T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ABDÜLGANİ en-NÂBLUSÎ ve TEFSİRCİLİĞİ

Hazırlayan
MEHMED ZAHİD TIĞLIOĞLU
17810601207

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ AKPINAR

KONYA-2021

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

ABDÜLGANİ en-NÂBLUSÎ ve TEFSİRCİLİĞİ

Hazırlayan
MEHMED ZAHİD TIĞLIOĞLU
17810601207

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. ALİ AKPINAR

KONYA-2021

II

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU		
	Numarası	17810601207		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU

III

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU		
	Numarası	17810601207		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tezin Adı	Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU		
	Numarası	17810601207		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali Akpınar		
	Tezin Adı	Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği		

Bu tez çerçevesinde Abdülgani en-Nâblusî'nin hayatı, eserleri ve tefsir ilmine dâir görüşleri ele alınmaktadır. Nâblusî kendi dönemindeki ilim ehlinin şahitliği ile İslâmî ilimlerde zirve şahsiyetlerdendir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslamî ilimlerin hemen hemen her alanında, mantık, dil, edebiyat ve fitoloji gibi muhtelif disiplinlerde üç yüzün üzerinde eser vermiş yed-i tûlâ sahibi bir âlimdir. Müstakil hacimli dîvânının yanı sıra irili ufaklı manzûm eserleri ve nesir türü eserlerinde kendi şiirlerine yer veren bir şairdir. Erken yaşlardan itibaren önce evde verdiği özel derslere ilaveten Emevî Câmiinde ve Selimiyye Medresesinde dersler vermiş bir müderristir. O aynı zamanda Kâdirîyye, Nakşibendiyye'den icâzetli bir şeyh, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ve düşüncelerini şerh eden bir sûfîdir. Seyahatnameleri olan bir seyyahtır.

Hayatını işlediğimiz birinci bölümde onun yatay ve dikey biyografisini çıkarmaya çalıştık. Yatay biyografisi ile zâhir planda cereyan eden hâdiseler ele alınmıştır. Dikey biyografisinde ise onun manevî yolculuğu, uzlet hayatı Ekberiyye geleneğine uzanan rihleti ele alınmıştır.

Yatay ve dikey biyografiye muâdil olarak çalışmanın ikinci bölümünde zâhirî tefsir anlayışı ve *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli *Beyzâvî* şerhi, üçüncü bölümde ise işârî tefsir anlayışı ile *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli tefsiri ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda Nâblusî'nin zâhir ve bâtını cem eden tefsir ve te'vil anlayışını keşfetme ve analiz etmeyi hedeflemekteyiz.

IV

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU		
	Numarası	17810601207		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ali Akpınar		
	Tezin Adı	Abdülgani en-Nâblusî ve Tefsirciliği		

Bu tez çerçevesinde Abdülgani en-Nâblusî'nin hayatı, eserleri ve tefsir ilmine dâir görüşleri ele alınmaktadır. Nâblusî kendi dönemindeki ilim ehlinin şahitliği ile İslâmî ilimlerde zirve şahsiyetlerdendir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İslamî ilimlerin hemen hemen her alanında, mantık, dil, edebiyat ve fitoloji gibi muhtelif disiplinlerde üç yüzün üzerinde eser vermiş yed-i tûlâ sahibi bir âlimdir. Müstakil hacimli dîvânının yanı sıra irili ufaklı manzûm eserleri ve nesir türü eserlerinde kendi şiirlerine yer veren bir şairdir. Erken yaşlardan itibaren önce evde verdiği özel derslere ilaveten Emevî Câmiinde ve Selimiyye Medresesinde dersler vermiş bir müderristir. O aynı zamanda Kâdirîyye, Nakşibendiyye'den icâzetli bir şeyh, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ve düşüncelerini şerh eden bir sûfîdir. Seyahatnameleri olan bir seyyahtır.

Hayatını işlediğimiz birinci bölümde onun yatay ve dikey biyografisini çıkarmaya çalıştık. Yatay biyografisi ile zâhir planda cereyan eden hâdiseler ele alınmıştır. Dikey biyografisinde ise onun manevî yolculuğu, uzlet hayatı Ekberiyye geleneğine uzanan rihleti ele alınmıştır.

Yatay ve dikey biyografiye muâdil olarak çalışmanın ikinci bölümünde zâhirî tefsir anlayışı ve *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli *Beyzâvî* şerhi, üçüncü bölümde ise işârî tefsir anlayışı ile *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli tefsiri ele alınmıştır.

Bu çalışmamızda Nâblusî'nin zâhir ve bâtını cem eden tefsir ve te'vil anlayışını keşfetme ve analiz etmeyi hedeflemekteyiz.

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU		
	Student Number	17810601207		
	Department	Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ali Akpınar		
	Title of the Thesis/Dissertation	Abd al-Ghani al-Nablusi and His Interpretation of The Quran		

Within the framework of this thesis, Abd al-Ghani al-Nablusi's views on life, works and interpretation of Qu'ran sciences are discussed. With the testimony of the scholars of his time, al-Nablusi was known to be one of scholars that have the highest degree in Islamic sciences. As far as we can determine, he is a scholar who has given over three hundred works in almost every field of Islamic sciences, in various disciplines such as logic, language, literature and phytology. In addition to his detached voluminous divan, he is a poet who includes his own poems in poetic works and prose works large and small. From an early age, he was a disciple who taught at the Omayad Mosque and Salimiyyah Madrasa in addition to the private lessons he gave at home. He is also a sufi who commentates the works and thoughts of the Nakshibandiyya, Kadiriyya and sheikh Ibn'l-Arabi. He's a traveller with travelogues.

In the first part of the study, we tried to make a horizontal and vertical biography of his life. With his horizontal biography, the external events that took place were discussed. In his vertical biography, his spiritual journey, his life of reconciliation, is covered in the tradition of Akbariyye.

In the second part of the study, which is equivalent to horizontal and vertical biography, the concept of spiritual interpretation and the *Baydâvî* commentary named *at-Tahrîru'l-Hâvî*, and in the third part, *Bawâtinu'l-Quran Mawâtinu'l-Furqân* with the understanding of ishari/sufi interpretation are discussed.

In this study, we aim to discover and analyze al-Nablusi's interpretation and hermeneutic understanding that interconnects external and internal concepts.

V

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

ABSTRACT

Author's | Name and Surname: Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU | Student Number: 17810601207 | Department: Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı / Tefsir Bilim Dalı | Study Programme: Master's Degree (M.A.) / Doctoral Degree (Ph.D.) X | Supervisor: Prof. Dr. Ali Akpınar | Title of the Thesis/Dissertation: Abd al-Ghani al-Nablusi and His Interpretation of The Quran

Within the framework of this thesis, Abd al-Ghani al-Nablusi's views on life, works and interpretation of Qu'ran sciences are discussed. With the testimony of the scholars of his time, al-Nablusi was known to be one of scholars that have the highest degree in Islamic sciences. As far as we can determine, he is a scholar who has given over three hundred works in almost every field of Islamic sciences, in various disciplines such as logic, language, literature and phytology. In addition to his detached voluminous divan, he is a poet who includes his own poems in poetic works and prose works large and small. From an early age, he was a disciple who taught at the Omayad Mosque and Salimiyyah Madrasa in addition to the private lessons he gave at home. He is also a sufi who commentates the works and thoughts of the Nakshibandiyya, Kadiriyya and sheikh Ibn'l-Arabi. He's a traveller with travelogues.

In the first part of the study, we tried to make a horizontal and vertical biography of his life. With his horizontal biography, the external events that took place were discussed. In his vertical biography, his spiritual journey, his life of reconciliation, is covered in the tradition of Akbariyye.

In the second part of the study, which is equivalent to horizontal and vertical biography, the concept of spiritual interpretation and the *Baydâvî* commentary named *at-Tahrîru'l-Hâvî*, and in the third part, *Bawâtinu'l-Quran Mawâtinu'l-Furqân* with the understanding of ishari/sufi interpretation are discussed.

In this study, we aim to discover and analyze al-Nablusi's interpretation and hermeneutic understanding that interconnects external and internal concepts.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **XI**

KISALTMALAR ..... **XV**

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ ve KAPSAMI **1**

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Problemi **1**

B. Araştırmanın Önemi **1**

C. Araştırmanın Planı **2**

D. Araştırmanın Kaynakları **4**

E. Araştırmanın Metodu **6**

II. TEZDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER **6**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY VE DİKEY BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ **9**

1.1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY BİYOGRAFİSİ **10**

1.1.1. Nâblusî ve Yetiştiği Çevre 10
1.1.2. İlim ve İrfan Merkezi Olarak Şam 11
1.1.3. Nesebi ve Ailesi 14
1.1.4. Doğumu 17
1.1.5. İlmi Kişiliği 17
1.1.6. İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi 18
1.1.7. Hocaları 26
1.1.8. Öğrencileri 27
1.1.9. Evlilikleri ve Çocukları 33
1.1.10. Yolculukları 35
1.1.10.1. İlk Seyahati: Şam-Edirne 35
1.1.10.2. İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebekke ve Bekâ 38
1.1.10.3. Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs 38
1.1.10.4. Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam 39
1.1.10.5. Beşinci Seyahati: Şam-Trablus 40
1.1.10.6. Altıncı Seyahati: Şam-Ba'lebekke 40
1.1.11. Vefatı 40
1.1.12. Nâblusî'nin Hayatı Hakkında Yazılan Eserler 41

1.2. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN DİKEY BİYOGRAFİSİ **45**

1.2.1. Nâblusî ve İrfânî Tradisyon 47
1.2.2. Ekberî Gelenekte Hz. Ali 49
1.2.3. Nâblusî'nin Manevî Yolculuğu 50
1.2.4. Şeyh Mahmud el-Hulvânî 50
1.2.5. Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ve Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ile İlişkisi 52
1.2.6. Şeyh Abdurrezzak el-Geylânî ve Nâblusî'nin Kâdiriyye Tarikatı ile ilişkisi 54
1.2.7. Şeyh Ebû Saîd el-Belhî ve Nâblusî'nin Nakşibendî Tarikatı ile ilişkisi 54
1.2.8. Nâblusî ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî İlişkisi 56

VI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ XI

KISALTMALAR XV

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ ve KAPSAMI 1

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Problemi 1

B. Araştırmanın Önemi 1

C. Araştırmanın Planı 2

D. Araştırmanın Kaynakları 4

E. Araştırmanın Metodu 6

II. TEZDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER 6

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY VE DİKEY BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ 9

1.1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY BİYOGRAFİSİ 10

1.1.1. Nâblusî ve Yetiştiği Çevre 10
1.1.2. İlim ve İrfan Merkezi Olarak Şam 11
1.1.3. Nesebi ve Ailesi 14
1.1.4. Doğumu 17
1.1.5. İlmi Kişiliği 17
1.1.6. İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi 18
1.1.7. Hocaları 26
1.1.8. Öğrencileri 27
1.1.9. Evlilikleri ve Çocukları 33
1.1.10. Yolculukları 35
1.1.10.1. İlk Seyahati: Şam-Edirne 35
1.1.10.2. İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebekke ve Bekâ 38
1.1.10.3. Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs 38
1.1.10.4. Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam 39
1.1.10.5. Beşinci Seyahati: Şam-Trablus 40
1.1.10.6. Altıncı Seyahati: Şam-Ba'lebekke 40
1.1.11. Vefatı 40
1.1.12. Nâblusî'nin Hayatı Hakkında Yazılan Eserler 41

1.2. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN DİKEY BİYOGRAFİSİ 45

1.2.1. Nâblusî ve İrfânî Tradisyon 47
1.2.2. Ekberî Gelenekte Hz. Ali 49
1.2.3. Nâblusî'nin Manevî Yolculuğu 50
1.2.4. Şeyh Mahmud el-Hulvânî 50
1.2.5. Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ve Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ile İlişkisi 52
1.2.6. Şeyh Abdurrezzak el-Geylânî ve Nâblusî'nin Kâdiriyye Tarikatı ile ilişkisi 54
1.2.7. Şeyh Ebû Saîd el-Belhî ve Nâblusî'nin Nakşibendî Tarikatı ile ilişkisi 54
1.2.8. Nâblusî ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî İlişkisi 56

1.2.9. Nâblusî Sonrası İlmi ve İrfani Mirasın Devamı 59
1.2.10. Nâblusî ve Celvetiyye Ekolü 61
1.2.11. Nâblusî ve Gümüşhânevî Ekolü 61
1.2.12. Nâblusî ve Uzlet Hayatı 62
1.2.13. Zâhirî İlimleri Tahsil Çağı ve Zâhirî İlimlerle İştigali Sonlandırması 65
1.2.14. Nâblusî'nin Eserlerinde Şiir 66
1.2.15. Nâblusî'de İlimlerin Tasnifi 69

1.3. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN ESERLERİ 72

1.3.1. Nâblusî'nin Tespit Edebildiğimiz Eserleri 73
1.3.1.1. Hadis İlmine Dâir Eserleri 73
1.3.1.2. Akâid ve Kelam İlmine Dâir Eserleri 75
1.3.1.3. Fıkıh ve Usûlüne İlmine Dâir Eserleri 77
1.3.1.4. Tasavvuf İlmine Dâir Eserleri 84
1.3.1.5. Tarih İlmine Dâir Eserleri 94
1.3.1.6. Edebiyata Dâir Eserleri 95
1.3.1.7. Rüya Tabirine Dâir Eserleri 97
1.3.1.8. Seyahate Dâir Eserleri 97
1.3.1.9. Dua ve Salavâta Dâir Eserleri 98
1.3.1.10. Muhtelif Eserleri 99
1.3.2. Nâblusî'ye Ait Olmadığı Halde Ona Nispet Edilen Eserler 100

1.4. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ve KUR'ÂN İLİMLERİNE DAİR ÇALIŞMALARI 101

1.4.1. et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî 101
1.4.2. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân 103
1.4.3. Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye 103
1.4.4. Risale fî Beyâni İbâretin Vekaat fî Hâşiyeti'l-Molla Husrev alâ Tefsîri'l-Beyzâvî.. 103
1.4.5. Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân 104
1.4.6. Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût 105
1.4.7. Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd 106
1.4.8. Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf 106
1.4.9. el-Kavlu'l-Âsım fî Kırâati Hafs an Âsım 107
1.4.10. el-iktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd 107
1.4.11. Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb 107
1.4.12. Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ" 110
1.4.13. Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî 116
1.4.14. Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ 119
1.4.15. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Diğer Eserleri 119

İKİNCİ BÖLÜM

2. NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI ve ET-TAHRÎRU'L-HÂVÎ ALÂ TEFSÎRİ'L-BEYZÂVÎ TEFSİRİ 121

2.1. Tefsir ve Te'vile Genel Bakış 122
2.1.1. Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri 122
2.1.2. Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi 126
2.1.3. Nâblusî'de Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü 128
2.1.4. Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı 131
2.1.5. Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi 132
2.1.6. Te'vil ve Hakikati Temellük 136

2.2. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri 137

VII

1.2.9. Nâblusî Sonrası İlmi ve İrfani Mirasın Devamı 59
1.2.10. Nâblusî ve Celvetiyye Ekolü 61
1.2.11. Nâblusî ve Gümüşhânevî Ekolü 61
1.2.12. Nâblusî ve Uzlet Hayatı 62
1.2.13. Zâhirî İlimleri Tahsil Çağı ve Zâhirî İlimlerle İştigali Sonlandırması 65
1.2.14. Nâblusî'nin Eserlerinde Şiir 66
1.2.15. Nâblusî'de İlimlerin Tasnifi 69

1.3. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN ESERLERİ 72

1.3.1. Nâblusî'nin Tespit Edebildiğimiz Eserleri 73
1.3.1.1. Hadis İlmine Dâir Eserleri 73
1.3.1.2. Akâid ve Kelam İlmine Dâir Eserleri 75
1.3.1.3. Fıkıh ve Usûlüne İlmine Dâir Eserleri 77
1.3.1.4. Tasavvuf İlmine Dâir Eserleri 84
1.3.1.5. Tarih İlmine Dâir Eserleri 94
1.3.1.6. Edebiyata Dâir Eserleri 95
1.3.1.7. Rüya Tabirine Dâir Eserleri 97
1.3.1.8. Seyahate Dâir Eserleri 97
1.3.1.9. Dua ve Salavâta Dâir Eserleri 98
1.3.1.10. Muhtelif Eserleri 99
1.3.2. Nâblusî'ye Ait Olmadığı Halde Ona Nispet Edilen Eserler 100

1.4. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ve KUR'ÂN İLİMLERİNE DAİR ÇALIŞMALARI 101

1.4.1. et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî 101
1.4.2. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân 103
1.4.3. Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye 103
1.4.4. Risale fî Beyâni İbâretin Vekaat fî Hâşiyeti'l-Molla Husrev alâ Tefsîri'l-Beyzâvî.. 103
1.4.5. Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân 104
1.4.6. Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût 105
1.4.7. Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd 106
1.4.8. Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf 106
1.4.9. el-Kavlu'l-Âsım fî Kırâati Hafs an Âsım 107
1.4.10. el-iktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd 107
1.4.11. Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb 107
1.4.12. Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ" 110
1.4.13. Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî 116
1.4.14. Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ 119
1.4.15. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Diğer Eserleri 119

İKİNCİ BÖLÜM

2. NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI ve ET-TAHRÎRU'L-HÂVÎ ALÂ TEFSÎRİ'L-BEYZÂVÎ TEFSİRİ 121

2.1. Tefsir ve Te'vile Genel Bakış 122
2.1.1. Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri 122
2.1.2. Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi 126
2.1.3. Nâblusî'de Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü 128
2.1.4. Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı 131
2.1.5. Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi 132
2.1.6. Te'vil ve Hakikati Temellük 136

2.2. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri 137

2.2.1. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri'nin Muhtevâsı 140
2.2.2. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsirini Şerh Etme Sebebi....142
2.2.3. Nâblusî'nin Beyzâvî'ye Kadar İcâzetleri 143
2.2.4. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de Kullandığı Kaynaklar....145
2.2.5. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Kaynakları....145
2.2.6. Hadis Kaynakları....149
2.2.7. Akâid ve Kelam Kaynakları....150
2.2.8. Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Fetva Kaynakları....151
2.2.9. Tasavvuf ve Hikmet Kaynakları....153
2.2.10. Dil ve Edebiyata Dâir Kaynakları....154
2.2.11. Tarih ve Siyer Kaynakları....156
2.2.12. Muhtelif Kaynaklar....156
2.2.13. Nâblusî'nin İsim Zikretmeden İstifade Ettiği Kaynaklar....157
2.2.14. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsiri Şerhinde İzlediği Usûl....158

2.3. Nâblusî'nin Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı ve Yorumu 166
2.3.1. Nâblusî'de Tenzih ve Teşbih....166
2.3.2. Nâblusî'ye Göre Kur'ân'ın Nuzûlü....179
2.3.3. Nuzûl-i İsa Meselesi....183
2.3.4. Nâblusî'ye Göre Hz. İsa'nın Gökte Kalabilmesi....193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NÂBLUSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI ve BEVÂTİNU'L-KUR'ÂN VE MEVÂTİNU'L-FURKÂN TEFSİRİ 195

3.1. İşârî Tefsir'e Genel Bakış 196
3.1.1. Nâblusî'ye Göre Âyetlerin Temsîlî Olması....202
3.1.2. Nâblusî'nin Fenomenleri İşârî Yönden Okuması....204
3.1.3. İşârî Tefsir ile Batı Merkezli Dekonstrüksiyoncu Okuma Biçimi 205

3.2. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Nûr-i Muhammedî'nin Anlamı 210
3.2.1. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd....210
3.2.2. Nâblusî'de Varlık Mertebeleri ve Vahdet-i Vücûd 212
3.2.3. Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî 220

3.3. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân İsimli Manzûm Tefsiri..... 229
3.3.1. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ın Yazılma Sebebi 230

3.4. Nâblusî'nin Bevâtinü'l-Kur'ân'da İşlediği Konular..... 232
3.4.1. Nâblusî'ye Göre Vahiy ve İlham....232
3.4.2. İstiâze'nin Sırrı....236

3.4.3. Fâtiha Sûresindeki İşârî Anlamlar 237
3.4.3.1. Bâ'nın Noktası....237
3.4.3.2. Nâblusî'nin Hamdi İkiye Ayırması 238
3.4.3.3. Nâblusî'ye Göre Âlemler 239
3.4.3.4. Rahmân ve Rahîm: Îcâd ve İmdâd Rahmeti....241

3.4.4. Bakara Sûresindeki İşârî Anlamlar..... 244
3.4.4.1. Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru, İnsana Ruh Üflenmesi ve Halife Olması 244
3.4.4.2. Nâblusî'nin Hz. Âdem ve Onun Cennetten Çıkartılmasına Dâir Yorumu....246
3.4.4.3. İsrailoğullarının Kurtulmalarına Sebep Olan Deniz....248
3.4.4.4. Sâmirî'nin Buzağısı, Nefislerin Öldürülmesi ve İnek Sembolizmi....248
3.4.4.5. Nâblusî'nin Bakara 73. Âyet Bağlamında Yaptığı İşârî Tefsir ve Taş Sembolizmi .249
3.4.4.6. Akıl Cebrâili, Himmet Mîkâîli ve Nâblusî'nin Melek Anlayışı....251
3.4.4.7. Allah'ın Kitabını Arkaya Atma....252
3.4.4.8. Ruh ile Nefs Hakkında Kişi ile Karısı Sembolizmi 253

VIII

2.2.1. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri'nin Muhtevâsı 140
2.2.2. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsirini Şerh Etme Sebebi....142
2.2.3. Nâblusî'nin Beyzâvî'ye Kadar İcâzetleri 143
2.2.4. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de Kullandığı Kaynaklar....145
2.2.5. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Kaynakları....145
2.2.6. Hadis Kaynakları....149
2.2.7. Akâid ve Kelam Kaynakları....150
2.2.8. Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Fetva Kaynakları....151
2.2.9. Tasavvuf ve Hikmet Kaynakları....153
2.2.10. Dil ve Edebiyata Dâir Kaynakları....154
2.2.11. Tarih ve Siyer Kaynakları....156
2.2.12. Muhtelif Kaynaklar....156
2.2.13. Nâblusî'nin İsim Zikretmeden İstifade Ettiği Kaynaklar....157
2.2.14. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsiri Şerhinde İzlediği Usûl....158

2.3. Nâblusî'nin Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı ve Yorumu 166
2.3.1. Nâblusî'de Tenzih ve Teşbih....166
2.3.2. Nâblusî'ye Göre Kur'ân'ın Nuzûlü....179
2.3.3. Nuzûl-i İsa Meselesi....183
2.3.4. Nâblusî'ye Göre Hz. İsa'nın Gökte Kalabilmesi....193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NÂBLUSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI ve BEVÂTİNU'L-KUR'ÂN VE MEVÂTİNU'L-FURKÂN TEFSİRİ 195

3.1. İşârî Tefsir'e Genel Bakış 196
3.1.1. Nâblusî'ye Göre Âyetlerin Temsîlî Olması....202
3.1.2. Nâblusî'nin Fenomenleri İşârî Yönden Okuması....204
3.1.3. İşârî Tefsir ile Batı Merkezli Dekonstrüksiyoncu Okuma Biçimi 205

3.2. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Nûr-i Muhammedî'nin Anlamı 210
3.2.1. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd....210
3.2.2. Nâblusî'de Varlık Mertebeleri ve Vahdet-i Vücûd 212
3.2.3. Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî 220

3.3. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân İsimli Manzûm Tefsiri..... 229
3.3.1. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ın Yazılma Sebebi 230

3.4. Nâblusî'nin Bevâtinü'l-Kur'ân'da İşlediği Konular..... 232
3.4.1. Nâblusî'ye Göre Vahiy ve İlham....232
3.4.2. İstiâze'nin Sırrı....236

3.4.3. Fâtiha Sûresindeki İşârî Anlamlar 237
3.4.3.1. Bâ'nın Noktası....237
3.4.3.2. Nâblusî'nin Hamdi İkiye Ayırması 238
3.4.3.3. Nâblusî'ye Göre Âlemler 239
3.4.3.4. Rahmân ve Rahîm: Îcâd ve İmdâd Rahmeti....241

3.4.4. Bakara Sûresindeki İşârî Anlamlar..... 244
3.4.4.1. Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru, İnsana Ruh Üflenmesi ve Halife Olması 244
3.4.4.2. Nâblusî'nin Hz. Âdem ve Onun Cennetten Çıkartılmasına Dâir Yorumu....246
3.4.4.3. İsrailoğullarının Kurtulmalarına Sebep Olan Deniz....248
3.4.4.4. Sâmirî'nin Buzağısı, Nefislerin Öldürülmesi ve İnek Sembolizmi....248
3.4.4.5. Nâblusî'nin Bakara 73. Âyet Bağlamında Yaptığı İşârî Tefsir ve Taş Sembolizmi .249
3.4.4.6. Akıl Cebrâili, Himmet Mîkâîli ve Nâblusî'nin Melek Anlayışı....251
3.4.4.7. Allah'ın Kitabını Arkaya Atma....252
3.4.4.8. Ruh ile Nefs Hakkında Kişi ile Karısı Sembolizmi 253

3.4.4.9. Nâblusî'nin Ârifin Kalbini Beytullah Olarak Görmesi 254
3.4.4.10. Nâblusî'nin Kıblenin Tevcihine Getirdiği İşârî Yorum 255
3.4.4.11. Nâblusî'ye Göre İnkâr Sebepleri 257
3.4.4.12. Helal ve Temiz Rızıktan Yeme: İlim ve Anlayış 258
3.4.4.13. Cem' ve Cemu'l-Cem 259

3.4.5. Âl-i İmrân Sûresindeki İşârî Anlamlar 260
3.4.5.1. Nâblusî'ye Göre Rızık 260
3.4.5.2. İsa'ya Verilen Mu'cize 260
3.4.5.3. Cesed ve Rûh: Âdem ve İsa 262
3.4.5.4. Mal: İlim, Evlâd: Amel 264
3.4.5.5. Rasûl: Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru 265
3.4.5.6. Âhirette Rûhânî ve Cismânî Nimet ve Azap 266

3.4.6. Nisâ Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar 267
3.4.6.1. Vuslat Namazı 267

3.4.7. Mâide Sûresindeki İşârî Yorumlar 268
3.4.7.1. Nâblusî'nin Yahûdî ve Hıristiyan Tipolojileri 268
3.4.7.2. İçki, Kumar, Dikili Taşlar ve Fal Oklarına Verilen İşârî Mana 269
3.4.7.3. Nâblusî'ye Göre Küfür ve Sapkınlığın Sebebi 270
3.4.8. En'âm Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar 270
3.4.8.1. Varlık Kitabı 270

3.4.9. A'râf Sûresindeki İşârî Tefsirler 272
3.4.9.1. Kurb Cenneti ve Vahdet Ağyâr Ağacı 272
3.4.9.2. Rahman'ın Arşa İstivâsı 276

3.4.10. Enfâl Sûresindeki İşârî Anlamlar 278
3.4.10.1. Nefsinde Kur'ân Olmak 278

3.5. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da Kullandığı İşârî Kavramlar 280

SONUÇ 293

KAYNAKLAR 301

EKLER 315

EK-1 Kabir Levhası 315

EK-2Abdülgani Nâblusî Câmii Avlusundaki Türkçe Kitabe 316

EK-3: Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Eserinin Yazma Nüshasının Serlevhası 317

EK-4: Nâblusî'nin Kendi El Yazısı 318

EK-5 Nâblusî'nin Mührü 318

EK-6 Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Görüntüler 319

EK-7: Abdülgani Nâblusî Türbesi ve Sandukası 324

EK-8: Abdülgani Nâblusî Câmii'ne Bitişik Vaziyette Olan Kâsiyun Dağına Nazır Evi 325

EK-9: İlk Seyahati: Şam-Edirne Yol Güzergahı 327

EK-10: İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebek ve Bekâ Yol Güzergahı 327

IX

3.4.4.9. Nâblusî'nin Ârifin Kalbini Beytullah Olarak Görmesi 254
3.4.4.10. Nâblusî'nin Kıblenin Tevcihine Getirdiği İşârî Yorum 255
3.4.4.11. Nâblusî'ye Göre İnkâr Sebepleri 257
3.4.4.12. Helal ve Temiz Rızıktan Yeme: İlim ve Anlayış 258
3.4.4.13. Cem' ve Cemu'l-Cem 259

3.4.5. Âl-i İmrân Sûresindeki İşârî Anlamlar 260
3.4.5.1. Nâblusî'ye Göre Rızık 260
3.4.5.2. İsa'ya Verilen Mu'cize 260
3.4.5.3. Cesed ve Rûh: Âdem ve İsa 262
3.4.5.4. Mal: İlim, Evlâd: Amel 264
3.4.5.5. Rasûl: Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru 265
3.4.5.6. Âhirette Rûhânî ve Cismânî Nimet ve Azap 266

3.4.6. Nisâ Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar 267
3.4.6.1. Vuslat Namazı 267

3.4.7. Mâide Sûresindeki İşârî Yorumlar 268
3.4.7.1. Nâblusî'nin Yahûdî ve Hıristiyan Tipolojileri 268
3.4.7.2. İçki, Kumar, Dikili Taşlar ve Fal Oklarına Verilen İşârî Mana 269
3.4.7.3. Nâblusî'ye Göre Küfür ve Sapkınlığın Sebebi 270
3.4.8. En'âm Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar 270
3.4.8.1. Varlık Kitabı 270

3.4.9. A'râf Sûresindeki İşârî Tefsirler 272
3.4.9.1. Kurb Cenneti ve Vahdet Ağyâr Ağacı 272
3.4.9.2. Rahman'ın Arşa İstivâsı 276

3.4.10. Enfâl Sûresindeki İşârî Anlamlar 278
3.4.10.1. Nefsinde Kur'ân Olmak 278

3.5. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da Kullandığı İşârî Kavramlar 280

SONUÇ 293

KAYNAKLAR 301

EKLER 315

EK-1 Kabir Levhası 315

EK-2Abdülgani Nâblusî Câmii Avlusundaki Türkçe Kitabe 316

EK-3: Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Eserinin Yazma Nüshasının Serlevhası 317

EK-4: Nâblusî'nin Kendi El Yazısı 318

EK-5 Nâblusî'nin Mührü 318

EK-6 Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Görüntüler 319

EK-7: Abdülgani Nâblusî Türbesi ve Sandukası 324

EK-8: Abdülgani Nâblusî Câmii'ne Bitişik Vaziyette Olan Kâsiyun Dağına Nazır Evi 325

EK-9: İlk Seyahati: Şam-Edirne Yol Güzergahı 327

EK-10: İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebek ve Bekâ Yol Güzergahı 327

EK-11: Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs Yol Güzergahı 328
EK-12: Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam Seyahati Yol Güzergahı . 328
EK-13: Beşinci Seyahati: Şam-Trablus Yol Güzergahı 329
EK-14: Nâblusî'nin Gönderdiği Mektuplar 329
EK-15: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Yerler Şema 336
EK-16: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Kişiler Şema 337

X

EK-11: Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs Yol Güzergahı 328
EK-12: Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam Seyahati Yol Güzergahı . 328
EK-13: Beşinci Seyahati: Şam-Trablus Yol Güzergahı 329
EK-14: Nâblusî'nin Gönderdiği Mektuplar 329
EK-15: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Yerler Şema 336
EK-16: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Kişiler Şema 337

ÖNSÖZ

Kur'ân yaklaşık 15 asır önce nâzil olmuş, canlı diyaloglara dayalı, nâzil olduğu dönemde yaşayan üst düzey fasih ve beliğ Arapça ile yazılmış edebî metinleri sönük bırakan ve bir sûresi dahi olsa bir benzerinin getirilemeyeceği konusunda insanlığa meydan okuyan mu'ciz bir kelamdır. Bu kelam, vahiy ile Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur. Bu husus bize Kur'ân'ın iki yönü olduğunu gösterir. Biri Kur'ân'ın vahiy boyutu yani ilâhî boyutu, diğeri, ise nâzil olan Kur'ân'ın metne dökülmüş, söz ile ifade edilmiş beşerî boyutudur. Birinci boyut aşkın iken ikinci boyut içkin bir vaziyet arz etmektedir.

Vahye muhatap olan peygamberler dışında vahyin aşkınlığına diğer insanlar vâkıf olamazlar. Vahiy müessesesinin mahiyeti insanlık için bir sırdır. Bu inananlar için gaybiyâta giren ve iman edilmesi gereken bir hakikattir. Kur'ân'ın aşkın boyutu böyle iken içkin boyutta Kur'ân'ın indiği dönemde kullanılan dil, hitap ettiği ve dönüştürdüğü insan kitlesi, bu insanların algı düzeyleri, o dönemin örf ve âdetleri, vahyin yaptığı atıflar bir metin olarak Kur'ân'ı anlamamızda ehemmiyet arz eden enstrümanlardır.

Bu enstrümanlardan uzak bir şekilde Kur'ân anlaşılabilir mi? Kur'ân ilimlerinde geçen usûl ve tefsire müteallik mevzulardan bağımsız bir şekilde Kur'ân tefsiri yapılabilir mi? Yoksa Kur'ân'ın indiği dönemdeki canlı atmosferini yakalamak için bizim bu enstrümanlara ihtiyacımız olduğu muhakkak mıdır? Bu usûl ve enstrümanlara riâyet şartıyla bir metni nereye kadar yorumlama hak ve salahiyetine sahip olabiliriz? Kur'ân sadece nass merkezli anlaşılması gereken bir metin olup başka tüm yorumlara kapalı mıdır?

Şüphesiz Kur'ân'ın özgün anlamı vardır. Sahâbe Kur'ân'daki bu özgün anlamı bizzât vahiy atmosferi içinde canlı biçimde yaşamış nesildir. Tâbiîn döneminden itibaren ilk dönem selef âlimleri Kur'ân'ın bu özgün anlamını idrak etme peşinde olmuşlardır. Vahye tanıklık eden ilk neslin talebeleri olan ilimde öncü kuşak, pergel metaforu üzerinden izah edecek olursak Kur'ân'ın anlamında pergelin sabit kısmını tespit etmişlerdir. Pergelin sabit ayağını sağlam bir şekilde tespit etmek için tefsirle ilgili rivâyetler toplanmıştır. Burada gerek tâbiîn neslinin sahâbe nesline soruları, gerekse tâbiîn nesline yetişmiş tebe-i tâbiîn neslinin Kur'ân üzerindeki soruları

XI

ÖNSÖZ

Kur'ân yaklaşık 15 asır önce nâzil olmuş, canlı diyaloglara dayalı, nâzil olduğu dönemde yaşayan üst düzey fasih ve beliğ Arapça ile yazılmış edebî metinleri sönük bırakan ve bir sûresi dahi olsa bir benzerinin getirilemeyeceği konusunda insanlığa meydan okuyan mu'ciz bir kelamdır. Bu kelam, vahiy ile Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur. Bu husus bize Kur'ân'ın iki yönü olduğunu gösterir. Biri Kur'ân'ın vahiy boyutu yani ilâhî boyutu, diğeri, ise nâzil olan Kur'ân'ın metne dökülmüş, söz ile ifade edilmiş beşerî boyutudur. Birinci boyut aşkın iken ikinci boyut içkin bir vaziyet arz etmektedir.

Vahye muhatap olan peygamberler dışında vahyin aşkınlığına diğer insanlar vâkıf olamazlar. Vahiy müessesesinin mahiyeti insanlık için bir sırdır. Bu inananlar için gaybiyâta giren ve iman edilmesi gereken bir hakikattir. Kur'ân'ın aşkın boyutu böyle iken içkin boyutta Kur'ân'ın indiği dönemde kullanılan dil, hitap ettiği ve dönüştürdüğü insan kitlesi, bu insanların algı düzeyleri, o dönemin örf ve âdetleri, vahyin yaptığı atıflar bir metin olarak Kur'ân'ı anlamamızda ehemmiyet arz eden enstrümanlardır.

Bu enstrümanlardan uzak bir şekilde Kur'ân anlaşılabilir mi? Kur'ân ilimlerinde geçen usûl ve tefsire müteallik mevzulardan bağımsız bir şekilde Kur'ân tefsiri yapılabilir mi? Yoksa Kur'ân'ın indiği dönemdeki canlı atmosferini yakalamak için bizim bu enstrümanlara ihtiyacımız olduğu muhakkak mıdır? Bu usûl ve enstrümanlara riâyet şartıyla bir metni nereye kadar yorumlama hak ve salahiyetine sahip olabiliriz? Kur'ân sadece nass merkezli anlaşılması gereken bir metin olup başka tüm yorumlara kapalı mıdır?

Şüphesiz Kur'ân'ın özgün anlamı vardır. Sahâbe Kur'ân'daki bu özgün anlamı bizzât vahiy atmosferi içinde canlı biçimde yaşamış nesildir. Tâbiîn döneminden itibaren ilk dönem selef âlimleri Kur'ân'ın bu özgün anlamını idrak etme peşinde olmuşlardır. Vahye tanıklık eden ilk neslin talebeleri olan ilimde öncü kuşak, pergel metaforu üzerinden izah edecek olursak Kur'ân'ın anlamında pergelin sabit kısmını tespit etmişlerdir. Pergelin sabit ayağını sağlam bir şekilde tespit etmek için tefsirle ilgili rivâyetler toplanmıştır. Burada gerek tâbiîn neslinin sahâbe nesline soruları, gerekse tâbiîn nesline yetişmiş tebe-i tâbiîn neslinin Kur'ân üzerindeki soruları

Kur'ân'ın bu özgün anlamını keşfetmeye yönelik sorulardır. Yani bir âyetin nereye kadar yorumlanabileceğinden ziyade Allah'ın muradını anlama gayreti olduğunu görüyoruz.

Pergel metaforundan devam edecek olursak pergelin sabit kısmını temsil eden Kur'ân'ın özgün anlamına yönelik açıklamalara tefsir, bu özgün anlamın müsaade ettiği ve pergelin hareket eden kısmını temsil eden yorum faaliyetine te'vil diyebiliriz.

Tefsir ilmi alanında Abdülgani Nâblusî, araştırmaya değer yaklaşımları olan önemli bir tefsir âlimidir. Tefsir anlayışında zâhirî ve bâtınî yönleri ilim âleminin dikkatine sunulmalıdır.

Abdülgani Nâblusî, 1050/1144-1641/1731 yılları arasında yaşamış âlim, arif, edip ve seyyah bir zâttır. İslamî ilimlerin zâhir ve bâtın boyutlarını ihmal etmeksizin pek çok sahada te'lifâtı olan velûd bir yazardır. Eserlerinin sayısı üç yüzü aşmaktadır. Multidisipliner ve müteaddidü'l-cevânib bir âlim ve ariftir. Botanikten seyahatnameye, tasavvuftan tefsire, fıkıhtan metafiziğin en üst konularına, edebiyattan hadis ilmine kadar pek çok sahada te'lif sahibidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nâblusî'nin beşte bir kadar eseri neşredilmiş veya üzerinde çalışılmıştır.

İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasında eseri olan Nâblusî, ayrıca seyyah bir zâttır. Edirne'ye kadar olan ilk seyahatinde Anadolu şehirlerini gezmiş, Lübnan, Kudüs, Mısır, Hicaz bölgelerini neredeyse karış karış dolaşmış, Osmanlı Devleti'nde önemli mevkileri işgal eden simalarla buluşmuş, ziyaret ettiği âlim ve ariflerle ilim ve fikir teatisinde bulunmuş ve bunları seyahat hatıralarında zikretmiştir. Yazdığı seyahatnameler yaşadığı dönem ve insanı hakkında dikkat çekici bilgi ve kanaatler içermektedir. Bu seyahatnameler üzerinde kapsamlı bilimsel çalışmalar yapıldığı takdirde, dönemin sosyokültürel, politik yönleriyle alakalı ilginç bilgiler ortaya çıkacaktır.

Üzülerek belirtmek gerekir ki, ne İslam dünyasında ne de ülkemizde onun düşünce ve eserleri yeteri kadar tanınmaktadır. Nâblusî'nin üç yüzü aşkın eseri olmasına rağmen İslam âlemi onu daha çok rüya tabirlerine dâir kaleme aldığı eseri ile tanımaktadır. Eserlerinin kâhir ekseriyeti halen yazma halde olmasına rağmen bu eserin orijinali Arap âleminde, çevirisi ise ülkemizde pek çok yayınevi tarafından yüzlerce defa basılmıştır. Bu husus bizce çok manidardır ve sosyolojik olarak üzerinde çalışılmaya değerdir.

XII

Kur'ân'ın bu özgün anlamını keşfetmeye yönelik sorulardır. Yani bir âyetin nereye kadar yorumlanabileceğinden ziyade Allah'ın muradını anlama gayreti olduğunu görüyoruz.

Pergel metaforundan devam edecek olursak pergelin sabit kısmını temsil eden Kur'ân'ın özgün anlamına yönelik açıklamalara tefsir, bu özgün anlamın müsaade ettiği ve pergelin hareket eden kısmını temsil eden yorum faaliyetine te'vil diyebiliriz.

Tefsir ilmi alanında Abdülgani Nâblusî, araştırmaya değer yaklaşımları olan önemli bir tefsir âlimidir. Tefsir anlayışında zâhirî ve bâtınî yönleri ilim âleminin dikkatine sunulmalıdır.

Abdülgani Nâblusî, 1050/1144-1641/1731 yılları arasında yaşamış âlim, arif, edip ve seyyah bir zâttır. İslamî ilimlerin zâhir ve bâtın boyutlarını ihmal etmeksizin pek çok sahada te'lifâtı olan velûd bir yazardır. Eserlerinin sayısı üç yüzü aşmaktadır. Multidisipliner ve müteaddidü'l-cevânib bir âlim ve ariftir. Botanikten seyahatnameye, tasavvuftan tefsire, fıkıhtan metafiziğin en üst konularına, edebiyattan hadis ilmine kadar pek çok sahada te'lif sahibidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Nâblusî'nin beşte bir kadar eseri neşredilmiş veya üzerinde çalışılmıştır.

İslamî ilimlerin hemen hemen her sahasında eseri olan Nâblusî, ayrıca seyyah bir zâttır. Edirne'ye kadar olan ilk seyahatinde Anadolu şehirlerini gezmiş, Lübnan, Kudüs, Mısır, Hicaz bölgelerini neredeyse karış karış dolaşmış, Osmanlı Devleti'nde önemli mevkileri işgal eden simalarla buluşmuş, ziyaret ettiği âlim ve ariflerle ilim ve fikir teatisinde bulunmuş ve bunları seyahat hatıralarında zikretmiştir. Yazdığı seyahatnameler yaşadığı dönem ve insanı hakkında dikkat çekici bilgi ve kanaatler içermektedir. Bu seyahatnameler üzerinde kapsamlı bilimsel çalışmalar yapıldığı takdirde, dönemin sosyokültürel, politik yönleriyle alakalı ilginç bilgiler ortaya çıkacaktır.

Üzülerek belirtmek gerekir ki, ne İslam dünyasında ne de ülkemizde onun düşünce ve eserleri yeteri kadar tanınmaktadır. Nâblusî'nin üç yüzü aşkın eseri olmasına rağmen İslam âlemi onu daha çok rüya tabirlerine dâir kaleme aldığı eseri ile tanımaktadır. Eserlerinin kâhir ekseriyeti halen yazma halde olmasına rağmen bu eserin orijinali Arap âleminde, çevirisi ise ülkemizde pek çok yayınevi tarafından yüzlerce defa basılmıştır. Bu husus bizce çok manidardır ve sosyolojik olarak üzerinde çalışılmaya değerdir.

Nâblusî'nin en karakteristik özelliklerinden biri, yaşadığı dönemde İbnü'l-Arabî'nin önemli temsilcilerinden biri olması ve eserlerini bu minvalde kaleme almış olmasıdır. Bir başka deyişle Nâblusî, Ekberiyye Geleneğine mensup mühim bir âlim ve ariftir. Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin hayatı, ile zâhirî ve bâtınî/işârî tefsir anlayışını inceleyeceğiz.

Çalışmamızı üç bölümde ele aldık.

İlk bölümde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisine yer verdik. Tespit ettiğimiz eserlerini ele aldık. Eserlerinden yayımlananları ve henüz neşredilmeyen yazmaları belirttik. Yazma eserlerden tespit edebildiklerimizi ve bulundukları kütüphane kayıtlarını ve bilgilerini zikrettik. Yaptığı seyahatleri, seyahatlerde uğradığı yerleri tespit ettik ve seyahatlerin haritasını çıkardık. Kur'ân ve tefsir ilimleri sahasındaki çalışmalarından bahsettik. Kur'ân ve tefsir ilimlerine dâir şu ana dek basılan ve basılmayan eserlerini tanıttık.

İkinci bölümde Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışını, Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli hacimli şerhini ve bazı tefsir problemlerine yaklaşımını inceledik. Gerek Beyzâvî tefsiri şerhinden gerek diğer eserlerinden onun zâhirî tefsir anlayışını tespit etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını analiz ettik. İşârî tefsire dâir kaleme aldığı *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsirini tahlil ettik. Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını anlamada etkili olan vahdet-i vücûd anlayışını kritik etmeye çalıştık. Kendi eserlerinden ve atıfta bulunduğu, kitaplarını şerh ettiği İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden konuyla ilgili kısımları işledik. Batıda işârî tefsir okumalarına benzetilen Derrida'nın yapısökümü gibi okuma biçimleri ile sûfîlerin özellikle de Ekberiyye Geleneğinin işârî tefsirden ne anladıklarını tespit etmeye ve aradaki farkları belirtmeye çalıştık.

Nâblusî hakkında günümüze dek yapılmış, Arapça başta olmak üzere Türkçe, İngilizce kaynaklardaki tüm çalışmaları toplamaya gayret ettik. Şu ana kadar basılmış tüm eserleri temin ettik. Tespit edebildiğimiz yazma kitaplarının kopyalarını dünyanın muhtelif kütüphanelerinden tespit ve temin etmeye çalıştık.

Nâblusî'nin üç yüzü aşkın eseri çalışmamızda ilk müracaat ettiğimiz kaynaklar oldu. Temsil ettiği Ekberiyye çizgisi itibariyle zaman zaman Nâblusî'nin de ilk

XIII

Nâblusî'nin en karakteristik özelliklerinden biri, yaşadığı dönemde İbnü'l-Arabî'nin önemli temsilcilerinden biri olması ve eserlerini bu minvalde kaleme almış olmasıdır. Bir başka deyişle Nâblusî, Ekberiyye Geleneğine mensup mühim bir âlim ve ariftir. Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin hayatı, ile zâhirî ve bâtınî/işârî tefsir anlayışını inceleyeceğiz.

Çalışmamızı üç bölümde ele aldık.

İlk bölümde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisine yer verdik. Tespit ettiğimiz eserlerini ele aldık. Eserlerinden yayımlananları ve henüz neşredilmeyen yazmaları belirttik. Yazma eserlerden tespit edebildiklerimizi ve bulundukları kütüphane kayıtlarını ve bilgilerini zikrettik. Yaptığı seyahatleri, seyahatlerde uğradığı yerleri tespit ettik ve seyahatlerin haritasını çıkardık. Kur'ân ve tefsir ilimleri sahasındaki çalışmalarından bahsettik. Kur'ân ve tefsir ilimlerine dâir şu ana dek basılan ve basılmayan eserlerini tanıttık.

İkinci bölümde Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışını, Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli hacimli şerhini ve bazı tefsir problemlerine yaklaşımını inceledik. Gerek Beyzâvî tefsiri şerhinden gerek diğer eserlerinden onun zâhirî tefsir anlayışını tespit etmeye çalıştık.

Üçüncü bölümde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını analiz ettik. İşârî tefsire dâir kaleme aldığı *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsirini tahlil ettik. Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını anlamada etkili olan vahdet-i vücûd anlayışını kritik etmeye çalıştık. Kendi eserlerinden ve atıfta bulunduğu, kitaplarını şerh ettiği İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden konuyla ilgili kısımları işledik. Batıda işârî tefsir okumalarına benzetilen Derrida'nın yapısökümü gibi okuma biçimleri ile sûfîlerin özellikle de Ekberiyye Geleneğinin işârî tefsirden ne anladıklarını tespit etmeye ve aradaki farkları belirtmeye çalıştık.

Nâblusî hakkında günümüze dek yapılmış, Arapça başta olmak üzere Türkçe, İngilizce kaynaklardaki tüm çalışmaları toplamaya gayret ettik. Şu ana kadar basılmış tüm eserleri temin ettik. Tespit edebildiğimiz yazma kitaplarının kopyalarını dünyanın muhtelif kütüphanelerinden tespit ve temin etmeye çalıştık.

Nâblusî'nin üç yüzü aşkın eseri çalışmamızda ilk müracaat ettiğimiz kaynaklar oldu. Temsil ettiği Ekberiyye çizgisi itibariyle zaman zaman Nâblusî'nin de ilk

kaynaklarından olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerine, özellikle de bunlardan Nâblusî tarafından şerh edilenlerine müracaat ettik.

Nâblusî, adına araştırma merkezleri ve üniversitelerde hakkında araştırma enstitülerinin kurulmasını gerektirecek zenginliğe sahip ekol bir şahsiyettir. Günümüzde İslamî orta yolu tehdit eden haricî yaklaşımlara ve sapmalara karşı ilim ve irfan damarlarıyla beslenmiş, ilminin silsilesi ve nesebi olan güzel örneklerin tanıtılması, geleneğimizin yeni baştan keşfedilmesi bir zarûret halini almıştır. Nâblusî de, bu vadide işaret feneri çapında bir şahsiyet olması açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın İslam kültür mirasına mütevazi bir katkısı olursa kendimizi bahtiyar addedeceğiz.

Tezde değerli yönlendirmeleri ve katkıları sebebiyle muhterem danışmanım Prof. Dr. Ali Akpınar hocama, tez jürisinde yer alan ve katkılar sunan Doç. Dr. Mesut Kaya, Dr. Ali Çoban, Doç. Dr. Muhammed Ersöz, Doç. Dr. Süleyman Narol'a teşekkür ederim. Kıymetli fikirlerinden istifade ettiğim Dr. Ahmed Fazıl hocama da şükran borcumu edâ etmek isterim. Ayrıca evlatlarını ilim yoluna yönlendiren, ilim yolunun cennet yolu olduğunu aşılayan sevgili ve muhterem anam, babama ve bu yolda refikam olan eşime ve evlatlarıma şükranlarımı arz ederim.

Sa'y ü gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU

Konya 2021

XIV

kaynaklarından olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerine, özellikle de bunlardan Nâblusî tarafından şerh edilenlerine müracaat ettik.

Nâblusî, adına araştırma merkezleri ve üniversitelerde hakkında araştırma enstitülerinin kurulmasını gerektirecek zenginliğe sahip ekol bir şahsiyettir. Günümüzde İslamî orta yolu tehdit eden haricî yaklaşımlara ve sapmalara karşı ilim ve irfan damarlarıyla beslenmiş, ilminin silsilesi ve nesebi olan güzel örneklerin tanıtılması, geleneğimizin yeni baştan keşfedilmesi bir zarûret halini almıştır. Nâblusî de, bu vadide işaret feneri çapında bir şahsiyet olması açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamızın İslam kültür mirasına mütevazi bir katkısı olursa kendimizi bahtiyar addedeceğiz.

Tezde değerli yönlendirmeleri ve katkıları sebebiyle muhterem danışmanım Prof. Dr. Ali Akpınar hocama, tez jürisinde yer alan ve katkılar sunan Doç. Dr. Mesut Kaya, Dr. Ali Çoban, Doç. Dr. Muhammed Ersöz, Doç. Dr. Süleyman Narol'a teşekkür ederim. Kıymetli fikirlerinden istifade ettiğim Dr. Ahmed Fazıl hocama da şükran borcumu edâ etmek isterim. Ayrıca evlatlarını ilim yoluna yönlendiren, ilim yolunun cennet yolu olduğunu aşılayan sevgili ve muhterem anam, babama ve bu yolda refikam olan eşime ve evlatlarıma şükranlarımı arz ederim.

Sa'y ü gayret bizden, muvaffakiyet Allah'tandır.

Mehmed Zahid TIĞLIOĞLU

Konya 2021

KISALTMALAR

AE.	Ali Emîrî
a. mlf.	Aynı müellif
ayr.	Ayrıca
b.	İbni, Bin
bs.	Baskı
byy.	Basım yeri yok
bkz.	Bakınız
BNF.	Bibliothèque Nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi)
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Fak.	Fakültesi
FSMİA	Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
HKM	Hekimoğlu Ali Paşa
Hz.	Hazreti
İBB KÜT.	İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi
İFAV	M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı
Küt.	Kütüphanesi
km.	Kilometre
m.	Milâdî
M.E.B.	Millî Eğitim Bakanlığı
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa

XV

KISALTMALAR

AE.	Ali Emîrî
a. mlf.	Aynı müellif
ayr.	Ayrıca
b.	İbni, Bin
bs.	Baskı
byy.	Basım yeri yok
bkz.	Bakınız
BNF.	Bibliothèque Nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi)
c.	Cilt
çev.	Çeviren
ÇÜİFD	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Fak.	Fakültesi
FSMİA	Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar
h.	Hicrî
haz.	Hazırlayan
HKM	Hekimoğlu Ali Paşa
Hz.	Hazreti
İBB KÜT.	İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphanesi
İFAV	M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı
Küt.	Kütüphanesi
km.	Kilometre
m.	Milâdî
M.E.B.	Millî Eğitim Bakanlığı
nr.	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
s.	Sayfa

SEFAD	Selçuk Üni. Edebiyat Fak. Dergisi
ss.	Sayfalar arasında
SÜL	Süleymaniye Kütüphanesi
sy.	Sayı
SHD	Şehid Ali Paşa
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	Tercüme eden
thk.	Tahkîk eden
tlk.	Ta'lik
ts.	Tarihsiz
Üni.	Üniversitesi
v.	Vefatı
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak
vs.	Ve sâire
Yay.	Yayınları
yy.	Yayım yeri yok

XVI

SEFAD Selçuk Üni. Edebiyat Fak. Dergisi
ss. Sayfalar arasında
SÜL Süleymaniye Kütüphanesi
sy. Sayı
SHD Şehid Ali Paşa
TDV Türkiye Diyanet Vakfı
trc. Tercüme eden
thk. Tahkîk eden
tlk. Ta'lik
ts. Tarihsiz
Üni. Üniversitesi
v. Vefatı
vb. Ve benzeri
vd. Ve diğerleri
vr. Varak
vs. Ve sâire
Yay. Yayınları
yy. Yayım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ ve KAPSAMI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Problemi

Çalışma, İslamî ilimlerin tamamında eserler vermiş olan Nâblusî'nin biyografisi, tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmaları ve bu çalışmalardan halen yazma halde bulunan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli işârî tefsiri ile yine yazma halde olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli Beyzâvî şerhinden Nâblusî'nin tefsir anlayışını keşfetme, betimleme ve yorum yöntemini analiz etmeyi konu edinmektedir.

Nâblusî'nin metni yorumlama ve Kur'ân'ı tefsir etme metodunu ortaya çıkarmak, tefsir ve te'vile dâir tespit ettiğimiz düşüncelerini tahkik ve analiz etmek, literal tefsir çalışmasını benimseyen kimi ilim adamlarınca tenkit edilen sûfî tefsir yaklaşımını mezhebî ve ideolojik önyargılardan bağımsız bir şekilde tahlil etmek ve her iki tarafın argümanlarını ve delillerini objektif biçimde ortaya koymaktır.

Nâblusî'nin tefsir anlayışına dâir görüşleri nelerdir? Bu görüşler neden önemlidir? Nâblusî'nin beslendiği kaynaklar nelerdir? Yaptığı tefsir ve te'vil yorum bilime nasıl bir katkı sağlar? Metni hem zâhir hem de bâtın yönünden tefsir ve te'vil etmesinin ne gibi faydası olmuştur? Sadece zâhirî ya da sadece bâtınî tefsirle yetinmenin ne gibi sakıncaları olabilir? Nâblusî'nin zâhir ve bâtını cem eden yaklaşımı günümüz din anlayışına nasıl bir katkı sunabilir? İslam'ın ana akımına ters duran uç ve aşırı zorlama yorumlara ve bu uç yorumların yol açtığı sorunlara Nâblusî'den çözümler üretilebilir mi?

B. Araştırmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerim'in yorumlanmasında farklı metotlar izlenmiştir. Sadece nakille kifâyet etmek gerektiğine inanan nakilci bir anlayış; sahih nakille birlikte aklın fonksiyonuna inanan diğer bir yöntem; akıl ve nakille birlikte vicdan, kalp, ilham ve keşfi de kabul eden ekoller vardır.

Nâblusî bu kategoride nakil, akıl ve keşfi kabul eden âlimlerdendir. Bununla birlikte zâhir ilimlerinde kaleme aldığı eserlerinde ve Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhte

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, YÖNTEMİ ve KAPSAMI

A. Araştırmanın Konusu, Amacı ve Problemi

Çalışma, İslamî ilimlerin tamamında eserler vermiş olan Nâblusî'nin biyografisi, tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmaları ve bu çalışmalardan halen yazma halde bulunan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli işârî tefsiri ile yine yazma halde olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli Beyzâvî şerhinden Nâblusî'nin tefsir anlayışını keşfetme, betimleme ve yorum yöntemini analiz etmeyi konu edinmektedir.

Nâblusî'nin metni yorumlama ve Kur'ân'ı tefsir etme metodunu ortaya çıkarmak, tefsir ve te'vile dâir tespit ettiğimiz düşüncelerini tahkik ve analiz etmek, literal tefsir çalışmasını benimseyen kimi ilim adamlarınca tenkit edilen sûfî tefsir yaklaşımını mezhebî ve ideolojik önyargılardan bağımsız bir şekilde tahlil etmek ve her iki tarafın argümanlarını ve delillerini objektif biçimde ortaya koymaktır.

Nâblusî'nin tefsir anlayışına dâir görüşleri nelerdir? Bu görüşler neden önemlidir? Nâblusî'nin beslendiği kaynaklar nelerdir? Yaptığı tefsir ve te'vil yorum bilime nasıl bir katkı sağlar? Metni hem zâhir hem de bâtın yönünden tefsir ve te'vil etmesinin ne gibi faydası olmuştur? Sadece zâhirî ya da sadece bâtınî tefsirle yetinmenin ne gibi sakıncaları olabilir? Nâblusî'nin zâhir ve bâtını cem eden yaklaşımı günümüz din anlayışına nasıl bir katkı sunabilir? İslam'ın ana akımına ters duran uç ve aşırı zorlama yorumlara ve bu uç yorumların yol açtığı sorunlara Nâblusî'den çözümler üretilebilir mi?

B. Araştırmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerim'in yorumlanmasında farklı metotlar izlenmiştir. Sadece nakille kifâyet etmek gerektiğine inanan nakilci bir anlayış; sahih nakille birlikte aklın fonksiyonuna inanan diğer bir yöntem; akıl ve nakille birlikte vicdan, kalp, ilham ve keşfi de kabul eden ekoller vardır.

Nâblusî bu kategoride nakil, akıl ve keşfi kabul eden âlimlerdendir. Bununla birlikte zâhir ilimlerinde kaleme aldığı eserlerinde ve Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhte

keşif ve ilhama çok yer vermez. Ancak bir işârî tefsir olan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eserinde zâhir tefsirinden farklı bâtınî yorumların yapıldığını çokça şahit olduk. Onun bâtınî tefsir anlayışında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Mamafih Kur'ân'ın zâhirî tefsiri olan Beyzâvî tefsirine şerh yazmış olması onun salt bâtıncı olmadığını gösterir. O iki usul ve metodu cem eden bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Kur'ân'a gerek zâhirî gerekse tasavvufî yönden yaptığı tefsir yaklaşımının, günümüzde salt zâhirci ve salt bâtıncı tefsirlerin doğurduğu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Nâblusî hakkında yapılmış çalışmalar yazdığı eserlere nispetle çok sınırlıdır. İslam âleminde ve Türkiye'de Nâblusî daha çok rüya tabirleri eseriyle bilinmektedir. Halbuki o üç yüzün üzerinde eser vermiş yed-i tûlâ sahibi bir ilim adamıdır.

Bu araştırmamız gerek ülkemizde gerek yurt dışında Nâblusî'nin tefsir anlayışı hakkında yapılmış bilebildiğimiz ilk çalışmadır. Nâblusî hakkında bu zamana kadar yapılmış çalışmalar onun edebî yönü, tasavvufî düşünceleri, vahdet-i vücûd anlayışı, akâid ve kelama dâir görüşleri hakkındadır.

Çalışmamızın Nâblusî hakkında ilim âlemine yeni bir pencere açacağını ümit etmekteyiz. Tezimizin amacı Nâblusî'nin tefsirci kimliğini ilim dünyasına sunmaktadır. Elbette bir doktora tezinde onun hem zâhirî hem bâtınî tefsire dâir tüm görüşlerini zikrettiğimizi iddia edemeyiz. Biz imkân nispetinde genel bir manzara çizmeye çalıştık. Bu, Nâblusî ve onun temsil ettiği Ekberiyye geleneğinin tefsir anlayışına dâir yapılmış bir mukaddime çalışmasıdır. Bu çalışmadan sonra bu geleneğin tefsir ve te'vile dâir anlayışları konu bazlı ve kitap eksenli olarak daha da detaylandırılabilir.

C. Araştırmanın Planı

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisine yer verdik. Yatay biyografisinde onun doğumundan ölümüne kadar olan zâhir planda cereyan eden hâdiseleri zikrettik. Bu bağlamda Nâblusî'nin yetiştiği çevre, doğumu, tahsili ve yetişmesi, hocaları, tedris hayatı, talebeleri, ailesi, yolculukları ve vefatını inceledik.

keşif ve ilhama çok yer vermez. Ancak bir işârî tefsir olan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eserinde zâhir tefsirinden farklı bâtınî yorumların yapıldığını çokça şahit olduk. Onun bâtınî tefsir anlayışında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Mamafih Kur'ân'ın zâhirî tefsiri olan Beyzâvî tefsirine şerh yazmış olması onun salt bâtıncı olmadığını gösterir. O iki usul ve metodu cem eden bir âlim olarak öne çıkmaktadır. Kur'ân'a gerek zâhirî gerekse tasavvufî yönden yaptığı tefsir yaklaşımının, günümüzde salt zâhirci ve salt bâtıncı tefsirlerin doğurduğu problemlerin çözümüne katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

Nâblusî hakkında yapılmış çalışmalar yazdığı eserlere nispetle çok sınırlıdır. İslam âleminde ve Türkiye'de Nâblusî daha çok rüya tabirleri eseriyle bilinmektedir. Halbuki o üç yüzün üzerinde eser vermiş yed-i tûlâ sahibi bir ilim adamıdır.

Bu araştırmamız gerek ülkemizde gerek yurt dışında Nâblusî'nin tefsir anlayışı hakkında yapılmış bilebildiğimiz ilk çalışmadır. Nâblusî hakkında bu zamana kadar yapılmış çalışmalar onun edebî yönü, tasavvufî düşünceleri, vahdet-i vücûd anlayışı, akâid ve kelama dâir görüşleri hakkındadır.

Çalışmamızın Nâblusî hakkında ilim âlemine yeni bir pencere açacağını ümit etmekteyiz. Tezimizin amacı Nâblusî'nin tefsirci kimliğini ilim dünyasına sunmaktadır. Elbette bir doktora tezinde onun hem zâhirî hem bâtınî tefsire dâir tüm görüşlerini zikrettiğimizi iddia edemeyiz. Biz imkân nispetinde genel bir manzara çizmeye çalıştık. Bu, Nâblusî ve onun temsil ettiği Ekberiyye geleneğinin tefsir anlayışına dâir yapılmış bir mukaddime çalışmasıdır. Bu çalışmadan sonra bu geleneğin tefsir ve te'vile dâir anlayışları konu bazlı ve kitap eksenli olarak daha da detaylandırılabilir.

C. Araştırmanın Planı

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisine yer verdik. Yatay biyografisinde onun doğumundan ölümüne kadar olan zâhir planda cereyan eden hâdiseleri zikrettik. Bu bağlamda Nâblusî'nin yetiştiği çevre, doğumu, tahsili ve yetişmesi, hocaları, tedris hayatı, talebeleri, ailesi, yolculukları ve vefatını inceledik.

Nâblusî'nin dikey hayatı başlığı altında onun manevî yolculuğu, temsil ettiği irfânî geleneği ve bu gelenekteki üstadları, Nâblusî'nin hayatında bir anlamda kırılma noktası oluşturan yedi yıllık uzlet hayatı ve kendisinden sonra bu geleneği temsil eden ekolleri inceledik.

Nâblusî'nin hayatını yatay ve dikey olarak ayırmamız tezimizin asıl konusunu teşkil eden zâhirî tefsir anlayışı ile işârî tefsir anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Zâhirî tefsir anlayışında onun zâhir yönü, şeriat ilimlerinin tamamında eserler vermiş bir müellif, yirmi yıldan daha fazla tefsir, fıkıh, akâid, kelam ve usûl dersleri vermiş bir müderris, müftü, din âlimi ve seyyah olarak öne çıkmaktadır. İşârî tefsirinde ise yıllar süren uzlet hayatında iç alemine rihlet eden bir derviş ve sûfî olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâhir tefsirinde âyetleri dil ve din yönünden şerh ederken işârî tefsirinde varlığı anlama, insanı idrak etme ve tanıma gayreti görülmektedir.

Elbette zâhirî ve bâtınî tefsir anlayışı iç içe ve birbirine müdâhil vaziyettedir. Bunlar tıpkı yatay ve dikey biyografideki akıl ve gönül birlikteliği gibi birbirine geçişken ve bağlıdır. Aklın olduğu yerde kalb, kalbin olduğu yerde akıl vardır. Bu durum, zâhirî ve işârî tefsir için de geçerlidir.

Birinci bölümün son kısmında Nâblusî'nin eserlerine ve Kur'ân ilimleri ile tefsire dâir çalışmalarına yer ayırdık. Tespit edebildiğimiz matbu ve yazma nüshalara yer verdik. Bazı akademik çalışmalarda kendisine sehven nispet edilen eserleri belirttik.

Tezimizin ikinci bölümünü onun zâhirî tefsir anlayışına ayırdık. Tefsirde kabul ve ret ölçütleri, Nâblusî'nin bu konu hakkında yaklaşımları, Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhi analiz etmeye çalıştık. Şerhte kullandığı kaynakları, şerh metodunu tespit etmeye gayret ettik. Nâblusî'nin bazı tefsir problemlerine dâir görüşlerini analiz etmeye çalıştık.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise onun işârî tefsir anlayışı ve bu anlayışla kaleme alınmış *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* eserini analiz ettik. Günümüzde Batı merkezli okuma ve yorumlama faaliyetleri olan dekonstrüksiyoncu okuma biçimi Nâblusî'nin temsil ettiği Ekberiyye Geleneğine benzetilmektedir. Biz bu hususu irdeledik ve iki okuma ve yorum faaliyetleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân* ve İbnü'l-Arabî'nin

3

Nâblusî'nin dikey hayatı başlığı altında onun manevî yolculuğu, temsil ettiği irfânî geleneği ve bu gelenekteki üstadları, Nâblusî'nin hayatında bir anlamda kırılma noktası oluşturan yedi yıllık uzlet hayatı ve kendisinden sonra bu geleneği temsil eden ekolleri inceledik.

Nâblusî'nin hayatını yatay ve dikey olarak ayırmamız tezimizin asıl konusunu teşkil eden zâhirî tefsir anlayışı ile işârî tefsir anlayışıyla doğrudan bağlantılıdır. Zâhirî tefsir anlayışında onun zâhir yönü, şeriat ilimlerinin tamamında eserler vermiş bir müellif, yirmi yıldan daha fazla tefsir, fıkıh, akâid, kelam ve usûl dersleri vermiş bir müderris, müftü, din âlimi ve seyyah olarak öne çıkmaktadır. İşârî tefsirinde ise yıllar süren uzlet hayatında iç alemine rihlet eden bir derviş ve sûfî olarak karşımıza çıkmaktadır. Zâhir tefsirinde âyetleri dil ve din yönünden şerh ederken işârî tefsirinde varlığı anlama, insanı idrak etme ve tanıma gayreti görülmektedir.

Elbette zâhirî ve bâtınî tefsir anlayışı iç içe ve birbirine müdâhil vaziyettedir. Bunlar tıpkı yatay ve dikey biyografideki akıl ve gönül birlikteliği gibi birbirine geçişken ve bağlıdır. Aklın olduğu yerde kalb, kalbin olduğu yerde akıl vardır. Bu durum, zâhirî ve işârî tefsir için de geçerlidir.

Birinci bölümün son kısmında Nâblusî'nin eserlerine ve Kur'ân ilimleri ile tefsire dâir çalışmalarına yer ayırdık. Tespit edebildiğimiz matbu ve yazma nüshalara yer verdik. Bazı akademik çalışmalarda kendisine sehven nispet edilen eserleri belirttik.

Tezimizin ikinci bölümünü onun zâhirî tefsir anlayışına ayırdık. Tefsirde kabul ve ret ölçütleri, Nâblusî'nin bu konu hakkında yaklaşımları, Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhi analiz etmeye çalıştık. Şerhte kullandığı kaynakları, şerh metodunu tespit etmeye gayret ettik. Nâblusî'nin bazı tefsir problemlerine dâir görüşlerini analiz etmeye çalıştık.

Tezimizin üçüncü bölümünde ise onun işârî tefsir anlayışı ve bu anlayışla kaleme alınmış *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* eserini analiz ettik. Günümüzde Batı merkezli okuma ve yorumlama faaliyetleri olan dekonstrüksiyoncu okuma biçimi Nâblusî'nin temsil ettiği Ekberiyye Geleneğine benzetilmektedir. Biz bu hususu irdeledik ve iki okuma ve yorum faaliyetleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalıştık. Daha sonra Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân* ve İbnü'l-Arabî'nin

Fusûsu'l-Hikem'ine yazdığı hacimli şerhinden ve tasavvufa dâir diğer eserlerinden yola çıkarak onun işârî tefsirine dâir örnekler verdik.

D. Araştırmanın Kaynakları

Nâblusî'nin biyografisini ve yetiştiği çevreyi incelediğimiz birinci bölümde Nâblusî'nin kızdan torunu Kemaleddin el-Gazzî'nin büyük dedesi hakkında yazdığı *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridu'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* isimli biyografi eseri ana kaynağımız oldu. Bununla birlikte Nâblusî'nin kendi eserlerinden hayatı hakkında derlediğimiz bilgileri zikrettik. Uzlete dâir yazdığı *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde uzlet hayatını neden tercih ettiğine dâir işaretleri bulmaktayız. Nâblusî'nin seyahatnamelerinden yararlandık. Muasır araştırıcılardan Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, isimli eserinden ve Samir Akkaş'ın *Letters of a Sufi Scholar* çalışmasından, Bekrî Alaaddin'in *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri* unvanıyla tercüme edilen doktora çalışmasından istifade ettik.

Nâblusî'nin eserlerini tespit için başta müellif nüshalarının bulunduğu Şam-Zâhiriyye Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere yüz civarında yazma eser kütüphane kataloglarını madde madde taradık. Tespit ettiğimiz Nâblusî yazmalarını temin etmeye çalıştık. Toplamda onun üzerinde ülkeden altmışın üzerinde kütüphaneden binden fazla Nâblusî'ye ait yazma eserleri temin ettik. Nâblusî literatürü çerçevesinde arşivimizde ciddî boyutta bir Nâblusî yazma arşivi oluştu. Nâblusî'nin yazmalarını tespit ve temin ettiğimiz kütüphanelerden bazıları şunlardır:

Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan ve Nâblusî'ye ait yazmalardan tespit ve temin ettiğimiz kütüphaneler şunlardır:

Aşır Efendi, Ayasofya, Bağdatlı Vehbi, Cârullah, Çelebi Abdullah, Damad İbrahim, Es'ad Efendi, Fatih, H. Hüsnü Paşa, Hacı Beşir Ağa, Hacı Mahmud Efendi, Hacı Selim Ağa, Hafid Efendi, Halet Efendi, Hamidiye, Hekimoğlu Ali Paşa, İzmir, İzmirli İsmail Hakkı, Kılıç Ali Paşa, Lala İsmail, Laleli, Mehmed Asım Bey, Murad Buharî, Nafiz Paşa, Pertev Paşa, Pertevniyal, Rağıp Paşa, Reisü'l-küttâb, Reşid Efendi, Serez, Şazelî Tekkesi, Şehid Ali Paşa, Tahir Ağa Tekke, Yazma Bağışlar.

Diğer yazma kütüphaneler ve bulunduğu ülkeler şunlardır:

4

Fusûsu'l-Hikem'ine yazdığı hacimli şerhinden ve tasavvufa dâir diğer eserlerinden yola çıkarak onun işârî tefsirine dâir örnekler verdik.

D. Araştırmanın Kaynakları

Nâblusî'nin biyografisini ve yetiştiği çevreyi incelediğimiz birinci bölümde Nâblusî'nin kızdan torunu Kemaleddin el-Gazzî'nin büyük dedesi hakkında yazdığı *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridu'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* isimli biyografi eseri ana kaynağımız oldu. Bununla birlikte Nâblusî'nin kendi eserlerinden hayatı hakkında derlediğimiz bilgileri zikrettik. Uzlete dâir yazdığı *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde uzlet hayatını neden tercih ettiğine dâir işaretleri bulmaktayız. Nâblusî'nin seyahatnamelerinden yararlandık. Muasır araştırıcılardan Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, isimli eserinden ve Samir Akkaş'ın *Letters of a Sufi Scholar* çalışmasından, Bekrî Alaaddin'in *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri* unvanıyla tercüme edilen doktora çalışmasından istifade ettik.

Nâblusî'nin eserlerini tespit için başta müellif nüshalarının bulunduğu Şam-Zâhiriyye Kütüphanesi, Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere yüz civarında yazma eser kütüphane kataloglarını madde madde taradık. Tespit ettiğimiz Nâblusî yazmalarını temin etmeye çalıştık. Toplamda onun üzerinde ülkeden altmışın üzerinde kütüphaneden binden fazla Nâblusî'ye ait yazma eserleri temin ettik. Nâblusî literatürü çerçevesinde arşivimizde ciddî boyutta bir Nâblusî yazma arşivi oluştu. Nâblusî'nin yazmalarını tespit ve temin ettiğimiz kütüphanelerden bazıları şunlardır:

Süleymaniye Kütüphanesi bünyesinde bulunan ve Nâblusî'ye ait yazmalardan tespit ve temin ettiğimiz kütüphaneler şunlardır:

Aşır Efendi, Ayasofya, Bağdatlı Vehbi, Cârullah, Çelebi Abdullah, Damad İbrahim, Es'ad Efendi, Fatih, H. Hüsnü Paşa, Hacı Beşir Ağa, Hacı Mahmud Efendi, Hacı Selim Ağa, Hafid Efendi, Halet Efendi, Hamidiye, Hekimoğlu Ali Paşa, İzmir, İzmirli İsmail Hakkı, Kılıç Ali Paşa, Lala İsmail, Laleli, Mehmed Asım Bey, Murad Buharî, Nafiz Paşa, Pertev Paşa, Pertevniyal, Rağıp Paşa, Reisü'l-küttâb, Reşid Efendi, Serez, Şazelî Tekkesi, Şehid Ali Paşa, Tahir Ağa Tekke, Yazma Bağışlar.

Diğer yazma kütüphaneler ve bulunduğu ülkeler şunlardır:

Ankara Üni. Küt., Türkiye; Berlin Küt. (Staatsbibliothek zu Berlin), Almanya; Beyazıt Küt. Türkiye; Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır; el-Hizânetü't-Teymûriyye, Mısır; Fransa Milli Küt; Gazi Hüsrev Paşa Küt., Bosna Hersek; İBB Küt, Türkiye İskenderiyye Küt., Mısır; Kastamonu Küt. Türkiye; Kayseri Küt. Türkiye; Konya Bölge Yazma Eserler Küt., Türkiye; Kral Suud Üni. Küt., Suud; Kudüs İsaf Küt., Filistin; Leipzig Küt., Almanya; Mekke Küt, Suud; Millet-Ali Emiri Küt., Türkiye; Tokyo Dr. Daiber Küt., Japonya; Yusuf Ağa Küt., Türkiye; Zâhiriyye Küt., Suriye.

Tezimizin ikinci kısmında onun halen tahkik edilmemiş olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli Beyzâvî şerhinde Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa bölümü, 78,79, 80, 81 numaralarda bulunan yazma nüshalarını kullandık. Bununla birlikte Zâhiriyye Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümündeki diğer nüshalarından da istifade ettik. Ayrıca Nâblusî'nin *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şurakâe fî Mâ Âtâhumâ* ile *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* gibi tefsire dâir yazdığı müstakil çalışmalardan istifade ettik.

İşârî tefsirini analiz ettiğimiz bölümde ise onun işârî tefsire dâir yazdığı *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsiri ana kaynağımız oldu. Bununla birlikte onun *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs; Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr; el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye; es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî; el-Vucûdu'l-Hak; İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* eserleri ile Batılı okuma faaliyetleri olan yazarın ölümü, yapısöküm ile Ekberiyye Geleneğini okuma faaliyetini mukayese ettiğimiz bölümde İan Almond'un *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*'ü, Graham Allen'ın, *Roland Barthes,* William C. Chittick'in *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination* eseri Jacques Derrida'nın *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson) eserleri ile Musa Rabâbea'nın *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl* makalesi temel kaynaklarımız olmuştur. Ekberiyye Geleneği okuma ve işârî yorumlama faaliyeti için İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i, Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* eserlerinden faydalandık.

Ankara Üni. Küt., Türkiye; Berlin Küt. (Staatsbibliothek zu Berlin), Almanya; Beyazıt Küt. Türkiye; Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mısır; el-Hizânetü't-Teymûriyye, Mısır; Fransa Milli Küt; Gazi Hüsrev Paşa Küt., Bosna Hersek; İBB Küt, Türkiye İskenderiyye Küt., Mısır; Kastamonu Küt. Türkiye; Kayseri Küt. Türkiye; Konya Bölge Yazma Eserler Küt., Türkiye; Kral Suud Üni. Küt., Suud; Kudüs İsaf Küt., Filistin; Leipzig Küt., Almanya; Mekke Küt, Suud; Millet-Ali Emiri Küt., Türkiye; Tokyo Dr. Daiber Küt., Japonya; Yusuf Ağa Küt., Türkiye; Zâhiriyye Küt., Suriye.

Tezimizin ikinci kısmında onun halen tahkik edilmemiş olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli Beyzâvî şerhinde Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa bölümü, 78,79, 80, 81 numaralarda bulunan yazma nüshalarını kullandık. Bununla birlikte Zâhiriyye Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa bölümündeki diğer nüshalarından da istifade ettik. Ayrıca Nâblusî'nin *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şurakâe fî Mâ Âtâhumâ* ile *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* gibi tefsire dâir yazdığı müstakil çalışmalardan istifade ettik.

İşârî tefsirini analiz ettiğimiz bölümde ise onun işârî tefsire dâir yazdığı *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsiri ana kaynağımız oldu. Bununla birlikte onun *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs; Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr; el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye; es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî; el-Vucûdu'l-Hak; İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* eserleri ile Batılı okuma faaliyetleri olan yazarın ölümü, yapısöküm ile Ekberiyye Geleneğini okuma faaliyetini mukayese ettiğimiz bölümde İan Almond'un *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*'ü, Graham Allen'ın, *Roland Barthes,* William C. Chittick'in *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination* eseri Jacques Derrida'nın *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson) eserleri ile Musa Rabâbea'nın *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl* makalesi temel kaynaklarımız olmuştur. Ekberiyye Geleneği okuma ve işârî yorumlama faaliyeti için İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i, Şa'rânî'nin *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir* eserlerinden faydalandık.

E. Araştırmanın Metodu

Çalışmamızın Nâblusî'nin tefsir anlayışı alanında yapılmış ilk çalışma olması hasebiyle çalışmamızda daha çok tasvirci (descriptive) metot kullanılarak onun biyografisi ile zâhirî ve işârî tefsir anlayışı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Nâblusî'nin birtakım görüşlerinin ve Ekberiyye Geleneği okuma faaliyetlerinin batılı okuma faaliyetleri ile karşılaştırıldığı bölümde mukayeseli (comparative) araştırma metodu kullanılmıştır. Nâblusî'nin görüşlerinin ve batılı okuma faaliyetleri ile işârî tefsirin tenkit ve tahlilinin yapıldığı yerde analitik ve kritik (analytic & critic) metot kullanılmıştır.

II. TEZDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER

Nâblusî ile ilgili yaptığımız çalışmada karşılaştığımız en büyük problem Nâblusî'nin üç yüzden fazla eserinin çoğunun yayımlanmamış olmasıdır. Özellikle tefsir ilmine dâir iki büyük çalışması olan *Bevâtinü'l-Kur'ân* ve *Beyzâvî Şerhi* olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* [1] eserleri halen yazma haldedir.

Yazma kataloglarda kimi zaman müellif ya da eser adının kaydedilmemiş olması ve kaydedilen kimi yerlerde de farklı yazımlarla kaydedilmiş olması araştırmanın bir başka problemini teşkil etmektedir.[2] Örneğin Yusuf Ağa Kütüphanesi

[1] Nâblusî'nin Beyzâvî şerhine dair bu eserinin adı yazmalarda birden fazla şekilde kaydedilmiştir. Kimi yazmalarda et-*Tahrîru'l-Hâvî*, *et-Tefsîru'l-Hâvî*, *eş-Şerhu'l-Hâvî* veya el-Hâvî ale'l-Beyzâvî gibi isimlerle kaydedilmiştir. Müellif Beyzâvî şerhine dair bu kitabın başında bizzât *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* şeklinde belirtir. Biz de prensip olarak müellifin zikrettiği şekilde kullanmayı tercih ettik. Bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a.

وسميت هذا الشرح الذي شرعت فيه بعون الله تعالى وحسن توفيقه التحرير الحاوي على تفسير البيضاوي ومن الله الإعانة على هذه الإبانة وهو حسبنا ونعم الوكيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

[2] Türkiye'de yazma eserlerin kayıtlı olduğu resmi site olan http://www.yazmalar.gov.tr de Nâblusî'nin adı en az on farklı şekilde kaydedilmiştir. Bir müellifin adının tek bir şekilde kaydedilmesi araştırıcıların işini kolaylaştıracak ve mesâilerin zayi olmasını önleyecektir. Bunun için her bir eser ve müellif adının Arap harfleriyle kaydedilmesi zaruridir. Yetkili merciler tarafından dikkate alınması için yazımlara dokunmadan birtakım örnekler vermek istiyoruz:

1. Abd el- Ä□aniy en- Nâblisi

http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Abd+el-+Ä%C2%9Eaniy+en-+Nâblisi

2. Abd el-Gâni en-Nâbus ed-Dımışki

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/hadikat-en-nudyat-sarh-tarikat-el-muhammadiyat/205913

3. Abd-el Gani b. İsmail en-Nablusi

6

E. Araştırmanın Metodu

Çalışmamızın Nâblusî'nin tefsir anlayışı alanında yapılmış ilk çalışma olması hasebiyle çalışmamızda daha çok tasvirci (descriptive) metot kullanılarak onun biyografisi ile zâhirî ve işârî tefsir anlayışı tasvir edilmeye çalışılmıştır. Nâblusî'nin birtakım görüşlerinin ve Ekberiyye Geleneği okuma faaliyetlerinin batılı okuma faaliyetleri ile karşılaştırıldığı bölümde mukayeseli (comparative) araştırma metodu kullanılmıştır. Nâblusî'nin görüşlerinin ve batılı okuma faaliyetleri ile işârî tefsirin tenkit ve tahlilinin yapıldığı yerde analitik ve kritik (analytic & critic) metot kullanılmıştır.

II. TEZDE KARŞILAŞILAN PROBLEMLER

Nâblusî ile ilgili yaptığımız çalışmada karşılaştığımız en büyük problem Nâblusî'nin üç yüzden fazla eserinin çoğunun yayımlanmamış olmasıdır. Özellikle tefsir ilmine dâir iki büyük çalışması olan *Bevâtinü'l-Kur'ân* ve *Beyzâvî Şerhi* olan *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* [1] eserleri halen yazma haldedir.

Yazma kataloglarda kimi zaman müellif ya da eser adının kaydedilmemiş olması ve kaydedilen kimi yerlerde de farklı yazımlarla kaydedilmiş olması araştırmanın bir başka problemini teşkil etmektedir.[2] Örneğin Yusuf Ağa Kütüphanesi

[1] Nâblusî'nin Beyzâvî şerhine dair bu eserinin adı yazmalarda birden fazla şekilde kaydedilmiştir. Kimi yazmalarda et-*Tahrîru'l-Hâvî*, *et-Tefsîru'l-Hâvî*, *eş-Şerhu'l-Hâvî* veya el-Hâvî ale'l-Beyzâvî gibi isimlerle kaydedilmiştir. Müellif Beyzâvî şerhine dair bu kitabın başında bizzât *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* şeklinde belirtir. Biz de prensip olarak müellifin zikrettiği şekilde kullanmayı tercih ettik. Bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a.

وسميت هذا الشرح الذي شرعت فيه بعون الله تعالى وحسن توفيقه التحرير الحاوي على تفسير البيضاوي ومن الله الإعانة على هذه الإبانة وهو حسبنا ونعم الوكيل والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

[2] Türkiye'de yazma eserlerin kayıtlı olduğu resmi site olan http://www.yazmalar.gov.tr de Nâblusî'nin adı en az on farklı şekilde kaydedilmiştir. Bir müellifin adının tek bir şekilde kaydedilmesi araştırıcıların işini kolaylaştıracak ve mesâilerin zayi olmasını önleyecektir. Bunun için her bir eser ve müellif adının Arap harfleriyle kaydedilmesi zaruridir. Yetkili merciler tarafından dikkate alınması için yazımlara dokunmadan birtakım örnekler vermek istiyoruz:

1. Abd el- Ä□aniy en- Nâblisi

http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Abd+el-+Ä%C2%9Eaniy+en-+Nâblisi

2. Abd el-Gâni en-Nâbus ed-Dımışki

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/hadikat-en-nudyat-sarh-tarikat-el-muhammadiyat/205913

3. Abd-el Gani b. İsmail en-Nablusi

nr. 4825'de kayıtlı yazma mecmuası katalogda "*Fıkıh Risaleleri*" olarak kaydedilmiş.[3] Ancak söz konusu yazmada Nâblusî'ye ait 37 risale bulunmaktadır ve bu eserler katalogda belirtilmediği için bir araştırmacının bu eserleri bulması haliyle ciddî anlamda mesâî kaybına mal olmaktadır.[4]

Bir başka karşılaştığımız problem ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsirinin mukayese edebileceğimiz ikinci bir nüshasının olmayışıdır. Şam Zâhiriyye Kütüphanesinde yer alan müellif hattı olan bu nüsha, iptidâî usûlle dijital ortama aktarılmış olup yer yer okumakta güçlük çekilmiştir. Farklı kaynaklardan bu nüshanın daha temiz bir kopyasını elde etmeye çalışsak da temin ettiğimiz nüshaların tamamında okumayı güçleştiren silikler ve görüntü eksiklikleri vardır. Yazmanın orijinal nüshasında da aşınmalar olduğu anlaşılmaktadır.

Yazma eserlerdeki eksik kataloglama, eserin aşınması gibi fiziksel problemlerin yanında bir diğer problem de muhtevaya yönelik problemdir. Şöyle ki zâhir tefsirinde müellifin maksadı açıktır. Tefsir gereği açık olmak da zorundadır. Ahkâm tefsiri hükmü net verir, kelâmî tefsir meseleyi net bir şekilde ortaya koyar, rivâyet tefsiri ise yorumdan arındırılmış bir nakiller mecmuasıdır. Fıkhî, kelâmî tefsirler ve diğer dirâyet tefsirlerinde mezhep ve meşreplerin ihtilafları olsa da her mezhebin kuralları ve tefsir yöntemleri bellidir. Ancak işârî tefsir öyle değildir.

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/miftahul-maiyye-fi-tarikin-naksibendiye/200979

4. Abdalgani b.İsmail an-Nablüsi

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tatir-el-enam-fi-tabiril-menam/192350

5. Abd el-Ganî b. en-Nablûsî

http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Abd+el-Ganî+b.+en-Nablûsî

6. Abd el-Ganî b. İsmâ'îl en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731)

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/makasidul-mumahhasa-fi-beyani-keyyil-himmasa/210055

7. Abd el-Gani b. İsmail en-Nablusi

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/reddul-cahil-ilessevab-fi-cerabi-izafetit-tesir-filesbab/200243

8. Abd el-Ganî b. İsmail en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731)

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/el-ukûdul-luluiye-fi-tarikis-sadetil-mevleviye/178008

[3] bkz. http://www.yazmalar.gov.tr/eser/fikih-risaleleri/205327

[4] Şu hususu belirtmek isterim ki, ülkemiz çok zengin yazma eser birikimine sahiptir. Dünyanın en değerli yazma nüshaları ülkemizde bulunmaktadır. Bununla birlikte maalesef halen bu yazma eserlerin tam anlamıyla bir kataloğu çıkarılmamıştır. Türkiye'deki tüm yazma eserlerin detaylı ve doğru bir şekilde ivedilikle katalogların çıkarılması ilim alemi için elzemdir ve zaruri bir önceliktir.

7

nr. 4825'de kayıtlı yazma mecmuası katalogda "*Fıkıh Risaleleri*" olarak kaydedilmiş.[3] Ancak söz konusu yazmada Nâblusî'ye ait 37 risale bulunmaktadır ve bu eserler katalogda belirtilmediği için bir araştırmacının bu eserleri bulması haliyle ciddî anlamda mesâî kaybına mal olmaktadır.[4]

Bir başka karşılaştığımız problem ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm tefsirinin mukayese edebileceğimiz ikinci bir nüshasının olmayışıdır. Şam Zâhiriyye Kütüphanesinde yer alan müellif hattı olan bu nüsha, iptidâî usûlle dijital ortama aktarılmış olup yer yer okumakta güçlük çekilmiştir. Farklı kaynaklardan bu nüshanın daha temiz bir kopyasını elde etmeye çalışsak da temin ettiğimiz nüshaların tamamında okumayı güçleştiren silikler ve görüntü eksiklikleri vardır. Yazmanın orijinal nüshasında da aşınmalar olduğu anlaşılmaktadır.

Yazma eserlerdeki eksik kataloglama, eserin aşınması gibi fiziksel problemlerin yanında bir diğer problem de muhtevaya yönelik problemdir. Şöyle ki zâhir tefsirinde müellifin maksadı açıktır. Tefsir gereği açık olmak da zorundadır. Ahkâm tefsiri hükmü net verir, kelâmî tefsir meseleyi net bir şekilde ortaya koyar, rivâyet tefsiri ise yorumdan arındırılmış bir nakiller mecmuasıdır. Fıkhî, kelâmî tefsirler ve diğer dirâyet tefsirlerinde mezhep ve meşreplerin ihtilafları olsa da her mezhebin kuralları ve tefsir yöntemleri bellidir. Ancak işârî tefsir öyle değildir.

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/miftahul-maiyye-fi-tarikin-naksibendiye/200979

4. Abdalgani b.İsmail an-Nablüsi

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/tatir-el-enam-fi-tabiril-menam/192350

5. Abd el-Ganî b. en-Nablûsî

http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Abd+el-Ganî+b.+en-Nablûsî

6. Abd el-Ganî b. İsmâ'îl en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731)

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/makasidul-mumahhasa-fi-beyani-keyyil-himmasa/210055

7. Abd el-Gani b. İsmail en-Nablusi

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/reddul-cahil-ilessevab-fi-cerabi-izafetit-tesir-filesbab/200243

8. Abd el-Ganî b. İsmail en-Nabulûsî (1050-1143/1641-1731)

http://www.yazmalar.gov.tr/eser/el-ukûdul-luluiye-fi-tarikis-sadetil-mevleviye/178008

[3] bkz. http://www.yazmalar.gov.tr/eser/fikih-risaleleri/205327

[4] Şu hususu belirtmek isterim ki, ülkemiz çok zengin yazma eser birikimine sahiptir. Dünyanın en değerli yazma nüshaları ülkemizde bulunmaktadır. Bununla birlikte maalesef halen bu yazma eserlerin tam anlamıyla bir kataloğu çıkarılmamıştır. Türkiye'deki tüm yazma eserlerin detaylı ve doğru bir şekilde ivedilikle katalogların çıkarılması ilim alemi için elzemdir ve zaruri bir önceliktir.

Öncelikle işârî tefsir adı altında yapılan yorumların tefsir olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu sebeple kanaatimizce tefsir sahası içinde en zor olanı işârî tefsir araştırmalarıdır. Hele işârî tefsir manzûm yazılmışsa burada zorluk birden fazladır.

İşârî tefsirlerde keşf ve ilhama dayalı bilgilerin, yazarın his ve vicdanına dayalı manevî tecrübelerin tenkide tabi tutulması istenmektedir. Ancak eleştirinin doğası gereği eleştirilecek hususun tartışmaya konu olabilecek mahiyette olması gerekir. Mesela bir insanın sevgisi kalbî bir haslet olduğu için eleştiri konusu değildir. Manevî tecrübeler de kanaatimizce böyledir.

Nâblusî tenkidinde en zor olan meselelerden biri de onun zevke dayalı olduğunu ifade ettiği keşif, ilham türü bilgilerdir. Bu ifadeler kişinin kendi hissiyatı ve tecrübeleridir. Her ne kadar bu tür bilgiler eleştirilse de bu eleştiriler indî ve zannîdir. Mutlak hakikat değildir. Burada araştırıcıya düşen, bu bilgileri İslam'ın genel prensipleri ve usulü çerçevesinde ele almak ve kendi görüşünü belirtmekten ibaret olmalıdır. Bu hususlar da muhtevaya yönelik tezde karşılaştığımız problemler cümlesindendir.

Öncelikle işârî tefsir adı altında yapılan yorumların tefsir olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Bu sebeple kanaatimizce tefsir sahası içinde en zor olanı işârî tefsir araştırmalarıdır. Hele işârî tefsir manzûm yazılmışsa burada zorluk birden fazladır.

İşârî tefsirlerde keşf ve ilhama dayalı bilgilerin, yazarın his ve vicdanına dayalı manevî tecrübelerin tenkide tabi tutulması istenmektedir. Ancak eleştirinin doğası gereği eleştirilecek hususun tartışmaya konu olabilecek mahiyette olması gerekir. Mesela bir insanın sevgisi kalbî bir haslet olduğu için eleştiri konusu değildir. Manevî tecrübeler de kanaatimizce böyledir.

Nâblusî tenkidinde en zor olan meselelerden biri de onun zevke dayalı olduğunu ifade ettiği keşif, ilham türü bilgilerdir. Bu ifadeler kişinin kendi hissiyatı ve tecrübeleridir. Her ne kadar bu tür bilgiler eleştirilse de bu eleştiriler indî ve zannîdir. Mutlak hakikat değildir. Burada araştırıcıya düşen, bu bilgileri İslam'ın genel prensipleri ve usulü çerçevesinde ele almak ve kendi görüşünü belirtmekten ibaret olmalıdır. Bu hususlar da muhtevaya yönelik tezde karşılaştığımız problemler cümlesindendir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY VE DİKEY BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Çalışmamızın birinci bölümün ilk kısmında Nâblusî'nin yatay biyografisini inceledik. Bu bağlamda Nâblusî'nin yetiştiği çevreden, doğumundan vefatına kadar zâhir plandaki hayat hikayesini kronolojik bir sistem dahilinde tetkik ettik.

1.2. Birinci bölümün ikinci kısmında Nâblusî'nin dikey biyografisini çıkarmaya çalıştık. Nâblusî'nin hayatında bir nevî kırılma noktası olan uzlet yıllarını, Şâm merkezinden uzaklaşıp Kâsiyûn dağının eteklerinde İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yakınlarında yaşamasını, tezimizle doğrudan ilgili olan işârî tefsiri yazma sürecini irdelemeye gayret ettik. Yatay biyografisi Nâblusî'nin zâhir tefsir anlayışıyla beraber yürüyorsa dikey biyografisi de onun işârî tefsir anlayışı ile paralellik arz etmektedir.

1.3. Birinci bölümün üçüncü kısmında ise Nâblusî'nin tüm eserlerini konularına göre tasnif ettik. Tespit edebildiğimiz bir kısım yazma nüshaları dipnotta belirttik.

1.4. Birinci bölümün son kısmında ise Nâblusî'nin tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmalarını inceledik.

9

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY VE DİKEY BİYOGRAFİSİ, ESERLERİ ve İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Çalışmamızın birinci bölümün ilk kısmında Nâblusî'nin yatay biyografisini inceledik. Bu bağlamda Nâblusî'nin yetiştiği çevreden, doğumundan vefatına kadar zâhir plandaki hayat hikayesini kronolojik bir sistem dahilinde tetkik ettik.

1.2. Birinci bölümün ikinci kısmında Nâblusî'nin dikey biyografisini çıkarmaya çalıştık. Nâblusî'nin hayatında bir nevî kırılma noktası olan uzlet yıllarını, Şâm merkezinden uzaklaşıp Kâsiyûn dağının eteklerinde İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yakınlarında yaşamasını, tezimizle doğrudan ilgili olan işârî tefsiri yazma sürecini irdelemeye gayret ettik. Yatay biyografisi Nâblusî'nin zâhir tefsir anlayışıyla beraber yürüyorsa dikey biyografisi de onun işârî tefsir anlayışı ile paralellik arz etmektedir.

1.3. Birinci bölümün üçüncü kısmında ise Nâblusî'nin tüm eserlerini konularına göre tasnif ettik. Tespit edebildiğimiz bir kısım yazma nüshaları dipnotta belirttik.

1.4. Birinci bölümün son kısmında ise Nâblusî'nin tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmalarını inceledik.

1.1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY BİYOGRAFİSİ

Kişiler üzerinde yapılan akademik çalışmalarda çalışılan kişinin yatay biyografisi ele alınır. Bu bağlamda kişinin doğumu, yetişmesi, tahsil ve tedris hayatı, eserleri ve ölümü şeklinde incelemelere yer verilir. Bu çalışmalar şüphesiz önemlidir ve gereklidir. Bununla birlikte hakkında çalışma yapılan kişiyi daha yakından tanımak için onun dikey biyografisinin de çıkartılması gerekmektedir. Dikey biyografi ile kastedilen derûnî yolculuğu, mana arayışı, seyr ü sülûk yani manevî yolculuğunda geçirdiği safahat gibi içsel okumadır. Yatay boyuttaki her safhanın eş zamanlı olarak dikey boyutta bir karşılığı vardır.[5] Yatay boyut insanın zâhir kısmı iken dikey boyut insanın bâtın tarafına tekabül etmektedir. Bir diğer ifadeyle yatay boyut insanın doğumundan kabre nüzûlüne kadar olan maddî dönem iken, dikey boyut onun ilim ve marifetin katmanlarını aşarak marifette son safhaya kadar olan urûcunu ifade etmektedir. İlkine nispetle dikey biyografiyi yazmak elbette daha zordur. İlkinde veriler nispeten daha açık ve net iken ikincisinde araştırmacı satır aralarını, kişisel notlarını, arkadaşlarına gönderdiği mektupları okuyup analiz ederek, kendisinden sonra dostlarının ve talebelerinin yazdıklarından bir senteze ulaşmaya çalışacaktır.

1.1.1. Nâblusî ve Yetiştiği Çevre

Kişinin yetişmesinde çevrenin büyük bir tesiri olduğu gerçeği yadsınamaz. İnsanın iç âlemini oluşturan etkenlerden biri, belki de başlıcası, o şahsın yaşadığı dış çevredir. Dolayısıyla Nâblusî'yi[6] tanıtmaya geçmeden önce bu hususta bilgi vermek yerinde olacaktır.

