamaktadır. Ardından, gönlün Allah huzurunda kök salması için derin murakabeye yani nefsi dinlendirici kalp muhasebesine öncelik verilmesi gerektiğini öğretmektedir. Üçüncü olarak, her gün yapılan amellerin ve niyetlerin sıkı bir nefis muhasebesi ile kontrolünün, nefsin başına buyruk hareket etmesine engel olacağını ifade etmektedir. Dördüncü tavsiyesi, dünyaya karşı riyazet ve zühd uygulamalarıyla nefsin terbiyesi; oruç, mücadele ve irade disiplininin ruhî arınmayı kolaylaştıracağını belirtmektedir. Son olarak, Kur'ân âyetleri üzerinde tefekkürün bâtinî manaları açığa çıkararak müridin ilmî ve irfani ufkunu genişleteceğini belirtmektedir.¹²⁰

2.2.1. Nefsini ve Rabbini Tanıma

Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye adlı tefsirinde insanın varoluşunu ve kulluğunu anlamlandırırken, onun fitratına yerleştirilmiş olan ilahi işaretlerden

¹¹⁷ el-Kehf, 18/65.

¹¹⁸ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 984–987.

¹¹⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 984–987.

¹²⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 1/52-132; İsmail Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 155-162.

hareket eder. Kur'ân-ı Kerim'de “*Ey insan! Seni yaratıp düzgün ve dengeli kılan, Seni istediği bir biçimde şekillendiren cömert Rabbine karşı seni aldatan nedir? O Rab ki seni yaratıp düzenledi ve seni ölçülü bir yapıya soktu.*”¹²¹ âyetini açıklarken insanın Allah'ın lütfuyla yoktan var edildiğini, en güzel biçimde şekillendirildiğini ve sayısız nimetlerle kuşatıldığını hatırlatmaktadır. Buna rağmen insanın gaflete düşmesi, unutuş ve aldanış içinde Rabbinden uzaklaşması, onun en büyük imtihanı olarak görülür. Nahcuvânî, bu âyetleri tefsir ederken sık sık insanın kendi acziyetini bilmesi gerektiğini vurgular. Ona göre insan, fakir ve hakir olduğunu idrak etmedikçe hakikî manada rabbini tanıyamaz. Bu bağlamda, “Rabbim! Sen benim gözüm, kulağım ve kalbim olmasaydın, ben hiçbir şeyi idrak edemezdim. Bana kefil olan, beni kuşatıp koruyan yalnız sensin” diye yakarıшта bulunur. Burada kullandığı ifadeler, insanın kendi varlığının dahi Allah'ın tecellisiyle kaim olduğunu ortaya koymaktadır.¹²² Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye adlı eserinde Kur'ân'ın çeşitli âyetlerinden hareketle insanın nefsini tanımasının, Allah'ı tanımanın anahtarı olduğunu ifade etmektedir. Bu yaklaşım, sûfî geleneğin “Nefsini bilen, Rabbini bilir” şeklindeki meşhur sözünde de kendini göstermektedir. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: “*İnsana kendisini tanıtmadık mı?*”¹²³ Nahcuvânî, bu âyetten yola çıkarak, insanın kendi iç dünyasını, nefsini, arzularını ve kusurlarını fark etmesinin bir marifet yolculuğu olduğunu belirtmektedir. Ona göre nefsin karanlık yönleriyle yüzleşmeyen kişi, kalbindeki ilahi nuru keşfedemez.¹²⁴

Bu noktada Nahcuvânî, Hz. Peygamber'e ittiba etme yani onun sünnetine uyma vurgusunu öne çıkarır. Ona göre kulluk bilincinin kemale ermesi, Resulullah'ın rehberliğinde mümkündür. İnsan, peygamberin izinde rabbine yöneldiğinde, nefsin oyunları olan gurur, kibir ve aldanışlardan kurtulur. Zira insan kendi başına bırakıldığında aldanmaya, nefsine mağlup olmaya meyillidir; ancak ilahi inayet ve peygamberin örneğiyle sahih kulluğa ulaşabilir.

Nahcuvânî'nin duygulu dualarında ise bu tasavvufî anlayış pratik bir hâle bürünmektedir. Allah'a hitaben kulluğun kemaliyle yaşamayı, gafletten korunmayı, zulüm ve kötülüklerden muhafaza olunmayı dilemektedir. Ayrıca imanla yaşayıp

¹²¹ el-İnfîtâr, 82/6-8.

¹²² Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye, 2/490.

¹²³ el-Beled 90/8-10.

¹²⁴ Nahcuvânî, el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye, 2/320-324; Kuşeyrî, er-Risâle, 202.

imanla ölmeyi, salih kullar zümresine katılmayı talep etmektedir. Bu ifadeler, insanın nefsinı tanıyıp rabbine yönelmesinin, yalnızca bir teorik bilgi olmadığını, aynı zamanda fiili bir kulluk talebi olduğunu göstermektedir. Son olarak Nahcuvânî, insanın gözünün Allah ile görmesi, kulağının O'nunla duyması, elinin O'nunla tutması gerektiğini dile getirmektedir. Nahcuvânî'ye göre kul, bütün varlığını Allah'a teslim ettiğinde benlik ortadan kalkar, gurur ve aldaniş kaybolur, ihlâs ve teslimiyetle gerçek kulluğa ulaşır. Nahcuvânî konu ile ilgili hadisi bu şekilde yorumlamaktadır.¹²⁵

Sonuç olarak Nahcuvânî, bu âyetleri açıklarken, insanın rabbini bilmesinin yolunun nefsinı tanımaktan geçtiğini göstermektedir. Nefsinı bilen, kendi acziyetini gören insan, Allah'ın kudretini, nimetlerini ve rahmetini idrak eder. Bu idrak, kulun ihlâs, teslimiyet ve şükürle Rabbine yönelmesini sağlar. Böylece “Nefsinı bilen Rabbini bilir” hikmeti, Nahcuvânî'nin tefsirinde hem teorik hem de pratik boyutuyla ortaya konulmuş olur.

2.2.2. Sürekli Zikir Halinde Olma

Nahcuvânî'nin tefsiri başta olmak üzere eserlerinde Yüce Allah'ı zikretmek, en çok üzerinde durulan ve en derin anlam katmanlarıyla ele alınan ibadetlerden biridir. Ona göre zikir kalbi diriltten, ruhu canlandıran ilahi bir nurdur. Rabbini zikretmeyen bir kalp, onun nazarında canlılığını yitirmiş, hakikatten uzaklaşmış bir kalptir. Zikir, dilin bir lafzı yalnızca tekrar etmesiyle sınırlı bir ibadet değildir; kalbin, aklın ve şuurun da eşzamanlı olarak Allah'a yönelmesini gerektirmektedir. Bu çerçevede Nahcuvânî, “*Bilin ki kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*”¹²⁶ âyetinin tefsirinde, gerçek zikir ehlinin kalplerinin, Allah'a duyulan muhabbetle dolduğunu ve bu aşkın kalbi diri tuttuğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Bu anlayış bağlamında Hz. Peygamber'in konumu, sürekli zikir hali içerisinde bulunan en yüksek örnek olarak değerlendirilir. Nahcuvânî'ye göre, Resulullah bir an dahi gaflete düşmeyen, Allah'ı zikretme kudretine sahip kılınmış ve bu sürekli bilinç hâliyle “insan-ı kâmil” mertebesini temsil eden en yüksek şahsiyettir. Zikir ibadetini; huşû, iştıyak ve derin bir vecd ile yerine getiren Hz. Peygamber, rabbini anarken kalbini daima O'na yöneltmiş, ilahi hakikate tam bir

¹²⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/490.

¹²⁶ er-Rad, 13/28.

¹²⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/279.

teslimiyetle bağlanmıştır. Zikir halinin en mahrem boyutuna dikkat çeken Nahcuvânî, “*Rabbini, içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma. Şüphesiz Rabbin katındakiler O’na ibadet etmekten büyüklenmezler. O’nu tespih ederler ve yalnız O’na secde ederler.*”¹²⁸ âyetini yorumlayarak bu ibadetin sesli ve gösterişli biçimde icra edilmesini uygun görmemekte; zikrin, hakikati idrakten yoksun olan gafillerden sakınılarak yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu tavsiye, Allah’ın sırlarının muhafazasına yönelik tasavvufî bir hassasiyeti de beraberinde getirmektedir. Zira ona göre zikir, halk için değil, Hak için yapılan bir eylemdir ve bu yönüyle içsel bir hâl, bir sır mahiyetindedir.¹²⁹

Ayrıca zikir, günün belirli vakitlerine hasredilmeden, yaşamın bütün anlarına yayılması gereken bir varoluş biçimidir. Nahcuvânî’ye göre zikirde süreklilik, kalbi daima diri ve şuurlu tutar; kulun Rabbine olan yakınlığını kesintisiz biçimde sürdürmesine vesile olur. Ona göre zikir sayesinde kalpteki gaflet kalkmakta ve Allah’ın varlığı idrak edilmektedir.¹³⁰

Hülasa, Nahcuvânî’nin zikir anlayışı, kalbin sürekli bir farkındalık hâlinde tutulmasını amaçlayan bir manevi eğitim süreci olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, sadece ibadet disiplini değil, aynı zamanda kalbin ve ruhun arındırılmasıyla ulaşılan bir marifet hâlini de içinde barındırmaktadır. Hz. Peygamber’in zikirle dopdolu hayatı, bu anlamda sûfiler için hem bir model hem de ulaşılmaması gereken yüksek bir hedef olarak görülmektedir.

2.2.3. Mürşide Teslimiyet Gösterme

Tasavvufta mürşit-mürit ilişkisi, manevi terbiye sürecinin merkezinde yer almaktadır. Nahcuvânî’ye göre tasavvuf yoluna yeni adım atan talip, mürşid-i kâmilin huzurunda aklını ve idrakini terk etmiş bir hâlde bulunur. Adeta yaşayan bir ölü gibidir; çünkü mürşidine karşı hiçbir şekilde karşılık vermez, tartışmaz, direnmez. Bu hâli “isteyerek ölmek” şeklinde tanımlamaktadır. Nasıl ki bir ölüye ne söylense karşılık veremezse, mürit de mürşidine tam bir teslimiyet içinde olmalıdır. Bu teslimiyet, şeyhin davranışları akla ya da şeriata aykırı görünse bile

¹²⁸ *el-Araf*, 7/205-206.

¹²⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/279.

¹³⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 2/248.

bozulmamalıdır. Hatta mürit, bunların en doğru ve en güzel olduğunu kabul etmelidir. Çünkü artık kendi iradesiyle hareket etmez; bütün varlığını mürşidine teslim etmiştir. Talip, ilahi isim ve sıfatları yavaş yavaş, sükûnetle ve ölçülü bir şekilde içselleştirmelidir. Aksi takdirde, ani ve yoğun yüklemeler kişide taşkınlıklara yol açabilir. Bu eğitim sürecinde, mürit bir ismi ve sıfatı tamamladıktan sonra bir diğerine geçer. Tüm isim ve sıfatlar bu şekilde tamamlandığında, ancak o zaman irşat görevi verilir. Ayrıca mürşit olacak kişinin insan eğitime yeteneğine sahip olması da şarttır. Mürşid-i kâmil makamına ise herkes ulaşamaz. Bu, Allah'ın lütfu ve inayetiyle mümkündür. Bazı zevk ve meşrep sahipleri, Allah'ın isim ve sıfatlarının manevi terbiyesiyle bu makama yaklaşabilir. Ancak bu süreç, mürşid-i kâmilin talibe uyguladığı eğitimle başlar.¹³¹

Nahcuvânî'nin bu konudaki yaklaşımı, mürşidin sadece rehber değil, aynı zamanda bâtinî perdeleri kaldıran ve müridi marifetullahı yönlendiren bir vasıta olduğunu vurgular. Tasavvufta mürşit, müridin manevi terbiyesinde anahtar konumundadır. Nahcuvânî'ye göre mürşit, bâtındaki perdeleri aralayarak kişiyi marifetullahı yönlendirir. Bu bağlamda Kur'an'daki şu âyet yol göstericidir. *“Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun.”*¹³² Nahcuvânî, bu âyetten hareketle, sadıkların yani kâmil mürşitlerin sohbetinden mahrum kalan kimselerin nefsin tuzaklarına düşme riskinin arttığını ifade etmektedir. Ona göre mürşide teslimiyet, Allah'a teslimiyetin ilk basamağıdır.¹³³

2.2.4. Sabırlı Olma

Sabır kelimesi sözlükte; engel koymak, zapt etmek ve güçlü bir irade ortaya koymak anlamlarında kullanılmakla birlikte, ahlaki bir terim olarak, insanın karşılaştığı musibet ve zorluklar karşısında iç direncini koruması, yaşanan olumsuzlukları dönüştürücü bir metanetle karşılaması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu anlamıyla sabır telaş, endişe ve şikâyet gibi tepkileri içeren ceza kavramının karşısı olarak değerlendirilmektedir.¹³⁴ Kur'anî bağlamda sabır, yalnızca zorluklara karşı pasif bir tahammül değil, ilahi hakikatin celâl tecellileri karşısında gösterilen irfani

¹³¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/9-10.

¹³² et-Tevbe 9/119.

¹³³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/321.

¹³⁴ Mustafa Çağrı, “Sabır”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337-339.

bir teslimiyet tavrıdır. Kök itibariyle “sabr”, zapt etmek ve hâkim olmak anlamlarına gelirken, tasavvuf terminolojisinde nefsi hevadan alıkoymak, kaderin cilvelerini rıza ile karşılamak ve zahiri musibetlerin bâtinî hikmetlerine nüfuz edebilmek olarak anlaşılır. Bu yaklaşımda sabır, imanın hem başlangıcı hem de istikrarının delilidir.¹³⁵

Kur’ân’da sıkça vurgulanan bu kavram insanın musibetler vasıtasıyla ilahi terbiyeye muhatap kılındığını ortaya koyar.¹³⁶ Sabredenler Allah’ın muhabbetine mazhar olur.¹³⁷ O’nunla beraberlik sırrına erer¹³⁸ ve marifet yolculuğunda salihler zümresine dâhil edilirler. Sûfî literatüründe bu hal, sabrûn cemil/güzel bir sabretmek gibi çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir.¹³⁹

Nahcuvânî’nin sabır kavramını tefsir ettiği âyetlere baktığımızda, onun bu temel kavrama ruhî bir derinlik kazandırdığını görürüz. Özellikle sabır kelimesinin geçtiği âyetlerde yaptığı yorumlar, yalnızca kelimenin sözlük anlamıyla sınırlı kalmamış; nefsin terbiyesi ve hakikate yönelişle yoğrulmuş bir tasavvuf anlayışını da yansıtmıştır. Örneğin Nahcuvânî, Bakara Sûresi 153. âyeti bağlamında sabrı, “Nefislerin hoşlanmadığı bela ve musibetlere karşı tahammül göstererek Allah’tan yardım dilemek” olarak yorumlamaktadır. Sabır bu yönüyle hem içsel disiplinin hem de ilahi yardıma sığınmanın anahtarıdır. Nahcuvânî, Bakara sûresinin 45. âyetinde geçen sabır kelimesini ise “Cismani lezzetlere ve nefsanî şehvetlere karşı sabretmekle Allahtan yardım dileyin” şeklinde tarif etmektedir.¹⁴⁰

2.2.5. Hikmet Sahibi Olma

Hikmet, zahiri ilimleri edinmeye ihtiyaç duymaksızın kulun doğrudan Hak tarafından aldığı bilgi biçimi olarak kabul edilmektedir. Bu sebeple, peygamberlerin tümü ilimlerini hikmet yoluyla elde etmiş kabul edilir. Hikmet ise bilgi ve aklın rehberliğinde, hakikate uygun ve isabetli hüküm verme yetisi olarak tanımlanmaktadır.¹⁴¹

¹³⁵ Çağrı, “Sabır”, 35/337-339.

¹³⁶ Bk. Bakara 2/155-157; Âl-i İmrân 3/142; el-Furkân 25/20.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/146.

¹³⁸ El-Bakara 2/153.

¹³⁹ Çağrı, “Sabır”, 35/337-339.

¹⁴⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-İlâhiyye*, 1/31.

¹⁴¹ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 490.