Nâblusî, hicrî 11.-12. (m. 17.-18.) yüzyılda Osmanlı idaresi altında olan Dımaşk'ta yaşamıştır. 17. yüzyılın sonları Osmanlı Devleti'nde çözülme, dağılma ve

[5] Bkz. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., 3. bs., İstanbul, 2019, s. 137-139.

[6] İmam Abdülgani Nâblusî'nin nisbesi kaynaklarda muhtelif şekilde zikredilmektedir. en-Nâblisi, en-Nablûsî, en-Nabulûsî, en-Nablusi, an-Nablüsi, an-Nabulusî, An-Nabulsi. Ayrıca harf-i tarifsiz Nâblisi, Nablûsî şeklinde de kaydedilmiştir. Biz tezimizde uslüp birliğini koruma ve okuyucuyu sıkmama adına Abdülgani Nâblusî kullanımını tercih ettik. Bununla birlikte kaynaklarda Abdülgani Nâblusî'nin isim ve nisbesi nasıl yazılmışsa o tercihe sadık kaldık ve herhangi bir tasarrufta bulunmadık.

10

1.1. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN YATAY BİYOGRAFİSİ

Kişiler üzerinde yapılan akademik çalışmalarda çalışılan kişinin yatay biyografisi ele alınır. Bu bağlamda kişinin doğumu, yetişmesi, tahsil ve tedris hayatı, eserleri ve ölümü şeklinde incelemelere yer verilir. Bu çalışmalar şüphesiz önemlidir ve gereklidir. Bununla birlikte hakkında çalışma yapılan kişiyi daha yakından tanımak için onun dikey biyografisinin de çıkartılması gerekmektedir. Dikey biyografi ile kastedilen derûnî yolculuğu, mana arayışı, seyr ü sülûk yani manevî yolculuğunda geçirdiği safahat gibi içsel okumadır. Yatay boyuttaki her safhanın eş zamanlı olarak dikey boyutta bir karşılığı vardır.[5] Yatay boyut insanın zâhir kısmı iken dikey boyut insanın bâtın tarafına tekabül etmektedir. Bir diğer ifadeyle yatay boyut insanın doğumundan kabre nüzûlüne kadar olan maddî dönem iken, dikey boyut onun ilim ve marifetin katmanlarını aşarak marifette son safhaya kadar olan urûcunu ifade etmektedir. İlkine nispetle dikey biyografiyi yazmak elbette daha zordur. İlkinde veriler nispeten daha açık ve net iken ikincisinde araştırmacı satır aralarını, kişisel notlarını, arkadaşlarına gönderdiği mektupları okuyup analiz ederek, kendisinden sonra dostlarının ve talebelerinin yazdıklarından bir senteze ulaşmaya çalışacaktır.

1.1.1. Nâblusî ve Yetiştiği Çevre

Kişinin yetişmesinde çevrenin büyük bir tesiri olduğu gerçeği yadsınamaz. İnsanın iç âlemini oluşturan etkenlerden biri, belki de başlıcası, o şahsın yaşadığı dış çevredir. Dolayısıyla Nâblusî'yi[6] tanıtmaya geçmeden önce bu hususta bilgi vermek yerinde olacaktır.

Nâblusî, hicrî 11.-12. (m. 17.-18.) yüzyılda Osmanlı idaresi altında olan Dımaşk'ta yaşamıştır. 17. yüzyılın sonları Osmanlı Devleti'nde çözülme, dağılma ve

[5] Bkz. René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yay., 3. bs., İstanbul, 2019, s. 137-139.

[6] İmam Abdülgani Nâblusî'nin nisbesi kaynaklarda muhtelif şekilde zikredilmektedir. en-Nâblisi, en-Nablûsî, en-Nabulûsî, en-Nablusi, an-Nablüsi, an-Nabulusî, An-Nabulsi. Ayrıca harf-i tarifsiz Nâblisi, Nablûsî şeklinde de kaydedilmiştir. Biz tezimizde uslüp birliğini koruma ve okuyucuyu sıkmama adına Abdülgani Nâblusî kullanımını tercih ettik. Bununla birlikte kaynaklarda Abdülgani Nâblusî'nin isim ve nisbesi nasıl yazılmışsa o tercihe sadık kaldık ve herhangi bir tasarrufta bulunmadık.

çöküşün baş gösterdiği; devletin Avrupa karşısında gerilemeye başladığı, II. Viyana kuşatmasının, Osmanlı'nın toprak kaybetmeye başladığı Karlofça Antlaşması gibi askeri yenilgilerin olduğu bir dönemdir.[7]

Bir dönüm noktası olan bu ve benzeri hâdiselere karşı Osmanlı, ilmî, siyasî ve iktisadî sahalarda ıslah çalışmaları başlatsa da bu çalışmalar kifâyetsiz kalmıştır.

Öte yandan bu dönemde tekkelere ve tarikatlara karşı tavırlarıyla bilinen ve İkinci Kadızâdeliler olarak anılan Mehmed-i Üstüvânî, Vânî Mehmed gibi kimseler, padişah ve birtakım idareciler üzerinde etkili olmuş buna bağlı olarak Niyazî-i Mısrî[8] gibi bazı sûfîler sürgün edilmiş, tekkeler ve tasavvuf mektepleri, zâhir âlimlerinin tazyikine maruz kalmıştır. Kadızâdeliler hareketinin nassları anlama tarzları, İslam'ı sadece belirli mevzulara hasretmeleri, mevlid, hat, tezyînât gibi bedîî zevkleri bidat kabul etmeleri ve İslam'ın irfan boyutuna karşı geliştirdikleri söylem ve eylemleriyle Selefî-Vahhâbî hareketler ile benzerlikler gösterdiği söylenebilir.

1.1.2. İlim ve İrfan Merkezi Olarak Şam

Şam diğer adıyla Dımaşk, tarih boyunca pek çok siyasî, ilmî ve iktisadî hadiseye tanıklık etmiş kadim bir şehirdir. Esasen Şam, Filistin'den Gaziantep'e kadar uzanan geniş bir bölgenin adıdır. Nice Peygambere ev sahipliği yapan bölge tarihimizde müstesna bir yere sahiptir. Dımaşk ise Şam'ın merkez vilâyetidir. Uzun yıllar idarî merkez olan Dımaşk, ulemâ beşiği ve ilim yurdu olma özelliğini hep taşımıştır.

İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk* isimli muhalled ve hacimli eserinde şehrin özelliklerinden, cereyan eden hâdiselerden ve şehirden güzerân etmiş ilim ehlinden bahseder. Zamanımızda bölgede cereyan eden fitnenin ortaya çıkışına kadar bu şehir ilim ve irfan merkezi olagelmiştir. İlmî ve irfanî gelenek nesilden nesile aktarıla

[7] Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, c. 3, s. 527.

[8] Her ne kadar Niyâzî Mısrî kullanımı yaygın olsa da Türkçe gramer açısından doğru olan telaffuz metinde tespit ettiğimiz gibi Niyâzî-i Mısrî şeklinde yahut Mısrî/Mısırlı Niyâzî şeklinde olmalıdır. Bu husus buna benzer diğer tüm ifadelerde geçerlidir. Mehmed-i Üstüvânî yahut Üstüvânî/Üstüvanlı Mehmed gibi. Alıntı yapılan kaynakta geçen yazılış biçimleri dışında biz yazımızda bu kurala uymayı tercih ettik.

11

çöküşün baş gösterdiği; devletin Avrupa karşısında gerilemeye başladığı, II. Viyana kuşatmasının, Osmanlı'nın toprak kaybetmeye başladığı Karlofça Antlaşması gibi askeri yenilgilerin olduğu bir dönemdir.[7]

Bir dönüm noktası olan bu ve benzeri hâdiselere karşı Osmanlı, ilmî, siyasî ve iktisadî sahalarda ıslah çalışmaları başlatsa da bu çalışmalar kifâyetsiz kalmıştır.

Öte yandan bu dönemde tekkelere ve tarikatlara karşı tavırlarıyla bilinen ve İkinci Kadızâdeliler olarak anılan Mehmed-i Üstüvânî, Vânî Mehmed gibi kimseler, padişah ve birtakım idareciler üzerinde etkili olmuş buna bağlı olarak Niyazî-i Mısrî[8] gibi bazı sûfîler sürgün edilmiş, tekkeler ve tasavvuf mektepleri, zâhir âlimlerinin tazyikine maruz kalmıştır. Kadızâdeliler hareketinin nassları anlama tarzları, İslam'ı sadece belirli mevzulara hasretmeleri, mevlid, hat, tezyînât gibi bedîî zevkleri bidat kabul etmeleri ve İslam'ın irfan boyutuna karşı geliştirdikleri söylem ve eylemleriyle Selefî-Vahhâbî hareketler ile benzerlikler gösterdiği söylenebilir.

1.1.2. İlim ve İrfan Merkezi Olarak Şam

Şam diğer adıyla Dımaşk, tarih boyunca pek çok siyasî, ilmî ve iktisadî hadiseye tanıklık etmiş kadim bir şehirdir. Esasen Şam, Filistin'den Gaziantep'e kadar uzanan geniş bir bölgenin adıdır. Nice Peygambere ev sahipliği yapan bölge tarihimizde müstesna bir yere sahiptir. Dımaşk ise Şam'ın merkez vilâyetidir. Uzun yıllar idarî merkez olan Dımaşk, ulemâ beşiği ve ilim yurdu olma özelliğini hep taşımıştır.

İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk* isimli muhalled ve hacimli eserinde şehrin özelliklerinden, cereyan eden hâdiselerden ve şehirden güzerân etmiş ilim ehlinden bahseder. Zamanımızda bölgede cereyan eden fitnenin ortaya çıkışına kadar bu şehir ilim ve irfan merkezi olagelmiştir. İlmî ve irfanî gelenek nesilden nesile aktarıla

[7] Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, c. 3, s. 527.

[8] Her ne kadar Niyâzî Mısrî kullanımı yaygın olsa da Türkçe gramer açısından doğru olan telaffuz metinde tespit ettiğimiz gibi Niyâzî-i Mısrî şeklinde yahut Mısrî/Mısırlı Niyâzî şeklinde olmalıdır. Bu husus buna benzer diğer tüm ifadelerde geçerlidir. Mehmed-i Üstüvânî yahut Üstüvânî/Üstüvanlı Mehmed gibi. Alıntı yapılan kaynakta geçen yazılış biçimleri dışında biz yazımızda bu kurala uymayı tercih ettik.

gelmiştir. Medreselerde ilim hayatı, tekkelerde tasavvufî eğitim devam ederken câmilerde halka açık derslerin yanı sıra zikir ve salavât meclisleri de olagelmiştir.

Şam, Yavuz Sultan Selim tarafından 28 Eylül 1516 yılında Osmanlı topraklarına katılmasından[9] Osmanlı'nın dağıldığı 1 Ekim 1918'e kadar[10] dört asır boyunca bir Osmanlı şehri olmuştur. Yavuz Sultan Selim Şam'ın ilhâkında pâyitahta dönmeden Şam'da Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kabrinin bulunduğu yere bir câmi ve tekke yaptırmış ve inşa edilen câmide namaz kılmış, akabinde yola çıkmıştır.[11]

Nâblusi'nin yaşadığı dönemde Şam'da resmi bir törende kafilenin başında her tarikatın kendi bayrağıyla mutasavvıfların ilâhîler eşliğinde geçit yaptığı kaydedilmektedir.[12]

Nâblusî'nin çağdaşı olan İngiliz seyyah Henry Maundrell 1697 yılında Halep'ten Kudüs'e olan yolculuğunu kaydettiği seyahatnamesinde dönemin Dımaşk'ını "câmileriyle, kümbetleriyle alışılagelmiş bir Türk şehri" olarak kaydeder.[13]

Nâblusî'nin yaşadığı dönemdeki Dımaşk'ı en iyi anlatan tarihi kaynaklardan biri şüphesiz Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk tarafından yazılan, Muhammed Said el-Kâsımî tarafından özetlenen *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye* isimli eserdir. Âlim bir şahsiyet olan el-Hallâk'ın söz konusu eseri dönemin Dımaşk'ını tanımamızda önemli bir vesikadır. el-Hallâk kendi dönemindeki sosyal hayatı şu cümlelerle ifade eder:

"Bugünlerde bozulma iyice arttı. İnsanlar zalimleşti. Gece ve gündüz çarşı ve pazarlarda fuhşiyât (benâtü'l-hevâ) çoğaldı."[14]

[9] Muhammed Adnan Bahit, *On Altınca Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Şam Vilâyeti*, trc. Mehmet Akif Erdoğru, Er Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 8-9.

[10] Ömer İshakoğlu, *Suriye Tarihi Osmanlı Dönemi Suriyesi'nde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918),* Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 81.

[11] Bahit, *On Altınca Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Şam Vilâyeti*, s. 16.

[12] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, trc. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 33.

[13] Henry Maundrell, *A Journey From Aleppo to Jerusalem*, C. & J Rivington, London, 1823, s. 105.

[14] Bkz. Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk, *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye min Seneti 1154 ilâ Seneti 1176*, ez-Zâhiriyye, nr. 3737, vr. 26b.

وفي تلك الأيام ازداد الفساد وظلمت العباد وكثرت بنات الهوى في الأسواق في الليل والنهار.

12

gelmiştir. Medreselerde ilim hayatı, tekkelerde tasavvufî eğitim devam ederken câmilerde halka açık derslerin yanı sıra zikir ve salavât meclisleri de olagelmiştir.

Şam, Yavuz Sultan Selim tarafından 28 Eylül 1516 yılında Osmanlı topraklarına katılmasından[9] Osmanlı'nın dağıldığı 1 Ekim 1918'e kadar[10] dört asır boyunca bir Osmanlı şehri olmuştur. Yavuz Sultan Selim Şam'ın ilhâkında pâyitahta dönmeden Şam'da Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kabrinin bulunduğu yere bir câmi ve tekke yaptırmış ve inşa edilen câmide namaz kılmış, akabinde yola çıkmıştır.[11]

Nâblusi'nin yaşadığı dönemde Şam'da resmi bir törende kafilenin başında her tarikatın kendi bayrağıyla mutasavvıfların ilâhîler eşliğinde geçit yaptığı kaydedilmektedir.[12]

Nâblusî'nin çağdaşı olan İngiliz seyyah Henry Maundrell 1697 yılında Halep'ten Kudüs'e olan yolculuğunu kaydettiği seyahatnamesinde dönemin Dımaşk'ını "câmileriyle, kümbetleriyle alışılagelmiş bir Türk şehri" olarak kaydeder.[13]

Nâblusî'nin yaşadığı dönemdeki Dımaşk'ı en iyi anlatan tarihi kaynaklardan biri şüphesiz Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk tarafından yazılan, Muhammed Said el-Kâsımî tarafından özetlenen *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye* isimli eserdir. Âlim bir şahsiyet olan el-Hallâk'ın söz konusu eseri dönemin Dımaşk'ını tanımamızda önemli bir vesikadır. el-Hallâk kendi dönemindeki sosyal hayatı şu cümlelerle ifade eder:

"Bugünlerde bozulma iyice arttı. İnsanlar zalimleşti. Gece ve gündüz çarşı ve pazarlarda fuhşiyât (benâtü'l-hevâ) çoğaldı."[14]

[9] Muhammed Adnan Bahit, *On Altınca Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Şam Vilâyeti*, trc. Mehmet Akif Erdoğru, Er Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 8-9.

[10] Ömer İshakoğlu, *Suriye Tarihi Osmanlı Dönemi Suriyesi'nde Edebi ve Kültürel Hayat (1800-1918),* Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 81.

[11] Bahit, *On Altınca Yüzyılda Osmanlı İdaresinde Şam Vilâyeti*, s. 16.

[12] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, trc. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 33.

[13] Henry Maundrell, *A Journey From Aleppo to Jerusalem*, C. & J Rivington, London, 1823, s. 105.

[14] Bkz. Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk, *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye min Seneti 1154 ilâ Seneti 1176*, ez-Zâhiriyye, nr. 3737, vr. 26b.

وفي تلك الأيام ازداد الفساد وظلمت العباد وكثرت بنات الهوى في الأسواق في الليل والنهار.

Sosyal hayattaki bozulma ve tefessühün yanı sıra idarî sahada da vuku bulan birtakım huzursuzluklar söz konusu eserde zikredilmiştir. Kapıkulu ve Yeniçeri askerleri ile şehir ahalisi arasında ölümle sonuçlanan anlaşmazlıkların baş gösterdiği kaydedilmiştir.[15]

O dönemle ilgili elde ettiğimiz verilerden, bir Osmanlı şehri olan Şam'da ilmî ve irfanî faaliyetlerin devam etmesiyle birlikte maddî ve manevî alanda toplumsal çürüme ve bozulmanın baş göstermeye başladığını anlamaktayız. Türkler tarafından Şâm-ı Şerif olarak anılan Dımaşk, o dönem için ciddî problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bir yanda Selefî zihniyeti andıran Mehmed-i Üstüvânî, Mehmed-i Vânî gibi şahsiyetlerin tasavvuf ehline karşı doğru yanlış ayırt etmeden hücum etmeleri, diğer yandan zulüm ve fuhşiyât gibi toplum ahlakını ifsat eden günahların zuhur etmesi, askerî ve idarî alanda zayıflıklar ve buna bağlı olarak halkta meydana gelen ayrışmalar ve çözülmeler toplumsal birtakım huzursuzluklara yol açmıştır. İleride bahsedeceğimiz üzere, Nâblusî, hayatının bir dönemini evinde uzlette geçirmiş daha sonra o zaman için Şam'ın kenar mahallesi sayılan Sâlihiyye Mahallesinde, Kâsiyûn Dağının eteklerinde İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yanı başında bir yere taşınmıştır. Gerek uzlet hayatını tercihinde gerekse Sâlihiyye Mahallesine taşınmasının altında yatan sebeplerden biri olarak toplumda baş gösteren bu fitnelerden uzaklaşma fikrinin yattığını düşünmekteyiz. Nitekim Nâblusî'nin uzlet hakkında yazdığı *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde[16] bu tercihin ipuçları görülmektedir.

[15] Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk, *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye*, vr. 23a-b.

[16] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-buyût*, thk. Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık, Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, Dımaşk, 1438/2017, s. 18. Bu eser tarafımızca Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Abdülgani Nâblusî, *Uzlet*, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2021.

13

Sosyal hayattaki bozulma ve tefessühün yanı sıra idarî sahada da vuku bulan birtakım huzursuzluklar söz konusu eserde zikredilmiştir. Kapıkulu ve Yeniçeri askerleri ile şehir ahalisi arasında ölümle sonuçlanan anlaşmazlıkların baş gösterdiği kaydedilmiştir.[15]

O dönemle ilgili elde ettiğimiz verilerden, bir Osmanlı şehri olan Şam'da ilmî ve irfanî faaliyetlerin devam etmesiyle birlikte maddî ve manevî alanda toplumsal çürüme ve bozulmanın baş göstermeye başladığını anlamaktayız. Türkler tarafından Şâm-ı Şerif olarak anılan Dımaşk, o dönem için ciddî problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Bir yanda Selefî zihniyeti andıran Mehmed-i Üstüvânî, Mehmed-i Vânî gibi şahsiyetlerin tasavvuf ehline karşı doğru yanlış ayırt etmeden hücum etmeleri, diğer yandan zulüm ve fuhşiyât gibi toplum ahlakını ifsat eden günahların zuhur etmesi, askerî ve idarî alanda zayıflıklar ve buna bağlı olarak halkta meydana gelen ayrışmalar ve çözülmeler toplumsal birtakım huzursuzluklara yol açmıştır. İleride bahsedeceğimiz üzere, Nâblusî, hayatının bir dönemini evinde uzlette geçirmiş daha sonra o zaman için Şam'ın kenar mahallesi sayılan Sâlihiyye Mahallesinde, Kâsiyûn Dağının eteklerinde İbnü'l-Arabî'nin kabrinin yanı başında bir yere taşınmıştır. Gerek uzlet hayatını tercihinde gerekse Sâlihiyye Mahallesine taşınmasının altında yatan sebeplerden biri olarak toplumda baş gösteren bu fitnelerden uzaklaşma fikrinin yattığını düşünmekteyiz. Nitekim Nâblusî'nin uzlet hakkında yazdığı *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde[16] bu tercihin ipuçları görülmektedir.

[15] Ahmed el-Bedîrî el-Hallâk, *Havâdisu Dımaşk el-Yevmiyye*, vr. 23a-b.

[16] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-buyût*, thk. Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık, Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, Dımaşk, 1438/2017, s. 18. Bu eser tarafımızca Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Abdülgani Nâblusî, *Uzlet*, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2021.

1.1.3. Nesebi ve Ailesi

Tam adı Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî'dir. Mahlası 'dinin süsü' anlamında Zeynüddin'dir.[17] Nesebinin Hz. Ömer'e kadar ulaştığı kaydedilmektedir.[18] İlim ve irfan geleneğinden gelen bir aileye mensup olan Nâblusî'nin ecdadı arasında Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620 h./1223 m.) gibi zirve şahsiyetler vardır. Nâblusî'nin torunlarından Kemâleddin el-Gazzî, dedesi hakkında yazdığı kitapta ailenin soyağacını zikreder. Aile büyükleri, Mescid-i Aksâ'da, Emevî Câmii'nde ve dönemin önde gelen medreselerinde müderrisliklerde bulunmuşlar, eserler vermişler, talebe yetiştirmişlerdir.[19]

Nâblusî, babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin Mısır'da pek çok Hanefî âlimden fıkıh okuduğunu, fetva verme, ders verme ve eser te'lif etme hususunda icâzetlerinin olduğunu söyler. Babasının ders aldığı âlimler arasında meşhur Hanefî fakihi Şeyh Hasan eş-Şürünbülâlî,[20] İbn Nüceym'in talebesi Şeyh Ahmed eş-Şevberî gibi büyük âlimler vardır.[21] Şeyh İsmail Nâblusi'nin yazdığı kitaplardan bazıları şunlardır:

[17] Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça Yazmalar bölümü 1627 numarada kayıtlı olan Nâblusî'ye ait iki eser bulunmaktadır. Mecmuada ilk kitap olan *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân* isimli eserin ilk varakında müellif adı şu şekilde kaydedilmiştir: kutbu dâireti'l-vâsilîn eş-Şeyh Zeyniddin Abdilğani en-Nâblusî (Vâsilîn: seyr ü sülûkta vuslata erenler dâiresinin kutbu, Şeyh Zeynüddin Abdülgani en-Nâblusî). Mecmuanın ikinci eseri olan *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia* isimli eserin keza ilk varakında aynı mahlas kullanılmıştır. Bkz. Nâblusî, *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah*, BNF Arapça Yazmaları, nr. 1627, vr. 112a.

Bu mahlasın talebesi tarafından hocasına bir sıfat olarak verilmiş olduğu düşünülebilir. Zira mezkûr yazma eser 1139 (h.) yılında yani Nâblusî'nin vefatından beş yıl önce istinsah edilmiş ve müellif hattıyla da mukabele edildiği ilgili yazmanın son sayfasında kaydedilmiştir. Bkz. Nâblusî, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye*, BNF Arapça Yazmaları, nr. 1627, vr. 105a.

[18]Kemâleddin el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.66. Nâblusî'nin soy ağacı için bkz. http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=9230 (erişim:20.08.18)

[19] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 29-72.

[20] Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî (ö. 1069/1659). Âlim ve sûfî meşreb olan eş-Şürünbülâlî Ezher müderrislerindendir. Mezhep taassubundan uzak bir yaklaşım sahibidir. Şeriat ve tasavvuf ilimlerine dâir pek çok eser vermiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Nûrü'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh, İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh, Merâkı'l-Felâh, Gunyetü Zevi'l-Ahkâm fî Buğyeti Düreri'l-Hükkâm, Teysîrü'l-Makâsıd bi-Şerhi Nazmi'l-Ferâiz; İsâdü Âli Osmâni'l-Mükerrem bi Binâi Beytillâhi'l-Muharrem.
Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şevket Topal, *Şürünbülâlî*, DİA, c. 39, s. 275-276.

[21] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

14

1.1.3. Nesebi ve Ailesi

Tam adı Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî'dir. Mahlası 'dinin süsü' anlamında Zeynüddin'dir.[17] Nesebinin Hz. Ömer'e kadar ulaştığı kaydedilmektedir.[18] İlim ve irfan geleneğinden gelen bir aileye mensup olan Nâblusî'nin ecdadı arasında Muvaffakuddin İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 620 h./1223 m.) gibi zirve şahsiyetler vardır. Nâblusî'nin torunlarından Kemâleddin el-Gazzî, dedesi hakkında yazdığı kitapta ailenin soyağacını zikreder. Aile büyükleri, Mescid-i Aksâ'da, Emevî Câmii'nde ve dönemin önde gelen medreselerinde müderrisliklerde bulunmuşlar, eserler vermişler, talebe yetiştirmişlerdir.[19]

Nâblusî, babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin Mısır'da pek çok Hanefî âlimden fıkıh okuduğunu, fetva verme, ders verme ve eser te'lif etme hususunda icâzetlerinin olduğunu söyler. Babasının ders aldığı âlimler arasında meşhur Hanefî fakihi Şeyh Hasan eş-Şürünbülâlî,[20] İbn Nüceym'in talebesi Şeyh Ahmed eş-Şevberî gibi büyük âlimler vardır.[21] Şeyh İsmail Nâblusi'nin yazdığı kitaplardan bazıları şunlardır:

[17] Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça Yazmalar bölümü 1627 numarada kayıtlı olan Nâblusî'ye ait iki eser bulunmaktadır. Mecmuada ilk kitap olan *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân* isimli eserin ilk varakında müellif adı şu şekilde kaydedilmiştir: kutbu dâireti'l-vâsilîn eş-Şeyh Zeyniddin Abdilğani en-Nâblusî (Vâsilîn: seyr ü sülûkta vuslata erenler dâiresinin kutbu, Şeyh Zeynüddin Abdülgani en-Nâblusî). Mecmuanın ikinci eseri olan *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia* isimli eserin keza ilk varakında aynı mahlas kullanılmıştır. Bkz. Nâblusî, *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah*, BNF Arapça Yazmaları, nr. 1627, vr. 112a.

Bu mahlasın talebesi tarafından hocasına bir sıfat olarak verilmiş olduğu düşünülebilir. Zira mezkûr yazma eser 1139 (h.) yılında yani Nâblusî'nin vefatından beş yıl önce istinsah edilmiş ve müellif hattıyla da mukabele edildiği ilgili yazmanın son sayfasında kaydedilmiştir. Bkz. Nâblusî, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye*, BNF Arapça Yazmaları, nr. 1627, vr. 105a.

[18]Kemâleddin el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.66. Nâblusî'nin soy ağacı için bkz. http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=9230 (erişim:20.08.18)

[19] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 29-72.

[20] Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâî el-Mısrî (ö. 1069/1659). Âlim ve sûfî meşreb olan eş-Şürünbülâlî Ezher müderrislerindendir. Mezhep taassubundan uzak bir yaklaşım sahibidir. Şeriat ve tasavvuf ilimlerine dâir pek çok eser vermiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır:

Nûrü'l-İzâh ve Necâtü'l-Ervâh, İmdâdü'l-Fettâh Şerhu Nûri'l-İzâh, Merâkı'l-Felâh, Gunyetü Zevi'l-Ahkâm fî Buğyeti Düreri'l-Hükkâm, Teysîrü'l-Makâsıd bi-Şerhi Nazmi'l-Ferâiz; İsâdü Âli Osmâni'l-Mükerrem bi Binâi Beytillâhi'l-Muharrem.
Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şevket Topal, *Şürünbülâlî*, DİA, c. 39, s. 275-276.

[21] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

1. *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hükkâm*. Nikâh bahsine kadar dört büyük cilt halinde tamamlamış olduğu bu çalışma son eseridir. Eserini temize çektikten sonra irtihal etmiştir.
2. *Tahrîrü'l-Makāl fî Ahvâli Beyti'l-Mâl*
3. *Manzûme fî İlmi'l-Ferâiz*. Bu eserde *el-Ferâizü's-Sirâciyye* metnini bazı ilavelerle nazma dökmüştür.
4. *Tezkiretü Efkari'l-Fukarâ li-Hazreti Emîri'l-Ümerâ*
5. *el-İzâh fî Beyâni Hakîkati's-Sünne*

Kadı Muhibbüddin el-Hamevî'nin *Manzûme*, İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* ve et-Timurtâşî'nin *Tenvîrü'l-Ebsâr* isimli kitaplarına ve Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* isimli tefsirine kısmî şerh ve hâşiyeler yazmıştır.[22] Babasının bazı şiirlerini nakleden Nâblusî, onun Şam'da Sultan Selim Hân Medresesi ile Emevî Câmii'nde müderris olduğunu ve Emevî Câmii'nde tefsir ve diğer ilimleri okuttuğunu aktarır.[23]

1017 h./1609 m. tarihinde Şam'da doğan Şeyh İsmail Nâblusî, 1062 h./1652 m. yılında 45 yaşında yine Şam'da vefat etmiştir. Kendisi de on beş yaşında iken babasını kaybeden Şeyh İsmail Nâblusî[24] vefat ettiğinde de oğlu Nâblusî on bir-on iki yaşlarındadır.

Çağdaşlarının ailenin yapı itibariyle ilim ehli, cömert, ahlak-ı hamide sahibi olduklarına dâir tanıklıkları vardır. Nâblusî'nin dedesi aynı zamanda adını aldığı Şeyh Abdülgani ve onun babası Şeyh İsmail b. Ahmed de ilim ehlindendir. Şeyh İsmail'in Beyzâvî tefsirine bir ta'lîk çalışması vardır. Müfessirlerin biyografilerine dâir bir eser yazmışsa da bu eser vefatından sonra kaybolmuş ve izine rastlanılmamıştır.[25]

Şeyh İsmail b. Ahmed'in talebelerinden Şeyh Hasan el-Bûrînî[26] hocasını "kelimenin tam anlamıyla bir şeyhülislam, ittifakla asrının zirve şahsiyeti" olarak

[22] Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[23] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 51.

[24] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 56.

[25] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 62-63. Ayr. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47

[26] *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân* isimli eserin müellifi olan Şeyh Hasan el-Bûrînî, Nâblusî'nin büyük dedesi Şeyh İsmail'e uzun yıllar talebelik yapmış, usûl-ı fıkıhtan *Cemu'l-Cevâmi*, belağattan Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh kitaplarını onda* okumuştur. 1024 h./1615 m. yılında vefat etmiştir. bkz. Hasan el-Bûrînî, *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân*, c. 1, s. 16.

15

1. *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hükkâm*. Nikâh bahsine kadar dört büyük cilt halinde tamamlamış olduğu bu çalışma son eseridir. Eserini temize çektikten sonra irtihal etmiştir.
2. *Tahrîrü'l-Makāl fî Ahvâli Beyti'l-Mâl*
3. *Manzûme fî İlmi'l-Ferâiz*. Bu eserde *el-Ferâizü's-Sirâciyye* metnini bazı ilavelerle nazma dökmüştür.
4. *Tezkiretü Efkari'l-Fukarâ li-Hazreti Emîri'l-Ümerâ*
5. *el-İzâh fî Beyâni Hakîkati's-Sünne*

Kadı Muhibbüddin el-Hamevî'nin *Manzûme*, İbrâhim el-Halebî'nin *Mülteka'l-Ebhur* ve et-Timurtâşî'nin *Tenvîrü'l-Ebsâr* isimli kitaplarına ve Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl* isimli tefsirine kısmî şerh ve hâşiyeler yazmıştır.[22] Babasının bazı şiirlerini nakleden Nâblusî, onun Şam'da Sultan Selim Hân Medresesi ile Emevî Câmii'nde müderris olduğunu ve Emevî Câmii'nde tefsir ve diğer ilimleri okuttuğunu aktarır.[23]

1017 h./1609 m. tarihinde Şam'da doğan Şeyh İsmail Nâblusî, 1062 h./1652 m. yılında 45 yaşında yine Şam'da vefat etmiştir. Kendisi de on beş yaşında iken babasını kaybeden Şeyh İsmail Nâblusî[24] vefat ettiğinde de oğlu Nâblusî on bir-on iki yaşlarındadır.

Çağdaşlarının ailenin yapı itibariyle ilim ehli, cömert, ahlak-ı hamide sahibi olduklarına dâir tanıklıkları vardır. Nâblusî'nin dedesi aynı zamanda adını aldığı Şeyh Abdülgani ve onun babası Şeyh İsmail b. Ahmed de ilim ehlindendir. Şeyh İsmail'in Beyzâvî tefsirine bir ta'lîk çalışması vardır. Müfessirlerin biyografilerine dâir bir eser yazmışsa da bu eser vefatından sonra kaybolmuş ve izine rastlanılmamıştır.[25]

Şeyh İsmail b. Ahmed'in talebelerinden Şeyh Hasan el-Bûrînî[26] hocasını "kelimenin tam anlamıyla bir şeyhülislam, ittifakla asrının zirve şahsiyeti" olarak

[22] Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[23] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 51.

[24] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 56.

[25] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 62-63. Ayr. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47

[26] *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân* isimli eserin müellifi olan Şeyh Hasan el-Bûrînî, Nâblusî'nin büyük dedesi Şeyh İsmail'e uzun yıllar talebelik yapmış, usûl-ı fıkıhtan *Cemu'l-Cevâmi*, belağattan Cürcânî'nin *Şerhu'l-Miftâh kitaplarını onda* okumuştur. 1024 h./1615 m. yılında vefat etmiştir. bkz. Hasan el-Bûrînî, *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân*, c. 1, s. 16.

tanımlar. Şeyh İsmail'in Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe de bildiğini[27] kaydeden el-Bûrînî hocasının derslerinin çok verimli, konuşmasının da çok akıcı olduğunu, edep ve zarafet timsali bir şahsiyet olduğunu aktarır. Şiirlerinden bazı örnekler sunar.[28]

Nâblusî'nin annesi Zeyneb bintü'ş-Şeyh Muhammed ed-Düveykî de ilim ve irfan ehli bir aileden gelmektedir.[29] Annesinin çok müşfik ve sâliha bir kadın olduğunu söyleyen Nâblusî 1104 h. yılında[30] onun veba salgınında vefat ettiğini aktarır. Annesinin vefat ettiği gün karşılaştığı ilginç bir hadiseyi şöyle nakleder: Nâblusî annesinin cenaze işleriyle meşguldür. Şeyh Ali en-Nebekî isimli sırlı bir meczûb kendisinin Nebek köyünden yaya olarak kalkıp geldiğini, zira kendisine "Şam'a git ve bereketli büyük cenazeye katıl. Şam'daki veba da bununla son bulacak" denildiğini aktarır. Meczûb o gün Nâblusî'nin annesinin cenazesini teşyî eder, sahâbe ve sâlihlerin kabirlerinin bulunduğu Bâbu's-Sağîr Mezarlığındaki defne iştirak eder. Nâblusî o meczûbun kendilerine dua ettiğini, takvaya yönelik birtakım tavsiyelerde bulunduktan sonra köyüne döndüğünü ve tıpkı meczûbun dediği gibi veba hastalığının Şam'da sona erdiğini aktarır.[31]

Hayatı ve çalışmaları için bkz. https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/al-burini-hasan-b-muhammad (erişim: 25.12.18)

[27] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47

[28] Hasan el-Bûrînî, *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân*, c. 2, s. 61-69.

[29] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 74.

[30] Bekrî Alaaddin'in Nâblusî hakkında yazdığı doktora tezinin çevirisinde Nâblusî'nin annesinin vefat tarihi Şevval 1050/Haziran 1693 olarak kaydedilmiş. (Bkz.Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri* s. 90.) ancak bu mütercim ya da dizgici hatasıdır. Söz konusu eserin Fransızca aslında vefat tarihi Şevval 1104 olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731)*: Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris, II, 80. Nâblusî hakkında araştırma yapan bazı araştırıcılar Bekri Alaaddin'in tezinin Türkçe çevirisinde vaki olan hatayı aynen nakletmişler ve Nâblusî'nin annesinin vefat tarihini Şevval 1050 olarak zikretmişlerdir. Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 31. Nâblusî'nin annesinin Şevval 1050'de vefat ettiğini söylemek Nâblusî'nin annesinin vefatından iki ay sonra (5 Zilhicce 1050) doğduğunu iddia etmek olur ki bunun çok açık bir hata olduğu aşikardır.

[31] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 66-67.

16

tanımlar. Şeyh İsmail'in Arapça'nın yanı sıra Farsça ve Türkçe de bildiğini[27] kaydeden el-Bûrînî hocasının derslerinin çok verimli, konuşmasının da çok akıcı olduğunu, edep ve zarafet timsali bir şahsiyet olduğunu aktarır. Şiirlerinden bazı örnekler sunar.[28]

Nâblusî'nin annesi Zeyneb bintü'ş-Şeyh Muhammed ed-Düveykî de ilim ve irfan ehli bir aileden gelmektedir.[29] Annesinin çok müşfik ve sâliha bir kadın olduğunu söyleyen Nâblusî 1104 h. yılında[30] onun veba salgınında vefat ettiğini aktarır. Annesinin vefat ettiği gün karşılaştığı ilginç bir hadiseyi şöyle nakleder: Nâblusî annesinin cenaze işleriyle meşguldür. Şeyh Ali en-Nebekî isimli sırlı bir meczûb kendisinin Nebek köyünden yaya olarak kalkıp geldiğini, zira kendisine "Şam'a git ve bereketli büyük cenazeye katıl. Şam'daki veba da bununla son bulacak" denildiğini aktarır. Meczûb o gün Nâblusî'nin annesinin cenazesini teşyî eder, sahâbe ve sâlihlerin kabirlerinin bulunduğu Bâbu's-Sağîr Mezarlığındaki defne iştirak eder. Nâblusî o meczûbun kendilerine dua ettiğini, takvaya yönelik birtakım tavsiyelerde bulunduktan sonra köyüne döndüğünü ve tıpkı meczûbun dediği gibi veba hastalığının Şam'da sona erdiğini aktarır.[31]

Hayatı ve çalışmaları için bkz. https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/al-burini-hasan-b-muhammad (erişim: 25.12.18)

[27] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47

[28] Hasan el-Bûrînî, *Terâcimu'l-Ayân min Ebnâi'z-Zamân*, c. 2, s. 61-69.

[29] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 74.

[30] Bekrî Alaaddin'in Nâblusî hakkında yazdığı doktora tezinin çevirisinde Nâblusî'nin annesinin vefat tarihi Şevval 1050/Haziran 1693 olarak kaydedilmiş. (Bkz.Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri* s. 90.) ancak bu mütercim ya da dizgici hatasıdır. Söz konusu eserin Fransızca aslında vefat tarihi Şevval 1104 olarak kaydedilmiştir. Bkz. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731)*: Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris, II, 80. Nâblusî hakkında araştırma yapan bazı araştırıcılar Bekri Alaaddin'in tezinin Türkçe çevirisinde vaki olan hatayı aynen nakletmişler ve Nâblusî'nin annesinin vefat tarihini Şevval 1050 olarak zikretmişlerdir. Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 31. Nâblusî'nin annesinin Şevval 1050'de vefat ettiğini söylemek Nâblusî'nin annesinin vefatından iki ay sonra (5 Zilhicce 1050) doğduğunu iddia etmek olur ki bunun çok açık bir hata olduğu aşikardır.

[31] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 66-67.

1.1.4. Doğumu

Nâblusî 5 Zilhicce[32] 1050 h. (17 Mart 1641) yılında Şam'da doğdu.[33] Nâblusî doğduğunda babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin Şam dışında seyahatte olduğu kaydedilmektedir. Torunu Gazzî ve el-Murâdî'nin ifadelerine göre bu seyahat Anadolu'ya yapılmıştır.[34] Nâblusî ise kendi kitabında babasının bu seyahatinin Mısır'a yapıldığını söylemektedir.[35] Önce Anadolu'ya oradan Mısır'a geçmiş olması da muhtemeldir.

1.1.5. İlmi Kişiliği

İlim ehli köklü bir aileye mensup olmanın bir lütfu olarak Nâblusî çok erken yaşlarda ilme başlar. Beş yaşına geldiğinde Kur'ân'ı hatmeder. Küçük yaşlarından itibaren başta babası olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinin ders halkalarına katılır. Necmeddin el-Gazzî'nin Emevî Câmiinde verdiği *Buhari* derslerine devam eder. Necmeddin el-Gazzî vefat ettiğinde Nâblusî on iki yaşındadır. On yaşına geldiğinde *Elfiyye, Şâtıbiyye, Rahabiyye, Cezeriyye* gibi temel metinleri ezberler. Yirmili yaşlara geldiğinde ders vermeye ve kitap yazmaya başlar.[36] Yirmi beş yaşından kırk yaşına kadar h. 1075-1090 yılları arasında Emevî Câmii'nde muhtelif ilimlerin yanı sıra Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okutur.[37] 1115 h. yılında Selîmiyye Medresesinde müderrislik görevini üstlendiği yıllarda Beyzâvî tefsirine şerh yazar.[38]

[32] Kemâleddin el-Gazzî büyük dedesi Nâblusî'nin doğum tarihini 4 Zilhicce 1050 olarak kaydetmiştir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.73. DİA'da Abdülgani en-Nâblusî maddesinde bu tarih aynı şekilde 4 Zilhicce 1050 (17 Mart 1641) olarak kaydedilmiştir. Bkz. Ahmet Özel, Nâblusî Abdülgani b. İsmâil, DİA, c. 32, s. 268.

[33] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c.3., s.32; Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr* (thk. Abdurrahim Abdurrahman), Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1997, c. 1, s. 353.

[34] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 73-74.

[35] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

[36] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.87; Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 6. (muhakkikin giriş yazısından.)

[37] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 92-93.

[38] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 117.

17

1.1.4. Doğumu

Nâblusî 5 Zilhicce[32] 1050 h. (17 Mart 1641) yılında Şam'da doğdu.[33] Nâblusî doğduğunda babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin Şam dışında seyahatte olduğu kaydedilmektedir. Torunu Gazzî ve el-Murâdî'nin ifadelerine göre bu seyahat Anadolu'ya yapılmıştır.[34] Nâblusî ise kendi kitabında babasının bu seyahatinin Mısır'a yapıldığını söylemektedir.[35] Önce Anadolu'ya oradan Mısır'a geçmiş olması da muhtemeldir.

1.1.5. İlmi Kişiliği

İlim ehli köklü bir aileye mensup olmanın bir lütfu olarak Nâblusî çok erken yaşlarda ilme başlar. Beş yaşına geldiğinde Kur'ân'ı hatmeder. Küçük yaşlarından itibaren başta babası olmak üzere dönemin önde gelen âlimlerinin ders halkalarına katılır. Necmeddin el-Gazzî'nin Emevî Câmiinde verdiği *Buhari* derslerine devam eder. Necmeddin el-Gazzî vefat ettiğinde Nâblusî on iki yaşındadır. On yaşına geldiğinde *Elfiyye, Şâtıbiyye, Rahabiyye, Cezeriyye* gibi temel metinleri ezberler. Yirmili yaşlara geldiğinde ders vermeye ve kitap yazmaya başlar.[36] Yirmi beş yaşından kırk yaşına kadar h. 1075-1090 yılları arasında Emevî Câmii'nde muhtelif ilimlerin yanı sıra Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okutur.[37] 1115 h. yılında Selîmiyye Medresesinde müderrislik görevini üstlendiği yıllarda Beyzâvî tefsirine şerh yazar.[38]

[32] Kemâleddin el-Gazzî büyük dedesi Nâblusî'nin doğum tarihini 4 Zilhicce 1050 olarak kaydetmiştir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.73. DİA'da Abdülgani en-Nâblusî maddesinde bu tarih aynı şekilde 4 Zilhicce 1050 (17 Mart 1641) olarak kaydedilmiştir. Bkz. Ahmet Özel, Nâblusî Abdülgani b. İsmâil, DİA, c. 32, s. 268.

[33] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c.3., s.32; Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr* (thk. Abdurrahim Abdurrahman), Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1997, c. 1, s. 353.

[34] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 73-74.

[35] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

[36] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.87; Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 6. (muhakkikin giriş yazısından.)

[37] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 92-93.

[38] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 117.

1.1.6. İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi

Nâblusî dedelerinin Şafiî olduğunu, babası İsmail Nâblusî'nin de önceleri Şafiî iken sonraları Hanefîliği benimsediğini nakleder.[39] Babasının Hanefî mezhebine nasıl geçtiğine dâir şu kaydı aktarır:

"Hanefî bir öğrenci ile fıkhî bir konuda tartışırlar. Öğrenci, İsmail Nâblusî'yi mezhebini bilmemekle itham eder ve mezhebini öğrenmesi tavsiyesinde bulunur. Bu tartışma onu Hanefî mezhebini incelemeye sevk eder ve Hanefî mezhebini benimser."[40]

Nâblusî eserlerinde kendini Hanefiyyü'l-mezheb olarak tanıtmaktadır. Bununla birlikte fıkıhta tahkik ehlidir. Kelamda Eş'ârî ekolünü benimsemiştir. Eş'ârî akidesine dâir pek çok metni şerh etmiştir.

1.1.6.1. Tevhid Anlayışı

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinden olmakla birlikte irfânî tevhid anlayışı diyebileceğimiz sûfî/tasavvufî ekole mensuptur. Osmanlı'da itikadî sahada genel anlayış medrese ve tekkenin bütünleşmesinden neşet eden bu sûfî ekoldür. Tasavvufî alanda Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı bu ekolde baskındır. Zâhiren bu bir paradoks olarak gözükebilir. Zira bir tarafta vahdet-i vücûd gibi anlaşılması, kavranılması ve hazmedilmesi zor bir konu diğer tarafta bunu hulûl ve ittihad olarak algılayan bir kesimin tekfirci anlayışı vardır. Nâblusî de bu sorunun farkında olarak vahdet-i vücûd konusu nerede açılsa ilk önce bu itikaddaki hulûl ve ittihadı reddederek konuyu tavzih eder.[41]

[39] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 50; el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 56-57.

[40] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

[41] Bkz. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a; 51b; 92b. Örneğin 2a'da şöyle demektedir:

وما الحق بالأكوان متّحدٌ ولا حلولٌ له فيها لمنع الادلةِ

18

1.1.6. İtikâdî ve Fıkhî Mezhebi

Nâblusî dedelerinin Şafiî olduğunu, babası İsmail Nâblusî'nin de önceleri Şafiî iken sonraları Hanefîliği benimsediğini nakleder.[39] Babasının Hanefî mezhebine nasıl geçtiğine dâir şu kaydı aktarır:

"Hanefî bir öğrenci ile fıkhî bir konuda tartışırlar. Öğrenci, İsmail Nâblusî'yi mezhebini bilmemekle itham eder ve mezhebini öğrenmesi tavsiyesinde bulunur. Bu tartışma onu Hanefî mezhebini incelemeye sevk eder ve Hanefî mezhebini benimser."[40]

Nâblusî eserlerinde kendini Hanefiyyü'l-mezheb olarak tanıtmaktadır. Bununla birlikte fıkıhta tahkik ehlidir. Kelamda Eş'ârî ekolünü benimsemiştir. Eş'ârî akidesine dâir pek çok metni şerh etmiştir.

1.1.6.1. Tevhid Anlayışı

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebinden olmakla birlikte irfânî tevhid anlayışı diyebileceğimiz sûfî/tasavvufî ekole mensuptur. Osmanlı'da itikadî sahada genel anlayış medrese ve tekkenin bütünleşmesinden neşet eden bu sûfî ekoldür. Tasavvufî alanda Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı bu ekolde baskındır. Zâhiren bu bir paradoks olarak gözükebilir. Zira bir tarafta vahdet-i vücûd gibi anlaşılması, kavranılması ve hazmedilmesi zor bir konu diğer tarafta bunu hulûl ve ittihad olarak algılayan bir kesimin tekfirci anlayışı vardır. Nâblusî de bu sorunun farkında olarak vahdet-i vücûd konusu nerede açılsa ilk önce bu itikaddaki hulûl ve ittihadı reddederek konuyu tavzih eder.[41]

[39] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 50; el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 56-57.

[40] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 50.

[41] Bkz. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a; 51b; 92b. Örneğin 2a'da şöyle demektedir:

وما الحق بالأكوان متّحدٌ ولا حلولٌ له فيها لمنع الادلةِ

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı hacimli şerhinde vahdet-i vücûdla ilgili yerlerde konuyu izah sadedinde "hulûl ve ittihad olmaksızın" (من غير حلول ولا اتحاد) notunu düşmüştür.[42]

İrfânî/sûfî/tasavvufî inançta, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın tenzih üzere kurulu aşkın akidesi ile yaratılan her şeyde Allah'ın sıfatlarının tecellîsini görme, esmâsını müşahede etme şeklinde tebellür eden içkin vahdet-i vücûd akidesi bârizdir.

Nâblusî'nin her şeyde Allah'ın tecellîsini görmesi ile ilgili onun Hz. İsa'nın doğumuna getirdiği yorumda şu sözleri buna bir delildir:

وروح شريفٌ منه جاء فآمنوا بسرّ ظهور الله في البشريّة

ظهورَ تجلٍّ لا اتحاد به ولا حلول تعالى الله عن كلّ نقصة

Allah'tan aziz bir rûh geldi. Öyleyse Allah'ın beşeriyetteki zuhurunun sırrına iman edin. Bu zuhur tecellî şeklindedir yoksa Allah beşere hulûl ve ittihad etmemiştir. Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir.[43]

Nâblusî, Allah için "vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu) ve mabûdiyet sadece kendisine mahsus olandır. Allah'tan gayri tüm mümkün varlıkların hiçbiri kendilerine kulluk edilmeye müstahak değildir" der.[44]

Nâblusî'nin bu sözü, İbn Teymiyye ve devamındaki Selefî takipçilerin Eş'ârîler hakkındaki tezlerini çürütmektedir. Zira İbn Teymiyye ilk defa tevhidi, rubûbiyyet tevhidi, ulûhiyyet tevhidi, esmâ ve sıfat tevhidi şeklinde üçe ayırmış ve Eş'arî kelamcıların (mütekellimûn) tevhid hakkında söylediklerinin en nihâyetinde rubûbiyyet tevhidi olduğunu ve bu tevhid anlayışının Mekke müşriklerinde de olduğunu iddia etmiştir.[45] Burada mütekellimûn'un Eş'arî olup olmamasında fark gözetilmemektedir.[46]

[42] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c.1, s.184; ayr. bkz. Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd,* (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s. 458-459.

[43] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51b.

[44] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 151b-152a.

[45] İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, ed. Muhammed Aclân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1999, c. 2, s. 799.
فكان الكفار يقرون بتوحيد الربوبية وهو نهاية ما يثبته هؤلاء المتكلمون إذا سلموا من البدع فيه وكانوا مع هذا مشركين لأنهم كانوا يعبدون غير الله.

[46] İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, c. 2, s. 796.

19

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine yazdığı hacimli şerhinde vahdet-i vücûdla ilgili yerlerde konuyu izah sadedinde "hulûl ve ittihad olmaksızın" (من غير حلول ولا اتحاد) notunu düşmüştür.[42]

İrfânî/sûfî/tasavvufî inançta, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın tenzih üzere kurulu aşkın akidesi ile yaratılan her şeyde Allah'ın sıfatlarının tecellîsini görme, esmâsını müşahede etme şeklinde tebellür eden içkin vahdet-i vücûd akidesi bârizdir.

Nâblusî'nin her şeyde Allah'ın tecellîsini görmesi ile ilgili onun Hz. İsa'nın doğumuna getirdiği yorumda şu sözleri buna bir delildir:

وروح شريفٌ منه جاء فآمنوا بسرّ ظهور الله في البشريّة

ظهورَ تجلٍّ لا اتحاد به ولا حلول تعالى الله عن كلّ نقصة

Allah'tan aziz bir rûh geldi. Öyleyse Allah'ın beşeriyetteki zuhurunun sırrına iman edin. Bu zuhur tecellî şeklindedir yoksa Allah beşere hulûl ve ittihad etmemiştir. Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir.[43]

Nâblusî, Allah için "vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu) ve mabûdiyet sadece kendisine mahsus olandır. Allah'tan gayri tüm mümkün varlıkların hiçbiri kendilerine kulluk edilmeye müstahak değildir" der.[44]

Nâblusî'nin bu sözü, İbn Teymiyye ve devamındaki Selefî takipçilerin Eş'ârîler hakkındaki tezlerini çürütmektedir. Zira İbn Teymiyye ilk defa tevhidi, rubûbiyyet tevhidi, ulûhiyyet tevhidi, esmâ ve sıfat tevhidi şeklinde üçe ayırmış ve Eş'arî kelamcıların (mütekellimûn) tevhid hakkında söylediklerinin en nihâyetinde rubûbiyyet tevhidi olduğunu ve bu tevhid anlayışının Mekke müşriklerinde de olduğunu iddia etmiştir.[45] Burada mütekellimûn'un Eş'arî olup olmamasında fark gözetilmemektedir.[46]

[42] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c.1, s.184; ayr. bkz. Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd,* (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s. 458-459.

[43] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51b.

[44] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 151b-152a.

[45] İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, ed. Muhammed Aclân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1999, c. 2, s. 799.
فكان الكفار يقرون بتوحيد الربوبية وهو نهاية ما يثبته هؤلاء المتكلمون إذا سلموا من البدع فيه وكانوا مع هذا مشركين لأنهم كانوا يعبدون غير الله.

[46] İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, c. 2, s. 796.

İbn Teymiyye *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl* isimli eserinde daha açık bir biçimde Eş'arîlerin Hz. Peygamberin getirdiği tevhidi anlamadıklarını ve onların söyledikleri tevhidi, Mekke müşriklerinin de ikrar ettiğini iddia etmektedir.[47]

İbn Teymiyye kendi zamanında da ümmetin kâhir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ana akımı Eş'arîlerin sadece rubûbiyyet tevhidini anladıklarını, bu anlayışta da bidatlerin olduğunu, kendi vaz' ettiği üçlü tevhid anlayışından ulûhiyyet ile esmâ ve sıfat tevhidlerini anlamadıklarını iddia etmektedir. İbn Teymiyye'nin ulûhiyet tevhidinde Ehl-i Sünnet'in anlamadığını iddia ettiği husus ise Ehl-i Sünnet'in ilah kavramını ma'bud manası yerine yaratmaya kâdir olan şeklinde yorumladıklarıdır.

İbn Teymiyye kanaatimizce bu konuda Eş'ârîlere haksızlık etmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait pek çok metinde Allah'tan başka ma'bud yoktur (Lâ ma'bûde illallah) ifadesi mevcuttur.[48] İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnet âlimleri tevhitte Allah'ın ma'budluk vasfını göz ardı edip sadece O'nun yaratıcılık, kudret gibi vasıfları üzerinde durmamaktadırlar. İbn Teymiyye gibi aksini iddia etmek ilmî objektifliğe ve insafa aykırı olur.

Nâblusî esmâ ve sıfatlar, imanın şartları gibi kelamın ana prensiplerinde Eşarî kelamını benimser.

1.1.6.2. Kader Anlayışı

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın tamamı tarafından benimsenen kadere iman ilkesini benimsemiştir. Bu anlayışına bir örnek olarak Nisâ sûresi 47. âyette

[47] İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim, Muhammed b. Suud Üni., 1991, c. 1, s. 226.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ، ليس هو الاله بمعنى القادر على الخلق. فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع واعتقد أن هذا أخص وصف الإله وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين

[48] Bkz. Fahreddin Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. 1, s. 248.

الفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ :{إِيَّاكَ نَعْبُدُ} يَدُلُّ عَلى أَنَّهُ لا مَعْبُودَ إِلّا اللَّه، ومَتى كانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لا إِلَه إِلّا اللَّه، فَقَوْلُهُ :{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} يَدُلُّ عَلى التَّوْحِيدِ المَحْضِ.

20

İbn Teymiyye *Der'u Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl* isimli eserinde daha açık bir biçimde Eş'arîlerin Hz. Peygamberin getirdiği tevhidi anlamadıklarını ve onların söyledikleri tevhidi, Mekke müşriklerinin de ikrar ettiğini iddia etmektedir.[47]

İbn Teymiyye kendi zamanında da ümmetin kâhir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in ana akımı Eş'arîlerin sadece rubûbiyyet tevhidini anladıklarını, bu anlayışta da bidatlerin olduğunu, kendi vaz' ettiği üçlü tevhid anlayışından ulûhiyyet ile esmâ ve sıfat tevhidlerini anlamadıklarını iddia etmektedir. İbn Teymiyye'nin ulûhiyet tevhidinde Ehl-i Sünnet'in anlamadığını iddia ettiği husus ise Ehl-i Sünnet'in ilah kavramını ma'bud manası yerine yaratmaya kâdir olan şeklinde yorumladıklarıdır.

İbn Teymiyye kanaatimizce bu konuda Eş'ârîlere haksızlık etmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e ait pek çok metinde Allah'tan başka ma'bud yoktur (Lâ ma'bûde illallah) ifadesi mevcuttur.[48] İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi Ehl-i Sünnet âlimleri tevhitte Allah'ın ma'budluk vasfını göz ardı edip sadece O'nun yaratıcılık, kudret gibi vasıfları üzerinde durmamaktadırlar. İbn Teymiyye gibi aksini iddia etmek ilmî objektifliğe ve insafa aykırı olur.

Nâblusî esmâ ve sıfatlar, imanın şartları gibi kelamın ana prensiplerinde Eşarî kelamını benimser.

1.1.6.2. Kader Anlayışı

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın tamamı tarafından benimsenen kadere iman ilkesini benimsemiştir. Bu anlayışına bir örnek olarak Nisâ sûresi 47. âyette

[47] İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim, Muhammed b. Suud Üni., 1991, c. 1, s. 226.

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ، ليس هو الاله بمعنى القادر على الخلق. فإذا فسر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع واعتقد أن هذا أخص وصف الإله وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ؛ فإن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين

[48] Bkz. Fahreddin Râzi, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. 1, s. 248.

الفَائِدَةُ الثَّانِيَةُ: قَوْلُهُ :{إِيَّاكَ نَعْبُدُ} يَدُلُّ عَلى أَنَّهُ لا مَعْبُودَ إِلّا اللَّه، ومَتى كانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ ثَبَتَ أَنَّهُ لا إِلَه إِلّا اللَّه، فَقَوْلُهُ :{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} يَدُلُّ عَلى التَّوْحِيدِ المَحْضِ.

geçen *Allah'ın emri muhakkak yerine gelir*[49] ifadesini tefsir sadedinde Nâblusî şöyle der:

وقد كان مفعولاً بهم أمر ربنا على حسب التقدير في الأزلية

Rabbimizin emri ezelde takdirin gereğince mutlaka yerine gelecektir.[50]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de eşyanın mahiyetinin önce ilm-i ilâhî'de sabit olduğunu daha sonra bu ezelî hükme (kaza) göre vücûd bulduğunu ifade ettikten[51] sonra buna delil olarak şu iki âyeti zikreder:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ : Biz herşeyi bir kadere göre yarattık.[52]

وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ : Biz onu belli bir kaderle indiririz.[53]

Nâblusî Allah'ın el-Mu'tî ismini şerh ederken kulların ister lisân-ı hal ile ister lisân-ı kâl ile istesin Allah'ın vermesinin ilâhî hükme ve ezelî takdire göre olacağını ifade eder.[54]

1.1.6.3. Fıkhî Yönü

Nâblusî fıkıh sahasında müstakil eserler te'lif etmiş, meseleleri derinlemesine tahkik ve tedkik eden bir fakihtir. Fıkıh alanında kaleme aldığı ve henüz tahkik edilmemiş olan *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm* isimli eserinin Laleli Kütüphanesindeki yazma nüshasının serlevhasında müstensih Nâblusî'yi "*allâme, kutup, ikinci Ebû Hanife"* olarak takdim etmektedir. [55] Son dönem Osmanlı âlimlerinden Şeyhülislam vekili Muhammed Zahid el-Kevserî, Nâblusî için

[49] Nisâ sûresi, 4/47. وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً

[50] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a.

[51] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 184a-b.

فماهيات الأشياء كلها على هذا مجعولة ثابتة بالعلم الإلهي قبل وجودها في الخارج وهو تقديرها والقضاء بها أي الحكم الأزلي كما قال تعالى إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وما ننزله أي بالإيجاد إلا بقدر معلوم.

[52] Kamer sûresi, 54/49

[53] Hicr sûresi, 15/21.

[54] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 75a.

سواء كان مع لسان القال أو لا ولسان الاستعداد هو اقتضاء المقادير الأزلية والأقضية الإلهية أن يكون الأمر كذلك.

[55] Nâblusî, *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 843, vr. 1a.

21

geçen *Allah'ın emri muhakkak yerine gelir*[49] ifadesini tefsir sadedinde Nâblusî şöyle der:

وقد كان مفعولاً بهم أمر ربنا على حسب التقدير في الأزلية

Rabbimizin emri ezelde takdirin gereğince mutlaka yerine gelecektir.[50]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de eşyanın mahiyetinin önce ilm-i ilâhî'de sabit olduğunu daha sonra bu ezelî hükme (kaza) göre vücûd bulduğunu ifade ettikten[51] sonra buna delil olarak şu iki âyeti zikreder:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ : Biz herşeyi bir kadere göre yarattık.[52]

وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ : Biz onu belli bir kaderle indiririz.[53]

Nâblusî Allah'ın el-Mu'tî ismini şerh ederken kulların ister lisân-ı hal ile ister lisân-ı kâl ile istesin Allah'ın vermesinin ilâhî hükme ve ezelî takdire göre olacağını ifade eder.[54]

1.1.6.3. Fıkhî Yönü

Nâblusî fıkıh sahasında müstakil eserler te'lif etmiş, meseleleri derinlemesine tahkik ve tedkik eden bir fakihtir. Fıkıh alanında kaleme aldığı ve henüz tahkik edilmemiş olan *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm* isimli eserinin Laleli Kütüphanesindeki yazma nüshasının serlevhasında müstensih Nâblusî'yi "*allâme, kutup, ikinci Ebû Hanife"* olarak takdim etmektedir. [55] Son dönem Osmanlı âlimlerinden Şeyhülislam vekili Muhammed Zahid el-Kevserî, Nâblusî için

[49] Nisâ sûresi, 4/47. وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً

[50] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a.

[51] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 184a-b.

فماهيات الأشياء كلها على هذا مجعولة ثابتة بالعلم الإلهي قبل وجودها في الخارج وهو تقديرها والقضاء بها أي الحكم الأزلي كما قال تعالى إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ وما ننزله أي بالإيجاد إلا بقدر معلوم.

[52] Kamer sûresi, 54/49

[53] Hicr sûresi, 15/21.

[54] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 75a.

سواء كان مع لسان القال أو لا ولسان الاستعداد هو اقتضاء المقادير الأزلية والأقضية الإلهية أن يكون الأمر كذلك.

[55] Nâblusî, *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr. 843, vr. 1a.

"müteahhir âlimler içinde en faziletli olanlardandır. Allah kendisine fıkıh ve hadis ilimlerini cem etmeyi müyesser kılmıştır" demektedir.[56]

Son dönem Hanefî fakihleri arasında "muhakkiklerin sonuncusu" (Hâtimetü'l-muhakkikîn) olarak anılan İbn Âbidîn kendisinin İmâm-ı Azam Ebû Hanife'ye kadar silsilesini zikrederken Nâblusî'nin torunlarından Şeyh Abdulkadir ve Şeyh İbrahim'den de icâzet aldığını, onların da dedeleri Nâblusî'den icâzet aldıklarını zikreder.[57] İbn Âbidin'in kendi adıyla şöhret bulmuş haşiyesinde "şeyhim" (şeyhî) diye bahsettiği kişi Nâblusî'dir. İbn Âbidin bu eserinde Nâblusî'nin pek çok eserinden istifade etmiştir.[58] Nâblusî'nin sadece tasavvuf muhitinde değil fıkıh çevresinde de muteber bir kişi olması onun sıradan bir âlim olmadığını gösterir.

Nâblusî, helal ve haramı açığa çıkaran fıkıh ilmini, "Hayy ve Kayyûm olan Allah'ı bilmekten sonra ilimlerin en şereflilerinden" olduğunu söyler. Nâblusî fakihleri kâmil olanlar ve yetersiz kişiler şeklinde ikiye ayırır. Birinci kısım, fıkhın usûl ve furûna vâkıf, meşru ve gayr-i meşru olanların detaylarını ve taksimatını idrak etmiş kişilerdir.

İkinci kısım ise, yetersiz kişilerdir. Bunlar, hükmü vaz edenin tasavvurunda hükmün bağlı olduğu usûlü anlamadan dört mezhepteki ihtilafları fıkıh kitaplardan naklederler. Bu nakli de ancak olgunluğa erişmiş zihinlerin idrak edebileceği mutlakın kayıtlarını bilmeden, meselenin usûlüne vâkıf olmadan, sığ anlayışla taklitçilik yaparlar. Bunlar odunu gece vakti topladığı için her bulduğunu alan (hâtıbu'l-leyl) kişiler gibidir. Sığ görüşüyle, Allah Teâlâ'nın *Sizler insanlığın faydası için çıkartılmış hayırlı bir ümmetsiniz* [59] sözüyle doğruluğu tescillenmiş ümmet-i Muhammed'e tahakküm etmeye kalkar ve kimi tenkit ettiğine bakmaz.[60]

Bu tür insanların, vehimleri hakikat kabul ettiğini ifade eden Nâblusî, insanlar arasında düşmanlık ve nefretin bu tür cahil fakihlerin verdiği fetvalar yüzünden doğduğunu, bu kişilerin ekseriyetle bedevî meşrep ve zanaatkar olduğunu, birtakım

[56] el-Kevserî, Zahid, *Mukaddimât*, 1.bs., Dâru's-Süreyya, Dımaşk & Beyrut, 1997, s. 459

[57] İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (thk. Hüsameddin el-Farfûr), 1.bs., Dâru's-Sekâfeti ve't-Turâs, Dımaşk, 2000, c. 1, s. 7.

[58] İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, c. 2, s. 437; c. 3. s. 318.

[59] Âl-i İmrân sûresi, 3/110.

[60] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 17.

"müteahhir âlimler içinde en faziletli olanlardandır. Allah kendisine fıkıh ve hadis ilimlerini cem etmeyi müyesser kılmıştır" demektedir.[56]

Son dönem Hanefî fakihleri arasında "muhakkiklerin sonuncusu" (Hâtimetü'l-muhakkikîn) olarak anılan İbn Âbidîn kendisinin İmâm-ı Azam Ebû Hanife'ye kadar silsilesini zikrederken Nâblusî'nin torunlarından Şeyh Abdulkadir ve Şeyh İbrahim'den de icâzet aldığını, onların da dedeleri Nâblusî'den icâzet aldıklarını zikreder.[57] İbn Âbidin'in kendi adıyla şöhret bulmuş haşiyesinde "şeyhim" (şeyhî) diye bahsettiği kişi Nâblusî'dir. İbn Âbidin bu eserinde Nâblusî'nin pek çok eserinden istifade etmiştir.[58] Nâblusî'nin sadece tasavvuf muhitinde değil fıkıh çevresinde de muteber bir kişi olması onun sıradan bir âlim olmadığını gösterir.

Nâblusî, helal ve haramı açığa çıkaran fıkıh ilmini, "Hayy ve Kayyûm olan Allah'ı bilmekten sonra ilimlerin en şereflilerinden" olduğunu söyler. Nâblusî fakihleri kâmil olanlar ve yetersiz kişiler şeklinde ikiye ayırır. Birinci kısım, fıkhın usûl ve furûna vâkıf, meşru ve gayr-i meşru olanların detaylarını ve taksimatını idrak etmiş kişilerdir.

İkinci kısım ise, yetersiz kişilerdir. Bunlar, hükmü vaz edenin tasavvurunda hükmün bağlı olduğu usûlü anlamadan dört mezhepteki ihtilafları fıkıh kitaplardan naklederler. Bu nakli de ancak olgunluğa erişmiş zihinlerin idrak edebileceği mutlakın kayıtlarını bilmeden, meselenin usûlüne vâkıf olmadan, sığ anlayışla taklitçilik yaparlar. Bunlar odunu gece vakti topladığı için her bulduğunu alan (hâtıbu'l-leyl) kişiler gibidir. Sığ görüşüyle, Allah Teâlâ'nın *Sizler insanlığın faydası için çıkartılmış hayırlı bir ümmetsiniz* [59] sözüyle doğruluğu tescillenmiş ümmet-i Muhammed'e tahakküm etmeye kalkar ve kimi tenkit ettiğine bakmaz.[60]

Bu tür insanların, vehimleri hakikat kabul ettiğini ifade eden Nâblusî, insanlar arasında düşmanlık ve nefretin bu tür cahil fakihlerin verdiği fetvalar yüzünden doğduğunu, bu kişilerin ekseriyetle bedevî meşrep ve zanaatkar olduğunu, birtakım

konuları ezberleyip kendilerini kâmil sandıklarını, halkın da izzet ikram göstermesiyle, fıkıh kitaplarında anlamadıkları konularda, konunun bağlandığı kaydı ve dayandığı usûlü bilmeden fetvaya kalkıştıklarını söyler.[61] İnsanları fetvalarıyla tefrikaya düşüren fakihlerin insana ahirette fayda verecek olan ilmi tahsil etmedikleri için bu tür fitne ve fesada sebep olmaktadır:

"Sahi o fakih geçinenler (mütefakkiha) ahirette kendilerine faydalı olacak, nefsin hile ve tuzaklarını, kalbin hastalıklarını açığa çıkaran faydalı ilmi ve nefsi tanıma bilgisini nereden edindiler? Bunlarınki sadece fetva vermek, kadılık etmek, okullarda öğretim vazifesi almak, maaş ve geçim temin etmek gibi dünyalık amaçlarla edinilen ilimden ibarettir. Asıl faydalı ilmi akıl dışı, boş ve faydasız görürler. Kendilerinin mükemmel olduğunu düşünürler fakat asıl faydalı ilimle meşgul olanları delilik, bunaklık, sefillik ithamıyla hor görürler."[62]

Nâblusî, fıkıh ilminde fetva veren müftü ya da fakihlerin fetva verdikleri hususta delilde zikredilen ilgili kaydı dikkate almaları gerektiğini ve bu bağlayıcı hususu ihmal etmeleri halinde yanlış fetva verileceğini söylemektedir. Örneğin müzik dinlemenin hükmü konusunda bazı fakih ve müftüler geçmiş dönem fıkıh kaynaklarındaki malumata bakarak, herhangi bir tasnife tabi tutmaksızın, çalgı aletleri eşliğinde icra edilen müziğin, haram olduğu sonucuna varırlar. Onlara göre fıkıh kaynaklarında geçen "melahî" kaydı mutlaktır bu sebeple müziğin her türlüsü haramdır. Bunun birkaç istisnası vardır. O da "düğünlerinizi def ile ilan ediniz" hadisine[63] binâen çalgı aleti olan def ayrı tutulmuştur. Defin zilli olup olmaması da ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Nâblusî, fıkıh kitaplarında ilgili konuda geçen melahî, lehviyyat kaydını önemser ve bu kaydı müdellel olarak izah eder. Buna göre melahî olan müzik haram iken melahî olmayan müzik haram değildir. Melahî ile kastedilen şey, kişiyi farz ya da vacip fiilden alıkoyan ya da beraberinde zina, içki gibi fısk u fücur ve haram olan eylemlere eşlik eden her türlü oyun ve eğlencelerdir. Haram olan müzik bu tarz bir

[61] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 20.

[62] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 16.

[63] "Nikahı ilan edin ve mescitte kıyın. Düğünde def çalın." Tirmizî, *Sünen,* Nikâh, 6, hadis nr: 1089.

konuları ezberleyip kendilerini kâmil sandıklarını, halkın da izzet ikram göstermesiyle, fıkıh kitaplarında anlamadıkları konularda, konunun bağlandığı kaydı ve dayandığı usûlü bilmeden fetvaya kalkıştıklarını söyler.[61] İnsanları fetvalarıyla tefrikaya düşüren fakihlerin insana ahirette fayda verecek olan ilmi tahsil etmedikleri için bu tür fitne ve fesada sebep olmaktadır:

"Sahi o fakih geçinenler (mütefakkiha) ahirette kendilerine faydalı olacak, nefsin hile ve tuzaklarını, kalbin hastalıklarını açığa çıkaran faydalı ilmi ve nefsi tanıma bilgisini nereden edindiler? Bunlarınki sadece fetva vermek, kadılık etmek, okullarda öğretim vazifesi almak, maaş ve geçim temin etmek gibi dünyalık amaçlarla edinilen ilimden ibarettir. Asıl faydalı ilmi akıl dışı, boş ve faydasız görürler. Kendilerinin mükemmel olduğunu düşünürler fakat asıl faydalı ilimle meşgul olanları delilik, bunaklık, sefillik ithamıyla hor görürler."[62]

Nâblusî, fıkıh ilminde fetva veren müftü ya da fakihlerin fetva verdikleri hususta delilde zikredilen ilgili kaydı dikkate almaları gerektiğini ve bu bağlayıcı hususu ihmal etmeleri halinde yanlış fetva verileceğini söylemektedir. Örneğin müzik dinlemenin hükmü konusunda bazı fakih ve müftüler geçmiş dönem fıkıh kaynaklarındaki malumata bakarak, herhangi bir tasnife tabi tutmaksızın, çalgı aletleri eşliğinde icra edilen müziğin, haram olduğu sonucuna varırlar. Onlara göre fıkıh kaynaklarında geçen "melahî" kaydı mutlaktır bu sebeple müziğin her türlüsü haramdır. Bunun birkaç istisnası vardır. O da "düğünlerinizi def ile ilan ediniz" hadisine[63] binâen çalgı aleti olan def ayrı tutulmuştur. Defin zilli olup olmaması da ayrı bir tartışma konusu olmuştur.

Nâblusî, fıkıh kitaplarında ilgili konuda geçen melahî, lehviyyat kaydını önemser ve bu kaydı müdellel olarak izah eder. Buna göre melahî olan müzik haram iken melahî olmayan müzik haram değildir. Melahî ile kastedilen şey, kişiyi farz ya da vacip fiilden alıkoyan ya da beraberinde zina, içki gibi fısk u fücur ve haram olan eylemlere eşlik eden her türlü oyun ve eğlencelerdir. Haram olan müzik bu tarz bir

[61] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 20.

[62] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 16.

[63] "Nikahı ilan edin ve mescitte kıyın. Düğünde def çalın." Tirmizî, *Sünen,* Nikâh, 6, hadis nr: 1089.

müziktir. Bunun dışındaki müzikler haram değildir.[64] Her ne kadar bazı hadisler mutlak anlamda müzik dinlemek haram şeklinde anlaşılsa da Nâblusî'ye göre hadisler de tıpkı Kur'ân âyetlerinin birbirini tefsir etmesi gibi birbirlerini tefsir ederler. Dolayısıyla melâhî kaydı ile mukayyed olan hadisler mutlak hadisleri takyit etmektedir.[65] Nâblusî'nin konuyu bağlamında ve usûl dâiresinde değerlendiren yaklaşımı çok doğru ve ilmî bir yaklaşımdır. Günümüzde de bağlamından koparılmış ve usûl dışı verilen fetvalar ümmet için problem olmaktadır.

Nâblusî, bugün Sırbistan'da bulunan Sombor ilçesinden arkadaşı Hacı Sâlih'e gönderdiği mektupta önce takvayı tavsiye etmiş, tevbe ve zikre devam etmelerini söylemiş son olarak da sûfîlere hüsn-i zanda bulunmayı, bu zamanın fakihlerinden, özellikle de sultana yakın olanlardan ve bu mesleğin küberasından uzak durmayı öğütlemiştir.[66]

Nâblusî eserlerinde fakih geçinen (mütefakkih) diye itiraz ettiği tipoloji İslam'ı sadece kendi anladığı fıkha indirgeyen ve bu anlayıştan başka tüm anlayışları reddeden kişiliktir. Nâblusî salt şekle dayalı, dinin ruhunu, manevî boyutunu göz ardı eden bu yaklaşıma itiraz etmektedir. Nâblusî'nin getirdiği fıkhî açılımlardan onun fıkıh ilmini ya da şeriat hükümlerini hafife aldığı gibi bir çıkarımda bulunmak asla mümkün değildir. *Nihâyetü'l-Murâd* ismiyle kaleme aldığı fıkıh kitabı başta olmak üzere fıkıh ilminde yazdıkları ve tezimizde Nâblusî'nin tefsir ve te'vil konusunda aktardığımız yaklaşımları onun dinin zâhir hükümlerine tam manasıyla bağlı olduğunu göstermektedir.

Nâblusî bazı eserlerinde zamanındaki âlim ve fakihleri tenkit etmiş, genellikle de tenkit ettiği muasırlarının adını zikretmemiştir. Tenkitleri en fazla devrindeki fakihlerin tasavvuf ehline yönelttiği ithamlara karşı sûfîleri müdafaa babında olmuştur. Örneğin sûfîlerin musiki dinlemelerini haram kabul eden fakihler hakkında Nâblusî, onların musiki dinlemenin haramlığına dâir verdikleri bu fetvayı, derinlemesine bilgi sahibi olmadan, delile muttali olmadan, birbirlerini taklit ederek verdiklerini ve bu yanlış fetvada kendilerine karşı gelenlerin canını ve namusunu mubah gördüklerini

[64] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 38-39.

[65] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 48.

[66] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 187-189.

müziktir. Bunun dışındaki müzikler haram değildir.[64] Her ne kadar bazı hadisler mutlak anlamda müzik dinlemek haram şeklinde anlaşılsa da Nâblusî'ye göre hadisler de tıpkı Kur'ân âyetlerinin birbirini tefsir etmesi gibi birbirlerini tefsir ederler. Dolayısıyla melâhî kaydı ile mukayyed olan hadisler mutlak hadisleri takyit etmektedir.[65] Nâblusî'nin konuyu bağlamında ve usûl dâiresinde değerlendiren yaklaşımı çok doğru ve ilmî bir yaklaşımdır. Günümüzde de bağlamından koparılmış ve usûl dışı verilen fetvalar ümmet için problem olmaktadır.

Nâblusî, bugün Sırbistan'da bulunan Sombor ilçesinden arkadaşı Hacı Sâlih'e gönderdiği mektupta önce takvayı tavsiye etmiş, tevbe ve zikre devam etmelerini söylemiş son olarak da sûfîlere hüsn-i zanda bulunmayı, bu zamanın fakihlerinden, özellikle de sultana yakın olanlardan ve bu mesleğin küberasından uzak durmayı öğütlemiştir.[66]

Nâblusî eserlerinde fakih geçinen (mütefakkih) diye itiraz ettiği tipoloji İslam'ı sadece kendi anladığı fıkha indirgeyen ve bu anlayıştan başka tüm anlayışları reddeden kişiliktir. Nâblusî salt şekle dayalı, dinin ruhunu, manevî boyutunu göz ardı eden bu yaklaşıma itiraz etmektedir. Nâblusî'nin getirdiği fıkhî açılımlardan onun fıkıh ilmini ya da şeriat hükümlerini hafife aldığı gibi bir çıkarımda bulunmak asla mümkün değildir. *Nihâyetü'l-Murâd* ismiyle kaleme aldığı fıkıh kitabı başta olmak üzere fıkıh ilminde yazdıkları ve tezimizde Nâblusî'nin tefsir ve te'vil konusunda aktardığımız yaklaşımları onun dinin zâhir hükümlerine tam manasıyla bağlı olduğunu göstermektedir.

Nâblusî bazı eserlerinde zamanındaki âlim ve fakihleri tenkit etmiş, genellikle de tenkit ettiği muasırlarının adını zikretmemiştir. Tenkitleri en fazla devrindeki fakihlerin tasavvuf ehline yönelttiği ithamlara karşı sûfîleri müdafaa babında olmuştur. Örneğin sûfîlerin musiki dinlemelerini haram kabul eden fakihler hakkında Nâblusî, onların musiki dinlemenin haramlığına dâir verdikleri bu fetvayı, derinlemesine bilgi sahibi olmadan, delile muttali olmadan, birbirlerini taklit ederek verdiklerini ve bu yanlış fetvada kendilerine karşı gelenlerin canını ve namusunu mubah gördüklerini

[64] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 38-39.

[65] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 48.

[66] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 187-189.

ifade etmektedir.[67] Dönemindeki kimi fakihlerin, sûfîlerin hadislere muhalefet ettiklerini, Tevrât, İncil, Zebûr ve Kur'ân'da bu gibi insanların lanetlendiğini iddia ederek tasavvuf ehlini tel'in ve tekfire varan ithamları karşısında Nâblusî dört mezhepten deliller getirerek itirazda bulunmuştur.[68]

Nâblusî'nin yazdığı müdafaa kitaplarında getirdiği itiraz ve eleştiriler değerlendirildiğinde Kadızâdeliler hareketinin, Türkler ve Araplar üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.[69] Nâblusî kendi döneminde bazı cahil insanların, verdikleri yanlış fetvaya uygun hadis uydurduklarından, dört mezhebin imam ve âlimlerince söylenmeyen sözlerin onlara nispet edilmesinden şikâyet etmektedir.[70]

Nâblusî, *Mesnevî*'nin Arapça üç dîbâcesini şerh ettiği eserinde, fıkhı, en büyük (ekber), büyük (kebîr) ve küçük (sağîr) olmak üzere üçe ayırmıştır:

"Fıkh-ı ekber tabiri, önceden de kullanılan bir kavramdır. Nitekim İmâm-ı Azam Ebû Hanife (Allah ondan razı olsun), ümmetin kâhir ekseriyetinin itikadı olan Ehl-i Sünnet inancıyla kalpleri temizleme konusunda kaleme aldığı eserine Fıkh-ı Ekber (en büyük anlayış/idrak) ismini vermiştir. Fıkh-ı ekber tabiri kişinin Hz. Peygamber'in sünnetine uygun amel etmek suretiyle zâhirini/dışını temizleme ilmine nispetle denmiştir. Bu şekilde zâhirini temizleme ilmine fıkh-ı asğar (en küçük anlayış/idrak) denilir. Dolayısıyla üç türlü fıkıh vardır: fıkh-ı asğar, fıkh-ı kebîr, fıkh-ı ekber."[71]

Nâblusî, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sünnetine temessük ederek iç âlemini fasit itikatlardan, manevî marazlardan ve kusurlardan temizleme ameliyesine en büyük fıkıh (fıkh-ı ekber) olarak nitelemektedir. Dış âlemini, zâhirini temiz tutma faaliyetini ise en küçük fıkıh (fıkh-ı asğar) olarak görür. İşlevleri ve önemlerine kıyasla dış/zâhir fıkhına nispetle iç/bâtın fıkhı önde ve önceliklidir.

Nâblusî'nin fıkhı, salt zâhirle alakalı kurallar manzûmesi olan bilinen zâhirî fıkıh ilmine tahsis etmeyip zikrettiğimiz şekilde üçlü tasnife tabi tutması, Kur'ân'ı,

[67] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 16.

[68] Bkz. Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr* (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012, s. 72-77.

[69] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr*, s. 76.

[70] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr,* s. 77.

[71] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 145b.

25

ifade etmektedir.[67] Dönemindeki kimi fakihlerin, sûfîlerin hadislere muhalefet ettiklerini, Tevrât, İncil, Zebûr ve Kur'ân'da bu gibi insanların lanetlendiğini iddia ederek tasavvuf ehlini tel'in ve tekfire varan ithamları karşısında Nâblusî dört mezhepten deliller getirerek itirazda bulunmuştur.[68]

Nâblusî'nin yazdığı müdafaa kitaplarında getirdiği itiraz ve eleştiriler değerlendirildiğinde Kadızâdeliler hareketinin, Türkler ve Araplar üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.[69] Nâblusî kendi döneminde bazı cahil insanların, verdikleri yanlış fetvaya uygun hadis uydurduklarından, dört mezhebin imam ve âlimlerince söylenmeyen sözlerin onlara nispet edilmesinden şikâyet etmektedir.[70]

Nâblusî, *Mesnevî*'nin Arapça üç dîbâcesini şerh ettiği eserinde, fıkhı, en büyük (ekber), büyük (kebîr) ve küçük (sağîr) olmak üzere üçe ayırmıştır:

"Fıkh-ı ekber tabiri, önceden de kullanılan bir kavramdır. Nitekim İmâm-ı Azam Ebû Hanife (Allah ondan razı olsun), ümmetin kâhir ekseriyetinin itikadı olan Ehl-i Sünnet inancıyla kalpleri temizleme konusunda kaleme aldığı eserine Fıkh-ı Ekber (en büyük anlayış/idrak) ismini vermiştir. Fıkh-ı ekber tabiri kişinin Hz. Peygamber'in sünnetine uygun amel etmek suretiyle zâhirini/dışını temizleme ilmine nispetle denmiştir. Bu şekilde zâhirini temizleme ilmine fıkh-ı asğar (en küçük anlayış/idrak) denilir. Dolayısıyla üç türlü fıkıh vardır: fıkh-ı asğar, fıkh-ı kebîr, fıkh-ı ekber."[71]

Nâblusî, Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) sünnetine temessük ederek iç âlemini fasit itikatlardan, manevî marazlardan ve kusurlardan temizleme ameliyesine en büyük fıkıh (fıkh-ı ekber) olarak nitelemektedir. Dış âlemini, zâhirini temiz tutma faaliyetini ise en küçük fıkıh (fıkh-ı asğar) olarak görür. İşlevleri ve önemlerine kıyasla dış/zâhir fıkhına nispetle iç/bâtın fıkhı önde ve önceliklidir.

Nâblusî'nin fıkhı, salt zâhirle alakalı kurallar manzûmesi olan bilinen zâhirî fıkıh ilmine tahsis etmeyip zikrettiğimiz şekilde üçlü tasnife tabi tutması, Kur'ân'ı,

[67] Nâblusî, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât*, s. 16.

[68] Bkz. Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr* (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012, s. 72-77.

[69] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr*, s. 76.

[70] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr,* s. 77.

[71] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 145b.

Hz. Peygamber'i ve Dini, bugün ıstılâhî anlamda kullanılan fıkha indirgeyen anlayışa karşı bir itirazdır. Nâblusî'nin döneminde bu tür anlayışı Kadızâdeliler temsil etmekteyken bu anlayışın günümüzde hem yurt içinde hem yurt dışında pek çok temsilcisi bulunmaktadır. Bugün ilmî ve irfanî açıdan Nâblusî'nin takdim ettiği bu geniş perspektife ihtiyacımız olduğu kanaatindeyiz. Günümüzde hâricî aşırı oluşumlara karşı bu geniş perspektif daha fazla önem arz etmektedir.

Nâblusî'ye göre ictihad galip zannın ürünüdür, mutlak yakînî yansıtmaz, hadiste geçtiği üzere hatalı sonuca varılma ihtimali de vardır. Kıyamete kadar ictihadın kapısı açıktır.

Nâblusî'nin işaret ettiği hadis şudur:

من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد

İctihâd edip isabet edene iki ecir vardır. İctihâd edip hata edene ise bir ecir vardır.[72]

Nâblusî, nebîlerin ve resullerin ise kendi şeriatlarında verdikleri hükümlerinde masum olduklarını, onların yaptıklarının ictihad olmadığını, vahyin insanlara bildirimi olduğunu ifade eder.[73]

1.1.7. Hocaları

İlk hocası babası Şeyh İsmail Nâblusî'dir (v.1062/1652). Babasında temel metinleri okumuş, tefsir, fıkıh gibi ders halkalarına katılmıştır ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını rivâyet etmiştir.[74] Nâblusî dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Bunlardan Necmeddin el-Gazzî (v. 1061/1651), Ahmed b.

[72] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,*el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[73] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fi Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 199.

[74] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

Nâblusî'nin *Divân*'ı hakkında doktora çalışması yapan İsmail Ekinci Nâblusî'nin babası hakkında sık sık seyahat etmesi ve Nâblusî'nin küçük yaşta babasını kaybetmesi sebebiyle Nâblusî'nin babasından istifade etmediğine dâir bilgi vermiştir. Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 30. Bu bilgi Nâblusî hakkında bilgi veren eserlerle çelişmektedir. Nâblusî on iki yaşında babasını kaybetmiştir ancak on iki yaşına kadar temel metinleri ezberlemiş, babasından gerek zâhirî ilimler gerekse Şeyh-i Ekber'in kitaplarını rivâyet etmiştir. Muhtemeldir ki Ekinci, Nâblusî'nin eğitim hayatını günümüzün eğitim hayatı ile mukayese etmiş ve ilk öğretim seviyesi yaşında babasını kaybetmesi sebebiyle Nâblusî'nin babasından istifade edemediği kanaatine vehimle zâhip olmuştur.

26

Hz. Peygamber'i ve Dini, bugün ıstılâhî anlamda kullanılan fıkha indirgeyen anlayışa karşı bir itirazdır. Nâblusî'nin döneminde bu tür anlayışı Kadızâdeliler temsil etmekteyken bu anlayışın günümüzde hem yurt içinde hem yurt dışında pek çok temsilcisi bulunmaktadır. Bugün ilmî ve irfanî açıdan Nâblusî'nin takdim ettiği bu geniş perspektife ihtiyacımız olduğu kanaatindeyiz. Günümüzde hâricî aşırı oluşumlara karşı bu geniş perspektif daha fazla önem arz etmektedir.

Nâblusî'ye göre ictihad galip zannın ürünüdür, mutlak yakînî yansıtmaz, hadiste geçtiği üzere hatalı sonuca varılma ihtimali de vardır. Kıyamete kadar ictihadın kapısı açıktır.

Nâblusî'nin işaret ettiği hadis şudur:

من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد

İctihâd edip isabet edene iki ecir vardır. İctihâd edip hata edene ise bir ecir vardır.[72]

Nâblusî, nebîlerin ve resullerin ise kendi şeriatlarında verdikleri hükümlerinde masum olduklarını, onların yaptıklarının ictihad olmadığını, vahyin insanlara bildirimi olduğunu ifade eder.[73]

1.1.7. Hocaları

İlk hocası babası Şeyh İsmail Nâblusî'dir (v.1062/1652). Babasında temel metinleri okumuş, tefsir, fıkıh gibi ders halkalarına katılmıştır ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını rivâyet etmiştir.[74] Nâblusî dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. Bunlardan Necmeddin el-Gazzî (v. 1061/1651), Ahmed b.

[72] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,*el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[73] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fi Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 199.

[74] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

Nâblusî'nin *Divân*'ı hakkında doktora çalışması yapan İsmail Ekinci Nâblusî'nin babası hakkında sık sık seyahat etmesi ve Nâblusî'nin küçük yaşta babasını kaybetmesi sebebiyle Nâblusî'nin babasından istifade etmediğine dâir bilgi vermiştir. Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 30. Bu bilgi Nâblusî hakkında bilgi veren eserlerle çelişmektedir. Nâblusî on iki yaşında babasını kaybetmiştir ancak on iki yaşına kadar temel metinleri ezberlemiş, babasından gerek zâhirî ilimler gerekse Şeyh-i Ekber'in kitaplarını rivâyet etmiştir. Muhtemeldir ki Ekinci, Nâblusî'nin eğitim hayatını günümüzün eğitim hayatı ile mukayese etmiş ve ilk öğretim seviyesi yaşında babasını kaybetmesi sebebiyle Nâblusî'nin babasından istifade edemediği kanaatine vehimle zâhip olmuştur.

Muhammed el-Kalaî (v. 1067/1657), Abdülbâki el-Ba'lebî el-Hanbelî (v. 1071/1661), Muhammed b. Tâciddin el-Mehâsinî (v. 1072/1662), Muhammed b. Berekât el-Kevâfî (v. 1076/1666), Şeyh Muhammed el-Aysâvî (v. 1080/1670), Şeyh Abdülkadir b. Mustafa es-Safûrî (v. 1081/1671), Nakîbu'l-eşrâf İbn Hamza Muhammed b. Kemâliddin (v.1085/1675), Şeyh Ali eş-Şebramallisî (v.1087/1677), Kemâleddin Muhammed b. Yahyâ el-Faradî (v.1088/1678), Şeyh Necmeddin Muhammed b. Yahya (v.1090/1680), Şeyh Mahmûd el-Kürdî[75] (v.1094/1683), İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl (v.1098/1687), fakih, tarihçi İbrahim el-Ceynînî (v.1108/1697), Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî, Ahmed b. Süveydân gibi nice âlimlerden alet ve âlî ilimleri tahsil etti.[76]

Nâblusî'nin hocaları arasında Kadızâdeliler hareketinin ikinci lideri olarak kabul edilen Üstüvânî Mehmed Efendi de[77] vardır. Nâblusî her ne kadar bu hocasının özellikle tasavvuf hususunda görüşlerine katılmasa, hatta tasavvuf karşıtlıklarına reddiyeler yazan biri olsa da hocasından her zaman saygıyla bahsetmiş, Üstüvânî'nin vefatı dolayısıyla yazdığı mersiyesinde hocasından övgüyle bahsetmiş, vefatından duyduğu teessürü dile getirmiştir.[78]

1.1.8. Öğrencileri

Nâblusî'nin torunu Gazzi, Nâblusî'nin talebelerinden ve müridlerinden 147 zâtın biyografisini verir. Hem zâhirî ilimlerde hem de bâtınî ilimlerde üstadları olan Nâblusî'yle olan münasebetlerinden, geçirdikleri hallerden ve şahit oldukları kerametlerden bahseder.[79]

[75] Howard, Douglas A., *A History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, s. 160.

[76] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.135-147; Nâblusî, *el-Hakîkatü ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 8. (muhakkikin giriş yazısından.) ayr. bkz. Ahmet Özel, *Nâblusî Abdülgani b. İsmâil*, DİA, c. 32, s.268. ayr. bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 4a-5b.

[77] Muammer Göçmen, *Üstüvânî Mehmed Efendi*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ustuvani-mehmed-efendi (erişim:13.01.2019).

[78] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 142-143.

[79] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 158-364.

27

Muhammed el-Kalaî (v. 1067/1657), Abdülbâki el-Ba'lebî el-Hanbelî (v. 1071/1661), Muhammed b. Tâciddin el-Mehâsinî (v. 1072/1662), Muhammed b. Berekât el-Kevâfî (v. 1076/1666), Şeyh Muhammed el-Aysâvî (v. 1080/1670), Şeyh Abdülkadir b. Mustafa es-Safûrî (v. 1081/1671), Nakîbu'l-eşrâf İbn Hamza Muhammed b. Kemâliddin (v.1085/1675), Şeyh Ali eş-Şebramallisî (v.1087/1677), Kemâleddin Muhammed b. Yahyâ el-Faradî (v.1088/1678), Şeyh Necmeddin Muhammed b. Yahya (v.1090/1680), Şeyh Mahmûd el-Kürdî[75] (v.1094/1683), İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl (v.1098/1687), fakih, tarihçi İbrahim el-Ceynînî (v.1108/1697), Molla Hüseyin b. İskender er-Rûmî, Ahmed b. Süveydân gibi nice âlimlerden alet ve âlî ilimleri tahsil etti.[76]

Nâblusî'nin hocaları arasında Kadızâdeliler hareketinin ikinci lideri olarak kabul edilen Üstüvânî Mehmed Efendi de[77] vardır. Nâblusî her ne kadar bu hocasının özellikle tasavvuf hususunda görüşlerine katılmasa, hatta tasavvuf karşıtlıklarına reddiyeler yazan biri olsa da hocasından her zaman saygıyla bahsetmiş, Üstüvânî'nin vefatı dolayısıyla yazdığı mersiyesinde hocasından övgüyle bahsetmiş, vefatından duyduğu teessürü dile getirmiştir.[78]

1.1.8. Öğrencileri

Nâblusî'nin torunu Gazzi, Nâblusî'nin talebelerinden ve müridlerinden 147 zâtın biyografisini verir. Hem zâhirî ilimlerde hem de bâtınî ilimlerde üstadları olan Nâblusî'yle olan münasebetlerinden, geçirdikleri hallerden ve şahit oldukları kerametlerden bahseder.[79]

[75] Howard, Douglas A., *A History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017, s. 160.

[76] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.135-147; Nâblusî, *el-Hakîkatü ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 8. (muhakkikin giriş yazısından.) ayr. bkz. Ahmet Özel, *Nâblusî Abdülgani b. İsmâil*, DİA, c. 32, s.268. ayr. bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 4a-5b.

[77] Muammer Göçmen, *Üstüvânî Mehmed Efendi*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ustuvani-mehmed-efendi (erişim:13.01.2019).

[78] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 142-143.

[79] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 158-364.

Nâblusî'nin talebelerini incelediğimizde fıkıhta ve tasavvufta öğrencilerinin muhtelif ekollere mensup olduğu görülmektedir. Fıkıhta Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine, tasavvufta Nakşî, Halvetî, Şazelî gibi muhtelif tarikatlara müntesip öğrencileri olmuştur. Kimi öğrencileri ise hem zâhir ilimlerinde hem de tasavvuf ekollerinde Nâblusî'ye intisap etmişlerdir.

Nâblusî bütün öğrencilerini belli bir kalıba sokma gibi bir gayret içinde olmamıştır. Farklı mezheplerden ve meşreplerden talebelere ders vermiştir. Bu onun gönlünün genişliğin bir göstergesidir. İlginç bir diğer durum ise derslerine hal ehli meczûb zâtların da katılmış olmasıdır.[80]

Öğrencileri arasında en meşhur ve Nâblusî'ye en yakın olanlarından bahsetmek yerinde olacaktır:

1.1.8.1. Fahreddin Muhammed/Mehmed b. İbrahim ed-Dekdekcî[81]

Nâblusî'nin en has öğrencilerinden olup Nâblusî'nin yolculuklarında dahi yanından ayrılmamıştır. Nâblusî'nin yazdığı kitapları temize çekmiştir. Türk asıllı olan ed-Dekdekcî[82] 1080 h. Şam'da doğmuş, 1131 h. yılında Şam'da vefat etmiştir. Vefatı Nâblusî'ye haber verilince ağlamış ve talebesinin vefatına yazdığı mersiyede "onun vefatına ağlamayan insaf etmiş olmaz" sözüyle duyduğu derin teessürü dile getirmiştir. Mersiyenin sonunda şu mısralarıyla vefatına tarih düşmüştür:

إني له أرخت **مات الحبيب** **لكل أهل الشأم وا أسفا**

'Vefatına tarih düştüm: sevgili vefat etti. Vah vah Şam ahalisine.'

Son mısrada geçen (Mâte'l-habîb likülli ehli'ş-Şâm vâ esefâ) ifadesi ebced hesabıyla 1131 h. yılına karşılık gelmektedir.

Dekdekcî'nin öğrencilerinden Seyyid Mustafa Bekrî, hocası Dekdekcî ile ilgili *Merhemü'l-Fuâdi'ş-Şecî fî Zikri Esîrin min Meâsiri Şeyhinâ ed-Dekdekcî* isimli bir

[80] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 186.

[81] Dekdekçî, eğerci anlamına gelmektedir. Kendisi bu mesleği icra ettiğinden dolayı bu şekilde anılmıştır. Hayatı için bkz. Fahreddin Muhammed b. İbrahim ed-Dekdekcî, *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Ümde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî*, (thk. Riyad Abdulhamid Murâd), Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün, 2016, s. 5.

[82] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 4., s. 25.

28

Nâblusî'nin talebelerini incelediğimizde fıkıhta ve tasavvufta öğrencilerinin muhtelif ekollere mensup olduğu görülmektedir. Fıkıhta Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine, tasavvufta Nakşî, Halvetî, Şazelî gibi muhtelif tarikatlara müntesip öğrencileri olmuştur. Kimi öğrencileri ise hem zâhir ilimlerinde hem de tasavvuf ekollerinde Nâblusî'ye intisap etmişlerdir.

Nâblusî bütün öğrencilerini belli bir kalıba sokma gibi bir gayret içinde olmamıştır. Farklı mezheplerden ve meşreplerden talebelere ders vermiştir. Bu onun gönlünün genişliğin bir göstergesidir. İlginç bir diğer durum ise derslerine hal ehli meczûb zâtların da katılmış olmasıdır.[80]

Öğrencileri arasında en meşhur ve Nâblusî'ye en yakın olanlarından bahsetmek yerinde olacaktır:

1.1.8.1. Fahreddin Muhammed/Mehmed b. İbrahim ed-Dekdekcî[81]

Nâblusî'nin en has öğrencilerinden olup Nâblusî'nin yolculuklarında dahi yanından ayrılmamıştır. Nâblusî'nin yazdığı kitapları temize çekmiştir. Türk asıllı olan ed-Dekdekcî[82] 1080 h. Şam'da doğmuş, 1131 h. yılında Şam'da vefat etmiştir. Vefatı Nâblusî'ye haber verilince ağlamış ve talebesinin vefatına yazdığı mersiyede "onun vefatına ağlamayan insaf etmiş olmaz" sözüyle duyduğu derin teessürü dile getirmiştir. Mersiyenin sonunda şu mısralarıyla vefatına tarih düşmüştür:

إني له أرخت **مات الحبيب** **لكل أهل الشأم وا أسفا**

'Vefatına tarih düştüm: sevgili vefat etti. Vah vah Şam ahalisine.'

Son mısrada geçen (Mâte'l-habîb likülli ehli'ş-Şâm vâ esefâ) ifadesi ebced hesabıyla 1131 h. yılına karşılık gelmektedir.

Dekdekcî'nin öğrencilerinden Seyyid Mustafa Bekrî, hocası Dekdekcî ile ilgili *Merhemü'l-Fuâdi'ş-Şecî fî Zikri Esîrin min Meâsiri Şeyhinâ ed-Dekdekcî* isimli bir

[80] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 186.

[81] Dekdekçî, eğerci anlamına gelmektedir. Kendisi bu mesleği icra ettiğinden dolayı bu şekilde anılmıştır. Hayatı için bkz. Fahreddin Muhammed b. İbrahim ed-Dekdekcî, *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Ümde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî*, (thk. Riyad Abdulhamid Murâd), Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün, 2016, s. 5.

[82] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 4., s. 25.

biyografi kaleme almış olup[83] bu çalışma henüz tahkîk edilmemiştir. *Delâilü'l-Hayrât*, İmam-ı Şâzelî'nin *Hizbu'l-Bahr*'ine, kıraat ilminde *Tayyibetü'n-Neşr*'e ve *Cezeriyye* metnine şerh yazmıştır. Şâzelîyye Tarikatı ricâliyle ilgili bir te'lifi vardır. Ancak araştırmalarımız neticesinde Hocalarının biyografilerine dâir yazdığı *Meşîha* adında eseri[84] hâricindeki diğer eserlerinin henüz tahkîk edilmemiş olduğunu tespit ettik.

1.1.8.2. Şemseddin Muhammed b. Abdilhay ed-Dâvudî

Nâblusî'nin derslerine katılıp icâzet alan ed-Dâvudî'nin *Şerhu'l-Menhec* üzerine kapsamlı bir hâşiyesi ile İbn Akîl'in *Şerhu'l-Elfiyye* eserine yazdığı bir hâşiyesi vardır. Şair olan ed-Dâvudî hocası Nâblusî'ye, Kur'ân okuma veya zikir esnasında sallanma ve hareket etmenin hükmünü, hükmün kaynağını, Kur'ân okurken sallanmanın Yahûdîlere benzeyip benzemediğini manzûm olarak sorar. Nâblusî de öğrencisine aynı kafiye ile manzûm olarak cevap verir. Nâblusî cevabını hocalarından Necmeddin el-Gazzî'nin[85] *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verade fi't-Teşebbüh*[86] isimli eserindeki 'Yahûdîlere benzeme' bahsinden naklederek verir. Necmeddin el-Gazzî'nin sözlerini bir anlamda nazma döker ve özetle şunları söyler:

Namazda Yahûdîler gibi sağa sola meyledilmez. Bu hususta Hz. Ebubekir'den rivâyet edilen bir hadis vardır. Yahûdîlere Yahûdî denmesinin sebebi de sağa sola meyletmelerinden dolayıdır. Kur'ân okuyan, dinleyen, zikreden bir kişi de, riya sebebiyle sallanırsa, cezbeye kapılıyormuş hissi ve görüntüsü vermek için titrer, veya böbürlenerek, abes veya yapmacık tavırlarla birtakım hareketler yaparsa, Yahûdîlere benzeyeceğinden dolayı bu gibi haller şiddetle yasaklanmıştır. Şâyet okuyucunun ya

[83] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 159-161.

[84] *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Umde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî* adıyla, Riyad Abdulhamid Murâd'ın tahkîkiyle Ervika Yayınevi tarafından neşredilmiştir.

[85] Fakih ve muhaddis olan Necmeddin el-Gazzî, hem Nâblusî'nin hem de babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin hocasıdır. Zamanın İmam Şafiîsi olarak anılan Necmeddin el-Gazzî ellinin üzerinde eser vermiş üretken bir âlimdir.

13 Şâban 977 h.'de (21 Ocak 1570 m.) Şam'da doğmuş, 18 Cemâziyelâhir 1061h.'de (8 Haziran 1651 m.) Şam'da vefat etmiştir. Şeyh Rislân (Arslan) ed-Dımaşkî Kabristanı'nda defnedilmiştir.
Cevat İzgi, *Necmeddin el-Gazzî*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-el-gazzi (Erişim:14.01.2019).

[86] Necmeddin el-Gazzî'nin bu eseri Nureddin Talib editörlüğünde bir heyet tarafından tahkîk edilmiş ve 12 cilt halinde Dâru'n-Nevâdir tarafından neşredilmiştir.

29

biyografi kaleme almış olup[83] bu çalışma henüz tahkîk edilmemiştir. *Delâilü'l-Hayrât*, İmam-ı Şâzelî'nin *Hizbu'l-Bahr*'ine, kıraat ilminde *Tayyibetü'n-Neşr*'e ve *Cezeriyye* metnine şerh yazmıştır. Şâzelîyye Tarikatı ricâliyle ilgili bir te'lifi vardır. Ancak araştırmalarımız neticesinde Hocalarının biyografilerine dâir yazdığı *Meşîha* adında eseri[84] hâricindeki diğer eserlerinin henüz tahkîk edilmemiş olduğunu tespit ettik.

1.1.8.2. Şemseddin Muhammed b. Abdilhay ed-Dâvudî

Nâblusî'nin derslerine katılıp icâzet alan ed-Dâvudî'nin *Şerhu'l-Menhec* üzerine kapsamlı bir hâşiyesi ile İbn Akîl'in *Şerhu'l-Elfiyye* eserine yazdığı bir hâşiyesi vardır. Şair olan ed-Dâvudî hocası Nâblusî'ye, Kur'ân okuma veya zikir esnasında sallanma ve hareket etmenin hükmünü, hükmün kaynağını, Kur'ân okurken sallanmanın Yahûdîlere benzeyip benzemediğini manzûm olarak sorar. Nâblusî de öğrencisine aynı kafiye ile manzûm olarak cevap verir. Nâblusî cevabını hocalarından Necmeddin el-Gazzî'nin[85] *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verade fi't-Teşebbüh*[86] isimli eserindeki 'Yahûdîlere benzeme' bahsinden naklederek verir. Necmeddin el-Gazzî'nin sözlerini bir anlamda nazma döker ve özetle şunları söyler:

Namazda Yahûdîler gibi sağa sola meyledilmez. Bu hususta Hz. Ebubekir'den rivâyet edilen bir hadis vardır. Yahûdîlere Yahûdî denmesinin sebebi de sağa sola meyletmelerinden dolayıdır. Kur'ân okuyan, dinleyen, zikreden bir kişi de, riya sebebiyle sallanırsa, cezbeye kapılıyormuş hissi ve görüntüsü vermek için titrer, veya böbürlenerek, abes veya yapmacık tavırlarla birtakım hareketler yaparsa, Yahûdîlere benzeyeceğinden dolayı bu gibi haller şiddetle yasaklanmıştır. Şâyet okuyucunun ya

[83] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 159-161.

[84] *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Umde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî* adıyla, Riyad Abdulhamid Murâd'ın tahkîkiyle Ervika Yayınevi tarafından neşredilmiştir.

[85] Fakih ve muhaddis olan Necmeddin el-Gazzî, hem Nâblusî'nin hem de babası Şeyh İsmail Nâblusî'nin hocasıdır. Zamanın İmam Şafiîsi olarak anılan Necmeddin el-Gazzî ellinin üzerinde eser vermiş üretken bir âlimdir.

13 Şâban 977 h.'de (21 Ocak 1570 m.) Şam'da doğmuş, 18 Cemâziyelâhir 1061h.'de (8 Haziran 1651 m.) Şam'da vefat etmiştir. Şeyh Rislân (Arslan) ed-Dımaşkî Kabristanı'nda defnedilmiştir.
Cevat İzgi, *Necmeddin el-Gazzî*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-el-gazzi (Erişim:14.01.2019).

[86] Necmeddin el-Gazzî'nin bu eseri Nureddin Talib editörlüğünde bir heyet tarafından tahkîk edilmiş ve 12 cilt halinde Dâru'n-Nevâdir tarafından neşredilmiştir.

da dinleyicinin sallanması; nefesi açmak, manaya odaklanmak veya âyetin etkisinde kalarak heyecana kapılmaktan yahut haşyetten ileri geliyorsa bunda bir beis yoktur.[87]

1.1.8.3. Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman el-Gazzî

Nâblusî'nin özel öğrencilerinden olan Şemseddin el-Gazzî aynı zamanda Nâblusî'nin damadıdır. İlmi, zühdü ve takvası ile temeyyüz eden Şemseddin el-Gazzî, Nâblusî'ye hem zâhir ilimleri hem de tasavvufî yönüyle vâris olmuştur. Nâblusî'nin Nakşî tarikatıyla ilişkisi bahsinde de kaydettiğimiz gibi kendisinden sonra halef olarak bu öğrencisini bırakmıştır. Nâblusî'den alet ilimler, hadis, tefsir gibi temel Dînî ilimlerin yansıra, *Fütûhât-ı Mekkiyye* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumuştur. Oğlu Muhammed Şerif'e, sadece teheccüd vaktinden sabah namazı vaktine kadarki sürelerde, ders olarak muhtelif ilimlerden dört yüz cilt eser okuduğunu söylemiştir.

Şemseddin el-Gazzî, Nâblusî'nin büyük kızı Tâhire Hatun ile evlenmiş, Rahime, Muhammed Sa'dî ve İbrahim bu hanımından olmuştur. Tâhire Hatun vefat edince Nâblusî'nin diğer kızı Zeynep Hatun'la evlenmiştir. Safiyye ve Muhammed Şerif Zeynep Hatun'dan olan çocuklarıdır. Muhammed Şerif, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* adıyla Nâblusî'nin biyografisini yazan Kemaleddin el-Gazzî'nin babasıdır. 1167 h. yılında Şam'da vefat etmiştir. Pek çok eseri ve dîvânı vardır.[88]

1.1.8.4. Bahâuddin Muhammed b. Murad el-Murâdî

Anadolu'ya Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunu ilk defa getiren Nakşî Şeyhi büyük âlim Murâd-ı Buhârî'nin oğlu olan Şeyh Muhammed, Nâblusî'de Şeyh-i Ekber'in eserlerini okumuştur. Nâblusî kitapların hatmedildiği günün anısına bir kaside yazmış ve o kasidesinde öğrencisi Muhammed b. Murâd-ı Buhârî'yi sahip olduğu güzel hasletlerinden, ilim ve irfanındaki yüksek seviyesinden ötürü övmüştür. İstanbul'da doğan Muhammed Buhârî, babası Murâd-ı Buhârî'nin halifesi olmuş ve

[87] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 166-169.

[88] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 170-177.

30

da dinleyicinin sallanması; nefesi açmak, manaya odaklanmak veya âyetin etkisinde kalarak heyecana kapılmaktan yahut haşyetten ileri geliyorsa bunda bir beis yoktur.[87]

1.1.8.3. Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman el-Gazzî

Nâblusî'nin özel öğrencilerinden olan Şemseddin el-Gazzî aynı zamanda Nâblusî'nin damadıdır. İlmi, zühdü ve takvası ile temeyyüz eden Şemseddin el-Gazzî, Nâblusî'ye hem zâhir ilimleri hem de tasavvufî yönüyle vâris olmuştur. Nâblusî'nin Nakşî tarikatıyla ilişkisi bahsinde de kaydettiğimiz gibi kendisinden sonra halef olarak bu öğrencisini bırakmıştır. Nâblusî'den alet ilimler, hadis, tefsir gibi temel Dînî ilimlerin yansıra, *Fütûhât-ı Mekkiyye* başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumuştur. Oğlu Muhammed Şerif'e, sadece teheccüd vaktinden sabah namazı vaktine kadarki sürelerde, ders olarak muhtelif ilimlerden dört yüz cilt eser okuduğunu söylemiştir.

Şemseddin el-Gazzî, Nâblusî'nin büyük kızı Tâhire Hatun ile evlenmiş, Rahime, Muhammed Sa'dî ve İbrahim bu hanımından olmuştur. Tâhire Hatun vefat edince Nâblusî'nin diğer kızı Zeynep Hatun'la evlenmiştir. Safiyye ve Muhammed Şerif Zeynep Hatun'dan olan çocuklarıdır. Muhammed Şerif, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* adıyla Nâblusî'nin biyografisini yazan Kemaleddin el-Gazzî'nin babasıdır. 1167 h. yılında Şam'da vefat etmiştir. Pek çok eseri ve dîvânı vardır.[88]

1.1.8.4. Bahâuddin Muhammed b. Murad el-Murâdî

Anadolu'ya Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunu ilk defa getiren Nakşî Şeyhi büyük âlim Murâd-ı Buhârî'nin oğlu olan Şeyh Muhammed, Nâblusî'de Şeyh-i Ekber'in eserlerini okumuştur. Nâblusî kitapların hatmedildiği günün anısına bir kaside yazmış ve o kasidesinde öğrencisi Muhammed b. Murâd-ı Buhârî'yi sahip olduğu güzel hasletlerinden, ilim ve irfanındaki yüksek seviyesinden ötürü övmüştür. İstanbul'da doğan Muhammed Buhârî, babası Murâd-ı Buhârî'nin halifesi olmuş ve

[87] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 166-169.

[88] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 170-177.

İstanbul'da vefat etmiştir.[89] Baba ve oğlunun kabirleri İstanbul Eyüp semtinde Murâd-ı Buhari Tekkesi hazîresindedir.

1.1.8.5. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî

Yaşadığı dönemin büyük hadis âlimlerinden olan Şeyh İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* isimli meşhur eserin yazarıdır. Büyük sahabî Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın neslinden olmasından dolayı Cerrâhî nisbesini almıştır. Nâblusî'nin hadis, tefsir ve sair ilimlerde özel ve halka açık meclislerine katılmış ve umûmî ilmî icâzet almıştır.

Aclûnî, hocalarından, okuduğu kitaplardan, aldığı icâzetnâmelerini anlattığı *Hilyetü Ehli'l-Fadl ve'l-Kemâl bi't-Tisâli'l-Esânîd bi-Kümmeli'r-Ricâl* [90] isimli sebet [91] eserinde hocası Nâblusî'den aldığı icâzetnâmesini de kaydetmiştir. [92] İcâzetnamenin sonunda Nâblusî'ye ait mühürde şu beyitler yazılıdır:[93]

يا محسنا لمن يسي بفرط حلمٍ أقدسي
كن يا إلهي راحما عبدَ الغني النابلسي[94]

1.1.8.6. Şeyh Hüseyin b. Tu'me el-Beytemânî

El-Beytemânî, Nâblusî'nin yanında yirmi yıldan fazla kalmış, kendisinden pek çok ilim okumuştur. Âlim, sâlih ve zahid bir kişiliğe sahiptir. Tasavvuf alanında yirmiye yakın eser vermiştir. Bunlardan sadece İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* eserine yazdığı *el-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye* isimli eserini tesbit edebildik[95]. Nâblusî'nin kerametlerini topladığı *El-Meşrebü'l-Heniyyi'l-Kudsî fî Kerâmâti'ş-Şeyh*

[89] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 188-189.

[90] Muhammed İbrahim el-Hüseyin'in tahkîkiyle 2009 yılında Dâru'l-Feth tarafından neşredilmiştir.

[91] Sebet, âlimlerin kendilerinden ilim aldıkları hocaları ve okudukları eserleri kaydettikleri esere verilen tabirdir. Bu tür eserlere sebet denildiği gibi fehrese, meşyaha, meşîha ve mu'cem de denilmektedir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, Fehrese, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 297-299.

[92] el-Aclûnî, İsmail, *Hilyetü Ehli'l-Fadl ve'l-Kemâl bi't-Tisâli'l-Esânîd bi-Kümmeli'r-Ricâl*, s. 67-84.

[93] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 223.

[94] 'Ey kötülük eden/günah işleyen kuluna mukaddes fart-ı merhametiyle iyilikte bulunan Allah'ım! Abdülgani en-Nâblusî'ye merhamet et' anlamında bu kısa dörtlüğün yazılı olduğu mührün orijinal görüntüsü için bkz. EK-5.

[95] *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye Şerhu't-Tedbîrâti'l-İlâhiyye* isimli eser, Asım Keyyâlî'nin tahkîkiyle 2015 yılında iki cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

31

İstanbul'da vefat etmiştir.[89] Baba ve oğlunun kabirleri İstanbul Eyüp semtinde Murâd-ı Buhari Tekkesi hazîresindedir.

1.1.8.5. İsmail b. Muhammed el-Aclûnî

Yaşadığı dönemin büyük hadis âlimlerinden olan Şeyh İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs* isimli meşhur eserin yazarıdır. Büyük sahabî Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın neslinden olmasından dolayı Cerrâhî nisbesini almıştır. Nâblusî'nin hadis, tefsir ve sair ilimlerde özel ve halka açık meclislerine katılmış ve umûmî ilmî icâzet almıştır.

Aclûnî, hocalarından, okuduğu kitaplardan, aldığı icâzetnâmelerini anlattığı *Hilyetü Ehli'l-Fadl ve'l-Kemâl bi't-Tisâli'l-Esânîd bi-Kümmeli'r-Ricâl* [90] isimli sebet [91] eserinde hocası Nâblusî'den aldığı icâzetnâmesini de kaydetmiştir. [92] İcâzetnamenin sonunda Nâblusî'ye ait mühürde şu beyitler yazılıdır:[93]

يا محسنا لمن يسي بفرط حلمٍ أقدسي
كن يا إلهي راحما عبدَ الغني النابلسي[94]

1.1.8.6. Şeyh Hüseyin b. Tu'me el-Beytemânî

El-Beytemânî, Nâblusî'nin yanında yirmi yıldan fazla kalmış, kendisinden pek çok ilim okumuştur. Âlim, sâlih ve zahid bir kişiliğe sahiptir. Tasavvuf alanında yirmiye yakın eser vermiştir. Bunlardan sadece İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye* eserine yazdığı *el-Fütûhâtu'r-Rabbâniyye* isimli eserini tesbit edebildik[95]. Nâblusî'nin kerametlerini topladığı *El-Meşrebü'l-Heniyyi'l-Kudsî fî Kerâmâti'ş-Şeyh*

[89] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 188-189.

[90] Muhammed İbrahim el-Hüseyin'in tahkîkiyle 2009 yılında Dâru'l-Feth tarafından neşredilmiştir.

[91] Sebet, âlimlerin kendilerinden ilim aldıkları hocaları ve okudukları eserleri kaydettikleri esere verilen tabirdir. Bu tür eserlere sebet denildiği gibi fehrese, meşyaha, meşîha ve mu'cem de denilmektedir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, Fehrese, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 297-299.

[92] el-Aclûnî, İsmail, *Hilyetü Ehli'l-Fadl ve'l-Kemâl bi't-Tisâli'l-Esânîd bi-Kümmeli'r-Ricâl*, s. 67-84.

[93] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 223.

[94] 'Ey kötülük eden/günah işleyen kuluna mukaddes fart-ı merhametiyle iyilikte bulunan Allah'ım! Abdülgani en-Nâblusî'ye merhamet et' anlamında bu kısa dörtlüğün yazılı olduğu mührün orijinal görüntüsü için bkz. EK-5.

[95] *el-Fütûhâtü'r-Rabbâniyye Şerhu't-Tedbîrâti'l-İlâhiyye* isimli eser, Asım Keyyâlî'nin tahkîkiyle 2015 yılında iki cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

Abdilgani en-Nabulsî isimli bir eseri vardır. Henüz neşredilmeyen bu eseri te'lif etmesinin sebebiyle ilgili ilginç bir vâkıasını aktarır. Beytemânî bir gün ailesi ile birlikte Meydan Mahallesindeki evinde otururken birden gönlüne Nâblusî'nin yanına gitme arzusu düşer ve yola koyulur. Nâblusî'nin evine ulaştığında akşam ezanı okunur. Nâblusî'nin hizmetkârı Abdulkadir b. Şeyh Mustafa ile karşılaşır. Hizmetkâr Beytemânî'ye şöyle der:

-Kardeşim, senden Şeyhimiz Nâblusî'nin kerametleri hakkında bir kitap yazmanı istiyoruz. Beytemânî bu istek üzere söz konusu eserini yazar.

Yirmi yıldan fazla Nâblusî'nin yanında kalan Beytemânî bu süre zarfında hocasından değil haram, mekruh bir amele bile şahit olmadığını, İslam'a aykırı bir söz işitmediğini, Dine ters bir hareketini görmediğini ifade etmektedir.

Beytemânî, Nâblusî'nin birtakım kerametlerinden bahseder. Kimi zaman gördüğü bir rüya ya da gönlüne gelen bir düşünceyi daha üstadına arz etmeden üstadından onların cevabını alması yahut hocasıyla benzer rüyayı görmesi gibi hallerden bahseder.[96] Nâblusî'nin en büyük kerameti, öğrencisi Beytemânî'nin de şahitlik ettiği gibi istikamet üzere bir hayatının olmasıdır.

1.1.8.7. Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekir Mar'aşî

Saçaklızade namıyla maruf Muhammed Mar'aşî, Nâblusî'den tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerini tahsil etmiş kendisinden icâzet ve hilafet almıştır.[97] Saçaklızade Şam'dan döndükten sonra Maraş'ta tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Bazı kaynaklarda Saçaklızade'nin Nâblusî ile tanışmasından sonra tasavvufa meylettiği ve eski çalışmalarını imha ettiği kayıtlıdır.[98]

Nâblusî'nin öğrencileri de bir tez konusu olacak kadar önemde ve çaptadır. Anadolu'dan Mısır'a, Medine-i Münevvere'den Irak'a kadar pek çok zâta ders vermiş,

[96] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 236-245.

[97] Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, c. 1, s. 434.

[98] Kalaycı, Mehmet, "*Dissociation of Theology from Philosophy in the Late Ottoman Period*", Knowledge and Education in Classical Islam, Ed. Sebastian Günther, Brill Yay., Leiden, 2020, c. 1, s. 996.

32

Abdilgani en-Nabulsî isimli bir eseri vardır. Henüz neşredilmeyen bu eseri te'lif etmesinin sebebiyle ilgili ilginç bir vâkıasını aktarır. Beytemânî bir gün ailesi ile birlikte Meydan Mahallesindeki evinde otururken birden gönlüne Nâblusî'nin yanına gitme arzusu düşer ve yola koyulur. Nâblusî'nin evine ulaştığında akşam ezanı okunur. Nâblusî'nin hizmetkârı Abdulkadir b. Şeyh Mustafa ile karşılaşır. Hizmetkâr Beytemânî'ye şöyle der:

-Kardeşim, senden Şeyhimiz Nâblusî'nin kerametleri hakkında bir kitap yazmanı istiyoruz. Beytemânî bu istek üzere söz konusu eserini yazar.

Yirmi yıldan fazla Nâblusî'nin yanında kalan Beytemânî bu süre zarfında hocasından değil haram, mekruh bir amele bile şahit olmadığını, İslam'a aykırı bir söz işitmediğini, Dine ters bir hareketini görmediğini ifade etmektedir.

Beytemânî, Nâblusî'nin birtakım kerametlerinden bahseder. Kimi zaman gördüğü bir rüya ya da gönlüne gelen bir düşünceyi daha üstadına arz etmeden üstadından onların cevabını alması yahut hocasıyla benzer rüyayı görmesi gibi hallerden bahseder.[96] Nâblusî'nin en büyük kerameti, öğrencisi Beytemânî'nin de şahitlik ettiği gibi istikamet üzere bir hayatının olmasıdır.

1.1.8.7. Saçaklızade Muhammed İbn Ebî Bekir Mar'aşî

Saçaklızade namıyla maruf Muhammed Mar'aşî, Nâblusî'den tefsir, hadis ve tasavvuf ilimlerini tahsil etmiş kendisinden icâzet ve hilafet almıştır.[97] Saçaklızade Şam'dan döndükten sonra Maraş'ta tedris faaliyetlerinde bulunmuştur. Bazı kaynaklarda Saçaklızade'nin Nâblusî ile tanışmasından sonra tasavvufa meylettiği ve eski çalışmalarını imha ettiği kayıtlıdır.[98]

Nâblusî'nin öğrencileri de bir tez konusu olacak kadar önemde ve çaptadır. Anadolu'dan Mısır'a, Medine-i Münevvere'den Irak'a kadar pek çok zâta ders vermiş,

[96] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 236-245.

[97] Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, c. 1, s. 434.

[98] Kalaycı, Mehmet, "*Dissociation of Theology from Philosophy in the Late Ottoman Period*", Knowledge and Education in Classical Islam, Ed. Sebastian Günther, Brill Yay., Leiden, 2020, c. 1, s. 996.

zâhirî ve bâtınî ilimlerde yol göstermiştir. Muslihuddin Abdüsselam el-Başmakçı,[99] Mescid-i Nebevî'nin imam, hatip ve müderrislerinden Abdulkadir b. Yusuf el-Medenî,[100] Çorlulu Ali Paşa Medresesi müderrislerinden ve İstanbul'da medfûn Abdülvehhab b. Mustafa ed-Dımaşkî,[101] Mustafa b. Kemaliddin es-Sıddîkî el-Halvetî el-Bekrî,[102] Ali b. Tâciddin el-Hanefî el-Mekkî,[103] Ali b. Musa el-Makdisi el-Ezheri,[104] Muhammed b. Ahmed es-Sefârînî,[105] öğrencilerinden bazılarıdır.

Nâblusî'nin öğrencilerine verdiği icâzetlerin bır kısmı yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlı, Nâblusî'nin Abdurrahman b. İbrahim ve Ahmed b. Osman'a verdiği müellif hattı icâzetnameler bulunmaktadır.

1.1.9. Evlilikleri ve Çocukları

İki evlilik yapmıştır: ilk hanımı Musliha binti Süleyman Hatun, ikinci eşi Almâ binti Süleyman Hatundur.

Bazı çocukları erken yaşta vefat etmiştir.[106] İsmail, Zeyneb ve Tahire adında üç çocuğu vardır ve nesli bunlardan devam etmiştir.[107] İsmail ilk eşi Musliha Hatun'dan, diğer iki çocuğu ikinci eşinden doğmuştur.

[99] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 321.

[100] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 322.

[101] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 326.

[102] Hz. Ebubekir'in neslinden olan Mustafa b. Kemaliddin iki yüze yakın eser vermiş velûd bir âlimdir. Neşredilen eserlerinden bazıları şunlardır:

el-Elfiyyetü's-Sûfiyye (*el-Elfiyyetü'l-Vâfiyye li's-Sâdeti's-Sûfiyye*); *er-Rihletü'l-Irâkiyye*, 1139 h.; *el-Arâisü'l-Kudsiyye; el-Mufassıha ani'd-Desâisi'n-Nefsiyye*; *el-Beyânü'l-Ganî ani't-Tehzib fi Seniyyi Ahvâli'l-Mecâzîb; es-Süyûfü'l-Hidâd fi A'maki Ehli'z-Zendeka ve'l-İlhâd.*

Hayatı ve eserleri için bkz. Ali İhsan Yurt, *Bekrî, Kutbüddin*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/bekri-kutbuddin, (Erişim: 19.01.2019).
Ayr. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.344-352.

[103] Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.353.

[104] el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.583

[105] el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.639

[106] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.506.

[107] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 545.

33

zâhirî ve bâtınî ilimlerde yol göstermiştir. Muslihuddin Abdüsselam el-Başmakçı,[99] Mescid-i Nebevî'nin imam, hatip ve müderrislerinden Abdulkadir b. Yusuf el-Medenî,[100] Çorlulu Ali Paşa Medresesi müderrislerinden ve İstanbul'da medfûn Abdülvehhab b. Mustafa ed-Dımaşkî,[101] Mustafa b. Kemaliddin es-Sıddîkî el-Halvetî el-Bekrî,[102] Ali b. Tâciddin el-Hanefî el-Mekkî,[103] Ali b. Musa el-Makdisi el-Ezheri,[104] Muhammed b. Ahmed es-Sefârînî,[105] öğrencilerinden bazılarıdır.

Nâblusî'nin öğrencilerine verdiği icâzetlerin bır kısmı yazma eser kütüphanelerinde bulunmaktadır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlı, Nâblusî'nin Abdurrahman b. İbrahim ve Ahmed b. Osman'a verdiği müellif hattı icâzetnameler bulunmaktadır.

1.1.9. Evlilikleri ve Çocukları

İki evlilik yapmıştır: ilk hanımı Musliha binti Süleyman Hatun, ikinci eşi Almâ binti Süleyman Hatundur.

Bazı çocukları erken yaşta vefat etmiştir.[106] İsmail, Zeyneb ve Tahire adında üç çocuğu vardır ve nesli bunlardan devam etmiştir.[107] İsmail ilk eşi Musliha Hatun'dan, diğer iki çocuğu ikinci eşinden doğmuştur.

[99] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 321.

[100] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 322.

[101] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 326.

[102] Hz. Ebubekir'in neslinden olan Mustafa b. Kemaliddin iki yüze yakın eser vermiş velûd bir âlimdir. Neşredilen eserlerinden bazıları şunlardır:

el-Elfiyyetü's-Sûfiyye (*el-Elfiyyetü'l-Vâfiyye li's-Sâdeti's-Sûfiyye*); *er-Rihletü'l-Irâkiyye*, 1139 h.; *el-Arâisü'l-Kudsiyye; el-Mufassıha ani'd-Desâisi'n-Nefsiyye*; *el-Beyânü'l-Ganî ani't-Tehzib fi Seniyyi Ahvâli'l-Mecâzîb; es-Süyûfü'l-Hidâd fi A'maki Ehli'z-Zendeka ve'l-İlhâd.*

Hayatı ve eserleri için bkz. Ali İhsan Yurt, *Bekrî, Kutbüddin*, TDV İslam Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/bekri-kutbuddin, (Erişim: 19.01.2019).
Ayr. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.344-352.

[103] Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.353.

[104] el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.583

[105] el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c.1, s.639

[106] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.506.

[107] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 545.

1079 h. Ramazan ayında doğan İsmail Nâblusî, zâhirî ilimlerin yanı sıra Kâdirî ve Nakşî tarikatlarının icâzetini babası Nâblusî'den almıştır. İbnü'l-Arabî'nin medfun olduğu Selîmiyye Câmiinde müderrislik yapmış ve babasının bazı eserlerini şerh etmiştir. 1163 h. yılında Şam'da vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.

Kızı Zeyneb Hatun'u öğrencisi Şeyh Sâdık b. Muhammed el-Harrât (v.1143 h.) ile evlendirmiştir.[108] Bu evlilikten, Neslî, Fatıma, Almâ adında üç torunu olmuştur.

Diğer kızı Tâhire'yı ise öğrencisi Şeyh Muhammed Şemseddin el-Gazzî ile evlendirmiştir. Öğrencisi, Nâblusî'nin kızına talip olduğunda Nâblusî istiharede bulunmuş ve istiharesinde Hz. Peygamberimizi görmüş ve Hz. Peygamber üç defa Nâblusî'ye kızını Muhammed Şemseddin ile evlendirmesini emretmiştir. Bunun üzerine derhal kızını öğrencisiyle evlendirmiştir. Bu evlilikten birçok çocukları olmuşsa da, Abdurrahman dışındaki evlatları yaşamamıştır.

Nâblusî'nin vefatından sonra kızı Tahire Hatun ve onun akabinde de hayatta kalan tek oğlu Abdurrahman da ahirete irtihal etmiştir. Kızı Tahire Hatun'un ve torunu Abdurrahman'ın kendisinin hemen ardından vefat edeceğini Nâblusî vefatından önce işaret etmiş ve haber verdiği gibi Nâblusî'nin vefatından üç gün sonra kızı Tahire Hatun, onun ardında da torunu Abdurrahman vefat etmiştir. Büyük kızı Zeyneb Hatun'un kocası ölmüş bunun üzerine Şeyh Muhammed Şemseddin Nâblusî'nin

[108] Nâblusî'nin vefatından kısa bir zaman önce ahirete irtihal eden bu damadı için mersiye yazmış ve bu mersiyesinde 'hangimiz ölüme önce gidecek' diyerek kendi vefatının da yakın olduğunu işaret etmiştir. Nitekim damadı ile aynı ayda ahirete irtihal etmiştir. Mersiyedeki söz konusu işaret şudur:

إمام همام وفي العلم حاذق
وقد مات قلنا له من يسابق
مقام التجلي مقام مطابق
وقد فاز أرّخ به الشيخ صادق

İmam ve önder, ilimde bir hâzık.

Vefat etti, söyledik ona, acaba kim sâbık,

Tecellî makamıdır makam-ı mutabık,

Tam kazandı tarih düştü ona: Şeyh Sâdık.

به الشيخ صادق cümlesi ebced hesabında Şeyh Sâdık'ın vefat yılı olan 1143 h. tarihine denk düşmektedir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 284-285.

34

1079 h. Ramazan ayında doğan İsmail Nâblusî, zâhirî ilimlerin yanı sıra Kâdirî ve Nakşî tarikatlarının icâzetini babası Nâblusî'den almıştır. İbnü'l-Arabî'nin medfun olduğu Selîmiyye Câmiinde müderrislik yapmış ve babasının bazı eserlerini şerh etmiştir. 1163 h. yılında Şam'da vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.

Kızı Zeyneb Hatun'u öğrencisi Şeyh Sâdık b. Muhammed el-Harrât (v.1143 h.) ile evlendirmiştir.[108] Bu evlilikten, Neslî, Fatıma, Almâ adında üç torunu olmuştur.

Diğer kızı Tâhire'yı ise öğrencisi Şeyh Muhammed Şemseddin el-Gazzî ile evlendirmiştir. Öğrencisi, Nâblusî'nin kızına talip olduğunda Nâblusî istiharede bulunmuş ve istiharesinde Hz. Peygamberimizi görmüş ve Hz. Peygamber üç defa Nâblusî'ye kızını Muhammed Şemseddin ile evlendirmesini emretmiştir. Bunun üzerine derhal kızını öğrencisiyle evlendirmiştir. Bu evlilikten birçok çocukları olmuşsa da, Abdurrahman dışındaki evlatları yaşamamıştır.

Nâblusî'nin vefatından sonra kızı Tahire Hatun ve onun akabinde de hayatta kalan tek oğlu Abdurrahman da ahirete irtihal etmiştir. Kızı Tahire Hatun'un ve torunu Abdurrahman'ın kendisinin hemen ardından vefat edeceğini Nâblusî vefatından önce işaret etmiş ve haber verdiği gibi Nâblusî'nin vefatından üç gün sonra kızı Tahire Hatun, onun ardında da torunu Abdurrahman vefat etmiştir. Büyük kızı Zeyneb Hatun'un kocası ölmüş bunun üzerine Şeyh Muhammed Şemseddin Nâblusî'nin

[108] Nâblusî'nin vefatından kısa bir zaman önce ahirete irtihal eden bu damadı için mersiye yazmış ve bu mersiyesinde 'hangimiz ölüme önce gidecek' diyerek kendi vefatının da yakın olduğunu işaret etmiştir. Nitekim damadı ile aynı ayda ahirete irtihal etmiştir. Mersiyedeki söz konusu işaret şudur:

إمام همام وفي العلم حاذق
وقد مات قلنا له من يسابق
مقام التجلي مقام مطابق
وقد فاز أرّخ به الشيخ صادق

İmam ve önder, ilimde bir hâzık.

Vefat etti, söyledik ona, acaba kim sâbık,

Tecellî makamıdır makam-ı mutabık,

Tam kazandı tarih düştü ona: Şeyh Sâdık.

به الشيخ صادق cümlesi ebced hesabında Şeyh Sâdık'ın vefat yılı olan 1143 h. tarihine denk düşmektedir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 284-285.

büyük kızı ile evlenmiş ve bu evlilikten Kemâleddin el-Gazzî'nin babası Muhammed doğmuştur.[109]

Bir diğer kızı ise Âtike Hatun olup Nâblusî, öğrencisi Abdurrahman b. İbrahim'in[110] (v. 1138 h.) torunu Şeyh Tahir ile evlendirmiştir.[111]

1.1.10. Yolculukları

Tespit edebildiğimiz kadar Nâblusî hayatında altı seyahate çıkmıştır:[112]

- İlk seyahatini, 1075 h. yılında Şam'dan Edirne'ye yapmıştır.
- İkinci seyahatini, 1100 h. yılında Ba'lebekke ve Bekâ'ya yapmıştır.
- Üçüncü seyahatini, 1101 h. yılında Kudüs'e yapmıştır.
- Dördüncü seyahatini, 1105 h. yılında Mısır, Hicaz ve Şam bölgesine yapmıştır. En uzun seyahati budur. *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*[113] adlı eserinde bu seyahatinde yaptığı ziyaretlerden, tanıştığı insanlardan söz etmektedir.
- Beşinci seyahatini, 1112 h. yılında Trablus'a yapmıştır.
- Altıncı seyahatini, 1143 h. yılında Ba'lebekke'ye yapmıştır.

1.1.10.1. İlk Seyahati: Şam-Edirne

1075 h./1664 m. yılında 25 yaşındayken Humus, Hama, Konya, İstanbul, Edirne güzergâhında bir seyahate çıkar. Murâdî, Dâru'l-Hilâfet'e olan bu seyahatin kısa sürdüğünü söyler.[114] Nâblusî bu seyahatinde şeyhülislam ve kazasker gibi önemli insanlarla görüşmüş, yirmi beş gün kadar İstanbul'da kalmıştır. İstanbul'da hal ve

[109] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 548-550.

[110] Nâblusî çok sevdiği ve övgüyle söz ettiği bu öğrencisinin vefatına mersiye yazmış ve vefatına tarihi düşmüştür. Mersiyenin son mısrası şu şekildedir:

رحمة الله عليه سرمدا ثم لما مات فالتاريخ جا

(جا رحمة الله عليه سرمدا: Allah'ın rahmeti her daim üzerine olsun.) ibâresi, Ebced hesabıyle Şeyh Abdurrahman'ın vefatı olan 1138 h. rakamına karşılık gelmektedir.

[111] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 291.

[112] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 11.

[113] Eser, Riyâd Abdulhamid Murad'ın tahkîkiyle üç cilt halinde, 1419/1998'da Şam'da yayımlanmıştır.

[114] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3., s. 32.

35

büyük kızı ile evlenmiş ve bu evlilikten Kemâleddin el-Gazzî'nin babası Muhammed doğmuştur.[109]

Bir diğer kızı ise Âtike Hatun olup Nâblusî, öğrencisi Abdurrahman b. İbrahim'in[110] (v. 1138 h.) torunu Şeyh Tahir ile evlendirmiştir.[111]

1.1.10. Yolculukları

Tespit edebildiğimiz kadar Nâblusî hayatında altı seyahate çıkmıştır:[112]

- İlk seyahatini, 1075 h. yılında Şam'dan Edirne'ye yapmıştır.
- İkinci seyahatini, 1100 h. yılında Ba'lebekke ve Bekâ'ya yapmıştır.
- Üçüncü seyahatini, 1101 h. yılında Kudüs'e yapmıştır.
- Dördüncü seyahatini, 1105 h. yılında Mısır, Hicaz ve Şam bölgesine yapmıştır. En uzun seyahati budur. *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*[113] adlı eserinde bu seyahatinde yaptığı ziyaretlerden, tanıştığı insanlardan söz etmektedir.
- Beşinci seyahatini, 1112 h. yılında Trablus'a yapmıştır.
- Altıncı seyahatini, 1143 h. yılında Ba'lebekke'ye yapmıştır.

1.1.10.1. İlk Seyahati: Şam-Edirne

1075 h./1664 m. yılında 25 yaşındayken Humus, Hama, Konya, İstanbul, Edirne güzergâhında bir seyahate çıkar. Murâdî, Dâru'l-Hilâfet'e olan bu seyahatin kısa sürdüğünü söyler.[114] Nâblusî bu seyahatinde şeyhülislam ve kazasker gibi önemli insanlarla görüşmüş, yirmi beş gün kadar İstanbul'da kalmıştır. İstanbul'da hal ve

[109] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 548-550.

[110] Nâblusî çok sevdiği ve övgüyle söz ettiği bu öğrencisinin vefatına mersiye yazmış ve vefatına tarihi düşmüştür. Mersiyenin son mısrası şu şekildedir:

رحمة الله عليه سرمدا ثم لما مات فالتاريخ جا

(جا رحمة الله عليه سرمدا: Allah'ın rahmeti her daim üzerine olsun.) ibâresi, Ebced hesabıyle Şeyh Abdurrahman'ın vefatı olan 1138 h. rakamına karşılık gelmektedir.

[111] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 291.

[112] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 11.

[113] Eser, Riyâd Abdulhamid Murad'ın tahkîkiyle üç cilt halinde, 1419/1998'da Şam'da yayımlanmıştır.

[114] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3., s. 32.

cezbe ehli bir zât Nâblusî'ye "senin istikametin burası değil, kıble istikametine doğru yönel, burada durma" sözü üzerine derhal yola koyulur ve Şam'a döner. 1075 h. yılında gerçekleşen bu seyahat kırk gün sürmüştür. Bu seyahatinde Humus, Hama, Konya, İstanbul ve Edirne'ye uğramıştır.[115]

Sene bitmeden Meydan Mahkeme hakimliğine tayin edilmiştir.[116]

Nâblusî'nin beşinci seyahatiyle ilgili yazdığı *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye* adlı eseri üzerinde araştırma yapan oryantalist Prof. Dr. Heribert Busse, ilk ziyaretinde geçen Dâru'l-Hilâfet'in hangi şehir olduğu konusunda bir bahis açar ve Dâru'l-Hilâfet'in İstanbul yerine Bağdat olmasının daha tercihe şayan olduğunu savunur. Böylelikle Arap diyarından çıkmadığı neticesini çıkarır. Carl Brockelmann'dan nakille Dâru'l-Hilâfet ile kastedilen şehrin Bağdat olduğu görüşünü zikreder.[117]

Heribert Busse'nin bu iddiası ve onun gerekçesi bizce isabetli gözükmemektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hilafetin merkezi olduğu dönemde Dâru'l-Hilâfet ünvanı bir dönem Bağdat için kullanılmıştır. Hilafet Osmanlılara intikal edince Dâru'l-Hilâfet, Pâyitaht, Asitane, Makarr-ı Saltanat gibi isimler İstanbul için kullanılmıştır. Selahaddin el-Müneccid bu seyahatte Dâru'l-Hilâfet ile kastedilen şehrin İstanbul olduğunu söyler.[118] Ancak seyahatin Avcı Mehmed lakabıyla anılan IV. Mehmed döneminde gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulacak olursa bu ilin Edirne olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Gazzî, Nâblusî'nin bu seyahatiyle ilgili eserinde saltanatın eski başkenti olan Edirne'ye nakloldığu sonra İstanbul'a döndüğünü söyler.[119] Aziz Mahmûd Hüdâî'nin *Tecelliyât*

[115] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 120. İlk yolculuğundaki yol güzergahı için Ek-9'a bakınız.

[116] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 91-92.

[117] Nâblusî, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, s. 15 (Heribert Busse'nin giriş yazısından).

[118] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* (nşr. Selahaddin el-Müneccid), s. 16 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

[119] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 91.

36

cezbe ehli bir zât Nâblusî'ye "senin istikametin burası değil, kıble istikametine doğru yönel, burada durma" sözü üzerine derhal yola koyulur ve Şam'a döner. 1075 h. yılında gerçekleşen bu seyahat kırk gün sürmüştür. Bu seyahatinde Humus, Hama, Konya, İstanbul ve Edirne'ye uğramıştır.[115]

Sene bitmeden Meydan Mahkeme hakimliğine tayin edilmiştir.[116]

Nâblusî'nin beşinci seyahatiyle ilgili yazdığı *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye* adlı eseri üzerinde araştırma yapan oryantalist Prof. Dr. Heribert Busse, ilk ziyaretinde geçen Dâru'l-Hilâfet'in hangi şehir olduğu konusunda bir bahis açar ve Dâru'l-Hilâfet'in İstanbul yerine Bağdat olmasının daha tercihe şayan olduğunu savunur. Böylelikle Arap diyarından çıkmadığı neticesini çıkarır. Carl Brockelmann'dan nakille Dâru'l-Hilâfet ile kastedilen şehrin Bağdat olduğu görüşünü zikreder.[117]

Heribert Busse'nin bu iddiası ve onun gerekçesi bizce isabetli gözükmemektedir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki hilafetin merkezi olduğu dönemde Dâru'l-Hilâfet ünvanı bir dönem Bağdat için kullanılmıştır. Hilafet Osmanlılara intikal edince Dâru'l-Hilâfet, Pâyitaht, Asitane, Makarr-ı Saltanat gibi isimler İstanbul için kullanılmıştır. Selahaddin el-Müneccid bu seyahatte Dâru'l-Hilâfet ile kastedilen şehrin İstanbul olduğunu söyler.[118] Ancak seyahatin Avcı Mehmed lakabıyla anılan IV. Mehmed döneminde gerçekleştirildiği göz önünde bulundurulacak olursa bu ilin Edirne olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim Gazzî, Nâblusî'nin bu seyahatiyle ilgili eserinde saltanatın eski başkenti olan Edirne'ye nakloldığu sonra İstanbul'a döndüğünü söyler.[119] Aziz Mahmûd Hüdâî'nin *Tecelliyât*

[115] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 120. İlk yolculuğundaki yol güzergahı için Ek-9'a bakınız.

[116] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 91-92.

[117] Nâblusî, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, s. 15 (Heribert Busse'nin giriş yazısından).

[118] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* (nşr. Selahaddin el-Müneccid), s. 16 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

[119] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 91.

isimli eserine yazdığı şerhte Nâblusî, Aziz Mahmûd Hüdai'nin kabrini bu ilk seyahatinde ziyaret ettiğini kaydetmektedir.[120]

Busse'nin Nâblusî'nin seyahatlerini sâlihler ve âlimlerin kabirlerini ziyarete hasretmesi ve buradan hareketle bu ilk seyahatinin de Abdülkadir Geylanî'nin kabrini ziyaret maksadıyla Bağdat'a olduğu kanısına ulaşması tutarsızdır. Nâblusî'nin seyahatlerinin tek gayesi sadece kabir ziyareti değil, devrinin âlimleriyle, irfan ehli meşâyihi ile tanışmak, fikir alışverişinde bulunmak, sâlihlerin eserleriyle bereket ummaktır. Yirmi beş yaşında gerçekleştirdiği ilk seyahatinde bu zikredilen hususların yanı sıra genç bir ilim adamı olarak İstanbul eşrafıyla tanışma amacı gütmüş olabileceği de akla gelmektedir. Nitekim bu ilk ziyaretinden sonra resmî bir görevin kendisine tevdi edilmiş olması bu tezimizi güçlendirmektedir. Busse'nin Nâblusî'yi Arap diyarından çıkarmaması da oryantalist bir bakışın neticesidir. Bir kere Osmanlı toplumunda ve müslüman topluluklar arasında günümüzde olduğu gibi ırk temelli keskin bir ayırım yoktur. Her ne kadar bölgelerin kendine ait isimleri olsa da Türk hududu, Arap hududu diye sun'î sınırlar yoktur. Kendinden önce babalarının, dedelerinin, üstad ve akranlarının Anadolu'ya ve pâyitahta gerçekleşen seyahatleri göz önünde tutulduğunda o dönem âlim ve münevverler için Anadolu topraklarına ve pâyitahta seyahatin bir tutku olması yanında ilmî ve kültürel bir faaliyet olarak algılandığı değerlendirilmelidir. Ayrıca dönemin âlim ve münevver tabakası Arapça'nın dışında Farsça ve Türkçe'yi de bilmektedir. Nâblusî'nin dedesinin de üç dile vâkıf olduğu bilinmektedir. Nâblusî'nin kendisinin de *Mesnevî* üzerine çalışmış olması, Şam Valisinin Hârût ve Mârût'la ilgili gösterdiği Osmanlıca bir esere reddiye yazması[121] onun Arapça'nın dışında Farsça ve Türkçe'yi de bildiğini gösterir.

[120] Nâblusî, *Lem'ânu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Azîz Mahmûd Efendi el-Üsküdârî*, Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu nr. 1723, vr. 7b.

[121] Nâblusî, *Burhânu's-Sübût fî Tebrieti Hârût ve Mârût*, thk. Ömer Ahmed Zekeriyya, 1.bs, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008, s. 160.

37

isimli eserine yazdığı şerhte Nâblusî, Aziz Mahmûd Hüdai'nin kabrini bu ilk seyahatinde ziyaret ettiğini kaydetmektedir.[120]

Busse'nin Nâblusî'nin seyahatlerini sâlihler ve âlimlerin kabirlerini ziyarete hasretmesi ve buradan hareketle bu ilk seyahatinin de Abdülkadir Geylanî'nin kabrini ziyaret maksadıyla Bağdat'a olduğu kanısına ulaşması tutarsızdır. Nâblusî'nin seyahatlerinin tek gayesi sadece kabir ziyareti değil, devrinin âlimleriyle, irfan ehli meşâyihi ile tanışmak, fikir alışverişinde bulunmak, sâlihlerin eserleriyle bereket ummaktır. Yirmi beş yaşında gerçekleştirdiği ilk seyahatinde bu zikredilen hususların yanı sıra genç bir ilim adamı olarak İstanbul eşrafıyla tanışma amacı gütmüş olabileceği de akla gelmektedir. Nitekim bu ilk ziyaretinden sonra resmî bir görevin kendisine tevdi edilmiş olması bu tezimizi güçlendirmektedir. Busse'nin Nâblusî'yi Arap diyarından çıkarmaması da oryantalist bir bakışın neticesidir. Bir kere Osmanlı toplumunda ve müslüman topluluklar arasında günümüzde olduğu gibi ırk temelli keskin bir ayırım yoktur. Her ne kadar bölgelerin kendine ait isimleri olsa da Türk hududu, Arap hududu diye sun'î sınırlar yoktur. Kendinden önce babalarının, dedelerinin, üstad ve akranlarının Anadolu'ya ve pâyitahta gerçekleşen seyahatleri göz önünde tutulduğunda o dönem âlim ve münevverler için Anadolu topraklarına ve pâyitahta seyahatin bir tutku olması yanında ilmî ve kültürel bir faaliyet olarak algılandığı değerlendirilmelidir. Ayrıca dönemin âlim ve münevver tabakası Arapça'nın dışında Farsça ve Türkçe'yi de bilmektedir. Nâblusî'nin dedesinin de üç dile vâkıf olduğu bilinmektedir. Nâblusî'nin kendisinin de *Mesnevî* üzerine çalışmış olması, Şam Valisinin Hârût ve Mârût'la ilgili gösterdiği Osmanlıca bir esere reddiye yazması[121] onun Arapça'nın dışında Farsça ve Türkçe'yi de bildiğini gösterir.

[120] Nâblusî, *Lem'ânu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Azîz Mahmûd Efendi el-Üsküdârî*, Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu nr. 1723, vr. 7b.

[121] Nâblusî, *Burhânu's-Sübût fî Tebrieti Hârût ve Mârût*, thk. Ömer Ahmed Zekeriyya, 1.bs, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008, s. 160.

1.1.10.2. İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebekke ve Bekâ

Nâblusî ikinci seyahatini Ba'lebekke ve Bekâ bölgesine yapmış ve bu seyahat hatıralarını *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* isimli kitapta toplamıştır.[122]

15 Zilka'de 1100 h. / 30 Eylül 1689 yılı tan yeri ağarmadan seyahat başlamış önce ikamet ettiği yerde bazı sâlihlerin kabirlerini ziyaret etmiş, arkadaşlarıyla birlikte Ba'lebekke'ye doğru yola çıkmışlardır. Ba'lebekke'ye kadar şu konaklara uğramışlardır:

Dımaşk (Şam) ⇒ Dümmer ⇒ Kefer Sûg ⇒ Tekiyyetü'd-Devra ⇒ Barada Nehri Kaynağı ⇒ Zebedânî ⇒ Serğâyâ ⇒ Hz. Şît'in (aleyhisselam) kabri ⇒ Yûnîn ⇒ Ba'lebekke.

Ba'lebekke'den dönerken uğradıkları yerler ise şuralardır:

Ba'lebekke ⇒ Temnîn ⇒ Îlâ ⇒ Kerek Nûh ⇒ Bekââ ⇒ Kabb İlyâs ⇒ Lübnan Dağı ⇒ El-Merc ⇒ El-Dimass ⇒ Ayn'u-l-Fîce ⇒ Sâlihiyye.

İki hafta sürecek olan bu seyahatin[123] gidiş ve dönüş güzergâhı takriben 300 km. tutmaktadır.[124]

Ba'lebekke ve Bekâ seyahatinde Nâblusî'ye şu kişiler eşlik etmişlerdir:

İbrahim Çelebi, Berekat (rehberleri), İsa Çorbacı, İbnü'n-Nukta lakabıyla maruf Ahmed, Şam baş müezzini Ahmed ve Abdurrahman.[125]

1.1.10.3. Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs

17 Cemaziye'l-evvel 1101 h. / 27 Mayıs 1690 m. Pazartesi günü başlayan seyahat diğer seyahatlerde de âdet olduğu üzere öncelikle İbnü'l-Arabî gibi Şam'ın büyüklerini ziyaretle başlar.

Şu güzergâhı takip etmişlerdir:

[122] Eser, Selahaddin el-Müneccid tarafından notlarla birlikte neşredilmiştir. (*Rihletân ilâ Lübnân* içinde), el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, Beyrut 1979.

[123] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[124] Yol güzergahı için Ek-10'a bakınız.

[125] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz*, s. 29-33 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

38

1.1.10.2. İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebekke ve Bekâ

Nâblusî ikinci seyahatini Ba'lebekke ve Bekâ bölgesine yapmış ve bu seyahat hatıralarını *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* isimli kitapta toplamıştır.[122]

15 Zilka'de 1100 h. / 30 Eylül 1689 yılı tan yeri ağarmadan seyahat başlamış önce ikamet ettiği yerde bazı sâlihlerin kabirlerini ziyaret etmiş, arkadaşlarıyla birlikte Ba'lebekke'ye doğru yola çıkmışlardır. Ba'lebekke'ye kadar şu konaklara uğramışlardır:

Dımaşk (Şam) ⇒ Dümmer ⇒ Kefer Sûg ⇒ Tekiyyetü'd-Devra ⇒ Barada Nehri Kaynağı ⇒ Zebedânî ⇒ Serğâyâ ⇒ Hz. Şît'in (aleyhisselam) kabri ⇒ Yûnîn ⇒ Ba'lebekke.

Ba'lebekke'den dönerken uğradıkları yerler ise şuralardır:

Ba'lebekke ⇒ Temnîn ⇒ Îlâ ⇒ Kerek Nûh ⇒ Bekââ ⇒ Kabb İlyâs ⇒ Lübnan Dağı ⇒ El-Merc ⇒ El-Dimass ⇒ Ayn'u-l-Fîce ⇒ Sâlihiyye.

İki hafta sürecek olan bu seyahatin[123] gidiş ve dönüş güzergâhı takriben 300 km. tutmaktadır.[124]

Ba'lebekke ve Bekâ seyahatinde Nâblusî'ye şu kişiler eşlik etmişlerdir:

İbrahim Çelebi, Berekat (rehberleri), İsa Çorbacı, İbnü'n-Nukta lakabıyla maruf Ahmed, Şam baş müezzini Ahmed ve Abdurrahman.[125]

1.1.10.3. Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs

17 Cemaziye'l-evvel 1101 h. / 27 Mayıs 1690 m. Pazartesi günü başlayan seyahat diğer seyahatlerde de âdet olduğu üzere öncelikle İbnü'l-Arabî gibi Şam'ın büyüklerini ziyaretle başlar.

Şu güzergâhı takip etmişlerdir:

[122] Eser, Selahaddin el-Müneccid tarafından notlarla birlikte neşredilmiştir. (*Rihletân ilâ Lübnân* içinde), el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, Beyrut 1979.

[123] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[124] Yol güzergahı için Ek-10'a bakınız.

[125] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz*, s. 29-33 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

Sâlihiyye ⇒ Dariyye ⇒ Kuneytira ⇒ Cisr Ya'kûb ⇒ Nâblus ⇒ Kudüs ⇒ Erîha ⇒ Kudüs ⇒ Geldiği yoldan Şam'a dönüş.

Kırk beş sürecek olan bu seyahatin[126] gidiş ve dönüş güzergâhı, takriben 670 km. tutmaktadır.[127]

Nâblusî bu seyahat hatıralarını *el-Hadratü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye*[128] isimli eserinde toplamıştır.

1.1.10.4. Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam

Nâblusî'nin en uzun seyahatidir. Bu seyahatinde hac farizasını da ifa etmiştir. Bu yolculuğunda tuttuğu hatıraları *el-Hakîkatü ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz* ismini verdiği eserinde toplamıştır.[129]

Şam, Mısır ve Hicaz Seyahatinde Uğradığı Yerler:

Şam ⇒ Berze ⇒ Ma'reba ⇒ Menîn ⇒ Mearre Saydenaya ⇒ El-Mevhibiyye ⇒ Ma'lûlâ ⇒ Yebrûd ⇒ En-Nebk ⇒ Karrah ⇒ Hassiye ⇒ Semsemîn ⇒ Humus ⇒ Rasten ⇒ Süveydâ ⇒ Hama ⇒ Misyaf Kalesi ⇒ El-Kadmûs ⇒ Merkab Kalesi ⇒ Ceble ⇒ Lazkiye ⇒ Tarsûs ⇒ Trablus Şam ⇒ Betrûn ⇒ Cebîl (Biblos) ⇒ Beyrut ⇒ Saydâ ⇒ Sûr ⇒ Akka ⇒ En-Nâsıra ⇒ Nâblus ⇒ Kudüs ⇒ Remle ⇒ El-Led ⇒ Yafa ⇒ Askalân ⇒ Gazze ⇒ Hân Yunus ⇒ Arîş ⇒ Kahire ⇒ Zuba ⇒ Yanbu ⇒ Medine-i Münevvere ⇒ Mekke-i Mükerreme ⇒ Şam.

1 Muharrem 1105 h.'de başladığı seyahat 5 Safer 1106 h.'da sona erer. Seyahat toplam 388 gün sürer. Bu seyahatinde Nâblusî'ye şu kişiler refâkat eder: Oğlu İsmail, kardeşi (dönüş yolunda vefat etmiştir.), ismi Muhammed olan üç kişi, Es'ad ve Abdüllatif. Altı deve ve iki at kafileyi ve yüklerini taşımıştır. Uğranılan yerler takriben 5352 km tutmaktadır.[130]

[126] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[127] Yol güzergahı için Ek-11'e bakınız.

[128] Ekrem Hasan el-Ulebî tahkîkiyle 1411/1990 yılında Lübnan, el-Mesâdir tarafından neşredilmiştir.

[129] Eser, Riyâd Abdulhamid Murad'ın tahkîkiyle üç cilt halinde Şam'da 1419/1998 yılında neşredilmiştir.

[130] Yol güzergahı için Ek-12'ye bakınız.

39

Sâlihiyye ⇒ Dariyye ⇒ Kuneytira ⇒ Cisr Ya'kûb ⇒ Nâblus ⇒ Kudüs ⇒ Erîha ⇒ Kudüs ⇒ Geldiği yoldan Şam'a dönüş.

Kırk beş sürecek olan bu seyahatin[126] gidiş ve dönüş güzergâhı, takriben 670 km. tutmaktadır.[127]

Nâblusî bu seyahat hatıralarını *el-Hadratü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye*[128] isimli eserinde toplamıştır.

1.1.10.4. Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam

Nâblusî'nin en uzun seyahatidir. Bu seyahatinde hac farizasını da ifa etmiştir. Bu yolculuğunda tuttuğu hatıraları *el-Hakîkatü ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz* ismini verdiği eserinde toplamıştır.[129]

Şam, Mısır ve Hicaz Seyahatinde Uğradığı Yerler:

Şam ⇒ Berze ⇒ Ma'reba ⇒ Menîn ⇒ Mearre Saydenaya ⇒ El-Mevhibiyye ⇒ Ma'lûlâ ⇒ Yebrûd ⇒ En-Nebk ⇒ Karrah ⇒ Hassiye ⇒ Semsemîn ⇒ Humus ⇒ Rasten ⇒ Süveydâ ⇒ Hama ⇒ Misyaf Kalesi ⇒ El-Kadmûs ⇒ Merkab Kalesi ⇒ Ceble ⇒ Lazkiye ⇒ Tarsûs ⇒ Trablus Şam ⇒ Betrûn ⇒ Cebîl (Biblos) ⇒ Beyrut ⇒ Saydâ ⇒ Sûr ⇒ Akka ⇒ En-Nâsıra ⇒ Nâblus ⇒ Kudüs ⇒ Remle ⇒ El-Led ⇒ Yafa ⇒ Askalân ⇒ Gazze ⇒ Hân Yunus ⇒ Arîş ⇒ Kahire ⇒ Zuba ⇒ Yanbu ⇒ Medine-i Münevvere ⇒ Mekke-i Mükerreme ⇒ Şam.

1 Muharrem 1105 h.'de başladığı seyahat 5 Safer 1106 h.'da sona erer. Seyahat toplam 388 gün sürer. Bu seyahatinde Nâblusî'ye şu kişiler refâkat eder: Oğlu İsmail, kardeşi (dönüş yolunda vefat etmiştir.), ismi Muhammed olan üç kişi, Es'ad ve Abdüllatif. Altı deve ve iki at kafileyi ve yüklerini taşımıştır. Uğranılan yerler takriben 5352 km tutmaktadır.[130]

[126] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[127] Yol güzergahı için Ek-11'e bakınız.

[128] Ekrem Hasan el-Ulebî tahkîkiyle 1411/1990 yılında Lübnan, el-Mesâdir tarafından neşredilmiştir.

[129] Eser, Riyâd Abdulhamid Murad'ın tahkîkiyle üç cilt halinde Şam'da 1419/1998 yılında neşredilmiştir.

[130] Yol güzergahı için Ek-12'ye bakınız.

1.1.10.5. Beşinci Seyahati: Şam-Trablus

22 Rebîulevvel 1112h. / 6 Eylül 1700 m. günü başlayan seyahat kırk bir gün sürer.[131]

Bu seyahatiyle ilgili hatıra ve notlarını *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye* ismini verdiği eserinde toplamıştır. Eser Heribert Busse tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir.

Yol güzergâhı şu şekildedir:

Sâlihiyye ⇒ Dâriyye ⇒ Kefer Kûk ⇒ Rîşyâ ⇒ Saydâ ⇒ Deyru'l-Kamer ⇒ Nehrü'd-Dâmûr ⇒ Beyrut ⇒ Trablus ⇒ Ehden ⇒ Ba'lebek ⇒ Kerk ⇒ Şam.

Yol güzergâhı 544 km. tutmaktadır.[132]

1.1.10.6. Altıncı Seyahati: Şam-Ba'lebekke

Nâblusî'nin ahirete irtihal ettiği yıl 1143/1730'de Ba'lebekke'ye gittiği zikredilse de bu son seyahati hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır.[133]

1.1.11. Vefatı

1050 h. /1641 m senesinde Şam'da doğan Nâblusî 1143 h./1731 m. senesinde Şam'da vefât eder. Şam ahalisi o gün Nâblusî'nin ikamet ettiği Sâlihiyye mahallesine akın eder. Gözyaşlarıyla ikamet ettiği yere defnedilir. Arkasından pek çok mersiyeler söylenir.[134]

O dönemin âlimlerinden Muhammed İbn Cum'a Osmanlı dönemi Şam paşaları ve kâdıları hakkında yazdığı eserinde Nâblusî'nin vefatını şu şekilde bildirmiştir:

"1143 yılı Şaban ayının 25'i pazar günü zamanın kutbu, asrın eşsizi, hakikatin öncüsü, tarikatın menbaı, şeriatın imamı, tüm âlimlerin sultanı, kemal sahibi, yol

[131] Nâblusî, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, thk. Heribert Busse, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 28 (Busse'nin giriş yazısından).

[132] Yol güzergahı için Ek-13'e bakınız.

[133] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[134] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 569-592.

40

1.1.10.5. Beşinci Seyahati: Şam-Trablus

22 Rebîulevvel 1112h. / 6 Eylül 1700 m. günü başlayan seyahat kırk bir gün sürer.[131]

Bu seyahatiyle ilgili hatıra ve notlarını *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye* ismini verdiği eserinde toplamıştır. Eser Heribert Busse tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir.

Yol güzergâhı şu şekildedir:

Sâlihiyye ⇒ Dâriyye ⇒ Kefer Kûk ⇒ Rîşyâ ⇒ Saydâ ⇒ Deyru'l-Kamer ⇒ Nehrü'd-Dâmûr ⇒ Beyrut ⇒ Trablus ⇒ Ehden ⇒ Ba'lebek ⇒ Kerk ⇒ Şam.

Yol güzergâhı 544 km. tutmaktadır.[132]

1.1.10.6. Altıncı Seyahati: Şam-Ba'lebekke

Nâblusî'nin ahirete irtihal ettiği yıl 1143/1730'de Ba'lebekke'ye gittiği zikredilse de bu son seyahati hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır.[133]

1.1.11. Vefatı

1050 h. /1641 m senesinde Şam'da doğan Nâblusî 1143 h./1731 m. senesinde Şam'da vefât eder. Şam ahalisi o gün Nâblusî'nin ikamet ettiği Sâlihiyye mahallesine akın eder. Gözyaşlarıyla ikamet ettiği yere defnedilir. Arkasından pek çok mersiyeler söylenir.[134]

O dönemin âlimlerinden Muhammed İbn Cum'a Osmanlı dönemi Şam paşaları ve kâdıları hakkında yazdığı eserinde Nâblusî'nin vefatını şu şekilde bildirmiştir:

"1143 yılı Şaban ayının 25'i pazar günü zamanın kutbu, asrın eşsizi, hakikatin öncüsü, tarikatın menbaı, şeriatın imamı, tüm âlimlerin sultanı, kemal sahibi, yol

[131] Nâblusî, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, thk. Heribert Busse, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, s. 28 (Busse'nin giriş yazısından).

[132] Yol güzergahı için Ek-13'e bakınız.

[133] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 121.

[134] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 569-592.

gösteren, muhakkık ve müdekkik, efendim, üstadım ve rehberim Abdülgani en-Nâblusî vefat etmiştir."[135]

1.1.12. Nâblusî'nin Hayatı Hakkında Yazılan Eserler

- *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî.*[136]

İmam Abdülgani Nâblusî hakkında en geniş çalışma olan bu kitabın yazarı Nâblusî'nin kızdan torununun oğlu ve dönemin Şâfiî müftüsü Kemâleddin el-Gazzî'dir (v.1214 h.).[137] Nâblusî'yi tanımamızda önemli bir kaynak değeri taşıyan *el-Virdü'l-Ünsî*'nin yazarı Kemâleddin el-Gazzî bilgileri Nâblusî'nin öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan dedesi Muhammed Şemseddin el-Gazzî'den nakletmektedir. Muhammed Şemseddin el-Gazzî, *Letâifü'l-Minne* isimli sebet eserinde hocası ve kayınpederi Nâblusî'den bahsetmiştir.[138]

- *el-Meşrebü'l-Heniyyi'l-Kudsî fî Kerâmâti'ş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*[139]

[135] İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, s.64. Eser Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî*, Dımaşk, 1949 isimli mecmuanın içindedir.

[136] el-Gazzî'nin bu eseri üzerinde iki farklı tahkîk çalışması yapılmıştır. İlk defa 2012 yılında Sâmir Akkaş tarafından tahkîk edilen eser Daru Brill (Brill Publishing) tarafından neşredilmiştir. Diğer bir tahkîk çalısması Ahmed Ferîd el-Mezîdî'ye ait olup Kitâb Nâşirûn Yay. tarafından neşredilmiştir. Biz çalışmamızda Akkaş'ın neşrettiği nüshadan yararlandık.

[137] 1173/1760 yılında doğan Muhammed Kemâleddin el-Gazzî kırk bir yaşında 1214 h./1799 m. yılında vefat etmiştir. Genç yaşta vefat etmesine rağmen ardında irili ufaklı pek çok eser bırakmıştır. Anne dedesi olan Nâblusî hakkında *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* eserinin dışında 20 cilt halinde *ed-Dürrü'l-Meknûn ve'l-Cümânu'l-Masûn min Ferâidi'l-Ulûm ve Fevâidi'l-Fünûn* isimli bir tezkire kitabı vardır. Bu eser *et-Tezkirâtü'l-Kemâliyye* ismiyle de anılmaktadır. Otuzlu yaşlarında Şam Şâfiî müftülüğü yapmıştır.

Hayatı için bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, thk. Sâmir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Boston, 2012, s.37-46. (Akkaş'ın giriş yazısından)

[138] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 48. (Akkaş'ın giriş yazısından)

[139] Sâmir Akkaş, bu eseri yakında neşredeceğini bildirmektedir. Ancak şu ana dek eser neşredilmemiştir. Eser ve yazarıyla ilgili bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 56-57 (Akkaş'ın giriş yazısından).

41

gösteren, muhakkık ve müdekkik, efendim, üstadım ve rehberim Abdülgani en-Nâblusî vefat etmiştir."[135]

1.1.12. Nâblusî'nin Hayatı Hakkında Yazılan Eserler

- *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî.*[136]

İmam Abdülgani Nâblusî hakkında en geniş çalışma olan bu kitabın yazarı Nâblusî'nin kızdan torununun oğlu ve dönemin Şâfiî müftüsü Kemâleddin el-Gazzî'dir (v.1214 h.).[137] Nâblusî'yi tanımamızda önemli bir kaynak değeri taşıyan *el-Virdü'l-Ünsî*'nin yazarı Kemâleddin el-Gazzî bilgileri Nâblusî'nin öğrencisi ve aynı zamanda damadı olan dedesi Muhammed Şemseddin el-Gazzî'den nakletmektedir. Muhammed Şemseddin el-Gazzî, *Letâifü'l-Minne* isimli sebet eserinde hocası ve kayınpederi Nâblusî'den bahsetmiştir.[138]

- *el-Meşrebü'l-Heniyyi'l-Kudsî fî Kerâmâti'ş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*[139]

[135] İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, s.64. Eser Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî*, Dımaşk, 1949 isimli mecmuanın içindedir.

[136] el-Gazzî'nin bu eseri üzerinde iki farklı tahkîk çalışması yapılmıştır. İlk defa 2012 yılında Sâmir Akkaş tarafından tahkîk edilen eser Daru Brill (Brill Publishing) tarafından neşredilmiştir. Diğer bir tahkîk çalısması Ahmed Ferîd el-Mezîdî'ye ait olup Kitâb Nâşirûn Yay. tarafından neşredilmiştir. Biz çalışmamızda Akkaş'ın neşrettiği nüshadan yararlandık.

[137] 1173/1760 yılında doğan Muhammed Kemâleddin el-Gazzî kırk bir yaşında 1214 h./1799 m. yılında vefat etmiştir. Genç yaşta vefat etmesine rağmen ardında irili ufaklı pek çok eser bırakmıştır. Anne dedesi olan Nâblusî hakkında *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* eserinin dışında 20 cilt halinde *ed-Dürrü'l-Meknûn ve'l-Cümânu'l-Masûn min Ferâidi'l-Ulûm ve Fevâidi'l-Fünûn* isimli bir tezkire kitabı vardır. Bu eser *et-Tezkirâtü'l-Kemâliyye* ismiyle de anılmaktadır. Otuzlu yaşlarında Şam Şâfiî müftülüğü yapmıştır.

Hayatı için bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, thk. Sâmir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Boston, 2012, s.37-46. (Akkaş'ın giriş yazısından)

[138] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 48. (Akkaş'ın giriş yazısından)

[139] Sâmir Akkaş, bu eseri yakında neşredeceğini bildirmektedir. Ancak şu ana dek eser neşredilmemiştir. Eser ve yazarıyla ilgili bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 56-57 (Akkaş'ın giriş yazısından).

Eser Hüseyin b. Tu'me el-Beytemânî'ye[140] (v.1761 m.) aittir. Nâblusî hakkında ilk yazılan eserdir. Nâblusî'nin vefatından on ay önce yazılmıştır.[141]

- *el-Ikdü's-Sünnî fî Mezâyâ eş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*

Nâblusî'nin torunu Kemâleddin el-Gazzî, müellif adı zikretmeksizin böyle bir kitabın varlığından bahsetmektedir.[142] Ancak biz bu kitap ve yazarı hakkında bir bilgi bulamadık.

- *el-Fethu't-Tariyyu'l-Cenî fî Ba'zı Meâsiri Şeyhinâ eş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*

Nâblusî'nin öğrencilerinden Mustafa b. Kemaliddin el-Bekrî [143] (v.1749) tarafından kaleme alınmıştır.[144]

- *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl*

Keşfu'l-Hafâ isimli hadis kitabının musannifi İmam Aclûnî, *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl* isimli sebet[145] eserinde Nâblusî'den bahsetmiş ve aldığı icâzeti bu

[140] Sâmir Akkaş'ın verdiği bilgiye göre Nâblusî'ye on beş yıl talebelik yapmış olan El-Beytemânî, Nâblusî dışında İbnü'l-Arabî hazretleri hakkında eserler kaleme almıştır. İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye fî Islâhu'l-Memleketi'l-İnsâniyye* eserine bir şerh yazmıştır. Bu çalışması 2015 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî Hazretlerinin inanç dünyasıyla ilgili *Hablullahi'l-Metîn fî Akîdeti'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin* isimli bir eseri vardır. Bu yazma Kral Suud Üniversitesi Yazmalar Bölümü, nr. 6524'de kayıtlıdır. Eserin bir kopyası arşivimizde mevcuttur. Sâmir Akkaş, bu eseri yakında neşredeceğini bildirmektedir. Eser ve yazarıyla ilgili bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47 (Akkaş'ın giriş yazısından)

[141] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, thk. Sâmir Akkaş, s. 56-57 (Akkaş'ın giriş yazısından)

[142] el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 9.

[143] Mustafa b. Kemaliddin el-Bekrî'nin hayatı için bkz. Ali İhsan Yurd, *Bekrî Kutbüddin*, DİA, c. 5, s. 369.

[144] Yazma bir nüshasına Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde tesadüf ettik. Eser ilgili yazmanın 10-150. varakları arasındadır.

[145] Müellifin hocalarından, icâzetlerinden bahsettikleri mecmua.

42

Eser Hüseyin b. Tu'me el-Beytemânî'ye[140] (v.1761 m.) aittir. Nâblusî hakkında ilk yazılan eserdir. Nâblusî'nin vefatından on ay önce yazılmıştır.[141]

- *el-Ikdü's-Sünnî fî Mezâyâ eş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*

Nâblusî'nin torunu Kemâleddin el-Gazzî, müellif adı zikretmeksizin böyle bir kitabın varlığından bahsetmektedir.[142] Ancak biz bu kitap ve yazarı hakkında bir bilgi bulamadık.

- *el-Fethu't-Tariyyu'l-Cenî fî Ba'zı Meâsiri Şeyhinâ eş-Şeyh Abdilgani en-Nabulsî.*

Nâblusî'nin öğrencilerinden Mustafa b. Kemaliddin el-Bekrî [143] (v.1749) tarafından kaleme alınmıştır.[144]

- *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl*

Keşfu'l-Hafâ isimli hadis kitabının musannifi İmam Aclûnî, *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl* isimli sebet[145] eserinde Nâblusî'den bahsetmiş ve aldığı icâzeti bu

[140] Sâmir Akkaş'ın verdiği bilgiye göre Nâblusî'ye on beş yıl talebelik yapmış olan El-Beytemânî, Nâblusî dışında İbnü'l-Arabî hazretleri hakkında eserler kaleme almıştır. İbnü'l-Arabî'nin *et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye fî Islâhu'l-Memleketi'l-İnsâniyye* eserine bir şerh yazmıştır. Bu çalışması 2015 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından iki cilt halinde neşredilmiştir. Ayrıca İbnü'l-Arabî Hazretlerinin inanç dünyasıyla ilgili *Hablullahi'l-Metîn fî Akîdeti'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin* isimli bir eseri vardır. Bu yazma Kral Suud Üniversitesi Yazmalar Bölümü, nr. 6524'de kayıtlıdır. Eserin bir kopyası arşivimizde mevcuttur. Sâmir Akkaş, bu eseri yakında neşredeceğini bildirmektedir. Eser ve yazarıyla ilgili bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 47 (Akkaş'ın giriş yazısından)

[141] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, thk. Sâmir Akkaş, s. 56-57 (Akkaş'ın giriş yazısından)

[142] el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 9.

[143] Mustafa b. Kemaliddin el-Bekrî'nin hayatı için bkz. Ali İhsan Yurd, *Bekrî Kutbüddin*, DİA, c. 5, s. 369.

[144] Yazma bir nüshasına Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde tesadüf ettik. Eser ilgili yazmanın 10-150. varakları arasındadır.

[145] Müellifin hocalarından, icâzetlerinden bahsettikleri mecmua.

eserine aktarmıştır.[146] Şihâb Ahmed b. Ali el-Menînî,[147] Şeyh Abdurrahman el-Hiyâri el-Medenî, [148] Muhammed Emin el-Muhibbî, [149] İbn Şâşû, [150] İbn Cum'a [151] ve çağdaşlarından ve samimi arkadaşı, aynı zamanda Murâd-ı Buhârî'nin[152] torununun oğlu olan Muhammed Halîl Murâdî[153] gibi pek çok zât eserlerinde Nâblusî'den söz etmiştir.

Son dönemlerde gerek ülkemizde gerek yurt dışında Nâblusî hakkında akademik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan bazılarına değinmek istiyoruz:

- *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731)*

[146] el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin, Dâru'l-Feth, Ürdün, 2009, s. 68-84.

[147] Nâblusî'nin talebelerindendir. Zâhirî ilimlerin yanında Şeyh Murâd-ı Buhâri'den Nakşibendî, Şeyh Hasan el-Mercânî'den Halvetî, Şeyh Yasin Hamevî el-Kâdirî el-Geylânî'den Kâdirî icâzetleri aldı. İmam Suyûtî'nin Peygamber Efendimiz'in hasâisine dâir yazdığı *Ünmûzecü'l-Lebîb fî Hasâisi'l-Habîb* eserini nazmetmiş, sonra bu manzûm eserini *Fethu'l-Karîb* ismiyle şerh etmiştir. Bundan başka fıkıh, fıkıh usûlü, nahv, siyer, tarih alanlarında eserler vermiştir. Bkz. el-Murâdî, Muhammed Halil, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye & Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1988, c. 1, s. 133-135.

[148] Abdurrahman b. Ali el-Hiyârî eş-Şâfiî. Döneminin hadis âlimlerinden. 1029 h. yılında Medine-i Münevvere'ye yerleşiyor. 1056 h. yılında Medine'de vefat ediyor. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (v. 1069 h./1659 m.), *Reyhânetü'l-Elibbâ ve Zehratü'l-Hayâti'd-Dünyâ*, c. 1, s. 445-446.

[149] Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (v. 1111 h./1699 m.), *Nefhatü'r-Reyhâne ve Reşhatü Tılâi'l-Hâne*, c. 2, s. 138-159; Ayrıca müellifin söz konusu esere yazdığı zeyilde Nâblusî'ye ait şiirler, kasideler bulunmaktadır. Bkz. el-Muhibbî, *Zeylü Nefhati'r-Reyhâne*, s. 40, 43, 53.

[150] İbn Şâşû, *Terâcimu Ba'di A'yâni Dımaşk*, el-Matbaatü'l-Lübnâniyye, Beyrut, 1886, s. 76.

[151] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* s. 47 (Akkaş'ın giriş yazısından).

[152] İmam Rabbânî'nin oğlu Hâce Muhammed Ma'sum'un halifesi olan Murâd-ı Buhârî, 1050 h./1640 m. yılında Semerkand'da dünyaya geldi. Nakşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk sûfî olarak bilinir. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, La'lîzâde Abdülbâki, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Ebû Saîd el-Hâdimî gibi devrinin önemli ilim ehli zâtlar müridlerindendir. 1132 h./1720 m. yılında vefat eden Murâd-ı Buhârî'nin kabri kendisine tahsis edilen Eyüp Nişanca'daki Şeyh Murâd Tekkesi'ndedir.
Bkz. Halil İbrahim Şimşek, *Murad Buhârî*, DİA, c. 32, s. 185-187.

[153] Muhammed Halîl Murâdî, Silkü'd-Dürer fî 'A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer, c. 3., s. 30-38.

43

eserine aktarmıştır.[146] Şihâb Ahmed b. Ali el-Menînî,[147] Şeyh Abdurrahman el-Hiyâri el-Medenî, [148] Muhammed Emin el-Muhibbî, [149] İbn Şâşû, [150] İbn Cum'a [151] ve çağdaşlarından ve samimi arkadaşı, aynı zamanda Murâd-ı Buhârî'nin[152] torununun oğlu olan Muhammed Halîl Murâdî[153] gibi pek çok zât eserlerinde Nâblusî'den söz etmiştir.

Son dönemlerde gerek ülkemizde gerek yurt dışında Nâblusî hakkında akademik çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan bazılarına değinmek istiyoruz:

- *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731)*

[146] el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Hilyetü Ehli'l-Fazli ve'l-Kemâl*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin, Dâru'l-Feth, Ürdün, 2009, s. 68-84.

[147] Nâblusî'nin talebelerindendir. Zâhirî ilimlerin yanında Şeyh Murâd-ı Buhâri'den Nakşibendî, Şeyh Hasan el-Mercânî'den Halvetî, Şeyh Yasin Hamevî el-Kâdirî el-Geylânî'den Kâdirî icâzetleri aldı. İmam Suyûtî'nin Peygamber Efendimiz'in hasâisine dâir yazdığı *Ünmûzecü'l-Lebîb fî Hasâisi'l-Habîb* eserini nazmetmiş, sonra bu manzûm eserini *Fethu'l-Karîb* ismiyle şerh etmiştir. Bundan başka fıkıh, fıkıh usûlü, nahv, siyer, tarih alanlarında eserler vermiştir. Bkz. el-Murâdî, Muhammed Halil, *Silkü'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye & Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1988, c. 1, s. 133-135.

[148] Abdurrahman b. Ali el-Hiyârî eş-Şâfiî. Döneminin hadis âlimlerinden. 1029 h. yılında Medine-i Münevvere'ye yerleşiyor. 1056 h. yılında Medine'de vefat ediyor. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (v. 1069 h./1659 m.), *Reyhânetü'l-Elibbâ ve Zehratü'l-Hayâti'd-Dünyâ*, c. 1, s. 445-446.

[149] Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Muhibbî el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (v. 1111 h./1699 m.), *Nefhatü'r-Reyhâne ve Reşhatü Tılâi'l-Hâne*, c. 2, s. 138-159; Ayrıca müellifin söz konusu esere yazdığı zeyilde Nâblusî'ye ait şiirler, kasideler bulunmaktadır. Bkz. el-Muhibbî, *Zeylü Nefhati'r-Reyhâne*, s. 40, 43, 53.

[150] İbn Şâşû, *Terâcimu Ba'di A'yâni Dımaşk*, el-Matbaatü'l-Lübnâniyye, Beyrut, 1886, s. 76.

[151] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî* s. 47 (Akkaş'ın giriş yazısından).

[152] İmam Rabbânî'nin oğlu Hâce Muhammed Ma'sum'un halifesi olan Murâd-ı Buhârî, 1050 h./1640 m. yılında Semerkand'da dünyaya geldi. Nakşibendiyye-Müceddidiyye'yi Anadolu'ya getiren ilk sûfî olarak bilinir. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, La'lîzâde Abdülbâki, Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Şeyhülislâm Veliyyüddin Efendi, Ebû Saîd el-Hâdimî gibi devrinin önemli ilim ehli zâtlar müridlerindendir. 1132 h./1720 m. yılında vefat eden Murâd-ı Buhârî'nin kabri kendisine tahsis edilen Eyüp Nişanca'daki Şeyh Murâd Tekkesi'ndedir.
Bkz. Halil İbrahim Şimşek, *Murad Buhârî*, DİA, c. 32, s. 185-187.

[153] Muhammed Halîl Murâdî, Silkü'd-Dürer fî 'A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer, c. 3., s. 30-38.

Barbara Rosenow von Schlegell tarafından 1997 yılında California Üniversitesinde takdim edilmiş doktora tezidir. Tez, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.[154]

- *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*

Viktor Said Bâsîl tarafından 1987 yılında Beyrut Saint Joseph (Aziz Yusuf) Üniversitesinde takdim edilmiş bir doktora tezidir. Çalışma 2006 yılında Dâru'l-Fârâbî tarafından neşr edilmiştir. Çalışma üç başlıkta İbnül Arabî ile Nâblusî'nin vahdet-i vücûd mukayesesini yapar.[155]

- Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris.

Bekri Aladdin (Bakri Alâ al-Din) tarafından Paris Sorbon Üniversitesinde hazırlanmış bir doktora tezidir. Özet çevirisi *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nablusî Hayatı ve Fikirleri* adıyla yayımlanmıştır. Eser daha çok hayatı ve Nâblusî'nin tasavvufî öğretileri üzerinde durur.

- *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*

Züheyr Halil el-Burkâvî tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış bu eser adından anlaşılacağı üzere Nâblusî'nin tasavvuf anlayışını ele almaktadır.[156]

- *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*

Ali Ma'bed Ferğalı tarafından hazırlanan eser bir giriş, dokuz bölüm ve sonuçtan ibarettir. Eser Nâblusî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri, vahdet-i vücûd, bilgi nazariyesi konularını ele almaktadır.[157]

[154] Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731)*, UMI, Ann Arbor, 1997.

[155] Viktor Said Bâsîl, *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut, 2006.

[156] Züheyr Halil el-Burkâvî, *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*, Matbaatu't-Tâc, Amman, 2002.

[157] Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû,* Mektebetu'l-İmân, Kahire, 2005.

44

Barbara Rosenow von Schlegell tarafından 1997 yılında California Üniversitesinde takdim edilmiş doktora tezidir. Tez, giriş, beş bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.[154]

- *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*

Viktor Said Bâsîl tarafından 1987 yılında Beyrut Saint Joseph (Aziz Yusuf) Üniversitesinde takdim edilmiş bir doktora tezidir. Çalışma 2006 yılında Dâru'l-Fârâbî tarafından neşr edilmiştir. Çalışma üç başlıkta İbnül Arabî ile Nâblusî'nin vahdet-i vücûd mukayesesini yapar.[155]

- Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris.

Bekri Aladdin (Bakri Alâ al-Din) tarafından Paris Sorbon Üniversitesinde hazırlanmış bir doktora tezidir. Özet çevirisi *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nablusî Hayatı ve Fikirleri* adıyla yayımlanmıştır. Eser daha çok hayatı ve Nâblusî'nin tasavvufî öğretileri üzerinde durur.

- *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*

Züheyr Halil el-Burkâvî tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış bu eser adından anlaşılacağı üzere Nâblusî'nin tasavvuf anlayışını ele almaktadır.[156]

- *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*

Ali Ma'bed Ferğalı tarafından hazırlanan eser bir giriş, dokuz bölüm ve sonuçtan ibarettir. Eser Nâblusî'nin hayatı, tasavvufî görüşleri, vahdet-i vücûd, bilgi nazariyesi konularını ele almaktadır.[157]

[154] Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731)*, UMI, Ann Arbor, 1997.

[155] Viktor Said Bâsîl, *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut, 2006.

[156] Züheyr Halil el-Burkâvî, *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*, Matbaatu't-Tâc, Amman, 2002.

[157] Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû,* Mektebetu'l-İmân, Kahire, 2005.

- *Sufi Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*

Elizabeth Sirriyeh tarafından hazırlanan eser Nâblusî'nin Ekberî ve Nakşî yönünü ele almakta, Nâblusî'nin seyahatlerinden ve manevî tecrübelerinden bahsetmektedir.[158]

- *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası,* Muhammed Bedirhan tarafından hazırlanmış doktora tezidir.
- *Abdülgani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr ü Sülûk*, Zeliha Öteleş tarafından 2014 yılında takdim edilmiş doktora tezidir.
- *Menhecü Abdilgani en-Nâblusi fi'l-Akîde ve't-Tasavvuf*

Halid el-Hatîb tarafından Muhammed b. Suud Üniversitesinde takdim edilmiş hacimli bir doktora tezidir. Tez Selefî-Vahhâbî itikadı bakışıyla ele alınmıştır.

- *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*

Prof. Dr. Sâmer Akkach tarafından hazırlanan çalışma 2007 yılında Oxford'da basılmıştır.[159]

Nâblusî hakkında kaleme alınan bu çalışmalar yaşadığı dönemde ve sonrasında onun etkili bir şahsiyet ve ilim adamı olduğunu göstermektedir.

1.2. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN DİKEY BİYOGRAFİSİ

İnsan sadece zâhirî bir varlık değildir. Çok katmanlı benliği olan, aklının yanında hissi ve aşkı olan bir varlıktır. İnsan fiziksel boyutu ve metafizik tarafı ile bir bütündür ve bu iki yönü ile beraber ele alınmalıdır. İnsanı sadece maddeye hasretmek, duygu ve vicdan gibi iç katmanları bir kenara bırakarak salt akli düşünceyle kısıtlamak insanın doğasına aykırıdır. Sinirbilim (nöroloji) ve psikoloji profesörü olan Antonio

[158] Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Routledge Curzon, Londra.

[159] Sâmer Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment,* Oneworld, Oxford, 2007.

45

- *Sufi Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*

Elizabeth Sirriyeh tarafından hazırlanan eser Nâblusî'nin Ekberî ve Nakşî yönünü ele almakta, Nâblusî'nin seyahatlerinden ve manevî tecrübelerinden bahsetmektedir.[158]

- *Abdülgani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası,* Muhammed Bedirhan tarafından hazırlanmış doktora tezidir.
- *Abdülgani en-Nâblusî Şerhi Bağlamında İbnü'l-Fârız'ın Kasîde-i Tâiyye'sinde Seyr ü Sülûk*, Zeliha Öteleş tarafından 2014 yılında takdim edilmiş doktora tezidir.
- *Menhecü Abdilgani en-Nâblusi fi'l-Akîde ve't-Tasavvuf*

Halid el-Hatîb tarafından Muhammed b. Suud Üniversitesinde takdim edilmiş hacimli bir doktora tezidir. Tez Selefî-Vahhâbî itikadı bakışıyla ele alınmıştır.

- *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*

Prof. Dr. Sâmer Akkach tarafından hazırlanan çalışma 2007 yılında Oxford'da basılmıştır.[159]

Nâblusî hakkında kaleme alınan bu çalışmalar yaşadığı dönemde ve sonrasında onun etkili bir şahsiyet ve ilim adamı olduğunu göstermektedir.

1.2. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN DİKEY BİYOGRAFİSİ

İnsan sadece zâhirî bir varlık değildir. Çok katmanlı benliği olan, aklının yanında hissi ve aşkı olan bir varlıktır. İnsan fiziksel boyutu ve metafizik tarafı ile bir bütündür ve bu iki yönü ile beraber ele alınmalıdır. İnsanı sadece maddeye hasretmek, duygu ve vicdan gibi iç katmanları bir kenara bırakarak salt akli düşünceyle kısıtlamak insanın doğasına aykırıdır. Sinirbilim (nöroloji) ve psikoloji profesörü olan Antonio

[158] Elizabeth Sirriyeh, *Sufi Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Routledge Curzon, Londra.

[159] Sâmer Akkach, *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment,* Oneworld, Oxford, 2007.

Damasio, Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" mottosunda tebellür eden salt akılcı yaklaşıma itiraz ederek insan için aklın yanında hissi de gerekli görür.[160]

Biz bu anlayışı Yunus Emre'de de görmekteyiz. O meşhur, "Bir ben var bende, benden içerü" dizesinde bize bu zâhir ve bâtın birlikteliğini ifade etmektedir. Kimi araştırmacılara göre Yunus'un bu dizesi Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" sözü kadar değerli ve Yunus'un bu mısraı üzerine başlı başına felsefe, ahlak ve siyaset inşa edilebilecek seviyededir. [161] Kanaatimizce Yunus Emre'nin dizesinin oturduğu paradigma ile Descartes'ın sözünün oturduğu paradigma iki farklı medeniyete ait paradigmalardır. Yunus'un sözü insanın zâhirini ve bâtınını cem eden İslamî bir temele otururken, Descartes'ın sözü her şeyi fizikle sınırlandıran, sebep-sonuç ilişkisini sadece rasyo ile izah eden, bilgiyi ve hayatı da buna bağlı olarak salt akla göre tesis eden zihin temeline oturmaktadır. Bu zihniyette insanın iç katmanları, seyr ü sülûkü hatta duygu dünyasına yer yoktur.

Bu bölümde Yunus'un ifadesinde yer alan o iç benliğe doğru Nâblusî üzerinden bir okuma yapmaya çalışacağız. Elbette bu hususta mutlak hakikate ulaşma gibi bir iddiada bulunmak ilim ve insaf hududun dışındadır. Biz imkân nispetindeki okumalarımız neticesinde bir resim ortaya koymaya çalışacağız.

Bir diğer husus ise insan zâhir ve bâtınıyle bir bütündür ve iç içedir. Bâtınsız bir zâhir ya da zâhirsiz bir bâtın yoktur. Bizim burada yapacağımız Nâblusî'nin eserlerinden yola çıkarak onun seyr ü sülûküne yer vermek ve kalbî aklını keşfetmeye çalışmaktır. Böylelikle onun işârî tefsir anlayışını daha yakından tanıma imkânı bulacağımızı düşünüyoruz.

Dikey biyografi [162] bağlamında Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*'nin girişinde şunu söylemektedir:

"Herkes kendi anlayışına göre benim yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı."[163]

---

[160] Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, 3.bs., Varlık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 155.

[161] Beşir Ayvazoğlu, *Her Dem Yeni Birlikte, Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları,* (*Yunus Emre* kitabı içinde), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 403.

[162] Yatay ve dikey okuma ve analiz için bkz. Ursula Goodenough, *Vertical and Horizontal Transcendence*, Biology Faculty Publications & Presentations, 93, s. 21-31.

[163] هر كسي از ظن خود شد يار من

46

Damasio, Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" mottosunda tebellür eden salt akılcı yaklaşıma itiraz ederek insan için aklın yanında hissi de gerekli görür.[160]

Biz bu anlayışı Yunus Emre'de de görmekteyiz. O meşhur, "Bir ben var bende, benden içerü" dizesinde bize bu zâhir ve bâtın birlikteliğini ifade etmektedir. Kimi araştırmacılara göre Yunus'un bu dizesi Descartes'ın "düşünüyorum öyleyse varım" sözü kadar değerli ve Yunus'un bu mısraı üzerine başlı başına felsefe, ahlak ve siyaset inşa edilebilecek seviyededir. [161] Kanaatimizce Yunus Emre'nin dizesinin oturduğu paradigma ile Descartes'ın sözünün oturduğu paradigma iki farklı medeniyete ait paradigmalardır. Yunus'un sözü insanın zâhirini ve bâtınını cem eden İslamî bir temele otururken, Descartes'ın sözü her şeyi fizikle sınırlandıran, sebep-sonuç ilişkisini sadece rasyo ile izah eden, bilgiyi ve hayatı da buna bağlı olarak salt akla göre tesis eden zihin temeline oturmaktadır. Bu zihniyette insanın iç katmanları, seyr ü sülûkü hatta duygu dünyasına yer yoktur.

Bu bölümde Yunus'un ifadesinde yer alan o iç benliğe doğru Nâblusî üzerinden bir okuma yapmaya çalışacağız. Elbette bu hususta mutlak hakikate ulaşma gibi bir iddiada bulunmak ilim ve insaf hududun dışındadır. Biz imkân nispetindeki okumalarımız neticesinde bir resim ortaya koymaya çalışacağız.

Bir diğer husus ise insan zâhir ve bâtınıyle bir bütündür ve iç içedir. Bâtınsız bir zâhir ya da zâhirsiz bir bâtın yoktur. Bizim burada yapacağımız Nâblusî'nin eserlerinden yola çıkarak onun seyr ü sülûküne yer vermek ve kalbî aklını keşfetmeye çalışmaktır. Böylelikle onun işârî tefsir anlayışını daha yakından tanıma imkânı bulacağımızı düşünüyoruz.

Dikey biyografi [162] bağlamında Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*'nin girişinde şunu söylemektedir:

"Herkes kendi anlayışına göre benim yârim oldu. İçimdeki esrârı araştırmadı."[163]

---

[160] Antonio Damasio, *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, 3.bs., Varlık Yayınları, İstanbul, 2006, s. 155.

[161] Beşir Ayvazoğlu, *Her Dem Yeni Birlikte, Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları,* (*Yunus Emre* kitabı içinde), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2002, s. 403.

[162] Yatay ve dikey okuma ve analiz için bkz. Ursula Goodenough, *Vertical and Horizontal Transcendence*, Biology Faculty Publications & Presentations, 93, s. 21-31.

[163] هر كسي از ظن خود شد يار من

Bu beytin açıklamasında Tâhirül Mevlevî şu notu düşmüştür:

Görüşü mahdut olanlar da gördükleri ve görüştükleri insân-ı kâmilin yalnız zâhirine bakarlar, bazı halleri ve sözleri hoşlarına gittiği için ondan hoşlanırlar. Fakat hakikatini öğrenmeye ve ondaki esrâr-ı hakâyıkı anlamaya çalışmazlar.[164]

Bu anlamda Nâblusî'nin hayatını üç safhaya ayırmak mümkün:

1. Zâhirî ilimleri tahsil çağı ve zâhirî ilimlerle iştigali sonlandırması,
2. Nakşibendiyye ve Kâdiriyye Tarikatına intisapları ile başlayan ruhsal olgunlaşma ve tekâmül dönemi,
3. Halvet hayatı ve takip eden dönemde İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerh çalışmaları ve tasavvufî anlayışını neşretme dönemi.

Nâblusî'nin hayatında etkili olan, onun iç yolculuğunda iz bırakan şahsiyetlerle ilişkisinin incelenmesi Nâblusî'yi daha yakından anlamamıza ve tanımamıza yardımcı olacaktır.

1.2.1. Nâblusî ve İrfânî Tradisyon

Nâblusî'nin tasavvufla olan irtibatı küçük yaşlara dayanmaktadır. Babası ile birlikte sûfî meclislerine katıldığını kendisi aktarmaktadır. Çocukluğundan itibaren ilmî ve tasavvufî bir ortamda büyümüştür. İlim ve tasavvuf, Nâblusî ailesinde kuşaktan kuşağa aktarıla gelen bir irfanî mirastır. Bunun yanında o günkü Şam'ın ilim ve irfan havzası olması şüphesiz bu mirası desteklemekte ve katkı sunmaktadır. Tasavvufu yüce bir makam ve güzel bir hal olarak gören Nâblusî kendi zamanı da dahil olmak üzere, tüm zamanlarda tasavvuf ehlinin az olduğunu ifade eder.[165]

Nâblusî sıkı bir gelenek takipçisidir. Burada gelenekle kastedilen örf yahut toplumsal yaşam biçimi değildir. İslam'ın en geniş anlamda bütüncül yaklaşımı, Dini zâhiriyle ve bâtınıyle birlikte ele almak, varlığa, hayata, mevcudata bu zaviyeden bakabilmektir. O İslamî geleneği zâhir ve bâtın boyutuyla beraber ele almış iki

وز درون من نجست اسرار من

Bkz. Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. 1, s. 58.