Nahcuvânî, İsrâ Sûresi 39. Âyette geçen hikmet kavramının mahiyeti üzerine şunları söylemektedir: “Âyette geçen “hikmet”, tevhid yoluna yönelmek isteyen kişinin mutlaka benimsemesi ve hayatına yansıtması gereken yüksek bir kemal vasfıdır. Bu yol, yalnızca soyut inançla değil; aynı zamanda ahlaki denge, davranış olgunluğu ve kişisel sorumlulukların adilce yerine getirilmesiyle tamamlanmaktadır.¹⁴² Burada âyette hikmet insanın fitri ve asli yaratılışından kaynaklanan, doğasının potansiyelini geliştirmesiyle ortaya çıkan bir derinliktir. Aynı zamanda buradaki hikmet anlayışı, insanı varoluşunun özüne, yani tevhidin hakikatine götüren bir yol olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, ona göre hikmetin sadece bilgi olmadığı, insanın hakikate uygun yaşamasıyla ortaya çıkan bir içsel bilinç olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁴³

Nahcuvânî’nin yorumlarında görüldüğü üzere, hikmet insanın yaratılışına uygun şekilde gelişmesini, fitratındaki güzellikleri ortaya çıkarmasını ve Yüce Allah’a giden tevhid yoluna girmesini sağlamaktadır. Bu yol, sadece ibadetle değil; ahlak, tavır ve davranışlarla da ilgilidir. Hikmetli olmak, bu anlamda, içsel dengeyi bulmak ve bunu dış dünyaya adaletli bir şekilde yansıtmaktır. Nahcuvânî’ye göre hikmet, ahlaki olgunluk ve davranış bütünlüğü ile birlikte tevhid anlayışını da içerir. Bu bağlamda hikmet, sadece dünya hayatında değil, ahirette de mümini yücelten, onu tevhidin zirvesine ulaştıran bir kemal halidir. Allah’ın emirlerinin ardındaki sırları anlamak, ibadetlerin ruhuna nüfuz etmek de hikmetin parçasıdır. Özetle hikmet, insanın ilahi hikmetle donatılarak kendini ve Rabbini tanıması, ahlakta, bilgide ve davranışta derin bir dengeye ulaşmasıdır.¹⁴⁴

Kur’ân’da “hikmet” kavramı pek çok âyette zikredilmiş ve ilahi bir lütuf olarak sunulmuştur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Andolsun, biz Lokman’a Allah’a şükret diye hikmet verdik.*”¹⁴⁵ Nahcuvânî bu âyeti tefsir ederken hikmeti, insan fitratına yerleştirilmiş olan adalet, denge ve hakka yöneliş kabiliyeti olarak tanımlamaktadır. Ona göre hikmet, Allah’ın kulunun kalbine bahşettiği ilahi bir

¹⁴² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/452.

¹⁴³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 2/131; 1/152.

¹⁴⁴ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/79;91; 452; 2/131.

¹⁴⁵ el-Lokman, 31/12.

nurdur. Hikmet ilmin sahasında isabet, amelde sağlamlık, hükümde adalet, gayede ise yücelik olarak tezahür etmektedir.¹⁴⁶

Hiz. Lokman'a verilen hikmet, Nahcuvânî'nin yorumunda "marifetullah" ile ilişkilendirilmektedir. Zira ona göre hakiki hikmet, Allah'ın varlığını ve birliğini bilmek, O'nun ahlâkıyla ahlaklanmaktır. Yine ona gör bundan dolayı âyetteki "Allah'a şükret" emri, hikmetin şükürle kemale ereceğini göstermektedir. Hikmet, şükürden bağımsız düşünülemez; çünkü hikmet nimeti ancak şükürle korunmakta ve arttırılmaktadır.

Tasavvufi açıdan bakıldığında ise hikmetin marifet yolunda bir merhale olduğu müşahade edilmektedir. Zira kalp, ilahi nurla aydınlandığında eşyanın hakikatini idrak eder; bu idrak ise insanı hem ahlaki olgunluğa hem de Allah'a yakınlığa taşımaktadır. Bu bakımdan hikmet, hem "bilme" hem de "olma" hâlidir. Sadece teorik bir kavram değerlendirilmemeli, kişinin sözünde ve ameline ortaya çıkan ilahi bir meyve olarak görülmelidir.

2.2.6. Velâyet Sahibi Olma

Veli kelime kökeni itibarıyla "dost" anlamı taşır ve Kur'ân-ı Kerîm'de iki farklı bağlamda kullanılmaktadır ki çoğulu hal evliya olarak gelmektedir. Bunlardan ilki, "feîl" vezninde fakat anlam bakımından ism-i mef'ûl kipiyle ele alınan şeklidir. Bu kullanımda veli, Allah Teâlâ'nın işlerini üstlendiği, kendi nefesine bırakmadığı kişi anlamına gelir. "*O, salihlerin işlerini görür*"¹⁴⁷ âyeti bu anlamı destekler niteliktedir. İkinci bağlamda ise veli, yine "feîl" vezninde fakat bu defa mübalağalı ism-i fâil sigasıyla, yani "Yüce Allah'a sürekli ibadet eden ve O'na itaati hiç aksatmayan kişi" anlamında yer almaktadır. Bu tür bir velilik, kulun kullukta süreklilik göstermesi ve itaat çizgisinden sapmaması olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁸

Nahcuvânî, velâyet kavramını iki ana başlık altında ele almaktadır. Bunlar da velâyet-i amel ve velâyet-i mutlak olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴⁹ Bu ayırım, velinin fiili tasarrufu ile mutlak manada ilahi vekâlet ilişkisini ayırt etmeye yöneliktir. Ona

¹⁴⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye*, 2/131

¹⁴⁷ el-Araf, 7/196.

¹⁴⁸ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf tarihi*, 196.

¹⁴⁹ Nahcuvânî, *Risale-i Mecnua-i Letaif*, 44a.

göre velâyet, nübüvvet makamına bir tür vekâlet niteliği taşımakta ve kapsam itibarıyla her şeyi kuşatan bir mertebe olarak görülmektedir.¹⁵⁰

Nahcuvânî'ye göre bu bağlamda seyr-ü sülûk makamlarından bahseden ilk sûfilerden olan Yahyâ b. Muâz'ın (ö. 258/872) velilik anlayışı dikkat çekicidir. Zira Yahyâ b. Muâz'a göre "Kişi, Allah'tan başkasına yönelmiş, O'ndan başkasına dayanmış, dostu ile düşmanını ayırt edememiş ve geliş-gidiş hâlini fark edememişse; ne Allah'ın velisi olabilir ne de velâyet makamına erişebilir."¹⁵¹

Bu hikmetli söz, velâyetin sadece zahiri uygulamalarla değil, aynı zamanda derin bir tevhid şuuru, manevi ayıklık ve içsel derin bir yönelişle kazanıldığını vurgulamaktadır.

Nahcuvânî, velâyet meselesine dair şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: Ona göre Yüce Allah'ın varlığına, birliğine ve zorunlu var oluşuna yakîn ile iman edenler, velâyet yolunun yolcularıdır. Onlar sadece sözle değil, kalpleri ve yaşamlarıyla da imanlarını ortaya koyarlar. Dünyanın geçici arzularından uzaklaşarak manevi bir hicret yaşarlar. Bu hicret, mekân değişimi değil; benlikten, nefsin karanlığından, arzuların gölgesinden ilahi hakikate yöneliştir. Bu yolda yürüyenler, mallarını Allah yolunda harcar, dünya sevgisinden arınır, nefsin geçici zevklerine karşı direnç gösterir. Yardıma muhtaç olanlara el uzatır, sığınanları kucaklar, yalnızları yalnız bırakmazlar. Sadece kendi nefislerini değil, başkalarını da hakikate taşımaya çalışırlar. Gerçek dostluğu, yani velâyeti birlikte yaşarlar. Allah'a yönelmek isteyen herkese rehberlik eder, kalplere doğan ilhamlarda ve manevi tecrübelerde yol gösterici olurlar. Allah katında kabul görmüş bu bahtiyarlar, öyle bir birlik hâline gelirler ki artık aralarında bireysellik, ayrılık ya da dünyevi farklar kalmaz.¹⁵² Hepsi bir olur, aşk ile Allah'a kavuşurlar. Artık onlar için yol da yoktur, yolcu da. Sadece Allah vardır. O'ndan başka hiçbir şeyi görmez, bilmez, istemez hâle gelirler. Gerçekten "Lâ ilâhe illallah" demek, sadece dilde değil; kalpte ve davranışta da Allah'tan başka ilah, amaç ve yöneliş bırakmamaktır. Her şey yok olur, yalnızca Allah'ın varlığı bâki kalır.¹⁵³

¹⁵⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/9-10.

¹⁵¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/483.

¹⁵² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/295.

¹⁵³ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/87.

Nahcuvânî'ye göre öte yandan Yüce Allah'a ve resulüne iman etmiş, ibadetlerini yerine getiren ama kalben hicret edememiş kimseler de vardır. Dışta Müslüman olsalar da, içte hâlâ nefislerine ve alışkanlıklarına bağlıdırlar. Bu kişiler, Allah'a ermiş olanlara yönelip içsel dönüşümlerini başlatmadıkça, onları koruma yükümlülüğünüz yoktur.¹⁵⁴ Ancak Yüce Allah'ın aşkıyla kendinden geçen erenler. Eğer bu insanlar nefsanî arzularını terk edip Allah'ta fâni olma yoluna girerlerse, ilahi hakikati aramaya başlarsa, onlara yardım etmek size farz olur.¹⁵⁵ Yine müellife göre onlara destek olunması gerekir ki nefsin gazap ve şehvetine karşı direnebilsinler. Aksi takdirde bu kuvvetlere esir düşerler. Yine ona göre şu hususun da unutulmaması gerektiğini ifade etmekte ve bu konuda şunları belirtmektedir: “Eğer bu kişiler toplumda bir barış anlaşması altında yaşıyorsa, doğrudan yardım edemezsiniz; sadece arabuluculuk yapabilirsiniz. Çünkü hâlâ nefsin karanlığında, günahlarla lekelenmiş ve korkularına rağmen harekete geçemeyecek kadar tembelleşmişlerdir. Bu karanlıktan çıkmaları için sizin rehberliğinize, yani velâyetinize ihtiyaçları vardır.”¹⁵⁶

Sonuç olarak, velilik bir makamdan öte, hakikate erenlerin yaşam biçimidir. Nahcuvânî'nin de belirttiği gibi, velâyet peygamberliğin mirası, Allah'la yakınlık ve ilahi vekâlettir. Bu yolculuk, dilde başlar, kalpte kemale erer, hayatta tezahür eder. Bu yolda yürüyenler yalnız yürümez; karanlıkta kalanlara ışık olur, onları da Hakk'a çağırırlar.

2.2.7. Uzlet ve Havf Dengesini Sağlama

Sözlükte “başkalık” ve “ayrılık” anlamlarına gelen uzlet kavramı, tasavvuf terminolojisinde daha derin ve işlevsel bir anlama sahiptir. Bu bağlamda uzlet, Hakk'ın zikriyle meşguliyet ve mâsivâdan yani Yüce Allah'tan gayri her şeyden yüz çevirmek anlamına gelir.¹⁵⁷

Nahcuvânî, Kehf Sûresi'nin hatimesinde uzlet ve havf dengesi ile ilgili olarak şeytanın hilelerinden olan makam arzusu, riya, gösteriş gibi nefsanî eğilimlerin insanın amellerine zarar verebileceğini ifade etmekte; bu tür davranışların, hatta

¹⁵⁴ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/481.

¹⁵⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/295.

¹⁵⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/197.

¹⁵⁷ Ali b. Muhammed el-Cürcani, *et-Tarifat* (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye 1983), 100.

Allah’a yakın kulların bile rıza ve teslimiyet hallerinden sapmalarına neden olabileceğini belirtmektedir. Ona göre, bu manevi hastalıklardan korunmanın en etkili yolu, uzlet ve halvete süreklilik kazandırmaktır.¹⁵⁸ Nahcuvânî bu hususta şöyle demektedir: “Böylesi tedavisi güç manevi hastalıkların sana sirayet etmemesi için, uzlet ve halvete devamlılık göstermelisin.”¹⁵⁹ Bu ifadeler, tasavvufi eğitimde içsel arınmanın ve manevi selametın bir şartı olarak, sosyal temasın sınırlandırılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Uzlet, sadece fiziksel bir uzaklaşma olarak görülmemeli; aynı zamanda kalbin dünyevi arzulardan arındırılması ve ilahi hakikate yöneltmesi olarak da değerlendirilmelidir. Bu yönüyle, Nahcuvânî’nin bu yaklaşımı, sûfî terbiyede bireyin içsel dünyasını koruma refleksiyle şekillenen bir inziva pratiğine işaret etmesi açısından çok anlamlıdır.

Havf ise sözlükte “korkmak, kaygılanmak, endişe duymak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kelime genellikle “hoşlanılmayan bir durumun başa gelmesinden veya arzulanan bir şeyin elde edilememesinden duyulan kaygı ve korku” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁶⁰ Tasavvufi eserlerde havf kelimesinin, bilhassa Allah korkusu ve ahiret hayatıyla ilgili ağır endişeler için kullanılan bir terim haline geldiği görülmektedir.¹⁶¹

Nahcuvânî, “İyi bilin ki Allah’ın velileri için korku yoktur; onlar mahzun da olmayacaklardır”¹⁶² âyetini yorumlarken, korku ve hüzn kavramlarını insan tabiatına özgü, gelip geçici ve izafî duygular olarak görür. Nahcuvânî’ye göre “Korku ve hüzn, insanın doğasında zorunlu olarak bulunan hallerdendir. Ancak kişi bu doğal yapıyı aşarak onun etkilerinden sıyrıldığında, Hakk’ın hakikati içinde fani olur ve olması gereken kemal seviyesine ulaşır. Bu makamda, artık korku, hüzn, güven ya da sevinç gibi duygulara yer kalmaz. Çünkü fani olan benlik ile ebedi ve hakiki varlık, bu tür zıt sıfatlarla nitelendirilemez.”¹⁶³

Bu bakış açısı, Nahcuvânî’nin tefsir anlayışında belirgin bir şekilde yer alan vahdet-i vücûd düşüncesinin somut bir tezahürüdür. Ona göre, insanın varlık

¹⁵⁸ Kurt, *Ni’metullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsîri*, 193.

¹⁵⁹ Nahcuvânî, *Fevâtihu’l-İlâhiyye*, 1/493.

¹⁶⁰ Mustafa Kara “Havf”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 528-531.

¹⁶¹ Kara “Havf”, 16/ 528-531.

¹⁶² el-Yûnus, 10/62.

¹⁶³ Nahcuvânî, *Fevâtihu’l-İlâhiyye*, 1/337.

hakikati, Allah'ın zatında fenâ ile yokluğa ulaşınca, bireysel benlik ve ona bağlı tüm duygusal ve izafî sıfatlar anlamını yitirmektedir. Bu noktada kişi, Hakk'ın mutlak varlığında bekâ ile sabit olur ve sevinç-keder, korku-güven gibi zıtlıklar, ilahi varlığın yalınlığı ve mutlaklığı içerisinde geçersiz hâle gelmektedir.¹⁶⁴

2.2.8. Takva Sahibi Olma

Takva, lügatte kişinin nefsinin azaptan ve günahlardan sakınarak, hayırlı amellerle korunması demektir.¹⁶⁵ Takva, sözlükte sakınmak, korunmak, kendini muhafaza etmek anlamına gelirken¹⁶⁶ dini literatürde Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmak amacıyla günahlardan uzak durmak ve emirlerine sarılmak anlamına gelmektedir.¹⁶⁷ Ancak tasavvuf geleneğinde takva, yalnızca zahiri fiillerle sınırlı bir sakınma hali değil, kalbin Hak'tan başkasına yönelmemesiyle gerçekleşen derin bir manevi farkındalık olarak değerlendirilir. Sûfilere göre gerçek takva, kulun kalbinde Allah'tan başka bir şeye yer vermemesi, her hâl ve durumda yalnızca O'nu müşahade etmesidir. Bu, sadece davranış düzeyinde değil, niyet ve yöneliş düzeyinde de tam bir ihlas ve tevhid şuurunu gerektirmektedir.¹⁶⁸

Takva, kelime olarak tehlikeden sakınmak anlamına gelse de, Kur'ân'da daha derin boyutlara sahiptir. Bazen Allah'tan duyulan saygı ve korkuyu, bazen de ibadet ve itaati ifade etmektedir. Takvanın diğer bir anlamı ise, insanın kalbini günahlardan arındırmasıdır. Tasavvufi bakışa göre takva, sadece dışa dönük bir kaçınma değil, iç dünyada da arınma ve Allah'a yöneliştir. Gerçek takva, insanı Allah'tan uzaklaştıracak her türlü davranıştan titizlikle kaçınmaktır. Bu da ancak ilimle beslenen bir kalp hassasiyeti ve derin bir teslimiyetle mümkündür.¹⁶⁹

Konu ile ilgili olarak Nahcuvânî, Kur'ân'ın farklı âyetlerinde geçen “muttakûn” ifadesine çeşitli anlamlar yüklemektedir. Ona göre bu kimseler, sıcak ve soğukun zararından koruyan bir elbise gibi, nefslerini de dünyanın geçici süslerine aldanmaktan ve aşağı dünyanın kirene bulaşmaktan korurlar. Aynı zamanda, yalnızca

¹⁶⁴ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/337.