[164] Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. 1, s. 59.

[165] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr*, s. 159.

47

Bu beytin açıklamasında Tâhirül Mevlevî şu notu düşmüştür:

Görüşü mahdut olanlar da gördükleri ve görüştükleri insân-ı kâmilin yalnız zâhirine bakarlar, bazı halleri ve sözleri hoşlarına gittiği için ondan hoşlanırlar. Fakat hakikatini öğrenmeye ve ondaki esrâr-ı hakâyıkı anlamaya çalışmazlar.[164]

Bu anlamda Nâblusî'nin hayatını üç safhaya ayırmak mümkün:

1. Zâhirî ilimleri tahsil çağı ve zâhirî ilimlerle iştigali sonlandırması,
2. Nakşibendiyye ve Kâdiriyye Tarikatına intisapları ile başlayan ruhsal olgunlaşma ve tekâmül dönemi,
3. Halvet hayatı ve takip eden dönemde İbnü'l-Arabî'nin eserlerini şerh çalışmaları ve tasavvufî anlayışını neşretme dönemi.

Nâblusî'nin hayatında etkili olan, onun iç yolculuğunda iz bırakan şahsiyetlerle ilişkisinin incelenmesi Nâblusî'yi daha yakından anlamamıza ve tanımamıza yardımcı olacaktır.

1.2.1. Nâblusî ve İrfânî Tradisyon

Nâblusî'nin tasavvufla olan irtibatı küçük yaşlara dayanmaktadır. Babası ile birlikte sûfî meclislerine katıldığını kendisi aktarmaktadır. Çocukluğundan itibaren ilmî ve tasavvufî bir ortamda büyümüştür. İlim ve tasavvuf, Nâblusî ailesinde kuşaktan kuşağa aktarıla gelen bir irfanî mirastır. Bunun yanında o günkü Şam'ın ilim ve irfan havzası olması şüphesiz bu mirası desteklemekte ve katkı sunmaktadır. Tasavvufu yüce bir makam ve güzel bir hal olarak gören Nâblusî kendi zamanı da dahil olmak üzere, tüm zamanlarda tasavvuf ehlinin az olduğunu ifade eder.[165]

Nâblusî sıkı bir gelenek takipçisidir. Burada gelenekle kastedilen örf yahut toplumsal yaşam biçimi değildir. İslam'ın en geniş anlamda bütüncül yaklaşımı, Dini zâhiriyle ve bâtınıyle birlikte ele almak, varlığa, hayata, mevcudata bu zaviyeden bakabilmektir. O İslamî geleneği zâhir ve bâtın boyutuyla beraber ele almış iki

وز درون من نجست اسرار من

Bkz. Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. 1, s. 58.

[164] Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, c. 1, s. 59.

[165] Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr*, s. 159.

yaklaşımı da birlikte benimsemiştir. Sadece zâhir tarafına yönelip bâtın boyutuna hucüm etmemiştir.

Yaşadığı dönemde salt zâhirî ilimlerle yetinip tasavvuf ehline karşı duran âlimleri entelektüel düzeyde tenkit etmiştir. Diğer taraftan salt bâtınla da iştigal edip şeriatı hafife alan kişiler gibi de olmamıştır. Geleneğinde tabi olduğu üstadları gibi pergelin sabit ayağını şeriata koymuş pergelin diğer ayağı ile marifet ve hakikate açılmıştır.[166]

Nâblusî, farklı sahalarda, muhtelif formlarda eserler vermiştir. Aslında bu, hakikatin tek bir formu olmadığını, farklı tezahürleri olabileceğini gösteren gelenek tarzının devamıdır. Bu gelenekçi yaklaşımda madde ve mana, fizik ve metafizik, ruh ile beden gibidir ve birbirinden ayrılmazlar. Kanaatimizce günümüzde modern insanın en büyük problemi fiziğin kutsanıp metafiziğin ötelenmesinden kaynaklanmaktadır.

Nâblusî geleneği takip etmekle birlikte onu kutsayıp onun dışına çıkmayan kuru bir taklitçi değildir. Kimi eserlerinde selef halefe nice şeyler bırakmıştır anlamında (كم ترك الأول للأخر) cümlesini kurar.[167] Bu sözleri onun müteşerri yönünü göstermektedir.

Bizim burada gelenek ya da diğer bir ifade ile tradisyon tabiriyle kastımız Nâblusî'nin zâhirî ve bâtınî ilimleri maddî ve manevî ittisalle üstadlarından alması ve kendisinden sonraki kuşağa nakletmesidir. Maddî ittisal ile hoca-talebe arasındaki zâhirî iletişim, teallüm evresi ve sonunda zâhirî ilimlerden aldığı icâzeti kastediyoruz. Manevî ittisalle de onun bir üstad terbiyesindeki ruhi tekâmülü, kalp eğitimi ve bu eğitimin sonunda manevî ilimlerden aldığı icâzeti kastediyoruz.

Gelenekte zâhirî ve bâtınî ilimlerin nesebi vardır. Bu ilim ve irfan nesebi, silsile halinde Hz. Peygamber'e sonra Cebrâil vasıtasıyla Allah Teâlâ'ya ulaşır. Nâblusî zâhirî ilimler için Hz. Peygamber'den sonraki kaynağı sınırlamazken bâtınî ilimlerde Hz. Peygamber sonrası kaynağı tahdit eder. Ona göre bu kaynak sadece Hz. Ali'dir.

[166] Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'ye nispet edilen bu metafor için bkz. Ali Akpınar, *Mevlânâ Gözüyle Kur'ân'a Bakış*, Nasihat Yay., Malatya, 2012, s. 12.

[167] Nâblusî, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân*, BNF Arapça yazmalar bölümü, nr. 1627.

48

yaklaşımı da birlikte benimsemiştir. Sadece zâhir tarafına yönelip bâtın boyutuna hucüm etmemiştir.

Yaşadığı dönemde salt zâhirî ilimlerle yetinip tasavvuf ehline karşı duran âlimleri entelektüel düzeyde tenkit etmiştir. Diğer taraftan salt bâtınla da iştigal edip şeriatı hafife alan kişiler gibi de olmamıştır. Geleneğinde tabi olduğu üstadları gibi pergelin sabit ayağını şeriata koymuş pergelin diğer ayağı ile marifet ve hakikate açılmıştır.[166]

Nâblusî, farklı sahalarda, muhtelif formlarda eserler vermiştir. Aslında bu, hakikatin tek bir formu olmadığını, farklı tezahürleri olabileceğini gösteren gelenek tarzının devamıdır. Bu gelenekçi yaklaşımda madde ve mana, fizik ve metafizik, ruh ile beden gibidir ve birbirinden ayrılmazlar. Kanaatimizce günümüzde modern insanın en büyük problemi fiziğin kutsanıp metafiziğin ötelenmesinden kaynaklanmaktadır.

Nâblusî geleneği takip etmekle birlikte onu kutsayıp onun dışına çıkmayan kuru bir taklitçi değildir. Kimi eserlerinde selef halefe nice şeyler bırakmıştır anlamında (كم ترك الأول للأخر) cümlesini kurar.[167] Bu sözleri onun müteşerri yönünü göstermektedir.

Bizim burada gelenek ya da diğer bir ifade ile tradisyon tabiriyle kastımız Nâblusî'nin zâhirî ve bâtınî ilimleri maddî ve manevî ittisalle üstadlarından alması ve kendisinden sonraki kuşağa nakletmesidir. Maddî ittisal ile hoca-talebe arasındaki zâhirî iletişim, teallüm evresi ve sonunda zâhirî ilimlerden aldığı icâzeti kastediyoruz. Manevî ittisalle de onun bir üstad terbiyesindeki ruhi tekâmülü, kalp eğitimi ve bu eğitimin sonunda manevî ilimlerden aldığı icâzeti kastediyoruz.

Gelenekte zâhirî ve bâtınî ilimlerin nesebi vardır. Bu ilim ve irfan nesebi, silsile halinde Hz. Peygamber'e sonra Cebrâil vasıtasıyla Allah Teâlâ'ya ulaşır. Nâblusî zâhirî ilimler için Hz. Peygamber'den sonraki kaynağı sınırlamazken bâtınî ilimlerde Hz. Peygamber sonrası kaynağı tahdit eder. Ona göre bu kaynak sadece Hz. Ali'dir.

[166] Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'ye nispet edilen bu metafor için bkz. Ali Akpınar, *Mevlânâ Gözüyle Kur'ân'a Bakış*, Nasihat Yay., Malatya, 2012, s. 12.

[167] Nâblusî, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân*, BNF Arapça yazmalar bölümü, nr. 1627.

1.2.2. Ekberî Gelenekte Hz. Ali

Ekberî gelenekte Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar zâhir ilimleriyle birlikte bâtın ilimleri de bir sonraki nesle miras bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de bazı peygamberleri ve ondan sonraki ilâhî ilimlerdeki mirasçısını zikreder. Bu bağlamda Zekeriyya peygamberin, oğlu Yahya ile, Âdem peygamberin, oğlu Şît[168] ile, Nûh peygamberin, oğlu Sâm ile miraslarını devam ettirdiklerini ve isimlerini canlı tuttuklarını söyler.[169]

Nâblusî *Fusûs*'ta ilgili yeri açıklarken buna başka peygamberleri de ekler. Musa, Yûşâ ile, Dâvûd, Süleyman'la, İbrahim, İsmail ve İshak'la, Yakub, Yusuf'la manevî mirası devam ettirmiştir.

Nâblusî'ye göre Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ilâhî ilimlerde mirasçısı Hz. Ali'dir. Hadiste geçtiği üzere Hz. Peygamber "ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır"[170] buyurmuştur. Bir başka hadiste Hz. Peygamber, "Allah zürriyetimi Ali b. Ebî Tâlib'in sulbünde kılmıştır" [171] buyurmuştur. "Tüm kadınların çocukları babalarına nispet edilir. Ancak Fâtıma'nın çocukları hariç. Zira onların asabesi benim, onların babaları benim."[172] buyrulmaktadır.

Nâblusî Hz. Peygamber'in ilâhî ilimlerdeki mirasçısının Hz. Ali olması ile sahâbenin üstünlüklerinin farklı konular olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, Hz. Ali'den daha faziletli olsa da onun fazileti de bir başka açıdandır. Hz. Peygamber'in keşfi ilminin Hz. Ali ve evlatlarıyla zuhur etmiş olması Hz. Ali'nin faziletidir. Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in zikrini onunla canlı tutmuştur. Zira onu terbiye eden Hz. Peygamber'dir. Bu sebepten Hz. Ali, Hz. Peygamber'in terbiye (manevî) evladındandır. Tüm tarikatlarda zikir telkini isnatlarla Hz. Ali'ye dayanır.[173]

[168] Türkçe'de Şît olarak telaffüz edilen isim Arapça kaynaklarda Şîs (شيث) olarak geçmektedir.

[169] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 253.

[170] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. 11, s. 65, hadis nr: 11061.

[171] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. 3, s. 35, hadis nr: 2630.

[172] Ebû Ya'lâ, *Müsned*, c. 12, s. 109, hadis nr: 6741.

[173] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 253.

49

1.2.2. Ekberî Gelenekte Hz. Ali

Ekberî gelenekte Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar zâhir ilimleriyle birlikte bâtın ilimleri de bir sonraki nesle miras bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'de bazı peygamberleri ve ondan sonraki ilâhî ilimlerdeki mirasçısını zikreder. Bu bağlamda Zekeriyya peygamberin, oğlu Yahya ile, Âdem peygamberin, oğlu Şît[168] ile, Nûh peygamberin, oğlu Sâm ile miraslarını devam ettirdiklerini ve isimlerini canlı tuttuklarını söyler.[169]

Nâblusî *Fusûs*'ta ilgili yeri açıklarken buna başka peygamberleri de ekler. Musa, Yûşâ ile, Dâvûd, Süleyman'la, İbrahim, İsmail ve İshak'la, Yakub, Yusuf'la manevî mirası devam ettirmiştir.

Nâblusî'ye göre Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) ilâhî ilimlerde mirasçısı Hz. Ali'dir. Hadiste geçtiği üzere Hz. Peygamber "ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır"[170] buyurmuştur. Bir başka hadiste Hz. Peygamber, "Allah zürriyetimi Ali b. Ebî Tâlib'in sulbünde kılmıştır" [171] buyurmuştur. "Tüm kadınların çocukları babalarına nispet edilir. Ancak Fâtıma'nın çocukları hariç. Zira onların asabesi benim, onların babaları benim."[172] buyrulmaktadır.

Nâblusî Hz. Peygamber'in ilâhî ilimlerdeki mirasçısının Hz. Ali olması ile sahâbenin üstünlüklerinin farklı konular olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, Hz. Ali'den daha faziletli olsa da onun fazileti de bir başka açıdandır. Hz. Peygamber'in keşfi ilminin Hz. Ali ve evlatlarıyla zuhur etmiş olması Hz. Ali'nin faziletidir. Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in zikrini onunla canlı tutmuştur. Zira onu terbiye eden Hz. Peygamber'dir. Bu sebepten Hz. Ali, Hz. Peygamber'in terbiye (manevî) evladındandır. Tüm tarikatlarda zikir telkini isnatlarla Hz. Ali'ye dayanır.[173]

[168] Türkçe'de Şît olarak telaffüz edilen isim Arapça kaynaklarda Şîs (شيث) olarak geçmektedir.

[169] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 253.

[170] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. 11, s. 65, hadis nr: 11061.

[171] Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. 3, s. 35, hadis nr: 2630.

[172] Ebû Ya'lâ, *Müsned*, c. 12, s. 109, hadis nr: 6741.

[173] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 253.

1.2.3. Nâblusî'nin Manevî Yolculuğu

Nâblusî'nin manevî yolculuğu ile kastımız onun manevî ve rûhî anlamda olgunlaşması, tasavvufî tabirle seyr ü sülûküdur. Akıl ve deneyime dayalı modern bilim paradigmasında insanın gönül dünyası, hisleri çok bir değer ifade etmeyebilir ancak insanın sadece beden ve akıldan ibaret olmadığı, bir de onun gönül boyutu olduğu dikkate alındığında bilimin modern paradigmadan hariç bir başka paradigmaya da ihtiyacı olduğu açıktır.

Nâblusî'nin zâhir ilimleri konusundaki eğitimi ve öğretimini incelemiştik. Bu bölümde onun manevî yönden olgunlaşma süreci, bu yolda aldığı eğitimi ve üstatlarını inceleyeceğiz.

1.2.4. Şeyh Mahmud el-Hulvânî

Bu zâtlardan ilki Şeyh Mahmud el-Hulvânî'dir. Nâblusî'nin ilk manevî irtibatı bu zâtla olmuştur diyebiliriz. Nâblusî doğmadan önce annesi Zeynep Hatun, Şeyh Yusuf el-Kamînî'nin[174] kabrini ziyaret eder. Kabrin türbedarı Hulvânî Zeynep Hatun'a "doğacak çocuğun adını Abdülgani koy. Zira o mansur (yardıma mazhar) olacaktır" (سميه عبد الغني فإنه منصور) der. Hulvânî Bir başka seferinde benzer anlamda أبشري بعبد الغني الفيض der. Hulvânî'nin doğacak Nâblusî'ye Feyz mahlasını verir[175] ki bu çok mânidardır. Hulvânî'nin künyesi Ebu'l-Feyz olduğu dikkate alındığında doğacak Abdülgani'yi manevî evladı olarak benimsediği akla gelmektedir. Ayrıca Hulvânî, bir gümüş parayı, doğacak Abdülgani'ye kendisinden bir hediye olarak teslim edilmek üzere Zeynep Hatun'a emanet eder.[176] Hulvânî Zeynep Hatun'a hürmetkar davranır ve ona 'taşıdığın çocuğa hürmet ediyoruz, Vallahi o, büyük nasibe ve yüksek değere sahiptir' der.[177] Abdülgani doğmadan önce kendisinin vefat edeceğini ifade eden Şeyh Hulvânî, Zeynep Hatun'a doğumdan sonra Nâblusî ile birlikte kabrine gelmelerini ve

[174] Hicrî 657 yılında vefat eden Şeyh Yusuf el-Kamînî hakkında bkz. Nâblusî, *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd*, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 4008, vr. 47a-48b.

[175] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 76.

[176] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 91.

[177] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 76. (نحترم من أنت حاملة به، والله إنه لذو شأن عظيم وقدر جسيم)

50

1.2.3. Nâblusî'nin Manevî Yolculuğu

Nâblusî'nin manevî yolculuğu ile kastımız onun manevî ve rûhî anlamda olgunlaşması, tasavvufî tabirle seyr ü sülûküdur. Akıl ve deneyime dayalı modern bilim paradigmasında insanın gönül dünyası, hisleri çok bir değer ifade etmeyebilir ancak insanın sadece beden ve akıldan ibaret olmadığı, bir de onun gönül boyutu olduğu dikkate alındığında bilimin modern paradigmadan hariç bir başka paradigmaya da ihtiyacı olduğu açıktır.

Nâblusî'nin zâhir ilimleri konusundaki eğitimi ve öğretimini incelemiştik. Bu bölümde onun manevî yönden olgunlaşma süreci, bu yolda aldığı eğitimi ve üstatlarını inceleyeceğiz.

1.2.4. Şeyh Mahmud el-Hulvânî

Bu zâtlardan ilki Şeyh Mahmud el-Hulvânî'dir. Nâblusî'nin ilk manevî irtibatı bu zâtla olmuştur diyebiliriz. Nâblusî doğmadan önce annesi Zeynep Hatun, Şeyh Yusuf el-Kamînî'nin[174] kabrini ziyaret eder. Kabrin türbedarı Hulvânî Zeynep Hatun'a "doğacak çocuğun adını Abdülgani koy. Zira o mansur (yardıma mazhar) olacaktır" (سميه عبد الغني فإنه منصور) der. Hulvânî Bir başka seferinde benzer anlamda أبشري بعبد الغني الفيض der. Hulvânî'nin doğacak Nâblusî'ye Feyz mahlasını verir[175] ki bu çok mânidardır. Hulvânî'nin künyesi Ebu'l-Feyz olduğu dikkate alındığında doğacak Abdülgani'yi manevî evladı olarak benimsediği akla gelmektedir. Ayrıca Hulvânî, bir gümüş parayı, doğacak Abdülgani'ye kendisinden bir hediye olarak teslim edilmek üzere Zeynep Hatun'a emanet eder.[176] Hulvânî Zeynep Hatun'a hürmetkar davranır ve ona 'taşıdığın çocuğa hürmet ediyoruz, Vallahi o, büyük nasibe ve yüksek değere sahiptir' der.[177] Abdülgani doğmadan önce kendisinin vefat edeceğini ifade eden Şeyh Hulvânî, Zeynep Hatun'a doğumdan sonra Nâblusî ile birlikte kabrine gelmelerini ve

kabir toprağından bir parça alıp doğan evlada tahnik[178] yapmasını vasiyet eder. Zeynep Hatun doğumdan iki gün sonra bebeği Hulvanî'nin kabrine götürerek Hulvânî'nin vasiyetini yerine getirir.[179] Bekri Aladdin'in şu tespiti kanaatimizce çok yerindedir: Bu tür bilgiler halk arasında anlatılagelen efsaneler gibi algınsa da Nâblusî'nin hayatında önemli bir yeri olduğu muhakkaktır.[180]

Metafizik ile arasına mesafe koyan, bilimselliği sadece aklın algısına hapseden modern düşünce yapısı için bu tür manevî halleri idrak etmek ve kabullenmek zor olsa da bu tecrübeyi yaşamış biri için bu tür hâdiseler önemli değere sahiptir ve çoğu zaman ilâhî bir işaret olarak telakki edilir. Metafiziği dışlayıp sadece fizikle yetinen modernitenin yaklaşımı ya da nassları ve olguları sadece zâhirine hamlederek yorumlayan selefî anlayışı ile sûfînin zâhir ve bâtın birlikteliği, yaşadığı spritüal tecrübeler temelde farklılık arz etmektedir. Bir selefî ya da modernistin "saçma, hurafe veya Dine muhalif" gördüğü bir husus, sûfî için mühim ve mübarek olabilir. Örneğin adı geçen Şeyh Yusuf el-Kamînî hakkında iki farklı kanaat hasıl olmuştur. Nâblusî'nin de içinde bulunduğu bir grup bu sırlı zâttan övgüyle bahsetmiştir. Hem Yusuf el-Kamînî hem de el-Kamînî'nin türbedarı Şeyh Mahmud hakkında duyduğu güzel hususları ve onların kabirlerinde yaşadığı manevî tecrübeyi *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd* adlı risalesinde toplamıştır. İmam Zehebi'nin de içinde bulunduğu diğer bir anlayış ise Yusuf el-Kamînî'yi aklen ve dinen muteber olmayan bir meczup şeklinde değerlendirmiştir.[181]

[178] Tahnik, sâlih bir insan tarafından ağızda yumuşatılan hurma vb. tatlının yeni doğmuş çocuğun damağına sürülmesidir. Bu uygulama bizzât Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) tarafından uygulanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Zekeriya Güler, *Tahnik*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 416.

[179] Bekrî Alaaddin doktora tezinde bu olayı nakleder ancak çeviride teknik bir tabir olan tahnik çene kemiklerine sürme şeklinde çevrilir. Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 91.Bu çeviri yanlıştır. Tezin Fransızca aslında tahnik şu şekildedir: (et vous lui frotterez les maxillaires avec cette terre) bkz. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre*, vie et doctrine Université de Paris, c. 1, s. 81

[180] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 92.

[181] ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2.bs., 1435/2014, c. 23, s. 302.

51

kabir toprağından bir parça alıp doğan evlada tahnik[178] yapmasını vasiyet eder. Zeynep Hatun doğumdan iki gün sonra bebeği Hulvanî'nin kabrine götürerek Hulvânî'nin vasiyetini yerine getirir.[179] Bekri Aladdin'in şu tespiti kanaatimizce çok yerindedir: Bu tür bilgiler halk arasında anlatılagelen efsaneler gibi algınsa da Nâblusî'nin hayatında önemli bir yeri olduğu muhakkaktır.[180]

Metafizik ile arasına mesafe koyan, bilimselliği sadece aklın algısına hapseden modern düşünce yapısı için bu tür manevî halleri idrak etmek ve kabullenmek zor olsa da bu tecrübeyi yaşamış biri için bu tür hâdiseler önemli değere sahiptir ve çoğu zaman ilâhî bir işaret olarak telakki edilir. Metafiziği dışlayıp sadece fizikle yetinen modernitenin yaklaşımı ya da nassları ve olguları sadece zâhirine hamlederek yorumlayan selefî anlayışı ile sûfînin zâhir ve bâtın birlikteliği, yaşadığı spritüal tecrübeler temelde farklılık arz etmektedir. Bir selefî ya da modernistin "saçma, hurafe veya Dine muhalif" gördüğü bir husus, sûfî için mühim ve mübarek olabilir. Örneğin adı geçen Şeyh Yusuf el-Kamînî hakkında iki farklı kanaat hasıl olmuştur. Nâblusî'nin de içinde bulunduğu bir grup bu sırlı zâttan övgüyle bahsetmiştir. Hem Yusuf el-Kamînî hem de el-Kamînî'nin türbedarı Şeyh Mahmud hakkında duyduğu güzel hususları ve onların kabirlerinde yaşadığı manevî tecrübeyi *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd* adlı risalesinde toplamıştır. İmam Zehebi'nin de içinde bulunduğu diğer bir anlayış ise Yusuf el-Kamînî'yi aklen ve dinen muteber olmayan bir meczup şeklinde değerlendirmiştir.[181]

[178] Tahnik, sâlih bir insan tarafından ağızda yumuşatılan hurma vb. tatlının yeni doğmuş çocuğun damağına sürülmesidir. Bu uygulama bizzât Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sellem) tarafından uygulanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bkz. Zekeriya Güler, *Tahnik*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 416.

[179] Bekrî Alaaddin doktora tezinde bu olayı nakleder ancak çeviride teknik bir tabir olan tahnik çene kemiklerine sürme şeklinde çevrilir. Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 91.Bu çeviri yanlıştır. Tezin Fransızca aslında tahnik şu şekildedir: (et vous lui frotterez les maxillaires avec cette terre) bkz. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre*, vie et doctrine Université de Paris, c. 1, s. 81

[180] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 92.

[181] ez-Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2.bs., 1435/2014, c. 23, s. 302.

1.2.5. Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ve Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ile İlişkisi

Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ilişkisi çocukluk döneminde başlar. Yedi-sekiz yaşlarında babası onu Mevlevî meclislerine götürmüş ve babası ile birlikte Mevlevî semâına katılmıştır.[182]

Çağdaşı ve samimi arkadaşı Muhammed Halîl Murâdi'nin ifade ettiğine göre Nâblusî'nin Şâm Mevlevî Tekkesi Şeyhi, Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ile aralarında derin muhabbet vardır.[183]

Nâblusî kendi döneminde tarikat ve tasavvuf erbabına karşı başlatılan ikinci Kadızadeliler hareketine karşı Mevleviyye Tarikatını müdafaa sadedinde *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* eserini kaleme almıştır.[184]

Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*'de kendisini bu eseri yazmaya sevk eden şahısların ismini aşikâr etmekten kaçınıp, 'fakih geçinen o cahil ve ona yardım eden zalim' ifadesini kullanmakla yetinmiştir. Kitapta ilgili bölüm şu şekildedir:

"Din bilgini kisvesindeki bazı cahiller zalim bir güruhun da yardımıyla Mevlevîliği kötülemekteydi. Sonunda Allah fakih geçinen o cahil ve ona yardım eden zalimin yüzünü kara çıkardı; hilelerini başlarına çevirdi. Onlar halkın seçkini, Allah'ın dostu bu dervişleri aşağılamak suretiyle onları incitseler de dostlarını ve kendinden yana olanları yardım ve yakınlığıyla koruyup gözetecek, onlara arka çıkacak olan Allah'tır."[185]

Nâblusî'nin söz konusu eserinin dışında Mevlevîlikte kullanılan ney hakkında *Fethu'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî Ulûmi'l-Müstefâde mine'n-Nâyi ve'ş-Şebbâb*[186] isimli

[182] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 67.

[183] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 2, s. 329-330.

[184] Bu eser tarafımızca Mevlevilik Müdafaası adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Abdülgani Nâblusî, *Mevlevilik Müdafaası* (*el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* (Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar) çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, İnsan Yayınları, 2019.

[185] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 9.

[186] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

52

1.2.5. Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ve Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ile İlişkisi

Nâblusî'nin Mevleviyye Tarikatı ilişkisi çocukluk döneminde başlar. Yedi-sekiz yaşlarında babası onu Mevlevî meclislerine götürmüş ve babası ile birlikte Mevlevî semâına katılmıştır.[182]

Çağdaşı ve samimi arkadaşı Muhammed Halîl Murâdi'nin ifade ettiğine göre Nâblusî'nin Şâm Mevlevî Tekkesi Şeyhi, Şeyh Abdurrahman el-Mevlevi er-Rûmî el-Konevî ile aralarında derin muhabbet vardır.[183]

Nâblusî kendi döneminde tarikat ve tasavvuf erbabına karşı başlatılan ikinci Kadızadeliler hareketine karşı Mevleviyye Tarikatını müdafaa sadedinde *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* eserini kaleme almıştır.[184]

Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*'de kendisini bu eseri yazmaya sevk eden şahısların ismini aşikâr etmekten kaçınıp, 'fakih geçinen o cahil ve ona yardım eden zalim' ifadesini kullanmakla yetinmiştir. Kitapta ilgili bölüm şu şekildedir:

"Din bilgini kisvesindeki bazı cahiller zalim bir güruhun da yardımıyla Mevlevîliği kötülemekteydi. Sonunda Allah fakih geçinen o cahil ve ona yardım eden zalimin yüzünü kara çıkardı; hilelerini başlarına çevirdi. Onlar halkın seçkini, Allah'ın dostu bu dervişleri aşağılamak suretiyle onları incitseler de dostlarını ve kendinden yana olanları yardım ve yakınlığıyla koruyup gözetecek, onlara arka çıkacak olan Allah'tır."[185]

Nâblusî'nin söz konusu eserinin dışında Mevlevîlikte kullanılan ney hakkında *Fethu'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî Ulûmi'l-Müstefâde mine'n-Nâyi ve'ş-Şebbâb*[186] isimli

kayıp bir eseri ve Mesnevî'nin üç dibacesini şerh ettiği *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî*[187] isimli bir başka eseri daha bulunmaktadır.

Nâblusî'nin mütemadiyen ney dinlediğini torunu nakletmektedir.[188] Nâblusî dîvânında ney başta olmak üzere Mevlevî Tarikatında kullanılan rebâb,[189] tanbûr[190] gibi müzik aletlerini birer metafor olarak kullanmaktadır.

Nâblusî'nin Mevlâna Celaleddin-i Rûmî ile ilgili bir hatırası da onun 1075 h./1664 m. yılında 25 yaşında iken yaptığı yolculukta yaşadığı bir hadiseye dayanmaktadır. Söz konusu tarihte Şâm'dan Edirne'ye uzanan bir seyahate çıkan Nâblusî yol güzergahındaki Konya'ya uğrar.[191] Konya'da Hz. Mevlâna'nın kabrine yaklaştıkları sırada gönlünden "şayet ziyaretimiz kabul edilmişse dergâhın kapısını açık bulalım" şeklinde niyaz eder. Yaklaştıklarında dergâhın kapısını kapalı bulurlar ancak kapıya geldiklerinde kilit düşer ve içeri girerler. Hz. Mevlâna'nın kabrini ziyaret ederler ve ruhlarına Fâtiha okurlar. Bu esnada Nâblusî, Hz. Mevlâna'nın ruhunun büyük beyaz bir kuş şeklinde kabrinin üstünde durduğunu görür. Sonra bu kuş gitgide küçülür ve sonunda Nâblusî'nin ağzına girer. Bu olayı Nâblusî, öğrencisi Vezir İsmail Paşa müderrislerinden Şeyh Mustafa el-Ulvânî'ye anlatmıştır.[192]

Bu anlatılan bir şehir efsanesi kabul edilebilir. Hatta modern zihniyet için "deli saçması" da sayılabilir. Ancak bu, ilmî otoritesi dönemin âlimleri tarafından kabul edilen bir zâtın yaşadığı bir manevî tecrübe ve haldir. Bu şekilde yaşanan spritüal deneyimler Nâblusî için son derece değerlidir. Nâblusî'nin yaşadığı bu manevî haller onun rûhî hayatı ve sûfî kimliği ile ilgili önemli ipuçları taşımaktadır. Bizim tezimiz açısından bu tür olayların önemi ise onun tefsir anlayışının doğru anlaşılabilmesi onun bu sûfî kimliğinin yeterince tanınmasına vesile ve işaret olmasıdır. Kanaatimizce gerek

[187] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye yazma nüshasını kullandık.

[188] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 340.

[189] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 40.

[190] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, s. 227.

[191] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3., s. 32.

[192] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 340-341.

53

kayıp bir eseri ve Mesnevî'nin üç dibacesini şerh ettiği *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî*[187] isimli bir başka eseri daha bulunmaktadır.

Nâblusî'nin mütemadiyen ney dinlediğini torunu nakletmektedir.[188] Nâblusî dîvânında ney başta olmak üzere Mevlevî Tarikatında kullanılan rebâb,[189] tanbûr[190] gibi müzik aletlerini birer metafor olarak kullanmaktadır.

Nâblusî'nin Mevlâna Celaleddin-i Rûmî ile ilgili bir hatırası da onun 1075 h./1664 m. yılında 25 yaşında iken yaptığı yolculukta yaşadığı bir hadiseye dayanmaktadır. Söz konusu tarihte Şâm'dan Edirne'ye uzanan bir seyahate çıkan Nâblusî yol güzergahındaki Konya'ya uğrar.[191] Konya'da Hz. Mevlâna'nın kabrine yaklaştıkları sırada gönlünden "şayet ziyaretimiz kabul edilmişse dergâhın kapısını açık bulalım" şeklinde niyaz eder. Yaklaştıklarında dergâhın kapısını kapalı bulurlar ancak kapıya geldiklerinde kilit düşer ve içeri girerler. Hz. Mevlâna'nın kabrini ziyaret ederler ve ruhlarına Fâtiha okurlar. Bu esnada Nâblusî, Hz. Mevlâna'nın ruhunun büyük beyaz bir kuş şeklinde kabrinin üstünde durduğunu görür. Sonra bu kuş gitgide küçülür ve sonunda Nâblusî'nin ağzına girer. Bu olayı Nâblusî, öğrencisi Vezir İsmail Paşa müderrislerinden Şeyh Mustafa el-Ulvânî'ye anlatmıştır.[192]

Bu anlatılan bir şehir efsanesi kabul edilebilir. Hatta modern zihniyet için "deli saçması" da sayılabilir. Ancak bu, ilmî otoritesi dönemin âlimleri tarafından kabul edilen bir zâtın yaşadığı bir manevî tecrübe ve haldir. Bu şekilde yaşanan spritüal deneyimler Nâblusî için son derece değerlidir. Nâblusî'nin yaşadığı bu manevî haller onun rûhî hayatı ve sûfî kimliği ile ilgili önemli ipuçları taşımaktadır. Bizim tezimiz açısından bu tür olayların önemi ise onun tefsir anlayışının doğru anlaşılabilmesi onun bu sûfî kimliğinin yeterince tanınmasına vesile ve işaret olmasıdır. Kanaatimizce gerek

[187] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye yazma nüshasını kullandık.

[188] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 340.

[189] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 40.

[190] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, s. 227.

[191] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3., s. 32.

[192] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 340-341.

Osmanlı Devleti ve gerekse Osmanlı âlimleri üzerine yapılan araştırmalarda konunun tasavvufî boyutunun göz ardı edilmesi yapılan araştırmalarda eksik, kimi zaman hatalı neticelerin çıkarımına sebebiyet vermektedir.

1.2.6. Şeyh Abdurrezzak el-Geylânî ve Nâblusî'nin Kâdiriyye Tarikatı ile ilişkisi

1075 h. yılında Edirne'ye doğru ilk yolculuğuna çıktığında Hama'da Kadirî Şeyhi Abdurrezzak Geylânî'ye intisap eder. Şeyh Abdurrezzak, Kâdirî Tarikatından icâzet verir ve Kâdirî tacı kendisine giydirilir. Şeyh Abdurrezzak, ecdadından yâdigar olan kılıcını Nâblusî'ye hediye eder. Nâblusî, Kâdiriyye Tarikatının evradı olan Abdulkadir Geylânî'nin salavâtlarını şerh etmiştir.[193]

Nâblusî'nin Abdulkadir Geylânî'ye[194] kadar olan kısmıyla Kâdirî icâzeti şu şekildedir:

Nâblusî ⇒ Abdurrezzak Geylânî ⇒ Seyyid Şerefüddin ⇒ Seyyid Ahmed ⇒ Seyyid Ali ⇒ Seyyid Ahmed ⇒ Seyyid Kâsım ⇒ Seyyid Yahya ⇒ Seyyid Hüseyin ⇒ Seyyid Alâuddin Ali ⇒ Seyyid Şerefüddin Yahya Seyfeddin ⇒ Seyyid Şihâbuddin Ahmed ⇒ Seyyid Şemseddin Muhammed ⇒ Seyyid Abdurrezzâk Ebûbekir ⇒ Abdulkadir Geylânî.[195]

1.2.7. Şeyh Ebû Saîd el-Belhî ve Nâblusî'nin Nakşibendî Tarikatı ile ilişkisi

1087 h.'de Şam'ı ziyaret eden Nakşibendî mürşidi, Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'ye intisap eder. Şeyhi ona Nakşibendî Tarikatından icâzet verir.[196] Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'nin Nâblusî ile ilk buluşması bir akşam vaktinde olur ve ona şu şiirini okur:

نطق لا لم كي توان　　بذكر تعريف شما
مغرب ما صبح صادق　　شد از تشريف شما

[193] Bkz. Nâblusî, *Kevkebü'l-Mebânî Şerhu Salavâti Seyyidî'ş-Şeyh Abdilkâdir el-Cîlânî*, (Hasan el-Cezâirî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

[194] Türkçemizde yaygın söyleniş Geylânî şeklindedir. Doğru telaffuzu Gîlânî/Cîlânî şeklindedir. Geylan/Ceylan şehri ile Gîlan farklı şehirlerdir. Geylan/Ceylan şehri, Taberistan'a bağlı olup Gîlan'dan farklı bir şehirdir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.156. Bununla birlikte biz yaygın kullanımı tercih ettik.

[195] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 154-157.

[196] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 9. (muhakkikin giriş yazısından.)

54

Osmanlı Devleti ve gerekse Osmanlı âlimleri üzerine yapılan araştırmalarda konunun tasavvufî boyutunun göz ardı edilmesi yapılan araştırmalarda eksik, kimi zaman hatalı neticelerin çıkarımına sebebiyet vermektedir.

1.2.6. Şeyh Abdurrezzak el-Geylânî ve Nâblusî'nin Kâdiriyye Tarikatı ile ilişkisi

1075 h. yılında Edirne'ye doğru ilk yolculuğuna çıktığında Hama'da Kadirî Şeyhi Abdurrezzak Geylânî'ye intisap eder. Şeyh Abdurrezzak, Kâdirî Tarikatından icâzet verir ve Kâdirî tacı kendisine giydirilir. Şeyh Abdurrezzak, ecdadından yâdigar olan kılıcını Nâblusî'ye hediye eder. Nâblusî, Kâdiriyye Tarikatının evradı olan Abdulkadir Geylânî'nin salavâtlarını şerh etmiştir.[193]

Nâblusî'nin Abdulkadir Geylânî'ye[194] kadar olan kısmıyla Kâdirî icâzeti şu şekildedir:

Nâblusî ⇒ Abdurrezzak Geylânî ⇒ Seyyid Şerefüddin ⇒ Seyyid Ahmed ⇒ Seyyid Ali ⇒ Seyyid Ahmed ⇒ Seyyid Kâsım ⇒ Seyyid Yahya ⇒ Seyyid Hüseyin ⇒ Seyyid Alâuddin Ali ⇒ Seyyid Şerefüddin Yahya Seyfeddin ⇒ Seyyid Şihâbuddin Ahmed ⇒ Seyyid Şemseddin Muhammed ⇒ Seyyid Abdurrezzâk Ebûbekir ⇒ Abdulkadir Geylânî.[195]

1.2.7. Şeyh Ebû Saîd el-Belhî ve Nâblusî'nin Nakşibendî Tarikatı ile ilişkisi

1087 h.'de Şam'ı ziyaret eden Nakşibendî mürşidi, Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'ye intisap eder. Şeyhi ona Nakşibendî Tarikatından icâzet verir.[196] Şeyh Ebû Saîd el-Belhî'nin Nâblusî ile ilk buluşması bir akşam vaktinde olur ve ona şu şiirini okur:

نطق لا لم كي توان　　بذكر تعريف شما
مغرب ما صبح صادق　　شد از تشريف شما

[193] Bkz. Nâblusî, *Kevkebü'l-Mebânî Şerhu Salavâti Seyyidî'ş-Şeyh Abdilkâdir el-Cîlânî*, (Hasan el-Cezâirî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

[194] Türkçemizde yaygın söyleniş Geylânî şeklindedir. Doğru telaffuzu Gîlânî/Cîlânî şeklindedir. Geylan/Ceylan şehri ile Gîlan farklı şehirlerdir. Geylan/Ceylan şehri, Taberistan'a bağlı olup Gîlan'dan farklı bir şehirdir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.156. Bununla birlikte biz yaygın kullanımı tercih ettik.

[195] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 154-157.

[196] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 9. (muhakkikin giriş yazısından.)

Sizi tanımaktan dolayı "lâ, lem, key" harflerini söylemek kolay oldu. Teşrifinizle akşamımız hakiki sabah oldu.

Arapça olumsuzluk bildiren "lâ ve lem" harfleri ile sebebiyet bildiren "key" edatının hangi bağlamda söylendiğini bilmiyoruz. Bu edatların kullanılması nefiy ve ispata bir işaret olabileceği gibi edatların yaptığı raf', cezm ve nasb amellerine işârî bir anlam yüklenmiş olabilir. Sûfîlerde nahv ilmine bu şekilde işârî yaklaşım vardır. Onlara göre nahiv lisandaki hatadan önce kalpteki lahni gidermek içindir. [197]

Mürşidi, Nakşibendiyye Tarikatına dâir eserini Nâblusî'den şerh etmesini ister. Nâblusî, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* [198] ismiyle bu eseri şerh eder.[199] Nâblusî ilgili eserin girişinde kitabın aslının Farsça olduğunu sonradan Arapça'ye tercüme edildiğini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi üzerine tesis edilmiş tasavvuf anlayışına dâir prensipleri içerdiğini belirtir.[200]

Nakşibendî Tarikatı silsilesi Şâh-ı Nakşibend'e kadar şu şekildedir:

Nâblusî ⇒ Ebû Saîd el-Belhî ⇒ Mîr Âbid Hafız Hâdim ⇒ Muhammed Havend ⇒ Hâşim Dehîdî ⇒ Mahdûmi Azam ⇒ Muhammed Kâdı ⇒ Ubeydullah-ı Ahrâr ⇒ Yakûb-i Çerhî ⇒ Bahaüddin Nakşibend.[201]

Nâblusî, mürşidi Şeyh Ebû Saîd'in kendi elleriyle giydirdiği Nakşî hırkasını daha sonra damadı ve öğrencisi Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman el-Gazzî'ye elleriyle giydirir ve Nakşibendiyye Tarikatından icâzet verir.[202]

[197] Konu hakkında bkz. Abdulkadir el-Kûhin, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid Muhtasaru Şerhi İbn Acîbe alâ Metni'l-Âcûrrûmiyye fi't-Tasavvuf*, (thk. Bedreddin Mansûr), Dâru'l-Hayât, Halep, ts, s. 31.

[198] Eser birden fazla tahkik edilip neşredilmiştir. Cevdet Muhammed el-Mehdî ve Muhammed Abdülkadir en-Nassâr tahkîkiyle Kahire, ed-Dâru'l-Cevdetiyye tarafından 1429/2008 yılında neşredilmiştir. Bir başka tahkikli neşri de Asım el-Keyyâlî tarafından yapılmış olup 2012 yılında neşredilmiştir. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5033'de yazma bir nüshası mevcuttur.

[199] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 149-150.

[200] Nâblusî, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* (thk.Asım el-Keyyâlî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, s. 37-38.

[201] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 153-154.

[202] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 171-172.

55

Sizi tanımaktan dolayı "lâ, lem, key" harflerini söylemek kolay oldu. Teşrifinizle akşamımız hakiki sabah oldu.

Arapça olumsuzluk bildiren "lâ ve lem" harfleri ile sebebiyet bildiren "key" edatının hangi bağlamda söylendiğini bilmiyoruz. Bu edatların kullanılması nefiy ve ispata bir işaret olabileceği gibi edatların yaptığı raf', cezm ve nasb amellerine işârî bir anlam yüklenmiş olabilir. Sûfîlerde nahv ilmine bu şekilde işârî yaklaşım vardır. Onlara göre nahiv lisandaki hatadan önce kalpteki lahni gidermek içindir. [197]

Mürşidi, Nakşibendiyye Tarikatına dâir eserini Nâblusî'den şerh etmesini ister. Nâblusî, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* [198] ismiyle bu eseri şerh eder.[199] Nâblusî ilgili eserin girişinde kitabın aslının Farsça olduğunu sonradan Arapça'ye tercüme edildiğini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi üzerine tesis edilmiş tasavvuf anlayışına dâir prensipleri içerdiğini belirtir.[200]

Nakşibendî Tarikatı silsilesi Şâh-ı Nakşibend'e kadar şu şekildedir:

Nâblusî ⇒ Ebû Saîd el-Belhî ⇒ Mîr Âbid Hafız Hâdim ⇒ Muhammed Havend ⇒ Hâşim Dehîdî ⇒ Mahdûmi Azam ⇒ Muhammed Kâdı ⇒ Ubeydullah-ı Ahrâr ⇒ Yakûb-i Çerhî ⇒ Bahaüddin Nakşibend.[201]

Nâblusî, mürşidi Şeyh Ebû Saîd'in kendi elleriyle giydirdiği Nakşî hırkasını daha sonra damadı ve öğrencisi Şemseddin Muhammed b. Abdirrahman el-Gazzî'ye elleriyle giydirir ve Nakşibendiyye Tarikatından icâzet verir.[202]

[197] Konu hakkında bkz. Abdulkadir el-Kûhin, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid Muhtasaru Şerhi İbn Acîbe alâ Metni'l-Âcûrrûmiyye fi't-Tasavvuf*, (thk. Bedreddin Mansûr), Dâru'l-Hayât, Halep, ts, s. 31.

[198] Eser birden fazla tahkik edilip neşredilmiştir. Cevdet Muhammed el-Mehdî ve Muhammed Abdülkadir en-Nassâr tahkîkiyle Kahire, ed-Dâru'l-Cevdetiyye tarafından 1429/2008 yılında neşredilmiştir. Bir başka tahkikli neşri de Asım el-Keyyâlî tarafından yapılmış olup 2012 yılında neşredilmiştir. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5033'de yazma bir nüshası mevcuttur.

[199] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 149-150.

[200] Nâblusî, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* (thk.Asım el-Keyyâlî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012, s. 37-38.

[201] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 153-154.

[202] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 171-172.

1.2.8. Nâblusî ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî İlişkisi

Nâblusî'nin kanaatimizce en belirgin özelliklerinden biri de Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfî büyüklerinin tasavvufî mesleklerini şahsında mezcetmiş tasavvufî bir şahsiyet olmasıdır. *Mesnevî* dîbâcesini yazdığı şerhte İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunur. Bu bize aynı hakikatin farklı dillerde ve formlarda ifade edildiğini göstermektedir.

Türbesinin başucunda yer alan Osmanlıca levhada da belirtildiği üzere Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin tercümanı, kitaplarının şârihi, yolunun sıkı takipçilerinden olmuştur. Nâblusî'nin torunu olan Gazzi, Şeyh-i Ekber'in birtakım kitap ve kasidelerinde Nâblusî'nin geleceğini müjdelendiğinin ifade etmektedir.[203] Bir görüşe göre Nâblusî, Ekberiyye Tarikatının kurucusudur. [204]

Kabrinin bulunduğu hücrenin girişindeki yeşil parmaklıklardaki levhada Osmanlıca Türkçesi ile şu ifadeler yazmaktadır:

Aşk ile gel meşhed-i pâke, kabul itsün seni,

Tercümân-ı Şeyh-i Ekber Hazret-i Abdülgani[205]

Nâblusî'ye Şeyh-i Ekber tercümânı denilmesi onun İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ve fikirlerini şerh etmesi sebebiyledir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* gibi müstakil eserlerini şerh ettiği gibi *el-Vücûdü'l-Hakk* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini şerh etmiştir. Nâblusî'nin eserlerini incelediğimiz birinci bölümde de görüleceği üzere onun en yoğun çalıştığı ve eser verdiği saha tasavvuf ve ahlak, özelde ise İbnü'l-Arabî'dir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirini şerh ettiği eseri *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de konu hakkında İbnü'l-Arabî'ye ait bir söz varsa onu nakleder ve sözünü şerh eder. Şayet naklettiği söze bir itiraz vaki olmuşsa itiraz edilen ya da yanlış anlaşılan yönleri veya anlaşılmayan kısmı açığa kavuşturur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: nihâyetinde Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin sözünü şerh ediyor, sözün asıl sahibi değil. Dolayısıyla yaptığı şerh yorumdan öte değildir. Yaptığı yorumda haklı ve isabetli olduğunu nasıl

[203] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 78-79.

[204] Mahmut Erol Kılıç, "*Ekberiyye*", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, s. 356.

[205] Levhanın orijinal resmi için bkz. Ek-1

56

1.2.8. Nâblusî ve Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî İlişkisi

Nâblusî'nin kanaatimizce en belirgin özelliklerinden biri de Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfî büyüklerinin tasavvufî mesleklerini şahsında mezcetmiş tasavvufî bir şahsiyet olmasıdır. *Mesnevî* dîbâcesini yazdığı şerhte İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunur. Bu bize aynı hakikatin farklı dillerde ve formlarda ifade edildiğini göstermektedir.

Türbesinin başucunda yer alan Osmanlıca levhada da belirtildiği üzere Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin tercümanı, kitaplarının şârihi, yolunun sıkı takipçilerinden olmuştur. Nâblusî'nin torunu olan Gazzi, Şeyh-i Ekber'in birtakım kitap ve kasidelerinde Nâblusî'nin geleceğini müjdelendiğinin ifade etmektedir.[203] Bir görüşe göre Nâblusî, Ekberiyye Tarikatının kurucusudur. [204]

Kabrinin bulunduğu hücrenin girişindeki yeşil parmaklıklardaki levhada Osmanlıca Türkçesi ile şu ifadeler yazmaktadır:

Aşk ile gel meşhed-i pâke, kabul itsün seni,

Tercümân-ı Şeyh-i Ekber Hazret-i Abdülgani[205]

Nâblusî'ye Şeyh-i Ekber tercümânı denilmesi onun İbnü'l-Arabî'nin eserlerini ve fikirlerini şerh etmesi sebebiyledir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* gibi müstakil eserlerini şerh ettiği gibi *el-Vücûdü'l-Hakk* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini şerh etmiştir. Nâblusî'nin eserlerini incelediğimiz birinci bölümde de görüleceği üzere onun en yoğun çalıştığı ve eser verdiği saha tasavvuf ve ahlak, özelde ise İbnü'l-Arabî'dir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirini şerh ettiği eseri *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de konu hakkında İbnü'l-Arabî'ye ait bir söz varsa onu nakleder ve sözünü şerh eder. Şayet naklettiği söze bir itiraz vaki olmuşsa itiraz edilen ya da yanlış anlaşılan yönleri veya anlaşılmayan kısmı açığa kavuşturur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: nihâyetinde Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin sözünü şerh ediyor, sözün asıl sahibi değil. Dolayısıyla yaptığı şerh yorumdan öte değildir. Yaptığı yorumda haklı ve isabetli olduğunu nasıl

[203] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 78-79.

[204] Mahmut Erol Kılıç, "*Ekberiyye*", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, s. 356.

[205] Levhanın orijinal resmi için bkz. Ek-1

anlarız? Bu soru yerinde bir sorudur. Bununla birlikte Nâblusî'nin sözün asıl sahibinden kendisine kadar icâzet ve ilmi silsilesi olan ilim ve irfan ehlinden İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumuş olması onun sıradan bir şârih olmadığını gösterir. Bir eserin ilk müellifinden itibaren icâzetli bir şekilde nesilden nesile bir üstad maiyyetinde yapılan okuma ile asırlar sonra bir insanın tek başına aynı eseri bir metin olarak okuması arasında fark olduğu muhakkaktır. Hangi ilim olursa olsun o ilmi üstadından öğrenmekle onu kitaptan edinmek arasında fark vardır. Bazı ilimler ise kitaptan öğrenilmesi söz konusu değildir. Selef âlimleri ilmi kitaptan edinmiş kimselere ilmi sahifelerden aldığı için "suhufî" ya da "sahafiyye" demişler ve bu tür insanlardan ilim almayı doğru görmemişlerdir.[206] Sûfîlere nispet edilen "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"[207] sözü de kanaatimizce bu bağlamda söylenmiş bir sözdür.

Nâblusî'nin tefsirde İbnü'l-Arabî'yi müdafaa ettiği konulardan biri İbnü'l-Arabî'nin velâyetin nübüvvet ve risâletten daha üstün olduğu görüşüdür. Nâblusî velâyetin kulluğa ait bir sıfat olduğunu ve bunun da insanî vasıfların en şereflisi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin sözünden evliyânın peygamber ve rasüllerden daha üstün olduğu gibi bir anlamın çıkmayacağını belirten Nâblusî, bu söz ile kastedilenin peygamberin velâyet sıfatının onun nübüvvet ya da risâlet sıfatından üstün olduğudur. Peygamberlerden tevarüs edilenin de nübüvvet ya da risâlet vasıfları değil velâyet yönleridir. Nâblusî'ye göre Hz. Peygamberin "biz Peygamberler dirhem ve dinar miras bırakmayız biz ilmi miras bırakırız"[208] hadisinde geçen ilimden maksat ta velâyettir. Her peygamber ve rasûlün aynı zamanda birer veli olduklarını ancak hiçbir velinin peygamber ve rasûl olmadıklarını söyleyen Nâblusî, peygamber ve rasûllerin tüm evliyâdan üstün olduğunu ve bunun da aksinin tasavvur edilemeyeceğini söyler.[209]

[206] İbn Cemâa, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fî Âdâbi'l-Âlimi ve'l-Müteallim*, (thk. Muhammed el-Acemî), 3.bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2012, s. 97.

[207] Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Halil Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 426.

[208] Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu'l-İlm, 1, hadis nr: 3641

[209] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

قلت وهذا معنى قول شيخنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه وغيره أن الولاية أفضل من النبوة والرسالة لأن الولاية هي صفة العبودية التي هي أشرف الأوصاف الإنسانية ولا يلزم عليه تفضيل الولي على النبي والرسول لأن المراد ولاية النبي والرسول وهي

57

anlarız? Bu soru yerinde bir sorudur. Bununla birlikte Nâblusî'nin sözün asıl sahibinden kendisine kadar icâzet ve ilmi silsilesi olan ilim ve irfan ehlinden İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumuş olması onun sıradan bir şârih olmadığını gösterir. Bir eserin ilk müellifinden itibaren icâzetli bir şekilde nesilden nesile bir üstad maiyyetinde yapılan okuma ile asırlar sonra bir insanın tek başına aynı eseri bir metin olarak okuması arasında fark olduğu muhakkaktır. Hangi ilim olursa olsun o ilmi üstadından öğrenmekle onu kitaptan edinmek arasında fark vardır. Bazı ilimler ise kitaptan öğrenilmesi söz konusu değildir. Selef âlimleri ilmi kitaptan edinmiş kimselere ilmi sahifelerden aldığı için "suhufî" ya da "sahafiyye" demişler ve bu tür insanlardan ilim almayı doğru görmemişlerdir.[206] Sûfîlere nispet edilen "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır"[207] sözü de kanaatimizce bu bağlamda söylenmiş bir sözdür.

Nâblusî'nin tefsirde İbnü'l-Arabî'yi müdafaa ettiği konulardan biri İbnü'l-Arabî'nin velâyetin nübüvvet ve risâletten daha üstün olduğu görüşüdür. Nâblusî velâyetin kulluğa ait bir sıfat olduğunu ve bunun da insanî vasıfların en şereflisi olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin sözünden evliyânın peygamber ve rasüllerden daha üstün olduğu gibi bir anlamın çıkmayacağını belirten Nâblusî, bu söz ile kastedilenin peygamberin velâyet sıfatının onun nübüvvet ya da risâlet sıfatından üstün olduğudur. Peygamberlerden tevarüs edilenin de nübüvvet ya da risâlet vasıfları değil velâyet yönleridir. Nâblusî'ye göre Hz. Peygamberin "biz Peygamberler dirhem ve dinar miras bırakmayız biz ilmi miras bırakırız"[208] hadisinde geçen ilimden maksat ta velâyettir. Her peygamber ve rasûlün aynı zamanda birer veli olduklarını ancak hiçbir velinin peygamber ve rasûl olmadıklarını söyleyen Nâblusî, peygamber ve rasûllerin tüm evliyâdan üstün olduğunu ve bunun da aksinin tasavvur edilemeyeceğini söyler.[209]

[206] İbn Cemâa, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fî Âdâbi'l-Âlimi ve'l-Müteallim*, (thk. Muhammed el-Acemî), 3.bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2012, s. 97.

[207] Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Halil Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s. 426.

[208] Ebû Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu'l-İlm, 1, hadis nr: 3641

[209] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

قلت وهذا معنى قول شيخنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه وغيره أن الولاية أفضل من النبوة والرسالة لأن الولاية هي صفة العبودية التي هي أشرف الأوصاف الإنسانية ولا يلزم عليه تفضيل الولي على النبي والرسول لأن المراد ولاية النبي والرسول وهي

Peygamberlerin miras bıraktıkları ilim hakkında bazı hadis şârihleri bu ilmin Dinin ahkâmı olduğunu belirtmiştir.[210] İbn Reslân bu hadisin şerhinde hadiste geçen ilmi, insanların ahlakını kötü huylardan arındırma ve insanları güzel ahlaka yönlendirme şeklinde yorumlamaktadır. [211] Hadiste geçen ilmin bu anlamların tamamına delalet etmesi mümkündür. Zira bu anlamlar birbirine zıt anlamlar değildir. Yapılan tüm yorumlar bir diğer yorumun mütemmim cüz'ü gibidir. Dinin zâhir boyutuna riâyet edilmesi gerektiği gibi kalbin tasfiyesine de ihtimam gösterilmesi gerekir. Nâblusî'nin yorumu ise ilmin nihâî gayesine matuf bir yorumdur. Zira insan ilim elde etmekle Allah'a yakın olmayı ve O'nun rızasını elde etmeyi hedeflemektedir. Bu sayede kul Allah'ın dostluğunu elde etmek için gayret etmektedir. Nâblusî'nin bu yorumu Mâlik b. Enes'in ilim tarifini çağrıştırmaktadır. Malik'e göre ilim çok rivâyet etmek olmayıp Allah'ın kalbe koyduğu bir nurdur.[212] İbn Mesud aynı anlamda ilmin çok bilgi olmadığını asıl ilmin Allah'tan korkmak olduğunu ifade etmiştir.[213]

Nâblusî'nin Peygamber ve rasûllerdeki velâyetin evliyâdaki velâyetten daha üstün olduğunu, evliyânın bir peygamberin velâyetine denk olamayacağını, dolayısıyla peygamber olmayan bir velinin, velâyet ile bir peygambere üstün olması gibi bir durumun asla söz konusu olmayacağını [214] belirtmesi müntesibi olduğu Ekberiyye ekolünün bu konudaki yaklaşımını anlama adına önem arz etmektedir.

الموروثة عن الأنبياء لا النبوة مورثة ولا الرسالة وهي العلم بالله من قوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهما ولا دينارا وإنما نورث العلم الحديث. فالنبي والرسول فيهما الولاية مع النبوة والرسالة وكل ولي فيه الولاية فقط لا النبوة ولا الرسالة فلا شك أن كل نبي وكل رسول أفضل من جميع الأولياء ولا يتصور أن يكون ولي أفضل من نبي أصلا.

[210] Bkz. el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (thk. Abdurrahman Osman), 2. bs., el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968, c. 10, s. 74.

[211] İbn Reslân, Şihâbuddin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 1.bs., Dâru'l-Felâh, Feyyûm, 2016, c. 15, s. 69.

[212] es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Merkezü Hecr, Kahire, 2003, c. 12, s. 279.

[213] es-Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c. 12, s. 280.

[214] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11a.

قلت الولاية في النبي والرسول وهي العبودية كما ذكرنا أعلا من الولاية التي هي العبودية في سائر الأولياء فالأولياء لا يساوون نبيا في ولايته أصلا فكيف الولي من غير الأنبياء يفضل بولايته على نبي من الأنبياء فإن المورث أعلى من الوارث في ذلك والله أعلم.

58

Peygamberlerin miras bıraktıkları ilim hakkında bazı hadis şârihleri bu ilmin Dinin ahkâmı olduğunu belirtmiştir.[210] İbn Reslân bu hadisin şerhinde hadiste geçen ilmi, insanların ahlakını kötü huylardan arındırma ve insanları güzel ahlaka yönlendirme şeklinde yorumlamaktadır. [211] Hadiste geçen ilmin bu anlamların tamamına delalet etmesi mümkündür. Zira bu anlamlar birbirine zıt anlamlar değildir. Yapılan tüm yorumlar bir diğer yorumun mütemmim cüz'ü gibidir. Dinin zâhir boyutuna riâyet edilmesi gerektiği gibi kalbin tasfiyesine de ihtimam gösterilmesi gerekir. Nâblusî'nin yorumu ise ilmin nihâî gayesine matuf bir yorumdur. Zira insan ilim elde etmekle Allah'a yakın olmayı ve O'nun rızasını elde etmeyi hedeflemektedir. Bu sayede kul Allah'ın dostluğunu elde etmek için gayret etmektedir. Nâblusî'nin bu yorumu Mâlik b. Enes'in ilim tarifini çağrıştırmaktadır. Malik'e göre ilim çok rivâyet etmek olmayıp Allah'ın kalbe koyduğu bir nurdur.[212] İbn Mesud aynı anlamda ilmin çok bilgi olmadığını asıl ilmin Allah'tan korkmak olduğunu ifade etmiştir.[213]

Nâblusî'nin Peygamber ve rasûllerdeki velâyetin evliyâdaki velâyetten daha üstün olduğunu, evliyânın bir peygamberin velâyetine denk olamayacağını, dolayısıyla peygamber olmayan bir velinin, velâyet ile bir peygambere üstün olması gibi bir durumun asla söz konusu olmayacağını [214] belirtmesi müntesibi olduğu Ekberiyye ekolünün bu konudaki yaklaşımını anlama adına önem arz etmektedir.

الموروثة عن الأنبياء لا النبوة مورثة ولا الرسالة وهي العلم بالله من قوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهما ولا دينارا وإنما نورث العلم الحديث. فالنبي والرسول فيهما الولاية مع النبوة والرسالة وكل ولي فيه الولاية فقط لا النبوة ولا الرسالة فلا شك أن كل نبي وكل رسول أفضل من جميع الأولياء ولا يتصور أن يكون ولي أفضل من نبي أصلا.

[210] Bkz. el-Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (thk. Abdurrahman Osman), 2. bs., el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, 1968, c. 10, s. 74.

[211] İbn Reslân, Şihâbuddin er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 1.bs., Dâru'l-Felâh, Feyyûm, 2016, c. 15, s. 69.

[212] es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Merkezü Hecr, Kahire, 2003, c. 12, s. 279.

[213] es-Suyûtî, ed-Dürrü'l-Mensûr, c. 12, s. 280.

[214] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11a.

قلت الولاية في النبي والرسول وهي العبودية كما ذكرنا أعلا من الولاية التي هي العبودية في سائر الأولياء فالأولياء لا يساوون نبيا في ولايته أصلا فكيف الولي من غير الأنبياء يفضل بولايته على نبي من الأنبياء فإن المورث أعلى من الوارث في ذلك والله أعلم.

Nâblusî, Kâdirîyye, Nakşibendiyye ve Ekberiyye Tarikatlarının yanı sıra Sa'diyye tarikatıyla da irtibatlıdır ve Sa'diyye Tarikatının kollarından olan Tağlîbiyye'den de hilafet almıştır.[215]

1.2.9. Nâblusî Sonrası İlmi ve İrfani Mirasın Devamı

Nâblusî'nin vefatından sonra zâhirî ve bâtınî ilimlerde icâzet verdiği halifeleri Nâblusî'nin ilmi ve irfani mirasını devam ettirmişlerdir. Bugün için doğrudan Nâblusî'ye nispet edilen müstakil bir tarikatın varlığından haberdar değiliz. Ekberiyye başta olmak üzere Nakşibendiyy ve Kâdiriyye Tarikatları içinde düşünceleri mezcolmuş vaziyettedir. İslam âleminin muhtelif yerlerinde icâzet verdiği talabeleri ve halifeleri vardır. İlim öğrenmek için, İslam âleminin muhtelif bölgelerinden bir ilim merkezi olan Şam'a gelenlerden okutup yetiştirdiği ya da seyahatleri esnasında icâzet verdiği pek çok talebesi olmuştur. İcazet verdiği insanların farklı mezhep ve meşrepten olması hasebiyle çok farklı ilim ve irfan silsilelerinde Nâblusî'nin adına rastlamaktayız. Osmanlı'nın son dönemine kadar takipçisi olsun ya da olmasın kendisinden sonraki ilim ehlini etkilemiştir.

Bununla birlikte günümüzde Nâblusî'nin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî kadar yad edilmemesi, vefatından üç asır geçmesine rağmen külliyatının çoğunun tahkik edilmemiş olması da çok mânidardır. Kanaatimizce bunun sebepleri şunlar olabilir:

Yaşadığı dönemde ikinci Kadızâdeliler hareketi olarak kabul edilen Vânî Mehmed ve Üstüvânî Mehmed gibi zâhir âlimlerinin etkisinin Sultan ve çevresine kadar ulaşmış olması sebebiyle tasavvufî hareket ve anlayışlar sekteye uğramış, bundan Nâblusî ve takipçileri de etkilenmiştir. Yaşadığı dönem tasavvufî düşüncelerin değil, selefî kabul edebileceğimiz düşüncelerin revaç bulduğu dönemdir.

Nâblusî dönemi ve sonrasında İslam âleminde etkili olan selefî mizaçtaki hareket ve temayüller tasavvufî gelenek içinde de birtakım değişimlere sebebiyet vermiştir. Sûfîler arasında İbnü'l-Arabî ve onun yolunu takip eden Sadreddin-i

[215] Hür Mahmut Yücer, "*Sa'diyye*", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, s. 233.

59

Nâblusî, Kâdirîyye, Nakşibendiyye ve Ekberiyye Tarikatlarının yanı sıra Sa'diyye tarikatıyla da irtibatlıdır ve Sa'diyye Tarikatının kollarından olan Tağlîbiyye'den de hilafet almıştır.[215]

1.2.9. Nâblusî Sonrası İlmi ve İrfani Mirasın Devamı

Nâblusî'nin vefatından sonra zâhirî ve bâtınî ilimlerde icâzet verdiği halifeleri Nâblusî'nin ilmi ve irfani mirasını devam ettirmişlerdir. Bugün için doğrudan Nâblusî'ye nispet edilen müstakil bir tarikatın varlığından haberdar değiliz. Ekberiyye başta olmak üzere Nakşibendiyy ve Kâdiriyye Tarikatları içinde düşünceleri mezcolmuş vaziyettedir. İslam âleminin muhtelif yerlerinde icâzet verdiği talabeleri ve halifeleri vardır. İlim öğrenmek için, İslam âleminin muhtelif bölgelerinden bir ilim merkezi olan Şam'a gelenlerden okutup yetiştirdiği ya da seyahatleri esnasında icâzet verdiği pek çok talebesi olmuştur. İcazet verdiği insanların farklı mezhep ve meşrepten olması hasebiyle çok farklı ilim ve irfan silsilelerinde Nâblusî'nin adına rastlamaktayız. Osmanlı'nın son dönemine kadar takipçisi olsun ya da olmasın kendisinden sonraki ilim ehlini etkilemiştir.

Bununla birlikte günümüzde Nâblusî'nin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî kadar yad edilmemesi, vefatından üç asır geçmesine rağmen külliyatının çoğunun tahkik edilmemiş olması da çok mânidardır. Kanaatimizce bunun sebepleri şunlar olabilir:

Yaşadığı dönemde ikinci Kadızâdeliler hareketi olarak kabul edilen Vânî Mehmed ve Üstüvânî Mehmed gibi zâhir âlimlerinin etkisinin Sultan ve çevresine kadar ulaşmış olması sebebiyle tasavvufî hareket ve anlayışlar sekteye uğramış, bundan Nâblusî ve takipçileri de etkilenmiştir. Yaşadığı dönem tasavvufî düşüncelerin değil, selefî kabul edebileceğimiz düşüncelerin revaç bulduğu dönemdir.

Nâblusî dönemi ve sonrasında İslam âleminde etkili olan selefî mizaçtaki hareket ve temayüller tasavvufî gelenek içinde de birtakım değişimlere sebebiyet vermiştir. Sûfîler arasında İbnü'l-Arabî ve onun yolunu takip eden Sadreddin-i

[215] Hür Mahmut Yücer, "*Sa'diyye*", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür, s. 233.

Konevî, Nâblusî, Niyâzi-î Mısrî gibi zâtların fikir ve anlayışları dahi bizzât bazı sûfîler tarafından reddedilir olmuştur.[216]

Nâblusî kendi döneminde tütün kullanan bazı tasavvuf ehlini müdafaa etmiş bu da o dönem için birtakım tepkilere sebep olmuştur. O, ilim ehlinden gelen itiraz ve eserlerden tütünle ilgili fetvanın çıkartılmasına yönelik taleplere rağmen bu taleplere muvafakat etmez. Arkadaşı Hacı Muhammed el-Hamîdî Nâblusî'ye *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adıyla yazdığı eserinden tütünle ilgili yerleri çıkarması halinde kitabın daha çok kitleye ulaşacağını söyleyerek Nâblusî'den, ilgili kısmın kitaptan çıkartılmasına dâir izin ister. Nâblusî kitabı Allah için yazdığını kul hatırı için bir yerini değiştirmeyi ihlasa aykırı bulduğunu söyleyerek bu teklifi reddeder. [217] Halbuki Nâblusî aynı mektubunda sigara kullanmadığını, sigarayı sevmediğini, hatta kerih bulduğunu da söylemektedir.[218] Buna rağmen sigara içmenin Dinen haram sayılması için yeterli delil bulunmadığını belirterek sigaranın mubah olduğuna hükmetmiştir.

Sigara ilk çıktığı dönemde fıkhî yönden kahve ile birlikte ele alınmış ve Nâblusî'de de görüldüğü üzere ekseriyetle âlimler tarafından mubah olduğuna hükmedilmiştir. O dönemde sigaranın mubah olduğuna hükmeden âlimler sigaranın herhangi bir zararı olmadığı ve hakkında yasaklayıcı bir hükmün bulunmadığından hareketle bu kanaate varmışlardır. Zira bir şeyin haram olduğuna dâir bir delil yoksa o şeyde asıl olan o şeyin mubah olmasıdır. Bu sebebe binâen sigara mubah görülmüştür.

İkinci bir görüş ise sigaranın mekruh olduğu yönündedir. Sigarayı mekruh gören âlimlere göre sigaranın sağlığa verdiği zarar kabul edilir ancak sigaraya haram diyebilmek için subûtu ve delaleti kat'î bir nass gereklidir ve bu âlimlere göre böyle bir nass olmadığı için sigaraya en fazla mekruh denilebilmektedir.

[216] Halvetî meşâyıhından olan Mehmed Nazmî Efendi (v.1112/1701) Niyâzi-î Mısrî hazretlerine ağır ithamlarda bulunmuştur. Bkz. Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği-Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân't*, İnsan Yay. İstanbul, 2011, s. 197.

[217] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 190-193.

[218] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 191.

60

Konevî, Nâblusî, Niyâzi-î Mısrî gibi zâtların fikir ve anlayışları dahi bizzât bazı sûfîler tarafından reddedilir olmuştur.[216]

Nâblusî kendi döneminde tütün kullanan bazı tasavvuf ehlini müdafaa etmiş bu da o dönem için birtakım tepkilere sebep olmuştur. O, ilim ehlinden gelen itiraz ve eserlerden tütünle ilgili fetvanın çıkartılmasına yönelik taleplere rağmen bu taleplere muvafakat etmez. Arkadaşı Hacı Muhammed el-Hamîdî Nâblusî'ye *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adıyla yazdığı eserinden tütünle ilgili yerleri çıkarması halinde kitabın daha çok kitleye ulaşacağını söyleyerek Nâblusî'den, ilgili kısmın kitaptan çıkartılmasına dâir izin ister. Nâblusî kitabı Allah için yazdığını kul hatırı için bir yerini değiştirmeyi ihlasa aykırı bulduğunu söyleyerek bu teklifi reddeder. [217] Halbuki Nâblusî aynı mektubunda sigara kullanmadığını, sigarayı sevmediğini, hatta kerih bulduğunu da söylemektedir.[218] Buna rağmen sigara içmenin Dinen haram sayılması için yeterli delil bulunmadığını belirterek sigaranın mubah olduğuna hükmetmiştir.

Sigara ilk çıktığı dönemde fıkhî yönden kahve ile birlikte ele alınmış ve Nâblusî'de de görüldüğü üzere ekseriyetle âlimler tarafından mubah olduğuna hükmedilmiştir. O dönemde sigaranın mubah olduğuna hükmeden âlimler sigaranın herhangi bir zararı olmadığı ve hakkında yasaklayıcı bir hükmün bulunmadığından hareketle bu kanaate varmışlardır. Zira bir şeyin haram olduğuna dâir bir delil yoksa o şeyde asıl olan o şeyin mubah olmasıdır. Bu sebebe binâen sigara mubah görülmüştür.

İkinci bir görüş ise sigaranın mekruh olduğu yönündedir. Sigarayı mekruh gören âlimlere göre sigaranın sağlığa verdiği zarar kabul edilir ancak sigaraya haram diyebilmek için subûtu ve delaleti kat'î bir nass gereklidir ve bu âlimlere göre böyle bir nass olmadığı için sigaraya en fazla mekruh denilebilmektedir.

[216] Halvetî meşâyıhından olan Mehmed Nazmî Efendi (v.1112/1701) Niyâzi-î Mısrî hazretlerine ağır ithamlarda bulunmuştur. Bkz. Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği-Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân't*, İnsan Yay. İstanbul, 2011, s. 197.

[217] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 190-193.

[218] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 191.

Üçüncü grup âlimlere göre ise sigara haramdır. Haram olmasına gerekçe olarak da sigaranın sağlığa verdiği zarar, israf olması, kul hakkına sebebiyet vermesi, çevreyi kirletmesi gibi hususlar zikredilmiştir.[219]

Kanaatimizce sigara içmek haramdır. Zira sigara, içen kişiye, etrafa ve çevreye zarar veren bir nesnedir. Bu sebeple onun Allah'ın helal kıldığı tayyibâttan olmadığı kesindir. Sigaranın bu kadar zararı göz önünde bulundurulduğunda onun Allah'ın haram kıldığı habislerden[220] olduğu açıktır. Ayrıca sigaraya harcanan para israftır ve israf Dinimizde haram kılınmıştır.[221]

1.2.10. Nâblusî ve Celvetiyye Ekolü

Celvetiyye şeyhi olan Mehmed Rûşen Efendi'nin (v.1795) Nâblusî'den Nakşibendiyye icâzeti aldığı kaydedilir.[222] Ancak Mehmed Rûşen Efendi'nin doğrudan Nâblusî'den Nakşibendiyye icâzeti alması zor görünmektedir. Zira Rûşen Efendi'nin kaynaklarda 1719 olarak gösterilen doğum tarihi[223] doğru kabul edilirse Nâblusî (v.1731) vefat ettiğinde Rûşen Efendi on iki yaşında olmalıdır. Kanaatimizce Mehmed Rûşen Efendi ile Nâblusî arasında bir kişi vardır ve Nakşibendiyye icâzeti o kişi vasıtasıyla Rûşen Efendi'ye geçmiştir.

1.2.11. Nâblusî ve Gümüşhânevî Ekolü[224]

Ahmed Ziyauddin el-Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (v.1252/1858) icâzet aldığı ve okuduğu kitapları kaydettiği *el-Ikdü'l-Ferîd fî Uluvvi'l-Esânîd* isimli sebetinde İbn Âbidîn (v. 1836) tarafından aldığı icâzette Nâblusî'nin

[219] İsmail Karagöz, *Sigara, Alkol, Uyuşturucu Zararları ve Dinî Hükümleri*, 3.bs., TDV Yay., Ankara, 2012, s. 73-75.

[220] Allah, onlara tayyib (iyi ve temiz) olanları helal, habis (kötü ve pis) olanları da haram kılar. Bkz. Â'râf sûresi, 7/158.

[221] Bkz. Â'râf sûresi, 7/31; İsrâ sûresi, 17/26.

[222] Yorgancıoğlu, Salim, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmet Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, İstanbul, 2004, s. 38.

[223] Yorgancıoğlu, *Üsküdar Dergâhları*, s. 37.

[224] Nakşibendiyye Tarikatının Hâlidiyye koluna bağlı bir şube olan Gümüşhânevîyye şubesinin adı o dönem eserlerinde Ziyâiyye olarak geçmektedir. Bkz. el-Kevserî, *İrğâmu'l-Merîd fî Şerhi'n-Nazmi'l-Anîd li-Tevessüli'l-Mürîd bi-Ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidiyyeti'z-Ziyâiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, ts. s. 3.

Üçüncü grup âlimlere göre ise sigara haramdır. Haram olmasına gerekçe olarak da sigaranın sağlığa verdiği zarar, israf olması, kul hakkına sebebiyet vermesi, çevreyi kirletmesi gibi hususlar zikredilmiştir.[219]

Kanaatimizce sigara içmek haramdır. Zira sigara, içen kişiye, etrafa ve çevreye zarar veren bir nesnedir. Bu sebeple onun Allah'ın helal kıldığı tayyibâttan olmadığı kesindir. Sigaranın bu kadar zararı göz önünde bulundurulduğunda onun Allah'ın haram kıldığı habislerden[220] olduğu açıktır. Ayrıca sigaraya harcanan para israftır ve israf Dinimizde haram kılınmıştır.[221]

1.2.10. Nâblusî ve Celvetiyye Ekolü

Celvetiyye şeyhi olan Mehmed Rûşen Efendi'nin (v.1795) Nâblusî'den Nakşibendiyye icâzeti aldığı kaydedilir.[222] Ancak Mehmed Rûşen Efendi'nin doğrudan Nâblusî'den Nakşibendiyye icâzeti alması zor görünmektedir. Zira Rûşen Efendi'nin kaynaklarda 1719 olarak gösterilen doğum tarihi[223] doğru kabul edilirse Nâblusî (v.1731) vefat ettiğinde Rûşen Efendi on iki yaşında olmalıdır. Kanaatimizce Mehmed Rûşen Efendi ile Nâblusî arasında bir kişi vardır ve Nakşibendiyye icâzeti o kişi vasıtasıyla Rûşen Efendi'ye geçmiştir.

1.2.11. Nâblusî ve Gümüşhânevî Ekolü[224]

Ahmed Ziyauddin el-Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (v.1252/1858) icâzet aldığı ve okuduğu kitapları kaydettiği *el-Ikdü'l-Ferîd fî Uluvvi'l-Esânîd* isimli sebetinde İbn Âbidîn (v. 1836) tarafından aldığı icâzette Nâblusî'nin

adını zikretmektedir.[225] İbn Âbidîn ile Nâblusî'nin arasında Nâblusî'nin torunları olan Abdulkadir b. İsmail Nâblusî ve İbrahim b. İsmail Nâblusî vardır.[226]

Gümüşhânevî'nin şeyhi olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Kasîde-i Râiyye*'sinde şöyle der:

"Şeyhim ve efendim Abdülgani Nâblusî ve Mustafa Bekrî es-Sıddîkî'dir.

Ebu'l-Abbas onların nakibidir."[227]

Ervâdî'nin *Nûru'l-Mazhar fî Tarikati Seyyidi'ş-Şeyhi'l-Ekber* [228]adında İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Geleneği hakkında müstakil eseri vardır. İbnü'l-Arabî üzerinde araştırmaları olan Michel Chodkiewicz, Ervâdî'nin halifesi Gümüşhânevî'yi bu geleneğe mensup ilim ve irfan ehli insanlardan saymaktadır.[229]

1.2.12. Nâblusî ve Uzlet Hayatı

Nâblusî, kırk bir yaşına geldiğinde yedi yıl gibi uzun süreli bir halvete çekilmiştir. Bu süre zarfında yeme-içme ve uykuyu iyice azalttığı, abdest ve zaruret hali dışında halvet mekânından çıkmadığı kaydedilmektedir.

Nâblusî'yi uzlet hayatına sevk eden amillerden biri, zamanında yaşayan zâhir âlimlerinde gördüğü haller olabilir. Zira o, eserlerinde bu durumdan şikâyet etmektedir:

"Zamanımızda câmilere gittiğinizde beş vakit namazın sünnete uygun olmayan bir şekilde kılındığını görürsünüz. Kâmil âlimler dururken, cahiller maddî durumunun iyi olması, zalim idarecilerle arasının iyi olması veya sırf sesinin güzel olması gibi sebeplerden dolayı imamlığa geçirilmektedir."[230]

Nâblusî, yaşadığı dönemdeki birtakım âlimleri, ismini vermediği bir âlimin sözünü naklederek tenkit eder:

---

[225] el-Ervâdî, Ahmed b. Süleyman, *el-Ikdü'l-Ferîd fî Uluvvi'l-Esânîd*, Ezher Kütüphanesi Yazmaları, 43810/653, vr. 4b.

[226] Özel, Ahmet, *İbn Âbidîn Muhammed Emin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 292-293

[227] Ahmed Ziyâuddin el-Gümüşhânevî, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, 1272, s. 267.

[228] Süleymaniye Küt. Sütlüce Dergâhı, nr. 254'de kayıtlı bir nüshası mevcuttur.

[229] Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore - Ibn Arabi's views on The Book and the Law*, State University of New York Press, Albany, 1993, s. 15.

[230] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 12.

62

adını zikretmektedir.[225] İbn Âbidîn ile Nâblusî'nin arasında Nâblusî'nin torunları olan Abdulkadir b. İsmail Nâblusî ve İbrahim b. İsmail Nâblusî vardır.[226]

Gümüşhânevî'nin şeyhi olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *Kasîde-i Râiyye*'sinde şöyle der:

"Şeyhim ve efendim Abdülgani Nâblusî ve Mustafa Bekrî es-Sıddîkî'dir.

Ebu'l-Abbas onların nakibidir."[227]

Ervâdî'nin *Nûru'l-Mazhar fî Tarikati Seyyidi'ş-Şeyhi'l-Ekber* [228]adında İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Geleneği hakkında müstakil eseri vardır. İbnü'l-Arabî üzerinde araştırmaları olan Michel Chodkiewicz, Ervâdî'nin halifesi Gümüşhânevî'yi bu geleneğe mensup ilim ve irfan ehli insanlardan saymaktadır.[229]

1.2.12. Nâblusî ve Uzlet Hayatı

Nâblusî, kırk bir yaşına geldiğinde yedi yıl gibi uzun süreli bir halvete çekilmiştir. Bu süre zarfında yeme-içme ve uykuyu iyice azalttığı, abdest ve zaruret hali dışında halvet mekânından çıkmadığı kaydedilmektedir.

Nâblusî'yi uzlet hayatına sevk eden amillerden biri, zamanında yaşayan zâhir âlimlerinde gördüğü haller olabilir. Zira o, eserlerinde bu durumdan şikâyet etmektedir:

"Zamanımızda câmilere gittiğinizde beş vakit namazın sünnete uygun olmayan bir şekilde kılındığını görürsünüz. Kâmil âlimler dururken, cahiller maddî durumunun iyi olması, zalim idarecilerle arasının iyi olması veya sırf sesinin güzel olması gibi sebeplerden dolayı imamlığa geçirilmektedir."[230]

Nâblusî, yaşadığı dönemdeki birtakım âlimleri, ismini vermediği bir âlimin sözünü naklederek tenkit eder:

---

[225] el-Ervâdî, Ahmed b. Süleyman, *el-Ikdü'l-Ferîd fî Uluvvi'l-Esânîd*, Ezher Kütüphanesi Yazmaları, 43810/653, vr. 4b.

[226] Özel, Ahmet, *İbn Âbidîn Muhammed Emin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 292-293

[227] Ahmed Ziyâuddin el-Gümüşhânevî, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, 1272, s. 267.

[228] Süleymaniye Küt. Sütlüce Dergâhı, nr. 254'de kayıtlı bir nüshası mevcuttur.

[229] Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore - Ibn Arabi's views on The Book and the Law*, State University of New York Press, Albany, 1993, s. 15.

[230] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 12.

"Bazı âlimler, günümüz âlimlerinin durumunun bu olduğunu, dış görünüşe, pahalı elbiseler giymeye, gösterişli binitlere binmeye önem verirken iç âlemlerinin açlık korkusundan ölecekmişçesine rızık endişesiyle dağ gibi kaplı olduğunu söylemektedir. Bunlar insanlar nazarındaki itibarlarının düşmesinden ve yaratılmışlardan korkarlar, insanların övgüsüyle sevinirler, riyaset ve yüksek makama erme hırsına kapılmışlardır. Zenginlere ve zalimlere yalakalık eder, fukarayı hor görürler. Hakikate kibirle, körü körüne karşı çıkarlar. Müslüman kardeşlerine kin, nefret ve düşmanlık beslerler. Şanlarının eksilmesinden korkup, hakkı reddeder, nefsânî arzularına göre konuşurlar. Rağbet ve hırsları dünyayadır. Cimridirler, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışırlar. Gurur, kibir, hile, entrika, küstahlık, gösteriş, amelinin duyulmasını isteme, insanların ayıplarıyla meşgul olma, yağcılık, nefsini hoş görme, kendini insanlara güzel gösterme, kendini yüceltme, şişirme, nefsini her şeyin önüne koyma, kalp katılığı, kabalık, taşkınlık, kötü ahlak, gönül darlığı, dünya ile sevinme, dünyalığı kaybettiğinde üzülme, kanaati terk etme, münakaşa, inat, cefa, düşüncesizlik, acelecilik, şiddet ve hiddet, yaratılana karşı merhametsizlik, ibadete güvenme, kendisine Allah tarafından verilen mal ve mülkün elinden alınmayacağından emin oluş, boş konuşma, gizli şehvet, izzet ve makama talip olma, yüzüne dost göründüklerine içinde düşmanlık besleme, sözü reddedildiğinde hiddetlenme, Allah'ın dışında herkese galip gelme isteği, nefsânî intikam, mahlukatla ünsiyet kurup, Hak'tan uzaklaşma, gıybet, haset, dedikodu, eziyet, düşmanlık gibi hastalıklar kalplerini kaplamış durumdadır."[231]

Nâblusî içinde yaşadığı Şam'ın fakihlerinden ve avam halktan şikâyet etmektedir. Şam ahalisinin insanları hiçbir delil ve mesnet olmaksızın kendi kötü düşünce ve maksatlarına göre değerlendirdiklerini dile getirir. Bu hususun diğer İslam beldeleri içinde özellikle Şam'da çok yaygın olduğunu söyler.[232]

Onun uzlet hayatını tercih etmesinde etkili olan bir diğer amil de kendi döneminde Kapıkulu askerleriyle Şam ahalisi arasında gerçekleşen tatsız vakalar olabilir.

[231] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fi Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 18-19.

[232] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fi Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 47.

63

"Bazı âlimler, günümüz âlimlerinin durumunun bu olduğunu, dış görünüşe, pahalı elbiseler giymeye, gösterişli binitlere binmeye önem verirken iç âlemlerinin açlık korkusundan ölecekmişçesine rızık endişesiyle dağ gibi kaplı olduğunu söylemektedir. Bunlar insanlar nazarındaki itibarlarının düşmesinden ve yaratılmışlardan korkarlar, insanların övgüsüyle sevinirler, riyaset ve yüksek makama erme hırsına kapılmışlardır. Zenginlere ve zalimlere yalakalık eder, fukarayı hor görürler. Hakikate kibirle, körü körüne karşı çıkarlar. Müslüman kardeşlerine kin, nefret ve düşmanlık beslerler. Şanlarının eksilmesinden korkup, hakkı reddeder, nefsânî arzularına göre konuşurlar. Rağbet ve hırsları dünyayadır. Cimridirler, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışırlar. Gurur, kibir, hile, entrika, küstahlık, gösteriş, amelinin duyulmasını isteme, insanların ayıplarıyla meşgul olma, yağcılık, nefsini hoş görme, kendini insanlara güzel gösterme, kendini yüceltme, şişirme, nefsini her şeyin önüne koyma, kalp katılığı, kabalık, taşkınlık, kötü ahlak, gönül darlığı, dünya ile sevinme, dünyalığı kaybettiğinde üzülme, kanaati terk etme, münakaşa, inat, cefa, düşüncesizlik, acelecilik, şiddet ve hiddet, yaratılana karşı merhametsizlik, ibadete güvenme, kendisine Allah tarafından verilen mal ve mülkün elinden alınmayacağından emin oluş, boş konuşma, gizli şehvet, izzet ve makama talip olma, yüzüne dost göründüklerine içinde düşmanlık besleme, sözü reddedildiğinde hiddetlenme, Allah'ın dışında herkese galip gelme isteği, nefsânî intikam, mahlukatla ünsiyet kurup, Hak'tan uzaklaşma, gıybet, haset, dedikodu, eziyet, düşmanlık gibi hastalıklar kalplerini kaplamış durumdadır."[231]

Nâblusî içinde yaşadığı Şam'ın fakihlerinden ve avam halktan şikâyet etmektedir. Şam ahalisinin insanları hiçbir delil ve mesnet olmaksızın kendi kötü düşünce ve maksatlarına göre değerlendirdiklerini dile getirir. Bu hususun diğer İslam beldeleri içinde özellikle Şam'da çok yaygın olduğunu söyler.[232]

Onun uzlet hayatını tercih etmesinde etkili olan bir diğer amil de kendi döneminde Kapıkulu askerleriyle Şam ahalisi arasında gerçekleşen tatsız vakalar olabilir.

[231] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fi Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 18-19.

[232] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fi Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 47.

Nâblusî'nin yedi yıl süren bu uzlet döneminde kaleme aldığı birtakım eserlerinde daha sert bir dil kullandığını müşahede etmekteyiz. Şüphesiz bunda riyazetin bir etkisi olabileceği gibi o dönem içinde yaşadığı psikolojik haller de söz konusu olabilir. Yaşadığı dönemde birtakım insanların iftiralarına maruz kalmış hatta şikâyetler pâyitahta kadar ulaşmıştır. Bu şikâyetler neticesinde resmi görevlerine son verilmiştir. Nâblusî eserlerinde isim vermez ancak zamanında yaşayan birtakım insanlara, "zâhir ulemâsı", "rüsum ulemâsı" şeklinde mesaj vermeyi de ihmal etmez. Yine halvet dönemi eserlerinden olan *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde, yaşadığı dönemi fitne dönemi olarak tavsif eder ve insanlara inzivayı tavsiye eder. İlgili kitabın besmele, hamdeleden sonra ilk cümlesi şu şekildedir:

"Yüce Allah, bu fakir kuluna, bu zamanda yaşıyor olsa da aslında ölü gibi olan insanların içine karışmaktan yüz çevirterek, ahirete irtihal etmiş olmasına rağmen sanki hâlâ hayatta gibi olan geçmiş âlimlerin eserleriyle meşgul ederek insanlardan uzakta evde inzivayı müyesser kıldı."[233]

İlgili eserin giriş kısmında insanlardan bîzar olduğuna dâir birtakım beyitler kaydettikten sonra eser hakkında şu bilgiyi vermektedir:

İnsanlardan uzak kalarak kişinin iç âlemini arındırmasına dâir teşvik edici Nebevî haber ve sözleri toplamayı arzu ettim. İnsanlardan uzaklaşmada, akıl sır ermez, sayısız fayda gördüm. Bazı cahiller beni kınadı. Allah onların yaptıklarını görmektedir. Bu topladığım bilgilere *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* ismini vermeyi uygun gördüm. Hidâyet ve muvaffakiyet Allah'tandır. Kişiyi en doğru yola ulaştıracak olan O'dur.[234]

Uzlet hayatında te'lifle meşgul olan Nâblusî bu süre zarfında aynı zamanda Kur'ân'ı da istinsah etmiş, Kur'ân'ın manası üzerinde yoğunlaşmış, hikmetlerine dalmayı murat etmiştir. Gönül dünyasına açılan bu incelikleri *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eserinde toplamıştır.[235] Sınırlı sayıda dost ve talebeleriyle buluşma dışında insanların arasına karışmaktan uzak durmuştur.[236]

[233] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût Fî Luzûmi'l-Buyût*, s. 14.

[234] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût Fî Luzûmi'l-Buyût*, s. 17.

[235] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

[236] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 112.

64

Nâblusî'nin yedi yıl süren bu uzlet döneminde kaleme aldığı birtakım eserlerinde daha sert bir dil kullandığını müşahede etmekteyiz. Şüphesiz bunda riyazetin bir etkisi olabileceği gibi o dönem içinde yaşadığı psikolojik haller de söz konusu olabilir. Yaşadığı dönemde birtakım insanların iftiralarına maruz kalmış hatta şikâyetler pâyitahta kadar ulaşmıştır. Bu şikâyetler neticesinde resmi görevlerine son verilmiştir. Nâblusî eserlerinde isim vermez ancak zamanında yaşayan birtakım insanlara, "zâhir ulemâsı", "rüsum ulemâsı" şeklinde mesaj vermeyi de ihmal etmez. Yine halvet dönemi eserlerinden olan *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserinde, yaşadığı dönemi fitne dönemi olarak tavsif eder ve insanlara inzivayı tavsiye eder. İlgili kitabın besmele, hamdeleden sonra ilk cümlesi şu şekildedir:

"Yüce Allah, bu fakir kuluna, bu zamanda yaşıyor olsa da aslında ölü gibi olan insanların içine karışmaktan yüz çevirterek, ahirete irtihal etmiş olmasına rağmen sanki hâlâ hayatta gibi olan geçmiş âlimlerin eserleriyle meşgul ederek insanlardan uzakta evde inzivayı müyesser kıldı."[233]

İlgili eserin giriş kısmında insanlardan bîzar olduğuna dâir birtakım beyitler kaydettikten sonra eser hakkında şu bilgiyi vermektedir:

İnsanlardan uzak kalarak kişinin iç âlemini arındırmasına dâir teşvik edici Nebevî haber ve sözleri toplamayı arzu ettim. İnsanlardan uzaklaşmada, akıl sır ermez, sayısız fayda gördüm. Bazı cahiller beni kınadı. Allah onların yaptıklarını görmektedir. Bu topladığım bilgilere *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* ismini vermeyi uygun gördüm. Hidâyet ve muvaffakiyet Allah'tandır. Kişiyi en doğru yola ulaştıracak olan O'dur.[234]

Uzlet hayatında te'lifle meşgul olan Nâblusî bu süre zarfında aynı zamanda Kur'ân'ı da istinsah etmiş, Kur'ân'ın manası üzerinde yoğunlaşmış, hikmetlerine dalmayı murat etmiştir. Gönül dünyasına açılan bu incelikleri *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eserinde toplamıştır.[235] Sınırlı sayıda dost ve talebeleriyle buluşma dışında insanların arasına karışmaktan uzak durmuştur.[236]

[233] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût Fî Luzûmi'l-Buyût*, s. 14.

[234] Nâblusî, *Tekmîlu'n-Nuût Fî Luzûmi'l-Buyût*, s. 17.

[235] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

[236] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 112.

Nâblusî'nin uzun inziva döneminde zamanın fitnelerinden emin olmanın yanı sıra, rûhî ve manevî tekamülü de hedeflemiş olduğunu düşünmekteyiz. O, bu uzlet hayatı evresinde pek çok eser kaleme almıştır. İşârî tefsiri olan *Bevâtinü'l-Kur'ân* bu döneme ait eserlerindendir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Hz. Peygamber'in "insanların içlerine karışıp onların ezalarına sabreden mü'min, insanlardan uzakta yaşayan ve onların ezalarına tahammül etmeyen mü'minden daha hayırlıdır"[237] hadisi esas alındığında Nâblusî'nin ve Nâblusî gibi uzlete çekilen sûfîlerin bu tutumları ne derece doğrudur?

Hz. Peygamber'den biraz önce naklettiğimiz şekilde hadisler varid olduğu gibi fitne zamanında uzlete çekilmeyi tavsiye eden hadisler de varid olmuştur. Nitekim Nâblusî uzletle ilgili kaleme aldığı eserinde bu tür hadislere yer vermiş bir anlamda uzlete çekilme sebebini beyan etmiştir. Nâblusî'nin yaşadığı dönemde tezin başında belirttiğimiz bazı fitnelerin zuhur etmiş olması Nâblusî'yi böyle bir uzlet hayatına sevk etmiş olabilir. Dolayısıyla Nâblusî'nin bir süreliğine uzleti tercih etmesinin ruhbanlıkla bir ilgisi yoktur. Fitneden kaçma gibi bir sebebe mebni istisnai bir haldir. Bu maksatla yapılan uzletin İslam'a aykırı olmadığını hatta hadislerde bunun teşvik edildiğini göz önünde bulundurursak sûfîlerin muvakkat süreliğine uzleti ve halveti tercih etmelerinin İslam'a muvafık bir hareket olduğunu düşünüyoruz.

1.2.13. Zâhirî İlimleri Tahsil Çağı ve Zâhirî İlimlerle İştigali Sonlandırması

Nâblusî çok erken yaşta ilim tahsiline başlar. 5 yaşında Kur'ân'ı hatmeder ve 14 yaşında ilk ilmî icâzetini alır. Yirmi yaşına varmadan akranlarını geride bıraktığı kaydedilmektedir.[238] 38 yaşına kadar zâhirî ilimlerde farklı sahalarda dersler verir. Bâtınî ilimlere ağırlık verdiği yedi yıllık halvet hayatında (1091-1097 h.) zâhirî ilimlerden daha fazla bâtını ilimlere mesâî harcadığını anlamaktayız. 38 yaşında (1098 h.) İstanbul'daki arkadaşı Şeyh Muhammed Efendi el-Hamîdî'ye gönderdiği mektubunda ona *Fusûs* üzerine yazdığı şerh olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserinin ilk

[237] İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-Fiten, 23, hadis nr: 4032.

[238] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 93.

65

Nâblusî'nin uzun inziva döneminde zamanın fitnelerinden emin olmanın yanı sıra, rûhî ve manevî tekamülü de hedeflemiş olduğunu düşünmekteyiz. O, bu uzlet hayatı evresinde pek çok eser kaleme almıştır. İşârî tefsiri olan *Bevâtinü'l-Kur'ân* bu döneme ait eserlerindendir.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Hz. Peygamber'in "insanların içlerine karışıp onların ezalarına sabreden mü'min, insanlardan uzakta yaşayan ve onların ezalarına tahammül etmeyen mü'minden daha hayırlıdır"[237] hadisi esas alındığında Nâblusî'nin ve Nâblusî gibi uzlete çekilen sûfîlerin bu tutumları ne derece doğrudur?

Hz. Peygamber'den biraz önce naklettiğimiz şekilde hadisler varid olduğu gibi fitne zamanında uzlete çekilmeyi tavsiye eden hadisler de varid olmuştur. Nitekim Nâblusî uzletle ilgili kaleme aldığı eserinde bu tür hadislere yer vermiş bir anlamda uzlete çekilme sebebini beyan etmiştir. Nâblusî'nin yaşadığı dönemde tezin başında belirttiğimiz bazı fitnelerin zuhur etmiş olması Nâblusî'yi böyle bir uzlet hayatına sevk etmiş olabilir. Dolayısıyla Nâblusî'nin bir süreliğine uzleti tercih etmesinin ruhbanlıkla bir ilgisi yoktur. Fitneden kaçma gibi bir sebebe mebni istisnai bir haldir. Bu maksatla yapılan uzletin İslam'a aykırı olmadığını hatta hadislerde bunun teşvik edildiğini göz önünde bulundurursak sûfîlerin muvakkat süreliğine uzleti ve halveti tercih etmelerinin İslam'a muvafık bir hareket olduğunu düşünüyoruz.

1.2.13. Zâhirî İlimleri Tahsil Çağı ve Zâhirî İlimlerle İştigali Sonlandırması

Nâblusî çok erken yaşta ilim tahsiline başlar. 5 yaşında Kur'ân'ı hatmeder ve 14 yaşında ilk ilmî icâzetini alır. Yirmi yaşına varmadan akranlarını geride bıraktığı kaydedilmektedir.[238] 38 yaşına kadar zâhirî ilimlerde farklı sahalarda dersler verir. Bâtınî ilimlere ağırlık verdiği yedi yıllık halvet hayatında (1091-1097 h.) zâhirî ilimlerden daha fazla bâtını ilimlere mesâî harcadığını anlamaktayız. 38 yaşında (1098 h.) İstanbul'daki arkadaşı Şeyh Muhammed Efendi el-Hamîdî'ye gönderdiği mektubunda ona *Fusûs* üzerine yazdığı şerh olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserinin ilk

[237] İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-Fiten, 23, hadis nr: 4032.

[238] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 93.

yarısını göndermiş ve ona zâhir ilimlerle iştigali sonlandırdığını, tamamıyla bâtınî ilimlere yöneldiğini ifade etmiştir.[239] Aynı mektupta bu hususu şöyle gerekçelendirir:

"Faydalı ilim ve yüceltici haslet bâtınî ilimlerdir. Zevk ve vicdana dönüktür. Bâtınî ilmi idrak etmeyi mümkün kılan ise zevk ve vicdan ile keşf ve müşahededir. Zâhirî ilimler ise hayal, düşünce ve anlayış ile idrak edilir. Ümmî Davud es-Sekenderî'nin dediği gibi zâhir ilimlerde insanın ilmi artıkça şöhreti artar, bâtın ilimlerde insan ilerledikçe gizlenir. Zâhir ilimlerde herkesin kendisine ait bir hayali ve anlayışı varken bâtınî ilimlerde herkesin zevki, keşfi ve vicdanı olmaktadır."[240]

Nâblusî her ne kadar 38 yaşında arkadaşına gönderdiği mektupta zâhirî ilimlerle meşgul olmayı sonlandırdığını ifade etse de ileride Beyzâvî üzerine yazdığı şerhte belirteceğimiz üzere 65 yaşlarında iken Selimiyye Medresesinde Beyzâvî tefsirini okutmuştur. Dolayısıyla Nâblusî'nin zâhirî ilimlerle iştigalini sonlandırmasını önceki mesâîsine nispetle hafifletme şeklinde anlayabiliriz. Ya da mektubu yazdığı dönemlerde İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve fikriyatı üzerine yoğunlaşmış ve muvakkaten zâhirî ilimlerle meşgul olmama yönünde bir tercihte bulunmuş da olabilir.

1.2.14. Nâblusî'nin Eserlerinde Şiir

Nâblusî dîvânı olan [241] şair bir âlimdir. Ayrıca İbnü'l-Fâriz, Mevlânâ Celâleddin Rûmî[242] gibi sûfî şairlerin eserlerine şerhler yazmıştır. İbnü'l-Fâriz'in dîvânına yazdığı *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriz (Keşfü's-Sırri'l-Ğâmiz min Şerhi Dîvâni İbni'l-Fâriz)*[243] isimli şerh hacimlidir. Bir Osmanlı şairi olan Nâblusî şiirlerinde

[239] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 241-242.

[240] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 242.

[241] Nâblusî'nin *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik* isimli dîvânı Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

[242] Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî* isimli Mesnevî dîbâcelerine yazdığı şerh, yazma nüsha olarak Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, 3606 numaralı yazma mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye nüshasını kullandık.

[243] Yazma bir nüshası, El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5239'da kayıtlıdır. Müteaddit defa basılmıştır. 1306 (h.) yılında Matbaatü'l-Âmire'de basılmış. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî tahkîkiyle iki cilt halinde 2003 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca son olarak Halid ez-Zer'î tarafından dört cilt halinde edisyon kritiği yapılarak 2017 yılında Dâru Ninovâ tarafından neşredilmiştir.

66

yarısını göndermiş ve ona zâhir ilimlerle iştigali sonlandırdığını, tamamıyla bâtınî ilimlere yöneldiğini ifade etmiştir.[239] Aynı mektupta bu hususu şöyle gerekçelendirir:

"Faydalı ilim ve yüceltici haslet bâtınî ilimlerdir. Zevk ve vicdana dönüktür. Bâtınî ilmi idrak etmeyi mümkün kılan ise zevk ve vicdan ile keşf ve müşahededir. Zâhirî ilimler ise hayal, düşünce ve anlayış ile idrak edilir. Ümmî Davud es-Sekenderî'nin dediği gibi zâhir ilimlerde insanın ilmi artıkça şöhreti artar, bâtın ilimlerde insan ilerledikçe gizlenir. Zâhir ilimlerde herkesin kendisine ait bir hayali ve anlayışı varken bâtınî ilimlerde herkesin zevki, keşfi ve vicdanı olmaktadır."[240]

Nâblusî her ne kadar 38 yaşında arkadaşına gönderdiği mektupta zâhirî ilimlerle meşgul olmayı sonlandırdığını ifade etse de ileride Beyzâvî üzerine yazdığı şerhte belirteceğimiz üzere 65 yaşlarında iken Selimiyye Medresesinde Beyzâvî tefsirini okutmuştur. Dolayısıyla Nâblusî'nin zâhirî ilimlerle iştigalini sonlandırmasını önceki mesâîsine nispetle hafifletme şeklinde anlayabiliriz. Ya da mektubu yazdığı dönemlerde İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve fikriyatı üzerine yoğunlaşmış ve muvakkaten zâhirî ilimlerle meşgul olmama yönünde bir tercihte bulunmuş da olabilir.

1.2.14. Nâblusî'nin Eserlerinde Şiir

Nâblusî dîvânı olan [241] şair bir âlimdir. Ayrıca İbnü'l-Fâriz, Mevlânâ Celâleddin Rûmî[242] gibi sûfî şairlerin eserlerine şerhler yazmıştır. İbnü'l-Fâriz'in dîvânına yazdığı *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriz (Keşfü's-Sırri'l-Ğâmiz min Şerhi Dîvâni İbni'l-Fâriz)*[243] isimli şerh hacimlidir. Bir Osmanlı şairi olan Nâblusî şiirlerinde

[239] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 241-242.

[240] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 242.

[241] Nâblusî'nin *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik* isimli dîvânı Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.

[242] Nâblusî'nin *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî* isimli Mesnevî dîbâcelerine yazdığı şerh, yazma nüsha olarak Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, 3606 numaralı yazma mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye nüshasını kullandık.

[243] Yazma bir nüshası, El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5239'da kayıtlıdır. Müteaddit defa basılmıştır. 1306 (h.) yılında Matbaatü'l-Âmire'de basılmış. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî tahkîkiyle iki cilt halinde 2003 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca son olarak Halid ez-Zer'î tarafından dört cilt halinde edisyon kritiği yapılarak 2017 yılında Dâru Ninovâ tarafından neşredilmiştir.

vahdet-i vücûd konusunu işlemiştir. Bu sebeple pek çok şiiri Yunus Emre, Niyazi-î Mısrî, Aziz Mahmud-i Hüdâî gibi vahdet-i vücûd temasını işlemiş sûfî şairlerin şiirlerini çağrıştırır. Kanaatimizce bu Ekberiyye geleneğinin etkisidir. Zira bu sûfîler Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin izinden giden zâtlardır. Bazı Arap Dili ve Edebiyatı araştırıcılarına göre Nâblusî sûfî tecrübeyi ifade etmede zamanındaki şairleri geçmiştir.[244] Ancak bu araştırmanın Arap dilinde yazılı şiirlerle kayıtlı olduğunu belirtmek gerekir.

Nâblusî şiirlerinde, hamr (şarap), deyr (manastır), rahip gibi kelimeleri kullanmıştır. Zâhir âlimleri tarafında tasvip edilmeyen bu tür ifadeler sûfî şairler tarafından mecâzen kullanılmıştır. Nâblusî'nin de üzerine şerh yazdığı İbnü'l-Fâriz'in *Kasîde-i Hamriyye*'si bu tür ifadelerle doludur. Osmanlı Türk sûfî şairleri de bu ve benzeri tabirleri kullanmıştır. Örneğin Niyazi-î Mısrî şöyle demektedir:

Şarâb-ı aşk ile sekrân olup her birisi mestân,
Visâlin gülüne hayrân olan neyler gülistânı[245]

Dilde belli bir zevke ulaşmış olanlar için bu ifadelerin gayri İslamî olduğu düşünülmez. Sevgisinin yoğunluğundan dolayı sanki akli melekelerini yitirmiş olan insan sarhoşa benzetilmiştir. Aşığı bu hale sokan ilâhî tecellîler şaraba, tekke, meyhaneye teşbih edilmiştir.[246] Sûfîlerin aşk ve muhabbetle kastettikleri Allah ve Rasûlüne olan muhabbettir.

Biz bu konuda tâbiînin büyüklerinden Hasan-ı Basrî'nin, bizzât görüştüğü, Bedir Cihadına katılan 70 sahâbe hakkında söylediği sözleri nakletmekle iktifa etmek istiyoruz:

Siz onları görseydiniz onları deli sanırdınız, onlar sizlerden hayır ehli olanları görselerdi bunların nasibi yoktur derlerdi. Şerlilerinizi görselerdi bunlar ahiret gününe iman etmeyenler derlerdi.[247]

[244] Bkz. Dr. Vefîk Mahmud Süleytîn, Nârimân Reyyân Abdulmecîd Celûl, *et-Teşkîlu'l-Bedîî fî Şi'ri Abdilgani en-Nâbulsi*, Mecelletü Ruâ Fikriyye, 2/4, Souk Ahrâs, 2018, s. 134.

[245] Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 554.

[246] Nâblusî'nin şarab vb. izahı için bkz. Nâblusî, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr.3606, vr. 121b-126a.

[247] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mektebetü'l-Hâncî & Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, c. 2, s. 134.

67

vahdet-i vücûd konusunu işlemiştir. Bu sebeple pek çok şiiri Yunus Emre, Niyazi-î Mısrî, Aziz Mahmud-i Hüdâî gibi vahdet-i vücûd temasını işlemiş sûfî şairlerin şiirlerini çağrıştırır. Kanaatimizce bu Ekberiyye geleneğinin etkisidir. Zira bu sûfîler Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin izinden giden zâtlardır. Bazı Arap Dili ve Edebiyatı araştırıcılarına göre Nâblusî sûfî tecrübeyi ifade etmede zamanındaki şairleri geçmiştir.[244] Ancak bu araştırmanın Arap dilinde yazılı şiirlerle kayıtlı olduğunu belirtmek gerekir.

Nâblusî şiirlerinde, hamr (şarap), deyr (manastır), rahip gibi kelimeleri kullanmıştır. Zâhir âlimleri tarafında tasvip edilmeyen bu tür ifadeler sûfî şairler tarafından mecâzen kullanılmıştır. Nâblusî'nin de üzerine şerh yazdığı İbnü'l-Fâriz'in *Kasîde-i Hamriyye*'si bu tür ifadelerle doludur. Osmanlı Türk sûfî şairleri de bu ve benzeri tabirleri kullanmıştır. Örneğin Niyazi-î Mısrî şöyle demektedir:

Şarâb-ı aşk ile sekrân olup her birisi mestân,
Visâlin gülüne hayrân olan neyler gülistânı[245]

Dilde belli bir zevke ulaşmış olanlar için bu ifadelerin gayri İslamî olduğu düşünülmez. Sevgisinin yoğunluğundan dolayı sanki akli melekelerini yitirmiş olan insan sarhoşa benzetilmiştir. Aşığı bu hale sokan ilâhî tecellîler şaraba, tekke, meyhaneye teşbih edilmiştir.[246] Sûfîlerin aşk ve muhabbetle kastettikleri Allah ve Rasûlüne olan muhabbettir.

Biz bu konuda tâbiînin büyüklerinden Hasan-ı Basrî'nin, bizzât görüştüğü, Bedir Cihadına katılan 70 sahâbe hakkında söylediği sözleri nakletmekle iktifa etmek istiyoruz:

Siz onları görseydiniz onları deli sanırdınız, onlar sizlerden hayır ehli olanları görselerdi bunların nasibi yoktur derlerdi. Şerlilerinizi görselerdi bunlar ahiret gününe iman etmeyenler derlerdi.[247]

[244] Bkz. Dr. Vefîk Mahmud Süleytîn, Nârimân Reyyân Abdulmecîd Celûl, *et-Teşkîlu'l-Bedîî fî Şi'ri Abdilgani en-Nâbulsi*, Mecelletü Ruâ Fikriyye, 2/4, Souk Ahrâs, 2018, s. 134.

[245] Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 554.

[246] Nâblusî'nin şarab vb. izahı için bkz. Nâblusî, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr.3606, vr. 121b-126a.

[247] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mektebetü'l-Hâncî & Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, c. 2, s. 134.

Burada sevginin bu şekilde ifade edilmiş olmasının İslamîliği tartışılabilir. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki asıl olan lafızdan ziyade muhtevâdır. Nâblusî sûfî âlim ve şairlerin kullandıkları, zâhiren İslam'a aykırı olan bu sözlerinin zâhir manalarının kastedilmediğini açıkça ifade eder ve bu sözlerle ne kastettiklerini Şüsterî'yi müdafaa için yazdığı eserde dile getirir.[248]

Nâblusî kendisi de dîvânında ve diğer eserlerinde şarap, sâkî, meyhane gibi tabirleri kullanmıştır. Bir örnek olması bakımından dîvânında yer alan kasideden bir bölüm zikretmek istiyoruz:

ساقي يا ساقي اسقيني من خمرة الباقي
واكشف لي عن قيد إطلاقي يا ساقي، آه يا ساقي

أستاره راحت عن عيني والزهرة فاحت
والسكرة بالأسرار باحت يا ساقي، آه يا ساقي

افتح لي باب الحان واسمعني من طيب الألحان
وارشفني من كاسي الملآن يا ساقي، آه يا ساقي

لا يعرف أمري إلا من يشرب خمري
أحشاؤه تصلَى في جمري يا ساقي، آه يا ساقي

Sâkî ey sâkî — *Doldur şu sonsuzluk şarabından*
Özgürlüğümü kısıtlayandan kurtar beni — *Ey sâkî âh sâkî*
Perdeler gözümden kalkmış — *Kokusu her yeri kaplamış*
Sarhoşluk tüm sırları ifşa etmiş — *Ey sâkî âh sâkî*
Aç şu meyhanenin kapısını — *Dinlet bize güzel nağmelerden*
Dolu kadehimden yudumla — *Ey sâkî âh sâkî*
Halimi bilmez — *Şarabımı içenden gayrı*

والله لقد أدركت سبعين بدريًا، أكثر لباسهم الصوف، لو رأيتموهم لقلتم: مجانين، ولو رأوا خياركم لقالوا: ما لهؤلاء من خلاق، ولو رأوا شراركم لقالوا: هؤلاء لا يؤمنون بيوم الحساب.

[248] Nâblusî, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606, vr. 122a.

68

Burada sevginin bu şekilde ifade edilmiş olmasının İslamîliği tartışılabilir. Ancak şurası da unutulmamalıdır ki asıl olan lafızdan ziyade muhtevâdır. Nâblusî sûfî âlim ve şairlerin kullandıkları, zâhiren İslam'a aykırı olan bu sözlerinin zâhir manalarının kastedilmediğini açıkça ifade eder ve bu sözlerle ne kastettiklerini Şüsterî'yi müdafaa için yazdığı eserde dile getirir.[248]

Nâblusî kendisi de dîvânında ve diğer eserlerinde şarap, sâkî, meyhane gibi tabirleri kullanmıştır. Bir örnek olması bakımından dîvânında yer alan kasideden bir bölüm zikretmek istiyoruz:

ساقي يا ساقي اسقيني من خمرة الباقي
واكشف لي عن قيد إطلاقي يا ساقي، آه يا ساقي

أستاره راحت عن عيني والزهرة فاحت
والسكرة بالأسرار باحت يا ساقي، آه يا ساقي

افتح لي باب الحان واسمعني من طيب الألحان
وارشفني من كاسي الملآن يا ساقي، آه يا ساقي

لا يعرف أمري إلا من يشرب خمري
أحشاؤه تصلَى في جمري يا ساقي، آه يا ساقي

Sâkî ey sâkî — *Doldur şu sonsuzluk şarabından*
Özgürlüğümü kısıtlayandan kurtar beni — *Ey sâkî âh sâkî*
Perdeler gözümden kalkmış — *Kokusu her yeri kaplamış*
Sarhoşluk tüm sırları ifşa etmiş — *Ey sâkî âh sâkî*
Aç şu meyhanenin kapısını — *Dinlet bize güzel nağmelerden*
Dolu kadehimden yudumla — *Ey sâkî âh sâkî*
Halimi bilmez — *Şarabımı içenden gayrı*

والله لقد أدركت سبعين بدريًا، أكثر لباسهم الصوف، لو رأيتموهم لقلتم: مجانين، ولو رأوا خياركم لقالوا: ما لهؤلاء من خلاق، ولو رأوا شراركم لقالوا: هؤلاء لا يؤمنون بيوم الحساب.

[248] Nâblusî, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606, vr. 122a.

Ciğeri odumda kavrulur Ey sâkî âh sâkî.[249]

Nâblusî'nin bu şiirinde geçen şarap, kadeh, sâkî gibi ifadeler remzî ve mecâzî ifadelerdir. Şeriattan zerrece taviz vermeyen, akaid, fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlerin hemen hemen her sahasında onlarca eser vermiş bir Din âliminin bu tür ifadelerle zâhir anlamları kastetmeyeceği açıktır. Kaldı ki o gün için irfan seviyesi yüksek bir toplumda bu tür manalar yanlış anlaşılmamaktadır. Daha sonraki zamanlarda mecazî ve remzî ifadelerin daralmasıyla ve sözün sadece hakiki anlama hasr edilmesiyle sûfîlerin ifadelerindeki mecâzî ifadeler yanlış anlaşılır olmuştur.[250]

1.2.15. Nâblusî'de İlimlerin Tasnifi

Araştırmalarımız neticesinde Nâblusî'nin ilimlere farklı tasnifler getirdiğine şahit olduk. İlk taksimde ilimler bir hiyerarşi içinde tasnif edilmişken diğer bir tasnifte ilimler tasavvufî açıdan tasnife tabi tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle birinci taksim şeriat/zâhir nazarıyla yapılmış bir taksim iken ikinci tasnif hakikat/bâtın açısından yapılmış bir kategorizasyondur. Birinci tasnifte ilimler şeriat ilimleri olup olmama zaviyesinden ikili bir taksime tabi tutulmuştur. Burada şeriat ilimleri olmayan ilimler ile gayr-i meşru ilimler gibi bir anlam kastedilmemiştir. Şer'î ilim demek doğrudan şeriat merkezli ilim demektir. Bir örnek verecek olursak tıp ilmi şer'î bir ilim değildir ancak meşru bir ilimdir. Buna mukabil tefsir ilmi hem şer'î hem de meşru bir ilimdir. Şer'î ve meşru ilimler arasında mutlak umum husus ilişkisi varken şer'î olmayan ve meşru olan ilimler arasında bir vecihten umum husus (umûm husûs min vech) ilişkisi vardır. Yani her şer'î ilim meşru iken her meşru ilim şer'î olmayabilir.

Nâblusî'nin ilk taksimi şu şekildedir:

İlimler, şer'î olan ve şer'î olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Şer'î ilimler, tefsir, hadis ve fıkıh ilimleridir. Şer'î olmayan ilimleri de üçe ayrılır:

[249] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 375-376.

[250] Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 1.bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2017, s. 136-145.

69

Ciğeri odumda kavrulur Ey sâkî âh sâkî.[249]

Nâblusî'nin bu şiirinde geçen şarap, kadeh, sâkî gibi ifadeler remzî ve mecâzî ifadelerdir. Şeriattan zerrece taviz vermeyen, akaid, fıkıh başta olmak üzere İslami ilimlerin hemen hemen her sahasında onlarca eser vermiş bir Din âliminin bu tür ifadelerle zâhir anlamları kastetmeyeceği açıktır. Kaldı ki o gün için irfan seviyesi yüksek bir toplumda bu tür manalar yanlış anlaşılmamaktadır. Daha sonraki zamanlarda mecazî ve remzî ifadelerin daralmasıyla ve sözün sadece hakiki anlama hasr edilmesiyle sûfîlerin ifadelerindeki mecâzî ifadeler yanlış anlaşılır olmuştur.[250]

1.2.15. Nâblusî'de İlimlerin Tasnifi

Araştırmalarımız neticesinde Nâblusî'nin ilimlere farklı tasnifler getirdiğine şahit olduk. İlk taksimde ilimler bir hiyerarşi içinde tasnif edilmişken diğer bir tasnifte ilimler tasavvufî açıdan tasnife tabi tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle birinci taksim şeriat/zâhir nazarıyla yapılmış bir taksim iken ikinci tasnif hakikat/bâtın açısından yapılmış bir kategorizasyondur. Birinci tasnifte ilimler şeriat ilimleri olup olmama zaviyesinden ikili bir taksime tabi tutulmuştur. Burada şeriat ilimleri olmayan ilimler ile gayr-i meşru ilimler gibi bir anlam kastedilmemiştir. Şer'î ilim demek doğrudan şeriat merkezli ilim demektir. Bir örnek verecek olursak tıp ilmi şer'î bir ilim değildir ancak meşru bir ilimdir. Buna mukabil tefsir ilmi hem şer'î hem de meşru bir ilimdir. Şer'î ve meşru ilimler arasında mutlak umum husus ilişkisi varken şer'î olmayan ve meşru olan ilimler arasında bir vecihten umum husus (umûm husûs min vech) ilişkisi vardır. Yani her şer'î ilim meşru iken her meşru ilim şer'î olmayabilir.

Nâblusî'nin ilk taksimi şu şekildedir:

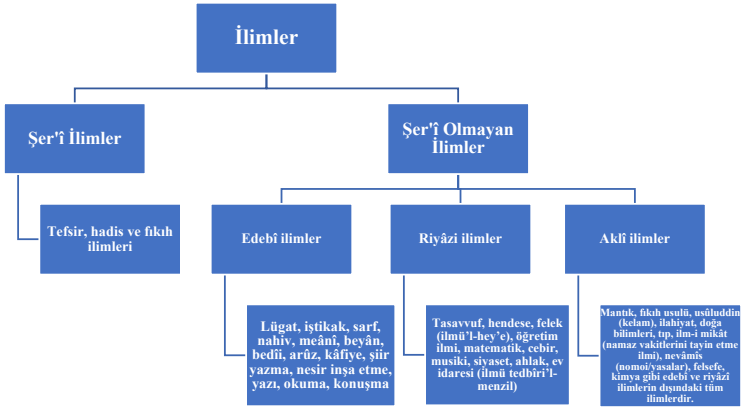
İlimler, şer'î olan ve şer'î olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Şer'î ilimler, tefsir, hadis ve fıkıh ilimleridir. Şer'î olmayan ilimleri de üçe ayrılır:

[249] Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 375-376.

[250] Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 1.bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2017, s. 136-145.

- Edebî ilimler: bunlar, lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedîi, arûz, kâfiye, şiir yazma, nesir inşa etme, yazı, okuma, konuşma ilimleri olmak üzere on dörttür.
- Riyâzi ilimler:[251] tasavvuf, hendese, felek (ilmü'l-hey'e), öğretim ilmi, matematik, cebir, musiki, siyaset, ahlak, ev idaresi (ilmü tedbîri'l-menzil) olmak üzere ondur.
- Aklî ilimler: mantık, fıkıh usulü, usûluddin (kelam), ilahiyat, doğa bilimleri, tıp, ilm-i mikât (namaz vakitlerini tayin etme ilmi), nevâmîs (nomoi/yasalar), felsefe, kimya gibi edebî ve riyâzî ilimlerin dışındaki tüm ilimlerdir.[252]

Nâblusî'nin bu ilimler tasnifini şöyle bir tabloda gösterebiliriz:



Nâblusî'nin diğer taksimi ise sûfî âlimler tarafından benimsenen ilim tasnifidir. Buna göre ilimler zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılır.

Ona göre zâhir ilimleri olan fıkıh gibi ilimleri tahsil etmek gereklidir. Kalbi, kibir, haset vb. manevî marazlardan kurtarmak için gerekli olan bâtın ilmi insana,

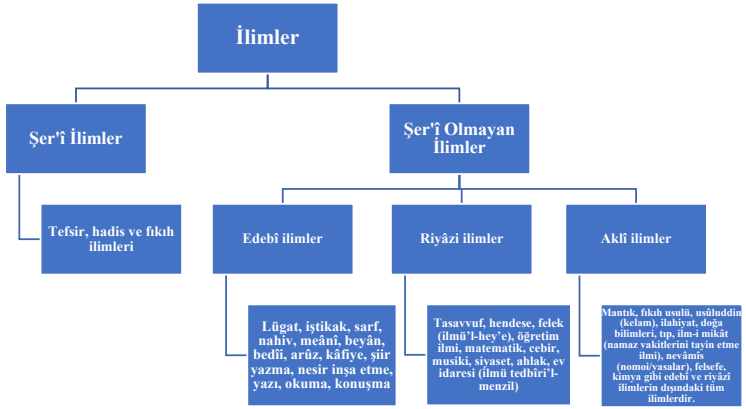
[251] Riyâzî (ç. riyâziyyât) matematikle ilgili ya da idman ve egzersiz anlamındadır. Ancak burada idmanla hasıl olan ilimler anlamındadır.

[252] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr. 797, vr. 15a.

70

- Edebî ilimler: bunlar, lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyân, bedîi, arûz, kâfiye, şiir yazma, nesir inşa etme, yazı, okuma, konuşma ilimleri olmak üzere on dörttür.
- Riyâzi ilimler:[251] tasavvuf, hendese, felek (ilmü'l-hey'e), öğretim ilmi, matematik, cebir, musiki, siyaset, ahlak, ev idaresi (ilmü tedbîri'l-menzil) olmak üzere ondur.
- Aklî ilimler: mantık, fıkıh usulü, usûluddin (kelam), ilahiyat, doğa bilimleri, tıp, ilm-i mikât (namaz vakitlerini tayin etme ilmi), nevâmîs (nomoi/yasalar), felsefe, kimya gibi edebî ve riyâzî ilimlerin dışındaki tüm ilimlerdir.[252]

Nâblusî'nin bu ilimler tasnifini şöyle bir tabloda gösterebiliriz:



Nâblusî'nin diğer taksimi ise sûfî âlimler tarafından benimsenen ilim tasnifidir. Buna göre ilimler zâhir ve bâtın olarak ikiye ayrılır.

Ona göre zâhir ilimleri olan fıkıh gibi ilimleri tahsil etmek gereklidir. Kalbi, kibir, haset vb. manevî marazlardan kurtarmak için gerekli olan bâtın ilmi insana,

[251] Riyâzî (ç. riyâziyyât) matematikle ilgili ya da idman ve egzersiz anlamındadır. Ancak burada idmanla hasıl olan ilimler anlamındadır.

[252] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr. 797, vr. 15a.

ancak zâhir ilmini öğrenmek ve bu ilimi hayata tatbik etmekle açılır.[253] Nâblusî, Münâvî'den naklen İmam-ı Mâlik'in şu sözünü aktarır:

"Bâtın ilmini ancak zâhir ilmini bilen bilir. Kişi ne zaman zâhir ilmini öğrenir ve onunla amel ederse Allah o kulun kalbine bâtın ilmini açar. Bu da ancak Allah'ın kalbi nurlandırması ve açmasıyla mümkündür. Yine İmam-ı Malik, ilmin çok rivâyetle olmadığı, ilmin ancak Allah'ın kalbe nurunu ilham etmesiyle olabileceğini söylemiştir. İmam-ı Malik bu sözleriyle bâtın ilmine işaret etmektedir."[254]

Ona göre bâtın ilmi olan tasavvuf, süslü cümlelerden ibaret bir ilim değildir.[255]

Nâblusî'nin bir başka ilim tasnifi de şu şekildedir:

- Zevkî/keşfî ilim
- Hayalî ilim

Nâblusî'ye göre hayalî ilim zan ve tahminden ibarettir. Şayet bu zan ve tahminler, ilim olsaydı, sahibi onu tadar, kendi nefsinde ona ulaşır ve onu keşften alırdı.[256]

Nâblusî'nin hayâlî ilim tabiri ile kastının, tasavvufî ve zâhirî ilimlerden kalbî zevke varılmamış bilgiler olduğunu düşünüyoruz. Akli ilimlerde insanın okudukça hayreti artar. Felsefe, matematik, Dinî ilimlerden usule dâir ilimler gibi. Kalbî ilimlerde ise ilim arttıkça insanın ezelî ve ebedî olan Yüce Varlık'la ittisali ve irtibatı artmaktadır.

Nâblusî'nin bu anlayışının bir benzerini İbn Acîbe'de de görmekteyiz. O *el-Bahru'l-Medîd* tefsirinde Beyâzıd-ı Bestâmî'den naklen şöyle der:

"Allah'ın aşk şarabı denen bir şarabı vardır, onu üstün kullarına saklamıştır. Onlar bu şaraptan içtiklerinde mest olurlar; mest olduklarında hayret ederler. Hayret

[253] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[254] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[255] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[256] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 252.

71

ancak zâhir ilmini öğrenmek ve bu ilimi hayata tatbik etmekle açılır.[253] Nâblusî, Münâvî'den naklen İmam-ı Mâlik'in şu sözünü aktarır:

"Bâtın ilmini ancak zâhir ilmini bilen bilir. Kişi ne zaman zâhir ilmini öğrenir ve onunla amel ederse Allah o kulun kalbine bâtın ilmini açar. Bu da ancak Allah'ın kalbi nurlandırması ve açmasıyla mümkündür. Yine İmam-ı Malik, ilmin çok rivâyetle olmadığı, ilmin ancak Allah'ın kalbe nurunu ilham etmesiyle olabileceğini söylemiştir. İmam-ı Malik bu sözleriyle bâtın ilmine işaret etmektedir."[254]

Ona göre bâtın ilmi olan tasavvuf, süslü cümlelerden ibaret bir ilim değildir.[255]

Nâblusî'nin bir başka ilim tasnifi de şu şekildedir:

- Zevkî/keşfî ilim
- Hayalî ilim

Nâblusî'ye göre hayalî ilim zan ve tahminden ibarettir. Şayet bu zan ve tahminler, ilim olsaydı, sahibi onu tadar, kendi nefsinde ona ulaşır ve onu keşften alırdı.[256]

Nâblusî'nin hayâlî ilim tabiri ile kastının, tasavvufî ve zâhirî ilimlerden kalbî zevke varılmamış bilgiler olduğunu düşünüyoruz. Akli ilimlerde insanın okudukça hayreti artar. Felsefe, matematik, Dinî ilimlerden usule dâir ilimler gibi. Kalbî ilimlerde ise ilim arttıkça insanın ezelî ve ebedî olan Yüce Varlık'la ittisali ve irtibatı artmaktadır.

Nâblusî'nin bu anlayışının bir benzerini İbn Acîbe'de de görmekteyiz. O *el-Bahru'l-Medîd* tefsirinde Beyâzıd-ı Bestâmî'den naklen şöyle der:

"Allah'ın aşk şarabı denen bir şarabı vardır, onu üstün kullarına saklamıştır. Onlar bu şaraptan içtiklerinde mest olurlar; mest olduklarında hayret ederler. Hayret

[253] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[254] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[255] Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, s. 17.
[256] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 252.

ettiklerinde uçarlar. Uçtuklarında Allah'a vasıl olurlar; vuslata erince muttasıl olurlar. 'Onlar, gücü sonsuz olan hükümdarın huzurunda sıdk meclisinde bulunurlar'.[257] "[258]

Buradan bizim çıkardığımız netice şudur: sûfî âlimler ilimleri geldiği kaynak açısından fiziksel ve metafiziksel olarak ayırmaktadırlar. Fiziksel alana dâir bilgi kaynakları tecrübe, akli istidlal ve sâdık haber iken metafizik sahaya dâir bilgi kaynağı derûnî ve hissîdir. Bu husus her ne kadar günümüz bilim paradigmalarının dışında kabul edilse de sûfîler için çok değerli ve çok azizdir. Kanaatimizce sûfîlerdeki işâri tefsirin kaynağı aklî ilimlerden ziyade bu metafiziksel hisler, kalbî keşifler ve ilhâmî hazlardır.

1.3. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN ESERLERİ

İslam Tarihinde hemen hemen her ilimde eseri olan muhakkik âlim sayısı çok değildir. Nâblusî bu ender zâtlardan biridir. Yed-i tûlâ sahibi olan Nâblusî ilim ve irfanı cem eden zülcenâheyn bir zâttır. Külliyat sahibi bir âlim ve düşünürdür. Selahaddin el-Müneccid gibi birtakım araştırmacılar Nâblusî'nin İbn Tolûn, Suyûtî, İbn Hacer, İbnü'l-Arabî gibi İslamî konularda büyük yazarlardan olduğunu söylemektedirler.[259]

Nâblusî'nin çağdaşı İbn Cum'a onun hakkında şöyle demektedir:

Nâblusî, tüm İslamî ilimlerde, fıkıh, edebiyat, mantık, Arapça, lügat ve bunun dışında başka ilimlerde büyük behresi olan birisi idi. İnsanlar ondan ilim almak için kendisine yolculuk yapardı. Farklı ilim sahalarında çok miktarda eseri bulunmaktadır.[260]

[257] Kamer sûresi, 54/55.

[258] İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 2000, c. 4, s. 142-143.

[259] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fi Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz*, s. 25 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

[260] İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, s. 64. Eser Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî*, Dımaşk, 1949 isimli mecmuanın içindedir.

72

ettiklerinde uçarlar. Uçtuklarında Allah'a vasıl olurlar; vuslata erince muttasıl olurlar. 'Onlar, gücü sonsuz olan hükümdarın huzurunda sıdk meclisinde bulunurlar'.[257] "[258]

Buradan bizim çıkardığımız netice şudur: sûfî âlimler ilimleri geldiği kaynak açısından fiziksel ve metafiziksel olarak ayırmaktadırlar. Fiziksel alana dâir bilgi kaynakları tecrübe, akli istidlal ve sâdık haber iken metafizik sahaya dâir bilgi kaynağı derûnî ve hissîdir. Bu husus her ne kadar günümüz bilim paradigmalarının dışında kabul edilse de sûfîler için çok değerli ve çok azizdir. Kanaatimizce sûfîlerdeki işâri tefsirin kaynağı aklî ilimlerden ziyade bu metafiziksel hisler, kalbî keşifler ve ilhâmî hazlardır.

1.3. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN ESERLERİ

İslam Tarihinde hemen hemen her ilimde eseri olan muhakkik âlim sayısı çok değildir. Nâblusî bu ender zâtlardan biridir. Yed-i tûlâ sahibi olan Nâblusî ilim ve irfanı cem eden zülcenâheyn bir zâttır. Külliyat sahibi bir âlim ve düşünürdür. Selahaddin el-Müneccid gibi birtakım araştırmacılar Nâblusî'nin İbn Tolûn, Suyûtî, İbn Hacer, İbnü'l-Arabî gibi İslamî konularda büyük yazarlardan olduğunu söylemektedirler.[259]

Nâblusî'nin çağdaşı İbn Cum'a onun hakkında şöyle demektedir:

Nâblusî, tüm İslamî ilimlerde, fıkıh, edebiyat, mantık, Arapça, lügat ve bunun dışında başka ilimlerde büyük behresi olan birisi idi. İnsanlar ondan ilim almak için kendisine yolculuk yapardı. Farklı ilim sahalarında çok miktarda eseri bulunmaktadır.[260]

[257] Kamer sûresi, 54/55.

[258] İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 2000, c. 4, s. 142-143.

[259] Nâblusî, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fi Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz*, s. 25 (el-Müneccid'in giriş yazısından).

[260] İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, s. 64. Eser Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî*, Dımaşk, 1949 isimli mecmuanın içindedir.

1.3.1. Nâblusî'nin Tespit Edebildiğimiz Eserleri

Tefsir, kırâat, fıkıh, hadîs, tasavvuf, kelam-akâid, edebiyat başta olmak üzere pek çok sahada irili ufaklı üç yüzün üzerinde eser bırakmıştır. Nâblusî'nin tefsir, kıraat ve tecvide dâir eserlerini müstakil olarak daha sonraki bölümde işleyeceğimiz için burada tekrar zikretmedik. Eserlerden tahkik edilip basılanları dipnotta zikrettik. Tespit ettiğimiz yazma nüshaların bir kısmına işaret ettik.

1.3.1.1.Hadis İlmine Dâir Eserleri

1. *el-Cevâbu an İbârati fi'l-Erbaîni'n-Nevevîyyeti fî Kavlihî "Raveynâhû"*[261] */ Îzâhu mâ Ledeynâ fî Kavli'l-Muhaddisîn "Raveynâ".*[262]

2. *el-Ehâdîsü'l-Mensûra ve'l-Ahbâru'l-Me'sûra.*[263]

3. *el-Mecâlisu'ş-Şâmiyyeti fî Mevâizi Ehli'l-Bilâdi'r-Rûmiyyeti.*[264]

4. *Fethu'l-Kadîri'l-Mâlik fi'l-Cem'i Beyne'l-Kütübi's-Sitte ve Muvattai Mâlik.* Eserin diğer adı: *Temhîdü's-Senen fî Tecrîdü's-Sünen.*[265]

5. *İsbâğul-Minne fî Enhâri'l-Cenne.*[266]

6. *İzâletü'l-Hafâ an Hilyeti'l-Mustafâ.*[267]

7. *Kenzü'l-Hakki'l-Mübîn fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Mürselîn.*[268]

[261] Muhammed Halîl el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer* isimli eserinde söz konusu risâlenin adını bu şekilde zikretmiştir. Bkz. el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 34.

[262] Nâblusî'nin bu eseri, Bedr b. Muhammed el-Ammâş tarafından *Îzâhu mâ Ledeynâ fî Kavli'l-Muhaddisîn "Raveynâ"* ismiyle tahkîk edilerek İmam Suyûtî'nin *et-Tenkîh li-Meseleti't-Tashîh* isimli eseriyle birlikte Dâru'l-Buhârî tarafından 1995 yılında neşredilmiştir.

[263] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 216.

[264] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1778'de kayıtlıdır.

[265] SÜL., Murâd Buhâri, nr. 94'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 236.

[266] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 223.

[267] Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr. 1187'de kayıtlıdır. Arşivimizdeki bir başka nüsha Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Bölümü nr. 4434'de kayıtlıdır. Bu nüshanın sonunda müstensih kendini 'Nâblusî'nin müridi Vahdetî' şeklinde kaydetmiştir. Müstensih bu eserin Nâblusî'nin son eseri olduğunu belirtmiş ve hocalarının vefatı esnasında yanında olduğunu zikretmiştir. Bkz. Nâblusî, *İzâletü'l-Hafâ an Hilyeti'l-Mustafâ*, Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Bölümü nr. 4434, vr. 12b.

[268] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 3997'de; Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. 1883'de kayıtlıdır.

73

1.3.1. Nâblusî'nin Tespit Edebildiğimiz Eserleri

Tefsir, kırâat, fıkıh, hadîs, tasavvuf, kelam-akâid, edebiyat başta olmak üzere pek çok sahada irili ufaklı üç yüzün üzerinde eser bırakmıştır. Nâblusî'nin tefsir, kıraat ve tecvide dâir eserlerini müstakil olarak daha sonraki bölümde işleyeceğimiz için burada tekrar zikretmedik. Eserlerden tahkik edilip basılanları dipnotta zikrettik. Tespit ettiğimiz yazma nüshaların bir kısmına işaret ettik.

1.3.1.1.Hadis İlmine Dâir Eserleri

1. el-Cevâbu an İbârati fi'l-Erbaîni'n-Nevevîyyeti fî Kavlihî "Raveynâhû" / Îzâhu mâ Ledeynâ fî Kavli'l-Muhaddisîn "Raveynâ".
2. el-Ehâdîsü'l-Mensûra ve'l-Ahbâru'l-Me'sûra.
3. el-Mecâlisu'ş-Şâmiyyeti fî Mevâizi Ehli'l-Bilâdi'r-Rûmiyyeti.
4. Fethu'l-Kadîri'l-Mâlik fi'l-Cem'i Beyne'l-Kütübi's-Sitte ve Muvattai Mâlik. Eserin diğer adı: Temhîdü's-Senen fî Tecrîdü's-Sünen.
5. İsbâğul-Minne fî Enhâri'l-Cenne.
6. İzâletü'l-Hafâ an Hilyeti'l-Mustafâ.
7. Kenzü'l-Hakki'l-Mübîn fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Mürselîn.

8. *Kurretu'l-Ayn fî Zabti Esmâi'r-Ricâli's-Sahîhayn.*[269]

9. *Lemeâtü'l-Envâr fi'l-Maktû'i lehüm bi'l-Cenneti ve'l-Maktû'i lehüm bi'n-Nâr.*[270]

10. *Muhtasaru'l-Câmii's-Sağîr.*[271]

11. *Ravzu'l-Enâm fî Beyâni'l-İcâzeti fi'l-Menâm.*[272]

12. *Risâle fi's-Suâl ani'l-Hadîsi'n-Nebevî.*[273]

13. *Risâletün fî Kavlihî aleyhi's-salâtu ve's-selâm Men Sallâ Aleyye Vâhideten Sallallâhu Aleyhi Aşarâ.*[274]

14. *Safvetu'l-Asfiyâ fî Beyâni'l-Fadîleti beyne'l-Enbiyâ.*[275]

15. *Şerhu Hutbeti Şerhi'l-Misbâh.*[276]

16. *Zehâirü'l-Mevârîs fi'd-Delâleti alâ Mevâzi'i'l-Hadîs.*[277]

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg 1883.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=17&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Bir başka yazma nüshası Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 470'de kayıtlıdır.

Minorsky, Vladimir, The Chester Beatty Library (Dublin): *A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Hodges Figgis & Co. ltd, Dublin, 1958, s. 107.

[269] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 230.

[270] Ahmed Hayrî tarafından tahkîk edilen eser 1372 yılında Mısır, Matbaatü's-Saâdet tarafından neşredilmiştir.

[271] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 228.

[272] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[273] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[274] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[275] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 235. Nâblusî bu eserin yazılma sebebini büyük seyahatinde bahseder. Kudüs âlimlerinden Şeyh Mustafa b. Şeyh Ebi'l-vefa, Nâblusî'ye Hz. Peygamber Efendimiz'den sonra en üstün peygamberin kim olduğunu sorar. Nâblusî de Hz. İbrahim sonra Hz. Musa akabinde Hz. İsa olduğunu söyler. Şeyh Mustafa bu hususta Nâblusî'den bir eser yazmasını ister. Nâblusî bu istek üzerine o gün bu eseri kaleme alır. Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz,* (thk.Riyâd Abdulhamid Murad), Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998, c. 1, s. 384.

[276] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[277] Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer tahkîkiyle 1998 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir. Eserin adı bazı kaynaklarda, *Tevrîsu'l-Mevârîs fi'd-Dilâleti*

74

8. *Kurretu'l-Ayn fî Zabti Esmâi'r-Ricâli's-Sahîhayn.*[269]

9. *Lemeâtü'l-Envâr fi'l-Maktû'i lehüm bi'l-Cenneti ve'l-Maktû'i lehüm bi'n-Nâr.*[270]

10. *Muhtasaru'l-Câmii's-Sağîr.*[271]

11. *Ravzu'l-Enâm fî Beyâni'l-İcâzeti fi'l-Menâm.*[272]

12. *Risâle fi's-Suâl ani'l-Hadîsi'n-Nebevî.*[273]

13. *Risâletün fî Kavlihî aleyhi's-salâtu ve's-selâm Men Sallâ Aleyye Vâhideten Sallallâhu Aleyhi Aşarâ.*[274]

14. *Safvetu'l-Asfiyâ fî Beyâni'l-Fadîleti beyne'l-Enbiyâ.*[275]

15. *Şerhu Hutbeti Şerhi'l-Misbâh.*[276]

16. *Zehâirü'l-Mevârîs fi'd-Delâleti alâ Mevâzi'i'l-Hadîs.*[277]

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg 1883.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=17&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Bir başka yazma nüshası Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 470'de kayıtlıdır.

Minorsky, Vladimir, The Chester Beatty Library (Dublin): *A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Hodges Figgis & Co. ltd, Dublin, 1958, s. 107.

[269] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 230.

[270] Ahmed Hayrî tarafından tahkîk edilen eser 1372 yılında Mısır, Matbaatü's-Saâdet tarafından neşredilmiştir.

[271] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 228.

[272] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[273] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[274] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[275] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 235. Nâblusî bu eserin yazılma sebebini büyük seyahatinde bahseder. Kudüs âlimlerinden Şeyh Mustafa b. Şeyh Ebi'l-vefa, Nâblusî'ye Hz. Peygamber Efendimiz'den sonra en üstün peygamberin kim olduğunu sorar. Nâblusî de Hz. İbrahim sonra Hz. Musa akabinde Hz. İsa olduğunu söyler. Şeyh Mustafa bu hususta Nâblusî'den bir eser yazmasını ister. Nâblusî bu istek üzerine o gün bu eseri kaleme alır. Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz,* (thk.Riyâd Abdulhamid Murad), Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998, c. 1, s. 384.

[276] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[277] Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer tahkîkiyle 1998 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir. Eserin adı bazı kaynaklarda, *Tevrîsu'l-Mevârîs fi'd-Dilâleti*

1.3.1.2. Akâid ve Kelam İlmine Dâir Eserleri

17. *Bestu'z-Zirâayni bi'l-Vasîd fî Beyâni'l-Hakîkati ve'l-Mecâz fi't-Tevhîd.*[278]

18. *ed-Dürrü'l-Mudîe fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye.*[279]

19. *el-Envâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Mukaddimeti's-Senûsiyye.*[280]

20. *el-Kavlü'l-Ebyen fî Şerhi Akîdeti Ebî Medyen.*[281]

21. *el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi Hulfi'l-Vaîd ve'r-Reddü ala'r-Rûmî'l-Anîd.*[282]

22. *el-Kevkebu'l-Vakkâd fî Hüsni'l-İtikâd.*[283]

23. *el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkati'l-Cüz'i'l-İhtiyârî.*[284]

24. *el-Letâifu'l-Ünsiyye alâ Nazmi'l-Akîdeti's-Senûsiyye.*[285]

25. *el-Metâlibu'l-Vefiyye Şerhu'l-Fevâidi's-Seniyye fi'l-Akâidi's-Sünniyye.*[286]

26. *et-Tevfîku'l-Celiyy Beyne'l-Eş'arî ve'l-Hanbelî.*[287]

alâ Emâkini'l-Ehâdîs olarak kaydedilmiştir. Bkz. el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî,* s. 368.

[278] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[279] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır.

[280] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır. Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 2107'de kayıtlıdır.

[281] Bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[282] Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır.

[283] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 225.

[284] Muhammed Rağıb et-Tabbâh tahkîkiyle 1143 h. yılında Dâru-l-Muktebes tarafından neşredilmiştir.

[285] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Ömer eş-Şeyhalî'nin tahkikiyle 2015 yılında Dâru'n-Nûri'l-Mübîn tarafından neşredilmiştir.

[286] On altı cüz halinde el-Mektebetü'z-Zâhiriyye 8494, 8495, 8496, 8497, 8498, 8499 numaralarda kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.115; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 227; el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî,* s. 367. Bir yazma nüshası da SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797 mevcuttur. Biz tez çalışmamızda bu nüshadan istifade ettik.

[287] Ebû Sâbik Sûferyantû el-Kudsî tarafından tahkîk edilerek 1436 yılında neşredilmiştir. Bir başka tahkikli neşri de İbn Harcû el-Câvî tarafından 2017 yılında neşredilmiştir. Yazma nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

75

1.3.1.2. Akâid ve Kelam İlmine Dâir Eserleri

17. Bestu'z-Zirâayni bi'l-Vasîd fî Beyâni'l-Hakîkati ve'l-Mecâz fi't-Tevhîd.[278]

18. ed-Dürrü'l-Mudîe fi'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye.[279]

19. el-Envâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Mukaddimeti's-Senûsiyye.[280]

20. el-Kavlü'l-Ebyen fî Şerhi Akîdeti Ebî Medyen.[281]

21. el-Kavlü's-Sedîd fî Cevâzi Hulfi'l-Vaîd ve'r-Reddü ala'r-Rûmî'l-Anîd.[282]

22. el-Kevkebu'l-Vakkâd fî Hüsni'l-İtikâd.[283]

23. el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkati'l-Cüz'i'l-İhtiyârî.[284]

24. el-Letâifu'l-Ünsiyye alâ Nazmi'l-Akîdeti's-Senûsiyye.[285]

25. el-Metâlibu'l-Vefiyye Şerhu'l-Fevâidi's-Seniyye fi'l-Akâidi's-Sünniyye.[286]

26. et-Tevfîku'l-Celiyy Beyne'l-Eş'arî ve'l-Hanbelî.[287]

alâ Emâkini'l-Ehâdîs olarak kaydedilmiştir. Bkz. el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 368.

[278] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[279] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır.

[280] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır. Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 2107'de kayıtlıdır.

[281] Bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[282] Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır.

[283] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 225.

[284] Muhammed Rağıb et-Tabbâh tahkîkiyle 1143 h. yılında Dâru-l-Muktebes tarafından neşredilmiştir.

[285] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Ömer eş-Şeyhalî'nin tahkikiyle 2015 yılında Dâru'n-Nûri'l-Mübîn tarafından neşredilmiştir.

[286] On altı cüz halinde el-Mektebetü'z-Zâhiriyye 8494, 8495, 8496, 8497, 8498, 8499 numaralarda kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû, s.115; Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 227; el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 367. Bir yazma nüshası da SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797 mevcuttur. Biz tez çalışmamızda bu nüshadan istifade ettik.

[287] Ebû Sâbik Sûferyantû el-Kudsî tarafından tahkîk edilerek 1436 yılında neşredilmiştir. Bir başka tahkikli neşri de İbn Harcû el-Câvî tarafından 2017 yılında neşredilmiştir. Yazma nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

27. *Fethu'l-Ayn ve Keşfu'l-Ğayn ani'l-Farki Beyne'l-Besmeleteyn.*[288]

28. *Fethu'l-Muîdi'l-Mübdî Şerhu Manzûmeti Molla Sa'dî Efendi.*[289]

29. *Hilyetü'l-Ârimî Sıfâti'l-Bârî*[290]*/ Hulletü'l-Ârî Sıfâti'l-Bârî.*[291]

30. *Kalâidü'l-Mercân fî Akâidi'l-Îmân.*[292]

31. *Ma'nâ Kavli'l-Kâil Lâ İlâhe İlla'llahu'l-Ma'bûd bi Külli Mekân ve Lâ İlâhe İlla'llahu'l-Mevcûd bi-Külli Zaman.*[293]

32. *Mesâilü İlmi't-Tevhîd.*[294]

33. *Nûru'l-Ef'ide Şerhu'l-Mürşide.*[295]

34. *Râihati'l-Cenne Şerhu İdâ'ati'd-Dücne.*[296]

35. *Reddu'l-Câhili ila's-Savâb fî Cevâzi İzâfeti't-Te'sîri ila'l-Esbâb.*[297]

36. *Ref'u'l-İştibâh an Alemiyyiti İsmillâh.*[298]

37. *Risâle fî Cevâbi Suâl Verade min Ba'zı'l-Mülhidîn mine'n-Nasârâ ve Ğayrihim ve'r-Reddü alâ Zâlik.*[299]

38. *Risâle fî Meseleti't-Tevhîd.*[300]

39. *Risâle fi'l-Akâid.*[301]

40. *Risâle fi't-Tevhîd.*[302]

---

[288] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 1730'da kayıtlıdır.

[289] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7203'de kayıtlıdır.

[290] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3., s. 36.

[291] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 222.

[292] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 2929'da kayıtlıdır.

[293] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[294] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[295] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008 ve 5316'de kayıtlıdır.

[296] Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkîkli neşri Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yayımlanmıştır.

[297] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[298] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6978'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr. 2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[299] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[300] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[301] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[302] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

76

27. *Fethu'l-Ayn ve Keşfu'l-Ğayn ani'l-Farki Beyne'l-Besmeleteyn.*[288]

28. *Fethu'l-Muîdi'l-Mübdî Şerhu Manzûmeti Molla Sa'dî Efendi.*[289]

29. *Hilyetü'l-Ârimî Sıfâti'l-Bârî*[290]*/ Hulletü'l-Ârî Sıfâti'l-Bârî.*[291]

30. *Kalâidü'l-Mercân fî Akâidi'l-Îmân.*[292]

31. *Ma'nâ Kavli'l-Kâil Lâ İlâhe İlla'llahu'l-Ma'bûd bi Külli Mekân ve Lâ İlâhe İlla'llahu'l-Mevcûd bi-Külli Zaman.*[293]

32. *Mesâilü İlmi't-Tevhîd.*[294]

33. *Nûru'l-Ef'ide Şerhu'l-Mürşide.*[295]

34. *Râihati'l-Cenne Şerhu İdâ'ati'd-Dücne.*[296]

35. *Reddu'l-Câhili ila's-Savâb fî Cevâzi İzâfeti't-Te'sîri ila'l-Esbâb.*[297]

36. *Ref'u'l-İştibâh an Alemiyyiti İsmillâh.*[298]

37. *Risâle fî Cevâbi Suâl Verade min Ba'zı'l-Mülhidîn mine'n-Nasârâ ve Ğayrihim ve'r-Reddü alâ Zâlik.*[299]

38. *Risâle fî Meseleti't-Tevhîd.*[300]

39. *Risâle fi'l-Akâid.*[301]

40. *Risâle fi't-Tevhîd.*[302]

[288] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 1730'da kayıtlıdır.

[289] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7203'de kayıtlıdır.

[290] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3., s. 36.

[291] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 222.

[292] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 2929'da kayıtlıdır.

[293] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[294] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[295] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008 ve 5316'de kayıtlıdır.

[296] Ahmed Ferîd el-Mezîdî tarafından tahkîkli neşri Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından yayımlanmıştır.

[297] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[298] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6978'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr. 2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[299] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[300] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[301] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[302] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

41. *Safiyyu'l-Kavli fî Kelimeti'ş-Şehade.*[303]

42. *Sarfu'l-E'inneti ilâ Akâidi Ehli's-Sünne.*[304]

43. *Sevâiku's-Siyâde ilâ Merâki's-Saade fî İlmi't-Tevhîdi ve'l-İbâde.*[305]

44. *Subûtu'l-Kademeyn fî Suâli'l-Melekeyn.*[306]

45. *Tahkîku Ma'ne'l-Ma'bûd fî Sûrati Külli Ma'bûd.*[307]

46. *Tahkîku'l-İntisâr fî'ttifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî alâ Halki'l-İhtiyâr.*[308]

47. *Tahrîku Silsileti'l-Vidâd fî Mes'eleti Halki'l-İbâd.*[309]

48. *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd.*[310]

49. *Ünsü'l-Hâfır fî Ma'nâ Men Kâle Ene Mü'min fe-Hüve Kâfir.*[311]

1.3.1.3.Fıkıh ve Usûlüne İlmine Dâir Eserleri

50. *Ahkâmu't-Tevbe.*[312]

51. *Bezlü's-Sâlât fî Meseleti't-Tahâreti ve's-Salât.*[313]

52. *Buğyetü'l-Muktefî fî Cevâzi Meshi'l-Huffî'l-Hanefî.*[314]

53. *Cevâbu Suâl Verade min Tarafî Patriki'n-Nasârâ.*[315]

[303] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

[304] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

[305] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[306] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır. Müteaddid defa basılmıştır. İlk defa Muhammed Sükker tahkîkiyle Mısır'da basılan eser daha sonra Selim Şabâniyye tahkîkiyle Dâru'd-Dekkak tarafından 2015 yılında neşredilmiştir.

[307] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır.

[308] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 236.

[309] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 236.

[310] Nâblusî'nin bu eseri Yusuf Ahmed'in tahkikiyle 2012 ylında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[311] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[312] Abdulkadir Atâ'nın tahkîkiyle 2006 yılında Dâru'l-Fazile tarafından neşredilmiştir.

[313] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 117'de kayıtlıdır.

[314] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4010'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 8189'da bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[315] SÜL. Bağdatlı Vehbi nr. 2112'de bir başka nüshası mevcuttur. Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 220.

77

41. *Safiyyu'l-Kavli fî Kelimeti'ş-Şehade.*[303]

42. *Sarfu'l-E'inneti ilâ Akâidi Ehli's-Sünne.*[304]

43. *Sevâiku's-Siyâde ilâ Merâki's-Saade fî İlmi't-Tevhîdi ve'l-İbâde.*[305]

44. *Subûtu'l-Kademeyn fî Suâli'l-Melekeyn.*[306]

45. *Tahkîku Ma'ne'l-Ma'bûd fî Sûrati Külli Ma'bûd.*[307]

46. *Tahkîku'l-İntisâr fî'ttifâki'l-Eş'arî ve'l-Mâtürîdî alâ Halki'l-İhtiyâr.*[308]

47. *Tahrîku Silsileti'l-Vidâd fî Mes'eleti Halki'l-İbâd.*[309]

48. *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd.*[310]

49. *Ünsü'l-Hâfır fî Ma'nâ Men Kâle Ene Mü'min fe-Hüve Kâfir.*[311]

1.3.1.3.Fıkıh ve Usûlüne İlmine Dâir Eserleri

50. *Ahkâmu't-Tevbe.*[312]

51. *Bezlü's-Sâlât fî Meseleti't-Tahâreti ve's-Salât.*[313]

52. *Buğyetü'l-Muktefî fî Cevâzi Meshi'l-Huffî'l-Hanefî.*[314]

53. *Cevâbu Suâl Verade min Tarafî Patriki'n-Nasârâ.*[315]

[303] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

[304] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

[305] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[306] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır. Müteaddid defa basılmıştır. İlk defa Muhammed Sükker tahkîkiyle Mısır'da basılan eser daha sonra Selim Şabâniyye tahkîkiyle Dâru'd-Dekkak tarafından 2015 yılında neşredilmiştir.

[307] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır.

[308] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 236.

[309] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 236.

[310] Nâblusî'nin bu eseri Yusuf Ahmed'in tahkikiyle 2012 ylında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[311] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[312] Abdulkadir Atâ'nın tahkîkiyle 2006 yılında Dâru'l-Fazile tarafından neşredilmiştir.

[313] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 117'de kayıtlıdır.

[314] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4010'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 8189'da bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[315] SÜL. Bağdatlı Vehbi nr. 2112'de bir başka nüshası mevcuttur. Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 220.

54. *Cevâbu Suâlin fi'l-Bid'ati'l-Hasîs.*[316]

55. *Cevâbu Suâlin fi'l-Vakfi mine'l-Medineti'l-Münevvere.*[317]

56. *Cevâbu Suâlin fi'l-Vakfi.*[318]

57. *Cevâbu's-Suâli'l-Kudsî.*[319]

58. *Def'u'd-Zarûra an Hacci's-Sarûra.*[320]

59. *Ecvibetü Suâlâtin Câetnâ min Beyti'l-Makdis.*[321]

60. *el-Cevâb ale's-Suâli'l-Vâridi min Beyti'l-Makdisi.*[322]

61. *el-Cevâbu'l-Mu'temed ani's-Suâlâti'l-Vârideti min Safed.*[323]

62. *el-Cevâbu'ş-Şerîfi li'l-Hazrati'ş-Şerîfeti fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebu Ebî Hanîfe.*[324]

63. *el-Cevheru'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî.*[325]

64. *el-Ebhâsü'l-Muhallasa fî Hükmi Keyyi'l-Himmasa.*[326]

65. *el-Ecvibe ani'l-Mieti ve Vâhidin ve Sittîne Suâlen.*[327]

66. *el-Ecvibetü'l-Bette ani'l-Es'ileti's-Sitte.*[328]

67. *el-Ecvibetü'l-Manzûmeti ani'l-Es'ileti'l-Ma'lûmeti min Ciheti'l-Makdisi.*[329]

[316] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 220.

[317] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 144 ve 4009'da kayıtlıdır.

[318] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 144'de kayıtlıdır.

[319] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 6979, 4009'da kayıtlıdır.

[320] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4010'da kayıtlıdır.

[321] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[322] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

[323] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[324] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[325] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Muhammed Ahmed ed-Deylemî tahkîkiyle 2007 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[326] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[327] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[328] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

[329] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

78

54. *Cevâbu Suâlin fi'l-Bid'ati'l-Hasîs.*[316]

55. *Cevâbu Suâlin fi'l-Vakfi mine'l-Medineti'l-Münevvere.*[317]

56. *Cevâbu Suâlin fi'l-Vakfi.*[318]

57. *Cevâbu's-Suâli'l-Kudsî.*[319]

58. *Def'u'd-Zarûra an Hacci's-Sarûra.*[320]

59. *Ecvibetü Suâlâtin Câetnâ min Beyti'l-Makdis.*[321]

60. *el-Cevâb ale's-Suâli'l-Vâridi min Beyti'l-Makdisi.*[322]

61. *el-Cevâbu'l-Mu'temed ani's-Suâlâti'l-Vârideti min Safed.*[323]

62. *el-Cevâbu'ş-Şerîfi li'l-Hazrati'ş-Şerîfeti fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebu Ebî Hanîfe.*[324]

63. *el-Cevheru'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî.*[325]

64. *el-Ebhâsü'l-Muhallasa fî Hükmi Keyyi'l-Himmasa.*[326]

65. *el-Ecvibe ani'l-Mieti ve Vâhidin ve Sittîne Suâlen.*[327]

66. *el-Ecvibetü'l-Bette ani'l-Es'ileti's-Sitte.*[328]

67. *el-Ecvibetü'l-Manzûmeti ani'l-Es'ileti'l-Ma'lûmeti min Ciheti'l-Makdisi.*[329]

[316] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 220.

[317] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 144 ve 4009'da kayıtlıdır.

[318] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 144'de kayıtlıdır.

[319] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 6979, 4009'da kayıtlıdır.

[320] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4010'da kayıtlıdır.

[321] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[322] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

[323] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[324] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[325] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Muhammed Ahmed ed-Deylemî tahkîkiyle 2007 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[326] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[327] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4009'da kayıtlıdır.

[328] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

[329] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

68. *el-Ecvibetü'l-Ünsiyye ani'l-Es'ileti'l-Kudsiyye.*[330]

69. *el-Ğaysu'l-Münbeces fî Hükmi'l-Mesbûğî bi'n-Neces.*[331]

70. *el-İbtihâc fî Menâsiki'l-Hac.*[332]

71. *el-Kavlü'l-Mu'teber fî Beyâni'n-Nazar.*[333]

72. *el-Keşfü ve'l-Beyân ammâ Yeteallaku bi'n-Nisyân.*[334]

73. *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'n-Nâblusiyye.*[335]

74. *el-Kevâkibu'l-Müşrikati fî Hükmi İsti'mâli'l-Mintakati mine'l-Fıddati.*[336]

75. *el-Kevkebü's-Sâri fi'l-Mâi'l-Cârî.*[337]

76. *el-Makâsıdu'l-Mümehhisa fî beyâni Keyyi'l-Himmasa.*[338]

77. *en-Nefahâtu'l-Münteşirâtu fi'l-Cevâbi ani'l-Es'ileti'l-Aşerati.*[339]

78. *en-Niamu's-Sevâbiğ fî İhrâmi'l-Medenî min Râbiğ.*[340]

79. *er-Reddu'l-Vefî alâ Cevâbi'l-Haskefî fî Risâleti'l-Huffî'l-Hanefî.*[341]

80. *es-Seyfü'l-Mâzî fî Unuki Atâullahi'l-Kâdî.*[342]

81. *es-Sulh Beyne'l-İhvân fî Hükmi İbâhati'd-Duhân.*[343]

---

[330] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

[331] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de; müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Ömer Ali el-Bârûnî tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz.Scientific Journal of Faculty of Education, Misurata University-Libya, Haz. 2017, c. 2, nr. 8,

[332] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 3724 ve 8189'da kayıtlıdır.

[333] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1439'da kayıtlıdır.

[334] Bir nüshası Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[335] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 225.

[336] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[337] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1726'da kayıtlıdır.

[338] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144 ve 3006'de kayıtlıdır.

[339] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 4009 ile Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[340] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189 ve 177'de kayıtlıdır. Sâid Bekdâş tahkîkiyle 2008 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

[341] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[342] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[343] Müteaddit defa basılmıştır. Muhammed Ahmed Dehmân tahkîkiyle, 1343 h. yılında Şam'da, el-Mektebetü's-Selefiyye ayrıca Muhammed Edib el-Câdir tahkîkiyle 2015 yılında Dâru Ninevâ tarafından neşredilmiştir. Yazma bir nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4357'de kayıtlıdır.

79

68. *el-Ecvibetü'l-Ünsiyye ani'l-Es'ileti'l-Kudsiyye.*[330]

69. *el-Ğaysu'l-Münbeces fî Hükmi'l-Mesbûğî bi'n-Neces.*[331]

70. *el-İbtihâc fî Menâsiki'l-Hac.*[332]

71. *el-Kavlü'l-Mu'teber fî Beyâni'n-Nazar.*[333]

72. *el-Keşfü ve'l-Beyân ammâ Yeteallaku bi'n-Nisyân.*[334]

73. *el-Kevâkibu'd-Dürriyye fî Şerhi'l-Mukaddimeti'n-Nâblusiyye.*[335]

74. *el-Kevâkibu'l-Müşrikati fî Hükmi İsti'mâli'l-Mintakati mine'l-Fıddati.*[336]

75. *el-Kevkebü's-Sâri fi'l-Mâi'l-Cârî.*[337]

76. *el-Makâsıdu'l-Mümehhisa fî beyâni Keyyi'l-Himmasa.*[338]

77. *en-Nefahâtu'l-Münteşirâtu fi'l-Cevâbi ani'l-Es'ileti'l-Aşerati.*[339]

78. *en-Niamu's-Sevâbiğ fî İhrâmi'l-Medenî min Râbiğ.*[340]

79. *er-Reddu'l-Vefî alâ Cevâbi'l-Haskefî fî Risâleti'l-Huffî'l-Hanefî.*[341]

80. *es-Seyfü'l-Mâzî fî Unuki Atâullahi'l-Kâdî.*[342]

81. *es-Sulh Beyne'l-İhvân fî Hükmi İbâhati'd-Duhân.*[343]

---

[330] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.

[331] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de; müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Ömer Ali el-Bârûnî tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz.Scientific Journal of Faculty of Education, Misurata University-Libya, Haz. 2017, c. 2, nr. 8,

[332] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 3724 ve 8189'da kayıtlıdır.

[333] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1439'da kayıtlıdır.

[334] Bir nüshası Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[335] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 225.

[336] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[337] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1726'da kayıtlıdır.

[338] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144 ve 3006'de kayıtlıdır.

[339] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 4009 ile Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[340] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189 ve 177'de kayıtlıdır. Sâid Bekdâş tahkîkiyle 2008 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

[341] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[342] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[343] Müteaddit defa basılmıştır. Muhammed Ahmed Dehmân tahkîkiyle, 1343 h. yılında Şam'da, el-Mektebetü's-Selefiyye ayrıca Muhammed Edib el-Câdir tahkîkiyle 2015 yılında Dâru Ninevâ tarafından neşredilmiştir. Yazma bir nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4357'de kayıtlıdır.

82. *eş-Şemsu alâ Cenâhi Tâir fî Makâmi'l-Vâkıfi's-Sâir.*[344]

83. *et-Tenfîr mine't-Tekfîr fî Hakki Men Harreme Nikâha'l-Mu'teka ale'ş-Şerîfeti.*[345]

84. *Fetâvâ'n-Nâblusî.*[346]

85. *Fethu'l-İnfilâk fî Mes'eleti Aleyye't-Talâk.*[347]

86. *Ğâyetü'l-Vicâzeti fî Tekrâri's-Salâti ale'l-Cenâze.*[348]

87. *Hülâsatü't-Tahkîk fî Beyâni Hukmi't-Taklîdi ve't-Telfîk.*[349]

88. *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât.*[350]

89. *İbânetu'n-Nass fî Mes'eleti'l-Kass.*[351]

90. *İşrâku'l-Meâlim fî Ahkâmi'l-Mezâlim.*[352]

91. *İştibâku'l-Esinne fi'l-Cevâbi ani'l-Farzi ve's-Sünne.*[353]

92. *İthâfu Men Bâdere ilâ Hükmi Nûşâdir.*[354]

93. *Kalâidü'l-Ferâid fî Mevâidi'l-Fevâid.*[355]

94. *Kasîde fi'd-Duhân.*[356]

---

[344] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[345] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010 'da kayıtlıdır. Bir başka nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[346] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 2684'da kayıtlıdır.

[347] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[348] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır.

[349] Müteaddit defa basılmıştır. Son olarak Ziyâu'l-Hak Ebû Bekir Mustafa Cevdet'in tahkîk ettiği eser Mısır'da Dâru'l-İhsân tarafından 2016 yılında neşredilmiştir.

[350] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Râtib Hammûş tahkîkiyle Şam'da 1401/1981 yılında Daru'l-Fikr tarafından neşredilmiştir. Yazma bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[351] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 87.

[352] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Münir Abdullah Hıdır tahkîkiyle neşredilmiştir. Bkz. Katar Üniversitesi, Mecelletü Külliyeti'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, sayı: 23, 2005, s. 442-482.

[353] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[354] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[355] Congress Kütüphanesi, Mansûriyye Koleksiyonu, nr. KBP300.N33 A37 1667'de kayıtlıdır. Bkz. https://catalog.loc.gov/vwebv/search?searchCode=LCCN&searchArg=2016404823&searchType=1&permalink=y (Erişim:16.09.18)

[356] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1496'da kayıtlıdır.

80

82. *eş-Şemsu alâ Cenâhi Tâir fî Makâmi'l-Vâkıfi's-Sâir.*[344]

83. *et-Tenfîr mine't-Tekfîr fî Hakki Men Harreme Nikâha'l-Mu'teka ale'ş-Şerîfeti.*[345]

84. *Fetâvâ'n-Nâblusî.*[346]

85. *Fethu'l-İnfilâk fî Mes'eleti Aleyye't-Talâk.*[347]

86. *Ğâyetü'l-Vicâzeti fî Tekrâri's-Salâti ale'l-Cenâze.*[348]

87. *Hülâsatü't-Tahkîk fî Beyâni Hukmi't-Taklîdi ve't-Telfîk.*[349]

88. *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât.*[350]

89. *İbânetu'n-Nass fî Mes'eleti'l-Kass.*[351]

90. *İşrâku'l-Meâlim fî Ahkâmi'l-Mezâlim.*[352]

91. *İştibâku'l-Esinne fi'l-Cevâbi ani'l-Farzi ve's-Sünne.*[353]

92. *İthâfu Men Bâdere ilâ Hükmi Nûşâdir.*[354]

93. *Kalâidü'l-Ferâid fî Mevâidi'l-Fevâid.*[355]

94. *Kasîde fi'd-Duhân.*[356]

---

[344] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[345] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010 'da kayıtlıdır. Bir başka nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[346] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 2684'da kayıtlıdır.

[347] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[348] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır.

[349] Müteaddit defa basılmıştır. Son olarak Ziyâu'l-Hak Ebû Bekir Mustafa Cevdet'in tahkîk ettiği eser Mısır'da Dâru'l-İhsân tarafından 2016 yılında neşredilmiştir.

[350] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Râtib Hammûş tahkîkiyle Şam'da 1401/1981 yılında Daru'l-Fikr tarafından neşredilmiştir. Yazma bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[351] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 87.

[352] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Münir Abdullah Hıdır tahkîkiyle neşredilmiştir. Bkz. Katar Üniversitesi, Mecelletü Külliyeti'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, sayı: 23, 2005, s. 442-482.

[353] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[354] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[355] Congress Kütüphanesi, Mansûriyye Koleksiyonu, nr. KBP300.N33 A37 1667'de kayıtlıdır. Bkz. https://catalog.loc.gov/vwebv/search?searchCode=LCCN&searchArg=2016404823&searchType=1&permalink=y (Erişim:16.09.18)

[356] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1496'da kayıtlıdır.

95. *Keşfü'l-Hadâir ani'l-Eşbâh ve'n-Nezâir.*[357]

96. *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr.*[358]

97. *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr.*[359]

98. *Kifâyetü'l-Ğulâm fi Erkâni'l-İslâm.*[360]

99. *Ma'nâ's-Salâti'l-Vustâ.*[361]

100. *Mahrecu'l-Mültekâ ve Menhecu'l-Mürtekâ.*[362]

101. *Nefdu'l-Ca'be fi'l-İktidâi min Cevfi'l-Ka'be.*[363]

102. *Nihâyetü'l-Murâd fi Şerhi Hediyyeti'bni'l-İmâd.*[364]

103. *Nukûdu's-Suver Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ bihî alâ Kavli Züfer.*[365]

104. *Nübze Azîme fi Beyâni'l-Muhâlefe beyne'l-İmâmi'l-A'zam ve'l-İmâmi'i-Şâfii.*[366]

105. *Nüzhetü'l-Vâcid fi Hükmi's-Salâti ale'l-Cenâizi fi'l-Mesâcid.*[367]

106. *Ray'u'l-İfâdât fi Rub'i'l-İbâdât.*[368]

---

[357] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü nr. 3671'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg nr. 3671.

[358] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Ferîd el-Mezîdî tahkîkiyle 2007 yılında Dâru'l-Âsâri'l-İslamiyye tarafından neşredilmiştir. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de kayıtlıdır.

[359] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 8189 'da kayıtlıdır.

[360] Metin ve şerhi müteaddid defa basılmıştır. 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır. Salâh Ebu'l-Hâc tarafından şerh edilmiştir. bkz. *Zübdetü'l-Kelâm alâ Manzûmeti Kifâyeti'l-Gulâm*, Dâru'l-Fârûk, 3.bs., Ammân, 2018.

[361] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

[362] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3., s. 37.

[363] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[364] Abdurrezzâk el-Halebî tahkîkiyle Dâru'l-Beyrûtî tarafından 2004 yılında neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4221'da kayıtlıdır.

[365] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.Ünal Şahin tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz.*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017).

[366] Müellif hattı, Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. 145'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg 145.

[367] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Bedriyye binti Sâlih es-Seyyârî tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz. Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, sayı:113, 1439, Suudi Arabistan.

[368] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 230.

81

95. *Keşfü'l-Hadâir ani'l-Eşbâh ve'n-Nezâir.*[357]

96. *Keşfü'n-Nûr an Ashâbi'l-Kubûr.*[358]

97. *Keşfü's-Sitr an Farziyyeti'l-Vitr.*[359]

98. *Kifâyetü'l-Ğulâm fi Erkâni'l-İslâm.*[360]

99. *Ma'nâ's-Salâti'l-Vustâ.*[361]

100. *Mahrecu'l-Mültekâ ve Menhecu'l-Mürtekâ.*[362]

101. *Nefdu'l-Ca'be fi'l-İktidâi min Cevfi'l-Ka'be.*[363]

102. *Nihâyetü'l-Murâd fi Şerhi Hediyyeti'bni'l-İmâd.*[364]

103. *Nukûdu's-Suver Şerhu Ukûdi'd-Dürer fi mâ Yüftâ bihî alâ Kavli Züfer.*[365]

104. *Nübze Azîme fi Beyâni'l-Muhâlefe beyne'l-İmâmi'l-A'zam ve'l-İmâmi'i-Şâfii.*[366]

105. *Nüzhetü'l-Vâcid fi Hükmi's-Salâti ale'l-Cenâizi fi'l-Mesâcid.*[367]

106. *Ray'u'l-İfâdât fi Rub'i'l-İbâdât.*[368]

---

[357] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü nr. 3671'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg nr. 3671.

[358] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Ferîd el-Mezîdî tahkîkiyle 2007 yılında Dâru'l-Âsâri'l-İslamiyye tarafından neşredilmiştir. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de kayıtlıdır.

[359] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 8189 'da kayıtlıdır.

[360] Metin ve şerhi müteaddid defa basılmıştır. 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır. Salâh Ebu'l-Hâc tarafından şerh edilmiştir. bkz. *Zübdetü'l-Kelâm alâ Manzûmeti Kifâyeti'l-Gulâm*, Dâru'l-Fârûk, 3.bs., Ammân, 2018.

[361] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

[362] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3., s. 37.

[363] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[364] Abdurrezzâk el-Halebî tahkîkiyle Dâru'l-Beyrûtî tarafından 2004 yılında neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4221'da kayıtlıdır.

[365] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4009'da kayıtlıdır.Ünal Şahin tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz.*İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017).

[366] Müellif hattı, Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. 145'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Landberg 145.

[367] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Bedriyye binti Sâlih es-Seyyârî tarafından tahkîk edilerek neşredilmiştir. Bkz. Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, sayı:113, 1439, Suudi Arabistan.

[368] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 230.

107. *Reddu'l-Huceci'd-Dâhideti alâ Usbeti'l-Gayyi'r-Râfîzeti.*[369]

108. *Ref'u'l-İnâd an Hükmi't-Tefvîzi ve'l-İsnâd.*[370]

109. *Reşahâtü'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Ğulâm.*[371]

110. *Risâle fî Beyâni İhtirâmi'l-Hubz*[372] *İhtiramu'l-Hubzi ve Şükrü'n-Ni'meti aleyhi ve Âdemu-Hânetihi bi Nahvi Devsihî bi Kademeyhi.*[373]

111. *Risâle fî Cevâbi Suâlin Verade aleyna Mine'l Kudsi'ş-Şerîf.*[374]

112. *Risâle fî Tâhûni Harâb.*[375]

113. *Risâle fi'l-İ'tikâf.*[376]

114. *Risâle fi't-Terâvih.*[377]

115. *Risâletün Teteallaku bi-Beyâni Hukmi't-Tes'îr.*[378]

116. *Rukûbi't-Takyîd fî Vücûbi't-Taklîd.*[379]

117. *Sadhu'l-Hamâme fî Şurûti'l-İmâme.*[380]

118. *Sahife fîmâ Yahtâcu'ş-Şafî ile't-Taklîd fîhi li-Ebî Hanîfe.*[381]

119. *Suâlün ve Cevâbün fî Mes'eleti Şartı Vâkıf Zimne Risâletin fi'l-Vakfî (Cevâbü Suâlin fî Şarti Vâkıf mine'l-Medîneti'l-Münevvere).*[382]

[369] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 2615; 4008'de kayıtlıdır.

[370] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye; nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[371] Metin ve şerhi müteaddid defa basılmıştır. 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[372] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s.273.

[373] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[374] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 232.

[375] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[376] SÜL., Aziz Mahmud Hüdâî Efendi Bölümü, nr. 802.

[377] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[378] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[379] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[380] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Sâid Bekdâş tahkîkiyle 2008 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

[381] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

[382] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

82

107. *Reddu'l-Huceci'd-Dâhideti alâ Usbeti'l-Gayyi'r-Râfîzeti.*[369]

108. *Ref'u'l-İnâd an Hükmi't-Tefvîzi ve'l-İsnâd.*[370]

109. *Reşahâtü'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Ğulâm.*[371]

110. *Risâle fî Beyâni İhtirâmi'l-Hubz*[372] *İhtiramu'l-Hubzi ve Şükrü'n-Ni'meti aleyhi ve Âdemu-Hânetihi bi Nahvi Devsihî bi Kademeyhi.*[373]

111. *Risâle fî Cevâbi Suâlin Verade aleyna Mine'l Kudsi'ş-Şerîf.*[374]

112. *Risâle fî Tâhûni Harâb.*[375]

113. *Risâle fi'l-İ'tikâf.*[376]

114. *Risâle fi't-Terâvih.*[377]

115. *Risâletün Teteallaku bi-Beyâni Hukmi't-Tes'îr.*[378]

116. *Rukûbi't-Takyîd fî Vücûbi't-Taklîd.*[379]

117. *Sadhu'l-Hamâme fî Şurûti'l-İmâme.*[380]

118. *Sahife fîmâ Yahtâcu'ş-Şafî ile't-Taklîd fîhi li-Ebî Hanîfe.*[381]

119. *Suâlün ve Cevâbün fî Mes'eleti Şartı Vâkıf Zimne Risâletin fi'l-Vakfî (Cevâbü Suâlin fî Şarti Vâkıf mine'l-Medîneti'l-Münevvere).*[382]

[369] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 2615; 4008'de kayıtlıdır.

[370] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye; nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[371] Metin ve şerhi müteaddid defa basılmıştır. 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[372] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s.273.

[373] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[374] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3606'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 232.

[375] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[376] SÜL., Aziz Mahmud Hüdâî Efendi Bölümü, nr. 802.

[377] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[378] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[379] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[380] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Sâid Bekdâş tahkîkiyle 2008 yılında Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

[381] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

[382] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979'da kayıtlıdır.

120. *Sür'atu'l-İntibâh li Mes'eleti'l-Eşbâh.*[383]

121. *Şerhu Manzûme fi'l-Fıkhi'l-Hanefî.*[384]

122. *Şerhu Müşkilâtı Hal'ı'n-Na'leyn.*[385]

123. *Tahkîku'l-Kadiyye fi'l-Fark Beyne'r-Rüşve ve'l-Hediyye.*[386]

124. *Tahkîku'n-Nazar fî Tahkîki'n-Nazar.*[387]

125. *Tahrîru Ayni'l-İsbât fî Takrîri Ayni'l-Esbât/ Tahrîru Yemîni'l-İsbât fî Takrîri Yemîni'l-Esbât.*[388]

126. *Tahrîru'l-Ebhâs fî Mes'eleti Rûhî Tâlika bi's-Selâs.*[389]

127. *Tahsîlu'l-Ecr fî Hükmi Ezâni'l-Fecr.*[390]

128. *Tatyîbu'n-Nüfûs fî Hükmi'l-Mekâdimi ve'r-Ruûs.*[391]

129. *Tenbîhü'l-Efhâm alâ Me'ânî Umdeti'l-Hükkâm/ Şerhu Manzûmeti'l-Kâdî Muhibbiddini'l-Hamevî.*[392]

130. *Teşhîzu'l-Ezhân fî Tathîri'l-Edhân.*[393]

131. *Tuhfetü'n-Nâsik fî Beyâni'l-Menâsik.*[394]

132. *Tuhfetü'r-Râki'i ve's-Sâcid fî Cevâzi'l-İ'tikâfi fî Fenâi'l-Mesâcid.*[395]

---

[383] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[384] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[385] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır.

[386] Müteaddit defa basılmıştır. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. tahkîkiyle 1991 yılında Mektebetü'z-Zehra tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed Ömer Faik tahkîkiyle Birleşik Arap Emirlikleri Vakıflar Bakanlığı tarafından neşredilmiştir. Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[387] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[388] Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[389] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 236.

[390] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[391] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[392] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 36; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 236.

[393] Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlı bir başka nüsha vardır.

[394] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır.

[395] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'da kayıtlıdır. Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

83

120. *Sür'atu'l-İntibâh li Mes'eleti'l-Eşbâh.*[383]

121. *Şerhu Manzûme fi'l-Fıkhi'l-Hanefî.*[384]

122. *Şerhu Müşkilâtı Hal'ı'n-Na'leyn.*[385]

123. *Tahkîku'l-Kadiyye fi'l-Fark Beyne'r-Rüşve ve'l-Hediyye.*[386]

124. *Tahkîku'n-Nazar fî Tahkîki'n-Nazar.*[387]

125. *Tahrîru Ayni'l-İsbât fî Takrîri Ayni'l-Esbât/ Tahrîru Yemîni'l-İsbât fî Takrîri Yemîni'l-Esbât.*[388]

126. *Tahrîru'l-Ebhâs fî Mes'eleti Rûhî Tâlika bi's-Selâs.*[389]

127. *Tahsîlu'l-Ecr fî Hükmi Ezâni'l-Fecr.*[390]

128. *Tatyîbu'n-Nüfûs fî Hükmi'l-Mekâdimi ve'r-Ruûs.*[391]

129. *Tenbîhü'l-Efhâm alâ Me'ânî Umdeti'l-Hükkâm/ Şerhu Manzûmeti'l-Kâdî Muhibbiddini'l-Hamevî.*[392]

130. *Teşhîzu'l-Ezhân fî Tathîri'l-Edhân.*[393]

131. *Tuhfetü'n-Nâsik fî Beyâni'l-Menâsik.*[394]

132. *Tuhfetü'r-Râki'i ve's-Sâcid fî Cevâzi'l-İ'tikâfi fî Fenâi'l-Mesâcid.*[395]

---

[383] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[384] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[385] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır.

[386] Müteaddit defa basılmıştır. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. tahkîkiyle 1991 yılında Mektebetü'z-Zehra tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Muhammed Ömer Faik tahkîkiyle Birleşik Arap Emirlikleri Vakıflar Bakanlığı tarafından neşredilmiştir. Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[387] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[388] Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır.

[389] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 236.

[390] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır.

[391] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlıdır. Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

[392] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 36; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 236.

[393] Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'de kayıtlı bir başka nüsha vardır.

[394] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 8189'da kayıtlıdır.

[395] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'da kayıtlıdır. Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur.

1.3.1.4.Tasavvuf İlmine Dâir Eserleri

133. *Bakiyye't-ullâhi Hayr Ba'de'l-Fenâi fi's-Seyr.*[396]

134. *Beyânu'l-Cihâd li-Ehli'l-Vidâd.*[397]

135. *Bezlü'l-İhsân fî Tahkîki Ma'ne'l-İnsân.*[398]

136. *Bidâyetu'l-Mürîd ve Nihâyetu's-Sa'îd.*[399]

137. *Cem'u'l-Esrâr fî Men'i'l-Eşrâr mine't-Ta'ni fi's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr.*[400]

138. *Cevâhirü'n-Nüsûs fî Halli Kelimâti'l-Füsûs.*[401]

139. *Def'u'l-Îhâm ve Raf'u'l-İbhâm.*[402]

---

[396] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 9069 'da kayıtlıdır. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâühû*, s. 89.

[397] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4008'de kayıtlıdır.

[398] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de kayıtlıdır.

[399] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3, s. 36; Ezher Kütüphanesi nr. 48459 'da yazma nüshası kayıtlıdır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Âraûhû*, s. 89; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 217.

[400] İstanbul Millet Kütüphanesi nr. 34 AE. Arabî 1118'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 97'de kayıtlıdır. Bazı kaynaklarda *Cem'u'l-Esrâr fî Men'i'l-Eşrâr mine't-Ta'ni fî Sûfiyyeti'l-Ahyâr* şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû ve Âraûhû*, s. 92. Söz konusu eser Hibe el-Mâlih tahkikiyle *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr adıyla* 2012 yılında neşredilmiştir. Bu tahkikli neşirde kitabın ismi müellif tarafından metinde tespit ettiğimiz şekilde zikredilmiştir. Bkz. Nâblusî, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr* (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012, s. 77.

[401] Müteaddit defa basılmıştır. Kenarında Abdurrahman-ı Câmî'nin şerhiyle birlikte iki cilt halinde yayımlanmış. (Matbaatu'z-Zamân, 1304) Son olarak Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle iki cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2008 yılında neşredilmiştir.

Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Petermann nr. 2, 567/1'de kayıtlıdır.
Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Petermann nr. 2, 567/1.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=4&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Ayr.Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû ve Âraûhû*, s. 92.

[402] Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, nr. 2634'de kayıtlıdır. Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 218.

84

1.3.1.4.Tasavvuf İlmine Dâir Eserleri

133. Bakiyye't-ullâhi Hayr Ba'de'l-Fenâi fi's-Seyr.[396]
134. Beyânu'l-Cihâd li-Ehli'l-Vidâd.[397]
135. Bezlü'l-İhsân fî Tahkîki Ma'ne'l-İnsân.[398]
136. Bidâyetu'l-Mürîd ve Nihâyetu's-Sa'îd.[399]
137. Cem'u'l-Esrâr fî Men'i'l-Eşrâr mine't-Ta'ni fi's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr.[400]
138. Cevâhirü'n-Nüsûs fî Halli Kelimâti'l-Füsûs.[401]
139. Def'u'l-Îhâm ve Raf'u'l-İbhâm.[402]

[396] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 9069 'da kayıtlıdır. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Âraûhû, s. 89.
[397] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4008'de kayıtlıdır.
[398] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de kayıtlıdır.
[399] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 36; Ezher Kütüphanesi nr. 48459 'da yazma nüshası kayıtlıdır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Âraûhû, s. 89; Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 217.
[400] İstanbul Millet Kütüphanesi nr. 34 AE. Arabî 1118'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 97'de kayıtlıdır. Bazı kaynaklarda Cem'u'l-Esrâr fî Men'i'l-Eşrâr mine't-Ta'ni fî Sûfiyyeti'l-Ahyâr şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû ve Âraûhû, s. 92. Söz konusu eser Hibe el-Mâlih tahkikiyle Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr adıyla 2012 yılında neşredilmiştir. Bu tahkikli neşirde kitabın ismi müellif tarafından metinde tespit ettiğimiz şekilde zikredilmiştir. Bkz. Nâblusî, Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012, s. 77.
[401] Müteaddit defa basılmıştır. Kenarında Abdurrahman-ı Câmî'nin şerhiyle birlikte iki cilt halinde yayımlanmış. (Matbaatu'z-Zamân, 1304) Son olarak Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle iki cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2008 yılında neşredilmiştir.

Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Petermann nr. 2, 567/1'de kayıtlıdır.
Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Petermann nr. 2, 567/1.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=4&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Ayr.Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû ve Âraûhû, s. 92.
[402] Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi, nr. 2634'de kayıtlıdır. Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 218.

140. *el-Cevâb mine'ş-Şeyh Abdilgani en-Nâblusî ani's-Suâl bi Ba'zihi'l-Ebyâ.*[403]

141. *el-Cevâbu'l-Alî an Hâli'l-Velî.*[404]

142. *el-Fethu'l-Medenî ve'n-Nefesü'l-Yemenî.*[405]

143. *el-Fethu'l-Mekkî ve'l-Lemhu'l-Melekî.*[406]

144. *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî.*[407]

145. *el-Fütûhatü'l-Medeniyye fi'l-Hazarâti'l-Muhammediyye.*[408]

146. *el-Hadîkatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkat'il-Muhammediyye.*[409]

---

[403] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 220.

[404] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır. Ayr. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 88.

[405] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[406] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[407] Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ tahkîkiyle Esrârü'ş-Şerîa adıyla Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1405/1985 yılında neşredilmiştir. Bir başka neşri de Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye tarafından 2012 yılında neşredilmiş bir başka baskısı daha vardır.

Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Wetzstein, nr. 2, 1631/2'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein nr. 2, 1631/2.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=10&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû veÂrâuhû*, s. 89.

[408] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1472'de; Dımaşk Kütüphanesi, nr. 7479 'da kayıtlıdır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, hayâtuhû ve âraûhû*, s. 87.

[409] Müteaddit defa basılmıştır. İki cilt halinde 1276 h. yılında yayımlanan eser son olarak Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr tahkîkiyle beş cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2011 yılında neşredilmiştir.

Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eserini Hâdimî'nin *el-Berîkatu'l-Mahmûdiyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eserinden önce kaleme almıştır. Nâblusî, ilgili şerhin sonunda 5 Cemadiye'l-Ûla 1090 Çarşamba günü başladığını, araya birtakım eserlerin girmesi sebebiyle 13 Receb 1093 Çarşamba günü bitirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, c. 5, s. 520. Hâdimî ise el-Berîka'yı 26 Ramazan 1168 yılında tamamlamıştır. Bkz. Huriye Martı, *et-Tarîkati'l-Muhammediyye*, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s. 106-108. Ayr. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tarikatul-muhammediyye (Erişim: 05.05.2019)

Nâblusî'nin bu eserini Ahmed b. Muhammed b. Nâsır es-Selâvî, *el-Minahu's-Samediyye fi'htisâri'l-Hadîkati'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adıyla özetlemiştir. DİA'da Ahmed b. Muhammed b. Nâsır es-Selâvî maddesinde *el-Minahu's-Samediyye fi'htisâri'l-Hadîkati'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eser hakkında, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf Bölümü, nr.

85

140. *el-Cevâb mine'ş-Şeyh Abdilgani en-Nâblusî ani's-Suâl bi Ba'zihi'l-Ebyâ.*[403]

141. *el-Cevâbu'l-Alî an Hâli'l-Velî.*[404]

142. *el-Fethu'l-Medenî ve'n-Nefesü'l-Yemenî.*[405]

143. *el-Fethu'l-Mekkî ve'l-Lemhu'l-Melekî.*[406]

144. *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî.*[407]

145. *el-Fütûhatü'l-Medeniyye fi'l-Hazarâti'l-Muhammediyye.*[408]

146. *el-Hadîkatü'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkat'il-Muhammediyye.*[409]

[403] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 220.

[404] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır. Ayr. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Âraûhû*, s. 88.

[405] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[406] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[407] Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ tahkîkiyle Esrârü'ş-Şerîa adıyla Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 1405/1985 yılında neşredilmiştir. Bir başka neşri de Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye tarafından 2012 yılında neşredilmiş bir başka baskısı daha vardır.

Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Wetzstein, nr. 2, 1631/2'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein nr. 2, 1631/2.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=10&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtühû veÂrâuhû*, s. 89.

[408] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1472'de; Dımaşk Kütüphanesi, nr. 7479 'da kayıtlıdır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, hayâtuhû ve âraûhû*, s. 87.

[409] Müteaddit defa basılmıştır. İki cilt halinde 1276 h. yılında yayımlanan eser son olarak Mahmûd Muhammed Mahmûd Hasan Nassâr tahkîkiyle beş cilt halinde Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2011 yılında neşredilmiştir.

Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eserini Hâdimî'nin *el-Berîkatu'l-Mahmûdiyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eserinden önce kaleme almıştır. Nâblusî, ilgili şerhin sonunda 5 Cemadiye'l-Ûla 1090 Çarşamba günü başladığını, araya birtakım eserlerin girmesi sebebiyle 13 Receb 1093 Çarşamba günü bitirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Nâblusî, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye*, c. 5, s. 520. Hâdimî ise el-Berîka'yı 26 Ramazan 1168 yılında tamamlamıştır. Bkz. Huriye Martı, *et-Tarîkati'l-Muhammediyye*, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s. 106-108. Ayr. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tarikatul-muhammediyye (Erişim: 05.05.2019)

Nâblusî'nin bu eserini Ahmed b. Muhammed b. Nâsır es-Selâvî, *el-Minahu's-Samediyye fi'htisâri'l-Hadîkati'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adıyla özetlemiştir. DİA'da Ahmed b. Muhammed b. Nâsır es-Selâvî maddesinde *el-Minahu's-Samediyye fi'htisâri'l-Hadîkati'n-nediyye şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye* eser hakkında, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Tasavvuf Bölümü, nr.

147. *el-Hâmilu bi'l-Felek ve'l-Mahmûlu fi'l-Fülk fi Itlâki'n-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l-Mülk.*[410]

148. *el-Kavlü'l-Muhtâr fi'r-Reddi alâ'l-Câhili'l-Muhtâr.*[411]

149. *el-Keşfü an Tarîki'l-Vilâye.*[412]

150. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Esrâri'l-Edyân fi Kitâbi'l-İnsâni'l-Kâmil ve Kâmili'l-İnsân.*[413]

151. *el-Kevkebü'l-Mütelâlî Şerhu Kasîdeti'l-Gazâlî.*[414]

152. *el-Kitâbetu'l-Aliyye ala'r-Risâleti'l-Canbolâtiyyeti'l-Mısriyye.*[415]

153. *el-Lü'lü'ü'l-Meknûn fi Hükmi'l-İhbâr Ammâ Seyekûn.*[416]

154. *el-Maârifu'l-Gaybiyyeti Şerhu'l-Ayniyyeti'l-Cîliyyeti.*[417]

155. *el-Makâletü fi Şerhi Beyteyi'r-Rahmeteyn.*[418]

171'de kayıtlı olduğu zikredilmiştir. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/selavi-ahmed-b-muhammed (Erişim: 05.05.2019)

[410] Mustafa Barsbuğa tarafından neşredilmiştir. Bkz. İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): s. 167-231. Yazma nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[411] Bir nüshası Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[412] Bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[413] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Sprenger nr. 820'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Sprenger, 820.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=5&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

[414] Pek çok nüshası vardır. Başlıcaları şunlardır: Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499; el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5129; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur.

[415] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[416] Mustafa Abdülkâdir Atâ tahkîkiyle, 1406/1986 yılında *Fezâilü'ş-Şühûr ve'l-Eyyâm* risalesiyle birlikte Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418 ve 4008'de ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Ayr. bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 88.

[417] Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr. 2995'de ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[418] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

86

147. *el-Hâmilu bi'l-Felek ve'l-Mahmûlu fi'l-Fülk fi Itlâki'n-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l-Mülk.*[410]

148. *el-Kavlü'l-Muhtâr fi'r-Reddi alâ'l-Câhili'l-Muhtâr.*[411]

149. *el-Keşfü an Tarîki'l-Vilâye.*[412]

150. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Esrâri'l-Edyân fi Kitâbi'l-İnsâni'l-Kâmil ve Kâmili'l-İnsân.*[413]

151. *el-Kevkebü'l-Mütelâlî Şerhu Kasîdeti'l-Gazâlî.*[414]

152. *el-Kitâbetu'l-Aliyye ala'r-Risâleti'l-Canbolâtiyyeti'l-Mısriyye.*[415]

153. *el-Lü'lü'ü'l-Meknûn fi Hükmi'l-İhbâr Ammâ Seyekûn.*[416]

154. *el-Maârifu'l-Gaybiyyeti Şerhu'l-Ayniyyeti'l-Cîliyyeti.*[417]

155. *el-Makâletü fi Şerhi Beyteyi'r-Rahmeteyn.*[418]

171'de kayıtlı olduğu zikredilmiştir. bkz. https://islamansiklopedisi.org.tr/selavi-ahmed-b-muhammed (Erişim: 05.05.2019)

[410] Mustafa Barsbuğa tarafından neşredilmiştir. Bkz. İslâm Araştırmaları Dergisi, 38 (2017): s. 167-231. Yazma nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[411] Bir nüshası Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[412] Bir nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[413] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü Sprenger nr. 820'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Sprenger, 820.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=5&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

[414] Pek çok nüshası vardır. Başlıcaları şunlardır: Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499; el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5129; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur.

[415] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[416] Mustafa Abdülkâdir Atâ tahkîkiyle, 1406/1986 yılında *Fezâilü'ş-Şühûr ve'l-Eyyâm* risalesiyle birlikte Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418 ve 4008'de ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Ayr. bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 88.

[417] Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr. 2995'de ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[418] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

156. *el-Makâmu'l-Esmâ fî İmtizâci'l-Esmâ.*[419]

157. *el-Meârifu'l-Ğaybiyye Şerhu'n-Nâdirâti'l-Ayniyye li-Abdilkerim el-Cîlî.*[420]

158. *el-Metâlibu'l-Vâfiye fi İlmi's-Sûfîyye.*[421]

159. *el-Mevridü'l-Azb li Zi'l-Vürûd fî Keşfi Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[422]

160. *el-Mukâbeletü'l-Adbah.*[423]

161. *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye.*[424]

162. *el-Vücûd ve Mir'âtü'ş-Şühûd.*[425]

163. *el-Vücûdü'l-Hakk ve'l-Hitâbü's-Sıdk.*[426]

164. *en-Nazaru'l-Müşrif alâ Kavli'l-Kâil "Arafte Em Lem Ta'rif".*[427]

165. *Envârü's-Sülûk fî Esrâri'l-Mülûk.*[428]

166. *er-Reddü'l-Metîn alâ Müntakısı'l-Ârif Muhyiddin İbni'l-Arabî.*[429]

[419] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[420] Yusuf Zeydân'ın tahkîkiyle 1999 yılında Dâru'l-Emîn tarafından neşredilmiştir.

[421] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[422] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[423] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[424] Âsım Keyyâlî tahkîkiyle 2004 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Bekrî Alaeddîn tahkîkiyle 2009 yılında Dâru Ninevâ tarafından neşredilmiştir. Mevlevilik Müdafaası adıyla Türkçeye çevirdiğimiz bu eserde Nâblusî, Mevlevî mukabelelerinin unsurlarını, bunların hikmetlerini ve Dindeki hükümlerini tüm incelikleriyle izah ediyor. Semâ, musiki dinletisi ve Mevlevî usûlünde icra edilen erkana karşı olan zâhir ulemâsının iddialarını ele alıyor ve Mevlevî Tarikatını müdafaa ediyor.