¹⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/402-403.

¹⁶⁶ Ebu Huzzam Enver Fuad, *Mu'cemu Mustalahati's-Süfiye* (Lübnan: y.y., 1993), 61.

¹⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu'l Meânî*, 1/179.

¹⁶⁸ Abdülkerim Seber, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Tasavvuf* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2022), 112.

¹⁶⁹ H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınevi , 2019), 28. Basım, 156.

açlıklarını gidermekle yetinip dünyevi hazlara itimat etmezler. Bu kişiler, büyük günahlardan ve çirkin fiillerden uzak dururlar; günah ve kötülüklerden tamamen arınmış bir halde yaşarlar.¹⁷⁰

Nahcuvânî, “*Allah’ın azabından korunanlar onlardır*”¹⁷¹ şeklindeki âyeti, takva açısından şöyle tefsir etmektedir: “Bu kimseler, kendilerine uyarı konusu yapılan ve dinin hükümleriyle bağdaşmayan her türlü davranıştan sakınan; böylece hakikatin bilgisine ve kesin inanç mertebesine ulaşanlardır.”¹⁷²

2.2.9. İnsân-ı Kâmil (Olgun İnsan)

Tasavvuf düşüncesinde *insan-ı kâmil*, ontolojik ve epistemolojik anlamda en yüksek mertebeye ulaşmış bireyi ifade etmektedir. Bu mertebeye ulaşan kişi, tüm nefis perdelerini yırtarak “mücerret ruh” haline erişmiş ve böylece varlığın hakikatine ulaşmıştır. Bu anlayışa göre *insan-ı kâmil*, hem varlık âleminin merkezi hem de ilahi isim ve sıfatların yeryüzündeki en mükemmel tecelligâhıdır.¹⁷³ Yüce Allah’ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan anlamındaki tasavvufî bir terimdir.¹⁷⁴

İnsân-ı kâmil konusunda müstakil bir eser yazan Abdülkerîm el-Cîlî, konuyu bütün teferruatıyla ele almıştır. Ona göre insan-ı kâmil, bütün varlık âleminin etrafında döndüğü kutuptur. Varlık yaratıldıktan beri insan-ı kâmil tektir ve onun kendine has bir hakikati vardır. Asıl adı Muhammed olmakla beraber, her çağda başka surette ve başka adlarla görünür. Dünya kurulduktan bu tarafa çeşitli peygamberler şeklinde görünen O’dur. Kıyamete kadar en büyük velide (kutup) zuhur eden de odur.¹⁷⁵ Cîlî’nin bu izahından, insan-ı kâmilin “Hakikat-ı Muhammediyye” ile aynı şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Şu halde, mutasavvıfların “insan-ı kâmil”den kastettikleri, Hz. Muhammed’in (s.a.s) hakikatini temsil eden kimsedir.

¹⁷⁰ Nahcuvânî, *Fevâtihi’l-İlâhiyye*, 1/287, 2/300.

¹⁷¹ el-Bakara 2/177.

¹⁷² Nahcuvânî, *Fevâtihi’l-İlâhiyye*, 1/63.

¹⁷³ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 282-283.

¹⁷⁴ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

¹⁷⁵ Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil* (Mısır: y.y., 1390), 2/71-78.

Cîlî'ye göre "Allah'ın Resulü her surette görünme kudretindedir. Her zaman insanların en kâmilî suretine girer, onların şanını yüceltir. Suretine girdiği kimseler, zahirde O'nun halifeleri, bâtında ise O, onların hakikatidir."¹⁷⁶

Abdulkerim el-Cîlî'ye göre insan-ı kâmil, Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını asli bir şekilde kendisinde barındırmakta bu açıdan Hakk'ın aynası olmaktadır. Tüm varlık onunla zuhur eder ve ilahi emanet ona verilmiştir. Bu noktada Kur'ân'daki "*Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik.*"¹⁷⁷ âyetine atıfla insanın bu sorumluluğu üstlenmesi, onun kâmil mertebeye liyakatini gösterir.¹⁷⁸

İnsan-ı kâmil bütün kevnî, ilahi alemleri içine alan, bütün isimleri bilen bunlarla alemde ve hallerin tasarrufunda bulunan insandır. Nazar-ı ilahinin mevzuudur. O'na kutup adı verilir.¹⁷⁹ İnsan-ı kâmilî her bakımdan Allah'ın aynı gören bu nazariyeye göre, kâmil insanın vücudundaki her şey dünyada bulunan bir varlığa tekabül etmektedir. Dünyada ne varsa insanda da vardır. Varlığın özü insan-ı kâmidir.¹⁸⁰

Nahcuvânî, insan-ı kâmilî Hak'ın esrarını en mükemmel surette taşıyan bir sır hazinesi, varlık aynasında tezâhür eden ilahi hikmetin en berrak yansıması olarak görür ve bunu şöyle açıklar; "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, beni tanımları için mahlukatı yarattım"¹⁸¹ Yüce Allah, âlemi kendi isim ve sıfatlarının tecelli mekânı olarak yaratmış; bu tecellilerin en kâmil mertebesi olarak ise insanı seçmiştir. İnsan, varlık âleminin özü (zübde) ve küçük âlem (âlem-i suğrâ) olarak tanımlanır. Onun bedeni yaratılışı, ilahi kudretin eliyle şekillenmiş ve ilahi ruhtan üflenerek tamamlanmıştır. Bu cihetle insan, meleklerin secde ettiği, yaratılmışların tamamını temsilen "aynların aynı" kılınan müstesna bir varlık konumundadır.¹⁸²

İnsan, hem ilahi (lâhûtî) hem de beşerî (nâsûtî) boyutları cemedan, berzahi bir mahiyet taşır. Bu çift yönlü yapı, onun yeryüzünde imtihan edilmesine ve ahlaki sorumlulukla yükümlü tutulmasına neden olmuştur. İlahi hikmet gereği, bu imtihan

¹⁷⁶ Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, 2/71-78.

¹⁷⁷ el-Ahzâb 33/72.

¹⁷⁸ Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 282-283.

¹⁷⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 31.

¹⁸⁰ Ateş, *İslam Tasavvufu*, 524.

¹⁸¹ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/121.

¹⁸² Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 48a-48b-49a.

sonucunda insanların bir kısmı ebedi saadete (cennet), bir kısmı ise hüsrana (cehennem) nail olacaktır. Allah, bu sınav sürecinde insanlara doğru yolu göstermek üzere nebiler göndermiş ve onlara vahiy yoluyla kitaplar indirmiştir. Bu kitaplar, hakikati beyan eden, bâtılın erişemeyeceği ilahi metinlerdir. Peygamberler, bu kitapları tebliğ ve beyanla görevlendirilmiş, insanları Allah'ın marifetine ulaştırmakla vazifelendirilmiş güvenilir elçilerdir.¹⁸³

Sonuç olarak tasavvuf düşüncesinde insan ve “insan-ı kâmil” anlayışı, insanın varlık âlemi içerisindeki merkezi konumuna dikkat çeker. Bu anlayışa göre insan, âlemin yaratılış gayesidir ve mevcut varlıklar arasında en yetkin ve mükemmel olanıdır. Maddî yapısı itibarıyla âlemdeki tüm unsurlardan bir nüve taşıdığı için “âlem-i suğrâ” (küçük âlem) olarak nitelendirilir. Bu bağlamda, insanın fizikî varlığı, toprak unsuruna dayanır ve yaratılış silsilesinin son halkasını oluşturur.

Ruhi boyutuyla ise insan, yaratılmışlar arasında en kadim olanıdır. Onun ruhu, “nef-i ilahi” yani ilahi nefha ile varlık kazanmış ve bu yönüyle ölümsüzlük niteliği taşımaktadır. İnsan, ruhsal mahiyetiyle eşyanın hakikatini idrak edebilen, metafizik sırları kavrama kapasitesine sahip yegâne varlıktır. Bu özelliği sayesinde Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını potansiyel olarak bünyesinde taşır. Zira insan, ilahi isim ve sıfatların cem olduğu bir aynadır; hem cemâl hem de celâl sıfatlarını kendinde birleştirir. Bu da onun ruhunun menşeinin doğrudan Hakk'ın zatına dayandığını gösterir. İnsanın bu potansiyel kemal hâline ulaşabilmesi ise, bir mürşit-i kâmilin rehberliğinde nefis mertebelerini aşarak ruhî tekâmülü tamamlamasına bağlıdır. Bu sürecin sonunda insan, ilahi isim ve sıfatların bilfiil Tecelli ettiği bir ayna hâline gelir; böylece insan-ı kâmil mertebesine ulaşarak ilahi hakikatlerin müşahade edildiği bir varlık olur.¹⁸⁴

3. NAHCUVÂNÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİNİN GENEL ÇERÇEVESİ

Tasavvuf, İslâm düşünce tarihinde bireyin manevi arınmasını, Allah'a yakınlaşmasını ve hakikat bilgisine ulaşmasını hedefleyen derinlikli bir düşünce ve

¹⁸³ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 49b- 50a.

¹⁸⁴ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 211.

yaşam biçimidir.¹⁸⁵ Zühhd hareketi olarak başlayan bu anlayış, zamanla sistematik bir ilim haline gelmiş hem teorik hem de pratik yönleriyle İslâm kültür ve medeniyetinin temel unsurlarından biri olmuştur. Tasavvufun temelinde, Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'e dayalı bir manevi eğitim anlayışı yer almaktadır. Bu anlayışta insanın iç dünyasının ıslahı, nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesi esastır. Mutasavvıflar, ahlaki kemale ulaşmak ve kâmil insan modelini gerçekleştirmek için seyr-u sülûk adını verdikleri bir manevi terbiye yoluna girerler.¹⁸⁶

Nahcuvânî'nin tasavvufi görüşlerinin, bireyin manevi yolculuğunu derinleştiren ve onu hakikate ulaştıran bir rehber niteliğinde olduğu görülmektedir. Bu çerçevede onun öğretilerinin tasavvufun temel ilkelerini anlamak ve içselleştirmek isteyenler için önemli bir kaynak sunduğu müşahede edilmektedir. Nahcuvânî, tasavvufu insanın Allah ile olan iletişimini derinleştiren, kalp tasfiyesi ve nefis terbiyesi gibi manevi hedeflere ulaşmayı sağlayan en sağlam bir yol olarak görmektedir. Nahcuvânî'ye tasavvuf, sadece teorik bir bilgi değil, aynı zamanda ferdin iç dünyasında dönüşüm yaratan bir hayat biçimidir. Bu çalışmamızda Nahcuvânî'nin tasavvufi anlayışının temel ilkelerini alt başlıklar çerçevesinde ele alacağız.

Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* adlı eserinde tasavvufun temel ilkelerini Kur'ân âyetleriyle ilişkilendirerek açıklamış, bu kavramları derin manalarını ortaya koyacak şekilde detaylandırmış ve tefsir etmiştir. Aşağıda, tasavvufun temel ilke ve kavramları Nahcuvânî'nin yorumları ışığında kısaca ele alınacaktır.

3.1. Tevhid

İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan tevhid, Allah Teâlâ'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve eşsiz olduğunu ifade eden bir kavramdır. Bu inanç Kur'ân-ı Kerîm'de, *Allah'tan başka ilâh yoktur*¹⁸⁷ ve *De ki: O Allah birdir*¹⁸⁸ âyetleriyle açıkça vurgulanmaktadır. Ancak tasavvuf, bu tevhid anlayışını yalnızca

¹⁸⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 21; Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/119, 120.

¹⁸⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, 356; Öngören, "Tasavvuf", 119-126.

¹⁸⁷ el-Muhammed 47/19.

¹⁸⁸ el-İhlâs 112/1.

kelime ve kavram düzeyinde değil, aynı zamanda manevi tecrübe ve varlık idraki bakımından derinleştirerek yorumlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında mutasavvıflar açısından tevhid, sadece bir inanç değil, aynı zamanda bir şuur, hâl ve yaşam tarzıdır.

Tevhid, Allah'ın zatını aklen tasavvur edilen ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmektir.¹⁸⁹ Mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi olan Muhammed b. Ebû İshâk İbrâhîm Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* adlı eserinde kelimeler ve akaide dair bilgiler vermiş, Allah'ın zatî ve sübûtî sıfatlarını açıklamalarıyla birlikte işlemektedir.¹⁹⁰ Yine mutasavvıf, kelâm, tefsir ve hadis âlimi olan Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî de *er-Risâle* adlı eserinde tasavvuf büyüklerine ait tevhid tariflerini ve onların tevhid ile ilgili açıklamalarına geniş bir şekilde yer vermektedir.¹⁹¹ Tasavvuf ehlinin büyükleri gibi Nahcuvânî'nin tasavvufî düşüncesinin merkezinde tevhid yer almaktadır. Ona göre tevhid, yalnızca Allah'ın birliğini kabul etmekten ibaret olmayıp, aynı zamanda her şeyde O'nun isim ve sıfatlarının tecellisini görmek anlamına gelmektedir. Yine Nahcuvânî'ye göre hakiki tevhid, insanın varlığının yok sayılması yani insanın fenâ bulacağını düşünmek ve yalnızca Hakk'ın varlığını temaşa etmekle gerçekleşmektedir. O bu görüşünü; Varlığın hakikati birdir. Bu birliğin idraki, insanı hakikate ulaştırır. Cümlesiyle ifade etmekte ve bu görüşünü Kur'ânî referanslara dayandırmaktadır. Zira *O Allah ki, O'ndan başka ilah yoktur*.¹⁹² âyeti bu anlam derinliğine dikkat çekmektedir. Yine bu âyet, Allah'ın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde birliğini ifade etmektedir. Nahcuvânî ise bu âyetten hareketle tevhidin sadece aklî değil, zevkî yani manevi tecrübe ile hissedilen bir hakikat olduğunu belirtmektedir.¹⁹³ Tasavvufî düşüncede tevhid, zahirde çokluk gibi görünen varlık âleminin aslında tek bir hakikatin, yani Allah'ın esma ve sıfatlarının tezahürlerinden ibaret olduğu fikrine dayanmaktadır. Bu yaklaşımın sistematik hale gelmesinde en önemli isimlerden biri olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir. O'na göre, mutlak varlık

¹⁸⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf terimler sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 533.

¹⁹⁰ Muhammed b. İbrâhîm Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Kahire: y.y., 1980), 47-49.

¹⁹¹ Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, nşr. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdulhamid Baltacı (Beyrut: Daru'l-Hayr, 1993), 206.

¹⁹² el-Bakara 2/255.