[425] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6069'da kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.88. Nâblusî'nin bu eseri, *Fevâid Celiyye Tekşifu an Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd* adıyla Muhammed Ali b. Zâhir el-Vitrî tarafından özetlenmiş, Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2017 yılında neşredilmiştir.

[426] Müteaddit defalar basılmıştır. Bekrî Alâeddin 1995 yılında Şam'da el-Ma'hedü'l-İlmî el-Frensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye tarafından neşredilmiştir.

[427] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[428] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 87.

[429] Müellif nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9873'de kayıtlıdır. Ayrıca İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 AE. Arabî 995 ve 996 numaralarda iki nüsha daha mevcuttur. Ayr. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 92

87

156. *el-Makâmu'l-Esmâ fî İmtizâci'l-Esmâ.*[419]

157. *el-Meârifu'l-Ğaybiyye Şerhu'n-Nâdirâti'l-Ayniyye li-Abdilkerim el-Cîlî.*[420]

158. *el-Metâlibu'l-Vâfiye fi İlmi's-Sûfîyye.*[421]

159. *el-Mevridü'l-Azb li Zi'l-Vürûd fî Keşfi Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[422]

160. *el-Mukâbeletü'l-Adbah.*[423]

161. *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye.*[424]

162. *el-Vücûd ve Mir'âtü'ş-Şühûd.*[425]

163. *el-Vücûdü'l-Hakk ve'l-Hitâbü's-Sıdk.*[426]

164. *en-Nazaru'l-Müşrif alâ Kavli'l-Kâil "Arafte Em Lem Ta'rif".*[427]

165. *Envârü's-Sülûk fî Esrâri'l-Mülûk.*[428]

166. *er-Reddü'l-Metîn alâ Müntakısı'l-Ârif Muhyiddin İbni'l-Arabî.*[429]

[419] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[420] Yusuf Zeydân'ın tahkîkiyle 1999 yılında Dâru'l-Emîn tarafından neşredilmiştir.

[421] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[422] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[423] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[424] Âsım Keyyâlî tahkîkiyle 2004 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Bekrî Alaeddîn tahkîkiyle 2009 yılında Dâru Ninevâ tarafından neşredilmiştir. Mevlevilik Müdafaası adıyla Türkçeye çevirdiğimiz bu eserde Nâblusî, Mevlevî mukabelelerinin unsurlarını, bunların hikmetlerini ve Dindeki hükümlerini tüm incelikleriyle izah ediyor. Semâ, musiki dinletisi ve Mevlevî usûlünde icra edilen erkana karşı olan zâhir ulemâsının iddialarını ele alıyor ve Mevlevî Tarikatını müdafaa ediyor.

[425] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6069'da kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.88. Nâblusî'nin bu eseri, *Fevâid Celiyye Tekşifu an Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd* adıyla Muhammed Ali b. Zâhir el-Vitrî tarafından özetlenmiş, Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2017 yılında neşredilmiştir.

[426] Müteaddit defalar basılmıştır. Bekrî Alâeddin 1995 yılında Şam'da el-Ma'hedü'l-İlmî el-Frensî li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye tarafından neşredilmiştir.

[427] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da ve Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[428] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani en-Nâblusî Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 87.

[429] Müellif nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9873'de kayıtlıdır. Ayrıca İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, 34 AE. Arabî 995 ve 996 numaralarda iki nüsha daha mevcuttur. Ayr. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 92

167. *es-Senîhatu'n-Nâblusiyye ve's-Sarîhatü'l-Ünsiyye.*[430]

168. *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî.*[431]

169. *es-Sırru'l-Muhtebî fî Darîhi İbni'l-Arabî.*[432]

170. *Et-Tal'a'l-Behiyye.*[433]

171. *et-Tal'atü'l-Bedriyye Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mudariyye.*[434]

172. *et-Teklîfü'z-Zâhirî ve'l-Bâtınî.*[435]

173. *et-Tenbîhü mine'n-Nevm fî Hükmi Mevâcîdi'l-Kavm.*[436]

174. *ez-Zıllu'l-Memdûd fî Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[437]

175. *Fethu Men lâ Yurâ fi Halli Remze d-Dâireti'l-Kübrâ.*[438]

176. *Fethu'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî Ulûmi'l-Müstefâde mine'n-Nâyi ve'ş-Şebbâb.*[439]

177. *Fethu'l-Mâliki'l-Âtî fî Zikri'l-Harfi'l-İhâtî.*[440]

178. *Fezâilü'ş-Şühûr ve'l-Eyyâm.*[441]

179. *Ğâyetü'l-Matlûb fî Muhabbeti'l-Mahbûb.*[442]

180. *Hakku'l-Yakîn ve Hidâyetü'l-Müttakîn.*[443]

[430] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[431] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye yazma nüshasından istifade ettik.

[432] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[433] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[434] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 879'da kayıtlıdır

[435] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 424'de kayıtlıdır

[436] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418'de kayıtlıdır. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, hayâtuhû ve ârâuhû*, s. 87.

[437] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1386 ve 1387'de kayıtlıdır.

[438] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[439] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[440] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[441] Mustafa Abdülkâdir Atâ tahkîkiyle, 1406/1986 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[442] Müellif hattı Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1388'de kayıtlıdır.

[443] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

88

167. *es-Senîhatu'n-Nâblusiyye ve's-Sarîhatü'l-Ünsiyye.*[430]

168. *es-Sırâtu's-Sevî fî Şerhi Dîbâceti'l-Mesnevî.*[431]

169. *es-Sırru'l-Muhtebî fî Darîhi İbni'l-Arabî.*[432]

170. *Et-Tal'a'l-Behiyye.*[433]

171. *et-Tal'atü'l-Bedriyye Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mudariyye.*[434]

172. *et-Teklîfü'z-Zâhirî ve'l-Bâtınî.*[435]

173. *et-Tenbîhü mine'n-Nevm fî Hükmi Mevâcîdi'l-Kavm.*[436]

174. *ez-Zıllu'l-Memdûd fî Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[437]

175. *Fethu Men lâ Yurâ fi Halli Remze d-Dâireti'l-Kübrâ.*[438]

176. *Fethu'l-Kerîmi'l-Vehhâb fî Ulûmi'l-Müstefâde mine'n-Nâyi ve'ş-Şebbâb.*[439]

177. *Fethu'l-Mâliki'l-Âtî fî Zikri'l-Harfi'l-İhâtî.*[440]

178. *Fezâilü'ş-Şühûr ve'l-Eyyâm.*[441]

179. *Ğâyetü'l-Matlûb fî Muhabbeti'l-Mahbûb.*[442]

180. *Hakku'l-Yakîn ve Hidâyetü'l-Müttakîn.*[443]

[430] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[431] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kısmı, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasında bir başka nüshası mevcuttur. Biz tez çalışmamızda Süleymaniye yazma nüshasından istifade ettik.

[432] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[433] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[434] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 879'da kayıtlıdır

[435] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 424'de kayıtlıdır

[436] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418'de kayıtlıdır. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, hayâtuhû ve ârâuhû*, s. 87.

[437] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1386 ve 1387'de kayıtlıdır.

[438] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[439] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[440] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[441] Mustafa Abdülkâdir Atâ tahkîkiyle, 1406/1986 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[442] Müellif hattı Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1388'de kayıtlıdır.

[443] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

181. *Hallü'l-Remz Men İhtevâ alâ Müşkilâti'l-Cemreti's-Suğrâ.*[444]

182. *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia.*[445]

183. *Hamratü'l-Hân ve Rennetü'l-Elhân Şerhu Risâleti'ş-Şeyh Arslân.*[446]

184. *Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye.*[447]

185. *Hatku'l-Estâr fî İlmi'l-Esrâr.*[448]

186. *Hediyyetu'l-Fakîr ve Tahiyyetu'l-Vezîr.*[449]

187. *Ikdu Dürrin Nazamtühü li-Men Kâne fî Neyli'l-Kemâlât.*[450]

188. *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[451]

189. *İhtilâcu'l-A'dâi ve Te'vîluhâ fi'l-Hayri ve'ş-Şerri ve'l-Ediyetu Yüd'â bihâ.*[452]

190. *İrşâdü'l-Mütemellî fî Teblîği Ğayri Musallî.*[453]

191. *İşâratü'l-Kabûl fî Hadârati'l-Vusûl.*[454]

192. *İtlâku'l-Kuyûd Şerhu Mir'âti'l-Vücûd.*[455]

193. *İtlâku'l-Vücûd ale'l-Hakki'l-Ma'bûd.*[456]

[444] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[445] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[446] Abdülvâris Muhammed Ali tahkîkiyle 2009 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Toronto Üniversitesi Thomas Fisher Kütüphanesi Arapça Bölümü Yazmaları, nr. 1097'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4900'da bir yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[447] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9121'de kayıtlıdır. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 121.

[448] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[449] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur. Ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[450] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1369'da kayıtlıdır.

[451] Müteaddit defa basılmıştır. İzzet Husariyye tahkîkiyle Şam'da, Matba'atü'l-İlm tarafından 1969 yılında neşredilmiştir.

[452] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9870'de kayıtlıdır.

[453] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 35.

[454] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 223.

[455] Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Mektebetu Kûtu'l-Kulûb tarafından 2018 yılında neşredilmiştir.

[456] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır.

89

181. *Hallü'l-Remz Men İhtevâ alâ Müşkilâti'l-Cemreti's-Suğrâ.*[444]

182. *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia.*[445]

183. *Hamratü'l-Hân ve Rennetü'l-Elhân Şerhu Risâleti'ş-Şeyh Arslân.*[446]

184. *Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye.*[447]

185. *Hatku'l-Estâr fî İlmi'l-Esrâr.*[448]

186. *Hediyyetu'l-Fakîr ve Tahiyyetu'l-Vezîr.*[449]

187. *Ikdu Dürrin Nazamtühü li-Men Kâne fî Neyli'l-Kemâlât.*[450]

188. *Îzâhu'l-Maksûd min Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[451]

189. *İhtilâcu'l-A'dâi ve Te'vîluhâ fi'l-Hayri ve'ş-Şerri ve'l-Ediyetu Yüd'â bihâ.*[452]

190. *İrşâdü'l-Mütemellî fî Teblîği Ğayri Musallî.*[453]

191. *İşâratü'l-Kabûl fî Hadârati'l-Vusûl.*[454]

192. *İtlâku'l-Kuyûd Şerhu Mir'âti'l-Vücûd.*[455]

193. *İtlâku'l-Vücûd ale'l-Hakki'l-Ma'bûd.*[456]

[444] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[445] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[446] Abdülvâris Muhammed Ali tahkîkiyle 2009 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Toronto Üniversitesi Thomas Fisher Kütüphanesi Arapça Bölümü Yazmaları, nr. 1097'de kayıtlıdır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4900'da bir yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[447] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9121'de kayıtlıdır. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 121.

[448] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 221.

[449] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4010'da mevcuttur. Ayrıca Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi nr. 3357'de bir başka yazma nüshası kayıtlıdır.

[450] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1369'da kayıtlıdır.

[451] Müteaddit defa basılmıştır. İzzet Husariyye tahkîkiyle Şam'da, Matba'atü'l-İlm tarafından 1969 yılında neşredilmiştir.

[452] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9870'de kayıtlıdır.

[453] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 35.

[454] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 223.

[455] Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Mektebetu Kûtu'l-Kulûb tarafından 2018 yılında neşredilmiştir.

[456] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır.

194. *Katratu's-Semâ ve Nazratü'l-Ulemâ.*[457]

195. *Kelâm alâ Hurûfi'l-Hicâ.*[458]

196. *Keşfü'l-Estâr an Rumûzi'l-Cifriyye'l-Dâvi'l-Ebsâr ve ammâ Hafiye mine'l-Efkâr.*[459]

197. *Kevkebu's-Subh an İzâleti'l-Kubh*[460] */Kevkebu's-Subhi fî İzâleti Leyleti'l-Kubhi.*[461]

198. *Kevkebü'l-Mebânî.*[462]

199. *Kitâbu'r-Rusûh fî Makâmi'ş-Şuyûh.*[463]

200. *Künnâşetu'n-Nâblusî.*[464]

201. *Lem'âtu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Mahmûd Efendi.*[465]

---

[457] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein nr. 2, 1631/14'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein, nr. 2, 1631/14.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=16&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 7078 ve 4008'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüsha mevcuttur.

[458] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1493'de kayıtlıdır.

[459] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 224.

[460] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[461] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 1417 'de kayıtlıdır.

[462] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 1713'de kayıtlıdır.

[463] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein nr. 2, 1631/10'da kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein nr. 2, 1631/10.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=12&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25

[464] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 225.

[465] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1723'de kayıtlıdır. Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2013 yılında neşredilmiştir.

90

194. *Katratu's-Semâ ve Nazratü'l-Ulemâ.*[457]

195. *Kelâm alâ Hurûfi'l-Hicâ.*[458]

196. *Keşfü'l-Estâr an Rumûzi'l-Cifriyye'l-Dâvi'l-Ebsâr ve ammâ Hafiye mine'l-Efkâr.*[459]

197. *Kevkebu's-Subh an İzâleti'l-Kubh*[460] */Kevkebu's-Subhi fî İzâleti Leyleti'l-Kubhi.*[461]

198. *Kevkebü'l-Mebânî.*[462]

199. *Kitâbu'r-Rusûh fî Makâmi'ş-Şuyûh.*[463]

200. *Künnâşetu'n-Nâblusî.*[464]

201. *Lem'âtu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Mahmûd Efendi.*[465]

[457] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein nr. 2, 1631/14'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein, nr. 2, 1631/14.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=16&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 04.02.2019)

Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 7078 ve 4008'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüsha mevcuttur.

[458] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1493'de kayıtlıdır.

[459] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 224.

[460] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 5499'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[461] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 1417 'de kayıtlıdır.

[462] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 1713'de kayıtlıdır.

[463] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein nr. 2, 1631/10'da kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein nr. 2, 1631/10.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=12&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25

[464] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 225.

[465] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1723'de kayıtlıdır. Âsım İbrahim el-Keyyâlî tahkîkiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2013 yılında neşredilmiştir.

202. *Lemhatu'l-Eltâf ve Tuhfetu'l-İthâf.*[466]

203. *Makale li Abdilgani en-Nâblusî.*[467]

204. *Mesele fi'd-Deverân bi'z-Zikr.*[468]

205. *Miftâhu'l-Fütûh fî Mişkâti'l-Cismi ve Zücâceti'n-Nefsi ve Misbâhu'r-Rûh.*[469]

206. *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye.*[470]

207. *Muhtasaru'l-Füsûs.*[471]

208. *Münâgâtu'l-Kadîm ve Münâcâtu'l-Hakîm.*[472]

209. *Nefhatu's-Sûr ve Nefhatu'z-Zuhûr fi'l-Kelam alâ Kabdati'n-Nûr.*[473]

210. *Netîcetu'l-Ulûm ve Nasîhatu Ulemâi'r-Rusûm fî Şerhi Makâlâti's-Serhendî el-Ma'lûm.*[474]

[466] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

Risalenin aslı h. 1087 yılında İstanbul'da Osmanlı Ordusunda üst düzey bir rütbeliye gönderdiği mektuptur. Mektup, Allah yolunda sevgi, küçük ve büyük cihad ve genel nasihatleri ihtiva etmektedir. Bkz.Nâblusî, Vesâilu't-Tahkîk *ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s. 33-60.

[467] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[468] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[469] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7487 ve 6099'da; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Bir başka nüsha, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde ikinci eserdir. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur.

[470] Cevdet Muhammed el-Mehdî ve Muhammed Abdülkadir en-Nassâr tahkîkiyle Kahire, ed-Dâru'l-Cevdetiyye tarafından 1429/2008 yılında neşredilmiştir. Bir başka neşri Asım el-Keyyâlî tahkikiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2012 yılında yapılmıştır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5033'de yazma bir nüshası mevcuttur.

[471] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7078'de kayıtlıdır.

[472] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5129'da kayıtlıdır.

[473] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi 3357'de kayıtlıdır. Bir başka nüsha, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içindedir.

[474] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 91.

91

202. *Lemhatu'l-Eltâf ve Tuhfetu'l-İthâf.*[466]

203. *Makale li Abdilgani en-Nâblusî.*[467]

204. *Mesele fi'd-Deverân bi'z-Zikr.*[468]

205. *Miftâhu'l-Fütûh fî Mişkâti'l-Cismi ve Zücâceti'n-Nefsi ve Misbâhu'r-Rûh.*[469]

206. *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye.*[470]

207. *Muhtasaru'l-Füsûs.*[471]

208. *Münâgâtu'l-Kadîm ve Münâcâtu'l-Hakîm.*[472]

209. *Nefhatu's-Sûr ve Nefhatu'z-Zuhûr fi'l-Kelam alâ Kabdati'n-Nûr.*[473]

210. *Netîcetu'l-Ulûm ve Nasîhatu Ulemâi'r-Rusûm fî Şerhi Makâlâti's-Serhendî el-Ma'lûm.*[474]

[466] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

Risalenin aslı h. 1087 yılında İstanbul'da Osmanlı Ordusunda üst düzey bir rütbeliye gönderdiği mektuptur. Mektup, Allah yolunda sevgi, küçük ve büyük cihad ve genel nasihatleri ihtiva etmektedir. Bkz.Nâblusî, Vesâilu't-Tahkîk *ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s. 33-60.

[467] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[468] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[469] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7487 ve 6099'da; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Bir başka nüsha, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde ikinci eserdir. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur.

[470] Cevdet Muhammed el-Mehdî ve Muhammed Abdülkadir en-Nassâr tahkîkiyle Kahire, ed-Dâru'l-Cevdetiyye tarafından 1429/2008 yılında neşredilmiştir. Bir başka neşri Asım el-Keyyâlî tahkikiyle Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2012 yılında yapılmıştır. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5033'de yazma bir nüshası mevcuttur.

[471] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7078'de kayıtlıdır.

[472] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5129'da kayıtlıdır.

[473] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi 3357'de kayıtlıdır. Bir başka nüsha, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içindedir.

[474] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 91.

211. *Nuhbetü'l-Mes'ele Şerhu't-Tuhfeti'l-Mürsele li'ş-Şeyh Muhammed b. Şeyh Fazlillah el-Hindî fî İlmi'l-Hakîkati'ş-Şeriyye/*[475] *el-Kavlü'l-Metîn fî Beyâni Tevhîdi'l-Ârifîn.*[476]

212. *Rannatu'n-Nesîm ve Gunnetu'r-Rahîm.*[477]

213. *Reddu't-Ta'nîf ala'l-Muannif ve İsbâtu Cehli Hâza'l-Musannif.*[478]

214. *Reddü'l-Müfterî ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî.*[479]

215. *Ref'u'r-Rayb an Hazrati'l-Ğayb.*[480]

216. *Risâle fî Beyâni't-Tesbîh ve't-Tahmîd.*[481]

217. *Risâle fi'l-Hikme.*[482]

218. *Risâle fi'l-İntisâr l'İbni Arabî.*[483]

[475] Âsım Keyyâlî tahkîkiyle 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr.785'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de; Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur.

[476] Bu eser, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde ilk eserdir. Eser ilgili yazmanın 1b-24b varakları arasındadır. Yazma eser ilgili üniversiteye Londra İngiltere Müzesinden (British Museum, London) intikal etmiştir. Müzeye de Gümüşhanevi Tekkesi Asitanesinden gitmiştir. Yazma eserin üzerinde Ahmed Ziyauddin Gümüşhânevî'nin vakfiye mührü bulunmaktadır. Yazma eserin sonunda müellif nüshası ile mukabele yapıldığına dâir kayıt bulunmaktadır. Mecmûa içinde tutulmuş notların Gümüşhânevî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir. Yazma eserin dijital kayıtlarında Gümüşhânevî'ye yazılmış bir mektubun zarfı da görülmektedir. Tekkeler kapatıldıktan sonra eser mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde İngiltere'ye götürülmüştür. Kütüphanelerimizden çalınarak yurt dışına götürülen bazı eserlerin ülkemize geri getirilmesi ümitlendiricidir. Temennimiz Gümüşhânevî'nin vakfettiği bu eserin de ülkemize, vatan-ı aslisine geri döndürülmesidir.

[477] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231.

[478] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 837'de kayıtlıdır.

[479] Hâlid Muhammed Abduh tahkîkiyle 2016 yılında Dâru's-Sekâfeti'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, 3606 numaralı mecmuanın 121b-126a varakları arasında mevcuttur.

[480] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418 ve 6951'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur.

[481] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[482] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[483] Söz konusu bu kitapla yine Nâblusî'ye ait *er-Reddü'l-Metîn 'alâ Müntakısi'l-Ârif Muhyiddin İbni'l-Arabî* isimli eseri aynı mı, farklı mı olduğunu bilmiyoruz. Bununla beraber Ferğalî her iki ismi ayrı ayrı zikretmiştir. Bundan her iki eserin de farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu husus tahkîke muhtaçtır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 93.

92

211. *Nuhbetü'l-Mes'ele Şerhu't-Tuhfeti'l-Mürsele li'ş-Şeyh Muhammed b. Şeyh Fazlillah el-Hindî fî İlmi'l-Hakîkati'ş-Şeriyye/*[475] *el-Kavlü'l-Metîn fî Beyâni Tevhîdi'l-Ârifîn.*[476]

212. *Rannatu'n-Nesîm ve Gunnetu'r-Rahîm.*[477]

213. *Reddu't-Ta'nîf ala'l-Muannif ve İsbâtu Cehli Hâza'l-Musannif.*[478]

214. *Reddü'l-Müfterî ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî.*[479]

215. *Ref'u'r-Rayb an Hazrati'l-Ğayb.*[480]

216. *Risâle fî Beyâni't-Tesbîh ve't-Tahmîd.*[481]

217. *Risâle fi'l-Hikme.*[482]

218. *Risâle fi'l-İntisâr l'İbni Arabî.*[483]

[475] Âsım Keyyâlî tahkîkiyle 2005 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr.785'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de; Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur.

[476] Bu eser, Michigan Üniversitesi, Özel Koleksiyon Küt., İslam bölümü (University of Michigan, Special Collections Library) nr. 156'da kayıtlı mecmûanın içinde ilk eserdir. Eser ilgili yazmanın 1b-24b varakları arasındadır. Yazma eser ilgili üniversiteye Londra İngiltere Müzesinden (British Museum, London) intikal etmiştir. Müzeye de Gümüşhanevi Tekkesi Asitanesinden gitmiştir. Yazma eserin üzerinde Ahmed Ziyauddin Gümüşhânevî'nin vakfiye mührü bulunmaktadır. Yazma eserin sonunda müellif nüshası ile mukabele yapıldığına dâir kayıt bulunmaktadır. Mecmûa içinde tutulmuş notların Gümüşhânevî'ye ait olması kuvvetle muhtemeldir. Yazma eserin dijital kayıtlarında Gümüşhânevî'ye yazılmış bir mektubun zarfı da görülmektedir. Tekkeler kapatıldıktan sonra eser mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde İngiltere'ye götürülmüştür. Kütüphanelerimizden çalınarak yurt dışına götürülen bazı eserlerin ülkemize geri getirilmesi ümitlendiricidir. Temennimiz Gümüşhânevî'nin vakfettiği bu eserin de ülkemize, vatan-ı aslisine geri döndürülmesidir.

[477] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231.

[478] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 837'de kayıtlıdır.

[479] Hâlid Muhammed Abduh tahkîkiyle 2016 yılında Dâru's-Sekâfeti'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, 3606 numaralı mecmuanın 121b-126a varakları arasında mevcuttur.

[480] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1418 ve 6951'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur.

[481] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[482] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[483] Söz konusu bu kitapla yine Nâblusî'ye ait *er-Reddü'l-Metîn 'alâ Müntakısi'l-Ârif Muhyiddin İbni'l-Arabî* isimli eseri aynı mı, farklı mı olduğunu bilmiyoruz. Bununla beraber Ferğalî her iki ismi ayrı ayrı zikretmiştir. Bundan her iki eserin de farklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu husus tahkîke muhtaçtır. Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 93.

219. *Risâle fi'l-Keşf.*[484]

220. *Risâletü'n-Nâblusî fî Vahdeti'l-Vücûd.*[485]

221. *Senedü'l-Ârif en-Nâblusî bi-Kırâati'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye.*[486]

222. *Sirru'l-Mesîr ve't-Tezavvüd li Yevmi'l-Mesîr.*[487]

223. *Suâlü'l-Halvetiyye li-Ulemâi'l-Ezher limâ İ'teraza aleyhim Ba'du'l-Münkirîn.*[488]

224. *Şerhu Risâleti'l-Mesleki'l-Celiyy.*[489]

225. *Tahkîku'z-Zevki ve'r-Reşf fî Ma'ne'l-Muhâlefeti beyne Ehli'l-keşf.*[490]

226. *Tahyîru'l-İbâd fî Sukni'l-Bilâd.*[491]

227. *Takrîü'l-Kelâm ala'l-Efhâmi fî Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[492]

228. *Tekmîlu'n-Nu'ût fî Lüzûmi'l-Büyût.*[493]

229. *Tenbîhü Men Yelhû alâ Sıhhati'z-Zikri b'İsmi Hû.*[494]

230. *Tevfîku'r-Rütbe fî Tahkîki'l-Hutbe.*[495]

---

[484] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 954'de kayıtlıdır.

[485] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[486] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır.

[487] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[488] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır. H. 1085 yılında Ayıntâb'dan (Gazi Antep) Şeyh Ramazan'ın Münker ve Nekir meleklerinin sorgusunda ayakların sabit kadem olması ile ilgili sorusuna verdiği cevaptır.

[489] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1228'de kayıtlıdır.

[490] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 1418; 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. ayr. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 90.

Şeyh İbrahim el-Kûrânî'nin kulların kendi fiillerini yaratması konusunda yazdığı iki risalenin tenkidi. H.1089 yılında Medine-i Münevvere'de mukim el-Kûrânî'ye gönderdiği mektubu daha sonra müstakil olarak isimlendirmiştir. Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 61-108.

[491] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[492] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 237.

[493] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 114; 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Bu eser, Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık tarafından tahkîk edilmiş olup Mektebetü Dâri'd-Dekkâk tarafından Şam'da 1438/2017 yılında neşredilmiştir.

[494] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 90.

[495] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1377; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur. Bazı kaynaklarda *Tevsîku'r-Rütbe fî Tahkîki'l-Hutbe* şeklinde kaydedilmiştir. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 91.

93

219. *Risâle fi'l-Keşf.*[484]

220. *Risâletü'n-Nâblusî fî Vahdeti'l-Vücûd.*[485]

221. *Senedü'l-Ârif en-Nâblusî bi-Kırâati'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye.*[486]

222. *Sirru'l-Mesîr ve't-Tezavvüd li Yevmi'l-Mesîr.*[487]

223. *Suâlü'l-Halvetiyye li-Ulemâi'l-Ezher limâ İ'teraza aleyhim Ba'du'l-Münkirîn.*[488]

224. *Şerhu Risâleti'l-Mesleki'l-Celiyy.*[489]

225. *Tahkîku'z-Zevki ve'r-Reşf fî Ma'ne'l-Muhâlefeti beyne Ehli'l-keşf.*[490]

226. *Tahyîru'l-İbâd fî Sukni'l-Bilâd.*[491]

227. *Takrîü'l-Kelâm ala'l-Efhâmi fî Ma'nâ Vahdeti'l-Vücûd.*[492]

228. *Tekmîlu'n-Nu'ût fî Lüzûmi'l-Büyût.*[493]

229. *Tenbîhü Men Yelhû alâ Sıhhati'z-Zikri b'İsmi Hû.*[494]

230. *Tevfîku'r-Rütbe fî Tahkîki'l-Hutbe.*[495]

---

[484] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 954'de kayıtlıdır.

[485] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[486] Müellif hattı el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır.

[487] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[488] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır. H. 1085 yılında Ayıntâb'dan (Gazi Antep) Şeyh Ramazan'ın Münker ve Nekir meleklerinin sorgusunda ayakların sabit kadem olması ile ilgili sorusuna verdiği cevaptır.

[489] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1228'de kayıtlıdır.

[490] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979; 1418; 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. ayr. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 90.

Şeyh İbrahim el-Kûrânî'nin kulların kendi fiillerini yaratması konusunda yazdığı iki risalenin tenkidi. H.1089 yılında Medine-i Münevvere'de mukim el-Kûrânî'ye gönderdiği mektubu daha sonra müstakil olarak isimlendirmiştir. Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 61-108.

[491] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[492] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 237.

[493] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 114; 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Bu eser, Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık tarafından tahkîk edilmiş olup Mektebetü Dâri'd-Dekkâk tarafından Şam'da 1438/2017 yılında neşredilmiştir.

[494] Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. SÜL. H. Hüsnü Paşa, nr. 660'da bir başka nüshası mevcuttur. Ayr. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 90.

[495] Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü, nr. 5499'da kayıtlıdır. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1377; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır. Darende nr. 716'da bir başka nüshası mevcuttur. Bazı kaynaklarda *Tevsîku'r-Rütbe fî Tahkîki'l-Hutbe* şeklinde kaydedilmiştir. bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 91.

231. *Tulû's-Sabâh alâ Hutbeti Davi'l-Misbâh.*[496]

232. *Uzru'l-Eimmeti fî Nushi'l-Ümmeti.*[497]

233. *Virdü'l-Vurûd ve Feyzi'l-Bahri'l-Mevrûd.*[498]

234. *Ziyâdetu'l-Besta fî Beyâni'l-İlmi Nukta.*[499]

235. *Zübdetu'l-Fâideti ani'l-Ebyâti'l-Vârideti.*[500]

236. *Zübdetü Ulûmi'l-Meşhûra.*[501]

1.3.1.5.Tarih İlmine Dâir Eserleri

237. *el-Ebyâtu'n-Nûrâniyye fî Mulûki'd-Devleti'l-Osmâniyye*[502] *Manzûme fî Mulûki Benî Osmân.*[503]

238. *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd.*[504]

239. *el-Keşfü'ş-Şâfî ve'l-Beyânü'l-Vâfî fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân fî Devleti'l-Osmân.*[505]

240. *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân.*[506]

241. *İthâfu's-Sârî fî Ziyâreti'ş-Şeyh Müdriki'l-Fezârî.*[507]

242. *Menâkibu Ebî'l-Abbâs es-Sebtî.*[508]

[496] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[497] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.

[498] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1762'de kayıtlıdır.

[499] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlı bir başka yazma nüshası mevcuttur.

[500] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7210'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlı bir başka yazma nüshası mevcuttur.

[501] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 239.

[502] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 275.

[503] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 37; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 215.

[504] Müellif hattı nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[505] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 224.

[506] BNF Arapça Yazmaları bölümü, nr. 1627/1'de kayıtlıdır.

[507] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 37.

[508] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6951'de kayıtlıdır.

94

231. Tulû's-Sabâh alâ Hutbeti Davi'l-Misbâh.[496]
232. Uzru'l-Eimmeti fî Nushi'l-Ümmeti.[497]
233. Virdü'l-Vurûd ve Feyzi'l-Bahri'l-Mevrûd.[498]
234. Ziyâdetu'l-Besta fî Beyâni'l-İlmi Nukta.[499]
235. Zübdetu'l-Fâideti ani'l-Ebyâti'l-Vârideti.[500]
236. Zübdetü Ulûmi'l-Meşhûra.[501]

1.3.1.5.Tarih İlmine Dâir Eserleri

237. el-Ebyâtu'n-Nûrâniyye fî Mulûki'd-Devleti'l-Osmâniyye[502] Manzûme fî Mulûki Benî Osmân.[503]
238. el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd.[504]
239. el-Keşfü'ş-Şâfî ve'l-Beyânü'l-Vâfî fî Ma'rifeti Havâdisi'z-Zamân fî Devleti'l-Osmân.[505]
240. Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân.[506]
241. İthâfu's-Sârî fî Ziyâreti'ş-Şeyh Müdriki'l-Fezârî.[507]
242. Menâkibu Ebî'l-Abbâs es-Sebtî.[508]

[496] Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 238.
[497] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. SÜL. Bağdatlı Vehbi nr.2112'de bir başka nüshası mevcuttur.
[498] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1762'de kayıtlıdır.
[499] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlı bir başka yazma nüshası mevcuttur.
[500] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7210'da kayıtlıdır. Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlı bir başka yazma nüshası mevcuttur.
[501] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 239.
[502] Nâblusî, el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz, c.1, s. 275.
[503] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 37; Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 215.
[504] Müellif hattı nüshası el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.
[505] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 224.
[506] BNF Arapça Yazmaları bölümü, nr. 1627/1'de kayıtlıdır.
[507] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 37.
[508] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6951'de kayıtlıdır.

243. *Zühru'l-Hadîka fî Terâcimi Ricâli't-Tarîka.*[509]

1.3.1.6.Edebiyata Dâir Eserleri

244. *Dîvânu'l-Medâih.*[510]

245. *Dîvânü'd-Devâvîn ve Reyhânu'r-Reyâhîn fî Tecelliyâti'l-Hakki'l-Mübîn.*[511]

246. *Dîvânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik fî Sarihi'l-Mevâcîdi'l-İlâhiyye ve't-Tecelliyâti'r-Rabbâniyye ve'l-Fütûhâti'l-Akdesiyye.*[512]

247. *el-Cevâbu'l-Manzûm ale's-Suâli'l-Mefhûm.*[513]

248. *el-Cevâbu't-Tâm an Hakîkati'l-Kelâm.*[514]

249. *el-Ikdu'n-Nazîm fi'l-Kadri'l-Azîm.*[515]

250. *el-Keşfü ani'l-Ağlâti't-Tis'a fî Beyti's-Silâh mine'l-Kâmûs.*[516]

251. *Elğâzu'ş-Şeyh İbni'l-Fârid ve Şerhuhâ*[517]

252. *en-Nesîmu'r-Rebî'î fi't-Tecâzübi'l-Bedî'î.*[518]

253. *er-Ravzu'l-Mi'târ bi-Revâiki'l-Eş'âr.*[519]

254. *Hamratü Bâbil ve Ğınâu'l-Belâbil.*[520]

255. *Lem'atu'n-Nûri'l-Mudîeti Şerhu'l-Ebyâti's-Seb'ati mine'l-*

[509] Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7191'da kayıtlıdır.

[510] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 807'de kayıtlıdır.

[511] Almanya Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslâmî Eserler Bölümünde nr. 583'de mevcuttur. Ayrıca El-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 7210'da kayıtlıdır.

[512] Dîvânü'd-Devâvîn adlı eserinin birinci kısmı olan eser, 1306 h. yılında Mısır el-Matbautu'ş-Şarkiyye tarafından basılmıştır. Ayrıca Muhammed Abdulhalik ez-Zenâtî tahkikiyle 2013 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[513] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979, 4009'da kayıtlıdır.

[514] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Müellif hattından menkul nüsha El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır. Nüsha müellifin talebesi Derviş Hüseyin tarafından yazılmış olup risaleyi müellifin bitirdiği gün yazıldığı müstensih tarafından not düşülmüştür.

[515] Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 34 Atf 2791/4'de kayıtlıdır.

[516] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 224.

[517] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 217.

[518] Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'dedir. Aynı kütüphanenin nr. 4011 vr. 60a-64b'de bir başka nüshası daha mevcuttur.

[519] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[520] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 707'de kayıtlıdır.

95

243. Zühru'l-Hadîka fî Terâcimi Ricâli't-Tarîka.[509]

1.3.1.6.Edebiyata Dâir Eserleri

244. Dîvânu'l-Medâih.[510]

245. Dîvânü'd-Devâvîn ve Reyhânu'r-Reyâhîn fî Tecelliyâti'l-Hakki'l-Mübîn.[511]

246. Dîvânü'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik fî Sarihi'l-Mevâcîdi'l-İlâhiyye ve't-Tecelliyâti'r-Rabbâniyye ve'l-Fütûhâti'l-Akdesiyye.[512]

247. el-Cevâbu'l-Manzûm ale's-Suâli'l-Mefhûm.[513]

248. el-Cevâbu't-Tâm an Hakîkati'l-Kelâm.[514]

249. el-Ikdu'n-Nazîm fi'l-Kadri'l-Azîm.[515]

250. el-Keşfü ani'l-Ağlâti't-Tis'a fî Beyti's-Silâh mine'l-Kâmûs.[516]

251. Elğâzu'ş-Şeyh İbni'l-Fârid ve Şerhuhâ[517]

252. en-Nesîmu'r-Rebî'î fi't-Tecâzübi'l-Bedî'î.[518]

253. er-Ravzu'l-Mi'târ bi-Revâiki'l-Eş'âr.[519]

254. Hamratü Bâbil ve Ğınâu'l-Belâbil.[520]

255. Lem'atu'n-Nûri'l-Mudîeti Şerhu'l-Ebyâti's-Seb'ati mine'l-

[509] Müellif hattı nüsha, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 7191'da kayıtlıdır.

[510] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 807'de kayıtlıdır.

[511] Almanya Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslâmî Eserler Bölümünde nr. 583'de mevcuttur. Ayrıca El-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 7210'da kayıtlıdır.

[512] Dîvânü'd-Devâvîn adlı eserinin birinci kısmı olan eser, 1306 h. yılında Mısır el-Matbautu'ş-Şarkiyye tarafından basılmıştır. Ayrıca Muhammed Abdulhalik ez-Zenâtî tahkikiyle 2013 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[513] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979, 4009'da kayıtlıdır.

[514] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 6979 ve 4008'de kayıtlıdır. Müellif hattından menkul nüsha El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır. Nüsha müellifin talebesi Derviş Hüseyin tarafından yazılmış olup risaleyi müellifin bitirdiği gün yazıldığı müstensih tarafından not düşülmüştür.

[515] Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, nr. 34 Atf 2791/4'de kayıtlıdır.

[516] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 224.

[517] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 217.

[518] Müellif hattı nüsha el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 144'dedir. Aynı kütüphanenin nr. 4011 vr. 60a-64b'de bir başka nüshası daha mevcuttur.

[519] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 232.

[520] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 707'de kayıtlıdır.

Hamriyyeti'l-Fârızıyye.[521]

256. *Melîhu'l-Bedî fi Medîhi'ş-Şâfi.*[522]

257. *Nefehâtü'l-Ezhâr alâ Nesemâti'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr.*[523]

258. *Nefhatu'l-Kabûl fi Midhati'r-Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem.*[524]

259. *Nihâyeti's-Sûl fi Hilyet'r-Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem.*[525]

260. *Risâletün fi Şerhi'l-Beyteyn.*[526]

261. *Riyâdu'l-Medâih ve Hiyadu'l-Menâih.*[527]

262. *Safvetu'z-Zamîr fi Nusrati'l-Zamîr.*[528]

263. *Selvâ'n-Nedîm ve Tezkiratü'l-Adîm.*[529]

264. *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriz (Keşfü's-Sırri'l-Ğâmiz min Şerhi Dîvâni İbni'l-Fâriz).*[530]

---

[521] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[522] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

[523] Beyrut, Âlemu'l-Kutub & Kahire Mektebetü'l-Mütenebbî ortak basımıyla Bulak basımının tıpkı basımı olarak neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 53 ve 5102'de kayıtlıdır. Bu eseri öğrencisi Ali b. Tâciddin el-Hanefî el-Mekkî üç ciltte şerh etmiştir. Bkz. Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c. 1, s. 353.

[524] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein 2, 1631/1'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein 2, 1631/1.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%الناباسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=9&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 15.08.2018)

[525] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 229.

[526] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 1730'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 233.

[527] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[528] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[529] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 37; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[530] Yazma bir nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5239'da kayıtlıdır. Müteaddit defa basılmıştır. 1306 (h.) yılında Matbaatü'l-Âmire'de basılmış. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî tahkîkiyle iki cilt halinde 2003 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca son olarak Halid ez-Zer'î tarafından dört cilt halinde edisyon kritiği yapılarak 2017 yılında Dâru Ninovâ tarafından neşredilmiştir.

96

Hamriyyeti'l-Fârızıyye.[521]

256. *Melîhu'l-Bedî fi Medîhi'ş-Şâfi.*[522]

257. *Nefehâtü'l-Ezhâr alâ Nesemâti'l-Eshâr fî Medhi'n-Nebiyyi'l-Muhtâr.*[523]

258. *Nefhatu'l-Kabûl fi Midhati'r-Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem.*[524]

259. *Nihâyeti's-Sûl fi Hilyet'r-Rasûl sallallahu aleyhi ve sellem.*[525]

260. *Risâletün fi Şerhi'l-Beyteyn.*[526]

261. *Riyâdu'l-Medâih ve Hiyadu'l-Menâih.*[527]

262. *Safvetu'z-Zamîr fi Nusrati'l-Zamîr.*[528]

263. *Selvâ'n-Nedîm ve Tezkiratü'l-Adîm.*[529]

264. *Şerhu Dîvâni İbni'l-Fâriz (Keşfü's-Sırri'l-Ğâmiz min Şerhi Dîvâni İbni'l-Fâriz).*[530]

---

[521] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de; Gâzî Hüsrev Bey Kütüphanesi, nr. 3357'de kayıtlıdır.

[522] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 226.

[523] Beyrut, Âlemu'l-Kutub & Kahire Mektebetü'l-Mütenebbî ortak basımıyla Bulak basımının tıpkı basımı olarak neşredilmiştir. el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 53 ve 5102'de kayıtlıdır. Bu eseri öğrencisi Ali b. Tâciddin el-Hanefî el-Mekkî üç ciltte şerh etmiştir. Bkz. Abdurrahman el-Caberti, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c. 1, s. 353.

[524] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein 2, 1631/1'de kayıtlıdır.

Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein 2, 1631/1.

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%الناباسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=9&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (Erişim: 15.08.2018)

[525] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 229.

[526] Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 1730'da kayıtlıdır. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri,* s. 233.

[527] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[528] El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4008'de kayıtlıdır.

[529] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 37; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 233.

[530] Yazma bir nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 5239'da kayıtlıdır. Müteaddit defa basılmıştır. 1306 (h.) yılında Matbaatü'l-Âmire'de basılmış. Muhammed Abdulkerim en-Nemrî tahkîkiyle iki cilt halinde 2003 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca son olarak Halid ez-Zer'î tarafından dört cilt halinde edisyon kritiği yapılarak 2017 yılında Dâru Ninovâ tarafından neşredilmiştir.

265. *Şerhu Kasîdeti'l-Bekrî.*[531]

266. *Şerhü'l-Hisse min Dîvânı İbn Hânî el-Endelüsî.*[532]

267. *Tuhfetü Zevi'l-İrfân fî Mevlidi Seyyidi Benî Adnân.*[533]

268. *Uyûnu'l-Emsâl el-Adîmetu'l-Emsâl.*[534]

269. *Yevâniu'r-Rutab fî Bedâii'l-Hutab.*[535]

1.3.1.7.Rüya Tabirine Dâir Eserleri

270. *el-Abîr fi't-Ta'bîr.*[536]

271. *en-Nevâficu'l-Fâiha bi Revaihi'r-Ru'ya's-Sâliha.*[537]

272. *Halâvetü'l-İlâ fi't-Ta'bîri İcmâlâ.*[538]

273. *Risale fi't-Ta'bîr ve'r-Rüya.*[539]

274. *Ta'tîrü'l-Enâm fî Ta'bîri'l-Menâm.*[540]

1.3.1.8.Seyahate Dâir Eserleri

275. *el-Hadratü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye.*[541]

---

[531] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1277'de kayıtlıdır.

[532] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[533] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de birden fazla nüshası kayıtlıdır. (nr. 8571, 10251, 10885). Toronto Üniversitesi, Thomas Fisher Kütüphanesi Arapça Bölümü, nr. 51'de kayıtlıdır. Eser, Selim Şa'bâniyye'nin tahkîkiyle Şam'da Mektebetü Dâri'ş-Şerîf tarafından 1436/2015 yılında neşredilmiştir.

[534] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[535] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9779'da kayıtlıdır.

[536] İskenderiyye Kütüphanesi, nr. 10164'de kayıtlıdır. Manzûm eser, Hâlid Seyyid Ali ve Abdüssettar Ebû Gudde tahkîkiyle Dâru'l-Yemâme tarafından neşredilmiştir.

[537] Bkz. Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 229.

[538] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 36. SÜL., Tahir Ağa Küt., nr.178/3.

[539] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır.

[540] Müteaddit defa basılmıştır. 1301 h. yılında Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye'de iki cilt halinde neşredilmiştir. Nâblusî'nin rüya tabirine dâir yazdığı meşhur eseridir. Eser birden fazla dile tercüme edilmiştir. Halk nezdinde bu eseriyle tanınır olmuştur. *Fusûs* şerhinde Yusuf (aleyhisselam) bölümünde yaptığı rüya tabiri ile ilgili kendi tecrübesini aktarmaktadır: Bana rüya anlatılıp tabiri istendiğinde rüyayı hayalimde canlandırmadan önce tüm benliğimle Hz. Yusuf'a nuru ile yönelirim. Cehrî ve kalbî bir şekilde ona salât ve selam ederim. Sonra rüya tabirine geçerim ve Allah'ın izniyle neredeyse hata yapmam. Bunu yapmadığımda çok kere hata etmişimdir. Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 361.

[541] Ekrem Hasan el-Ulebî tahkîkiyle 1411/1990 yılında Lübnan'da el-Mesâdir tarafından neşredilmiştir.

97

265. Şerhu Kasîdeti'l-Bekrî.[531]
266. Şerhü'l-Hisse min Dîvânı İbn Hânî el-Endelüsî.[532]
267. Tuhfetü Zevi'l-İrfân fî Mevlidi Seyyidi Benî Adnân.[533]
268. Uyûnu'l-Emsâl el-Adîmetu'l-Emsâl.[534]
269. Yevâniu'r-Rutab fî Bedâii'l-Hutab.[535]

1.3.1.7.Rüya Tabirine Dâir Eserleri

270. el-Abîr fi't-Ta'bîr.[536]
271. en-Nevâficu'l-Fâiha bi Revaihi'r-Ru'ya's-Sâliha.[537]
272. Halâvetü'l-İlâ fi't-Ta'bîri İcmâlâ.[538]
273. Risale fi't-Ta'bîr ve'r-Rüya.[539]
274. Ta'tîrü'l-Enâm fî Ta'bîri'l-Menâm.[540]

1.3.1.8.Seyahate Dâir Eserleri

275. el-Hadratü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye.[541]

[531] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1277'de kayıtlıdır.
[532] Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 234.
[533] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de birden fazla nüshası kayıtlıdır. (nr. 8571, 10251, 10885). Toronto Üniversitesi, Thomas Fisher Kütüphanesi Arapça Bölümü, nr. 51'de kayıtlıdır. Eser, Selim Şa'bâniyye'nin tahkîkiyle Şam'da Mektebetü Dâri'ş-Şerîf tarafından 1436/2015 yılında neşredilmiştir.
[534] Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 238.
[535] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9779'da kayıtlıdır.
[536] İskenderiyye Kütüphanesi, nr. 10164'de kayıtlıdır. Manzûm eser, Hâlid Seyyid Ali ve Abdüssettar Ebû Gudde tahkîkiyle Dâru'l-Yemâme tarafından neşredilmiştir.
[537] Bkz. Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 229.
[538] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c. 3, s. 36. SÜL., Tahir Ağa Küt., nr.178/3.
[539] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4011'de kayıtlıdır.
[540] Müteaddit defa basılmıştır. 1301 h. yılında Kahire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye'de iki cilt halinde neşredilmiştir. Nâblusî'nin rüya tabirine dâir yazdığı meşhur eseridir. Eser birden fazla dile tercüme edilmiştir. Halk nezdinde bu eseriyle tanınır olmuştur. Fusûs şerhinde Yusuf (aleyhisselam) bölümünde yaptığı rüya tabiri ile ilgili kendi tecrübesini aktarmaktadır: Bana rüya anlatılıp tabiri istendiğinde rüyayı hayalimde canlandırmadan önce tüm benliğimle Hz. Yusuf'a nuru ile yönelirim. Cehrî ve kalbî bir şekilde ona salât ve selam ederim. Sonra rüya tabirine geçerim ve Allah'ın izniyle neredeyse hata yapmam. Bunu yapmadığımda çok kere hata etmişimdir. Nâblusî, Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs, c. 1, s. 361.
[541] Ekrem Hasan el-Ulebî tahkîkiyle 1411/1990 yılında Lübnan'da el-Mesâdir tarafından neşredilmiştir.

276. *el-Hakika ve'l-Mecâz fi'r-Rihle ilâ Bilâdi'ş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz.*[542]

277. *er-Rihletü'l-Hicâziyye.*[543]

278. *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye.*[544]

279. *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz.*[545]

280. *Sevâbu'l-Müdrik li Ziyâreti's-Sitti Zeyneb ve'ş-Şeyh Müdrik.*[546]

1.3.1.9.Dua ve Salavâta Dâir Eserleri

281. *el-Evrâdü'ş-Şerîfe.*[547]

282. *el-İstiğfar.*[548]

283. *Feyzu'l-Kuddûsi's-Selâm alâ Salâvati's-Seyyid Abdisselam.*[549]

284. *Manzûme li'd-Duâ bi-Esmâillahi'l-Hüsnâ.*[550]

285. *Sîğatu Salâti'n-Nebi aleyhi's-salâtu ve's-selâm.*[551]

286. *Şerhu Rumûzi's-Salâti'ş-Şerîfe.*[552]

---

[542] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Abdülmecid Herîdî tahkîkiyle Kahire'de el-Heyetu'l-Mısriyyetü'l-Âmme tarafından 1986 yılında neşredilmiştir. Yazma nüshası El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4753'de kayıtlıdır. Ayrıca Riyâd Abdulhamid Murad tahkikiyle 1419/1998 yılında Dâru'l-Marife tarafından neşredilmiştir.

[543] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[544] Heribert Busse tarafından yayımlanmıştır. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Heribert Busse bu eseri ayrıca incelemiştir. Bkz. Heribert Busse, *Die Reise Des Abd al-Gani An-Nabulsi Durch Den Libanon. Al-Tuhfa Al-Nabulsia Fi Al-Rihal Al-Tarabulsia*, Ergon Verlag & Orient-Institut Der DMG, Wurzburg & Beirut, 2003.

[545] Müellifin oğlu İsmail en-Nâblusî'ye ait nüsha Almanya Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslâmî Eserler Bölümü, nr. 744'da mevcuttur. 32 varak olan eserde Abdülgani en-Nâblusî'nin oğlu ve torunlarının temellük ve kıraat kayıtları vardır. Eser müteaddit defa basılmıştır. 1988 yılında Dâru ve Mektebetu Bibliyon tarafından *Târihu Ba'lebekke* içinde basılmıştır.

[546] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[547] İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 34 AE. Arabî 1971ve 34 AE. Arabî 1976/8'de kayıtlıdır. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de kayıtlıdır.
Cevdet Muhammed Ebû'l-Yezîd el-Mehdî'nin tahkîkiyle 2010 yılında Dâru'l-Cevdiyye tarafından neşredilmiştir.

[548] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1491'de kayıtlıdır.

[549] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[550] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır.

[551] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[552] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

98

276. el-Hakika ve'l-Mecâz fi'r-Rihle ilâ Bilâdi'ş-Şâm ve Mısr ve'l-Hicâz.[542]
277. er-Rihletü'l-Hicâziyye.[543]
278. et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye.[544]
279. Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebekke ve'l-Bikâ'i'l-Azîz.[545]
280. Sevâbu'l-Müdrik li Ziyâreti's-Sitti Zeyneb ve'ş-Şeyh Müdrik.[546]

1.3.1.9.Dua ve Salavâta Dâir Eserleri

281. el-Evrâdü'ş-Şerîfe.[547]
282. el-İstiğfar.[548]
283. Feyzu'l-Kuddûsi's-Selâm alâ Salâvati's-Seyyid Abdisselam.[549]
284. Manzûme li'd-Duâ bi-Esmâillahi'l-Hüsnâ.[550]
285. Sîğatu Salâti'n-Nebi aleyhi's-salâtu ve's-selâm.[551]
286. Şerhu Rumûzi's-Salâti'ş-Şerîfe.[552]

[542] Müteaddit defa basılmıştır. Ahmed Abdülmecid Herîdî tahkîkiyle Kahire'de el-Heyetu'l-Mısriyyetü'l-Âmme tarafından 1986 yılında neşredilmiştir. Yazma nüshası El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4753'de kayıtlıdır. Ayrıca Riyâd Abdulhamid Murad tahkikiyle 1419/1998 yılında Dâru'l-Marife tarafından neşredilmiştir.

[543] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[544] Heribert Busse tarafından yayımlanmıştır. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Heribert Busse bu eseri ayrıca incelemiştir. Bkz. Heribert Busse, *Die Reise Des Abd al-Gani An-Nabulsi Durch Den Libanon. Al-Tuhfa Al-Nabulsia Fi Al-Rihal Al-Tarabulsia*, Ergon Verlag & Orient-Institut Der DMG, Wurzburg & Beirut, 2003.

[545] Müellifin oğlu İsmail en-Nâblusî'ye ait nüsha Almanya Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi İslâmî Eserler Bölümü, nr. 744'da mevcuttur. 32 varak olan eserde Abdülgani en-Nâblusî'nin oğlu ve torunlarının temellük ve kıraat kayıtları vardır. Eser müteaddit defa basılmıştır. 1988 yılında Dâru ve Mektebetu Bibliyon tarafından *Târihu Ba'lebekke* içinde basılmıştır.

[546] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[547] İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Koleksiyonu, nr. 34 AE. Arabî 1971ve 34 AE. Arabî 1976/8'de kayıtlıdır. El-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 1417'de kayıtlıdır.
Cevdet Muhammed Ebû'l-Yezîd el-Mehdî'nin tahkîkiyle 2010 yılında Dâru'l-Cevdiyye tarafından neşredilmiştir.

[548] Tokyo Üniversitesi Dr. Daiber Yazmalar Koleksiyonu, nr. 1491'de kayıtlıdır.

[549] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

[550] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4398'de kayıtlıdır.

[551] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 4304'de kayıtlıdır.

[552] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 235.

287. *Şerhu's-Salâti'l-Kübrâ liş-Şeyhi'l-Ekber.*[553]

288. *Şerhu's-Salâti'l-Meşşîşiyye.*[554]

1.3.1.10. Muhtelif Eserleri

289. *Şerhu Manzûme fi'l-Mantık.*[555] (Mantık)

290. *Şerhu Urcûze fi'l-Mantık.*[556] (Mantık)

291. *Alemü'l-Melâha fî İlmi'l-Felâha.*[557] *el-Milâha fî İlmi'l-Filâha.*[558] (Ziraat)

292. *Umdetu's-Sınâa fî İlmi'z-Ziraa.*[559] (Ziraat)

293. *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk.*[560] (Muhtelif Mektuplar)

Nâblusî'nin mektuplarını içeren bu eserin muhtevası, gönderdiği kişiler ve yerler tezin sonunda yer alan ekler kısmında ek-14-15-16'da incelenmiştir.

Nâblusî'nin eserlerinin konularına göre taksimini grafik üzerinden şu şekilde gösterebiliriz:

[553] Asım el-Keyyâli tahkikiyle 2012 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[554] İmâduddin Abdülkadir İsâ'nın tahkîkiyle 2002 yılında Dâru'l-Gazâlî tarafından neşredilmiştir.

[555] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 234.

[556] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9121'de kayıtlıdır.

[557] Müteaddid defa basılmıştır. Yahya Murad tarafından tahkîk edilmiş ve Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2004 yılında neşredilmiştir.

[558] Âdil Muhammed Ali el-Haccâc'ın tahkîkiyle 2001 yılında Dâru'z-Ziyâ tarafından neşredilmiştir.

[559] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein 2, 1710/2'de kayıtlıdır.
Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein 2, 1710/2.

[560] Samir Akkaş'ın tahkîkiyle Daru Brill (Brill Publishing) tarafından 2009 yılında neşredilmiştir.

99

287. Şerhu's-Salâti'l-Kübrâ liş-Şeyhi'l-Ekber.[553]

288. Şerhu's-Salâti'l-Meşşîşiyye.[554]

1.3.1.10. Muhtelif Eserleri

289. Şerhu Manzûme fi'l-Mantık.[555] (Mantık)

290. Şerhu Urcûze fi'l-Mantık.[556] (Mantık)

291. Alemü'l-Melâha fî İlmi'l-Felâha.[557] el-Milâha fî İlmi'l-Filâha.[558] (Ziraat)

292. Umdetu's-Sınâa fî İlmi'z-Ziraa.[559] (Ziraat)

293. Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk.[560] (Muhtelif Mektuplar)

Nâblusî'nin mektuplarını içeren bu eserin muhtevası, gönderdiği kişiler ve yerler tezin sonunda yer alan ekler kısmında ek-14-15-16'da incelenmiştir.

Nâblusî'nin eserlerinin konularına göre taksimini grafik üzerinden şu şekilde gösterebiliriz:

[553] Asım el-Keyyâli tahkikiyle 2012 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir.

[554] İmâduddin Abdülkadir İsâ'nın tahkîkiyle 2002 yılında Dâru'l-Gazâlî tarafından neşredilmiştir.

[555] Bekrî Alaaddin, Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri, s. 234.

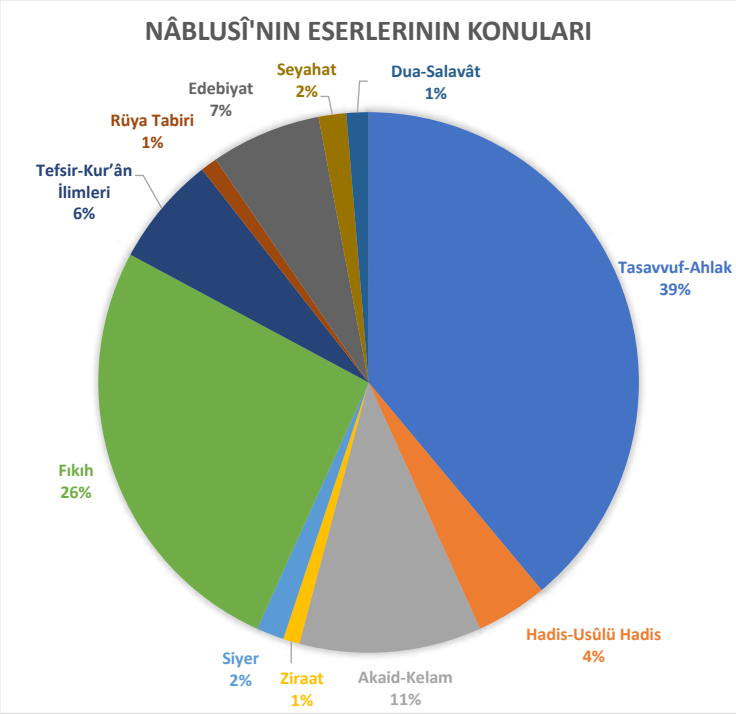
[556] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9121'de kayıtlıdır.

[557] Müteaddid defa basılmıştır. Yahya Murad tarafından tahkîk edilmiş ve Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 2004 yılında neşredilmiştir.

[558] Âdil Muhammed Ali el-Haccâc'ın tahkîkiyle 2001 yılında Dâru'z-Ziyâ tarafından neşredilmiştir.

[559] Berlin Kütüphanesi Arapça İslamî Yazmalar Bölümü, nr. Wetzstein 2, 1710/2'de kayıtlıdır.
Staatsbibliothek zu Berlin -Preußischer Kulturbesitz, Außereuropäische Handschriften, Islamische Handschriften, Wetzstein 2, 1710/2.

[560] Samir Akkaş'ın tahkîkiyle Daru Brill (Brill Publishing) tarafından 2009 yılında neşredilmiştir.



1.3.2. Nâblusî'ye Ait Olmadığı Halde Ona Nispet Edilen Eserler

- *Muhtasaru Ziyâi'l-Kulûb*

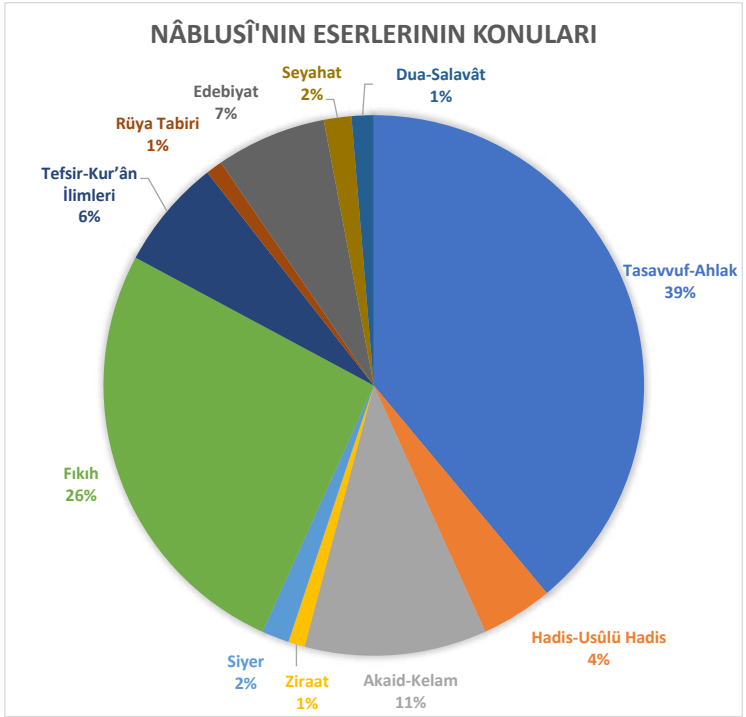
Bekri Alaaddin bu eseri Nâblusî'ye nispet etmiştir.[561] Yazmanın bulunduğu bazı kütüphanelerin kataloglarında da eser sehven Nâblusî'ye nispet edilmiştir.[562] Ancak araştırmalarımız neticesinde bu eserin Nâblusî'ye değil Ebû Muhammed Abdülgani b. Kâsım el-Hicâzî el-Mısrî'ye ait olduğunu tespit ettik.[563]

[561] Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[562] Defter-i Kütüphâne-i Ayâsofya, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304, Yazma eser nr: 430, s. 28.

[563] *el-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Tûrâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût, Mahtûtât'i-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 756.

100



1.3.2. Nâblusî'ye Ait Olmadığı Halde Ona Nispet Edilen Eserler

- *Muhtasaru Ziyâi'l-Kulûb*

Bekri Alaaddin bu eseri Nâblusî'ye nispet etmiştir.[561] Yazmanın bulunduğu bazı kütüphanelerin kataloglarında da eser sehven Nâblusî'ye nispet edilmiştir.[562] Ancak araştırmalarımız neticesinde bu eserin Nâblusî'ye değil Ebû Muhammed Abdülgani b. Kâsım el-Hicâzî el-Mısrî'ye ait olduğunu tespit ettik.[563]

[561] Bekri Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 227.

[562] Defter-i Kütüphâne-i Ayâsofya, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304, Yazma eser nr: 430, s. 28.

[563] *el-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Tûrâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût, Mahtûtât'i-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, c. 2, s. 756.

- *Unvânu'l-Âyâti fi'l-Keşfi an Evâili'l-Âyât*

Âyetlerin kolaylıkla bulunması amacıyla hazırlanmış bir Kur'ân indeksi olan bu eserin, Nâblusî'nin babası İsmail Nâblusî'ye ait olduğunu tespit ettik. Esere ait iki yazma nüsha bulduk. İlki, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4267 'de kayıtlı olup 70 varaktır. Bir diğer nüsha Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 4367'de kayıtlı olup 87 varaktır. Ferğali bu eserin sahasında eşsiz olduğunu belirtmektedir.[564]

1.4. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ve KUR'ÂN İLİMLERİNE DAİR ÇALIŞMALARI

1.4.1. et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî

İmam Nâblusî bu eserini 1115 h. yılının Şevvâl ayında, 65 yaşında iken Şam'daki Selîmiyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edildiğinde yazmaya başlamıştır.[565]

İmam Nâblusî'nin torunu Kemâleddin el-Gazzî'nin naklettiğine göre eser, dört büyük ciltten oluşmaktadır ve Kur'ân-ı Kerim'in başından, Bakara sûresinin 60. âyetine kadar olan kısmın tefsirini ihtiva etmektedir.[566]

Murâdî'nin aktardığına göre مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ âyetine[567] kadar olan kısmı üç ciltte şerh etmiş, dördüncü cilde başlamıştır.[568]

Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde nr. 7366 ve 7373'da kayıtlı bir nüshası vardır. 7366 numaralı yazmanın başında kopukluk vardır. Yazma, istiâze, besmele, Fâtiha sûresi ile başlar, Bakara sûresinin 17. âyetine kadar devam eder. İlgili yazma 446 varaktır. 7373 numaralı yazma, Bakara sûresi 17. âyetin tefsiriyle başlar. 399

[564] Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.122.

[565] Nâblusî'nin Türk öğrencilerinden ve müridlerinden olan Muhammed (Mehmed) İbn Dekdekçi'nin istinsah ettiği Nâblusî'nin Beyzâvî şerhinde hocasının 1115 h. tarihinde İbnü'l-Arabî civarındaki Selîmiyye Medresesinde hocalık yaptığını ve bu tarihte Beyzâvî dersi verdiğini söyler.

el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.166 (Akkaş'ın giriş yazısından).

[566] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 382

[567] Bakara sûresi, 2/98.

[568] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3, s. 32.

101

- *Unvânu'l-Âyâti fi'l-Keşfi an Evâili'l-Âyât*

Âyetlerin kolaylıkla bulunması amacıyla hazırlanmış bir Kur'ân indeksi olan bu eserin, Nâblusî'nin babası İsmail Nâblusî'ye ait olduğunu tespit ettik. Esere ait iki yazma nüsha bulduk. İlki, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4267 'de kayıtlı olup 70 varaktır. Bir diğer nüsha Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 4367'de kayıtlı olup 87 varaktır. Ferğali bu eserin sahasında eşsiz olduğunu belirtmektedir.[564]

1.4. ABDÜLGANİ NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ve KUR'ÂN İLİMLERİNE DAİR ÇALIŞMALARI

1.4.1. et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî

İmam Nâblusî bu eserini 1115 h. yılının Şevvâl ayında, 65 yaşında iken Şam'daki Selîmiyye Medresesi'ne müderris olarak tayin edildiğinde yazmaya başlamıştır.[565]

İmam Nâblusî'nin torunu Kemâleddin el-Gazzî'nin naklettiğine göre eser, dört büyük ciltten oluşmaktadır ve Kur'ân-ı Kerim'in başından, Bakara sûresinin 60. âyetine kadar olan kısmın tefsirini ihtiva etmektedir.[566]

Murâdî'nin aktardığına göre مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَافِرِينَ âyetine[567] kadar olan kısmı üç ciltte şerh etmiş, dördüncü cilde başlamıştır.[568]

Konya Yusuf Ağa Kütüphanesinde nr. 7366 ve 7373'da kayıtlı bir nüshası vardır. 7366 numaralı yazmanın başında kopukluk vardır. Yazma, istiâze, besmele, Fâtiha sûresi ile başlar, Bakara sûresinin 17. âyetine kadar devam eder. İlgili yazma 446 varaktır. 7373 numaralı yazma, Bakara sûresi 17. âyetin tefsiriyle başlar. 399

[564] Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.122.

[565] Nâblusî'nin Türk öğrencilerinden ve müridlerinden olan Muhammed (Mehmed) İbn Dekdekçi'nin istinsah ettiği Nâblusî'nin Beyzâvî şerhinde hocasının 1115 h. tarihinde İbnü'l-Arabî civarındaki Selîmiyye Medresesinde hocalık yaptığını ve bu tarihte Beyzâvî dersi verdiğini söyler.

el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s.166 (Akkaş'ın giriş yazısından).

[566] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fi Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 382

[567] Bakara sûresi, 2/98.

[568] el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer,* c. 3, s. 32.

varak olan yazma eser Bakara sûresi 38. âyetin tefsiriyle son bulur. Yusuf Ağa Kütüphanesi kayıtlarında Nâblusî'nin bu eserine dâir başka kayıt bulamadık. Yusuf Ağa nüshasının eksik olduğu ortadadır.

Kişisel arşivimizdeki ikinci nüsha Mısır, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye nüshasıdır. 769 ve 770 numaralarda kayıtlı olan bu yazmayı, müellif hattı olduğunu bildiğimiz başka yazmaların hattıyla mukayese ettik ve bahsettiğimiz Mısır nüshasının müellifin hattına çok yakın olduğunu fark ettik. Mısır nüshasının da müellife ait bir nüsha olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu nüshada da eksiklik vardır.

Eserin ayrıca, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa nr. 199, 200, 201, 202; Hekimoğlu Ali Paşa nr. 78, 79, 80, 81 ve Aşır Efendi nr. 14'de kayıtlı nüshaları vardır. [569] Hekimoğlu nüshası dört ciltten oluşmaktadır. Bu nüshada Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinden ilk 74 âyet[570] şerh edilmiştir.

Bekrî Alaaddin, Nâblusî üzerine yazdığı doktora tezinde, eserin Süleymaniye Es'ad Efendi nr. 14'te bir nüshasının kayıtlı olduğunu belirtir.[571] Biz böyle bir nüshaya şahit olmadık. Es'ad Efendi nr. 14'de kayıtlı olan yazma eser İmam Nevevî'ye ait *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân* isimli eseridir. Bununla beraber, Es'ad Efendi Kütüphanesi nr. 231'de İmam Nâblusî'nin babası Şeyh İsmail Nâblusî'ye ait tamamlanmamış bir Beyzâvî haşiyesine rastladık. Bekrî Alaaddin bu nüshayı sehven Abdülgani Nâblusî'ye nispet etmiş olabilir. Benzer hataya Beyzâvî tefsiri literatürüne dâir yapılmış bazı Türkçe çalışmalarda da şahit olduk.[572]

Tezimizin ikinci bölümünde bu tefsiri analiz ettik.

[569] Bakri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulsi (1143-1731) : Oeuvre, vie et doctrine*, 1985,Tez (Doktora), Universite de Paris, c. 1, s. 195.

[570] Bakara sûresi, 2/74

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

[571] Bakri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulsi,* c. 1, s. 195.

[572] Maden, Şükrü, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirilmesi*, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdı Beyzâvi* içinde, ed. Müstakim Arıcı, 1.bs., TDV Yay., Ankara, 2017, s.639. Yazar, Nâblusî'nin babası İsmail Efendi'ye ait çalışmayı sehven oğluna nispet etmiştir. Ayrıca Abdülgani Nâblusî'nin ifadesine göre babasının dedesi ve babasının ad aldığı İsmail Efendi'ye ait Beyzâvî haşiyesi bulunmaktadır. Biz Beyzâvî tefsiri literatürüne dâir hazırlanmış eserlerde gerek Nâblusî'nin babası İsmail Efendi'nin ve babasının dedesi İsmail Efendi'nin Beyzâvî üzerine yaptıkları çalışmalar hakkında bir bilgiye rastlayamadık.

102

varak olan yazma eser Bakara sûresi 38. âyetin tefsiriyle son bulur. Yusuf Ağa Kütüphanesi kayıtlarında Nâblusî'nin bu eserine dâir başka kayıt bulamadık. Yusuf Ağa nüshasının eksik olduğu ortadadır.

Kişisel arşivimizdeki ikinci nüsha Mısır, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye nüshasıdır. 769 ve 770 numaralarda kayıtlı olan bu yazmayı, müellif hattı olduğunu bildiğimiz başka yazmaların hattıyla mukayese ettik ve bahsettiğimiz Mısır nüshasının müellifin hattına çok yakın olduğunu fark ettik. Mısır nüshasının da müellife ait bir nüsha olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu nüshada da eksiklik vardır.

Eserin ayrıca, Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa nr. 199, 200, 201, 202; Hekimoğlu Ali Paşa nr. 78, 79, 80, 81 ve Aşır Efendi nr. 14'de kayıtlı nüshaları vardır. [569] Hekimoğlu nüshası dört ciltten oluşmaktadır. Bu nüshada Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinden ilk 74 âyet[570] şerh edilmiştir.

Bekrî Alaaddin, Nâblusî üzerine yazdığı doktora tezinde, eserin Süleymaniye Es'ad Efendi nr. 14'te bir nüshasının kayıtlı olduğunu belirtir.[571] Biz böyle bir nüshaya şahit olmadık. Es'ad Efendi nr. 14'de kayıtlı olan yazma eser İmam Nevevî'ye ait *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân* isimli eseridir. Bununla beraber, Es'ad Efendi Kütüphanesi nr. 231'de İmam Nâblusî'nin babası Şeyh İsmail Nâblusî'ye ait tamamlanmamış bir Beyzâvî haşiyesine rastladık. Bekrî Alaaddin bu nüshayı sehven Abdülgani Nâblusî'ye nispet etmiş olabilir. Benzer hataya Beyzâvî tefsiri literatürüne dâir yapılmış bazı Türkçe çalışmalarda da şahit olduk.[572]

Tezimizin ikinci bölümünde bu tefsiri analiz ettik.

[569] Bakri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulsi (1143-1731) : Oeuvre, vie et doctrine*, 1985,Tez (Doktora), Universite de Paris, c. 1, s. 195.

[570] Bakara sûresi, 2/74

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۚ وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

[571] Bakri Alaaddin, *Abdalgani an-Nabulsi,* c. 1, s. 195.

[572] Maden, Şükrü, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirilmesi*, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdı Beyzâvi* içinde, ed. Müstakim Arıcı, 1.bs., TDV Yay., Ankara, 2017, s.639. Yazar, Nâblusî'nin babası İsmail Efendi'ye ait çalışmayı sehven oğluna nispet etmiştir. Ayrıca Abdülgani Nâblusî'nin ifadesine göre babasının dedesi ve babasının ad aldığı İsmail Efendi'ye ait Beyzâvî haşiyesi bulunmaktadır. Biz Beyzâvî tefsiri literatürüne dâir hazırlanmış eserlerde gerek Nâblusî'nin babası İsmail Efendi'nin ve babasının dedesi İsmail Efendi'nin Beyzâvî üzerine yaptıkları çalışmalar hakkında bir bilgiye rastlayamadık.

1.4.2. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân

Bilinen tek müellif nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 9868'de[573] kayıtlı olan bu eser 110 varaktır. İmam Nâblusî manzûm olarak tertip ettiği bu eserinde Kur'ân ilimlerine dâir manzûm bir mukaddimeden sonra, yine manzûm olarak özet bir Kur'ân tefsiri yazmıştır. Torunu el-Gazzî'nin verdiği bilgiye göre Nâblusî yedi yıl süren halvet hayatında Kur'ân'ın mana incelikleri üzerinde yoğunlaşmış ve gönlüne doğan manaları bu eserinde toplamıştır.[574]

Tezimizin üçüncü bölümünde Nâblusî'nin bu eserini analiz ettik.

1.4.3. Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye

Eser 72 varak olup Şam Zâhiriyye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü nr. 9121'de kayıtlıdır. Eserin adından (Şam meclislerinden elli oturum) anlaşılacağa üzere Nâblusî bu eseri, muhtelif zamanlarda Kur'ân üzerine yaptığı sohbetlerinden oluşturmuştur.[575] Bu eserin ders ya da sohbet öncesi hazırlanmış ders notları olması da muhtemeldir. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 9864'de kayıtlı olan *Mecâlis fi't-Tefsîr* başlıklı bir başka nüsha vardır.[576]

1.4.4. Risale fî Beyâni İbâretin Vekaat fî Hâşiyeti'l-Molla Husrev alâ Tefsîri'l-Beyzâvî

Eser 14 varak olup Şam el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 921'de kayıtlıdır. Molla Hüsrev'in hâşiyesinde geçen besmele'nin i'râbında bâ harf-i cerrinin müteallakı hakkındadır. İmam Nâblusî bu konuda bir tashihte bulunmuş, ilgili yere bir ta'lîk yazmıştır. [577]

[573] Ferğalı, söz konusu nüshanın el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9898'da kayıtlı olduğunu ifade etmektedir. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122. Tarafımızca ulaşılan ilgili nüshanın girişinde kayıtlı olan yazma numarası tespit ettiğimiz şekildedir.

[574] el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 94.

[575] Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 121-122.

[576] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9864'da kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122.

[577] Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122.

103

1.4.2. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân

Bilinen tek müellif nüshası, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 9868'de[573] kayıtlı olan bu eser 110 varaktır. İmam Nâblusî manzûm olarak tertip ettiği bu eserinde Kur'ân ilimlerine dâir manzûm bir mukaddimeden sonra, yine manzûm olarak özet bir Kur'ân tefsiri yazmıştır. Torunu el-Gazzî'nin verdiği bilgiye göre Nâblusî yedi yıl süren halvet hayatında Kur'ân'ın mana incelikleri üzerinde yoğunlaşmış ve gönlüne doğan manaları bu eserinde toplamıştır.[574]

Tezimizin üçüncü bölümünde Nâblusî'nin bu eserini analiz ettik.

1.4.3. Hamsûne Meclisen mine'l-Mecâlisi'ş-Şamiyye

Eser 72 varak olup Şam Zâhiriyye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü nr. 9121'de kayıtlıdır. Eserin adından (Şam meclislerinden elli oturum) anlaşılacağa üzere Nâblusî bu eseri, muhtelif zamanlarda Kur'ân üzerine yaptığı sohbetlerinden oluşturmuştur.[575] Bu eserin ders ya da sohbet öncesi hazırlanmış ders notları olması da muhtemeldir. Ayrıca el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 9864'de kayıtlı olan *Mecâlis fi't-Tefsîr* başlıklı bir başka nüsha vardır.[576]

1.4.4. Risale fî Beyâni İbâretin Vekaat fî Hâşiyeti'l-Molla Husrev alâ Tefsîri'l-Beyzâvî

Eser 14 varak olup Şam el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 921'de kayıtlıdır. Molla Hüsrev'in hâşiyesinde geçen besmele'nin i'râbında bâ harf-i cerrinin müteallakı hakkındadır. İmam Nâblusî bu konuda bir tashihte bulunmuş, ilgili yere bir ta'lîk yazmıştır. [577]

[573] Ferğalı, söz konusu nüshanın el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9898'da kayıtlı olduğunu ifade etmektedir. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122. Tarafımızca ulaşılan ilgili nüshanın girişinde kayıtlı olan yazma numarası tespit ettiğimiz şekildedir.

[574] el-Gazzî, el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî, s. 94.

[575] Bkz. Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 121-122.

[576] el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9864'da kayıtlıdır. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122.

[577] Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s. 122.

1.4.5. Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân

Ignatıus Abduh Halîfe el-Yesûî[578] tarafından bir kısmı neşr edilmiştir. Ayrıca Lübnan'da yayımlanan el-Meşrık dergisinde[579] de peyderpey neşredilmiştir.

Ignatıus, tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Nâblusî'nin eseri *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*'ı ilk defa neşreden kişidir. Bu hususta muhtelif tarihlerde üç makale neşretmiştir. Bununla birlikte el-Meşrık dergisinde adı geçen eserle ilgili yayımladığı üçüncü makalesinde yazının devam edeceğini ifade etmiş, ancak tespitlerimize göre devamı gelmemiştir.

Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân'ın el-Meşrık'ta peyderpey neşredildiği sayılar şunlardır:

Birinci makale, 1 Haziran 1961 yılı üçüncü sayısındadır.[580]

İkinci makale, 1 Kasım 1961 yılı dördüncü sayısındadır.[581]

Üçüncü makale, 1 Şubat 1963 yılı birinci sayısındadır.[582]

Ignatıus, *Sarfü'l-İnân* ile ilgili ilk makalesinde[583] İmam Nâblusî'den sitâyişkâr sözlerle bahseder. Nâblusî'nin ilahiyat ve Dînî ilimlerden, yargısal ictihâdlara, dil

[578] DİA'da, *Nâblusî, Abdülgani b. İsmâil* maddesinde söz konusu papazın adı el-Eb Agnâtıyûs Abduh el-Yesûî şeklinde yazılmış. Bkz. Ahmet Özel, *Nâblusî, Abdülgani b. İsmâil*, DİA, c. 32, s. 269.

Burada iki hususun tashihi gerekmektedir: El-eb (:papaz/peder) söz konusu kişinin özel/alem ismi değil bir sıfatıdır. Dolayısıyla sıfat olarak zikredilmiş olan el-eb kelimesinin Türkçe karşılığı olan peder kelimesinin kullanılması uygundur. Bir diğer husus da ilgili şahsın adı Agnâtıyûs olarak yazılmış. Doğrusu metinde yazdığımız şekilde Ignatıus'tur. Nitekim DİA'da bu şahısla ilgili diğer tüm maddelerde ismi doğru bir şekilde yazılmıştır. Bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, *el-Meşrık,* DİA, c. 29, s. 376-377.

Yirmi yedi maddede muhtelif Ignatıus adında şahıslar geçmekte ve ismin önünde Patrik (bkz. İbnü'l-İbrî maddesi) ve Papaz (bkz. Midilli maddesi) gibi sıfatlar zikredilmiştir. Netice itibariyle Nâblusî, Abdülgani b. İsmâil maddesinde ilgili şahsın adı Papaz Ignatıus Abduh el-Yesûî şeklinde tashih edilmesi gerektiğini ifade etmeliyiz.

[579] El-Meşrık Dergisi, Cizvitler'in kurduğu Beyrut Saint Joseph Üniversitesi'ndeki Katolik rahipler tarafından yayımlanan bir dergidir. Dergi bir Cizvit papazı olan Luvîs Şeyho (Louis Cheikho) tarafından 1897 yılında kurulmuş ve İlk sayısı 1898'de çıkmıştır.

[580] Papaz Ignatius Abduh Halîfe el-Yesûî, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî*, el-Meşrık, 1 Haziran 1961, 3. Sayı, s. 343-362.

[581] Papaz Ignatius Abduh Halîfe el-Yesûî, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî*, el-Meşrık, 1 Kasım 1961, 4. Sayı, s. 540-560.

[582] Papaz Ignatius Abduh Halîfe el-Yesûî, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî*, el-Meşrık, 1 Şubat 1963, 1. Sayı, s. 106-132.

[583] Papaz Ignatıus Abduh Halîfe, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî,* el-Meşrik, Haziran 1961, 3. Sayı, s. 342-362.

104

1.4.5. Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân

Ignatıus Abduh Halîfe el-Yesûî[578] tarafından bir kısmı neşr edilmiştir. Ayrıca Lübnan'da yayımlanan el-Meşrık dergisinde[579] de peyderpey neşredilmiştir.

Ignatıus, tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Nâblusî'nin eseri *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*'ı ilk defa neşreden kişidir. Bu hususta muhtelif tarihlerde üç makale neşretmiştir. Bununla birlikte el-Meşrık dergisinde adı geçen eserle ilgili yayımladığı üçüncü makalesinde yazının devam edeceğini ifade etmiş, ancak tespitlerimize göre devamı gelmemiştir.

Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân'ın el-Meşrık'ta peyderpey neşredildiği sayılar şunlardır:

Birinci makale, 1 Haziran 1961 yılı üçüncü sayısındadır.[580]

İkinci makale, 1 Kasım 1961 yılı dördüncü sayısındadır.[581]

Üçüncü makale, 1 Şubat 1963 yılı birinci sayısındadır.[582]

Ignatıus, *Sarfü'l-İnân* ile ilgili ilk makalesinde[583] İmam Nâblusî'den sitâyişkâr sözlerle bahseder. Nâblusî'nin ilahiyat ve Dînî ilimlerden, yargısal ictihâdlara, dil

ilimlerine kadar çok geniş bir yelpazede te'lif veren bir müellif olduğunu söyler. Bu kadar farklı sahada eser vermesine rağmen etüd ve analizlerinin isabetli ve akl-ı selime (sedîdu'r-re'y) uygun olduğunu ifade eder. İlimde yed-i tûlâ sahibi olan İmam Nâblusî'nin ilminin genişliğine bir örnek olarak Ignatıus, onun *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân* eserini zikreder. Akabinde eserin neşrine başlayan Ignatıus, ilk makalesini söz konusu eserin izafet yâ'sı ile ilgili bahsine kadar olan bölümü neşreder ve makalenin sonunda devam edeceğini bildirir.

İlk makaleden beş ay sonra yayımlanan ikinci makalede ilk önce zâid yâ'lar bahsini ve bunu ta'kîben sûrelerin Hafs vechi üzere okunuşunu inceler. Mushaftaki tertip üzere bu makalede Fâtiha, Bakara, Al-i İmrân, Nisâ sûrelerini ele alır.[584]

Sarfü'l-İnân ile ilgili üçüncü makale ise ikinci makaleden on beş ay sonrasında yayımlanmıştır. Bu makalede Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl, Berâe, Yûnus, Hûd, Yûsuf, R'ad, İbrâhîm, Hicr, Nahl, İsrâ ve Kehf sûrelerindeki Hafs rivâyeti incelenir. Makalenin sonunda devam edeceği bildirilse de tespit ettiğimiz kadarıyla *Sarfü'l-İnân*'ı inceleyen makalenin el-Meşrık dergisinde yayımı devam etmemiştir.

Sarfü'l-İnân, Seyyid Yusuf Ahmed tarafından tahkîk edilerek 2013 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Üsâme Atâyâ tahkikiyle 2006 yılında Dimaşk'da Dâru'l-Farfûr tarafından ve Sâlim b. Ali el-Busa'dî tahkikiyle Ummân'da Beytu'l-Ğaşşam tarafından 2015 yılında basılmış iki farklı neşri daha bulunmaktadır.

1.4.6. Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût

Dönemin Şam vâlisi Recep Paşa'yı bir ziyaretinde vâli Nâblusî'ye Hârût ve Mârût'la ilgili Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir eser gösterir. Nâblusî, eserin Yahûdî kaynaklarından beslendiğini ve buna bağlı olarak melekler hakkında uygun olmayan bilgiler ihtiva ettiğini aktarır ve bu esere bir reddiye yazar.[585]

[584] Papaz Ignatius Abduh Halîfe el-Yesûî, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî*, el-Meşrık, 1 Kasım 1961, 4. Sayı, s. 540-560.

[585] Nâblusî, *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 160-162.

105

ilimlerine kadar çok geniş bir yelpazede te'lif veren bir müellif olduğunu söyler. Bu kadar farklı sahada eser vermesine rağmen etüd ve analizlerinin isabetli ve akl-ı selime (sedîdu'r-re'y) uygun olduğunu ifade eder. İlimde yed-i tûlâ sahibi olan İmam Nâblusî'nin ilminin genişliğine bir örnek olarak Ignatıus, onun *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân* eserini zikreder. Akabinde eserin neşrine başlayan Ignatıus, ilk makalesini söz konusu eserin izafet yâ'sı ile ilgili bahsine kadar olan bölümü neşreder ve makalenin sonunda devam edeceğini bildirir.

İlk makaleden beş ay sonra yayımlanan ikinci makalede ilk önce zâid yâ'lar bahsini ve bunu ta'kîben sûrelerin Hafs vechi üzere okunuşunu inceler. Mushaftaki tertip üzere bu makalede Fâtiha, Bakara, Al-i İmrân, Nisâ sûrelerini ele alır.[584]

Sarfü'l-İnân ile ilgili üçüncü makale ise ikinci makaleden on beş ay sonrasında yayımlanmıştır. Bu makalede Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl, Berâe, Yûnus, Hûd, Yûsuf, R'ad, İbrâhîm, Hicr, Nahl, İsrâ ve Kehf sûrelerindeki Hafs rivâyeti incelenir. Makalenin sonunda devam edeceği bildirilse de tespit ettiğimiz kadarıyla *Sarfü'l-İnân*'ı inceleyen makalenin el-Meşrık dergisinde yayımı devam etmemiştir.

Sarfü'l-İnân, Seyyid Yusuf Ahmed tarafından tahkîk edilerek 2013 yılında Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Üsâme Atâyâ tahkikiyle 2006 yılında Dimaşk'da Dâru'l-Farfûr tarafından ve Sâlim b. Ali el-Busa'dî tahkikiyle Ummân'da Beytu'l-Ğaşşam tarafından 2015 yılında basılmış iki farklı neşri daha bulunmaktadır.

1.4.6. Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût

Dönemin Şam vâlisi Recep Paşa'yı bir ziyaretinde vâli Nâblusî'ye Hârût ve Mârût'la ilgili Osmanlı Türkçesiyle yazılmış bir eser gösterir. Nâblusî, eserin Yahûdî kaynaklarından beslendiğini ve buna bağlı olarak melekler hakkında uygun olmayan bilgiler ihtiva ettiğini aktarır ve bu esere bir reddiye yazar.[585]

[584] Papaz Ignatius Abduh Halîfe el-Yesûî, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân li-Abdilgani en-Nâblusî*, el-Meşrık, 1 Kasım 1961, 4. Sayı, s. 540-560.

[585] Nâblusî, *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, s. 160-162.

Eser, 2008 yılında Ömer Ahmed Zekeriyya'nın tahkîkiyle Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

1.4.7. Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd

Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr. 5494 ve el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4933'de kayıtlı birer nüshası vardır. Eser, Prof. Dr. Sâlim Kadûrî Hamd'in tahkîkiyle 2018 yılında Lübnan Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Tecvid ilmine dâir özet bir eserdir. Kitabı neşreden Kadûrî, eserin giriş kısmında müellifin hayatı, eserleri ve tecvid ilminin önemi hakkında kısa bir giriş yazısı yazmıştır.

1.4.8. Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf

Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 3260'da bir nüshası mevcuttur. Eser ilgili nüshanın 262a ila 273a varakları arasındadır.

Risalede Hûd sûresi ve Mülk sûresinde geçen "hanginizin ameli daha güzel olacağını test etmek için"[586] ifadesi bağlamında *Beyzâvî* ve *Keşşâf* tefsirlerindeki açıklamalar analiz edilmiştir. Bu iki tefsirde geçen Hûd sûresindeki açıklama ile Mülk sûresindeki açıklama mukayese edilmiş ve tefsirlerde "imtihan etmek için" ifadesinde yer alan lam harf-i cerrine yüklenen anlam ve harf-i cerrin müteallakı hakkındaki düşülen tezat tahlil edilmiştir.[587] Lam harf-i cerri bağlamında Allah'ın fiilleri bir sebeple ta'lil edilebilir mi edilemez mi konusu ve konu hakkında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin bakışı ile Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı tartışılmıştır. Âyetteki ifade bağlamında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile felsefeciler arasında cereyan eden Allah'ın ezelî ilmi ve Allah'ın cüziyyatı bilip bilmemesi konularını incelemiştir. Nâblusî bazı felsefecilerin savunduğu Allah'ın cüziyyatı bilmeyeceğine dâir iddiaları tenkit etmiştir.[588] Risalenin devamında âyette geçen imtihan (لِيَبْلُوَكُمْ) ifadesinde temsîlî istiarenin varlığı ve imtihan (belâ) ifadesinin ilim anlamına gelip gelmemesi

[586] Hûd sûresi, 11/7; Mülk sûresi, 67/2.

[587] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 3260, vr. 263a-b.

[588] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, vr. 264b.

106

Eser, 2008 yılında Ömer Ahmed Zekeriyya'nın tahkîkiyle Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye tarafından neşredilmiştir.

1.4.7. Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd

Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, nr. 5494 ve el-Mektebetü'z-Zâhiriyye nr. 4933'de kayıtlı birer nüshası vardır. Eser, Prof. Dr. Sâlim Kadûrî Hamd'in tahkîkiyle 2018 yılında Lübnan Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Tecvid ilmine dâir özet bir eserdir. Kitabı neşreden Kadûrî, eserin giriş kısmında müellifin hayatı, eserleri ve tecvid ilminin önemi hakkında kısa bir giriş yazısı yazmıştır.

1.4.8. Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf

Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 3260'da bir nüshası mevcuttur. Eser ilgili nüshanın 262a ila 273a varakları arasındadır.

Risalede Hûd sûresi ve Mülk sûresinde geçen "hanginizin ameli daha güzel olacağını test etmek için"[586] ifadesi bağlamında *Beyzâvî* ve *Keşşâf* tefsirlerindeki açıklamalar analiz edilmiştir. Bu iki tefsirde geçen Hûd sûresindeki açıklama ile Mülk sûresindeki açıklama mukayese edilmiş ve tefsirlerde "imtihan etmek için" ifadesinde yer alan lam harf-i cerrine yüklenen anlam ve harf-i cerrin müteallakı hakkındaki düşülen tezat tahlil edilmiştir.[587] Lam harf-i cerri bağlamında Allah'ın fiilleri bir sebeple ta'lil edilebilir mi edilemez mi konusu ve konu hakkında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin bakışı ile Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı tartışılmıştır. Âyetteki ifade bağlamında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ile felsefeciler arasında cereyan eden Allah'ın ezelî ilmi ve Allah'ın cüziyyatı bilip bilmemesi konularını incelemiştir. Nâblusî bazı felsefecilerin savunduğu Allah'ın cüziyyatı bilmeyeceğine dâir iddiaları tenkit etmiştir.[588] Risalenin devamında âyette geçen imtihan (لِيَبْلُوَكُمْ) ifadesinde temsîlî istiarenin varlığı ve imtihan (belâ) ifadesinin ilim anlamına gelip gelmemesi

[586] Hûd sûresi, 11/7; Mülk sûresi, 67/2.

[587] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar bölümü nr. 3260, vr. 263a-b.

[588] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, vr. 264b.

tartışılmıştır.

Nâblusî *Beyzâvî* ve *Keşşâf* tefsirlerine şerh ve haşiye yazan müelliflerden nakillerde bulunduktan sonra kendi düşüncesini dile getirir. Buna göre her iki âyette de geçen imtihan (belâ) ilim anlamınadır bu sebeple fiil, harf-i cer olmaksızın ikinci mef'ûle müteaddî olabilmiştir. Kur'ân'da kendi özgün anlamında kullanılan yerde[589] bu fiil ikinci mef'ûle harf-i cer vasıtasıyla müteaddî olmuştur. Nâblusî, şârih ve muhaşşîlerin her iki tefsirin Hûd ve Mülk sûrelerindeki ifadelerin birbiri ile çeliştiği düşüncesini tenkit eder ve her iki tefsirde de iki âyetin tefsirinde bir çelişki olmadığını söyler.[590]

1.4.9. el-Kavlu'l-Âsım fî Kırâati Hafs an Âsım

Nâblusî, kırâate dâir bu manzûm eserini daha sonra *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân* ismiyle şerh etmiştir. Bu manzûme şerhiyle birlikte neşredilmiştir. Seyyid Yusuf Ahmed tarafından tahkîk edilerek 2013 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Sâlim b. Ali el-Busa'dî tarafından da tahkîk edilerek Ummân'da Beytu'l-Ğaşşam tarafından 2015 yılında neşredilmiştir.

1.4.10. el-iktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd

Arap diline has olan Zâd (ض) harfinin sahih bir şekilde telaffuzu ve bu harfin sıfatları konusunda yazılmış bir risaledir. Selim Şa'bâniyye'nin tahkîkiyle *Silsiletü Resâili'n-Nâblusî* serisinin ikinci cildinde yayımlanmıştır.[591]

1.4.11. Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb

Abdullah Ahmed el-Cubûrî'nin tahkîkiyle 1986 yılında al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisinin 13. sayısında neşredilmiştir. Risaleyi neşreden el-Cubûrî, Kur'ân'da muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin varlığına ve esere dâir bir girişten sonra eserin tahkîkini okuyucuya sunmuştur. Eserin yazma nüshası

[589] Bakara sûresi 155. âyet gibi:
وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ
[590] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, vr. 272a-273a.
[591] Nâblusî, *el-İktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd*, (thk. Selim Şa'bâniyye), Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Şam, 2015.

tartışılmıştır.

Nâblusî *Beyzâvî* ve *Keşşâf* tefsirlerine şerh ve haşiye yazan müelliflerden nakillerde bulunduktan sonra kendi düşüncesini dile getirir. Buna göre her iki âyette de geçen imtihan (belâ) ilim anlamınadır bu sebeple fiil, harf-i cer olmaksızın ikinci mef'ûle müteaddî olabilmiştir. Kur'ân'da kendi özgün anlamında kullanılan yerde[589] bu fiil ikinci mef'ûle harf-i cer vasıtasıyla müteaddî olmuştur. Nâblusî, şârih ve muhaşşîlerin her iki tefsirin Hûd ve Mülk sûrelerindeki ifadelerin birbiri ile çeliştiği düşüncesini tenkit eder ve her iki tefsirde de iki âyetin tefsirinde bir çelişki olmadığını söyler.[590]

1.4.9. el-Kavlu'l-Âsım fî Kırâati Hafs an Âsım

Nâblusî, kırâate dâir bu manzûm eserini daha sonra *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân* ismiyle şerh etmiştir. Bu manzûme şerhiyle birlikte neşredilmiştir. Seyyid Yusuf Ahmed tarafından tahkîk edilerek 2013 yılında Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından neşredilmiştir. Ayrıca Sâlim b. Ali el-Busa'dî tarafından da tahkîk edilerek Ummân'da Beytu'l-Ğaşşam tarafından 2015 yılında neşredilmiştir.

1.4.10. el-iktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd

Arap diline has olan Zâd (ض) harfinin sahih bir şekilde telaffuzu ve bu harfin sıfatları konusunda yazılmış bir risaledir. Selim Şa'bâniyye'nin tahkîkiyle *Silsiletü Resâili'n-Nâblusî* serisinin ikinci cildinde yayımlanmıştır.[591]

1.4.11. Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb

Abdullah Ahmed el-Cubûrî'nin tahkîkiyle 1986 yılında al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisinin 13. sayısında neşredilmiştir. Risaleyi neşreden el-Cubûrî, Kur'ân'da muarreb (Arapçalaşmış) kelimelerin varlığına ve esere dâir bir girişten sonra eserin tahkîkini okuyucuya sunmuştur. Eserin yazma nüshası

[589] Bakara sûresi 155. âyet gibi:
وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ
[590] Nâblusî, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, vr. 272a-273a.
[591] Nâblusî, *el-İktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zâd*, (thk. Selim Şa'bâniyye), Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Şam, 2015.

hakkında şu bilgiler verilmektedir: 1202 h. yılında Derviş es-Sâlihî eş-Şâfiî tarafından istinsah edilen risale 11 varak olup Muhammed b. Suud Üniversitesi Kütüphanesi nr. 3517'de kayıtlıdır. el-Cubûrî yazma kataloglarında eserin başka bir nüshasına rastlamadığını ifade etmektedir.

Nâblusî'nin bu risalesi, Kur'ân'da Arapçalaşmış bir kelimenin olmadığı tezini ispata yöneliktir. Risalenin başında Arapça'yı Hz.Peygamber'den başka kimsenin tamamıyla kuşatamayacağını, Arap dilini vaz' edenin de Allah olduğunu söyler ve -isim vermeksizin-âlimlerin "vahyin Arapça ve fasîh bir dille nâzil olduğunu, her peygamberin onu özel ve genel durumda kendi kavminin âdetlerine göre tebliğ ettiklerini" nakleder.[592]

Kur'ân'ın medlûlü olan manaların ve bu manaya uygun olarak nâzil olan ifadelerin (âyetlerin) kadîm ve ezelî olduğunu, ancak insanlar onu okurken telaffuz edilen harf ve kelimelerin hâdis olduklarını söyler. Nâblusî'ye göre Kelâmullah, birtakım âlimlerin dediği gibi sadece manadan ibaret değildir; mana ile birlikte bu manayı kapsayan ses, harf ve kelimelerle bir bütündür.[593]

Arapların, kendi içlerinde Kahtânî'nin soyundan gelen, asıl ve ilk Arapça'yı konuşan Arab-ı Âribe ve Hz. İsmail'in lisanını konuşan, Hicaz ve etrafının ahâlisi olan Arab-ı Müsta'ribe şeklinde ikiye ayrıldıklarını söyleyen Nâblusî, Kur'ân'ın Hicaz ehlinin diliyle indiğini, Hz. Peygamber'in, Arapların bilmediği Arapça'yı da bildiğini, dolayısıyla Kur'ân'da geçen bir kelimeyi Araplar bilmiyorsa orada hemen peşin hükümle o kelimenin Acem'den -Arap olmayanlardan- geldiğini iddia etmenin yanlış olduğunu ve o kelimenin aslının kadîm Kahtânî lehçesinde olduğunu söyler. Arapça kelimelerdeki bu farklı telaffuzların yabancılardan kaynaklandığını söyleyen Nâblusî Arapça'nın bütün dillerden önce olduğunu ve her peygamberin vahyi Arapça aldığını, daha sonra kendi kavimlerine vahyi onların dilleriyle tebliğ ettiğini aktarır.[594]

[592] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, thk. Abdullah Ahmed el-Cubûrî, al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 13. Sayı, s. 161-162.