¹⁹³ Nimetullah Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, ed. Mustafa Ekinci (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 1/33.

yalnızca Allah'a mahsus olup diğer bütün varlıklar, Allah'ın isim ve sıfatlarının zuhur yerleridir.¹⁹⁴

Nahcuvânî, varlık anlayışını İbnü'l-Arabî çizgisinde şekillendiren mutasavvıflardan biridir. Ona göre hakiki vücut yalnızca Allah'a ait olup mahlûkatın varlığı ise mecazidir. Yani görünen her şey Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bu görüşüne dayanarak, varlık âlemini zıllî vücûd yani gölge varlık olarak nitelirmektedir.¹⁹⁵ Nahcuvânî'nin bu anlayışı, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan *O, evveldir; ahirdir; zahirdir; bâtıdır. O, her şeyi bilendir*¹⁹⁶ âyetiyle desteklenmektedir. Müellif bu âyeti tefsir ederken Yüce Allah'ın zamanla ve mekânla kayıtlı olmayan mutlak varlık olduğunu, tüm varlıkta zâhir olduğu hâlde aynı zamanda bâtın olduğunu da ifade etmektedir.¹⁹⁷ Böylece Nahcuvânî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, onun *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye* adlı tefsirinde çeşitli âyetlerin yorumları çerçevesinde açıklığa kavuşmaktadır. Özellikle *Nereye dönerseniz Allah'ın vechi oradadır*¹⁹⁸ âyeti, onun bu konudaki düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Bu âyetin tefsirinde Nahcuvânî, Allah'ın mekân üstü mutlak varlık olduğunu, her yerde zuhur ettiğini ve her şeyde hazır ve nâzır olduğunu dikkate sunmaktadır.¹⁹⁹

Nahcuvânî'nin söz konusu bu âyetlere yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına büyük ölçüde dayanmakla birlikte, onun dilinin daha sade, öğretici ve özellikle Kur'ân merkezli olması dikkat çekmektedir. Nahcuvânî, bu tefsir metodolojisi ile metafiziksel anlayışı halkın ve öğrencilerin kavrayabileceği bir düzeye indirgemektedir.²⁰⁰

Nahcuvânî'ye göre kâinat, Allah'ın isim ve sıfatlarının Tecelli alanıdır. Yaratılmış her şey, Allah'ın bir ismine mazhar olup, bu mazhar oluşla birlikte kendi varlığını kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında isim ve sıfatların en mükemmel

¹⁹⁴ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1999), 1/ 152.

¹⁹⁵ Cevdet Bey, *Tefsir Tarihi*, 132

¹⁹⁶ el-Hadîd 57/3.

¹⁹⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 4/103.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/115.

¹⁹⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/377.

²⁰⁰ Algar, *Nakşibendilik*, 164.

Tecelli alanı insan-ı kâmil olduğu görülmektedir. Zira insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması yönüyle O'nun isim ve sıfatlarını cemedan varlık konumundadır.²⁰¹

Mutasavvıfların konuya böyle derin yaklaşım tarzlarından anlaşılır ki tevhid anlayışı, yalnızca teorik bir bilgi olmayıp aynı zamanda kulun Allah'la kurduğu manevi yakınlıkla tahakkuk eden bir hakikattir. Bu şekilde kul, nefsinden fâni oldukça Allah'ta beka bulmakta, böylece varlık, mutlak tekliğiyle idrak edilmekte ve marifetullah yani hakiki anlamda Yüce Allah'ı tanıma ve bilme gerçekleşmektedir.²⁰²

Netice itibari ile bakıldığında sûfilerin, tevhid anlayışını sadece bir inanç meselesi olarak görmedikleri ruhen yaşanan bir hâl ve zevk olarak gördükleri ifade edilebilir. Bu tasavvufi anlayış ise kişinin manevi olgunluk seviyesine göre değişmekte ve üç farklı derecede ele alınmaktadır. Bunlar da: avam, havâs ve havâssu'l-havâs tevhid anlayışıdır.²⁰³

Buna göre ilk aşama, avamın tevhidi olup istidlâl yani bir delile dayanma yoluyla hakikate ulaşmayı ifade etmektedir. Bu tevhit inancı düzeyine göre kişinin kâinattaki düzeni ve sanat eserlerini gözlemleyerek bir yaratıcının var olduğu sonucuna varması avam tevhidi betimlemektedir. Bu düşünce tevhid-i imanî veya tevhid-i ilmî olarak da adlandırılmaktadır. Ancak bu tevhid inanç düzeyi kişiyi yalnızca şirkten uzaklaştırarak İslâm mertebesine taşımakta olması açısından en temel seviye olarak kabul edilmektedir. İkinci aşama, havâs denilen, manevi açıdan üst düzey görülen kişilerin tevhid inanç düzeyidir ki insanın sebeplerden bağımsız olarak her şeyi Hak'tan bilmesini ve O'nun hükmüne rıza göstermesini ifade etmektedir. Bu tevhid mertebesine ulaşan kişi, tevekkül sahibi olup kimseye şikâyetle bulunmaz ve her olayın ilahi bir Tecelli olduğuna inanır. Tevhid-i hâli adı da verilen bu aşamada, insan gizli şirkten kurtulur ve hatta Hakk'ın zatında fâni olarak dış dünyadaki her şeyi yok sayar. Büyük âlim İmam-ı Gazâlî, kelâmcıların bu yüksek seviyedeki tevhidi tam anlamıyla kavrayamadıklarını ve yaşamadıklarını belirtmiştir. Tevhitte ifade edilen son aşama havâssu'l-havâssın yani hasların da hası olarak kabul edilen manevi dereceleri pek yüksek olanların tevhid düzeyidir. Bu da varoluşun özüne inerek Hak'tan başka hiçbir şeyin olmadığını zevken kavramak demektir. Bu

²⁰¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 3/255.

²⁰² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 78.

²⁰³ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 190.

seviyede olan kimse, Allah'ın varlığını mutlak kabul eder ve O'nun dışındaki her şeyi fâni görmektedir. Tevhid-i ilahi olarak da adlandırılan bu anlayışın, yalnızca en yüksek manevi makamlara erişmiş arifler ve sıddıklar tarafından yaşanacağına inanılmaktadır. Mutasavvıf şair ve âlim Herevî (ö. 481/1089) bu mertebenin ancak kişinin fenâ fillâh makamına ulaşmasıyla mümkün olabileceğini ve mantıkla buraya ulaşamayacağını, bu mertebenin ancak ruhî bir tecrübe ile anlaşılabilceğini ifade etmektedir.²⁰⁴

3.2. İhlâs

Tasavvufun temel taşı olarak kabul edilen ihlâs ve ihlaslı olmak, iman, amel ve ibadetlerde yalnızca Allah rızasını gözetmeyi ifade etmektedir. İmam-ı Gazzâlî de (ö. 505/1111) *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde ihlâsı, kulun amelinde yalnızca Allah'ın teveccühünü araması ve insanların övgüsüne kayıtsız kalması olarak açıklamaktadır.²⁰⁵

Kur'ân bu hususu, “*Hâlbuki onlar, dini yalnız O'na has kılarak ve Hanîfler olarak Allah'a kulluk etmekle emrolunmuşlardı*”²⁰⁶ âyetiyle vurgulamakta; kullukta ihlasın ne kadar önemli bir özellik olduğunu hatırlatmaktadır. Yine amellerde ihlasın ne kadar önemli ve vazgeçilmez olduğunu “*Ameller niyetlere göredir. Herkesin niyeti ne ise, eline geçecek olan da odur.*”²⁰⁷ hadisi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Nahcuvânî, ihlâsı “*Kalpdeki ilahi tecellinin başlangıcı olarak tanımlamakta ve bu hâlin kulun nefsinden sıyrılarak sadece Hakk'a yönelmesini sağladığını belirtmektedir.*”²⁰⁸

Nahcuvânî'ye göre gerçek kulluk, sadece Allah'a yönelmekle başlar. Bu yolda seçkin kullar vardır ki, onlar her işlerinde yalnızca O'nun rızasını gözetir, kalplerini samimiyetle ve yakinle O'na bağlarlar. Dünya menfaatleri, geçici arzular

²⁰⁴ İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (İstanbul: y.y., 1286/1869), 278-280; Abdülhakim Arvâsî, *er-Riyâzü't-tasavvufiyye* (İstanbul: y.y., 1341/1922), 132-139.

²⁰⁵ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, t.y.), 4/359

²⁰⁶ el-Beyyine, 98/5.

²⁰⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsir en-Nâsir, (b.y.: Dâru Tavkî'n-necat, 2001), “Bed'ü'l-Vahy”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, t.y.), “İmâre”, 155.

²⁰⁸ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 1/34.

ya da dünyevi çekişmeler onların bu bağıllığını sarsamaz.²⁰⁹ Çünkü onlar, Allah'ın yardımına tutunmuş, O'nun rahmetini uman ve gazabından sakınan kimselerdir. Bu kullar, teslimiyetin ve rızanın makamında sabırla sebat ederler. Nefsin arzularından kurtulmuş, Allah'ın lütfuyla doğrudan O'nun huzuruna kabul edilmişlerdir.²¹⁰ Onlara verilen emir de açıktır: Sadece Allah'a kulluk etmek. Bu, hayatın tüm yönlerini bilinçli bir şekilde O'na yöneltmek, sahte inançlardan ve geçici hayat anlayışlarından uzak durarak hakiki bir Müslüman gibi yaşamaktır.

Bu yüzden namaz vakitleriyle Allah'a yönelmek farz kılınmış, mallarını arındırmak için zekât vermeleri emredilmiştir. Çünkü İslâm, önceki ilahi kitaplarda da bildirilen, Kur'ân'da da korunmuş olan tek hak ve sağlam dindir. Bütün peygamberler bu dini tebliğ etti; Hz. Muhammed ise onun yaşanması için gönderildi. Ne var ki, Kâfirler bu hakikati inkâr etti. Ne akla ne vahye dayanan bir gerekçeleri vardı. Sadece kıskançlık, inat ve çıkar peşinde koşmaları onları küfre sürükledi. Oysa ihlas, bu tür perdeleri aşarak kalbin doğrudan Allah'a yönelmesidir. Gerçek kulluk da işte bu ihlasla başlar.²¹¹

3.3. Şeriata Bağlılık

Tasavvuf dinin derûnî anlamlarının peşinde koşarken, dinin zahirinden kopmamaya büyük önem vermektedir. Zira asıl olan zahir olup her mükellefi kapsamaktadır. Bâtın ise zahire nispetle, seyr-i sülûku ruhanide terakki eden taliplerin ulaşabildiği bir haldir. Bu açıdan Nahcuvânî'ye göre bâtınî marifetlerin meşruiyeti, ancak zahiri şariat hükümlerine bağlı kalmakla sağlanabilir. Nahcuvânî, şeriati hakikate ulaşmanın kapısı olarak tanımlamakta ve sûfînin, Kur'ân ve Sünnet'ten ayrılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.²¹² Bu konuda İmam Kuşeyrî de *er-Risâle* adlı eserinde tasavvufu, şeriatin hakikate açılan yüzü olarak tanımlamaktadır.²¹³ Bu önemli husus “Şeriatsız tarikat, meyvesiz ağaç gibidir.” denilerek bu hakikat veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Bu hususta Hz. Peygamber,

²⁰⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/239.

²¹⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/414.

²¹¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/523.

²¹² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/28, 29.

²¹³ el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, 123.

“Kim bizim bu işimize ondan olmayan bir şeyi katarsa o reddedilir.”²¹⁴ demek suretiyle, şeriatın zahirine muvafık davranmanın önemine vurgu yapmıştır.

3.4. Mürşide Bağlanmak

Tasavvuf yolculuğunun bir mürşidin rehberliğinde gerçekleştirilmesi son derece önemlidir. Nahcuvânî, mürşidi kulun iç aleminde perdeleri kaldırmaya vesile olan hakikat aynası olarak tanımlamaktadır. Ona göre mürşit, müridi nefsin labirentlerinden çıkarmakta ve ilahi marifete yönlendirmektedir.²¹⁵ Meşhur mutasavvıf Kuşeyrî de mürşit-mürit ilişkisinde terbiyenin önemine vurgu yapmakta ve mürşitsiz yola giren kişinin ancak nefesine tâbi olabileceğini belirtmektedir.²¹⁶ Kur’ân’a bakıldığında din eğitiminin mutlaka bir rehber eşliğine yerine getirilmesi gerektiği gözlemlenmektedir. Nitekim “*Andolsun, Allah müminlere içlerinden, kendilerine Allah’ın âyetlerini okuyan, onları arındıran bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur.*”²¹⁷ âyeti bu hususa delalet etmektedir. Söz konusu âyette de ifade edildiği gibi Yüce Allah, insanlığa kitabı okuyan ve onlara her alanda mürşitlik vazifesi görececek bir peygamber göndermiştir. Hz. Peygamber de “Kişi, dostunun dini üzeredir. O hâlde her biriniz kiminle dostluk ettiğine dikkat etsin.”²¹⁸ sözü ile bu hususa dikkat çekmektedir.

3.5. Nefisle Mücadele

Tasavvufun temelindeki en zorlu merhale nefisle mücadele olarak görülmektedir. Nahcuvânî ise nefsi perdeler perdesi olarak nitelendirmekte ve bu perdenin de sabır, riyazet ve sürekli zikirle kaldırılması gerektiğini ifade etmektedir.²¹⁹ *el-Hikemü’l-‘Atâ’iyye* adlı eseriyle tanınan sûfî İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) *el-Hikemü’l-‘Atâ’iyye* adlı eserinde bu hususla ilgili olarak şunları vurgulamaktadır: “Sen nefsini terk etmedikçe, Rabbinin nuruna

²¹⁴ Buhârî, Şâhîh, “Sulh”, 5; Müslim, Şâhîh, “Akdiye”, 18.

²¹⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 2/112.

²¹⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 191.

²¹⁷ Âl-i İmrân 3/164.

²¹⁸ Süleyman b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.), “Edeb”, 16; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Şakir, M. Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve, (Kahire: Matbaati Mustafa el- Bâbî el-Halebî, 1975), “Zühd”, 45.

²¹⁹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/77-78.

ulaşamazsın.”²²⁰ Mücahede ise bedensel zorluk ve meşakkatlere karşın nefsin tahammül etmesi ve hevaya muhalefet etmesi olarak tavsif edilmektedir. Riyazet ise nefsanî huyların güzelleşmesi olarak tarif edilmektedir.²²¹ Nitekim “*Ben nefsimi temize çıkarmıyorum*”²²² âyetinin tefsirinde müfessir Âlûsî (ö. 1270/1854) “Sûfiler, nefs-i emmare, şehvete mütemayil bir tabiatta olduğu için nefis, ancak mücahede ve riyazet vasıtasıyla nefsi levvâme makamından nefsi râdiye, nefsi merdiye ve nefsi mutmainne makamına çıkabilir ki ayrıca her makamın kendine göre zikri vardır.” demek suretiyle bu konunun önemini ortaya koymaktadır.²²³ Netice itibariyle herkeste bulunan ve sürekli kötülüğu emreden nefsin²²⁴ terbiye edilmesi ancak gayret ve mücahede ile olmaktadır.²²⁵

Yine konuyla ilgili olarak Âlûsî, kâmil olan mürşitlerin, Yüce Allah tarafından vasıtasız olarak terbiye edildiğini, müritlerin ise uzun seneler neticesinde ancak nefislerinin terbiye edildiğini ve bu hususta bir sınırlamanın olmadığını, ayrıca birçok kulu da Yüce Allah’ın aracısız olarak vasıl kılabileceğini ifade etmektedir.²²⁶ Bundan dolayı Âlûsî, “Ölmeden önce ölünüz”²²⁷ hadis-i şerifiyle nefsi, sıdk ve cihad-ı ekberle öldürmenin gerektiğini söylemekte ve “Kim ki bu ölümle ölürse cismânî ve ruhanî azaplardan hiç birisi kendisine bulaşmayacak ve güzel bir hayatla dirilecek” demek suretiyle bu hakikate işaret etmektedir.²²⁸ Aynı şekilde Âlûsî, nefisle yapılan cihadın, mücahedenin riyazet yoluyla ve şeytan ile muharebe etmek suretiyle de olabileceğini izah etmektedir.²²⁹ Sonra nefsine yönelip onu ezerek şöyle der: “Ben nefsimi asla temize çıkarmam. Çünkü nefis daima kötülüğu emreder. Ancak Rabbimin rahmetine mazhar kıldığı kimseler bundan müstesnadır. O, rahmeti ve şefkatiyle onları şeytanın vesveselerinden ve insanı yoldan çıkaran zararlardan

²²⁰ Ebü’l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Atâillâh el-İskenderî, *el-Hikemü’l-‘Atâ’iyye* (Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 2004), 21.

²²¹ İbn Arabî, *Isulahu’s-Sûfiye*, çev. Hasan Şahin vd. (Kayseri: yy., 1995), 67.

²²² el-Yûsuf 12/53.

²²³ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meş ânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 13/111-112.

²²⁴ el-Yûsuf 12/53.

²²⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 14/80.

²²⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 15/377.

²²⁷ Ebü’l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdülhâdî el-Aclûnî, *Keřfu’l-hařâ’ ve müzîlü’l-ilbâs*, thk. Abdülhamid b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî (b.y.: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/2000), 2/29.

²²⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 25/210.

²²⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 25/210; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 314.

korur.”²³⁰ Nitekim bu önemli hususları kapsayacak şekilde Kur’ân’da bu sürece şöyle işaret edilmektedir: “*Nefsini arındıran gerçekten kurtuluşa ermiştir.*”²³¹ Hadiste de nefisle mücadelenin yüceliği “Gerçek mücahit, nefisine karşı cihat eden kimsedir.”²³² şeklinde vurgulanmaktadır.

3.6. Zikir ve Murakabe

Tasavvufun yolunun en önemli konularından biri olan zikir, müridi manevi anlamda olgunlaştıran en önemli ibadetlerden biri olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı tarikatların hemen hepsinde zikir anlayışı mevcut olup çok önemsenmektedir.

Zikir ve murakabe Kur’ân ve sünnette işlenen ve üzerinde durulan önemli bir konudur. Bu hususta “*Kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.*”²³³ âyeti ve “Allah’ı zikreden ile zikretmeyen kimse, ölü ile diri gibidir.”²³⁴ hadisi bu yolun kutlu yolcularına rehberlik etmektedir.

Nahcuvânî zikri ve murakabeyi, kalpte ilahi nurun istikrar bulması ve ruhun Allah’a yönelmesi için en temel araç olarak görmektedir. Bundan dolayı da Nahcuvânî, zikri kalbi diri kılan ilahi nefes olarak tanımlamaktadır.²³⁵ Ona göre gerçekten gönülden Allah Azîmüşşân’a yönelen ve O’nun varlığına, birliğine, tek ve bağımsız hak varlık olduğuna; her şeyin kendisine muhtaç olduğuna dair tam bir şuur ve hakiki bilgiyle iman edenler, kalplerini Allah’ı zikretmekle beslerler. Böylece asılsız taklit vesveselerinden ve boş zarlardan kurtulup kararlılık ve huzura kavuşurlar. Allah’tan gayrı tüm varlık imgeleri gönüllerinden silinir ve hakikî olgunluğa ulaşırlar.

Ey İlâhi sırları anlamak ve Yüce Cemâl’i görmek isteyenler! Biliniz ki, varlık âleminin tüm bağlarını ortadan kaldıran en büyük gerçek, zikrullah’tır. Allah’ı anmaktır. Zikir sayesinde kalpler huzur bulur; kuruntu, hayal ve karışıklıklardan arınır; gönüller derin bir sükûnete erer.²³⁶

²³⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/377.

²³¹ eş-Şems 91/9.

²³² Tirmizî, “Fedâilü’l-Cihâd”, 2.

²³³ er-Ra’d 13/28.

²³⁴ Buhârî, “Deavât”, 66; Müslim, “Zikir”, 1.

²³⁵ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 3/143.

²³⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 1/395.

İmam Gazzâlî ise zikrin kulun kalbinde sürekli bir ilahi farkındalık doğurduğunu ve bu farkındalığın kişiyi murakabeye sevk ettiğini belirtmektedir.²³⁷

Kur’ân’da birçok âyette zikir ve murakabenin önemi vurgulanmaktadır. Örneğin “*Hayır! Biz hakkı batılın tepesine fırlatırız da beynini parçalar. Bir de bakarsın o anda mahvoluvermiş! Allah’a isnat ettiğiniz vasıflardan dolayı sizlere de yazıklar olsun.*”²³⁸ âyetinin tefsiri sadedinde Âlûsî şöyle demektedir: “Zikre devam etmenin kalpten zulmet perdelerinin yırtılmasına ve Yüce Allah’ın dışında kalpte hiçbir şeye yer kalmayacak derecede yabani kirlere temizlenmesine sebep olacağına dair işaretler bulunmaktadır.”²³⁹

3.7. Hz. Peygamber’in Sünnetine İttiba Etmek

Bütün tasavvufi tarikat ve cemaatlerin asıl hedefi Allah’ın rızası istikametinde bir hayat sürmektir. Bu hedefin başarılması da ancak Hz. Peygamber’in sünnetine uymakla mümkündür. Zira Kur’ân, “*Muhakkak ki sen, yüce bir ahlâk üzeresin*”²⁴⁰ ilahi buyruğu ile Hz. Peygamber’in ahlakını ulaşılması gereken bir hedef olarak ortaya koymuştur. Hz. Peygamber de bu aziz ve yüce hedefi “*Muhakkak ki ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim.*”²⁴¹ Şeklindeki veciz ifadesiyle vurgulamıştır.

Bu hakikatin inceliklerine vâkıf olan Nahcuvânî, sûfinin gerçek kemalini, Hz. Peygamber’in ahlâkıyla ahlaklanmakta görür. Ona göre, bir sûfî yalnızca zahirde değil, bâtında da Resulullah’ın izini sürmeli; hem davranışlarında hem de kalbinin en derin kıvrımlarında O’nun nuruyla şekillenmelidir. Zira tasavvuf, sadece bir hâl değil, bir hâl üzere sabit kalmaktır; ve bu sabitlik, ancak Nebvî ahlâkın gölgesinde mümkündür. Nahcuvânî, Hz. Peygamber’in kemalini şöyle ifade etmiştir: “Hiç şüphe yok ki Sen, Allah’ın ahlâkıyla en mükemmel biçimde bezenmiş, O’nun en yakın dostu ve yeryüzündeki en yüce halifesi olarak ahlâkın zirvesini temsil ediyorsun. Senin ahlâkın, nefsin ulaşamayacağı bir olgunluk, akılların kavrayamayacağı bir güzellik ve zamanla sınırlanamayan bir kıymetle doludur. Çünkü Sen, geçmiş ümmetlerin ve gelecek nesillerin tüm güzel huylarını kendinde toplamış, bunların

²³⁷ Gazzâlî, *İhyâ’ü ‘ulûmi’-d-dîn*, 3/75.

²³⁸ el-Enbiya 21/18.

²³⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 18/84.

²⁴⁰ el-Kalem 68/4.

²⁴¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 2/381.

üzerine Allah'ın ahlâkını yani Kur'ân'ın ruhunu ilave etmişsin. Böylece Sen, ahlâkın en yüksek mertebesine ulaşmış, onunla bütünleşmiş ve hakikatin yaşayan örneği olmuşsun.”²⁴²

Sonuç olarak Nahcuvânî'nin nazarında bu ahlâk, sûfinin hem yol hem menzildir. Sûfî, Resulullah'ın izini sürerken yalnızca davranışlarını değil, niyetini, yönelişini ve iç âlemini de O'nunla hizaya getirmelidir. Çünkü hakiki kemal, dıştan içe, içten dışa bir bütünlükle Resul'ün ahlâkında fani olmakla mümkündür. Mevlânâ da bu hususta “Kişinin aklı da kalbi de yüreği de Muhammed (s.a.v.) kokmalıdır” diyerek bu aşkı veciz bir şekilde dile getirmiştir.²⁴³

3.8. Tevekkül ve Teslimiyet

Tasavvufi düşüncede tevekkül ve teslimiyet birbiriyle yakından ilişkili iki temel ilkedir. Tevekkül, sebepleri yerine getirdikten sonra kalben yalnızca Allah'a güvenmek iken; teslimiyet, kulun her hâlükârda ilahi iradeye boyun eğmesi ve içsel direniş göstermemesidir. Bu iki kavram birlikte değerlendirildiğinde, sûfinin kalbî ve amelî düzlemde Allah ile olan ilişkisinin mahiyetini belirlediği müşahede edilmektedir.

Tevekkül ve teslimiyet Kur'ân'ın anahtar kelimeleri arasında yer almaktadır. Zira bun iki kelimenin hem Kur'ân'da hem de hadislerde oldukça ön plana çıkartılan iki temel kavram oldukları görülmektedir. “*Kim Allah'a tevekkül ederse, O ona yeter.*”²⁴⁴ âyeti ve “Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül etseydiniz, kuşu rızıklandırırdı gibi sizi de rızıklandırırdı.”²⁴⁵ hadisi bu iki temel kavramın önemini belirtmektedir.

Nahcuvânî de diğer âlimler gibi tevekkül ve teslimiyet kavramlarını birlikte değerlendirmektedir. Nahcuvânî, tevekkülün kulun iradesini Allah'ın iradesine teslim etmesi olduğunu belirtir ve bu hâlin tam bir teslimiyetle tamamlanması gerektiğini ifade eder. Nahcuvânî tevekkülü, kulun tüm sebeplerden yüz çevirip yalnız Allah'a yönelmesi olarak tarif etmektedir. Ona göre gerçek tevekkül, bir işin oluşumunda

²⁴² Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/434.

²⁴³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mecâlis-i Seb'a*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1991), 48.

²⁴⁴ et-Talâk 65/3.

²⁴⁵ Tirmizî, “Zühd”, 33; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (b.y, Dâru İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye, t.y.), “Zühd”, 14.

dışta bulunan sebeplere sarılmakla birlikte, işin hakikatinde kalben yalnız Allah’a güvenmek demektir.²⁴⁶ Ebû Nasr Serrâc (ö. 378/988) *el-Lüma*‘ adlı eserinde tevekkül, kalbin Allah’a mutlak şekilde bağlanması olarak tanımlamakta ve bu hâlin ancak teslimiyetle tamamlanacağını ifade etmektedir. Ebû Nasr Serrâc’a göre tevekkül eden kişi, Allah’ın hükmüne razı olur, teslim olan ise o hükümde hayır olduğunu bilir.²⁴⁷ Bu hususta Kuşeyrî de tevekkülün âyet ve hadislerle desteklenmiş tanımını verirken, bu hâlin teslimiyetle kemale ereceğini vurgulamaktadır. Yine ona göre Yüce Allah’ın takdirine razı olmayan kişi, tevekkülde samimi değildir. Böylece o bu ifadelerle Yüce Allah’ın emir ve yasaklarına yönelik teslimiyeti tevekkülün en üst basamağı olarak tanımlamaktadır.²⁴⁸ Gazzâlî ise eserlerinde tevekkül ve teslimiyeti birbirini tamamlayan iki hâl olarak işlemektedir. Ona göre tevekkül, kulun Allah’a güvenerek harekete geçmesi; teslimiyet ise harekete geçse bile sonucun Allah’tan geldiğini kabul etmesi ve her türlü hayrın yalnızca O’ndan geldiğini bilmesi demektir. Böylece Gazzâlî’nin teslimiyeti, tevekkülün meyvesi olarak değerlendirdiği görülmektedir.²⁴⁹ İbn Atâullah el-İskenderî, tevekkül ve teslimiyet arasında derin bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. O bu ilişkiyi şu özlü sözlerle ifade etmektedir: “Allah’a teslim ol ki seni kendi dilediğine ulaştırsın. Senin dileğinle değil, O’nun dileğiyle olsun.”²⁵⁰ Bu özlü söz, kişinin iradesini Allah’a terk etmesini, tevekkülün ve teslimiyetin tam bir zirvesi olarak sunmaktadır.

Bu tanımlardan çıkarılacak ortak noktanın, tevekkül ve teslimiyet kavramlarının birbirini tamamlayan, ayrılmaz bir bütün oluşturduğudur. Her iki kavram da insanın Allah ile olan ilişkisinde derin bir güven ve boyun eğme hâlini ifade eder. tevekkül ve teslimiyetin sûfinin kalbî ve amelî hayatında nasıl bir denge oluşturduğunu açıkça ortaya koyar.

²⁴⁶ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 3/88;2/423.

²⁴⁷ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc, *el-Lüma*, çev. Kâtip Çelebi, nşr. Abdülhalim Mahmûd (Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Hadîse, 1960), 97-103.

²⁴⁸ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 238-245.

²⁴⁹ Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâü Ulûmiddîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1981), 4/373-405.

²⁵⁰ İbn Atâullah el-İskenderî, *el-Hikam*, şrh. İbn Abbâd, çev. Mustafa Kara (Bursa: Sufi Kitap, 2007), 121-125.

3.9. İlim ve Marifet

Tasavvufun temelinde, sadece zahiri bilgiyi değil, aynı zamanda bâtinî bilgiyi ve ilmi elde etmek de yer almaktadır. Nahcuvânî ilmî, insanın kalp ve ruhunun aydınlanması için gerekli bir araç olarak görmekte ve ilmin, gerçek hakikate ulaşma yolunda bir basamak olduğunu belirtmektedir. Nahcuvânî, gerçek bilginin, yalnızca akıl ile değil, kalp ve ruh ile de kazanılabileceğini vurgulamaktadır.²⁵¹ İbn Arabî de eserlerinde marifeti, Allah’a yakınlık ve O’nun sırlarının anlaşılması olarak tanımlamaktadır.²⁵² İlk dönem sûfilerden olan Ebû Muhammed Ruveym b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 303/915-16) “Marifet, ârif billâh yani Yüce Allah’ı bilen için bir aynadır, oraya baktığı zaman Mevlâ’sının kendisine Tecelli ettiğini görür.” sözü ile Yüce Allah’ı tanıma ve bilmede, ilim ve marifet boyutuna işaret etmektedir.²⁵³ Yine İlk dönem sûfilerinden olan Zünnûn el-Mısırî ise (ö. 245/859) “Yüce Allah’ı, onun kendisini bana tanıtmaya yoluyla tanıdım; yâni o marifet verdiği için marifete sâhip oldum.” diye ifade ederek Yüce Allah’ın marifetine ermede O’nun kendini tanıttırmasının önemine değinmektedir.²⁵⁴ Bu değerlendirmelere göre salık, kendini dünyevi arzulardan ve çevresinin etkilerinden uzaklaştırdıkça, Hakk’a olan yakınlığı ve marifeti derinleşmekte, nefsinden sıyrıldıkça hakikatin aydınlığına yaklaşmaktadır.

Yüce Allah’ı tanıma ve bilmede önemli olan diğer bir kavram olan marifet, tanımak, aşinalık ve bilgi anlamlarına gelmektedir. Ancak bilgi anlamını ifade eden ilim ile marifet arasında kaynakları ve bunları elde etme yöntemleri açısından fark bulunmaktadır. Şöyle ki, kaynağı kalp, ruh, sır, ilham ve keşf olan marifet, yaşayarak, tadarak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. İlmin kaynağı ise akıl, duygu organları, nazar ve nakildir. İlim bunlar üzerinde istidlâl edilerek elde edilir. İlim yoluyla bilgi edinen kimselere âlim, bâtinî ve kalbî bilgiyle irfan kesp eden kimselere de ârif denir. İlham suretiyle Allah, sıfatları, fiilleri (marifet-i ilâhiyye) hakkında bilgi sâhibi olanlara da ârif-billâh (Allah’la bilen) denir.²⁵⁵ Kur’ân’da ilmin önemi

²⁵¹ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu ’l-ilâhiyye*, 2/67.

²⁵² İbn Arabî, *el-Fütûhâtü ’l-Mekkiyye*, 3/234.

²⁵³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 400.

²⁵⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 317.

²⁵⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 223.

“Allah’tan ancak âlimler korkar.”²⁵⁶ âyetiyle ifade edilmektedir. Hz. Peygamber de “İlim öğrenmek her Müslüman’a farzdır.”²⁵⁷ hadisiyle Müslümanlara bu ulvi yolda rehberlik etmektedir.

Nahcuvânî genel olarak, felsefeci ve kelâmcıların marifet hakkındaki görüşlerini zayıf istidlâl ve eksik kanaatler olarak değerlendirmektedir. Nahcuvânî’ye göre, bu tür düşünceler insanı Hak’tan uzaklaştıran ve O’nun huzurundan uzaklaştıran deliller arasında bulunmaktadır. Nahcuvânî, insaf sahibi bir kişinin bu görüşlerden yüz çevirmesi gerektiğini savunmakta; bunun yerine, kişinin Mevlâ’ya yönelmesi, O’nun nebi ve resullerine, özellikle son peygambere ve ona tabi olan ârif, veli ve vasıl kulların himmetine sığınması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁵⁸ Bu önemli düşünceler, Nahcuvânî’nin tasavvufi yaklaşımını ve vahdet-i vücûd anlayışını yansıtan önemli bir düşünce biçimi olarak dikkat çekmektedir.