[593] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 162-165.

[594] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 167-170.

108

hakkında şu bilgiler verilmektedir: 1202 h. yılında Derviş es-Sâlihî eş-Şâfiî tarafından istinsah edilen risale 11 varak olup Muhammed b. Suud Üniversitesi Kütüphanesi nr. 3517'de kayıtlıdır. el-Cubûrî yazma kataloglarında eserin başka bir nüshasına rastlamadığını ifade etmektedir.

Nâblusî'nin bu risalesi, Kur'ân'da Arapçalaşmış bir kelimenin olmadığı tezini ispata yöneliktir. Risalenin başında Arapça'yı Hz.Peygamber'den başka kimsenin tamamıyla kuşatamayacağını, Arap dilini vaz' edenin de Allah olduğunu söyler ve -isim vermeksizin-âlimlerin "vahyin Arapça ve fasîh bir dille nâzil olduğunu, her peygamberin onu özel ve genel durumda kendi kavminin âdetlerine göre tebliğ ettiklerini" nakleder.[592]

Kur'ân'ın medlûlü olan manaların ve bu manaya uygun olarak nâzil olan ifadelerin (âyetlerin) kadîm ve ezelî olduğunu, ancak insanlar onu okurken telaffuz edilen harf ve kelimelerin hâdis olduklarını söyler. Nâblusî'ye göre Kelâmullah, birtakım âlimlerin dediği gibi sadece manadan ibaret değildir; mana ile birlikte bu manayı kapsayan ses, harf ve kelimelerle bir bütündür.[593]

Arapların, kendi içlerinde Kahtânî'nin soyundan gelen, asıl ve ilk Arapça'yı konuşan Arab-ı Âribe ve Hz. İsmail'in lisanını konuşan, Hicaz ve etrafının ahâlisi olan Arab-ı Müsta'ribe şeklinde ikiye ayrıldıklarını söyleyen Nâblusî, Kur'ân'ın Hicaz ehlinin diliyle indiğini, Hz. Peygamber'in, Arapların bilmediği Arapça'yı da bildiğini, dolayısıyla Kur'ân'da geçen bir kelimeyi Araplar bilmiyorsa orada hemen peşin hükümle o kelimenin Acem'den -Arap olmayanlardan- geldiğini iddia etmenin yanlış olduğunu ve o kelimenin aslının kadîm Kahtânî lehçesinde olduğunu söyler. Arapça kelimelerdeki bu farklı telaffuzların yabancılardan kaynaklandığını söyleyen Nâblusî Arapça'nın bütün dillerden önce olduğunu ve her peygamberin vahyi Arapça aldığını, daha sonra kendi kavimlerine vahyi onların dilleriyle tebliğ ettiğini aktarır.[594]

[592] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, thk. Abdullah Ahmed el-Cubûrî, al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 13. Sayı, s. 161-162.

[593] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 162-165.

[594] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 167-170.

Risalenin sonunda İmam Suyûtî'nin el-İtkân'ından alıntı yaparak Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin olmadığını söyleyen âlimlerden bazıları ve konu hakkındaki sözleri nakledilmiştir.[595]

Nâblusî'ye göre kâinâttaki tüm mevcudat tesbihini hal lisanıyla değil Arapça olarak yapmaktadır.[596]

Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin olup olmadığı bilinen bir tartışmadır. Nâblusî'nin de bu risalede belirttiği üzere âlimlerin bir kısmı Kur'ân'da muarreb kelimenin varlığını kabul etmezken bir kısım âlimler de muarreb kelimelerin varlığından bahsederler ve bu kelimelerin listesini verirler. Nâblusî bu tartışmada tercihini ilk âlimlerden yana kullanır. Nâblusî'nin bu ictihadının yanı sıra vahyin önce Arapça indiğini daha sonra vahyin başka dillere peygamberler aracılığıyla tercüme edildiğini söyler. Nâblusî'nin bu iddiasını destekleyen bir nass bilmiyoruz. Kur'ân'da Allah her ümmete peygamber gönderdiğini söylemektedir.[597] Başka bir âyette ise her peygamberi kendi diliyle gönderdiğini ifade etmektedir.[598] Âyetlerden Nâblusî'nin iddiasını anlamak mümkün görünmemektedir. Tam tersine vahyin gönderilen kavmin diliyle yapıldığı açıkça bildirilmiştir. Nâblusî'nin yoğun Arapça vurgusunda Arapça diline bir kutsiyet atfetme görüyoruz.

Kanaatimizce her dil değerlidir ve mübarektir. Bütün lisanlar Allah'ın ol emriyle vücûda gelmiştir. Allah Teâlâ Kur'ân'ı Arapça indirdiği için Arapça mübarek bir dil olacaksa Tevrât'ı İbrânice indirdiği için İbrânicenin de mübarek olması gerekir. Kezâ İncil'in indiği Ârâmicenin de. Her dilin kendisine ait bir güzelliği vardır. Kur'ân'ın Arapça inmiş olması Arapça'nın kalıcı olmasına ve ümmet âlimlerinin Arapça'ya hizmet etmelerine sebep olmuştur.

[595] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 171-172.

[596] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 199.

[597] Nahl sûresi, 16/36.

[598] İbrâhim sûresi, 14/4.

109

Risalenin sonunda İmam Suyûtî'nin el-İtkân'ından alıntı yaparak Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin olmadığını söyleyen âlimlerden bazıları ve konu hakkındaki sözleri nakledilmiştir.[595]

Nâblusî'ye göre kâinâttaki tüm mevcudat tesbihini hal lisanıyla değil Arapça olarak yapmaktadır.[596]

Kur'ân'da Arapça dışında bir kelimenin olup olmadığı bilinen bir tartışmadır. Nâblusî'nin de bu risalede belirttiği üzere âlimlerin bir kısmı Kur'ân'da muarreb kelimenin varlığını kabul etmezken bir kısım âlimler de muarreb kelimelerin varlığından bahsederler ve bu kelimelerin listesini verirler. Nâblusî bu tartışmada tercihini ilk âlimlerden yana kullanır. Nâblusî'nin bu ictihadının yanı sıra vahyin önce Arapça indiğini daha sonra vahyin başka dillere peygamberler aracılığıyla tercüme edildiğini söyler. Nâblusî'nin bu iddiasını destekleyen bir nass bilmiyoruz. Kur'ân'da Allah her ümmete peygamber gönderdiğini söylemektedir.[597] Başka bir âyette ise her peygamberi kendi diliyle gönderdiğini ifade etmektedir.[598] Âyetlerden Nâblusî'nin iddiasını anlamak mümkün görünmemektedir. Tam tersine vahyin gönderilen kavmin diliyle yapıldığı açıkça bildirilmiştir. Nâblusî'nin yoğun Arapça vurgusunda Arapça diline bir kutsiyet atfetme görüyoruz.

Kanaatimizce her dil değerlidir ve mübarektir. Bütün lisanlar Allah'ın ol emriyle vücûda gelmiştir. Allah Teâlâ Kur'ân'ı Arapça indirdiği için Arapça mübarek bir dil olacaksa Tevrât'ı İbrânice indirdiği için İbrânicenin de mübarek olması gerekir. Kezâ İncil'in indiği Ârâmicenin de. Her dilin kendisine ait bir güzelliği vardır. Kur'ân'ın Arapça inmiş olması Arapça'nın kalıcı olmasına ve ümmet âlimlerinin Arapça'ya hizmet etmelerine sebep olmuştur.

[595] Nâblusî, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, s. 171-172.

[596] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 199.

[597] Nahl sûresi, 16/36.

[598] İbrâhim sûresi, 14/4.

1.4.12. Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ"

Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf tarafından tahkîk edilerek 1437/2010 yılında Riyad'da, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* dergisinde neşredilmiştir.[599]

Risaleyi yayımlayan el-Yûsuf, risalenin edisyon kritiğine geçmeden önce Nâblusî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi vermektedir. Nâblusî hakkında çağdaşlarının ve sonraki dönem âlimlerinin övücü sözlerini naklettikten sonra Nâblusî'nin fıkıhta mezhebi ve akidesi başlığı altında Nâblusî ve Nâblusî'nin fikirlerini takip ettiği İbnü'l-Arabî gibi zâtlar hakkında olumsuz sözler söylemiştir. Bir önceki bahiste övgüler naklederken sonrasında inancında bâtıl düşüncelerin olduğunu iddia etmek[600] çelişki arz etmektedir. el-Yûsuf'un bu tavrı ilmî metottan ziyade mezhepsel taassup ve ideolojik bir yaklaşımın neticesi olarak görülmelidir.

Nâblusî'nin bu risalesi A'raf sûresi 189 ve 190. âyetler hakkındadır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا ۚ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

189. Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah'tır. Âdem eşi (Havva) ile birleşince o hafif bir yük yüklendi (gebe kaldı), (bir müddet) sürdü. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a: "Eğer bize sağlıklı bir çocuk verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız." diye dua ettiler.

190. Fakat Allah onlara sağlıklı bir çocuk verince de kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortaklar koşarlar. Allah onların ortak koştuğu şeylerden yücedir.[601]

Nâblusî'nin bu risaleyi kaleme almasının sebebi, âyette geçen 'O'na ortaklar koşarlar' cümlesi etrafında talebeler arasında şahit olduğu bir müzakeredir. Âyetle ilgili olarak başta Beyzâvî tefsiri olmak üzere diğer tefsirlere müracaat edilir. Tefsirlerde Nâblusî'nin katıldığı ve katılmadığı yorum ve görüşler vardır. Tefsirlerde

[599] Bkz. Nâblusî, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ,* thk. Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, sy. 7, s. 14-111, Riyad, 1431/2010.

[600] Nâblusî, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 33-34.

[601] A'râf sûresi, 7/189-190.

110

1.4.12. Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ"

Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf tarafından tahkîk edilerek 1437/2010 yılında Riyad'da, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye* dergisinde neşredilmiştir.[599]

Risaleyi yayımlayan el-Yûsuf, risalenin edisyon kritiğine geçmeden önce Nâblusî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi vermektedir. Nâblusî hakkında çağdaşlarının ve sonraki dönem âlimlerinin övücü sözlerini naklettikten sonra Nâblusî'nin fıkıhta mezhebi ve akidesi başlığı altında Nâblusî ve Nâblusî'nin fikirlerini takip ettiği İbnü'l-Arabî gibi zâtlar hakkında olumsuz sözler söylemiştir. Bir önceki bahiste övgüler naklederken sonrasında inancında bâtıl düşüncelerin olduğunu iddia etmek[600] çelişki arz etmektedir. el-Yûsuf'un bu tavrı ilmî metottan ziyade mezhepsel taassup ve ideolojik bir yaklaşımın neticesi olarak görülmelidir.

Nâblusî'nin bu risalesi A'raf sûresi 189 ve 190. âyetler hakkındadır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا ۚ فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

189. Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah'tır. Âdem eşi (Havva) ile birleşince o hafif bir yük yüklendi (gebe kaldı), (bir müddet) sürdü. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a: "Eğer bize sağlıklı bir çocuk verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız." diye dua ettiler.

190. Fakat Allah onlara sağlıklı bir çocuk verince de kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortaklar koşarlar. Allah onların ortak koştuğu şeylerden yücedir.[601]

Nâblusî'nin bu risaleyi kaleme almasının sebebi, âyette geçen 'O'na ortaklar koşarlar' cümlesi etrafında talebeler arasında şahit olduğu bir müzakeredir. Âyetle ilgili olarak başta Beyzâvî tefsiri olmak üzere diğer tefsirlere müracaat edilir. Tefsirlerde Nâblusî'nin katıldığı ve katılmadığı yorum ve görüşler vardır. Tefsirlerde

[599] Bkz. Nâblusî, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ,* thk. Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, sy. 7, s. 14-111, Riyad, 1431/2010.

[600] Nâblusî, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 33-34.

[601] A'râf sûresi, 7/189-190.

yapılan yorumları tatmin edici bulmaması üzerine bu âyetin izahı sadedinde eserini yazdığını belirtir.

Beyzâvî tefsiri ve diğer tefsirlerde ilgili âyetlerin tefsiri sadedinde zikredilen görüşleri tahlîl ve tenkide tâbi tutarak derceder.

Bu yorumların bir kısmında, Hâris olarak anılan şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırıp çocuklarına Abdulhâris adını koydurduğu iddia edilmekte ve âyette geçen جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا (kendilerine verdiği evlat konusunda O'na ortaklar koşarlar.) ifadesindeki şirk Âdem ve Havva'ya nispet edilmektedir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirinin "bu tarz hususların peygamberlere yakıştırılamayacağı" yorumunu teyit eder. Bununla birlikte Beyzâvî tefsirinde geçen ve iştirak etmediği takdir ve ihtimalleri analiz eder.

Âyette geçen جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ ifadesindeki جَعَلَا fiilinin failinde Beyzâvî أولاد آدم وحوا takdirinde bulunur. Buna göre mana şu şekildedir: '*Âdem ve Havva'nın çocukları, Allah'a ortak koştular*'.[602]

Nâblusî'ye göre Arapça açısından her ne kadar bu te'vil caiz olsa da bu takdir tekellüflüdür.

Nâblusî ayrıca Şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırıp çocuklarına Abdulhâris ismini koydurmasını da kabul edilebilir bulmaz. Zira Âdem ve Havva, Şeytan'ın adının Hâris olduğunu, kendilerine yakın geçmişte düşman olduğunu bilirler.

Nâblusî, Şeytan'ın Hazreti Âdem'e kendi adı olan Hâris ismini telkin etmesi ve Hazreti Âdem'in ise bunu kabul etmesini de uzak bulur. Zira Hazreti Âdem, peygamber olması hasebiyle masumdur. Şeytan'ın vesvesesiyle küfür ve şirke düşmekten korunmuştur. Cennetten uzaklaşmalarına sebep olan husus ise masiyettir, küfür ve şirk değildir.[603]

Beyzâvî, şirke düşenlerle kastedilen kimselerin Kusay ailesi olmasının da muhtemel olduğunu söyler. Zira Kusay dört çocuğuna Abdülmenâf, Abdüluzzâ, Abdülkusay, Abdüddâr adlarını koymuştur.[604]

[602] Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 3, s. 45.

[603] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 59.

[604] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c.3, s.45.

111

yapılan yorumları tatmin edici bulmaması üzerine bu âyetin izahı sadedinde eserini yazdığını belirtir.

Beyzâvî tefsiri ve diğer tefsirlerde ilgili âyetlerin tefsiri sadedinde zikredilen görüşleri tahlîl ve tenkide tâbi tutarak derceder.

Bu yorumların bir kısmında, Hâris olarak anılan şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırıp çocuklarına Abdulhâris adını koydurduğu iddia edilmekte ve âyette geçen جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا (kendilerine verdiği evlat konusunda O'na ortaklar koşarlar.) ifadesindeki şirk Âdem ve Havva'ya nispet edilmektedir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirinin "bu tarz hususların peygamberlere yakıştırılamayacağı" yorumunu teyit eder. Bununla birlikte Beyzâvî tefsirinde geçen ve iştirak etmediği takdir ve ihtimalleri analiz eder.

Âyette geçen جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ ifadesindeki جَعَلَا fiilinin failinde Beyzâvî أولاد آدم وحوا takdirinde bulunur. Buna göre mana şu şekildedir: '*Âdem ve Havva'nın çocukları, Allah'a ortak koştular*'.[602]

Nâblusî'ye göre Arapça açısından her ne kadar bu te'vil caiz olsa da bu takdir tekellüflüdür.

Nâblusî ayrıca Şeytanın Âdem ve Havva'yı kandırıp çocuklarına Abdulhâris ismini koydurmasını da kabul edilebilir bulmaz. Zira Âdem ve Havva, Şeytan'ın adının Hâris olduğunu, kendilerine yakın geçmişte düşman olduğunu bilirler.

Nâblusî, Şeytan'ın Hazreti Âdem'e kendi adı olan Hâris ismini telkin etmesi ve Hazreti Âdem'in ise bunu kabul etmesini de uzak bulur. Zira Hazreti Âdem, peygamber olması hasebiyle masumdur. Şeytan'ın vesvesesiyle küfür ve şirke düşmekten korunmuştur. Cennetten uzaklaşmalarına sebep olan husus ise masiyettir, küfür ve şirk değildir.[603]

Beyzâvî, şirke düşenlerle kastedilen kimselerin Kusay ailesi olmasının da muhtemel olduğunu söyler. Zira Kusay dört çocuğuna Abdülmenâf, Abdüluzzâ, Abdülkusay, Abdüddâr adlarını koymuştur.[604]

[602] Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. 3, s. 45.

[603] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 59.

[604] Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, c.3, s.45.

Nâblusî, Beyzâvî'nin bu tefsirine itiraz eder, bu ihtimali uzak gördüğünü söyler. Zira âyetin Kusay ailesine tahsîs edilmesini gerektirecek bir durum yoktur.[605]

Nâblusî, Beyzâvî'nin sözlerini tahlîl ettikten sonra diğer tefsirlerden konuyu irdeler. Bu bağlamda İmam Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* tefsirinden,[606] Tîbî'nin *Keşşâf* hâşiyesinden,[607] Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *Keşşâf* hâşiyesinden,[608] Ebû'l-Abbâs el-Endelüsî el-Useylî'nin,[609] Kevâşî'nin,[610] Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd'ın,[611] Beğavî'nin tefsirlerinden, Beyzâvî tefsirindeki yorumlara benzer yorumları nakledip eleştirdikten sonra kendi görüşünü beyan eder.

Kendi yorumunda hiçbir tekellüfe girmediğini söyleyen Nâblusî bu yorumunun akıl ve anlayış sahiplerince idrakten uzak tutulamayacak bir yaklaşım olduğunu ifade eder.[612]

Nâblusî âyeti şu şekilde tefsir etmektedir:

"O Allah ki bütün beşeri bir tek nefisten (Âdem) yarattı. Dünya yalnızlığında ve cennetten ayrılırken onunla dostluk kursun, onunla huzur bulsun diye bir tek nefis olan Âdem'in nefsinden eşini yarattı. Âdem eşi Havva ile birleşince, Havva hafif bir yük yüklendi. O yük rahme yerleşen nutfedir. Çünkü ilk defa bir kadın erkekten hâmile kalmaktadır ve o zaman için bu bilinmeyen bir olaydır. Rahimdeki bu yükle birlikte bir müddet geçti. Henüz ana rahminde çocuk şekillenmeden normal hayatına devam

[605] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhümâ*, s. 59.

[606] en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, c. 1, s. 623-624.

[607] et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Fütûhu'l-Ğayb fi'l-Keşf an Kınâ'i'r-Reyb (Hâşiyetü'l-Keşşâf),* thk. Muhammed Abdurrahim vd., Câizetü'd-Dübey ed-Devliyye, Dubâi, 1434/2013, c. 6, s. 701-704.

[608] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 68-70.

[609] Nâblusî'nin, *Ğaysü'l-Kabûl* risalesini tahkîk eden Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, uzun araştırmalarına rağmen müellif ve eseri hakkında bir bilgi bulamadığını söylemiştir. Bkz. Nâblusî, Ğaysü *'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ,* s. 70. Kanatimizce Ebû'l-Abbâs el-Endelüsî el-Useylî ile kastedilen İbn Atıyye'nin öğrencisi Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Mead b. Îsâ el-Uklîşî'dir. (ö. 550/1155) Hayatı ve eserleri için bkz. Cemal Ağırman, Uklîşî, DİA, c. 42, s. 72-73.

[610] Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsılî'nin (ö. 680/1281) tefsirinin adı: *Tebsıratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır*'dır.

[611] Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd'ın tefsirin adı: *Keşfü't-Tenzîl fî Tahkîki'l-Mebâhis ve't-Te'vîl*'dir.

[612] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 84,

112

Nâblusî, Beyzâvî'nin bu tefsirine itiraz eder, bu ihtimali uzak gördüğünü söyler. Zira âyetin Kusay ailesine tahsîs edilmesini gerektirecek bir durum yoktur.[605]

Nâblusî, Beyzâvî'nin sözlerini tahlîl ettikten sonra diğer tefsirlerden konuyu irdeler. Bu bağlamda İmam Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl* tefsirinden,[606] Tîbî'nin *Keşşâf* hâşiyesinden,[607] Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin *Keşşâf* hâşiyesinden,[608] Ebû'l-Abbâs el-Endelüsî el-Useylî'nin,[609] Kevâşî'nin,[610] Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd'ın,[611] Beğavî'nin tefsirlerinden, Beyzâvî tefsirindeki yorumlara benzer yorumları nakledip eleştirdikten sonra kendi görüşünü beyan eder.

Kendi yorumunda hiçbir tekellüfe girmediğini söyleyen Nâblusî bu yorumunun akıl ve anlayış sahiplerince idrakten uzak tutulamayacak bir yaklaşım olduğunu ifade eder.[612]

Nâblusî âyeti şu şekilde tefsir etmektedir:

"O Allah ki bütün beşeri bir tek nefisten (Âdem) yarattı. Dünya yalnızlığında ve cennetten ayrılırken onunla dostluk kursun, onunla huzur bulsun diye bir tek nefis olan Âdem'in nefsinden eşini yarattı. Âdem eşi Havva ile birleşince, Havva hafif bir yük yüklendi. O yük rahme yerleşen nutfedir. Çünkü ilk defa bir kadın erkekten hâmile kalmaktadır ve o zaman için bu bilinmeyen bir olaydır. Rahimdeki bu yükle birlikte bir müddet geçti. Henüz ana rahminde çocuk şekillenmeden normal hayatına devam

etti, oturdu, kalktı ve bu yük ona çok ağırlık yapmadı. Hâmile kalmadan önceki durumu gibiydi. Nutfenin cenin faslına evrilmesi, ceninin büyüyüp ruh üflenmesi ve anne karnında çocuğun hareket etmesiyle gebeliği ağırlaşınca, ikisi de Rableri Allah'a dua ettiler. Dua ile taşıdığı yükün kendileri gibi bir insan olması için niyâz ettiler ve dualarında dediler ki: eğer bize yaradılışta bize benzeyen, hilkatinde bir eksiklik ve garabet olmayan bizim gibi olan bir beşer verirsen; yani anne karnındaki bu cenin böyle olursa şeksiz, şüphesiz, tereddütsüz verdiğin nimetlerine hamdederek şükreden kullarından oluruz. Allah bir kuluna nimet verdiği zaman kul o nimetlere karşı Allah'a şükrederek Rabbine olan görevini yerine getirmiş olur. Şükür, zâhir ve bâtında itaat, güzel övgü ve çok yakarıştır."

Havva ve Âdem aynı duada istedikleri ve gerçekleşmesi için niyâzda bulundukları gibi Havva hilkaten tam bir evlat ve kendileri gibi bir beşer doğurmasıyla Allah onlara ikram edince, Âdem ve Havva, aile hayatı kurmak suretiyle ona (kendileri gibi insana) hemcinsler kıldılar. Havva birbiri ardına hâmile kaldı. جَعَلَ 'nin manası budur. Önceden geçtiği üzere her bir doğumda kız ve erkek doğurmak üzere beş yüz kez hâmile kalmış ve bin evlatları olmuştu. Fiil yapana isnad edildiği gibi bazen sebep olana da isnad edilebilir. Mesela بنى الأمير المدينة : "Yönetici şehri inşa etti" dendiğinde şehri inşa eden kişileri yönetici istihdam ettiği için fiil yöneticiye isnad edilmiştir.

Nâblusî'ye göre لَهُ deki zamir صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine döner. Zira zamire en yakın kelime budur. لَهُ deki zamir, Rableri olan Allah'a dönmez. Zira Âdem ve Havva'nın Allah'a şirk koşmaları söz konusu olamaz. Allah tıpkı onların istediği gibi yaradılışça tam bir beşer ihsan etmişken, onların bu isteği yerine gelmişken Allah'a ortak koşmaları mümkün olamaz.

Bir önceki âyette geçen لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ : "Eğer yaradılışça bize benzeyen birini verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız" yakarışları, doğan çocuğa Abdülhâris/Şeytanın kulu adını vermeleriyle yalan olur ki, bu da peygamberler için muhaldir. Dolayısıyla لَهُ deki zamirin صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine dönmesi en uygun olanıdır. Yani kendileri gibi hemcins/insan olan çocuklarına ortaklar: kardeşler yapmada sebep oldular.

Nâblusî âyette geçen شُرَكَاءَ (şerikler:ortaklar) kelimesini "ortak özelliklere sahip olan hemcinsler, yaşam ortakları kardeşler" şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre (فِيمَا آتَاهُمَا) ifadesi "Allah'ın kendilerine verdiği tam beşerî vasıflara sahip evlat

etti, oturdu, kalktı ve bu yük ona çok ağırlık yapmadı. Hâmile kalmadan önceki durumu gibiydi. Nutfenin cenin faslına evrilmesi, ceninin büyüyüp ruh üflenmesi ve anne karnında çocuğun hareket etmesiyle gebeliği ağırlaşınca, ikisi de Rableri Allah'a dua ettiler. Dua ile taşıdığı yükün kendileri gibi bir insan olması için niyâz ettiler ve dualarında dediler ki: eğer bize yaradılışta bize benzeyen, hilkatinde bir eksiklik ve garabet olmayan bizim gibi olan bir beşer verirsen; yani anne karnındaki bu cenin böyle olursa şeksiz, şüphesiz, tereddütsüz verdiğin nimetlerine hamdederek şükreden kullarından oluruz. Allah bir kuluna nimet verdiği zaman kul o nimetlere karşı Allah'a şükrederek Rabbine olan görevini yerine getirmiş olur. Şükür, zâhir ve bâtında itaat, güzel övgü ve çok yakarıştır."

Havva ve Âdem aynı duada istedikleri ve gerçekleşmesi için niyâzda bulundukları gibi Havva hilkaten tam bir evlat ve kendileri gibi bir beşer doğurmasıyla Allah onlara ikram edince, Âdem ve Havva, aile hayatı kurmak suretiyle ona (kendileri gibi insana) hemcinsler kıldılar. Havva birbiri ardına hâmile kaldı. جَعَلَ 'nin manası budur. Önceden geçtiği üzere her bir doğumda kız ve erkek doğurmak üzere beş yüz kez hâmile kalmış ve bin evlatları olmuştu. Fiil yapana isnad edildiği gibi bazen sebep olana da isnad edilebilir. Mesela بنى الأمير المدينة : "Yönetici şehri inşa etti" dendiğinde şehri inşa eden kişileri yönetici istihdam ettiği için fiil yöneticiye isnad edilmiştir.

Nâblusî'ye göre لَهُ deki zamir صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine döner. Zira zamire en yakın kelime budur. لَهُ deki zamir, Rableri olan Allah'a dönmez. Zira Âdem ve Havva'nın Allah'a şirk koşmaları söz konusu olamaz. Allah tıpkı onların istediği gibi yaradılışça tam bir beşer ihsan etmişken, onların bu isteği yerine gelmişken Allah'a ortak koşmaları mümkün olamaz.

Bir önceki âyette geçen لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ : "Eğer yaradılışça bize benzeyen birini verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız" yakarışları, doğan çocuğa Abdülhâris/Şeytanın kulu adını vermeleriyle yalan olur ki, bu da peygamberler için muhaldir. Dolayısıyla لَهُ deki zamirin صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine dönmesi en uygun olanıdır. Yani kendileri gibi hemcins/insan olan çocuklarına ortaklar: kardeşler yapmada sebep oldular.

Nâblusî âyette geçen شُرَكَاءَ (şerikler:ortaklar) kelimesini "ortak özelliklere sahip olan hemcinsler, yaşam ortakları kardeşler" şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre (فِيمَا آتَاهُمَا) ifadesi "Allah'ın kendilerine verdiği tam beşerî vasıflara sahip evlat

konusunda” anlamına gelmektedir. Yani aynı o evladın sahip olduğu özelliklerde ortaklık edecek başka kardeşler vermede; doğan çocuğun Âdem ve Havva’nın evladı olması ve onlar gibi beşerî vasıflara sahip olmasında; o çocuğa eşlik edeceklerin de onların çocukları olması ve tıpkı anne, babaları gibi beşer olmasında ortaktır demektir.

Âdem ve Havva aile olarak ikinci, üçüncü, dördüncü çocuklara sahip oldular. Böylelikle onların sulbünden beşerî vasıfları taşımada ve tam ve kâmil, yaradılışça o ilk çocuğa eşlik edecek pek çok çocuklar/ortaklar meydana geldi.

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ âyetinde geçen لَهُ deki zamirin صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine dönmesini ve ‘Rableri olan Allah’a dönmemesini destekleyen bir diğer husus da, âyetin sonundaki ifadedir.

Âyetin sonunda Allah فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ buyurmaktadır. Âyette “Teâlâ” fiilinin faili olan Allah lafzının açıkça zikredilmiş olması kelamın uygun düşmesi için لَهُ deki zamiri صَالِحًا kelimesine döndürülmesi maksadına binâendir.

Nâblusî burada bir soru açarak cevabını kendi verir:

Şerik kelimesinin çoğulu olan şürekâ: ortaklar ile akla ilk gelen küfürde ortak koşanlar anlamıdır, yoksa vasıflarda ve zenginlikte ortaklar değildir.

Nâblusî’ye göre bunun bir benzeri Kur’ân’da geçmektedir:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Allah birbirleriyle çekişen ortakların sahip olduğu bir adamla, yalnızca bir tek kişiye ait olan bir adamı örnek verdi.[613] Çekişen ortakların ortaklığı küfür ortaklığı değil mülk ve vasıf ortaklığıdır. Dolayısıyla şürekâ: ortaklar, sadece küfürde ortak koştukları anlamında değildir.

Nâblusî kendisinin bu yorumu için, “muhtemeldir ki, Allah’ın âyette kastettiği murada muvafık olabilir. En doğruyu tek bilen Allah’tır. Kullarına doğru yolu ilham edecek olan da O’dur.” demektedir. Nâblusî’nin hakikati temellük eden bir ifade kullanmaksızın yaptığı yorum için muhtemel ki doğrusu budur, Allah en doğruyu bilendir şeklinde bitirmesi onun yorum konusundaki insafını ve ihtiyatına güzel bir örnektir.

Nâblusî âyetin sonunda geçen fezleke cümlesini de şöyle tefsir etmektedir:

[613] Zümer sûresi, 39/29.

114

konusunda” anlamına gelmektedir. Yani aynı o evladın sahip olduğu özelliklerde ortaklık edecek başka kardeşler vermede; doğan çocuğun Âdem ve Havva’nın evladı olması ve onlar gibi beşerî vasıflara sahip olmasında; o çocuğa eşlik edeceklerin de onların çocukları olması ve tıpkı anne, babaları gibi beşer olmasında ortaktır demektir.

Âdem ve Havva aile olarak ikinci, üçüncü, dördüncü çocuklara sahip oldular. Böylelikle onların sulbünden beşerî vasıfları taşımada ve tam ve kâmil, yaradılışça o ilk çocuğa eşlik edecek pek çok çocuklar/ortaklar meydana geldi.

فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ âyetinde geçen لَهُ deki zamirin صَالِحًا (kendileri gibi bir insan) kelimesine dönmesini ve ‘Rableri olan Allah’a dönmemesini destekleyen bir diğer husus da, âyetin sonundaki ifadedir.

Âyetin sonunda Allah فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ buyurmaktadır. Âyette “Teâlâ” fiilinin faili olan Allah lafzının açıkça zikredilmiş olması kelamın uygun düşmesi için لَهُ deki zamiri صَالِحًا kelimesine döndürülmesi maksadına binâendir.

Nâblusî burada bir soru açarak cevabını kendi verir:

Şerik kelimesinin çoğulu olan şürekâ: ortaklar ile akla ilk gelen küfürde ortak koşanlar anlamıdır, yoksa vasıflarda ve zenginlikte ortaklar değildir.

Nâblusî’ye göre bunun bir benzeri Kur’ân’da geçmektedir:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

Allah birbirleriyle çekişen ortakların sahip olduğu bir adamla, yalnızca bir tek kişiye ait olan bir adamı örnek verdi.[613] Çekişen ortakların ortaklığı küfür ortaklığı değil mülk ve vasıf ortaklığıdır. Dolayısıyla şürekâ: ortaklar, sadece küfürde ortak koştukları anlamında değildir.

Nâblusî kendisinin bu yorumu için, “muhtemeldir ki, Allah’ın âyette kastettiği murada muvafık olabilir. En doğruyu tek bilen Allah’tır. Kullarına doğru yolu ilham edecek olan da O’dur.” demektedir. Nâblusî’nin hakikati temellük eden bir ifade kullanmaksızın yaptığı yorum için muhtemel ki doğrusu budur, Allah en doğruyu bilendir şeklinde bitirmesi onun yorum konusundaki insafını ve ihtiyatına güzel bir örnektir.

Nâblusî âyetin sonunda geçen fezleke cümlesini de şöyle tefsir etmektedir:

[613] Zümer sûresi, 39/29.

Allah ezelî ilmiyle zikredilen o ilk çocuğa eşlik edenler içinde, onların evladı arasında, kıyamete kadar gelecek nesiller içerisinde Allah'a ortak koşanların çıkacağını ve Allah'tan başkalarına tapınacaklar olacağını bildiğinden kendisinden gayrısına tapınanlardan ve küfre düşenlerden münezzeh ve yüce olduğunu bildirmektedir.

Bir sonraki âyette Allah şirke düşenlerin düştükleri kötü halden akıl sahiplerini sakındırmak için soru kalıbında şöyle buyurmuştur:

Hiçbir şey yaratamayan o tapındıkları putları mı Allah'a ortak tutuyorlar? Halbuki o putlara tapanlar ve putların tamamını Allah yaratmıştır.

Âyette geçen هُمْ zamiri, akıllı varlıklar için kullanılır. Burada akıl sahibi olmayan varlıklar/putlar da akıl sahiplerine tağlib edilmiştir.[614]

Nâblusî'nin yaptığı tefsir çerçevesinde mezkur üç âyetin manası şöyledir:

189. Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah'tır. Âdem, eşi (Havva) ile birleşince o hafif bir yük yüklendi (gebe kaldı), (bir müddet) sürdü. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a: "Eğer bize, bizim gibi bir evlat verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız." diye dua ettiler.

190. Allah onlara kendileri(nin hilkat özelliklerindeki) gibi bir çocuk verince de aile hayatı kurarak evlat meydana getirmede o evlada (eşlik edecek) kardeşler (ortaklar) yaparlar/meydana getirirler. Allah kendisine ortak koşanlardan münezzehtir.[615]

191. Hiçbir şey yaratamayan ve yaratılmış olan o tapındıkları putları, Allah'a ortak mı tutuyorlar?

Nâblusî, sûrenin devamındaki âyetlerin açık olduğunu söyleyerek bu âyetlerle ilgili tefsirini noktalar.[616]

Nâblusî, getirdiği yorumlarında kesin bir iddiada bulunmaz. Yorumunda Allah'ın muradının bu şekilde olabileceğini vurgular. Allah tek doğruyu bilendir sözüyle aczini itiraf eder. Bu onun hassasiyetinin göstergesidir.

[614] Sözlük anlamı galip getirmek anlamına gelen tağlib, terim olarak iki lafız arasında var olan alakadan dolayı lafızlardan birini diğerini de kapsayacak şekilde kullanmadır. Bkz. İsmail Durmuş, *Tağlîb*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 372-374.

[615] A'râf sûresi, 7/189-190.

[616] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 82-88.

115

Allah ezelî ilmiyle zikredilen o ilk çocuğa eşlik edenler içinde, onların evladı arasında, kıyamete kadar gelecek nesiller içerisinde Allah'a ortak koşanların çıkacağını ve Allah'tan başkalarına tapınacaklar olacağını bildiğinden kendisinden gayrısına tapınanlardan ve küfre düşenlerden münezzeh ve yüce olduğunu bildirmektedir.

Bir sonraki âyette Allah şirke düşenlerin düştükleri kötü halden akıl sahiplerini sakındırmak için soru kalıbında şöyle buyurmuştur:

Hiçbir şey yaratamayan o tapındıkları putları mı Allah'a ortak tutuyorlar? Halbuki o putlara tapanlar ve putların tamamını Allah yaratmıştır.

Âyette geçen هُمْ zamiri, akıllı varlıklar için kullanılır. Burada akıl sahibi olmayan varlıklar/putlar da akıl sahiplerine tağlib edilmiştir.[614]

Nâblusî'nin yaptığı tefsir çerçevesinde mezkur üç âyetin manası şöyledir:

189. Sizi bir tek nefisten yaratan, kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var eden Allah'tır. Âdem, eşi (Havva) ile birleşince o hafif bir yük yüklendi (gebe kaldı), (bir müddet) sürdü. (Gebeliği) ağırlaşınca ikisi de Rableri olan Allah'a: "Eğer bize, bizim gibi bir evlat verirsen elbette ki şükredenlerden olacağız." diye dua ettiler.

190. Allah onlara kendileri(nin hilkat özelliklerindeki) gibi bir çocuk verince de aile hayatı kurarak evlat meydana getirmede o evlada (eşlik edecek) kardeşler (ortaklar) yaparlar/meydana getirirler. Allah kendisine ortak koşanlardan münezzehtir.[615]

191. Hiçbir şey yaratamayan ve yaratılmış olan o tapındıkları putları, Allah'a ortak mı tutuyorlar?

Nâblusî, sûrenin devamındaki âyetlerin açık olduğunu söyleyerek bu âyetlerle ilgili tefsirini noktalar.[616]

Nâblusî, getirdiği yorumlarında kesin bir iddiada bulunmaz. Yorumunda Allah'ın muradının bu şekilde olabileceğini vurgular. Allah tek doğruyu bilendir sözüyle aczini itiraf eder. Bu onun hassasiyetinin göstergesidir.

[614] Sözlük anlamı galip getirmek anlamına gelen tağlib, terim olarak iki lafız arasında var olan alakadan dolayı lafızlardan birini diğerini de kapsayacak şekilde kullanmadır. Bkz. İsmail Durmuş, *Tağlîb*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 372-374.

[615] A'râf sûresi, 7/189-190.

[616] Nâblusî, *Ğaysü'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ Lehû Şürekâe fî Mâ Âtâhumâ*, s. 82-88.

1.4.13. Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr[617] fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî

İlgili eserden elimizde iki nüsha bulunmaktadır:

İlk nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118'dedir. Yazma eserin müstensihi Nâblusî'nin yakın talebesi ve müridi Türk asıllı Mehmed Dekdekçî'dir. Eserin sonunda mukabele kaydı vardır.

İkinci nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3607'da kayıtlı olan Nâblusî'ye ait mecmuanın içinde 248a ile 253b varakları arasındadır. Mecmuanın müstensihi Derviş Hüseyin el-Bağdadî olup yazma h.1122 yılında istinsah edilmiştir. Nâblusî eserin sonunda risaleyi h. 1118 yılında kaleme aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ikinci eser yazım tarihinden dört yıl sonra müellif hayatta iken kopya edilmiştir.

Nâblusî ilgili eserin başında bu risaleyi İshakzade Arif Mehmed Efendi'nin[618] ricası üzere kaleme aldığını ifade etmektedir.[619] Eser Molla Hüsrev'in Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede besmelenin irabında geçen bir ibarenin şerhi mahiyetindedir. Risale harf-i cerrin ifade ettiği mana, fiili isme izafe etmesinden dolayı cer harflerine izafe harfleri denilmesi ve bunlara neden cer harfleri denildiğini izah ve analiz ederek başlar. Cer harflerinin müteallik olduğu fiil ya da şibh-i fiilin (ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe vb.) varlığının şart olduğu ile ilgili gramer bilgilerini nakleder. Zarf-ı lağv ve zarf-ı müstekarr konularına değinir. Harf-i cerrin müteallakının hazfinin vacip olduğu yerleri İbn-i Hişam'ın *Muğni'l-Lebîb*'inden nakleder.

Nâblusî müteallak konusunda İbn Atiyye'ye bir yerde itiraz eder. Neml sûresi 40. âyette (فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ) geçen (مُسْتَقِرًّا) ifadesi zarfın müteallakı (manaca bağlı olan) değildir. Nâblusî bu âyette geçen istikrarın hareket etmeme/yerleşme anlamında

[617] Bekrî Alaaddin tezinin çevirisinde kitabın isminde geçen 'Müteallik' kelimesi sehven 'Mukallid' olarak kaydedilmiş: Bekrî Alaaddin *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231. Ancak tezin orjinalinde bu kitabın ismi 'müteallik' olarak doğrusu yazılmıştır. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731)*: Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris, c. 1, s. 177.

[618] Bir Osmanlı şairi olan ve Ârifî mahlasını kullanan İshakzade Arif Mehmed Efendi 1117-1118 yıllarında Şam Kadılığı yapmıştır. Bkz. Salim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s. 482.

[619] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118, vr. 6b-7b.

116

1.4.13. Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr[617] fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî

İlgili eserden elimizde iki nüsha bulunmaktadır:

İlk nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118'dedir. Yazma eserin müstensihi Nâblusî'nin yakın talebesi ve müridi Türk asıllı Mehmed Dekdekçî'dir. Eserin sonunda mukabele kaydı vardır.

İkinci nüsha Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi, nr. 3607'da kayıtlı olan Nâblusî'ye ait mecmuanın içinde 248a ile 253b varakları arasındadır. Mecmuanın müstensihi Derviş Hüseyin el-Bağdadî olup yazma h.1122 yılında istinsah edilmiştir. Nâblusî eserin sonunda risaleyi h. 1118 yılında kaleme aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla ikinci eser yazım tarihinden dört yıl sonra müellif hayatta iken kopya edilmiştir.

Nâblusî ilgili eserin başında bu risaleyi İshakzade Arif Mehmed Efendi'nin[618] ricası üzere kaleme aldığını ifade etmektedir.[619] Eser Molla Hüsrev'in Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede besmelenin irabında geçen bir ibarenin şerhi mahiyetindedir. Risale harf-i cerrin ifade ettiği mana, fiili isme izafe etmesinden dolayı cer harflerine izafe harfleri denilmesi ve bunlara neden cer harfleri denildiğini izah ve analiz ederek başlar. Cer harflerinin müteallik olduğu fiil ya da şibh-i fiilin (ism-i fâil, sıfat-ı müşebbehe vb.) varlığının şart olduğu ile ilgili gramer bilgilerini nakleder. Zarf-ı lağv ve zarf-ı müstekarr konularına değinir. Harf-i cerrin müteallakının hazfinin vacip olduğu yerleri İbn-i Hişam'ın *Muğni'l-Lebîb*'inden nakleder.

Nâblusî müteallak konusunda İbn Atiyye'ye bir yerde itiraz eder. Neml sûresi 40. âyette (فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ) geçen (مُسْتَقِرًّا) ifadesi zarfın müteallakı (manaca bağlı olan) değildir. Nâblusî bu âyette geçen istikrarın hareket etmeme/yerleşme anlamında

[617] Bekrî Alaaddin tezinin çevirisinde kitabın isminde geçen 'Müteallik' kelimesi sehven 'Mukallid' olarak kaydedilmiş: Bekrî Alaaddin *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231. Ancak tezin orjinalinde bu kitabın ismi 'müteallik' olarak doğrusu yazılmıştır. Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731)*: Oeuvre, vie et doctrine Université de Paris, c. 1, s. 177.

[618] Bir Osmanlı şairi olan ve Ârifî mahlasını kullanan İshakzade Arif Mehmed Efendi 1117-1118 yıllarında Şam Kadılığı yapmıştır. Bkz. Salim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005, s. 482.

[619] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsrev min Hâşiyeti'l-Beyzâvî*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118, vr. 6b-7b.

olduğunu dolayısıyla genellikle mahzuf muteallaka takdir edilen vücûd ve kevn ile eş anlamlı bir istikrar olmadığını söyler. Âyette geçen istikrarı hareket etmeme anlamında özel manada anlayan Ebu'l-Bekâ ve onun gibi düşünenlerin görüşlerini isabetli bulur.[620]

Risalede kullandığı kaynaklar:

1. Radi el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye l'ibn-i Hâcib*[621].[622]
2. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*[623].[624]
3. Demâmînî, *Şerhu't-Teshîl*[625].[626]
4. *Lübb* ve *şerhi*. Nâblusî *Lübb* ve şerhinin kime ait olduğunu belirtmez. Kuvvetle muhtemeldir ki bu Lübb eseri ile kastedilen El-İsferâyânî'nin *Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb* isimli eseridir. Şerhi de en-Nükrekâr Şerif en-Nisâbûrî'nin ya da İmam Birgivî'nin şerhi olabilir[627].[628]
5. Hafâcî, *İnâyetu'l-Kâdı ve Kifâyetü'r-Râzî Hâşiye alâ Tefsîri'l-*

[620] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 3a.

[621] Radiyyüddin Muhammed el-Esterâbâdî (v.688/1289) Şia mezhebine mensup dil, kelam ve mantık âlimidir. İbnü'l-Hâcib'in nahivde Kâfiye, sarf ilminde Şâfiye eserlerine yazdığı şerhle meşhur olmuş, yaptığı analiz, dil felsefesi ve ictihâdlarıyla diğer şerhlere üstünlük sağlamıştır. Radî ve eserleri için bkz. Sadreddin Gümüş, *Radi el-Esterâbâdî*, DİA, c. 34, s. 387-388.

[622] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 1b.; 10a.; 11b.

[623] İbn Hişâm en-Nahvî (v.761/1360) Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere tefsir ve fıkıh ilimlerinde de söz sahibi bir âlimdir. Ekseriyetle Arap dili ve edebiyatı olmak üzere yirmi dokuz eseri tespit edilmiştir. En meşhur eseri *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb* olup nahiv ilmi özellikle de irab konusuyla ilgilidir. İbn Hişam ve eserleri için bkz. Mehmet Reşit Özbalıkçı, İbn Hişâm en-Nahvî, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 74-77; Mehmet Reşit Özbalıkçı, *Muğni'l-Lebîb*, DİA, İstanbul, 2005, c. 30, s. 384-386.

[624] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 2a.; 3b.; 5b.; 10a.

[625] Eserin tam adı *Ta'lîku'l-Ferâid alâ Teshîli'l-Fevâid* olup Muhammed b. Abdirrahman el-Mufaddâ tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş, 1983 yılında dört cilt olarak el-Mufaddâ tarafından neşredilmiştir.

[626] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 3a.

[627] el-İsferâyânî'nin *Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb* eseri ve şerhleri için bkz. Rabia Çelebi, *el-İsferâyânî ve Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb*, DEÜİFD, VII, İzmir, 1992, s. 297-321.

[628] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 5a.

117

olduğunu dolayısıyla genellikle mahzuf muteallaka takdir edilen vücûd ve kevn ile eş anlamlı bir istikrar olmadığını söyler. Âyette geçen istikrarı hareket etmeme anlamında özel manada anlayan Ebu'l-Bekâ ve onun gibi düşünenlerin görüşlerini isabetli bulur.[620]

Risalede kullandığı kaynaklar:

1. Radi el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye l'ibn-i Hâcib*[621].[622]
2. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb*[623].[624]
3. Demâmînî, *Şerhu't-Teshîl*[625].[626]
4. *Lübb* ve *şerhi*. Nâblusî *Lübb* ve şerhinin kime ait olduğunu belirtmez. Kuvvetle muhtemeldir ki bu Lübb eseri ile kastedilen El-İsferâyânî'nin *Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb* isimli eseridir. Şerhi de en-Nükrekâr Şerif en-Nisâbûrî'nin ya da İmam Birgivî'nin şerhi olabilir[627].[628]
5. Hafâcî, *İnâyetu'l-Kâdı ve Kifâyetü'r-Râzî Hâşiye alâ Tefsîri'l-*

[620] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 3a.

[621] Radiyyüddin Muhammed el-Esterâbâdî (v.688/1289) Şia mezhebine mensup dil, kelam ve mantık âlimidir. İbnü'l-Hâcib'in nahivde Kâfiye, sarf ilminde Şâfiye eserlerine yazdığı şerhle meşhur olmuş, yaptığı analiz, dil felsefesi ve ictihâdlarıyla diğer şerhlere üstünlük sağlamıştır. Radî ve eserleri için bkz. Sadreddin Gümüş, *Radi el-Esterâbâdî*, DİA, c. 34, s. 387-388.

[622] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 1b.; 10a.; 11b.

[623] İbn Hişâm en-Nahvî (v.761/1360) Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere tefsir ve fıkıh ilimlerinde de söz sahibi bir âlimdir. Ekseriyetle Arap dili ve edebiyatı olmak üzere yirmi dokuz eseri tespit edilmiştir. En meşhur eseri *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-Eârîb* olup nahiv ilmi özellikle de irab konusuyla ilgilidir. İbn Hişam ve eserleri için bkz. Mehmet Reşit Özbalıkçı, İbn Hişâm en-Nahvî, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 74-77; Mehmet Reşit Özbalıkçı, *Muğni'l-Lebîb*, DİA, İstanbul, 2005, c. 30, s. 384-386.

[624] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 2a.; 3b.; 5b.; 10a.

[625] Eserin tam adı *Ta'lîku'l-Ferâid alâ Teshîli'l-Fevâid* olup Muhammed b. Abdirrahman el-Mufaddâ tarafından doktora tezi olarak tahkik edilmiş, 1983 yılında dört cilt olarak el-Mufaddâ tarafından neşredilmiştir.

[626] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 3a.

[627] el-İsferâyânî'nin *Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb* eseri ve şerhleri için bkz. Rabia Çelebi, *el-İsferâyânî ve Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb*, DEÜİFD, VII, İzmir, 1992, s. 297-321.

[628] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 5a.

Beyzâvî[629].[630]

6. İsmail Nâblusî, *Şerhu'd-Dürer*[631].[632]
7. Takiyyüddin Ahmed es-Şumunnî'den kitap ismi vermeden nakilde bulunur. Muhtemeldir ki nakilde bulunduğu eser Şumunnî'nin İbn Hişam'ım *Muğni'l-Lebîb*'e yazdığı haşiyesidir[633].[634]
8. İbn Mâlik, *et-Teshîl*[635].[636]
9. Sîbeveyh, *el-Kitâb*[637].[638]
10. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*.[639]
11. Eş-Şinvânî. [640] Nâblusî eş-Şinvanî'nin eserinden ve kimliğinden bahsetmez. Ancak bu eş-Şinvânî'nin Ebubekir b. İsmail eş-Şinvânî (v.1611) olması kuvvetle muhtemeldir. Nahiv ilmine dâir şerh ve haşiye

[629] Mısırlı dil, edebiyat, fıkıh ve tefsir âlimi Şehabuddin Hafâcî'nin (v.1069/1659) en hacimli eseri olan *Beyzâvî* haşiyesinde Hafâcî her kelimeyi izah etmiştir. Bkz. Ali Şakir Ergin, *Hafâcî Şehâbuddin*, DİA, İstanbul, 1997, c. 15, s. 72-73.

[630] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 6b.

[631] Nâblusî'nin babası olan İsmail Nâblusî'nin (v.1062/1652) en önemli eseri kabul edilmektedir. Kitabın tam adı şu şekildedir: *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hukkâm* olup müellif müsveddesi on iki cilt halindedir. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[632] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 8a.; 10b.

[633] Şumunnî (v.872/1468) ve eserleri için bkz. Ahmet Özel, *Şumunnî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 261-262.

[634] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 9b.

[635] Gramer ilminde meşhur *Elfiyye* isimli manzûm eserin sahibi olan İbn Mâlik'in (v.672/1274) Arapça gramerine ait başka eseridir. Kitabın tam adı, *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsıd* olan eser Kâmil Berekât tahkikiyle neşredilmiştir. Bkz. Abdulbaki Turan, *İbn Mâlik et-Tâî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 169-171.

[636] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 9b.

[637] Arapça gramere dâir bilinen ilk eserin sahibi Sîbeveyh (v.180/796), Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcilerindendir. Eser müteaddit defa basılmış ve Almanca gibi batı dillerine tercüme edilmiştir. Mehmet Reşit Özbalıkçı, *Sîbeveyh*, DİA, İstanbul, 2009, c. 37, s. 130-134.

[638] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 10a.

[639] Arap dil bilgini, fakih, kıraat âlimi olan Feyyûmî'nin (v.770/1368/9) *el-Misbâhu'l-Münîr* adlı eseri Râfiî'nin (v.623/1226) *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* isimli eserindeki garib kelimeleri açıklayan bir sözlüktür. Sarf ve nahiv konularının yanı sıra fıkhı manalara da yer vermiştir. Feyyûmî ve *el-Misbâh* hakkında detaylı açıklama için bkz. Hüseyin Elmalı, *Feyyûmî Ahmed b. Muhammed*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 516-517.

[640] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 10b.

118

Beyzâvî[629].[630]

6. İsmail Nâblusî, *Şerhu'd-Dürer*[631].[632]
7. Takiyyüddin Ahmed es-Şumunnî'den kitap ismi vermeden nakilde bulunur. Muhtemeldir ki nakilde bulunduğu eser Şumunnî'nin İbn Hişam'ım *Muğni'l-Lebîb*'e yazdığı haşiyesidir[633].[634]
8. İbn Mâlik, *et-Teshîl*[635].[636]
9. Sîbeveyh, *el-Kitâb*[637].[638]
10. Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî el-Mukrî, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Ğarîbi'ş-Şerhi'l-Kebîr*.[639]
11. Eş-Şinvânî. [640] Nâblusî eş-Şinvanî'nin eserinden ve kimliğinden bahsetmez. Ancak bu eş-Şinvânî'nin Ebubekir b. İsmail eş-Şinvânî (v.1611) olması kuvvetle muhtemeldir. Nahiv ilmine dâir şerh ve haşiye

[629] Mısırlı dil, edebiyat, fıkıh ve tefsir âlimi Şehabuddin Hafâcî'nin (v.1069/1659) en hacimli eseri olan *Beyzâvî* haşiyesinde Hafâcî her kelimeyi izah etmiştir. Bkz. Ali Şakir Ergin, *Hafâcî Şehâbuddin*, DİA, İstanbul, 1997, c. 15, s. 72-73.

[630] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 6b.

[631] Nâblusî'nin babası olan İsmail Nâblusî'nin (v.1062/1652) en önemli eseri kabul edilmektedir. Kitabın tam adı şu şekildedir: *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hukkâm* olup müellif müsveddesi on iki cilt halindedir. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[632] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 8a.; 10b.

[633] Şumunnî (v.872/1468) ve eserleri için bkz. Ahmet Özel, *Şumunnî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 261-262.

[634] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 9b.

[635] Gramer ilminde meşhur *Elfiyye* isimli manzûm eserin sahibi olan İbn Mâlik'in (v.672/1274) Arapça gramerine ait başka eseridir. Kitabın tam adı, *Teshîlu'l-Fevâid ve Tekmîlu'l-Makâsıd* olan eser Kâmil Berekât tahkikiyle neşredilmiştir. Bkz. Abdulbaki Turan, *İbn Mâlik et-Tâî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 169-171.

[636] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 9b.

[637] Arapça gramere dâir bilinen ilk eserin sahibi Sîbeveyh (v.180/796), Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcilerindendir. Eser müteaddit defa basılmış ve Almanca gibi batı dillerine tercüme edilmiştir. Mehmet Reşit Özbalıkçı, *Sîbeveyh*, DİA, İstanbul, 2009, c. 37, s. 130-134.

[638] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 10a.

[639] Arap dil bilgini, fakih, kıraat âlimi olan Feyyûmî'nin (v.770/1368/9) *el-Misbâhu'l-Münîr* adlı eseri Râfiî'nin (v.623/1226) *Fethu'l-Azîz fî Şerhi'l-Vecîz* isimli eserindeki garib kelimeleri açıklayan bir sözlüktür. Sarf ve nahiv konularının yanı sıra fıkhı manalara da yer vermiştir. Feyyûmî ve *el-Misbâh* hakkında detaylı açıklama için bkz. Hüseyin Elmalı, *Feyyûmî Ahmed b. Muhammed*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 516-517.

[640] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr. 118, vr. 10b.

çalışmaları vardır.[641] Ayrıca *Kurretu Uyûni Zevi'l-Efhâm bi-Şerhi Mukaddimeti Şeyhi'l-İslâm ale'l-Besmele* isimli besmele üzerine bir çalışması vardır.[642] Nâblusî'nin, Şinvânî'nin eserleri içinde bu eserinden istifade etmiş olması akla en yatkın olanıdır.

12. Ebû Hayyan el-Endelüsî, *en-Nehrü'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît*[643].[644]

1.4.14. Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ

Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607'de bir nüshası mevcuttur. Risale 180b ila 189a varaklar arasındadır. Risale, Âl-i İmrân sûresi 169. âyeti çerçevesinde Beyzâvî tefsirine düşülmüş bir şerhtir. Risalede insanın mahiyeti; şehitlerin hayatta olmasının hakikat mı, mecaz mı olduğu; şayet hakikat ise bunun bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacağına dâir konular işlenmiştir.

Nâblusî bu risalesinde insanın hakikatinin, Allah'ın bir emri olan ruh olduğunu söyler. Emir ve nehiyle mükellef olan ruhtur. Ahirette kınama ve azap onun üzerine vaki olacaktır. Mahsûs heykel olan beden, ruha göre fayda ve zararı ona ulaştıran alet mesabesindedir. Bu dünya hayatı bittiğinde bu beden âtıl olacak ve onun yerine ruh berzah alemine uygun bir başka bedeni istihdam edecek.[645]

1.4.15. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Diğer Eserleri

- ***Cem'u'l-Eşkâl ve Men'u'l-İşkâl an İbârati Tefsîri'l-Beğavî.***[646]

[641] Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm (*Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müstaşrıkîn*), 15.bs., Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut, 2002, c. 2, s. 72-73.

[642] Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 73.

[643] Endülüs'lü dil âlimi ve müfessir olan Ebû Hayyan (v. 745/1344) muhtelif sahalarda yetmişe yakın eser telif etmiştir. Bu eserlerden üçü tefsir ilmine aittir. Bunlar: *el-Bahru'l-Muhît*, *el-Bahru'l-Muhît*'in muhtasarı olan *en-Nehrü'l-Mâdd*, *Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Ğarîb*. Hayatı ve eserleri için bkz. Mahmut Kafes, *Ebû Hayyan el-Endelüsî*, DİA, İstanbul, 1994, c. 10, s. 152-153. *en-Nehrü'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît* Ömer Es'ad tahkikiyle altı cilt halinde yayımlanmıştır. (Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1995)

[644] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118, vr. 11a.

[645] Nâblusî, *Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ,* Sül. Küt., Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607, vr. 182a.

[646] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c.3, s. 35; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

119

çalışmaları vardır.[641] Ayrıca *Kurretu Uyûni Zevi'l-Efhâm bi-Şerhi Mukaddimeti Şeyhi'l-İslâm ale'l-Besmele* isimli besmele üzerine bir çalışması vardır.[642] Nâblusî'nin, Şinvânî'nin eserleri içinde bu eserinden istifade etmiş olması akla en yatkın olanıdır.

12. Ebû Hayyan el-Endelüsî, *en-Nehrü'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît*[643].[644]

1.4.14. Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ

Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607'de bir nüshası mevcuttur. Risale 180b ila 189a varaklar arasındadır. Risale, Âl-i İmrân sûresi 169. âyeti çerçevesinde Beyzâvî tefsirine düşülmüş bir şerhtir. Risalede insanın mahiyeti; şehitlerin hayatta olmasının hakikat mı, mecaz mı olduğu; şayet hakikat ise bunun bu dünyada mı yoksa ahirette mi olacağına dâir konular işlenmiştir.

Nâblusî bu risalesinde insanın hakikatinin, Allah'ın bir emri olan ruh olduğunu söyler. Emir ve nehiyle mükellef olan ruhtur. Ahirette kınama ve azap onun üzerine vaki olacaktır. Mahsûs heykel olan beden, ruha göre fayda ve zararı ona ulaştıran alet mesabesindedir. Bu dünya hayatı bittiğinde bu beden âtıl olacak ve onun yerine ruh berzah alemine uygun bir başka bedeni istihdam edecek.[645]

1.4.15. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Diğer Eserleri

- ***Cem'u'l-Eşkâl ve Men'u'l-İşkâl an İbârati Tefsîri'l-Beğavî.***[646]

[641] Ziriklî, Hayreddin, el-A'lâm (*Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müstaşrıkîn*), 15.bs., Dâru'l-İlm lil-Melâyîn, Beyrut, 2002, c. 2, s. 72-73.

[642] Ziriklî, *el-A'lâm*, c. 2, s. 73.

[643] Endülüs'lü dil âlimi ve müfessir olan Ebû Hayyan (v. 745/1344) muhtelif sahalarda yetmişe yakın eser telif etmiştir. Bu eserlerden üçü tefsir ilmine aittir. Bunlar: *el-Bahru'l-Muhît*, *el-Bahru'l-Muhît*'in muhtasarı olan *en-Nehrü'l-Mâdd*, *Tuhfetü'l-Erîb bimâ fi'l-Kur'ân mine'l-Ğarîb*. Hayatı ve eserleri için bkz. Mahmut Kafes, *Ebû Hayyan el-Endelüsî*, DİA, İstanbul, 1994, c. 10, s. 152-153. *en-Nehrü'l-Mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît* Ömer Es'ad tahkikiyle altı cilt halinde yayımlanmıştır. (Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1995)

[644] Nâblusî, *Ref'u's-Sutûr*, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Kısmı nr.118, vr. 11a.

[645] Nâblusî, *Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ ve Lâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ,* Sül. Küt., Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607, vr. 182a.

[646] el-Murâdî, Silkü'd-Dürer, c.3, s. 35; Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 219.

- ***el-Vâridâtü'r-Rahmâniyye ve'n-Nefehâtu'l-Kur'âniyye.***[647]
- ***Ref'u'l-Kisâ ani'l-İbârâti'l-Beyzâvî fi Sûreti'n-Nisâ.***[648]
- ***İzâhu Kelâmi'l-Ârif Billah el-Molla Abdirrahman el-Câmî fi Tefsîrihî li Sûreti'l-Fâtiha "Yâ Men Hüve Ma'bûd fi Sûreti Külli Ma'bûd"***[649]

Bu bölümde Nâblusî'nin hayatını, ilmi şahsiyetini ve eserlerini inceledik. Onun tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmalarından tespit edebildiklerimizi genel hatlarıyla tanıtmaya çalıştık. Nâblusî'ye sehven nispet edilen eserleri zikrettik. Nâblusî ile aynı nisbeyi taşıyan baba İsmail Nâblusi ve dede Abdülgani Nâblusî'nin bazı eserlerinin de sehven Nâblusî'ye nispet edildiğini tespit ettik. Tezimizin ikinci bölümünde Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışı ve bu anlayış üzere yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli Beyzâvî şerhini analiz edeceğiz.

[647] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[648] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231; el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 34.

[649] *El-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût*, Mahtûtâti't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân, c. 2, s. 755. Ferğali bu eserin adını *el-Cevâbu'l-Maksûd an Suâli'l-Ma'bûd fi Sûreti Külli Ma'bûd* şeklinde kaydetmiştir. Eser el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 6099'da kayıtlıdır.

120

- ***el-Vâridâtü'r-Rahmâniyye ve'n-Nefehâtu'l-Kur'âniyye.***[647]
- ***Ref'u'l-Kisâ ani'l-İbârâti'l-Beyzâvî fi Sûreti'n-Nisâ.***[648]
- ***İzâhu Kelâmi'l-Ârif Billah el-Molla Abdirrahman el-Câmî fi Tefsîrihî li Sûreti'l-Fâtiha "Yâ Men Hüve Ma'bûd fi Sûreti Külli Ma'bûd"***[649]

Bu bölümde Nâblusî'nin hayatını, ilmi şahsiyetini ve eserlerini inceledik. Onun tefsir ve Kur'ân ilimlerine dâir çalışmalarından tespit edebildiklerimizi genel hatlarıyla tanıtmaya çalıştık. Nâblusî'ye sehven nispet edilen eserleri zikrettik. Nâblusî ile aynı nisbeyi taşıyan baba İsmail Nâblusi ve dede Abdülgani Nâblusî'nin bazı eserlerinin de sehven Nâblusî'ye nispet edildiğini tespit ettik. Tezimizin ikinci bölümünde Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışı ve bu anlayış üzere yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli Beyzâvî şerhini analiz edeceğiz.

[647] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 238.

[648] Bekrî Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, s. 231; el-Murâdî, *Silkü'd-Dürer*, c. 3, s. 34.

[649] *El-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Türâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût*, Mahtûtâti't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân, c. 2, s. 755. Ferğali bu eserin adını *el-Cevâbu'l-Maksûd an Suâli'l-Ma'bûd fi Sûreti Külli Ma'bûd* şeklinde kaydetmiştir. Eser el-Mektebetü'z-Zâhiriyye'de nr. 6099'da kayıtlıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI ve ET-TAHRÎRU'L-HÂVÎ ALÂ TEFSÎRİ'L-BEYZÂVÎ TEFSİRİ

2.1. Nâblusî'nin tefsir anlayışı ve *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli tefsirini analiz ettiğimiz ikinci bölümün ilk kısmında şu hususlara değindik:

Tefsir ve Te'vile Genel Bakış.
Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri.
Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi.
Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı.
Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi.
Te'vil ve Hakikati Temellük.

2.2. Nâblusî'nin et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî'daki tefsir anlayışını analiz ettiğimiz ikinci kısımda, tefsirin muhtevasını, Nâblusî'nin şerh etme sebebini, Nâblusî'nin Beyzâvî tefsiri icâzetlerini, Nâblusî'nin şerhte müracaat ettiği kaynakları ve şerhte takip ettiği metodu inceledik.

2.3. Bu bölümün üçüncü kısmında ise Nâblusî'nin bazı tefsir problemlerine yaklaşımını ve yorumlarını inceledik. Nâblusî'nin tenzih ve teşbih, Kur'ân'ın nüzûlü ve Hz. İsa'nın nüzûlü konularındaki yaklaşımını analiz ettik.

121

İKİNCİ BÖLÜM

2. NÂBLUSÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI ve ET-TAHRÎRU'L-HÂVÎ ALÂ TEFSÎRİ'L-BEYZÂVÎ TEFSİRİ

2.1. Nâblusî'nin tefsir anlayışı ve *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* isimli tefsirini analiz ettiğimiz ikinci bölümün ilk kısmında şu hususlara değindik:

Tefsir ve Te'vile Genel Bakış.
Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri.
Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi.
Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı.
Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi.
Te'vil ve Hakikati Temellük.

2.2. Nâblusî'nin et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî'daki tefsir anlayışını analiz ettiğimiz ikinci kısımda, tefsirin muhtevasını, Nâblusî'nin şerh etme sebebini, Nâblusî'nin Beyzâvî tefsiri icâzetlerini, Nâblusî'nin şerhte müracaat ettiği kaynakları ve şerhte takip ettiği metodu inceledik.

2.3. Bu bölümün üçüncü kısmında ise Nâblusî'nin bazı tefsir problemlerine yaklaşımını ve yorumlarını inceledik. Nâblusî'nin tenzih ve teşbih, Kur'ân'ın nüzûlü ve Hz. İsa'nın nüzûlü konularındaki yaklaşımını analiz ettik.

2.1. Tefsir ve Te'vile Genel Bakış

Bir insanın bir başka insanla anlaşabilmesi öncelikle o iki kişi arasında ortak anlama sahip bir vasıtayla mümkündür. Ortak anlama sahip vasıta dil olabildiği gibi, işaret ya da görsel bir araç da olabilir. Dil ile anlaşma zemini bulan iki insanın (yazar -okuyucu) ortak bir anlaşma aracına ihtiyaçları vardır. Şayet böyle bir ortak araç yoksa bu durumda insanlardan biri bir şey söyleyecek diğeri ise o insanın kastetmediği başka bir manayı anlamış olacak ki bu durumda iletişim kazası, iletişim kargaşası meydana gelecektir.

Yazar ile okuyucunun arasını buluşturacak olan vasıta o sözün söylenmesinden önce vaz edilmiş olan dildir. Bu herhangi bir dil olabilir. Yazar o dildeki bir kelimeyi kullandığında okuyucu o kelimeyi telakki edecek ve bu eda ile telakkiden önce o kelimenin karşılığında konulan anlam her iki tarafı ortak zeminde buluşturmuş olacak.

Bu ortak anlaşma zeminin olmadığı yerde karşılıklı iletişim ve etkileşim olmadığı gibi sözün yorumlanması da olmayacaktır. Dolayısıyla bir sözün yorumlanabilmesi için öncelikle olarak o sözün anlaşılmış olma şartı vardır. Şimdi bir söz nereye kadar yorumlanabilir? Kur'ân'a sıradan bir metin gibi yaklaşabilir miyiz? Nâblusî tefsir ve te'vili nasıl anlamış bu hususları inceleyeceğiz.

2.1.1. Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri

Kur'ân-ı Kerîm Müslüman olan herkesin temel hüküm ve ölçü kaynağıdır. Müslüman olduğunu söyleyip Kur'ân'ın hakemliğine razı olmayan bir kişinin Müslüman olması mümkün değildir. Allah'ın Yaratıcı ve Rab olduğuna iman edip O'nun Kitabını, Elçisini yokmuş gibi saymak bir paradokstur. Allah'a iman eden kişi O'nun gönderdiği elçilere ve son Elçiye, indirdiği kitaplara ve son kitap olan Kur'ân'a iman eder. Bu birey için nasıl bir zorunluluksa bireyler tarafından meydana getirilen mezhep, meşrep, akım, hareket ve cemaatler gibi topluluklar için de zorunluluktur. İslam adına çıkmış her kurum kendi Dînî düşüncelerini temellendirme adına ilk başta Kur'ân'dan referans gösterir. Kur'ân'a atıf yapmayan bir mezhep, akım yahut meşrep yoktur. Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat nazarında bâtıl mezhepler kategorisinde değerlendirilen tüm İslamî mezhepler dahi Kur'ân'ı kendi mezhep usûllerince tefsir ve te'vil etmiştir. Örneğin bir Mu'tezilî âlim için tefsirin olmazsa olmazı, usûl-i hamse

122

2.1. Tefsir ve Te'vile Genel Bakış

Bir insanın bir başka insanla anlaşabilmesi öncelikle o iki kişi arasında ortak anlama sahip bir vasıtayla mümkündür. Ortak anlama sahip vasıta dil olabildiği gibi, işaret ya da görsel bir araç da olabilir. Dil ile anlaşma zemini bulan iki insanın (yazar -okuyucu) ortak bir anlaşma aracına ihtiyaçları vardır. Şayet böyle bir ortak araç yoksa bu durumda insanlardan biri bir şey söyleyecek diğeri ise o insanın kastetmediği başka bir manayı anlamış olacak ki bu durumda iletişim kazası, iletişim kargaşası meydana gelecektir.

Yazar ile okuyucunun arasını buluşturacak olan vasıta o sözün söylenmesinden önce vaz edilmiş olan dildir. Bu herhangi bir dil olabilir. Yazar o dildeki bir kelimeyi kullandığında okuyucu o kelimeyi telakki edecek ve bu eda ile telakkiden önce o kelimenin karşılığında konulan anlam her iki tarafı ortak zeminde buluşturmuş olacak.

Bu ortak anlaşma zeminin olmadığı yerde karşılıklı iletişim ve etkileşim olmadığı gibi sözün yorumlanması da olmayacaktır. Dolayısıyla bir sözün yorumlanabilmesi için öncelikle olarak o sözün anlaşılmış olma şartı vardır. Şimdi bir söz nereye kadar yorumlanabilir? Kur'ân'a sıradan bir metin gibi yaklaşabilir miyiz? Nâblusî tefsir ve te'vili nasıl anlamış bu hususları inceleyeceğiz.

2.1.1. Tefsirin Objektiflik-Subjektifliği ve Tefsirde Kabul-Ret Ölçütleri

Kur'ân-ı Kerîm Müslüman olan herkesin temel hüküm ve ölçü kaynağıdır. Müslüman olduğunu söyleyip Kur'ân'ın hakemliğine razı olmayan bir kişinin Müslüman olması mümkün değildir. Allah'ın Yaratıcı ve Rab olduğuna iman edip O'nun Kitabını, Elçisini yokmuş gibi saymak bir paradokstur. Allah'a iman eden kişi O'nun gönderdiği elçilere ve son Elçiye, indirdiği kitaplara ve son kitap olan Kur'ân'a iman eder. Bu birey için nasıl bir zorunluluksa bireyler tarafından meydana getirilen mezhep, meşrep, akım, hareket ve cemaatler gibi topluluklar için de zorunluluktur. İslam adına çıkmış her kurum kendi Dînî düşüncelerini temellendirme adına ilk başta Kur'ân'dan referans gösterir. Kur'ân'a atıf yapmayan bir mezhep, akım yahut meşrep yoktur. Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat nazarında bâtıl mezhepler kategorisinde değerlendirilen tüm İslamî mezhepler dahi Kur'ân'ı kendi mezhep usûllerince tefsir ve te'vil etmiştir. Örneğin bir Mu'tezilî âlim için tefsirin olmazsa olmazı, usûl-i hamse

adını verdikleri şu beş ilkedir: tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaîd, el-emrü bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker. Mu'tezilî kaynaklara bakıldığında bu beş ilkenin her biri için Kur'ân'dan bir delil zikredilir.[650] Bu beş ilkede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in karşı geldiği yerlerde Ehl-i Sünnet'in de referansı yine Kur'ân'dır.[651] Bu sadece Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden bir konu değil tüm mezhepler için de geçerlidir. Hâricîler, Şiîler, Müşebbihe, Bâtınîler ve diğer tüm mezhepler kendi fikirlerinin Kur'ân'a muvafık olduklarını söylemektedirler. Gerçekte Kur'ân tüm bunları söyleyen bir metin midir?

Tüm mezhepler Allah'ı bir yaratıcı kabul etmede ve Kur'ân'da Allah için zikredilen diğer sıfatların kabulünde müttefiktirler. Hepsi Allah'ı âlemlerin Rabbi, cezâ gününün Mâlik'i görürler. Ancak sıfatların aynılığı, gayrılığı, kadim olup olmaması, Allah'ın kendisi hakkında kullandığı el, yüz gibi tabirlerin hakikiliği, mecaziliği, Allah'ın arşa istivâ'sının ne anlama geldiği ne anlama geldiğinin sorgulanıp sorgulanmaması, Allah gökte midir, her yerde midir, mekândan münezzeh midir şeklinde uzayıp giden sorular silsilesi hep Kur'ân merkezli oluşturulmuş sorulardır. Bütün mezhepler bu sorularına cevabı Kur'ân'dan vermiş, kendi meşruluğunu Kur'ân'la ifade etmiştir.

Gerçekte Kur'ân tüm mezheplere meşruiyet zemini hazırlayan bir metin midir?

Mezhepler Kur'ân'dan bir yorum getirirken neyi esas almaktadırlar? Tefsirde kabul ve ret ölçütleri var mıdır, varsa bunlar nelerdir, bunların kabul veya ret edilirliğini kim, nasıl tayin eder?

Tıpkı mezheplerin tefsirleri gibi, bu tefsirlerin oluşmasını sağlayan usul ve ölçütler de tek bir tipte yahut aynı anlayış üzere değildir. Vahyin karşısında aklın rolü, sınırı, müstakil olarak hüküm verebilme yetisi gibi hususlar bu anlayış farklılıklarının sadece birkaçıdır.

Kur'ân'da neshin olup olmaması, muhkem, müteşabih ve tahsis gibi hususlar, nassı anlamada, nasstan hüküm çıkarmada ve çıkan hükmün/yorumun kabul veya

[650] Örnek bir hadise olarak büyük günah işleyen insanın durumu hakkında mezhepler arası ihtilaf için bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehb, Kahire, 1996, s. 137-140.

[651] Örnek olarak bkz. Hakan Uğur, *Akaid ile İlgili Bazı Âyetlerin Tefsiri Bağlamında Emir Abdülkadir'in el-Mevakıf'ta Mutezile'ye ve Kelamcılara Yönelik Birtakım Eleştirileri*, ÇÜİFD, 18, 1, 2018, s. 271-283.

123

adını verdikleri şu beş ilkedir: tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd ve vaîd, el-emrü bi'l-ma'rûf ve'n-nehy ani'l-münker. Mu'tezilî kaynaklara bakıldığında bu beş ilkenin her biri için Kur'ân'dan bir delil zikredilir.[650] Bu beş ilkede Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in karşı geldiği yerlerde Ehl-i Sünnet'in de referansı yine Kur'ân'dır.[651] Bu sadece Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında cereyan eden bir konu değil tüm mezhepler için de geçerlidir. Hâricîler, Şiîler, Müşebbihe, Bâtınîler ve diğer tüm mezhepler kendi fikirlerinin Kur'ân'a muvafık olduklarını söylemektedirler. Gerçekte Kur'ân tüm bunları söyleyen bir metin midir?

Tüm mezhepler Allah'ı bir yaratıcı kabul etmede ve Kur'ân'da Allah için zikredilen diğer sıfatların kabulünde müttefiktirler. Hepsi Allah'ı âlemlerin Rabbi, cezâ gününün Mâlik'i görürler. Ancak sıfatların aynılığı, gayrılığı, kadim olup olmaması, Allah'ın kendisi hakkında kullandığı el, yüz gibi tabirlerin hakikiliği, mecaziliği, Allah'ın arşa istivâ'sının ne anlama geldiği ne anlama geldiğinin sorgulanıp sorgulanmaması, Allah gökte midir, her yerde midir, mekândan münezzeh midir şeklinde uzayıp giden sorular silsilesi hep Kur'ân merkezli oluşturulmuş sorulardır. Bütün mezhepler bu sorularına cevabı Kur'ân'dan vermiş, kendi meşruluğunu Kur'ân'la ifade etmiştir.

Gerçekte Kur'ân tüm mezheplere meşruiyet zemini hazırlayan bir metin midir?

Mezhepler Kur'ân'dan bir yorum getirirken neyi esas almaktadırlar? Tefsirde kabul ve ret ölçütleri var mıdır, varsa bunlar nelerdir, bunların kabul veya ret edilirliğini kim, nasıl tayin eder?

Tıpkı mezheplerin tefsirleri gibi, bu tefsirlerin oluşmasını sağlayan usul ve ölçütler de tek bir tipte yahut aynı anlayış üzere değildir. Vahyin karşısında aklın rolü, sınırı, müstakil olarak hüküm verebilme yetisi gibi hususlar bu anlayış farklılıklarının sadece birkaçıdır.

Kur'ân'da neshin olup olmaması, muhkem, müteşabih ve tahsis gibi hususlar, nassı anlamada, nasstan hüküm çıkarmada ve çıkan hükmün/yorumun kabul veya

[650] Örnek bir hadise olarak büyük günah işleyen insanın durumu hakkında mezhepler arası ihtilaf için bkz. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehb, Kahire, 1996, s. 137-140.

[651] Örnek olarak bkz. Hakan Uğur, *Akaid ile İlgili Bazı Âyetlerin Tefsiri Bağlamında Emir Abdülkadir'in el-Mevakıf'ta Mutezile'ye ve Kelamcılara Yönelik Birtakım Eleştirileri*, ÇÜİFD, 18, 1, 2018, s. 271-283.

reddedilmesinde etkili olan ölçütlerdir. Muhkem ve müteşabihin varlığının kabul edilip edilmemesiyle hangi âyetlerin muhkem hangi âyetlerin ise müteşabih olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bir âyet-i kerime Ehl-i Sünnet'e göre muhkem iken, Mu'tezile'nin beş ilkesine uymadığı gerekçesiyle onlara göre müteşabih olabilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre müteşabih olan âyet yine Mu'tezile'ye göre muhkem olan âyete hamledilmelidir.[652] Dolayısıyla âyetlerde muhkemlik, müteşabihlik; nâsihlik, mensuhluk, akla uygunluk göreceli midir, yoksa herkes tarafından kabul edilen ölçütler midir?

Mezheplerin nasslara yaklaşımlarında farklılık söz konusudur. Örneğin akılcı mezhep, hür düşünce ekolü olarak takdim edilen Mu'tezile mezhebi tefsirde temel ilkelerini beş ilkeye göre tayin ederken[653] mezhepsel prensiplerle çatışan birtakım hadisleri sahih dahi olsa inkâr etmektedir. Burada Kur'ân'ı tefsirde önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. O da mezhep ilkeleriyle çatışması halinde sahih hadis reddedilir mi? Hadisler konusunda en titiz davranan, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne en çok riâyet eden mezhebin Ehl-i Sünnet olduğunda kuşku yoktur.

Mezhepsel prensipler bir yana birden fazla yoruma ihtimali olan yerde müfessirlerin yaptıkların tefsirler hakkında "Allah'ın muradının bu olduğu" şeklinde kesin bir yargı sahibi olmak da doğru değildir. Hükmü zâhir ve sarih olan muhkem âyetlerin tefsirinde bir ihtilaf söz konusu değildir. "De ki, Allah tektir"[654] âyetinde kimse farklı bir yorumda bulunamaz. Ancak boşanmış kadınların iddet sürelerini bildiren âyette[655] geçen "kurû" kelimesi temizlik anlamına geldiği gibi ay hali anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla bir kısım müctehidler boşanmış kadınların üç temizlik müddeti beklemeleri gerektiği yorumunu yaparken diğer müctehidler üç ay hali beklemeleri gerektiğini savunmuşlardır. Ehl-i Sünnet'e göre müfessir yaptığı

[652] Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 51.

[653] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. 1,s. 316.

[654] İhlas sûresi, 112/1.

[655] Bakara sûresi, 2/228.

124

reddedilmesinde etkili olan ölçütlerdir. Muhkem ve müteşabihin varlığının kabul edilip edilmemesiyle hangi âyetlerin muhkem hangi âyetlerin ise müteşabih olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Bir âyet-i kerime Ehl-i Sünnet'e göre muhkem iken, Mu'tezile'nin beş ilkesine uymadığı gerekçesiyle onlara göre müteşabih olabilmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre müteşabih olan âyet yine Mu'tezile'ye göre muhkem olan âyete hamledilmelidir.[652] Dolayısıyla âyetlerde muhkemlik, müteşabihlik; nâsihlik, mensuhluk, akla uygunluk göreceli midir, yoksa herkes tarafından kabul edilen ölçütler midir?

Mezheplerin nasslara yaklaşımlarında farklılık söz konusudur. Örneğin akılcı mezhep, hür düşünce ekolü olarak takdim edilen Mu'tezile mezhebi tefsirde temel ilkelerini beş ilkeye göre tayin ederken[653] mezhepsel prensiplerle çatışan birtakım hadisleri sahih dahi olsa inkâr etmektedir. Burada Kur'ân'ı tefsirde önemli bir soru ortaya çıkmaktadır. O da mezhep ilkeleriyle çatışması halinde sahih hadis reddedilir mi? Hadisler konusunda en titiz davranan, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne en çok riâyet eden mezhebin Ehl-i Sünnet olduğunda kuşku yoktur.

Mezhepsel prensipler bir yana birden fazla yoruma ihtimali olan yerde müfessirlerin yaptıkların tefsirler hakkında "Allah'ın muradının bu olduğu" şeklinde kesin bir yargı sahibi olmak da doğru değildir. Hükmü zâhir ve sarih olan muhkem âyetlerin tefsirinde bir ihtilaf söz konusu değildir. "De ki, Allah tektir"[654] âyetinde kimse farklı bir yorumda bulunamaz. Ancak boşanmış kadınların iddet sürelerini bildiren âyette[655] geçen "kurû" kelimesi temizlik anlamına geldiği gibi ay hali anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla bir kısım müctehidler boşanmış kadınların üç temizlik müddeti beklemeleri gerektiği yorumunu yaparken diğer müctehidler üç ay hali beklemeleri gerektiğini savunmuşlardır. Ehl-i Sünnet'e göre müfessir yaptığı

[652] Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, İz Yay., İstanbul, 2009, s. 51.

[653] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, c. 1,s. 316.

[654] İhlas sûresi, 112/1.

[655] Bakara sûresi, 2/228.

yorumda isabet de edebilir hata da edebilir. Müctehit olan kişi isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap alır. [656]

Mu'tezile için Kur'ân'ı tefsir etmede Arapça edebî sanatları önemli bir araçtır. Kadim Arapça şiirlerle istişhadda bulunurlar. Bununla birlikte dilsel becerilerini kullanarak mezhepsel istismarda bulundukları da vakidir. Ahirette Allah'ın görülmesini inkâr etmeleri sebebiyle Kıyame sûresi 22 ve 23. âyetleri ile Mutaffifîn 23. âyette geçen nazar kelimesine bakma anlamı değil, Allah'ın nimetini ve keremini ummak gibi bir anlam vermektedirler. [657] Mu'tezilî müfessir Zemahşerî kıraat tercihinde bulunurken mezhebî kaygılarla hareket etmiş ve bu hususta tenkit edilmiştir.[658]

Nassları tamamen rasyonel aklın ölçütleriyle anlama iddiası, aklın idrakini ve hududunu zorlayan hatta aklın ka'bını aşan bir mevzudur. Aklı tabir yerinde ise putlaştırıp işin gönül boyutunu ihmal etmek kadar, aklı görmezden gelip konuyu gönül dünyasına hasretmek ve sadece işârî anlamlarla yetinmek de bir o kadar tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Kur'ân'ın akılla anlaşılan delilleri olduğu gibi gönle hitap eden sembolleri de vardır. Sadece zâhiri yönüne bakarak Kur'ân'ın gönle hitap eden bu yönünü gözden kaçıran yaklaşım sathî bir yönelimdir. Zira Kur'ân tek başına Arapça lügat yardımıyla anlaşılabilecek bir metin değildir. Maalesef günümüzde hiç kimsenin güya etkisi altında kalmama adına ilmî geleneği bir kenara atarak, sadece sözlük marifetiyle Kur'ân meali yazanlar türemiştir. Halbuki sözlükler de bir geleneğin halkasıdır ve onlar da bir nebze olsun yazanın mezhep ve meşrebini yansıtır. Tefsiri belirleyen tefsirde riâyet edilen metodolojidir.

[656] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,* el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[657] Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Lübâb & Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2021, c. 9, s. 396.

[658] Keşşâf'taki i'tizâlî fikirler için bkz. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, İFAV Yay., İstanbul, 2019, s. 35. Ayr. Bkz. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, s.54-55. Polat bu hususta şöyle demektedir: "Mu'tezile tefsirinin en önemli özelliklerinden biri de kıraatleri kullanmadaki ustalıklarıdır. Gerçekten bu konuda elimizdeki birçok örnek, Mu'tezile kanalıyla bizlere ulaşmıştır; ancak burada da istismarların var olduğu görülecektir. Yine kendi mezhebi anlayışlarına uygun olarak anlamak istedikleri âyetleri, kıraatleri kullanmak suretiyle desteklemeye çalıştıkları sıkça görülmektedir"

125

yorumda isabet de edebilir hata da edebilir. Müctehit olan kişi isabet ederse iki sevap, hata ederse bir sevap alır. [656]

Mu'tezile için Kur'ân'ı tefsir etmede Arapça edebî sanatları önemli bir araçtır. Kadim Arapça şiirlerle istişhadda bulunurlar. Bununla birlikte dilsel becerilerini kullanarak mezhepsel istismarda bulundukları da vakidir. Ahirette Allah'ın görülmesini inkâr etmeleri sebebiyle Kıyame sûresi 22 ve 23. âyetleri ile Mutaffifîn 23. âyette geçen nazar kelimesine bakma anlamı değil, Allah'ın nimetini ve keremini ummak gibi bir anlam vermektedirler. [657] Mu'tezilî müfessir Zemahşerî kıraat tercihinde bulunurken mezhebî kaygılarla hareket etmiş ve bu hususta tenkit edilmiştir.[658]

Nassları tamamen rasyonel aklın ölçütleriyle anlama iddiası, aklın idrakini ve hududunu zorlayan hatta aklın ka'bını aşan bir mevzudur. Aklı tabir yerinde ise putlaştırıp işin gönül boyutunu ihmal etmek kadar, aklı görmezden gelip konuyu gönül dünyasına hasretmek ve sadece işârî anlamlarla yetinmek de bir o kadar tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Kur'ân'ın akılla anlaşılan delilleri olduğu gibi gönle hitap eden sembolleri de vardır. Sadece zâhiri yönüne bakarak Kur'ân'ın gönle hitap eden bu yönünü gözden kaçıran yaklaşım sathî bir yönelimdir. Zira Kur'ân tek başına Arapça lügat yardımıyla anlaşılabilecek bir metin değildir. Maalesef günümüzde hiç kimsenin güya etkisi altında kalmama adına ilmî geleneği bir kenara atarak, sadece sözlük marifetiyle Kur'ân meali yazanlar türemiştir. Halbuki sözlükler de bir geleneğin halkasıdır ve onlar da bir nebze olsun yazanın mezhep ve meşrebini yansıtır. Tefsiri belirleyen tefsirde riâyet edilen metodolojidir.

[656] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,* el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[657] Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Lübâb & Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2021, c. 9, s. 396.

[658] Keşşâf'taki i'tizâlî fikirler için bkz. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, İFAV Yay., İstanbul, 2019, s. 35. Ayr. Bkz. Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, s.54-55. Polat bu hususta şöyle demektedir: "Mu'tezile tefsirinin en önemli özelliklerinden biri de kıraatleri kullanmadaki ustalıklarıdır. Gerçekten bu konuda elimizdeki birçok örnek, Mu'tezile kanalıyla bizlere ulaşmıştır; ancak burada da istismarların var olduğu görülecektir. Yine kendi mezhebi anlayışlarına uygun olarak anlamak istedikleri âyetleri, kıraatleri kullanmak suretiyle desteklemeye çalıştıkları sıkça görülmektedir"

Kur'ân tefsirinde riâyet edilmesi gereken ölçütleri, Nâblusî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarını bundan sonraki bölümlerde izah edeceğiz. Sahih hatta mütevâtir hadis varken sırf mezhebî kriterlere uymadığı için hadis reddedilerek Kur'ân tefsiri yapılabilir mi? Bazı tefsir problemlerine Nâblusî'nin yaklaşımını serdederek bir anlamda bu ölçütlerin nasıl tatbik edildiğini misallerle anlatmış olacağız.

2.1.2. Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi

Nâblusî, tefsiri şeriatın zâhir yorumu, te'vili de hakikatin bâtın yorumu olarak değerlendirmektedir. Şeriatı inkâr edenin kafir olduğunu söyler ve bâtın yorumunu inkâr eden te'vili inkâr etmiş olacağından "bize göre hakikat hükmünde kafir olur, ancak şeriata göre küfrü sabit değildir" der.[659] Nâblusî, Kur'ân'ın zâhirî olan tefsirine iman ettiğini ve kendi meşrebinin de zevk (manevî müşahede) olduğunu beyan etmektedir.

ومن ينكر التفسير ينكر ظاهراً فيكفر في انكاره الشريعة
وما أنا في ذكر البواطن وحدها بمنكر شيءٍ من ظواهر شرعة

Tefsiri inkâr eden kişi şeriatı inkâr etmesinden dolayı küfre düşer. Ben ise yalnızca bâtınî yorumu zikretmekle şeriatın zâhirinden hiçbir şeyi inkâr ediyor değilim.[660]

Nâblusî, Bakara 286. âyetin yorumunda, sahip olduğu ilimler ile her âyetin te'vili olarak nazmettiğini şayet bu hususta hata ederse Allah'tan kendisini sorumlu tutmamasını niyaz eder.[661]

Bakara 113. âyetinde Allah Teâlâ, Yahûdîlerin Hıristiyanlar hakkında doğru yolda olmadıklarını söylediklerini, Hıristiyanların da Yahûdîler hakkında benzer şekilde bir söz söylediklerini nakleder ve hepsinin kitabı okuduklarını kaydeder.[662]

---

[659] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

فيكفر في حكم الحقيقة عندنا وفي الشرع ليس الكفر فيه بمثبت

[660] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

[661] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

ألا لا تؤاخذنا بلطفك ربّنا إذا ما نسينا الأمر في وقت هفوة
أو الآن أخطأنا بنظم علومنا على جهة التأويل في كل آية

[662] Bakara sûresi, 2/113.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارٰى عَلٰى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلٰى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ

126

Kur'ân tefsirinde riâyet edilmesi gereken ölçütleri, Nâblusî'nin konu hakkındaki yaklaşımlarını bundan sonraki bölümlerde izah edeceğiz. Sahih hatta mütevâtir hadis varken sırf mezhebî kriterlere uymadığı için hadis reddedilerek Kur'ân tefsiri yapılabilir mi? Bazı tefsir problemlerine Nâblusî'nin yaklaşımını serdederek bir anlamda bu ölçütlerin nasıl tatbik edildiğini misallerle anlatmış olacağız.

2.1.2. Nâblusî'ye Göre Tefsirde Zâhir ve Bâtın İlişkisi

Nâblusî, tefsiri şeriatın zâhir yorumu, te'vili de hakikatin bâtın yorumu olarak değerlendirmektedir. Şeriatı inkâr edenin kafir olduğunu söyler ve bâtın yorumunu inkâr eden te'vili inkâr etmiş olacağından "bize göre hakikat hükmünde kafir olur, ancak şeriata göre küfrü sabit değildir" der.[659] Nâblusî, Kur'ân'ın zâhirî olan tefsirine iman ettiğini ve kendi meşrebinin de zevk (manevî müşahede) olduğunu beyan etmektedir.

ومن ينكر التفسير ينكر ظاهراً فيكفر في انكاره الشريعة
وما أنا في ذكر البواطن وحدها بمنكر شيءٍ من ظواهر شرعة

Tefsiri inkâr eden kişi şeriatı inkâr etmesinden dolayı küfre düşer. Ben ise yalnızca bâtınî yorumu zikretmekle şeriatın zâhirinden hiçbir şeyi inkâr ediyor değilim.[660]

Nâblusî, Bakara 286. âyetin yorumunda, sahip olduğu ilimler ile her âyetin te'vili olarak nazmettiğini şayet bu hususta hata ederse Allah'tan kendisini sorumlu tutmamasını niyaz eder.[661]

Bakara 113. âyetinde Allah Teâlâ, Yahûdîlerin Hıristiyanlar hakkında doğru yolda olmadıklarını söylediklerini, Hıristiyanların da Yahûdîler hakkında benzer şekilde bir söz söylediklerini nakleder ve hepsinin kitabı okuduklarını kaydeder.[662]

---

[659] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

فيكفر في حكم الحقيقة عندنا وفي الشرع ليس الكفر فيه بمثبت

[660] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

[661] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

ألا لا تؤاخذنا بلطفك ربّنا إذا ما نسينا الأمر في وقت هفوة
أو الآن أخطأنا بنظم علومنا على جهة التأويل في كل آية

[662] Bakara sûresi, 2/113.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارٰى عَلٰى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارٰى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلٰى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ

Nâblusî ilgili âyette geçen Yahûdî ve Hıristiyanları İslam dışı iki din mensubu şeklinde değil Müslümanlar arasında Yahûdî ve Hıristiyanlara benzettiği kişiler üzerinden âyeti yorumlar. Kur'ân'ın salt zâhiriyle yetinenleri zâhirci Yahûdîler, Kur'ân'ın zâhirini reddedip sadece bâtınla yetinenleri de bâtıncı Hıristiyanlar şeklinde te'vil eder. *Bevâtın*'da ilgili kısım şu şekildedir:

وقالت يهود الظاهرية لم تكن بشيءٍ نصارى العصبة الباطنية
وقالت نصارى الباطنية باطلٌ مقال يهود الملة الظاهرية
وهم لكتاب الله يتلون كلهم لظاهره أو لباطن المعنويّة

Zâhirci Yahûdîler, "bâtıncı Hıristiyan güruhu bir temele dayanmamaktadırlar." dediler.

Bâtıncı Hıristiyanlar ise "zâhirci Yahûdîler'in bu sözleri boştur." dediler.

Halbuki hepsi kitabın hem zâhirini hem de manevî bâtınını okumaktalar.[663]

Nâblusî, Kur'ân'ın sadece zâhiriyle yetinmeyi ya da zâhirini bir kenara bırakıp salt bâtınıyla ile iktifa etmeyi doğru bulmadığını ifade etmektedir. *Zâhirci Yahûdîler* tabirinden anladığımız Kur'ân'ın sadece ahkamıyla ilgilenen ve Kitabın, Dinin manevî boyutuna karşı çıkan kesimdir. O gün için bu tanıma uygun düşen kişiler Kadızâdeliler, Mehmed-i Vânî, Mehmed-i Üstüvânî gibi kişilerdir. Kadızâdeliler hareketi günümüzdeki Selefî-Vahhâbî zihniyeti çağrıştırmaktadır. Geleneğe karşı gelen, tüm tasavvufî ekolleri reddeden bu zihniyet maalesef İslam âleminde problemlere sebep olmuştur. Nâblusî döneminde tekkeleri basan, tekke faaliyetlerini yasaklayan Selefî zihniyet günümüzde hâricî aşırı oluşumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nâblusî Kadızâdeliler hareketine yazdığı eserlerle en sert biçimde karşı çıkmış ve onların İslam namına söyledikleri sözleri tenkit etmiştir.[664]

Zâhir âlimleri Kur'ân ve Sünnetin sadece zâhir manasıyla iktifa ederken sûfî âlimler Kur'ân ve sünnetin zâhir manasıyla birlikte nassın içerdiği işârî manayı da ilim ve irfanları nispetinde kabul etmektedirler. Biz bu yaklaşımı bazı sahâbelerde de görmekteyiz. İbn Abbas'ın Nasr sûresi ile ilgili çıkardığı işârî manayı Bedir'e katılmış bazı ileri gelen sahâbe çıkarmamış ve Hz. Ömer, İbn Abbas'ın işârî istinbâtını teyit

[663] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[664] Howard., *A History of the Ottoman Empire*, s. 196.

127

Nâblusî ilgili âyette geçen Yahûdî ve Hıristiyanları İslam dışı iki din mensubu şeklinde değil Müslümanlar arasında Yahûdî ve Hıristiyanlara benzettiği kişiler üzerinden âyeti yorumlar. Kur'ân'ın salt zâhiriyle yetinenleri zâhirci Yahûdîler, Kur'ân'ın zâhirini reddedip sadece bâtınla yetinenleri de bâtıncı Hıristiyanlar şeklinde te'vil eder. *Bevâtın*'da ilgili kısım şu şekildedir:

وقالت يهود الظاهرية لم تكن بشيءٍ نصارى العصبة الباطنية
وقالت نصارى الباطنية باطلٌ مقال يهود الملة الظاهرية
وهم لكتاب الله يتلون كلهم لظاهره أو لباطن المعنويّة

Zâhirci Yahûdîler, "bâtıncı Hıristiyan güruhu bir temele dayanmamaktadırlar." dediler.

Bâtıncı Hıristiyanlar ise "zâhirci Yahûdîler'in bu sözleri boştur." dediler.