3.10. Muhabbetullah

Tasavvufun özünde Yüce Allah’a duyulan aşk yani muhabbetullah vardır. Sevgi, sevmek, aşk, dost edinmek gibi anlamlara gelen muhabbet teriminin aslı olan hubb, meveddet ve dostluğun saf ve halis şeklidir.²⁵⁹ Nahcuvânî, muhabbeti kulun kalbinde Hak’tan başkasına yer bırakmayan bir Tecelli olarak nitelendirmektedir. Ona göre hakiki muhabbet, kulun tüm varlığıyla Hakk’a yönelmesini sağlamakta; sevgi ise kullukta sebatın ve teslimiyetin temel unsuru olarak yer almaktadır.²⁶⁰ Allah sevgisi hem Kur’ân’da hem de hadislerde işlenmiş olup bu konuya özel bir önem verilmiştir. Nitekim “İman edenlerin Allah’a olan sevgisi daha kuvvetlidir.”²⁶¹ âyeti ile “Farzlara olan bağlılıkla kulum bana yaklaşır. Nafilelerle de yaklaşımaya devam eder, nihâyet onu severim.”²⁶² hadisi bu özel anlama delalet etmektedir.

İlk büyük mutasavvıflardan olan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) muhabbeti; “Muhabbet, senden olan çok şeyi ibadet ve taati azımsaman, sevgiliden olan az şeyi

²⁵⁶ el-Fâtır 35/28.

²⁵⁷ Buhârî, Sahîh, “İlim”, 6; Tirmizî, Sünen, “İlim”, 7.

²⁵⁸ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, .5b-6a.

²⁵⁹ Ebû Bekir Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 161; Kuşeyrî, *er-Risâle*, 497.

²⁶⁰ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/67.

²⁶¹ el-Bakara 2/165.

²⁶² Buhârî, Sahîh, “Rikâk”, 38.

lütuf ve ihsanı çoğumsamandır.” şeklinde tarif ederken;²⁶³ yine ilk sûfilerden ayrıca hadis, kelâm ve tefsir âlimi olan Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) de “Önce bütün mevcudiyetinle bir şeye meyletmen, sonra onu nefsine, ruhuna ve malına tercih etmen ve daha sonra ona olan sevgide kusurlu olduğunu bilmendir.” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶⁴ İlk sûfiler aşk kelimesini değil de muhabbet kelimesini tercih etmişlerdir. Aşk kelimesi Kur’ân’da zikredilmemişse de aşkı muhabbetin ifrat derecesi olarak tarif eden İbnü’l-Arabî’nin beyanına göre kinaye yoluyla îrâd buyrulmuştur. İbnü’l-Arabî Kur’ân’daki eşedd-i hubb âyetini buna delil saymıştır.²⁶⁵ Ayrıca İbnü’l-Arabî hubb’un ilahi bir makam olduğunu ve Yüce Allah’ın kendisini bu makamla nitelediğini söyler: Hub (sevgi) ilahi bir makamdır: Hak kendisini onunla nitelemiş ve Vedûd diye isimlendirmiştir.²⁶⁶

3.11. Fenâ ve Bekâ

Nahcuvânî, fenâyı nefsin varlık iddiasından soyunarak Hak’ta yok olması; bekâyı ise Hak ile bâkî kalmak olarak açıklamaktadır ki bu hâl ona göre hakiki tevhid idrakinin zirvesini oluşturmaktadır.²⁶⁷ Kur’ân’da her şeyin yok olacağı sadece Yüce Allah’ın rızası istikametinde yapılanların bekâ bulacağı ifade edilmektedir. Nitekim bir âyette “*Her şey yok olacaktır; yalnızca Rabbinin Zatı bâkî kalacaktır.*”²⁶⁸ buyrulması bu manaya delalet etmektedir. Fenâ olma anlayışı insanın varlık iddiasından sıyrılarak hakiki tevhid idrakine ulaşma yolculuğunu temsil etmektedir. Nahcuvânî, fenâyı nefsin benlik iddiasından arınarak Hak’ta yok olması olarak tanımlarken, aynı zamanda bu süreci bir tür teslimiyet ve arınma olarak da görmektedir. Bekâ ise bu teslimiyetin ardından gelen, Hak ile var olma hâlidir; bu, insanın ilahi hakikate erişip onunla bütünleşmesi anlamına gelir. Bu kavramlar, insanın kendi varlığını sorgulaması ve ilahi hakikate yönelmesi için bir davet niteliğindedir. Fenâ, bir yok oluş değil, daha çok bir yeniden doğuş; bekâ ise bu doğuşun ardından gelen sonsuz bir varoluş hâlidir. Bu süreç, hakiki tevhid idrakinin zirvesine ulaşmayı temsil eder. İnsan, bu hâllere eriştiğinde, artık kendi varlığını

²⁶³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 407.

²⁶⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 410.

²⁶⁵ İbn Arabî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 71-78.

²⁶⁶ İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 2/323.

²⁶⁷ Nahcuvânî, *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye*, 3/201.

²⁶⁸ er-Rahmân 55/26-27.

değil, ilahi hakikati görür ve onunla bütünleşir. Bu, insanın en yüksek manevi mertebesine ulaşmasıdır.

3.12. Adem ve Vücûd

“Adem” kavramı, varlığın karşıtı olarak “yokluk” ve “hiçlik” anlamına gelir. İslam düşünce tarihinde bu konuya ilk olarak Mu'tezile kelimcileri eğilmiştir. Mu'tezile, âlemin yokluktan meydana geldiğini kabul etmiş; bununla birlikte varlık ile mahiyeti birbirinden ayırarak, adem'in kendine özgü bir gerçekliği bulunduğunu savunmuştur. Onlara göre adem, hem sabit hem de “şey” olarak kabul edilir; ancak bu varlık, zihinsel değil, zihnin dışında bir gerçekliktir.²⁶⁹

“Vücûd” terimi, Türkçeye “varlık” olarak çevrilir. Etimolojik açıdan bakıldığında, “istenen ya da aranan bir şeyi elde etmek” anlamına gelir. Günlük dilde ise bu kavram zaman zaman “cisim” ya da “beden” anlamında kullanılsa da, bu tür kullanımlar merkezidir ve terimin asıl anlamını yansıtmaz.²⁷⁰

Gazzâlî öncesi sûfiler, Allah dışındaki varlıkları “fani” olarak nitelendirirken, Gazzâlî bu yaklaşımı derinleştirerek mâsivâyı “mutlak yokluk” düzeyinde değerlendirmiştir. Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışında, yalnızca Allah hakiki anlamda varlığa sahiptir. Allah dışındaki mümkün varlıklar, varlıklarını ancak Allah'a bağlı olarak sürdürebildikleri için, öz itibarıyla yok hükmündedir (lâ mevcûde illallâh). Bu bağlamda Gazzâlî, Allah'ın varlığını hakiki diğer tüm varlıkların var olmasını ise merkezi olarak tanımlar. Ona göre varlık, hayır ve nurla; yokluk ise şer ve karanlıkla ilişkilidir.²⁷¹ Nahcuvânî, Arapça “vücûd” ve “adem”, Farsça “hest” ve “nîst” ile Türkçedeki “var” ve “yok” kelimelerinin, dilde ilk çağrıştırdığı anlamların doğrudan varlık ve yokluk hakikatine işaret ettiğini belirtir. Ona göre bu ifadelerin temel anlamları, merkezi ya da izafî yorumlardan ve tarihsel süreçte kazandıkları ikincil anlamlardan ayırdır. Nahcuvânî, zamanla bu kavramlara yüklenen yeni anlamları, aklın müdahalesiyle oluşmuş yapay ve keyfî yorumlar olarak değerlendirir. Bu tür

²⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, *DİA*, 1/ 356-357.

²⁷⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: MÜFİV Yayınları, 1989), 1/4.

²⁷¹ Ebû Hamîd Gazâlî, *Nûr Metafiziği Mişkâtü'l-Envâr*, trc. A Cüneyd Köksal (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 33-39.

anlamlar, ona göre, hakikatin özünden uzaklaşmış, aklın kendi sınırları içinde ürettiği ve gerçekliğe yabancılaşmış kavramsal kurgulardır.²⁷²

Nahcuvânî, “vücûd” (varlık) ve “adem” (yokluk) kavramlarını metafizik düzeyde birbirine tamamen zıt iki hakikat olarak değerlendirir. Ona göre “vücûd”, ezeli ve ebedi olan, kendi başına varlık taşıyan ve yoklukla nitelenmesi mümkün olmayan bir gerçekliktir. Bu kavramla ilişkili terimler arasında mevcûd, sâbit, tahakkuk gibi ifadeler yer alır. Varlık, zatının gereği olarak daimidir ve yoklukla birleşemez. Buna karşılık “adem”, varlığın tamamen yokluğu anlamına gelir. Mâ’dûm, nefiy, imtina gibi terimlerle ifade edilen adem, kendi başına bir gerçeklik taşımaz. Nahcuvânî’ye göre âlemde gördüğümüz mümkün varlıklar (mümkînü’l-vücûd), hakikî varlık değil, sadece “vücûd-ı mutlak”tan yansıyan gölge varlıklardır. Bu varlıklar, Allah’ın isim ve sıfatlarının yansımaları olup, bağımsız bir varlıkları yoktur.²⁷³

Nahcuvânî, âlemin “vücûd”un değil, “adem”in kapsamına girdiğini belirtir. Çünkü mutlak varlık (vâcibü’l-vücûd) bölünemez ve parçalanamaz. Âlemdeki varlıklar geçici, değişken ve yok olmaya mahkûmdur. Bu nedenle, hakikî anlamda var olan yalnızca Allah’tır. Ayrıca Nahcuvânî, “vücûd”un zaman ve mekânla kayıtlı olmadığını, ezeli ve ebedi olduğunu vurgular. Ona göre bu hakikati kavramak, akli bilgiyle değil, manevi tecrübe ve keşifle mümkündür. İnsan, kendi nefisini tanıdıkça Rabbini tanır; bu da varlık bilgisine ulaşmanın temel yoludur.²⁷⁴

Kur’ân âyetlerini tefsir ederken de Nahcuvânî, Allah’ın mutlak varlık olduğunu ve âlemin bu varlığa nispetle yok hükmünde bulunduğunu ifade eder. “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtırdır”²⁷⁵ (Hadîd, 57/3) gibi âyetlerle bu anlayışını temellendirir.²⁷⁶

3.13. Fakr: Yoksunluk ve Varlık Bilinci

Sözlükte fakirlik hali malını yitirme, yoksunluk yaşama, züğürtlük çekme, ihtiyaç içinde bulunma, yokluk ve nihâyetinde hiçlik anlamlarına gelmektedir.²⁷⁷

²⁷² Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 12b-13a.

²⁷³ Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 18a,69b, 48a.

²⁷⁴ Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 63b-54a.

²⁷⁵ el-Hadîd 57/3.

²⁷⁶ Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 39a.

²⁷⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 171.

Tasavvufi anlamda fakr sâlikin, gerçekte hiçbir şeye sahip olmadığını, her şeyin gerçek sahibinin Allah Teâlâ olduğunu idrak etmesidir. Kişi, daima Allah Teâlâ'ya muhtaç olduğunu bilirken, O'nun ise hiçbir şeye muhtaç olmadığını derin bir şuurla kavrar. Bu farkındalık, sâliki benlikten uzaklaştırır, hakikate yaklaştırır.²⁷⁸ Sûfilere göre fakr, dışsal (zahiri) ve içsel (manevi) olmak üzere ikiye ayrılır. Zahiri fakr, kişinin mal ve mülkten yoksun olmasıdır; yani kelime anlamıyla fakirliktir. Manevi fakr ise, kişinin zengin ya da fakir olmasına bakmaksızın, her durumda kendini bütünüyle Allah'a muhtaç görmesidir. Tasavvufta asıl değerli olan da bu manevi fakr anlayışıdır.²⁷⁹

Nahcuvânî'nin eserlerinden anlaşıldığı üzere, o yalnızca manevi değil, suret (zâhir) bakımından da fakirliği zenginliğe tercih etmektedir. Ona göre, kalp tarlasına ilahi muhabbet tohumu düşen bir kimse için, cennetin çeşitli derecelerinde sunulan lezzetler dahi, dünya nimetleri ve onlara karşı duyulan arzulardan çok daha üstün ve değerlidir.²⁸⁰ Nahcuvânî, ihvanına şöyle öğüt verir: Bir kul, nefsine boyun eğmekten, arzularının esiri olmaktan ve karanlık gaflet hâinden kurtulmadıkça, kalbinde iman nuru parlamaz; yakîn ve irfan gibi manevi derecelerde ilerleyemez.²⁸¹ Nahcuvânî'ye göre insanda ortaya çıkan nefsanî hastalıklar ve dünyaya dair hayalî eğilimler şunlardır: Makam ve mevki arzusuna kapılmak, servete düşkünlük göstermek, kibirlenmek ve kendini başkalarından üstün görmek. Bu olumsuz özellikler; zulme yol açan kötü ahlâk, çirkin davranışlar, bitmek bilmeyen arzular ve dünyaya dair tükenmeyen beklentilerle devam eder. İnsan, bu beklentilerin zincirleriyle bağlanır; geçici hazlara tutkun, nefsine esir olmuş kimselerle oturup kalktıkça, onlarla kurduğu ilişkiler sonucunda daha fazla mala sahip olma isteğiyle kuşatılır.²⁸²

Nahcuvânî, ilahi aşktan nasibini almamış, sadece zenginlik ve itibar kazanmak amacıyla şeyhlik iddiasında bulunan kişileri sert bir dille eleştirir. Ona göre, hakikate ulaşmadan, manevi bilgiye sahip olmadan irşat iddiasında bulunanlar, aslında şeytanın yolundan giden kimselerdir. Bu kişiler, gerçek sûfilerin sözlerini anlamadan tekrar eder, insanları vesveseye sürüklerler. Asıl amaçları geçim

²⁷⁸ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 180.

²⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 171.

²⁸⁰ Turan, "Baba Ni"metullah Nahcuvânî ve el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye İsimli Tefsiri," 61.

²⁸¹ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 64b.

²⁸² Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 66a-66b.

sağlamak, çevre edinmek ve halk arasında saygınlık kazanmaktır. Ancak bu kimseler, ilahi muhabbetin kokusunu dahi almamışlardır.²⁸³

Nahcuvânî, bu tür sahte şeyhlerin ahireti unutarak dünyaya yöneldiklerini, helâl-haram demeden mal topladıklarını, sultanların kapısında menfaat peşinde koştuklarını ve türlü hilelere başvurdıklarını ifade eder. Onların velilik ve manevi miras iddialarını ise boş ve aldatıcı bulur. Bu kişileri “şeytanın dostları” olarak nitelendirir ve onların sonunda hüsrana uğrayacaklarını vurgular. Duasında ise Allah’tan, kendisini ve tüm kulları bu tür sapmalardan korumasını diler.²⁸⁴

3.14. Ruh: İlâhi Kaynaklı Varlık

Sözlüklerde genellikle bedene hayat veren hoş bir esinti, nefes, soluk ya da can anlamlarında tanımlanan “ruh”, ilk dönem mutasavvıflar tarafından ince ve latif bir cevher olarak tasavvur edilmiştir. Onlara göre ruhun bedene nüfuz edişi, gül yağının güle ya da tereyağının süte karışması gibidir, görünmez ama her zerresine işlemiştir. Ruhun gözle görülmemesi ise onun maddi değil, şeffaf ve latif bir varlık oluşundandır.²⁸⁵

Ruh, cesetle kurduğu ilahi irtibat sayesinde ona hayat üfler; irade ve kudretiyle beden hareket ve tasarruflarını yönlendirir. Bu bağ çözüldüğünde, beden artık ne hareket eder ne de şuur ve idrak gösterebilir. Ancak ruhun mahiyeti ve keyfiyeti, insan aklının ihata edemeyeceği bir sır olarak kalır. Onun hakikati, beşerî idrakin ötesinde, yalnızca ilahi ilmin kuşattığı bir alandır. Zira insan, ancak kendi istidat ve kabiliyeti ölçüsünde bilgiye ulaşabilir.²⁸⁶

Bu sınırlılığı vurgulayan Nahcuvânî, dikkat çekici bir benzetmeyle der ki: “Bir kimse, bir hardal tanesinin hakikatini ve oluşum sürecini idrak etmekten acizse, ruh gibi latif ve ulvî bir varlığın mahiyetini ve bedenle olan ilişkisini nasıl kavrayabilir?” Böylece o, ruhun sırlarla örtülü mahiyetine dair beşerî idrakin sınırlarını gözler önüne serer.²⁸⁷

²⁸³ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 58a-58b.

²⁸⁴ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/273; Turan, *Baba Ni'metullah Nahçıvanî ve el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye İsimli Tefsiri*, 62.

²⁸⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, 1/ 12.

²⁸⁶ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 1/464.

²⁸⁷ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 2/464.

Nahcuvânî, ruhun uykudaki hâline dair dikkat çekici bir rivayeti aktarır: Uyku esnasında, hem dirilerin hem de ölülerin ruhları bir araya gelir. Allah'ın tanışmalarını murad ettiği ruhlar birbirlerini tanır, konuşur ve manevi bir buluşma gerçekleşir. Ardından Allah, ölümüne hükmettiği kimselerin ruhlarını katında alıkoyar; yaşamasına izin verdiği kimselerin ruhlarını ise tekrar bedenlerine iade eder. Bu anlatım, ruhun cesetten bağımsız ve ilahi iradeye bağlı bir cevher olduğunu vurgular.²⁸⁸ Nahcuvânî, Hz. Âdem'i "ebü'l-ervâh ve'l-eşbâh" (ruhların ve bedenlerin babası) olarak tanımlar. Ancak buna rağmen, Hz. Muhammed'in (sav) ruhunun mâna ve ruhaniyet yönüyle Hz. Âdem dâhil tüm peygamberlerden önce olduğunu, sadece suret ve beden itibarıyla onlardan sonra geldiğini ifade eder. Böylece Nahcuvânî, nübüvvet silsilesinde Hz. Muhammed'in zahirde son, fakat hakikatte ilk olduğunu vurgulayan geleneksel tasavvufi anlayışı sürdürür. Nahcuvânî, bir hardal tanesinin oluşum sürecini ve geçirdiği merhaleleri dahi tam olarak kavrayamayan insanın, ruhun mahiyetini anlamasının mümkün olmadığını belirtir. Ona göre, insanın istidat ve kabiliyeti, ruhun hakikatine nüfuz etmeye kâfi değildir. Ancak, keşf ve zevk ehli olan kimselerin, ruhun bazı yönlerine dair manevi bilgiye ulaşabileceğini ifade eder. Bu görüşünü sahabe ve peygamber sözleriyle de destekler. Nahcuvânî, meselenin özünü ise şu şekilde açıklar: Ruhun hakikati, Hz. Muhammed'in (sav) suretinde bütün ilahi sıfatların bir araya gelmiş olmasıdır. Bu yönüyle onun ruhu, mâna itibarıyla Hz. Âdem (as) ve diğer peygamberlerden öncedir; ancak suret, yani cesetle birleşme bakımından sonradan gelmiştir. Böylece o, Hz. Muhammed'in hakikatini 'ilk ve son' olma sırrı ile ilişkilendirir.²⁸⁹ Nahcuvânî, nefsi insanın tabiatına yerleştirilmiş ve yaratılışıyla birlikte sabit kılınmış bir özellik olarak değerlendirir. Ona göre nefis, insan varlığının ayrılmaz bir parçası olup, ilahi takdirle yapısına dâhil edilmiş bir cevherdir.²⁹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan "*Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ilimden ancak az bir kısmı verilmiştir.*" (el-İsrâ, 17/85) âyeti, ruhun mahiyetine dair bilginin insan idrakiyle sınırlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu âyet, ruhun metafizik boyutuna dair mutlak bilgiye ulaşmanın mümkün

²⁸⁸ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 3/249.

²⁸⁹ Kurt, *Ni'metullah Nahcuvânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 228.

²⁹⁰ Nahcuvânî, *Fevâtihu'l-İlâhiyye*, 2/249.

olmadığını, insanın bu konuda ancak sınırlı bir kavrayışa sahip olabileceğini ifade eder.

Bu çerçevede mutasavvıf Nahcuvânî, ruhun işlevsel yönüne dikkat çekerek şu değerlendirmede bulunur: “Ruh, cesede bağlıdır; ona hayat verir ve irade gücüyle onu harekete geçirir. Ancak ruh bedenden ayrıldığında, bu bağ kopar; beden hareket kabiliyetini yitirir, şuur ve idrak sona erer.” Nahcuvânî’nin bu yaklaşımı, ruhun bedene canlılık kazandıran asli unsur olduğunu vurgularken, onun mahiyetinin ve keyfiyetinin insan aklıyla tam anlamıyla kavranamayacağını da ima etmektedir.²⁹¹

3.15. Cennet ve Cehennem: Sonsuzluk Tasavvuru

Cennet kelimesi, “örtmek” ya da “gizlemek” anlamına gelen *cenn* kökünden türemiştir. Bu yüzden, bitki ve ağaçlarla toprağı örten bahçelere bu ad verilmiştir. Ahirette müminlere vaat edilen sonsuz mutluluk yurduna da “cennet” denmesinin nedeni, ya görünüş olarak dünya bahçelerine benzemesi ya da içindeki nimetlerin insan aklıyla tam olarak kavranamayacak kadar gizemli olmasıdır.²⁹²

Cehennem kelimesi ise, “cehânnâm” yahut “cihinnâm” şeklinde geçip, sözlükte “derin kuyu”, “uğursuz yer” gibi anlamlara gelir. Ahirette, hakikate karşı direnen kâfir, münafık ve zalimlerin ilahi azaba uğrayacakları mekân olarak tanımlanır.²⁹³

Cennet ve cehennem, Kur’ân-ı Kerîm’de kapsayıcı iki kavram olarak yer almakla birlikte, İslâmî literatürde bu iki yurdun farklı mertebelerine işaret eden çeşitli isimler de mevcuttur. Cennetin yedi farklı ismi şu şekilde sıralanır: Cennet, Cennetü’n-Naîm, Adn, Firdevs, Hüsnâ, Dârü’s-Selâm ve Dârü’l-Mukâme. Benzer şekilde cehennemin de azabın şiddetine göre derecelenen yedi tabakası bulunduğu kabul edilir: Cehennem, Cahîm, Hâviye, Hutame, Lezâ, Saîr ve Sekar. Bununla birlikte, hem cennet hem de cehennem için bu temel isimlerin dışında farklı adlandırmalar da söz konusu olmuştur.²⁹⁴

²⁹¹ Nahcuvânî, *Fevâtihu’l-İlâhiyye*, 1/464.

²⁹² M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374-376.

²⁹³ Ömer Fâruk Harman-Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/225-227.

²⁹⁴ Şahin, “Cennet”, 7/374-376; Harman-Topaloğlu, “Cehennem”, 7/225-227.

Nahcuvânî, Kur’ân’da geçen “iki cennet”²⁹⁵ ifadesini farklı bir tasavvufi bakış açısıyla değerlendirerek, cenneti iki mertebede açıklar: vadedilen (cismanî) cennet ve ruhani cennet. Ona göre, Rabbinin huzurunda durmaktan çekinen ve O’nun emirlerine boyun eğen kimselere vaat edilen bu iki cennetin birincisi, cismanî cennettir. Bu cennet, müminlerin dünya hayatında nefsanî arzularını terk etmelerinin ve şehvetlerini dizginlemelerinin bir karşılığı olarak verilir. Orada, dünyevi hazların arındırılmış ve ebedileştirilmiş şekliyle nimetler sunulur.

İkinci cennet ise ruhani cennettir. Bu cennet, gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiçbir insanın kalbine doğmamış olan manevi tecellilerin zuhur ettiği yüce bir mertebedir. Nahcuvânî’ye göre bu, Allah Teâlâ’nın sırf lütuf ve ihsanıyla bağışlayacağı, zahiri tasvirlerle anlatılamayacak aşkın bir cennettir. Bu anlayış, cenneti sadece maddi bir mükâfat olarak değil, Allah ile kurulan manevi yakınlığın ve vuslatın mekânı olarak da değerlendiren tasavvufi düşünceyle örtüşür.²⁹⁶

Tasavvufi düşüncede sûfiler tarafından ortaya konulan cennet tasnifi, insanın cismaniyetten ruhaniyete doğru gerçekleştirdiği manevi seyrin çeşitli mertebelerini yansıtmaktadır. Bu tasnife göre cennet; cennetü’l-ef’âl, cennetü’s-sıfât, cennetü’l-verâse ve cennetü’z-zat olmak üzere dört düzeyde değerlendirilir.

Cennetü’l-ef’âl, “fiiller cenneti” anlamına gelir ve salih amellerin mükâfatı olarak verilen cenneti ifade eder. Bu makam, fiziksel hazların, leziz yiyeceklerin ve dünyevi cinsel zevklerin bulunduğu bir mertebedir. Bu bağlamda, “nefs ve ameller cenneti” şeklinde de adlandırılmakta olup, daha çok bedenî ve duysal nitelikler taşır. Cennetü’s-sıfât, ilahi isim ve sıfatların tecellileriyle oluşan manevi bir cennettir. Sûfî literatürde bu mertebe “gönül cenneti” olarak da anılır. Burada birey, Allah’ın sıfati tecellilerine mazhar olarak daha derin bir manevi idrake ulaşır. Cennetü’l-verâse, Hz. Peygamber’e güzel bir biçimde ittiba eden ve yüksek ahlaki seciyelere sahip kimselere miras kalan cennettir. Bu cennet, mahiyet itibarıyla cennetü’l-ef’âl ile benzerlik gösterse de, iltizam edilen sünnet-i seniyye ve ahlaki kemalât neticesinde elde edildiği için ayrı bir anlam taşır. Cennetü’z-zat ise, sûfilerce en yüce cennet makamı olarak kabul edilir. Bu makamda kul, Zat-ı İlâhî’nin aşkın ve eşsiz cemâlini müşâhede eder. Bu nedenle burası “Zat cenneti”, “ruhun cenneti” veya “ruhani

²⁹⁵ er-Rahmân 55/46.

²⁹⁶ Nahcuvânî, *Fevâtihu’l-İlâhiyye*, 2/377.

cennet” gibi adlarla da anılır. Bu seviye, tüm fiziki ve sıfatı perdelerin aşılarak doğrudan Allah’ın zatına yönelişi temsil eder.²⁹⁷

Nahcuvânî’nin yorumlarında da bu tasnife benzer bir yaklaşım görülmektedir. Ona göre cennetü’l-ef’âl, cennetü’s-sıfât ve cennetü’l-verâse daha çok nefsanî ve cismânî boyutlara tekabül ederken, cennetü’z-zat ruhani boyutu temsil eder. Nahcuvânî’nin kullandığı terimler sûfî gelenekteki yaygın terminolojiyle örtüşmektedir; dolayısıyla burada lafzî düzeyde farklılık söz konusu olsa da, içerik açısından özdeşlik dikkati çeker.²⁹⁸

Nahcuvânî’ye göre, sadece nefsanî hazlar için cenneti arzulayan kişiler, aslında asıl hedeflerinden sapmış, yoksun kalmış ve hüsrana uğramışlardır. Bu nedenle o, ruhani cenneti yani Zat cennetini, nefsanî cennete üstün tutar. Bu düşüncesini özellikle ihvanına (manevi kardeşlerine) yönelik yaptığı uzun bir nasihatte açıkça dile getirir: “Ey kardeşlerim! Allah’a kolaylıkla yaklaşabilen, O’nun ahlâkıyla ahlaklanmış, O’nunla yakınlık kurmuş, O’nunla buluşmanın zevkine varmış bir kimse, eğer hâlâ Allah’tan O’nun dışındaki şeyleri özellikle de cennete dair cismanî zevkleri istiyorsa, aslında nefsinin yöneldiği o yüksek hedefleri kaybetmiş ve boş şeylerin peşine düşmüş demektir. Böyle biri, yakîn sahibi ariflerin gözünde hüsrana uğramış kimselerdendir. Zira Kur’ân’da da şöyle buyrulur: “Bilesiniz ki, bu apaçık bir hüsrandır.”²⁹⁹ Bu, büyük bir mahrumiyettir.”³⁰⁰

Nahcuvânî, zat cenneti yani ruhani cennetin, Kur’ân’da adı geçen Firdevs Cenneti olduğunu belirtir. Ona göre Firdevs, tüm cennetler içinde en yüce makamın adıdır. Bu görüşünü, Kehf Sûresi’nde geçen şu âyetle temellendirir: “İman edip salih amel işleyenlere gelince, onlar için Firdevs cennetleri bir makam olarak hazırlanmıştır.”³⁰¹

3.16. Tecelli: İlâhî Görünümün Anlamı

Tecelli kelimesi sözlükte “açığa çıkmak, belirginleşmek, görünmek, zuhur etmek” gibi anlamlara gelir. Tasavvufî literatürde bu kavram, daima gaybdan şuhûda,

²⁹⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 114-115.

²⁹⁸ Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 60b, 61a, 64a

²⁹⁹ ez-Zümer 39/15.

³⁰⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâu ulûmi’ddîn*, haz. Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü’l-hayr, 1997), 2/194.

³⁰¹ el-Kehf, 18/107; Nahcuvânî, *Hidâyetü’l-İhvân*, 18b.

karanlıktan nura, la-taayyünden taayyüne, yani belirlenmemişlikten belirli bir görünüme geçiş sürecini ifade eder. Her bir ilahi ismin tecellisi, zuhur ettiği mekâna, muhataba ve bağlama göre farklı şekillerde tecelli eder ve buna göre çeşitli isimlerle anılır. Bu bağlamda tecelli, gayb âleminden kalbe doğan ve orada zuhur eden ilahi nurlardır.³⁰² Sûfilerden Serrâc, tecelliyi, “Allah’a yönelenlerin kalplerine Hakk’a yönelişi sağlayan nurların doğması” olarak tanımlar. Tûsî (ö. 672/1274) ise, güzelliğin kaynağını ilahi tecellide görür ve şöyle der: “Güzellik, Allah’ın tecellisiyle meydana gelir ve O’nun setriyle çirkinlik ve kusurlar ortaya çıkar.” Tûsî’nin bir diğer önemli ifadesi de şöyledir: “Allah, halkına yine halk vasıtasıyla tecelli eder ve halktan da yine halk vasıtasıyla gizlenmiştir.” Bu sözler, Hakk’ın tecellisinin hem zahirde hem de bâtında cereyan ettiğini gösterir; insanın, varlık âlemi aracılığıyla Hakk’ı temaşa etmesini mümkün kılarken, aynı zamanda O’nun mutlak gizliliğini de ifade eder.³⁰³

Tasavvufi bakışa göre, âlemdede var olan her şey, her an yeniden yaratılmaktadır. Bu yaratım, sürekli bir dönüşüm ve yenilenme hâlidir. Mevcudat her nefeste yok olmakta ve yerlerine, onların benzerleri gelmektedir. Bu duruma “teceddüd-i emsâl” ya da “tecdîd-i halk” denir.³⁰⁴ Bu iki kavram arasındaki nüans, sûfilere göre oldukça incedir ve insanı kolaylıkla yanıltabilir. Zira yaratmanın her an yeniden, fakat benzer şekilde tezahür etmesi, insan zihninde bir süreklilik algısı oluşturur. Bu da, yaratılışın hakikatini perdeleyerek Hakk’ın “her an yeni bir iş ve yaratımda oluşu” gerçeğini gizler.

Sûfinin yaşadığı “ân”, bu süreklilik algısının ötesine geçebildiği, zamanın sınırlarından sıyrıldığı bir farkındalık hâlidir. Bu an, kişinin ilahi fiillerin her lahza yeniden vücut bulduğunu idrak ettiği, Allah’ın kesintisiz yaratışına şahitlik ettiği manevi bir zaman dilimidir. Dolayısıyla tecelli, sadece bir görünüş değil, aynı zamanda insanın Hakk’ın varlık üzerindeki sürekli tasarrufunu müşahade edebilmesidir.³⁰⁵

³⁰² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 472; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 638.

³⁰³ Tûsî, *el-Lüma-İslam Tasavvuf*, 354.

³⁰⁴ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 226.

³⁰⁵ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 28.

Tasavvufî düşüncede Tecelli, Hakk'ın zatı ve sıfatlarıyla âlemde zuhur edişini ifade eden derin bir kavramdır. Bu kavram, çeşitli sûfiler tarafından farklı açılardan tasnif edilmiştir. Bu tasniflerden biri de Kâşânî'ye aittir. Kâşânî, Tecelliyi üç ana mertebede değerlendirir:

1. Zatî Tecelli: Hakk'ın kendi zatına, yalnızca kendi zatı için tecelli etmesidir. Bu, herhangi bir mahlûkat ya da varlık alanına bağlı olmayan mutlak ve içsel bir Tecellidir.

2. Tecelli-i Sânî: Allah'ın, ehadiyet mertebesinde vahidiyet mertebesine inişiyi gerçekleştiren tecellidir. Burada birlik (tevhid) içinde çokluk belirir; ilahi hakikat, farklı isim ve sıfatlarla temessül etmeye başlar.

3. Şuhûdî Tecelli: Bu aşamada mümkün varlıkların, yani kevn ve mekân âleminin zuhuru söz konusudur. Hakikat, yaratılmışlar dünyasında görünürlük kazanır ve seyredilir hâle gelir.³⁰⁶

Abdülkerîm el-Cîlî ise tecelliyi isim, fiil, sıfat ve zat olmak üzere dört ana başlık altında ele alır. Her bir kategori, ilahi hakikatin farklı yönlerinin varlık âleminde nasıl tezahür ettiğini ifade eder. İsim tecellileriyle Allah, kudret, ilim, rahmet gibi isimleriyle zuhur ederken; fiil tecellileri yaratma, yaşatma, yok etme gibi eylemlerle gerçekleşir. Sıfat tecellilerinde ilahi nitelikler ön plandadır. Zat tecellisi ise bütün bu tecelli türlerini aşan aşkın bir zuhurdur.³⁰⁷

Tecelli, ayrıca ruhani ve rabbani olmak üzere ikiye ayrılarak da yorumlanır. Ruhani tecelli, hudûs (sonradan var olma) sıfatıyla ortaya çıkar ve bu tecellide “ucûb” (kendini beğenme) tehlikesi söz konusu olabilir. Buna karşın rabbani tecelli, fânî varlığın yokluğa dönüştüğü, benliğin tamamen ortadan kalktığı bir tecellidir. Bu ikinci türde ucûb tehlikesi bulunmaz, çünkü orada artık kuldân söz edilemez hâle gelir.³⁰⁸

Başka bir tasnif de celâlî ve cemâlî tecelli ayrımıdır. Allah'ın Kakhâr, Cebbâr ve Zü'l-İntikâm gibi azametli ve kudretli isimlerle zuhuru celâlî tecelli olarak adlandırılırken; rahmet, nimet ve kerem gibi lütufkâr isimlerle zuhur etmesi cemâlî

³⁰⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili II* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007), 150-151.

³⁰⁷ Uludağ, *Tasavvufun Dili II*, 151.

³⁰⁸ Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 226-227.

tecelli olarak nitelendirilir. Bu ayırım, Hakk'ın hem haşyet hem de muhabbet uyandıran yönlerine işaret eder.³⁰⁹

Kur'ân'da yer alan, “*O, her an yeni bir iştedir*”³¹⁰ ve “*Onlar yeni bir yaratılıştan şüphe ederler*”³¹¹ gibi âyetlerden hareketle, mutasavvıflar yaratılışın sürekli bir tecelli hâlinde olduğunu vurgulamışlardır. Bu anlayışa göre yaratma (halk) ve tecelli, her an yenilenmekte ve hiçbir an bir diğerinin tekrarı olmamaktadır. Bu, “tekerrürsüz tecelli” fikridir. Sûfiye göre Hak, kevn âleminde daima yeni bir tecelli içindedir; zaman, an be an yaratılışın ve ilahi zuhurun sahnesi hâline gelmiştir.³¹²

Dolayısıyla tecelli, sadece görünüş değil, aynı zamanda Allah'ın eylem ve niteliklerinin âlemdeki canlı ve dinamik yansımalarıdır. Bu anlayışa göre, vücûdun her bir tecellisi sonsuz bir dinamizm içindedir. Her an Hak'tan gelen yeni bir fiil, yeni bir suret ve yeni bir zuhur mevcuttur. Bu tecellilerin tümü, Nahcuvânî'nin ifadesiyle “fânidir”; yani süreksiz ve geçicidir. Kalıcı olan yalnızca “azamet ve ikram sahibi Rabbinin veçhidir.”³¹³

Nahcuvânî, Vücûd'un tecellilerinde tekrarın söz konusu olmadığını mantık açısından açıklarken, İbnü'l-Arabî'nin şu sözünü delil olarak aktarır: “Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî şöyle diyor: Kaziyeyi şahsiyye mutlak anlamda mevcut değildir. Çünkü mahkûm-ı aleyhin üzerine hüküm verilecek kadar bir zaman takarrürü yoktur. Çünkü her ne zaman onu tasavvur edip mahkûm-ı bih'i tasavvur etmek istersen bu sırada onun üzerinde çeşitli hususlar ve sayılamayacak kadar teşahhuslar gerçekleşmiş olur. O halde tasavvur ettiğin şekilde onun üzerine nasıl hüküm verebilirsin?”³¹⁴

Nahcuvânî, bu düşünceyi, varlığın tecellilerinin ışıltı saçan yönleri, akisleri ve sürekli akan tabiatı üzerinden anlatır. Vücûd, kemallerinin sınırsızlığı nedeniyle her an farklı bir yönüyle parıldar; bu parıltıların ardında yatan ilahi şe'nler ise, her bir ânda benzersizdir. Bu durum, Hakk'ın tecellilerinin çoklukta tek, tekte çok olduğunu gösterir. Zira tecelli, görünüşte benzer olsa bile hakikatte eşsizdir. Sûfî için bu,

³⁰⁹ Uludağ, *Tasavvufun Dili II*, 152.

³¹⁰ er-Rahmân, 55/29.

³¹¹ el-Kâf, 50/15.

³¹² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 326.

³¹³ er-Rahmân 55/27.

³¹⁴ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 16b.

“tecellide tekerrür yoktur” ilkesinin manevi idrakidir. Nahcuvânî, bu durumu güneş ışınları ve su akışı üzerinden örneklendirerek açıklar. Güneşin ışıkları her an farklı yüzeylere düşer; su ise akarken aynı su hiçbir zaman aynı şekilde geri dönmez. Bu misallerle, varlık âlemindeki tecellilerin de asla tekrara düşmeden, sürekli bir yenilik ve tazeliikle meydana geldiği anlatılmak istenir. Bu nedenle tecelli, hem istifade eden (muttali olan) varlık için, hem de hakikati müşahede eden arif için istikmâl süreciyle doğrudan bağlantılıdır. Yani, kemalin fiili olarak her defasında başka bir yönüyle zuhur etmesiyle ruhsal olgunluk gerçekleşir.³¹⁵

Sonuç olarak Nahcuvânî’ye göre, Hakk’ın tecellilerinde hiçbir şekilde ayniyet ve tekrar yoktur. Her bir an, varlık âleminde eşi olmayan bir yaratılış ve zuhur ânıdır. Bu görüş, mutasavvıf arifin, sürekli değişen kevnî tecelliler üzerinden bâkî olanı müşahade etmesini ve faniden bâkîye intikal etmesini amaçlar.

³¹⁵ Nahcuvânî, *Hidâyetü'l-İhvân*, 16a-16b.

Sonuç

Bu çalışma, Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin hayatı, düşünce yapısı ve özellikle *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye* ve *'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye* adlı eseri üzerinden tasavvufî tefsir geleneği içerisindeki özgün konumunu ortaya koymuştur. Nahcuvânî'nin hem yaşadığı dönemin ilmî ve tasavvufî atmosferi hem de kendisinden önce gelen sûfî geleneklerle kurduğu entelektüel bağ, onun düşünce sisteminin oluşumunda belirleyici olmuştur. Nahcuvânî'nin hayatı, eğitim süreci, seyahatleri, mürşitleri ve öğrencileri dikkate alındığında, onun sadece bir müfessir değil; aynı zamanda bir mürşit, eğitimci ve fikir adamı kimliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Anadolu'da tasavvufun yerleşik hâle gelmesinde ve sûfî tefsir anlayışının kurumsallaşmasında aktif bir rol üstlendiği görülmektedir. Akşehir'deki kabri de, bu düşünsel ve manevi mirasın somut bir izi olarak değerlendirilir.

Fevâtihu'l-Îlâhiyye ve *'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*, zahiri ve bâtınî boyutları bir arada işleyerek Kur'ân'ı çok katmanlı bir şekilde yorumlayan bir tefsir niteliğindedir. Eserde dikkat çeken temel kavramlar arasında tevhid, ihlâs, zikir, tevekkül, nefis terbiyesi, insan-ı kâmil, fenâ ve bekâ gibi tasavvufun asli unsurları yer almakta; bunlar yalnızca teorik ilkeler olarak değil, aynı zamanda yaşanabilir manevi eğitim süreçleri olarak sunulmaktadır. Nahcuvânî, bu kavramları işlerken klasik sûfî literatürle güçlü bağlar kurmakta, ancak yorumlarında özgün sembolik ve irfani açılımlar sergilemektedir. Eserin her sûreye giriş ve sonuç bölümleriyle kurduğu özgün yapı, metni klasik tefsirler arasında farklı bir konuma yerleştirmiştir. Ayrıca Nahcuvânî'nin âyetleri bireysel olarak tefsir etme yöntemi, onun tefekkür odaklı, içsel dönüşüme yönelik bir anlatım tarzını benimsediğini ortaya koymuştur. Bu yönüyle eser, hem bireysel maneviyatı hem de toplumsal tasavvufî bilinçlenmeyi hedefleyen çok yönlü ve özgün bir eserdir.

Bu çerçevede onun tasavvuf anlayışı, Vahdet-i Vücûd felsefesi ile yakından ilişkilidir ve özellikle varlık-yokluk (vücûd-adem) diyalektiği üzerinden şekillenmektedir. Eser, klasik tefsirle tasavvuf arasında bir köprü kurarken, bireysel dönüşümün ve manevi eğitimin Kur'ân merkezli bir okuma ile nasıl mümkün olabileceğini somut bir şekilde ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Nahcuvânî'nin *el-Fevâtihu'l-Îlâhiyye* adlı eseri, hem Osmanlı döneminde sûfî tefsirin gelişimine yaptığı katkılar hem de günümüz tasavvuf araştırmalarına sağladığı derinlikli malzeme açısından büyük bir eser olup Nahcuvânî'nin düşünsel mirasını ve onun tasavvufî tefsir geleneğine katkılarını hem tarihsel hem de kavramsal düzeyde ele alarak, İslam düşüncesi içindeki özgün yerini belirlemeye yönelik anlamlı bir adımdır.



Kaynakça

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdülhâdî. *Keşfü'l-ḥafâ' ve müzîlû'l-ilbâs*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf b. Hindâvî. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/2000.

Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. çev. Cüneyd Köksal vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Algar, Hamid. Tosun, Necdet. “Nakşibendiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ankaravî, İsmâîl Rusûhî. *Minhâcû'l-fukarâ*. İstanbul: y.y., 1286/1869.

Arvâsî, Abdülhakim. *er-Riyâzü't-Tasavvufiyye*. İstanbul: y.y., 1341/1922.

Arvâsî, Seyyid Abdülhakim. *Râbita-i Şerife*. nşr. Necip Fazıl Kısakürek. İstanbul: y.y. 1974.

Atâullâh el-İskenderî, Ebü'l-Abbâs Tâcüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Hikemü'l- 'Aîâ' iyye*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2004.

Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Beğâvî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr ve Süleyman Müslim el-Harş. 8 Cilt. 4. Basım. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakatü'l-Müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zehîr b. Nasır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.

Câmî, Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: b.y., 1289/1872.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2013.

Cebecioğlu, Ethem. “ Ni’metullah Nahcuvânî”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Kalem Yayınları, 1995.

Cevdet Bey. *Tefsir Tarihi*. İstanbul, Ahmet Kamil Matbaası, 1927.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Abdurrahmân Maraşlı. Beyrut :Dârü'n-Nefâis, 2003.

Çoban, Ali. *16. Yüzyıl Osmanlı'sında Bir Müfessir-Sûfî Baba Ni'metullah Nahcuvânî*. Konya: Palet Yayınlar, 2021.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

Ebû Nasr Serrâc, Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma*. çev. Kâtip Çelebi. nşr. Abdülhalîm Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l- Hadîse, 1960.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*. Beyrut :Dâru'l-Fikr, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkızu mine'd-Dalâl*. çev. Ahmet Suphi Fırat. İstanbul: y.y. 1978.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmiddîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1981.

Gölpınarlı , Abdülbaki. *Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1982.

Görener, İbrahim. “İlmî Cazibe Yurdu Osmanlı'da Çok Yönlü Bir Müfessir: Nîmetullâh-i Nahcuvânî”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*. Ankara: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Arabî. *Istılahatu's-Sûfiye*. çev. Hasan Şahin vd. Kayseri: yy., 1995.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Muhammed Yezid Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki, 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî ma 'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1999.

İbnü'l-Arabî. *İlahi Aşk*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları 1998.

İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

İskenderî, İbn Atâullah. *el-Hikam*. şrh. İbn Abbâd. çev. Mustafa Kara. Bursa: Sufi Kitap, 2007.

İvgin, Hayrettin. “Türkiye/Akşehir’de Medfun Mutasavvıf Ni’metullah Nahcuvânî ve Türbesi”. *Bilimsel Eksen* 19. (2016), 34-42.

Kara, İsmail. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.

Karamanlı, Hüsamettin M. “Nahcıvan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kaska, Çetin. “el-Fevâtihu'l-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye el-Mûdîhatü li'l-Kur'âniyye ve'l-Hikemi'l-Furkâniyye (Baba Ni'metullâh)”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/el-fevatihu-l-ilahiyye-ve-l-mefatihu-l-gaybiyye-el-mudihatu-li-l-kur-aniyye-ve-l-hikemi-l-furkaniyye>. [Erişim Tarihi: 10 Ocak 2025].

Kattân, Mennâ. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2011.

Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf -Taarruf-*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *et-Ta'arruf li-meẓhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: b.y., 1980.

Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsu'l-Hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvuf ve Metafizik: Varlık, Bilgi ve İnsan*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2022.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Nasreddin Hoca'nın Şehri Akşehir: Tarihî Turistik Kılavuz*. İstanbul : Nümune Matbaası, 1945.

Kurt, Yaşar. “Ni’metullah b. Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/132-133. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Kurt, Yaşar. *Ni’metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*. nşr. Ma'ruf Zerrik ve Ali Abdulhamid Baltacı. Beyrut: Daru'l-Hayr, 1993.

Musakhanov, Orkhan. *Ni’metullah Nahcivânî'nin Hidâyetü'l-İhvân (Metin, Tercüme ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l Arabî, ts.

Nahcuvânî, Ni’metullah b. Mahmûd, *Hidâyetü'l-İhvân*, Nuri Osmaniye Ktp., 1972, No: 2386. s.5b-6a.

Nahcuvânî, Ni’metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdîhatü li'l-kelimi'l-Ḳur'âniyye ve'l-hikemi'l-furḳâniyye*. Mısır: Dârü Rikâbî li'n-Neşr, 1419/1999.

Nahcuvânî, Nimet b. Mahmûd. *Şerh-i Gülşen-i Râz*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Lala İsmail 168.

Nahcuvânî, Ni’metullah. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. ed. Mustafa Ekinci. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Yay., 2017.

Nasr, Seyyid Hüseyin. “*Tasavvufî Makaleler*”. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan yayınları, 2002.

Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâdir*. y.y: Beyrut: 1986.

Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Öngören, Reşat. “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/ 119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öngören, Reşat. *Osmanlı’da Sufilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları*. haz. Cemil Çiftçi. İstanbul: y.y., 2003.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mecâlis-i Seb’a*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Yay., 1991.

Suyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitab, 1974

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtü’s-Sûfiyye*. Mısır: y.y. 1389/1969.

Şebüsterî, Mahmûd. *Gülşeni Raz*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: MEB Yayınları, 1968.

Tahir Efendi, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri 1299-1915* sad. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâ’îku’n-nu‘mâniyye fî ‘ulemâ’i’d-devleti’l-Osmâniyye*, thk. Ahmet Suphi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi‘u’s-şahîh*. thk. Muhammed Şakir, M. Fuâd Abdülbâki, İbrahim Atve. 5 Cilt. 3. Basım. Kahire: Matbaati Mustafa el- Bâbî el-Halebî, 1975.

Turan, Abdülbaki. “Baba Ni’metullah Nahcivanî ve el-Fevâtihü’l-ilâhiyye ve’l-Mefâtihü’l -Gaybiyye İsimli Tefsiri (920/1514) “. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985), 61-76.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2011.

Uludağ , Süleyman. “*Tasavvuf terimler sözlüğü*”. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/ 393-395. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Mavi Yayıncılık 2006.

Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah” TDV İslam Ansiklopedisi. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları 2008.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Yurttaş, Hüseyin - Köşklü, Zerrin. “ Ni’metullah Nahçivânî’nin Hayatı Ve Kabr-i Şerîfi (Türbesi)”. *Doğu Esintileri* 12 (Şubat 2020), 155-174

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1957.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A’lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002.