Halbuki hepsi kitabın hem zâhirini hem de manevî bâtınını okumaktalar.[663]

Nâblusî, Kur'ân'ın sadece zâhiriyle yetinmeyi ya da zâhirini bir kenara bırakıp salt bâtınıyla ile iktifa etmeyi doğru bulmadığını ifade etmektedir. *Zâhirci Yahûdîler* tabirinden anladığımız Kur'ân'ın sadece ahkamıyla ilgilenen ve Kitabın, Dinin manevî boyutuna karşı çıkan kesimdir. O gün için bu tanıma uygun düşen kişiler Kadızâdeliler, Mehmed-i Vânî, Mehmed-i Üstüvânî gibi kişilerdir. Kadızâdeliler hareketi günümüzdeki Selefî-Vahhâbî zihniyeti çağrıştırmaktadır. Geleneğe karşı gelen, tüm tasavvufî ekolleri reddeden bu zihniyet maalesef İslam âleminde problemlere sebep olmuştur. Nâblusî döneminde tekkeleri basan, tekke faaliyetlerini yasaklayan Selefî zihniyet günümüzde hâricî aşırı oluşumlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Nâblusî Kadızâdeliler hareketine yazdığı eserlerle en sert biçimde karşı çıkmış ve onların İslam namına söyledikleri sözleri tenkit etmiştir.[664]

Zâhir âlimleri Kur'ân ve Sünnetin sadece zâhir manasıyla iktifa ederken sûfî âlimler Kur'ân ve sünnetin zâhir manasıyla birlikte nassın içerdiği işârî manayı da ilim ve irfanları nispetinde kabul etmektedirler. Biz bu yaklaşımı bazı sahâbelerde de görmekteyiz. İbn Abbas'ın Nasr sûresi ile ilgili çıkardığı işârî manayı Bedir'e katılmış bazı ileri gelen sahâbe çıkarmamış ve Hz. Ömer, İbn Abbas'ın işârî istinbâtını teyit

[663] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[664] Howard., *A History of the Ottoman Empire*, s. 196.

etmiştir.[665] Yaşça İbn Abbas'tan büyük olan sahâbeler için bu bir nâkısa değildir. Onların da kendilerine has faziletleri vardır. Bedre katılmak tek başına büyük bir fazilettir ve sahâbe içinde ayrıcalıklı bir konumdur. Biz burada İbn Abbas'ın zâhir anlamla birlikte zikrettiği işârî yorumu istinbat etmesi açısından zikrettik.

Nasslara yalnızca zâhirle bakma ile zâhir ve bâtın birlikteliği ile bakma arasındaki fark gözle okuma ile gözle birlikte kalple idrak etme arasındaki fark gibidir. Birtakım hadis âlimlerinin hadisi varyantlarıyla rivâyet etmekle birlikte naklettiği hadisin manasını idrak etmekte aciz kaldığı olmuştur.

Nâblusî Kur'ân'da zâhir ve bâtın bütünlüğünü kabul etmiştir. Zahîrî tefsirinde Kur'ân'ın bâtın yönüne işaret etmiş, bâtınî tefsir yaptığı yerde zâhir manaya uymanın gerekliliğine uymayı tembih etmiştir.

2.1.3. Nâblusî'de Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü

Nâblusî Bakara sûresinin 267. âyetinin işârî yorumunda iki ölçüt olan Kur'ân ve sünnete aykırı yorumları bayağı vesvese olarak yorumlar ve okuyucusuna bundan uzak durmayı salık verir.

ويا أيها الأقوام من آمنوا بما أتى أنفقوا من طيبات العطية
وممّا كسبتم في تحققكم وما من الأرض أخرجنا لكم من إشارة
ولا تقصدوا منه الخبيث وساوساً تخالف ميزانيْ كتابٍ وسنّة

Ey iman eden topluluklar, Allah'ın bahşettiği ihsanın iyisinden infak edin. Kazandığınız edinimlerden ve arzdan çıkardığınız işaretlerden.

O arzdan Kur'ân ve Sünnet ölçütlerine aykırı olan bayağı vesveselere yönelme.[666]

Âl-i İmrân sûresi 119. âyette geçen "*sizler kitabın tamamına iman edersiniz*"[667] cümlesini Nâblusî şu şekilde yorumlamaktadır:

وفزتم بإيمان الكتاب جميعه بمظاهره مع باطنٍ وإشارة

[665] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu't-Tefsîr, 110/3, hadis nr: 4969.

[666] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24a.

[667] Âl-i İmrân sûresi, 3/119. وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِۦ

128

etmiştir.[665] Yaşça İbn Abbas'tan büyük olan sahâbeler için bu bir nâkısa değildir. Onların da kendilerine has faziletleri vardır. Bedre katılmak tek başına büyük bir fazilettir ve sahâbe içinde ayrıcalıklı bir konumdur. Biz burada İbn Abbas'ın zâhir anlamla birlikte zikrettiği işârî yorumu istinbat etmesi açısından zikrettik.

Nasslara yalnızca zâhirle bakma ile zâhir ve bâtın birlikteliği ile bakma arasındaki fark gözle okuma ile gözle birlikte kalple idrak etme arasındaki fark gibidir. Birtakım hadis âlimlerinin hadisi varyantlarıyla rivâyet etmekle birlikte naklettiği hadisin manasını idrak etmekte aciz kaldığı olmuştur.

Nâblusî Kur'ân'da zâhir ve bâtın bütünlüğünü kabul etmiştir. Zahîrî tefsirinde Kur'ân'ın bâtın yönüne işaret etmiş, bâtınî tefsir yaptığı yerde zâhir manaya uymanın gerekliliğine uymayı tembih etmiştir.

2.1.3. Nâblusî'de Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü

Nâblusî Bakara sûresinin 267. âyetinin işârî yorumunda iki ölçüt olan Kur'ân ve sünnete aykırı yorumları bayağı vesvese olarak yorumlar ve okuyucusuna bundan uzak durmayı salık verir.

ويا أيها الأقوام من آمنوا بما أتى أنفقوا من طيبات العطية
وممّا كسبتم في تحققكم وما من الأرض أخرجنا لكم من إشارة
ولا تقصدوا منه الخبيث وساوساً تخالف ميزانيْ كتابٍ وسنّة

Ey iman eden topluluklar, Allah'ın bahşettiği ihsanın iyisinden infak edin. Kazandığınız edinimlerden ve arzdan çıkardığınız işaretlerden.

O arzdan Kur'ân ve Sünnet ölçütlerine aykırı olan bayağı vesveselere yönelme.[666]

Âl-i İmrân sûresi 119. âyette geçen "*sizler kitabın tamamına iman edersiniz*"[667] cümlesini Nâblusî şu şekilde yorumlamaktadır:

وفزتم بإيمان الكتاب جميعه بمظاهره مع باطنٍ وإشارة

[665] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Kitâbu't-Tefsîr, 110/3, hadis nr: 4969.

[666] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24a.

[667] Âl-i İmrân sûresi, 3/119. وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِۦ

Kitabın tamamına, bâtın ve işaretle birlikte mezâhirine (zâhirine) iman etmekle kazandınız.[668]

Kitabın tamamı sözünde sadece mezâhire yani Kur'ân'ın zâhir kısmına değil, aynı zamanda kitabın bâtınî ve işârî yönüne de telmihte bulunmaktadır.

Nâblusî, tefsirde bir ölçüt olarak Kur'ân'ın zâhir ve bâtın bütünlüğüne inanır ve bu bütünlükte Kur'ân ve Sünnet birlikteliğini esas alır. Hz. Peygamber olmadan Kur'ân'ı konuşturma gibi bir tercihi şeytanın vesvesesi kabul eder. Biz günümüzde Nâblusî'nin değindiği bu iki duruma da şahit olmaktayız. Kur'ân'ın sadece zâhiriyle yetinen ve onu sadece lügat yardımıyla anlaşılacak bir metne indirgeyen Selefî yaklaşım ile Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü reddeden, Hz. Peygamber olmadan Kur'ân'ı anlayabileceğini savunan yaklaşım oryantalist yaklaşım. Bu iki yaklaşımı Nâblusî açıkça reddeder. Nâblusî'nin bu yaklaşımları reddetmesi yine Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü ile elde edilmiş metodun bir semeresidir.

Kur'ân, Hz. Peygamber olmadan konuşmayan bir kitaptır. Diğer bir ifade ile Kur'ân, Hz. Peygamber'de ete kemiğe bürünmüş ve tecessüm etmiştir. Hz. Aişe'nin dediği gibi "O'nun ahlakı Kur'ândır".[669] Kur'ân'ın Hz. Peygamber üzerinde bu örnekliğini ve yaşanmışlığını kabul etmeden, bir metin olarak Kur'ân'a yaklaşmak insanı muhakkak surette hataya sevk edecektir. Hz. Peygamber Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü konusunda ümmetini uyarmış ve şöyle buyurmuştur:

"Benim hadislerime sımsıkı yapışan, onları anlayan ve hıfz eden kişi Kur'ân-ı Kerîm'le beraber olur. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerime değer vermeyen dünyada ve âhirette kaybeder."[670]

Hz. Peygamber'i dışlayarak Kur'ân'ı tefsir eden kişi aslında nefsini dillendirmektedir. Nâblusî'nin tabiriyle "vesvesevini" konuşturmaktadır. Günümüzde Hz. Peygamber'i dışlayarak Kur'ân'a tabi olduğunu iddia edenlere "Kur'âncılar" (el-Kur'âniyyun) denilse de bu zihniyet için "Sünnet münkirleri" demek daha doğru olacaktır. Sünnet inkarcılığını "Kur'âncılık" gibi bir isimle meşrulaştırmayı

[668] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32b.

[669] Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsâfirîn, 18, hadis nr: 746.

[670] Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. 1, s. 550, hadis nr: 2467.

129

Kitabın tamamına, bâtın ve işaretle birlikte mezâhirine (zâhirine) iman etmekle kazandınız.[668]

Kitabın tamamı sözünde sadece mezâhire yani Kur'ân'ın zâhir kısmına değil, aynı zamanda kitabın bâtınî ve işârî yönüne de telmihte bulunmaktadır.

Nâblusî, tefsirde bir ölçüt olarak Kur'ân'ın zâhir ve bâtın bütünlüğüne inanır ve bu bütünlükte Kur'ân ve Sünnet birlikteliğini esas alır. Hz. Peygamber olmadan Kur'ân'ı konuşturma gibi bir tercihi şeytanın vesvesesi kabul eder. Biz günümüzde Nâblusî'nin değindiği bu iki duruma da şahit olmaktayız. Kur'ân'ın sadece zâhiriyle yetinen ve onu sadece lügat yardımıyla anlaşılacak bir metne indirgeyen Selefî yaklaşım ile Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü reddeden, Hz. Peygamber olmadan Kur'ân'ı anlayabileceğini savunan yaklaşım oryantalist yaklaşım. Bu iki yaklaşımı Nâblusî açıkça reddeder. Nâblusî'nin bu yaklaşımları reddetmesi yine Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü ile elde edilmiş metodun bir semeresidir.

Kur'ân, Hz. Peygamber olmadan konuşmayan bir kitaptır. Diğer bir ifade ile Kur'ân, Hz. Peygamber'de ete kemiğe bürünmüş ve tecessüm etmiştir. Hz. Aişe'nin dediği gibi "O'nun ahlakı Kur'ândır".[669] Kur'ân'ın Hz. Peygamber üzerinde bu örnekliğini ve yaşanmışlığını kabul etmeden, bir metin olarak Kur'ân'a yaklaşmak insanı muhakkak surette hataya sevk edecektir. Hz. Peygamber Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü konusunda ümmetini uyarmış ve şöyle buyurmuştur:

"Benim hadislerime sımsıkı yapışan, onları anlayan ve hıfz eden kişi Kur'ân-ı Kerîm'le beraber olur. Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerime değer vermeyen dünyada ve âhirette kaybeder."[670]

Hz. Peygamber'i dışlayarak Kur'ân'ı tefsir eden kişi aslında nefsini dillendirmektedir. Nâblusî'nin tabiriyle "vesvesevini" konuşturmaktadır. Günümüzde Hz. Peygamber'i dışlayarak Kur'ân'a tabi olduğunu iddia edenlere "Kur'âncılar" (el-Kur'âniyyun) denilse de bu zihniyet için "Sünnet münkirleri" demek daha doğru olacaktır. Sünnet inkarcılığını "Kur'âncılık" gibi bir isimle meşrulaştırmayı

[668] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32b.

[669] Müslim, *Sahîh*, Salâtü'l-müsâfirîn, 18, hadis nr: 746.

[670] Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. 1, s. 550, hadis nr: 2467.

Peygamber Efendimiz'in ahir zamanda birtakım insanların içkiye başka isimler vererek meşrulaştıracağını haber vermesine[671] benzetebiliriz.

Kur'ân'ın bir dağ başına değil de Hz. Peygamber'e vahyedilmiş olması, Kur'ân'ın seküler ve modernist bir zihniyetle sadece okunmakla yetinilecek bir metin olmadığını göstermektedir. Kur'ân, Hz. Peygamber'e inmiş olmakla O'nun hayatında varlığa bürünmüş oldu. Bu sebeple Hz. Peygamber kendisinden sonra ümmetine sadece Kur'ân'ı değil Kur'ân'la birlikte Sünneti emanet bırakmıştır.[672] Hz. Peygamber'in sünnetini dışlayan ve tek başına Kur'ân'a göre hüküm veren insanlara karşı ümmetini ikaz etmiştir.[673] Kur'ân'da Allah'a ve Rasûlüne itaat emredilmiş,[674] Allah ve Rasûlü bir hükümde bulunduğunda mü'minler için bunun dışında bir tercihlerinin olmadığı belirtilmiş,[675] Hz. Peygamber'in ancak kendisine itaat edilsin diye gönderildiği bildirilmiştir.[676] Hz. Peygamber mü'minlerin ihtilaf ettikleri konuda içlerinde herhangi bir hoşnutsuzluk duymaksızın kabul ettikleri hakem ve mercileridir.[677] Allah'ın kendilerine ikram ettiği peygamberler, sıddıkler, şehitler ve sâlihlerle beraber olmak isteyenlerin yapması gereken, Allah ve Rasûlüne itaat etmesidir.[678] Zira o Peygamber kendi nefsinden değil kendisine vahyedilen vahyi konuşur.[679] O Peygamber Allah'ın söylemediği bir şeyi Allah'a isnat etse idi Allah onu şahdamarından yakalar ve lime lime ederdi.[680] Allah'ı seven bir mü'mine düşen âlemlere sadece rahmet olarak gönderilen[681] Hz. Peygamber'e tabi olmasıdır, ki böylelikle Allah da o kulunu sevsin.[682]

[671] Ebû Dâvud, *Sünen*, Eşribe, 6, hadis nr: 3688.

[672] Dârekutnî, *Sünen*, el-Akdiye ve'l-Ahkâm, 6, hadis nr: 4606.

[673] Dârimî, *Sünen*, es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitâb, 49, hadis nr: 606.

[674] Nisâ sûresi, 4/59.

[675] Ahzâb sûresi, 33/36.

[676] Nisâ sûresi, 4/64.

[677] Nisâ sûresi, 4/65.

[678] Nisâ sûresi, 4/69.

[679] Necm sûresi, 53/3-4.

[680] Hâkka sûresi, 69/44-46.

[681] Enbiyâ sûresi, 21/107.

[682] Âl-i İmrân sûresi, 3/31.

130

Peygamber Efendimiz'in ahir zamanda birtakım insanların içkiye başka isimler vererek meşrulaştıracağını haber vermesine[671] benzetebiliriz.

Kur'ân'ın bir dağ başına değil de Hz. Peygamber'e vahyedilmiş olması, Kur'ân'ın seküler ve modernist bir zihniyetle sadece okunmakla yetinilecek bir metin olmadığını göstermektedir. Kur'ân, Hz. Peygamber'e inmiş olmakla O'nun hayatında varlığa bürünmüş oldu. Bu sebeple Hz. Peygamber kendisinden sonra ümmetine sadece Kur'ân'ı değil Kur'ân'la birlikte Sünneti emanet bırakmıştır.[672] Hz. Peygamber'in sünnetini dışlayan ve tek başına Kur'ân'a göre hüküm veren insanlara karşı ümmetini ikaz etmiştir.[673] Kur'ân'da Allah'a ve Rasûlüne itaat emredilmiş,[674] Allah ve Rasûlü bir hükümde bulunduğunda mü'minler için bunun dışında bir tercihlerinin olmadığı belirtilmiş,[675] Hz. Peygamber'in ancak kendisine itaat edilsin diye gönderildiği bildirilmiştir.[676] Hz. Peygamber mü'minlerin ihtilaf ettikleri konuda içlerinde herhangi bir hoşnutsuzluk duymaksızın kabul ettikleri hakem ve mercileridir.[677] Allah'ın kendilerine ikram ettiği peygamberler, sıddıkler, şehitler ve sâlihlerle beraber olmak isteyenlerin yapması gereken, Allah ve Rasûlüne itaat etmesidir.[678] Zira o Peygamber kendi nefsinden değil kendisine vahyedilen vahyi konuşur.[679] O Peygamber Allah'ın söylemediği bir şeyi Allah'a isnat etse idi Allah onu şahdamarından yakalar ve lime lime ederdi.[680] Allah'ı seven bir mü'mine düşen âlemlere sadece rahmet olarak gönderilen[681] Hz. Peygamber'e tabi olmasıdır, ki böylelikle Allah da o kulunu sevsin.[682]

[671] Ebû Dâvud, *Sünen*, Eşribe, 6, hadis nr: 3688.

[672] Dârekutnî, *Sünen*, el-Akdiye ve'l-Ahkâm, 6, hadis nr: 4606.

[673] Dârimî, *Sünen*, es-Sünne Kâdiyetün ale'l-Kitâb, 49, hadis nr: 606.

[674] Nisâ sûresi, 4/59.

[675] Ahzâb sûresi, 33/36.

[676] Nisâ sûresi, 4/64.

[677] Nisâ sûresi, 4/65.

[678] Nisâ sûresi, 4/69.

[679] Necm sûresi, 53/3-4.

[680] Hâkka sûresi, 69/44-46.

[681] Enbiyâ sûresi, 21/107.

[682] Âl-i İmrân sûresi, 3/31.

2.1.4. Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı

Nâblusî genel anlamda tefsirin muhkem, te'vilin müteşabih âyetler için olduğunu düşünür. Ona göre tefsir sadece rivâyete dayalı olan ve kişisel fikrin bir dahlinin olmadığı bir izah biçimidir. Bizâtihi vahye tanıklık etmiş olan sahâbeyi bunun dışında tutar. Zira onlar âyetlerin niçin ve kimin hakkında indiği bilgisi gibi sadece vahye tanıklık ederek bilinebilecek bir malumata sahiptirler. Sahâbeden sonraki dönemde bu tür bilgiler vahyin nuzûlüne tanıklık eden birine isnat etmeksizin haber verilirse söyleyen kendi görüşüyle Kur'ân'ı tefsir etmiş olur. Hadiste, "kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemde oturacağı yeri hazırlasın" [683] buyrulmaktadır.

Nâblusî'ye göre te'vil, kelamı muhtemel manalardan birine hamletmek suretiyle ictihâd etmektir. Mesela pek çok manayı ifade eden ve her bir manaya gelmesi de muhtemel olan müşterek bir lafzın usule muvafık olarak bir manaya hamledilmesi te'vildir. Burada müşterek olan lafız, muhkem âyet veya mütevâtir hadis, ümmetin icmâı, Arap diline muvafakat gibi kıstaslardan oluşan bir usule dayanmak şartıyla, muhtemel manalardan birisi tayin edilmektedir. Bu usul muvacehesinde yapılan te'vil sahih te'vil, usule uymadan yapılan te'vil ise fasit te'vil olmaktadır. Fasit te'vil keyfi (teşehhî) sözden ibarettir.[684]

Nâblusî'ye göre tefsirde usulü koyma mütekaddim âlimlerin, tefrî (fürulara ayırma) müteahhir âlimlerin işi, te'sis (temelini atma) selefin, üzerine bina kurma da halefin işidir.[685]

[683] Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* Fedâilu'l-Kur'ân, 59, hadis nr: 8030.

[684] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 34a-b.

التفسير للمحكم والتأويل للمتشابه والفرق بينهما أن التأويل صرف الكلام إلى بعض محتملاته بدليل دعا إليه مما يتعلق بالدراية كما إذا كان اللفظ مشتركا بين معاني متعددة محتملا لكل واحد منهما فحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه موافقا للأصول فتعيين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو مشتق من الأول بمعنى الرجوع والانصراف فإذا وقع في القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الأصول فإن وافق الأصول من آية محكمة أو حديث متواتر أو إجماع الأمة ووافق القواعد المقدرة عند علماء العربية فصحيح وإلا ففاسد لكونه قولا بمجرد التشهي وأما التفسير فلا مدخل للرأي فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط كالإخبار عن سبب النزول وبيان من نزلت الآية فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه إلا من شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضي الله عنهم فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان وأما غيرهم لو أخبر بشيء من ذلك من غير أن يسند إلى من شهد النزول فهو تفسير بالرأي وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

[685] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 70a.

فإن التأصيل للمتقدمين والتفريع للمتأخرين والتأسيس للأولين ورفع البنيان للآخرين فرضي الله تعالى عنهم أجمعين.

131

2.1.4. Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı

Nâblusî genel anlamda tefsirin muhkem, te'vilin müteşabih âyetler için olduğunu düşünür. Ona göre tefsir sadece rivâyete dayalı olan ve kişisel fikrin bir dahlinin olmadığı bir izah biçimidir. Bizâtihi vahye tanıklık etmiş olan sahâbeyi bunun dışında tutar. Zira onlar âyetlerin niçin ve kimin hakkında indiği bilgisi gibi sadece vahye tanıklık ederek bilinebilecek bir malumata sahiptirler. Sahâbeden sonraki dönemde bu tür bilgiler vahyin nuzûlüne tanıklık eden birine isnat etmeksizin haber verilirse söyleyen kendi görüşüyle Kur'ân'ı tefsir etmiş olur. Hadiste, "kim Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemde oturacağı yeri hazırlasın" [683] buyrulmaktadır.

Nâblusî'ye göre te'vil, kelamı muhtemel manalardan birine hamletmek suretiyle ictihâd etmektir. Mesela pek çok manayı ifade eden ve her bir manaya gelmesi de muhtemel olan müşterek bir lafzın usule muvafık olarak bir manaya hamledilmesi te'vildir. Burada müşterek olan lafız, muhkem âyet veya mütevâtir hadis, ümmetin icmâı, Arap diline muvafakat gibi kıstaslardan oluşan bir usule dayanmak şartıyla, muhtemel manalardan birisi tayin edilmektedir. Bu usul muvacehesinde yapılan te'vil sahih te'vil, usule uymadan yapılan te'vil ise fasit te'vil olmaktadır. Fasit te'vil keyfi (teşehhî) sözden ibarettir.[684]

Nâblusî'ye göre tefsirde usulü koyma mütekaddim âlimlerin, tefrî (fürulara ayırma) müteahhir âlimlerin işi, te'sis (temelini atma) selefin, üzerine bina kurma da halefin işidir.[685]

[683] Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ,* Fedâilu'l-Kur'ân, 59, hadis nr: 8030.

[684] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 34a-b.

التفسير للمحكم والتأويل للمتشابه والفرق بينهما أن التأويل صرف الكلام إلى بعض محتملاته بدليل دعا إليه مما يتعلق بالدراية كما إذا كان اللفظ مشتركا بين معاني متعددة محتملا لكل واحد منهما فحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه موافقا للأصول فتعيين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو مشتق من الأول بمعنى الرجوع والانصراف فإذا وقع في القرآن والحديث فلا بد من عرضه على الأصول فإن وافق الأصول من آية محكمة أو حديث متواتر أو إجماع الأمة ووافق القواعد المقدرة عند علماء العربية فصحيح وإلا ففاسد لكونه قولا بمجرد التشهي وأما التفسير فلا مدخل للرأي فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط كالإخبار عن سبب النزول وبيان من نزلت الآية فيه ونحو ذلك مما لا يعلمه إلا من شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضي الله عنهم فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان وأما غيرهم لو أخبر بشيء من ذلك من غير أن يسند إلى من شهد النزول فهو تفسير بالرأي وقد نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

[685] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 70a.

فإن التأصيل للمتقدمين والتفريع للمتأخرين والتأسيس للأولين ورفع البنيان للآخرين فرضي الله تعالى عنهم أجمعين.

2.1.5. Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi

Nâblusî'nin tefsiri vahyin nuzûlüne tanıklık edenlerin bir faaliyeti, te'vili ise usul dâiresinde yapılabilecek bir anlamlandırma faaliyeti olarak görmesi ve bu usule riâyet edilmeden yapılan te'vili fasit te'vil olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bu yaklaşım geleneğe/tradisyona ait bir yaklaşımdır.

Günümüzde yapısöküm gibi muasır metin okuma ve yorum bilim faaliyetleri Nâblusî'nin de müntesibi olduğu Ekberiyye Geleneği ile irtibatlandırılmaktadır. Bu irtibatlandırmanın yerinde olup olmadığını analiz etmek için Roland Barthes'ın yazarın ölümü teorisini, Derrida'nın yapısöküm nazariyesini tanımak ve bu okuma biçimlerini Ekberiyye Geleneğindeki tefsir ve te'vil anlayışı ile mukayese etmek yerinde olacaktır.

Roland Barthes'e göre yazar ölmüştür. Bununla kastettiği okuma faaliyetinin metni yeniden yazma faaliyeti olduğudur.[686] Paul Valéry, metnin gerçek anlamının olmadığını iddia etmiştir.[687] Yazarın "öldüğünü" ve metnin "gerçek anlamının olmadığını" iddia eden bir kişi için metin, istediği manayı devşireceği bir saha olacaktır. Okuyucu dil hapishanesinden kurtulmuş,[688] hür bir şekilde metni anlamlandıracaktır.

Burada şu sorular akla gelmektedir: Peki böyle bir okuma ne kadar isabetli bir okuma biçimidir? Bu okuma şekli mukaddes kitaplara ve Kur'ân'a tatbik edilebilir mi? Zâhirî tefsir, özellikle de bâtınî yani işârî tefsir/te'vil böyle bir okuma şekli midir?

Halbuki tüm dillerde bir dilin önce vaz edilmesi, sonra onun istimali (kullanılması) ve hamli (algılanması) söz konusudur.[689] Lafzın vaz edilmesi, o lafzın bir mana karşılığında konulması demektir. Bu ise dili vaz eden merciin işidir. Bu merciin ilâhî ya da beşerî olduğu bu hakikati değiştirmemektedir. Lafzın

[686] Barthes'in iddiasını dile getirdiği makale için bkz. Graham Allen, *Roland Barthes*, *The Death of The Author*, s. 63-77.

[687] Musa Rabâbea, *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl*, en-Nâdî'l-Edebî's-Sakâfî Dergisi, 2005, 58. sayı, s. 53-54.

[688] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.

[689] Yakup b. Abdilvehhab el-Bâhüseyn, *Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtuhâ inde'l-Manatika ve'l-Usûliyyîn*, s. 76.

132

2.1.5. Tefsir, Te'vil ve Yazarın Ölümü Teorisi

Nâblusî'nin tefsiri vahyin nuzûlüne tanıklık edenlerin bir faaliyeti, te'vili ise usul dâiresinde yapılabilecek bir anlamlandırma faaliyeti olarak görmesi ve bu usule riâyet edilmeden yapılan te'vili fasit te'vil olarak tanımlaması dikkat çekicidir. Bu yaklaşım geleneğe/tradisyona ait bir yaklaşımdır.

Günümüzde yapısöküm gibi muasır metin okuma ve yorum bilim faaliyetleri Nâblusî'nin de müntesibi olduğu Ekberiyye Geleneği ile irtibatlandırılmaktadır. Bu irtibatlandırmanın yerinde olup olmadığını analiz etmek için Roland Barthes'ın yazarın ölümü teorisini, Derrida'nın yapısöküm nazariyesini tanımak ve bu okuma biçimlerini Ekberiyye Geleneğindeki tefsir ve te'vil anlayışı ile mukayese etmek yerinde olacaktır.

Roland Barthes'e göre yazar ölmüştür. Bununla kastettiği okuma faaliyetinin metni yeniden yazma faaliyeti olduğudur.[686] Paul Valéry, metnin gerçek anlamının olmadığını iddia etmiştir.[687] Yazarın "öldüğünü" ve metnin "gerçek anlamının olmadığını" iddia eden bir kişi için metin, istediği manayı devşireceği bir saha olacaktır. Okuyucu dil hapishanesinden kurtulmuş,[688] hür bir şekilde metni anlamlandıracaktır.

Burada şu sorular akla gelmektedir: Peki böyle bir okuma ne kadar isabetli bir okuma biçimidir? Bu okuma şekli mukaddes kitaplara ve Kur'ân'a tatbik edilebilir mi? Zâhirî tefsir, özellikle de bâtınî yani işârî tefsir/te'vil böyle bir okuma şekli midir?

Halbuki tüm dillerde bir dilin önce vaz edilmesi, sonra onun istimali (kullanılması) ve hamli (algılanması) söz konusudur.[689] Lafzın vaz edilmesi, o lafzın bir mana karşılığında konulması demektir. Bu ise dili vaz eden merciin işidir. Bu merciin ilâhî ya da beşerî olduğu bu hakikati değiştirmemektedir. Lafzın

[686] Barthes'in iddiasını dile getirdiği makale için bkz. Graham Allen, *Roland Barthes*, *The Death of The Author*, s. 63-77.

[687] Musa Rabâbea, *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl*, en-Nâdî'l-Edebî's-Sakâfî Dergisi, 2005, 58. sayı, s. 53-54.

[688] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, 1.bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.

[689] Yakup b. Abdilvehhab el-Bâhüseyn, *Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtuhâ inde'l-Manatika ve'l-Usûliyyîn*, s. 76.

kullanılmasıyla o lafzın manasının kastedilmesi konuşan kişinin işidir. Dilin hamli yani dinleyenin konuşanın maksadına inanması ise dinleyen kişiye aittir.[690] Lafız-mana ilişkisinde bütün mesele vaz'a yani lafzın belirli mana karşılığında konulmasına müracaat edilip edilmemesi ile ilgilidir. Lafız-mana ilişkisinde vaz'a itibar edilmemesi halinde okuyucu istediği anlamı çıkaracak, sözü dinleyen muhatap sözü istediği şekilde algılayacaktır. Sözün vaz' edildiği anlam dışında kullanımı olan mecazi ifadenin, burada itiraz olarak dile getirilmesi söz konusu olamaz. Zira mecazi ifadede hakiki anlamla arasında bir alaka söz konusudur.

Lafızlar manaların kalıpları diğer bir ifadeyle kaplarıdır.[691] Örneğin Kalem lafzı yazı aleti için mana kalıbı ve kabıdır. Bir insan kalem istediği zaman dinleyen insan ona kalem verir kalemin hâricinde bir şey vermez. Dolayısıyla kalem sözünü işiten kişi, işittiğinden bağımsız bir şekilde, işittiği lafza istediği manayı yükleyerek kalem isteyen kişiye örneğin çay veremez.

Okuyucunun metni anlamadaki otoritesi bağımsız değildir. Diğer bir ifadeyle okuyucu metni istediği gibi okuyup anlama keyfiyetine/lüksüne sahip değildir. Okuyucuyu bağlayan birtakım hususlar vardır. O da dilin kuralı ve lafızların hangi mana karşılığında vaz' edilmiş olmasıdır. Dilin kuralı, lafız-mana bütünlüğü ve ayrılmazlığı okuyucuya metni istediği gibi anlama özgürlüğü vermez. Okuyucunun bu çerçevenin dışında sözden anlam çıkarması da okuma olmaz.

Dilin vaz' edilişine itibar etmeden yapılan te'vile yorum denmez. Te'vil, sözü zâhir manadan muhtemel bir anlama sarf etmek demektir. Bu muhtemel anlama hamletme bir delile dayanarak yapılırsa bu te'vil sahih, delil sanılan bir şeyle olursa fasid te'vildir; hiçbir delile dayanmadan yapılırsa da bu oyundur, te'vil değildir.[692]

---

[690] Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât,* s. 934.

(الوضع هو كون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما في التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع.)

[691] Bkz. el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz fî İlmi'l-Meânî*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 43.

[692] Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, c. 3, s. 54.

(التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل لدليل فصحيح وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحا للدليل، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل)

Ayr.bkz.Tâcuddin es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'fî Usûli'l-Fıkh*, s. 54.

133

kullanılmasıyla o lafzın manasının kastedilmesi konuşan kişinin işidir. Dilin hamli yani dinleyenin konuşanın maksadına inanması ise dinleyen kişiye aittir.[690] Lafız-mana ilişkisinde bütün mesele vaz'a yani lafzın belirli mana karşılığında konulmasına müracaat edilip edilmemesi ile ilgilidir. Lafız-mana ilişkisinde vaz'a itibar edilmemesi halinde okuyucu istediği anlamı çıkaracak, sözü dinleyen muhatap sözü istediği şekilde algılayacaktır. Sözün vaz' edildiği anlam dışında kullanımı olan mecazi ifadenin, burada itiraz olarak dile getirilmesi söz konusu olamaz. Zira mecazi ifadede hakiki anlamla arasında bir alaka söz konusudur.

Lafızlar manaların kalıpları diğer bir ifadeyle kaplarıdır.[691] Örneğin Kalem lafzı yazı aleti için mana kalıbı ve kabıdır. Bir insan kalem istediği zaman dinleyen insan ona kalem verir kalemin hâricinde bir şey vermez. Dolayısıyla kalem sözünü işiten kişi, işittiğinden bağımsız bir şekilde, işittiği lafza istediği manayı yükleyerek kalem isteyen kişiye örneğin çay veremez.

Okuyucunun metni anlamadaki otoritesi bağımsız değildir. Diğer bir ifadeyle okuyucu metni istediği gibi okuyup anlama keyfiyetine/lüksüne sahip değildir. Okuyucuyu bağlayan birtakım hususlar vardır. O da dilin kuralı ve lafızların hangi mana karşılığında vaz' edilmiş olmasıdır. Dilin kuralı, lafız-mana bütünlüğü ve ayrılmazlığı okuyucuya metni istediği gibi anlama özgürlüğü vermez. Okuyucunun bu çerçevenin dışında sözden anlam çıkarması da okuma olmaz.

Dilin vaz' edilişine itibar etmeden yapılan te'vile yorum denmez. Te'vil, sözü zâhir manadan muhtemel bir anlama sarf etmek demektir. Bu muhtemel anlama hamletme bir delile dayanarak yapılırsa bu te'vil sahih, delil sanılan bir şeyle olursa fasid te'vildir; hiçbir delile dayanmadan yapılırsa da bu oyundur, te'vil değildir.[692]

---

[690] Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât,* s. 934.

(الوضع هو كون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسية وتخصيص اللفظ بالمعنى كما في التلويح وقيل هو جعل اللفظ دليلا على المعنى وهو من صفات الواضع والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة المعنى وهو من صفات المتكلم والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم أو ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع.)

[691] Bkz. el-Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz fî İlmi'l-Meânî*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 43.

[692] Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, c. 3, s. 54.

(التأويل هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل لدليل فصحيح وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحا للدليل، أو لما يظن دليلا ففاسد، أو لا لشيء فلعب لا تأويل)

Ayr.bkz.Tâcuddin es-Sübkî, *Cem'u'l-Cevâmi'fî Usûli'l-Fıkh*, s. 54.

Zerkeşî'nin delilsiz, mesnetsiz ifadenin zâhir anlamdan başka bir manaya hamledilmesini oyun olarak nitelemesi çok anlamlı ve kanaatimizce çok isabetlidir. Mânidar olması şu sebepledir ki bugün batıda bir anlam biçimi olarak kendini gösteren freeplay (serbest oyun) okuma faaliyeti okuyucuya özgür ve dil kurallarına takılmadan okumayı ve metni çözümlemeyi önermektedir.[693]

Bilgiyi sadece denenebilir mahsusata (duyularla kavranılabilen) hasredip ma'kulat ve gaybiyyata mesafeli duran hatta inkâr eden bir zihniyetin sorunsalı sadece dilde ve onun anlaşılmasında değildir. Kanaatimizce bu anlayışın sorunu temelinde değerlerdedir ve bu okuma biçimi insanın varlığa olan bakışının bir göstergesidir. Değer yitirildiğinde okuma sadece freeplay olmaktan çıkmaz tüm varlıkla ilgili aynı zehaba kapılma olabilecektir.

Menşe olarak Batı'ya ait olan ya da orada geliştirilen bilhassa Dînî metinleri anlama ve yorumlama faaliyet ve metotları Batı'nın kültür havzası ile doğrudan ya da dolaylı irtibatlıdır. Dînî metinleri anlamada İslam'la Batılı anlama ve yorumlama yöntemleri kısmi bir benzerlik arz edebilir. Ancak Batılı yöntemde Dînî objenin Hıristiyanlık, kilise ve muharref İncil'e özgü metinsel varlığının göz ardı edilmemesi gerekir. Zira salt metin açısından bakıldığında İncil ile Kur'ân'ın iki farklı metin olduğu aşikardır. İncil şahıs merkezli bir yorum iken Kur'ân hitap merkezlidir. Diğer bir ifadeyle İncil yorum üzerine kuruludur. Dolayısıyla İncil okuma ve anlamaları yorumun yorumu iken Kur'ân'da yorum ikinci etapta başlamaktadır. Derrida'nın sadece yorum ve yorumların yorumu vardır tezi tipik batılı anlayıştır.[694]

Ayrıca Kur'ân, Hz. Peygamber'in hayatında canlı metin haline gelmiştir. Metnin bir zâtın hayatında tecessüm etmesi o metnin o yaşam modeline aykırı yorumlanmasını men eder. Böyle bir yorum yapılacak olsa bile İslamîliği ve Kurânîliği tartışmalı hale gelir.

Teolojik açıdan İslam'daki vahiy algısı ile ve Hıristiyanlıktaki vahiy algısı arasında farklılıklar vardır. Müslümanlar için Kur'ân vahiy mahsulü iken Hıristiyanlık'ta vahiy kutsal kitap (İncil),[695] Hz. İsa'nın kendisi, ya da Tanrı'nın

[693] Bkz. Esra Başak Aydınalp, Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu, SEFAD, 2017, s. 156.

[694] Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 70.

[695] Karl Bath'a göre vahiy sadece kutsal kitaptır. Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 76.

134

Zerkeşî'nin delilsiz, mesnetsiz ifadenin zâhir anlamdan başka bir manaya hamledilmesini oyun olarak nitelemesi çok anlamlı ve kanaatimizce çok isabetlidir. Mânidar olması şu sebepledir ki bugün batıda bir anlam biçimi olarak kendini gösteren freeplay (serbest oyun) okuma faaliyeti okuyucuya özgür ve dil kurallarına takılmadan okumayı ve metni çözümlemeyi önermektedir.[693]

Bilgiyi sadece denenebilir mahsusata (duyularla kavranılabilen) hasredip ma'kulat ve gaybiyyata mesafeli duran hatta inkâr eden bir zihniyetin sorunsalı sadece dilde ve onun anlaşılmasında değildir. Kanaatimizce bu anlayışın sorunu temelinde değerlerdedir ve bu okuma biçimi insanın varlığa olan bakışının bir göstergesidir. Değer yitirildiğinde okuma sadece freeplay olmaktan çıkmaz tüm varlıkla ilgili aynı zehaba kapılma olabilecektir.

Menşe olarak Batı'ya ait olan ya da orada geliştirilen bilhassa Dînî metinleri anlama ve yorumlama faaliyet ve metotları Batı'nın kültür havzası ile doğrudan ya da dolaylı irtibatlıdır. Dînî metinleri anlamada İslam'la Batılı anlama ve yorumlama yöntemleri kısmi bir benzerlik arz edebilir. Ancak Batılı yöntemde Dînî objenin Hıristiyanlık, kilise ve muharref İncil'e özgü metinsel varlığının göz ardı edilmemesi gerekir. Zira salt metin açısından bakıldığında İncil ile Kur'ân'ın iki farklı metin olduğu aşikardır. İncil şahıs merkezli bir yorum iken Kur'ân hitap merkezlidir. Diğer bir ifadeyle İncil yorum üzerine kuruludur. Dolayısıyla İncil okuma ve anlamaları yorumun yorumu iken Kur'ân'da yorum ikinci etapta başlamaktadır. Derrida'nın sadece yorum ve yorumların yorumu vardır tezi tipik batılı anlayıştır.[694]

Ayrıca Kur'ân, Hz. Peygamber'in hayatında canlı metin haline gelmiştir. Metnin bir zâtın hayatında tecessüm etmesi o metnin o yaşam modeline aykırı yorumlanmasını men eder. Böyle bir yorum yapılacak olsa bile İslamîliği ve Kurânîliği tartışmalı hale gelir.

Teolojik açıdan İslam'daki vahiy algısı ile ve Hıristiyanlıktaki vahiy algısı arasında farklılıklar vardır. Müslümanlar için Kur'ân vahiy mahsulü iken Hıristiyanlık'ta vahiy kutsal kitap (İncil),[695] Hz. İsa'nın kendisi, ya da Tanrı'nın

[693] Bkz. Esra Başak Aydınalp, Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu, SEFAD, 2017, s. 156.

[694] Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 70.

[695] Karl Bath'a göre vahiy sadece kutsal kitaptır. Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 76.

ifadesi şeklinde uzayıp giden farklı anlayışlar ve bu anlayışların getirdiği anlama ve yorumlama yöntemleridir. Tanrı'nın ifadesi Kilisenin kararına göre değişkenlik arz edebilmektedir.[696] Halbuki bizde bu anlamda vahyi değiştirecek, Tanrı'nın iradesini ifade edecek kilise benzeri bir mercii yoktur. Tam aksine Hz. Ömer gibi bir şahsiyete "Kur'ân ve Sünnete uymazsan seni kılıçlarımızla düzeltiriz" diyen bir zihniyet vardır.[697] Bu yaklaşım Kur'ân ve Sünneti şahısların ya da kilisevari kurumların keyfi yorumlarına mahal bırakmayacak tarzda nettir.

Kur'ân ve İncil kendine has özellikleri ve her iki metnin inananlarının, muhataplarının, dünyalarının, mefkûrelerinin ve kültürünün farklı olması metnin anlaşılması ve yorumlanmasında farklılıklar arz edecektir. İslam âlimlerinin metni anlama ve yorumlamada geliştirdikleri usûl ilmi, özellikle de fıkıh usûlü ilmi, batılı okuma ve yorumlama yöntemi olan ve kökünde Dînî kaygılar taşıyan Hermeneutik yaklaşımdan farklıdır. Bu metinlerin özelliklerinin farklılığı yanında muhataplarının kültür farklılığını da yansıtmaktadır. Tahsin Görgün, Hermeneutik'i Hıristiyanlığın özü olarak görmektedir.[698]

Özetle Nâblusî'nin de bağlı bulunduğu Ekberiyye Geleneğinde zâhir yorumu/tefsiri bir kenara bırakarak yapılan ve adına ister yapısöküm densin ister hermeneutik densin salt bâtınla iktifa edilen bir te'vil anlayışı yoktur. Pergel metaforu üzerinden ifade edilecek olursa pergelin sabit ayağı tefsire ve vahyin nuzûlüne tanıklık eden sahâbe görüşlerine basarken pergelin diğer ayağı ile te'vile nazar edilmektedir. Elbette Nâblusî'de de te'vil, tefsiri dışlayan bir yapıda değildir.

Nâblusî, nassın delaleti, işaret ve iktizası ile çıkartılan ictihâdları da rey tefsiri (et-tefsir bi'r-re'y) olarak görmemektedir. Ona göre bu çıkarımlar da te'vildir. Zira bu manalar Kur'ân'dan ictihâd yoluyla istinbat edilmiştir.[699]

[696] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 74-75.

[697] Mâlik bin Nebi, *Müşkiletü's-Sekâfe* (trc. Abdussabûr Şâhin), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2000, s. 51.

[698] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 139.

[699] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35a.

وليس كل ذلك (جميع ما يحتاج إليه الإنسان في باب العمل والاعتقاد) منصوصا في القرآن فثبت أن بعضه ثابت مدلول عليه بدلالة النص وإشارته واقتضائه ولا يستخرج ذلك إلا بالرأي والعرض على الأصول وهذا هو الذي دعاهم إلى استنباط المعنى بالرأي والاجتهاد فليس هذا بتفسير القرآن بالرأي وإنما هو استنباط معاني القرآن بالرأي فذلك تأويل لا تفسير والتأويل غير التفسير

135

ifadesi şeklinde uzayıp giden farklı anlayışlar ve bu anlayışların getirdiği anlama ve yorumlama yöntemleridir. Tanrı'nın ifadesi Kilisenin kararına göre değişkenlik arz edebilmektedir.[696] Halbuki bizde bu anlamda vahyi değiştirecek, Tanrı'nın iradesini ifade edecek kilise benzeri bir mercii yoktur. Tam aksine Hz. Ömer gibi bir şahsiyete "Kur'ân ve Sünnete uymazsan seni kılıçlarımızla düzeltiriz" diyen bir zihniyet vardır.[697] Bu yaklaşım Kur'ân ve Sünneti şahısların ya da kilisevari kurumların keyfi yorumlarına mahal bırakmayacak tarzda nettir.

Kur'ân ve İncil kendine has özellikleri ve her iki metnin inananlarının, muhataplarının, dünyalarının, mefkûrelerinin ve kültürünün farklı olması metnin anlaşılması ve yorumlanmasında farklılıklar arz edecektir. İslam âlimlerinin metni anlama ve yorumlamada geliştirdikleri usûl ilmi, özellikle de fıkıh usûlü ilmi, batılı okuma ve yorumlama yöntemi olan ve kökünde Dînî kaygılar taşıyan Hermeneutik yaklaşımdan farklıdır. Bu metinlerin özelliklerinin farklılığı yanında muhataplarının kültür farklılığını da yansıtmaktadır. Tahsin Görgün, Hermeneutik'i Hıristiyanlığın özü olarak görmektedir.[698]

Özetle Nâblusî'nin de bağlı bulunduğu Ekberiyye Geleneğinde zâhir yorumu/tefsiri bir kenara bırakarak yapılan ve adına ister yapısöküm densin ister hermeneutik densin salt bâtınla iktifa edilen bir te'vil anlayışı yoktur. Pergel metaforu üzerinden ifade edilecek olursa pergelin sabit ayağı tefsire ve vahyin nuzûlüne tanıklık eden sahâbe görüşlerine basarken pergelin diğer ayağı ile te'vile nazar edilmektedir. Elbette Nâblusî'de de te'vil, tefsiri dışlayan bir yapıda değildir.

Nâblusî, nassın delaleti, işaret ve iktizası ile çıkartılan ictihâdları da rey tefsiri (et-tefsir bi'r-re'y) olarak görmemektedir. Ona göre bu çıkarımlar da te'vildir. Zira bu manalar Kur'ân'dan ictihâd yoluyla istinbat edilmiştir.[699]

[696] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 74-75.

[697] Mâlik bin Nebi, *Müşkiletü's-Sekâfe* (trc. Abdussabûr Şâhin), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2000, s. 51.

[698] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, s. 139.

[699] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35a.

وليس كل ذلك (جميع ما يحتاج إليه الإنسان في باب العمل والاعتقاد) منصوصا في القرآن فثبت أن بعضه ثابت مدلول عليه بدلالة النص وإشارته واقتضائه ولا يستخرج ذلك إلا بالرأي والعرض على الأصول وهذا هو الذي دعاهم إلى استنباط المعنى بالرأي والاجتهاد فليس هذا بتفسير القرآن بالرأي وإنما هو استنباط معاني القرآن بالرأي فذلك تأويل لا تفسير والتأويل غير التفسير

Görüldüğü üzere Nâblusî tabir yerinde ise bir zâhir âlimine taş çıkartacak derecede zâhire bağlı bir âlimdir. Zira o, ictihâdla çıkarılmış bir yoruma dahi tefsir dememektedir. Onu farklı kılan husus onun sadece zâhir mana ile yetinmemesidir. Zâhir manaya aykırı olmadığı sürece, Dinin emir ve yasaklarını çiğnemediği sürece bir insanı te'vilden alıkoyacak bir nass yoktur.

Nâblusî, İmam-ı Mâtürîdî, Zerkeşî, Suyûtî, Rağıb el-İsfehânî, Sa'lebî, Kuşeyrî'den nakillerde bulunarak onların tefsir ve te'vil konusundaki görüşlerine yer verir.[700]

Nâblusî şartları yerine getirilmeden yapılan tefsiri, men edilen tefsir olarak görür. Ona göre bir kişinin şu on beş ilmi bilmeden Kur'ân'ı tefsir etmeye girişmesi caiz değildir:

Lügat ilmi, nahiv, sarf, iştikâk ilmi, meânî, beyân, bedii, Kur'ân ilmi, akâid ilmi, fıkıh usulü ilmi, esbâb-ı nuzûl ve kısas ilmi, nâsih ve mensûh ilmi, fıkıh ilmi, hadis ilmi ve mevhibe ilmidir ki bu ilim kişinin bilgisiyle amel etmesi halinde Allah'ın kendisine lütfettiği bilgidir. Bu ilimleri bilmeyen kişi ancak bir tefsirden nakilde bulunabilir.[701]

Ümmete tefsir birikimini nakleden selef âlimleri adı geçen ilimlerde otorite isimlerdi. Daha sonraki dönemlerde olduğu gibi ilimler henüz birer branş olarak ayrılmamış olsa da tefsir yapma salahiyetine sahiplerdi.[702]

2.1.6. Te'vil ve Hakikati Temellük

Nâblusî tefsir için şart koştuğu ilimleri te'vil için şart koşmaz. Ona göre, sayılan on beş ilmi bilmese dahi Dini bilen, sözün vecihlerini anlayan kişi için te'vil caizdir. Bu tür kişiler tarafından yapılan te'vil, bir nassa dayanmadığı sürece bir katiyet ifade etmez. Nâblusî'ye göre müctehidlerin ictihâdları da böyledir. Müctehidlerin ictihâdları

[700] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35a-36b.

[701] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a.

والحاصل أن التفسير غير التأويل والتفسير ممنوع منه من لم يستوف شروطه من الآلات العلمية وهي خمسة عشر علما علم اللغة وعلم النحو وعلم التصريف وعلم الاشتقاق وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم القرآن وعلم أصول الدين وهو علم العقائد وعلم أصول الفقه وعلم أسباب النزول والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم الفقه وعلم الحديث وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم ومن لم يستوف هذه الشروط فتفسيره لا يجوز إلا بطريق الحكاية كما قدمناه

[702] Konu hakkında bkz. Ali Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 6.bs., Kitap Dünyası, İstanbul, 2016, s. 80.

136

Görüldüğü üzere Nâblusî tabir yerinde ise bir zâhir âlimine taş çıkartacak derecede zâhire bağlı bir âlimdir. Zira o, ictihâdla çıkarılmış bir yoruma dahi tefsir dememektedir. Onu farklı kılan husus onun sadece zâhir mana ile yetinmemesidir. Zâhir manaya aykırı olmadığı sürece, Dinin emir ve yasaklarını çiğnemediği sürece bir insanı te'vilden alıkoyacak bir nass yoktur.

Nâblusî, İmam-ı Mâtürîdî, Zerkeşî, Suyûtî, Rağıb el-İsfehânî, Sa'lebî, Kuşeyrî'den nakillerde bulunarak onların tefsir ve te'vil konusundaki görüşlerine yer verir.[700]

Nâblusî şartları yerine getirilmeden yapılan tefsiri, men edilen tefsir olarak görür. Ona göre bir kişinin şu on beş ilmi bilmeden Kur'ân'ı tefsir etmeye girişmesi caiz değildir:

Lügat ilmi, nahiv, sarf, iştikâk ilmi, meânî, beyân, bedii, Kur'ân ilmi, akâid ilmi, fıkıh usulü ilmi, esbâb-ı nuzûl ve kısas ilmi, nâsih ve mensûh ilmi, fıkıh ilmi, hadis ilmi ve mevhibe ilmidir ki bu ilim kişinin bilgisiyle amel etmesi halinde Allah'ın kendisine lütfettiği bilgidir. Bu ilimleri bilmeyen kişi ancak bir tefsirden nakilde bulunabilir.[701]

Ümmete tefsir birikimini nakleden selef âlimleri adı geçen ilimlerde otorite isimlerdi. Daha sonraki dönemlerde olduğu gibi ilimler henüz birer branş olarak ayrılmamış olsa da tefsir yapma salahiyetine sahiplerdi.[702]

2.1.6. Te'vil ve Hakikati Temellük

Nâblusî tefsir için şart koştuğu ilimleri te'vil için şart koşmaz. Ona göre, sayılan on beş ilmi bilmese dahi Dini bilen, sözün vecihlerini anlayan kişi için te'vil caizdir. Bu tür kişiler tarafından yapılan te'vil, bir nassa dayanmadığı sürece bir katiyet ifade etmez. Nâblusî'ye göre müctehidlerin ictihâdları da böyledir. Müctehidlerin ictihâdları

[700] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35a-36b.

[701] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a.

والحاصل أن التفسير غير التأويل والتفسير ممنوع منه من لم يستوف شروطه من الآلات العلمية وهي خمسة عشر علما علم اللغة وعلم النحو وعلم التصريف وعلم الاشتقاق وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع وعلم القرآن وعلم أصول الدين وهو علم العقائد وعلم أصول الفقه وعلم أسباب النزول والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم الفقه وعلم الحديث وعلم الموهبة وهو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم ومن لم يستوف هذه الشروط فتفسيره لا يجوز إلا بطريق الحكاية كما قدمناه

[702] Konu hakkında bkz. Ali Akpınar, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 6.bs., Kitap Dünyası, İstanbul, 2016, s. 80.

hata ihtimali olmakla birlikte doğrudur. Bu konuda Hz. Peygamber'in meşhur hadisini delil gösterir:

"İctihâd edip isabet edene iki ecir, hata edene ise bir ecir vardır."[703]

Zaten ortada delalet ve subuti bir nass varsa bu nass sebebiyle hüküm kesindir ve orada ictihâd aranmaz.

Nâblusî'ye göre tefsir, te'vile göre çok üst mertebede durmaktadır. Te'vil ise zann-i gâlibin hâkim olduğu bir yorumdur. Dolayısıyla te'vil, tefsir gibi bir katiyet ifade etmemektedir. Nâblusî'nin te'ville ilgili bu yaklaşımı iki hususu bünyesinde barındırmaktadır. İlki te'vil yapan kişi hakikati temellük iddiasında bulunamaz. Zira nihâyetinde müevvilin yaptığı bir ictihâddır. İctihâdda da isabetle birlikte hata ihtimali de vardır. İkinci husus ise te'vil Allah'ın muradına muvafık olmayabilir. Dolayısıyla te'vilde bulunan kişinin sözü bir nass gibi değerlendirilmemelidir. [704] Nâblusî, sûfîlerin işârî manalarını da te'vil başlığı altında değerlendirmektedir.

Sûfîlerin işârî yorumlarının zâhirî manayı ilga ve iptal etmesi te'vil değildir. Bununla birlikte sûfîlerin bazı sözleri zâhiren Dinin hudutlarını zorluyormuş gibi gözükebilir. Sûfîlerin yaptıkları yorumları muhkem ve müteşabih nasslar gibi iki şekilde mütalaa edebiliriz. Zâhirî manası Dinin hudutları dışında anlaşılma ihtimali varsa o sözü, sûfînin söylediği dine muvafık yorumuna hamledip te'vil ederiz. Şayet söz te'vile kâbil değilse bu durumda o sözün zâhirden anlaşılan Dine aykırı manayı reddederiz.

2.2. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri

İmam Nâblusî'nin, uzun yıllar Emevî Câmii başta olmak üzere Şam Selîmiyye Medresesi'nde ve evinde özel dersler vermiştir. Verdiği dersler arasında Kâdı

[703] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,* el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[704] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a.

وأما التأويل فهو جائز لمن عرف الدين وفهم وجوه الكلام فلا يقطع بما يقوله من معاني الآيات وإن لم يكن عالما بالعلوم المذكورة ومن ذلك فهم المجتهدين في الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ماذهبوا إليه فإنه عندهم ليس على القطع مالم يستند إلى نص في ذلك وقد أذن لهم في الاستنباط من ذلك قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وعدم قطعهم بذلك لازم حتى لا يكونوا شهدوا على الله تعالى بما يرون أنه كذلك ولهذا إذا سئل المقلدون عن مذهبهم في الفروع يقولون مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب كما أشار إليه في الأشباه والنظائر وغيرها ومن التأويل أيضا ما ذهبت إليه الصوفية في كلامهم على الآيات القرآنية من اعترافهم ببقاء المعاني الظاهرة على ماهي عليه

137

hata ihtimali olmakla birlikte doğrudur. Bu konuda Hz. Peygamber'in meşhur hadisini delil gösterir:

"İctihâd edip isabet edene iki ecir, hata edene ise bir ecir vardır."[703]

Zaten ortada delalet ve subuti bir nass varsa bu nass sebebiyle hüküm kesindir ve orada ictihâd aranmaz.

Nâblusî'ye göre tefsir, te'vile göre çok üst mertebede durmaktadır. Te'vil ise zann-i gâlibin hâkim olduğu bir yorumdur. Dolayısıyla te'vil, tefsir gibi bir katiyet ifade etmemektedir. Nâblusî'nin te'ville ilgili bu yaklaşımı iki hususu bünyesinde barındırmaktadır. İlki te'vil yapan kişi hakikati temellük iddiasında bulunamaz. Zira nihâyetinde müevvilin yaptığı bir ictihâddır. İctihâdda da isabetle birlikte hata ihtimali de vardır. İkinci husus ise te'vil Allah'ın muradına muvafık olmayabilir. Dolayısıyla te'vilde bulunan kişinin sözü bir nass gibi değerlendirilmemelidir. [704] Nâblusî, sûfîlerin işârî manalarını da te'vil başlığı altında değerlendirmektedir.

Sûfîlerin işârî yorumlarının zâhirî manayı ilga ve iptal etmesi te'vil değildir. Bununla birlikte sûfîlerin bazı sözleri zâhiren Dinin hudutlarını zorluyormuş gibi gözükebilir. Sûfîlerin yaptıkları yorumları muhkem ve müteşabih nasslar gibi iki şekilde mütalaa edebiliriz. Zâhirî manası Dinin hudutları dışında anlaşılma ihtimali varsa o sözü, sûfînin söylediği dine muvafık yorumuna hamledip te'vil ederiz. Şayet söz te'vile kâbil değilse bu durumda o sözün zâhirden anlaşılan Dine aykırı manayı reddederiz.

2.2. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri

İmam Nâblusî'nin, uzun yıllar Emevî Câmii başta olmak üzere Şam Selîmiyye Medresesi'nde ve evinde özel dersler vermiştir. Verdiği dersler arasında Kâdı

[703] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-İ'tisâm bi's-Sünne, 21, hadis nr: 7352; Müslim, es-*Sahîh,* el-Akdiye, 6, hadis nr: 1716.

[704] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a.

وأما التأويل فهو جائز لمن عرف الدين وفهم وجوه الكلام فلا يقطع بما يقوله من معاني الآيات وإن لم يكن عالما بالعلوم المذكورة ومن ذلك فهم المجتهدين في الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة ماذهبوا إليه فإنه عندهم ليس على القطع مالم يستند إلى نص في ذلك وقد أذن لهم في الاستنباط من ذلك قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وعدم قطعهم بذلك لازم حتى لا يكونوا شهدوا على الله تعالى بما يرون أنه كذلك ولهذا إذا سئل المقلدون عن مذهبهم في الفروع يقولون مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب كما أشار إليه في الأشباه والنظائر وغيرها ومن التأويل أيضا ما ذهبت إليه الصوفية في كلامهم على الآيات القرآنية من اعترافهم ببقاء المعاني الظاهرة على ماهي عليه

Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsiri de mevcuttur. Nâblusî ailesinde Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* tefsirini okutmanın ve söz konusu esere şerh ya da hâşiye yazmanın aileye mahsus bir gelenek olduğunu görmekteyiz. Babası Şeyh İsmail Nâblusî de Beyzâvî tefsirine kısmî şerh ve hâşiyeler yazmıştır.[705] İmam Nâblusî'nin baba dedesi olan aynı zamanda babasının ad aldığı Şeyh İsmail Nâblusî'nin de Beyzâvî tefsirine dâir bir ta'lîk çalışması olduğunu Nâblusî ifade eder. Aynı zamanda bu dedesi müfessirlerin biyografilerine dâir bir eser yazmışsa da bu eser vefatından sonra kaybolmuş ve hakkında bir bilgiye ve ize rastlanılmamıştır.[706]

Çalışmamızda eserin yazma nüshalarından Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesinde 78-79-80-81 numaralarda kayıtlı olan yazma nüshaları ve Şehid Ali Paşa, 199-200-201-202 numaralarda kayıtlı olan nüshaları kullanılmıştır.

Hekimoğlu Ali Paşa Nüshasının Özellikleri:

Yazma halde olan nüsha toplam dört ciltten oluşmaktadır. 78 numarada kayıtlı olan 1. cilt 676 varaktır. 1. ciltte Giriş, Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi ve Bakara sûresinin ilk beş âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir.

79 numarada kayıtlı olan 2. cilt 618 varak olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 6. âyetinden 25. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin sonunda yer alan ferağ kaydında istinsahın 1128 yılının Zilkâ'de ayının sonunda olduğu kaydedilmiştir.[707] İlk iki cildin müstensihi Nâblusî'nin has talebelerinden olan Mehmed b. İbrahim ed-Dekdekçî olduğu birinci cildin ilk sayfasında belirtilmiştir.[708] Nâblusî'nin çok değer verdiği Türk öğrencisi ve müridi İbn ed-Dekdekçî, hocası Nâblusî'nin Beyzâvî şerhine 1115 senesi Şevval ayında Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî kabrinin yanındaki Selimiyye Medresesi'nde başladığını belirtir. Derslerin her hafta salı günleri âlim ve üst düzey talebelerin huzurunda yapıldığını İbn ed-Dekdekçî ifade eder.[709]

[705] Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[706] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 62-63.

[707] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1a.

[708] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 617a.

[709] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1a. Söz konusu yazma eserin baş tarafında İbn Dekdekçî'nin notu şu şekildedir:

وقد ابتدأ في هذا الشرح المبارك من شوال سنة خمسة عشر ومائة وألف وقرأه جميعه بالمدرسة السليمية بصالحية دمشق المحمية جوار الشيخ الأكبر والقطب الأنور والكبريت الأحمر محيي الدين ابن العربي قدس الله روحه ونور ضريحه وذلك لما تولى تدريس

138

Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsiri de mevcuttur. Nâblusî ailesinde Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* tefsirini okutmanın ve söz konusu esere şerh ya da hâşiye yazmanın aileye mahsus bir gelenek olduğunu görmekteyiz. Babası Şeyh İsmail Nâblusî de Beyzâvî tefsirine kısmî şerh ve hâşiyeler yazmıştır.[705] İmam Nâblusî'nin baba dedesi olan aynı zamanda babasının ad aldığı Şeyh İsmail Nâblusî'nin de Beyzâvî tefsirine dâir bir ta'lîk çalışması olduğunu Nâblusî ifade eder. Aynı zamanda bu dedesi müfessirlerin biyografilerine dâir bir eser yazmışsa da bu eser vefatından sonra kaybolmuş ve hakkında bir bilgiye ve ize rastlanılmamıştır.[706]

Çalışmamızda eserin yazma nüshalarından Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphanesinde 78-79-80-81 numaralarda kayıtlı olan yazma nüshaları ve Şehid Ali Paşa, 199-200-201-202 numaralarda kayıtlı olan nüshaları kullanılmıştır.

Hekimoğlu Ali Paşa Nüshasının Özellikleri:

Yazma halde olan nüsha toplam dört ciltten oluşmaktadır. 78 numarada kayıtlı olan 1. cilt 676 varaktır. 1. ciltte Giriş, Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi ve Bakara sûresinin ilk beş âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir.

79 numarada kayıtlı olan 2. cilt 618 varak olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 6. âyetinden 25. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin sonunda yer alan ferağ kaydında istinsahın 1128 yılının Zilkâ'de ayının sonunda olduğu kaydedilmiştir.[707] İlk iki cildin müstensihi Nâblusî'nin has talebelerinden olan Mehmed b. İbrahim ed-Dekdekçî olduğu birinci cildin ilk sayfasında belirtilmiştir.[708] Nâblusî'nin çok değer verdiği Türk öğrencisi ve müridi İbn ed-Dekdekçî, hocası Nâblusî'nin Beyzâvî şerhine 1115 senesi Şevval ayında Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî kabrinin yanındaki Selimiyye Medresesi'nde başladığını belirtir. Derslerin her hafta salı günleri âlim ve üst düzey talebelerin huzurunda yapıldığını İbn ed-Dekdekçî ifade eder.[709]

[705] Hayatı ve diğer eserleri için bkz. Şükrü Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, DİA, c. 32, s. 270-271.

[706] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c.1, s. 62-63.

[707] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1a.

[708] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 617a.

[709] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1a. Söz konusu yazma eserin baş tarafında İbn Dekdekçî'nin notu şu şekildedir:

وقد ابتدأ في هذا الشرح المبارك من شوال سنة خمسة عشر ومائة وألف وقرأه جميعه بالمدرسة السليمية بصالحية دمشق المحمية جوار الشيخ الأكبر والقطب الأنور والكبريت الأحمر محيي الدين ابن العربي قدس الله روحه ونور ضريحه وذلك لما تولى تدريس

80. numarada kayıtlı olan 3. cilt 588 varaktan ibaret olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 26. âyetinden 46. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu nüshanın sonundaki ferağ kaydında müstensihin adı Ali el-Aclûnî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî olarak kaydedilmiştir. Bu cildin istinsahının 1128 yılı Cemaziyelevvel ayının başında tamamlandığı belirtilmiştir.[710]

81. numarada kayıtlı olan 3. cilt 431 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 47. âyetinden 74. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin farklı bir müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır.

Şehid Ali Paşa nüshası da dört cilt olup ciltler sırasıyla 199-200-201-202 numaralarda kayıtlıdır. Bu nüshanın ilk cildinde eserin adı *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* olarak kaydedilmiştir. H. Ali Paşa nüshasına nispetle yazı daha sıkı ve ince yazılmıştır.

199 numarada kayıtlı 1. cilt, 255 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi şerh edilmiştir.

200 numarada kayıtlı 2. cilt 461 varak olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin başından aynı sûrenin 21. âyete kadar olan kısım şerh edilmiştir. 2. cildin sonunda yer alan ferağ kaydında istinsahın 1126 senesinin Muharrem ayında tamamlandığı ve müstensihin adının Muhammed el-Meydânî olduğu kaydedilmektedir.[711]

201 numarada kayıtlı 3. Cilt 201 varaktan ibaret olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 21. âyetinden aynı sûrenin 34. âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin başında Nâblusî, Selimiyye Medresesi müderrisi olarak tanıtılmıştır.

202 numarada kayıtlı 3. cilt 309 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 34. âyetinden aynı sûrenin 46. âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir. Son cildin müstensihi Ali el-Aclûnî istinsahın 1128 yılı Safer ayının ortalarında tamamlandığını

المدرسة المزبورة في التاريخ المزبور يسر الله تعالى له الإكمال بجاه محمد وصحبه والآل. وكان يملي هذا الشرح يوم الثلاثاء على العلماء الأفاضل من الطلبة الذين يحضرونه ويأخذون عنه ويتبركون به وكنت من الملازمين في درسه الشريف ومجلسه المبارك المنيف وأقرأ العشر بين يديه لأنني من المنسوبين إليه والمحسوبين عليه أماتني الله تعالى على اعتقاده ومحبته وحشرني وأولادي وأحبائي في زمرته بجاه محمد صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وذريته وكتبه العبد الفقير محمد بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن الدكدكجي الحنفي الدمشقي لطف الله به والمسلمين.

[710] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 80, 5vr. 87a.

[711] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, SHD, nr. 200, vr. 459b.

139

80. numarada kayıtlı olan 3. cilt 588 varaktan ibaret olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 26. âyetinden 46. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu nüshanın sonundaki ferağ kaydında müstensihin adı Ali el-Aclûnî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî olarak kaydedilmiştir. Bu cildin istinsahının 1128 yılı Cemaziyelevvel ayının başında tamamlandığı belirtilmiştir.[710]

81. numarada kayıtlı olan 3. cilt 431 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 47. âyetinden 74. âyetin sonuna kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin farklı bir müstensihin kaleminden çıktığı anlaşılmaktadır.

Şehid Ali Paşa nüshası da dört cilt olup ciltler sırasıyla 199-200-201-202 numaralarda kayıtlıdır. Bu nüshanın ilk cildinde eserin adı *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* olarak kaydedilmiştir. H. Ali Paşa nüshasına nispetle yazı daha sıkı ve ince yazılmıştır.

199 numarada kayıtlı 1. cilt, 255 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Fâtiha sûresi şerh edilmiştir.

200 numarada kayıtlı 2. cilt 461 varak olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin başından aynı sûrenin 21. âyete kadar olan kısım şerh edilmiştir. 2. cildin sonunda yer alan ferağ kaydında istinsahın 1126 senesinin Muharrem ayında tamamlandığı ve müstensihin adının Muhammed el-Meydânî olduğu kaydedilmektedir.[711]

201 numarada kayıtlı 3. Cilt 201 varaktan ibaret olup Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 21. âyetinden aynı sûrenin 34. âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir. Bu cildin başında Nâblusî, Selimiyye Medresesi müderrisi olarak tanıtılmıştır.

202 numarada kayıtlı 3. cilt 309 varaktır. Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresinin 34. âyetinden aynı sûrenin 46. âyetine kadar olan kısım şerh edilmiştir. Son cildin müstensihi Ali el-Aclûnî istinsahın 1128 yılı Safer ayının ortalarında tamamlandığını

المدرسة المزبورة في التاريخ المزبور يسر الله تعالى له الإكمال بجاه محمد وصحبه والآل. وكان يملي هذا الشرح يوم الثلاثاء على العلماء الأفاضل من الطلبة الذين يحضرونه ويأخذون عنه ويتبركون به وكنت من الملازمين في درسه الشريف ومجلسه المبارك المنيف وأقرأ العشر بين يديه لأنني من المنسوبين إليه والمحسوبين عليه أماتني الله تعالى على اعتقاده ومحبته وحشرني وأولادي وأحبائي في زمرته بجاه محمد صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه وذريته وكتبه العبد الفقير محمد بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن الدكدكجي الحنفي الدمشقي لطف الله به والمسلمين.

[710] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 80, 5vr. 87a.

[711] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, SHD, nr. 200, vr. 459b.

belirtmiştir.[712] Cildin sonunda bir sonraki cildin Bakara sûresinin 46. âyeti ile başlayacağına dâir not düşülmüş ancak Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde bir sonraki cilt bulunmamaktadır.

Gerek H. Ali Paşa ve gerekse Şehid Ali Paşa nüshalarının müellifin hayatında istinsah edilmiş olması yönüyle önem arz etmektedir.

2.2.1. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri'nin Muhtevâsı

Beyzâvî şerhi olan Nâblusî'nin bu tefsiri her ne kadar zâhirî bir tefsir olsa da Nâblusî'nin benimsediği vahdet-i vücûd itikadından bağımsız değildir. Söz konusu tefsirin hamdelesinden itibaren bu itikad çok bariz gözükmektedir. Hamdelede Allah'ın mutlak gayb olduğu, tüm akılların idrakinden uzak olduğu, Hak varlık (el-vücûdü'l-Hakk) olduğu, Esmâ-i Hüsnâ'sı ile her daim tecelli ettiği, mâsivâdan arınmış kulunu kendisine en yakın kıldığı ve o kulunu "Kâbe Kavseyni ev Ednâ"[713] dan mütevâris makamda marifetullah süsüyle süslediğini ifade ederek Allah'a hamd eder.[714] Allah'ın Nûr ismiyle zâhir olduğu, gayb ilmindeki örtülü manayı keşfettiğini, O'nun yerlerin ve göklerin Nûru olduğu, Nûr üstüne Nûr olduğunu[715] söyler.

İlk defa Hz. Peygamber'in nûrunu izhar ettiğini ifade ettikten sonra hadislerde ilk yaratılan olarak geçen nûr, rûh, akıl ve kalem tabirlerinin tamamının Hz. Peygamber'a ait tesmiyeler olduğunu sadece bu tesmiyelerin farklı zaviyeleri olduğunu belirtir.[716]

[712] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, SHD, nr. 202, vr. 307a.

[713] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu anlamına gelen âyetle sûfîler Allah'a olan sıfâtî kurbiyet ve kulun nefsî varlığını Hak'ta fâni kılmasını kastetmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

[714] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

الحمد لله الغيب المطلق فهو الوجود الحق المتجلي على الدوام بأسمائه الحسنى وعبده المتخلي عمن سواه صاحب القرب إليه الأسنى المتحلي بحلية معرفته في مقام وراثة قاب قوسين أو أدنى فسبحانه من إله ظهر باسمه النور فكشف عما في غيب علمه من كل معنى مستور فهو نور السماوات والأرض وهو نور على نور وتبارك وتعالى من رب رحيم ومولى كريم أول ما أظهر من كتم الخفا نور نبيه وحبيبه المصطفى.

[715] Nûr sûresi, 24/35

[716] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

140

belirtmiştir.[712] Cildin sonunda bir sonraki cildin Bakara sûresinin 46. âyeti ile başlayacağına dâir not düşülmüş ancak Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde bir sonraki cilt bulunmamaktadır.

Gerek H. Ali Paşa ve gerekse Şehid Ali Paşa nüshalarının müellifin hayatında istinsah edilmiş olması yönüyle önem arz etmektedir.

2.2.1. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Tefsiri'nin Muhtevâsı

Beyzâvî şerhi olan Nâblusî'nin bu tefsiri her ne kadar zâhirî bir tefsir olsa da Nâblusî'nin benimsediği vahdet-i vücûd itikadından bağımsız değildir. Söz konusu tefsirin hamdelesinden itibaren bu itikad çok bariz gözükmektedir. Hamdelede Allah'ın mutlak gayb olduğu, tüm akılların idrakinden uzak olduğu, Hak varlık (el-vücûdü'l-Hakk) olduğu, Esmâ-i Hüsnâ'sı ile her daim tecelli ettiği, mâsivâdan arınmış kulunu kendisine en yakın kıldığı ve o kulunu "Kâbe Kavseyni ev Ednâ"[713] dan mütevâris makamda marifetullah süsüyle süslediğini ifade ederek Allah'a hamd eder.[714] Allah'ın Nûr ismiyle zâhir olduğu, gayb ilmindeki örtülü manayı keşfettiğini, O'nun yerlerin ve göklerin Nûru olduğu, Nûr üstüne Nûr olduğunu[715] söyler.

İlk defa Hz. Peygamber'in nûrunu izhar ettiğini ifade ettikten sonra hadislerde ilk yaratılan olarak geçen nûr, rûh, akıl ve kalem tabirlerinin tamamının Hz. Peygamber'a ait tesmiyeler olduğunu sadece bu tesmiyelerin farklı zaviyeleri olduğunu belirtir.[716]

[712] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, SHD, nr. 202, vr. 307a.

[713] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu anlamına gelen âyetle sûfîler Allah'a olan sıfâtî kurbiyet ve kulun nefsî varlığını Hak'ta fâni kılmasını kastetmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

[714] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

الحمد لله الغيب المطلق فهو الوجود الحق المتجلي على الدوام بأسمائه الحسنى وعبده المتخلي عمن سواه صاحب القرب إليه الأسنى المتحلي بحلية معرفته في مقام وراثة قاب قوسين أو أدنى فسبحانه من إله ظهر باسمه النور فكشف عما في غيب علمه من كل معنى مستور فهو نور السماوات والأرض وهو نور على نور وتبارك وتعالى من رب رحيم ومولى كريم أول ما أظهر من كتم الخفا نور نبيه وحبيبه المصطفى.

[715] Nûr sûresi, 24/35

[716] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

Necmeddin-i Kübrâ da tefsirinde bu isimlerin tamamının Hz. Peygamber'e işaret ettiğini ifade etmektedir.[717] Hatta ona göre Hz. Peygamber'in ümmî olması varlığın esası/aslı (ümmü'l-mevcûdât) olmasındandır. Bu hususu şehirlerin esası olduğu için Mekke'ye "Ümmü'l-Kurâ" denilmesine Fâtiha sûresine de kitabın özü olması hasebiyle "Ümmü'l-Kitâb" denilmesine benzetir.[718]

Nâblusî'nin Hz. Peygamber hakkındaki ifadelerine geçmezden önce Allah için kullandığı ifadelerinden aşkınlık ve içkinliği aynı anda yaşayan bir tasavvura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Allah için kullandığı, mutlak gayb, aklın idrakinden uzak oluşu gibi sıfatlar Nâblusî'nin tenzih eksenli yaklaşımını göstermektedir. Tecsim ve teşbih inancının zıttı olan tenzih inancında Allah mahlukatına benzetilmez, mahlukat gibi hal, hareket, biçim, cisim, boyut gibi hasletlerden mütealdir.

Tenzih anlayışı ile birlikte Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sı ile her daim tecelli etmesi, mâsivâdan arınmış kulunu kendisine en yakın kılması gibi ifadeleri de Nâblusî'nin içkin tasavvurunu yansıtmaktadır.

Kanaatimizce zâhirde birbirine zıt gibi duran bu iki tasavvur çok hassas bir konumdadır. Şöyle ki içkinlikten uzak mutlak aşkınlık tasavvuru ile aşkınlıktan uzak mutlak içkinlik tasavvuru bize çarpık bir ilah tasavvuru sunmaktadır. İçkinlikten uzak mutlak aşkınlık tasavvuru tanrıyı insan hayatından tamamen çıkaran bir anlayışa sevkedebilmektedir. Bunun tam zıttı olan aşkınlıktan uzak mutlak içkin bir tanrı tasavvuru da insanı tecsim, teşbih, panteizm ve pananteizm gibi Kur'ân ve Sünnete aykırı bir tanrı tasavvuruna insanı sevkedebilir. Bu iki tasavvur arasında yer alan aklın idrakinden uzak bir şekilde mutlak gayb olduğuna itikad etmekle birlikte her daim bir tecellide olduğunu bilme ve mâsivâdan arınmış kulun kendisine en yakın olduğuna inanma hali kulu tecsim, teşbih, panteizm ve pananteizm gibi hallere ve bâtıl itikatlara düşmeden Allah'a yaklaştırmakta, bu içkin halle birlikte inanılan müteal inanç da hayattan kopuk, ütopik, deizme kapı aralayan bir tanrı tasavvurundan insanı muhafaza etmektedir.

[717] Kübrâ, Necmeddin, *et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, c.1. s. 329-330.

[718] Kübrâ, Necmeddin, *et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye*, c. 3, s. 75; c.5, s. 61-62.

141

Necmeddin-i Kübrâ da tefsirinde bu isimlerin tamamının Hz. Peygamber'e işaret ettiğini ifade etmektedir.[717] Hatta ona göre Hz. Peygamber'in ümmî olması varlığın esası/aslı (ümmü'l-mevcûdât) olmasındandır. Bu hususu şehirlerin esası olduğu için Mekke'ye "Ümmü'l-Kurâ" denilmesine Fâtiha sûresine de kitabın özü olması hasebiyle "Ümmü'l-Kitâb" denilmesine benzetir.[718]

Nâblusî'nin Hz. Peygamber hakkındaki ifadelerine geçmezden önce Allah için kullandığı ifadelerinden aşkınlık ve içkinliği aynı anda yaşayan bir tasavvura sahip olduğunu söyleyebiliriz. Allah için kullandığı, mutlak gayb, aklın idrakinden uzak oluşu gibi sıfatlar Nâblusî'nin tenzih eksenli yaklaşımını göstermektedir. Tecsim ve teşbih inancının zıttı olan tenzih inancında Allah mahlukatına benzetilmez, mahlukat gibi hal, hareket, biçim, cisim, boyut gibi hasletlerden mütealdir.

Tenzih anlayışı ile birlikte Allah'ın Esmâ-i Hüsnâ'sı ile her daim tecelli etmesi, mâsivâdan arınmış kulunu kendisine en yakın kılması gibi ifadeleri de Nâblusî'nin içkin tasavvurunu yansıtmaktadır.

Kanaatimizce zâhirde birbirine zıt gibi duran bu iki tasavvur çok hassas bir konumdadır. Şöyle ki içkinlikten uzak mutlak aşkınlık tasavvuru ile aşkınlıktan uzak mutlak içkinlik tasavvuru bize çarpık bir ilah tasavvuru sunmaktadır. İçkinlikten uzak mutlak aşkınlık tasavvuru tanrıyı insan hayatından tamamen çıkaran bir anlayışa sevkedebilmektedir. Bunun tam zıttı olan aşkınlıktan uzak mutlak içkin bir tanrı tasavvuru da insanı tecsim, teşbih, panteizm ve pananteizm gibi Kur'ân ve Sünnete aykırı bir tanrı tasavvuruna insanı sevkedebilir. Bu iki tasavvur arasında yer alan aklın idrakinden uzak bir şekilde mutlak gayb olduğuna itikad etmekle birlikte her daim bir tecellide olduğunu bilme ve mâsivâdan arınmış kulun kendisine en yakın olduğuna inanma hali kulu tecsim, teşbih, panteizm ve pananteizm gibi hallere ve bâtıl itikatlara düşmeden Allah'a yaklaştırmakta, bu içkin halle birlikte inanılan müteal inanç da hayattan kopuk, ütopik, deizme kapı aralayan bir tanrı tasavvurundan insanı muhafaza etmektedir.

[717] Kübrâ, Necmeddin, *et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye*, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2009, c.1. s. 329-330.

[718] Kübrâ, Necmeddin, *et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye*, c. 3, s. 75; c.5, s. 61-62.

Bilinemez ve insan hayatından kopuk bir tanrı tasavvuru ile şekle indirgenmiş, ikonlaştırılmış tanrı tasavvuru kanaatimizce insanları ruhsal bunalım ve boşluğa sevk etmektedir. İnsanların İslam dışı sapmalara, deizme hatta ateizme kayma sebeplerinin başında da bu ruhi bunalım gelmektedir. Zira ikonlaştırılmış bir tanrı ve salt şekle dayalı bir din anlayışı insanın gönül dünyasını tatmin etmemektedir. Bu anlayışın tam karşı tarafında yer alan ve insan hayatından kopuk, sanki sadece emirler buyuran bir tanrı tasavvuru da aynı şekilde insanı boşluğa sevk etmektedir. Bu iki anlayışın ortasında Nâblusî'nin dengeli yaklaşımını günümüz insanının arayışlarına çözüm üreteceği kanaatindeyiz.

Nâblusî'nin Hz. Peygamberle ilgili ifadeleri ise sûfiler tarafından benimsenen Hakikat-ı Muhammediyye ya da diğer bir ifade ile Nûr-i Muhammedî itikadına dayanmaktadır. Dolayısıyla Nâblusî'nin Hz. Peygamberle ilgili ifadelerini analize geçmeden önce bu kavramların bilinmesi gerekmektedir. Biz bu konuyu Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının incelendiği üçüncü bölümde analiz edeceğiz.

2.2.2. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsirini Şerh Etme Sebebi

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli şerhinin başında neden Beyzâvî tefsirini tercih ettiğini açıklar ve kısaca Kadı Beyzâvî'den bahseder. Beyzâvî tefsirini, "tüm bedii sanatları özet bir şekilde cem eden, her zor manayı kolaylaştıran en hoş tefsir mecmuası" şeklinde tavsif eden Nâblusî, Kadı Beyzâvî'yi Şâfî fıkhı, tefsir, akâid ve fıkıh usûlu (asleyn), Arapça ve mantık ilimlerinde imam, nazar ehli, zahid ve âbid olarak tanıtır.[719]

Nâblusî, Kadı Beyzâvî'nin tefsirde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta izlediği metodu benimsediğini ancak *Keşşâf*'taki mu'tezilî fikirleri kendi tefsirinde Ehl-i Sünnet'in fikirleriyle ıslah ettiğini söyler. Nâblusî, Beyzâvî'nin bu gayretini onun hakkında yazdığı iki şiirle takdir eder ve onun *Keşşâf*'taki karalığı ağarttığını ve Dine yardımcı olduğunu söyler.[720] Nâblusî, Kadı Beyzâvî'nin ismiyle müsemma olduğunu tıpkı adı

[719] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a.

وإن ألطف مجموع من التفسير جامع مع الإيجاز لكل فن بديع وتيسير كل معنى عسير تفسير الشيخ الإمام والحبر الهمام القاضي ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي نسبة إلى قرية من أعمال شيراز تسمى البيضا كان إماما في فقه الشافعي والتفسير والأصلين والعربية والمنطق نظارا زاهدا متعبدا

[720] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a.

142

Bilinemez ve insan hayatından kopuk bir tanrı tasavvuru ile şekle indirgenmiş, ikonlaştırılmış tanrı tasavvuru kanaatimizce insanları ruhsal bunalım ve boşluğa sevk etmektedir. İnsanların İslam dışı sapmalara, deizme hatta ateizme kayma sebeplerinin başında da bu ruhi bunalım gelmektedir. Zira ikonlaştırılmış bir tanrı ve salt şekle dayalı bir din anlayışı insanın gönül dünyasını tatmin etmemektedir. Bu anlayışın tam karşı tarafında yer alan ve insan hayatından kopuk, sanki sadece emirler buyuran bir tanrı tasavvuru da aynı şekilde insanı boşluğa sevk etmektedir. Bu iki anlayışın ortasında Nâblusî'nin dengeli yaklaşımını günümüz insanının arayışlarına çözüm üreteceği kanaatindeyiz.

Nâblusî'nin Hz. Peygamberle ilgili ifadeleri ise sûfiler tarafından benimsenen Hakikat-ı Muhammediyye ya da diğer bir ifade ile Nûr-i Muhammedî itikadına dayanmaktadır. Dolayısıyla Nâblusî'nin Hz. Peygamberle ilgili ifadelerini analize geçmeden önce bu kavramların bilinmesi gerekmektedir. Biz bu konuyu Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının incelendiği üçüncü bölümde analiz edeceğiz.

2.2.2. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsirini Şerh Etme Sebebi

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî* isimli şerhinin başında neden Beyzâvî tefsirini tercih ettiğini açıklar ve kısaca Kadı Beyzâvî'den bahseder. Beyzâvî tefsirini, "tüm bedii sanatları özet bir şekilde cem eden, her zor manayı kolaylaştıran en hoş tefsir mecmuası" şeklinde tavsif eden Nâblusî, Kadı Beyzâvî'yi Şâfî fıkhı, tefsir, akâid ve fıkıh usûlu (asleyn), Arapça ve mantık ilimlerinde imam, nazar ehli, zahid ve âbid olarak tanıtır.[719]

Nâblusî, Kadı Beyzâvî'nin tefsirde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta izlediği metodu benimsediğini ancak *Keşşâf*'taki mu'tezilî fikirleri kendi tefsirinde Ehl-i Sünnet'in fikirleriyle ıslah ettiğini söyler. Nâblusî, Beyzâvî'nin bu gayretini onun hakkında yazdığı iki şiirle takdir eder ve onun *Keşşâf*'taki karalığı ağarttığını ve Dine yardımcı olduğunu söyler.[720] Nâblusî, Kadı Beyzâvî'nin ismiyle müsemma olduğunu tıpkı adı

[719] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a.

وإن ألطف مجموع من التفسير جامع مع الإيجاز لكل فن بديع وتيسير كل معنى عسير تفسير الشيخ الإمام والحبر الهمام القاضي ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر البيضاوي نسبة إلى قرية من أعمال شيراز تسمى البيضا كان إماما في فقه الشافعي والتفسير والأصلين والعربية والمنطق نظارا زاهدا متعبدا

[720] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a.

gibi Dinin yardımcısı (Nâsıruddin) olduğunu ve nisbesi (Beyzâvî) gibi beyaza mensup biri olduğunu telmih eder.

Nâblusî'nin gerek Kadı Beyzâvî'yi gerek tefsirini övmek maksadıyla zikrettiği sıfatlar zımnen bu tefsiri niçin tercih ettiğini ifade etmektedir. Bu tür sıfatların illet/sebep bildiren sıfatlar (*sıfâtun tüfîdü'l-illeh*) olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Nâblusî'nin baba ve dedesinin de Beyzâvî tefsirine dâir çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda ailede böyle bir geleneğin olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.3. Nâblusî'nin Beyzâvî'ye Kadar İcâzetleri

Nâblusî Beyzâvî şerhinin başında kendisinin sahip olduğu bazı icâzetlerini zikreder. Bu icâzetler şu şekildedir:

1. Abdülgani Nâblusî ⇒ babası İsmail Nâblusî.
2. Abdülgani Nâblusî ⇒ babasının öğrencisi İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl ⇒ İsmail Nâblusî ⇒ Necmeddin el-Gazzî ⇒ el-Bedr el-Gazzî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.
3. Abdülgani Nâblusî ⇒ Necmeddin el-Gazzî ⇒ el-Bedr el-Gazzî.
4. Abdülgani Nâblusî ⇒ Nakîbu'l-eşrâf Muhammed ⇒ Şemseddin Muhammed el-Meydânî ⇒ el-Bedr el-Gazzî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.

فإنه سلك فيه مسلك الإمام أبي القاسم محمود بن عمر جار الله الزمخشري في الكشاف. ولكنه أصلح ما انحرف فيه الزمخشري عن سنن مذهب أهل السنة الأسلاف فجزاه الله تعالى الجزاء الوافي وكفاه تبارك وتعالى مؤنة كل شدة أخروية وهو نعم الكافي وحيث قصد إصلاحا وأحسن مقالا وعزل عن الكلام القديم اعتزالا قلنا في ذلك على البديهة ارتجالا..

يقول علم الزمخشري لنا — من ذاك بالاعتزال تشييني
وإن تفسيره تبدل بالأحسن — في بهجة وتزيين
حيث أزال السواد بيضاوي — فناصر الدين ناصر الدين
وقلنا كذلك
قد سبق الزمخشري فماله مساوي
ولكن اعتزاله يكشف للمساوي
ثم الذي سوءه بيضه البيضاوي

gibi Dinin yardımcısı (Nâsıruddin) olduğunu ve nisbesi (Beyzâvî) gibi beyaza mensup biri olduğunu telmih eder.

Nâblusî'nin gerek Kadı Beyzâvî'yi gerek tefsirini övmek maksadıyla zikrettiği sıfatlar zımnen bu tefsiri niçin tercih ettiğini ifade etmektedir. Bu tür sıfatların illet/sebep bildiren sıfatlar (*sıfâtun tüfîdü'l-illeh*) olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Nâblusî'nin baba ve dedesinin de Beyzâvî tefsirine dâir çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda ailede böyle bir geleneğin olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.3. Nâblusî'nin Beyzâvî'ye Kadar İcâzetleri

Nâblusî Beyzâvî şerhinin başında kendisinin sahip olduğu bazı icâzetlerini zikreder. Bu icâzetler şu şekildedir:

1. Abdülgani Nâblusî ⇒ babası İsmail Nâblusî.
2. Abdülgani Nâblusî ⇒ babasının öğrencisi İbrâhim b. Mansûr el-Fettâl ⇒ İsmail Nâblusî ⇒ Necmeddin el-Gazzî ⇒ el-Bedr el-Gazzî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.
3. Abdülgani Nâblusî ⇒ Necmeddin el-Gazzî ⇒ el-Bedr el-Gazzî.
4. Abdülgani Nâblusî ⇒ Nakîbu'l-eşrâf Muhammed ⇒ Şemseddin Muhammed el-Meydânî ⇒ el-Bedr el-Gazzî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.

فإنه سلك فيه مسلك الإمام أبي القاسم محمود بن عمر جار الله الزمخشري في الكشاف. ولكنه أصلح ما انحرف فيه الزمخشري عن سنن مذهب أهل السنة الأسلاف فجزاه الله تعالى الجزاء الوافي وكفاه تبارك وتعالى مؤنة كل شدة أخروية وهو نعم الكافي وحيث قصد إصلاحا وأحسن مقالا وعزل عن الكلام القديم اعتزالا قلنا في ذلك على البديهة ارتجالا..

يقول علم الزمخشري لنا — من ذاك بالاعتزال تشييني
وإن تفسيره تبدل بالأحسن — في بهجة وتزيين
حيث أزال السواد بيضاوي — فناصر الدين ناصر الدين
وقلنا كذلك
قد سبق الزمخشري فماله مساوي
ولكن اعتزاله يكشف للمساوي
ثم الذي سوءه بيضه البيضاوي

5. Abdülgani Nâblusî ⇒ Abdülbâki el-Hanbelî ⇒ Ebû Abdirrahman Muhammed Hicâzî eş-Şa'râvî ⇒ İbn Ürkmâs Muhammed b. Muhammed ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.

6. Abdülgani Nâblusî ⇒ Abdülkadir es-Safûrî ⇒ Şihâbuddin Ahmed b. Abdirrahman el-Vârisî es-Sıddîkî ⇒ dayısı Muhammed b. Ebi'l-Hasen el-Bekrî es-Sıddîkî ⇒ babası Ebu'l-Hasen el-Bekrî es-Sıddîkî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ Abdurrahman Ebû Hureyre b. Muhammed ez-Zehebî ⇒ babası Muhammed ez-Zehebî ⇒ Ömer b. İlyas el-Merâğî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.

7. Şeyhülislam Zekeriyya'nın bir başka tariki şu şekilde ⇒ en-Necm Ömer b. Fehd ⇒ el-Cemalü'l-Mürşidî ⇒ Hüsâmeddin Hasan b. Ali el-Ebîverdî ⇒ Şihâbuddin et-Tebrizî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.

8. Abdülgani Nâblusî ⇒ Ali eş-Şebramallisî ⇒ Ali el-Echûrî ⇒ Nureddin el-Karâfî ⇒ Celaleddin es-Suyûtî ⇒ Muhammed b. Ahmed el-Mahzûmî ⇒ Takiyyuddin Yahya b. Şemsiddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî ⇒ babası Şemseddin Muhammed ⇒ Kâdı Azududdin Abdurrahman b. Ahmed ⇒ Zeyneddin el-Henkî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.[721]

[721] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3b-5a.

ولنا شيوخ في رواية هذا التفسير عن مصنفه القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى كنا نحضر في عموم إجازاتهم وخصوصها فتشملنا بركات أنفاسهم بكامل صفاتها وخلوصها. منهم شيخنا الوالد المرحوم علامة الزمان وفاضل الوقت والأوان العالم النحرير صاحب التقرير والتحرير الشيخ إسماعيل ابن الشيخ عبد الغني ابن العلامة شيخ الإسلام الشيخ إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سعد الله الكناني المقدسي النابلسي الشهير بابن جماعة عاملهم الله بألطافه وخصهم برحمة منه إلى قيام الساعة. فإن والدنا المرحوم هو أول مدرس درس في هذا المكان وكان معطلا من التدريس في زمان المرحوم يوسف أفندي الفتحجي حين وجه له وهو مشغول بخدمة الإمامة لحضرة السلطان مراد خان عليه الرحمة والرضوان ومن مشايخنا أيضا العلامة العمدة الفهامة صاحب العلوم الشرعية وكامل الصناعة في المباحث النقلية والعقلية الشيخ إبراهيم ابن منصور المعروف بالفتال تلميذ والدنا المرحوم بروايته عن والدنا المرحوم ورواية والدنا المرحوم عن عمدة الفقهاء والمحدثين حافظ دمشق النجم الغذي عن والده الصدر المهاب الغني عن الألقاب البدر الغزي عن شيخ الإسلام القاضي زكريا عن الحافظ أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني رحمهم الله تعالى ومن مشايخنا أيضا علامة زمانه ومفرد عصره وأوانه خاتمة الحفاظ والمحققين بدمشق الشام الإمام نجم الدين محمد الغزي المزبور فإننا نروي عنه بعموم الإجازة من غير واسطة أيضا بسنده المزبور عن والده الإمام البدر الغزي وغيره ومن مشايخنا أيضا علامة العلوم الشرعية وفهامة الفنون العقلية والأدبية خلاصة بني هاشم وبني عبد مناف الحسيب النسيب السيد محمد ابن السيد كمال الدين نقيب السادة الأشراف بروايته عن حافظ الوقت الشيخ شمس الدين محمد الميداني عن البدر الغزي عن شيخ الإسلام زكريا عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ومن مشايخنا أيضا شيخ الحديث وإمام القرابا لتوجيه الحثيث العلامة الشيخ عبد الباقي الحنبلي بروايته عن الشيخ المعمر أبي عبدالرحمن محمد المدعو حجازي الشعراوي الواعظ في جامع المؤيدية بمصر المحمية عن الشيخ المعمر محمد بن محمد الشهير بابن أركماس الحنفي عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ومن مشايخنا أيضا الشيخ الإمام العلامة العمدة الفهامة الزاهد الورع الشيخ عبد القادر الصفوري بروايته عن الشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الرحمن الوارثي الصديقي عن خاله عالم الإسلام وقطب الأولياء الكرام محمد بن أبي الحسن البكري الصديقي عن والده أبي الحسن البكري الصديقي عن شيخ الإسلام زكريا عن الحافظ عبدالرحمن أبي هريرة بن محمد الذهبي عن والده محمد الذهبي عن عمر بن إلياس المراغي عن أستاذ المحققين القاضي ناصر الدين البيضاوي وبرواية شيخ الإسلام القاضي زكريا أيضا عن النجم عمر بن فهد عن الجمال المرشدي عن العلامة الفريد حسام الدين حسن بن علي الأبيوردي عن الشيخ شهاب الدين التبريزي عن القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله تعالى ومن مشايخنا أيضا العلامة شيخ الأزهر المعمور الشيخ علي الشبراملسي المصري فيما أجازنا به بروايته عن الشيخ علي الأجهوري عن الشيخ نور الدين

144

5. Abdülgani Nâblusî ⇒ Abdülbâki el-Hanbelî ⇒ Ebû Abdirrahman Muhammed Hicâzî eş-Şa'râvî ⇒ İbn Ürkmâs Muhammed b. Muhammed ⇒ İbn Hacer el-Askalânî.

6. Abdülgani Nâblusî ⇒ Abdülkadir es-Safûrî ⇒ Şihâbuddin Ahmed b. Abdirrahman el-Vârisî es-Sıddîkî ⇒ dayısı Muhammed b. Ebi'l-Hasen el-Bekrî es-Sıddîkî ⇒ babası Ebu'l-Hasen el-Bekrî es-Sıddîkî ⇒ Şeyhülislam Zekeriyya ⇒ Abdurrahman Ebû Hureyre b. Muhammed ez-Zehebî ⇒ babası Muhammed ez-Zehebî ⇒ Ömer b. İlyas el-Merâğî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.

7. Şeyhülislam Zekeriyya'nın bir başka tariki şu şekilde ⇒ en-Necm Ömer b. Fehd ⇒ el-Cemalü'l-Mürşidî ⇒ Hüsâmeddin Hasan b. Ali el-Ebîverdî ⇒ Şihâbuddin et-Tebrizî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.

8. Abdülgani Nâblusî ⇒ Ali eş-Şebramallisî ⇒ Ali el-Echûrî ⇒ Nureddin el-Karâfî ⇒ Celaleddin es-Suyûtî ⇒ Muhammed b. Ahmed el-Mahzûmî ⇒ Takiyyuddin Yahya b. Şemsiddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî ⇒ babası Şemseddin Muhammed ⇒ Kâdı Azududdin Abdurrahman b. Ahmed ⇒ Zeyneddin el-Henkî ⇒ Kâdı Nâsıruddin el-Beyzâvî.[721]

[721] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3b-5a.

ولنا شيوخ في رواية هذا التفسير عن مصنفه القاضي البيضاوي رحمه الله تعالى كنا نحضر في عموم إجازاتهم وخصوصها فتشملنا بركات أنفاسهم بكامل صفاتها وخلوصها. منهم شيخنا الوالد المرحوم علامة الزمان وفاضل الوقت والأوان العالم النحرير صاحب التقرير والتحرير الشيخ إسماعيل ابن الشيخ عبد الغني ابن العلامة شيخ الإسلام الشيخ إسماعيل بن أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سعد الله الكناني المقدسي النابلسي الشهير بابن جماعة عاملهم الله بألطافه وخصهم برحمة منه إلى قيام الساعة. فإن والدنا المرحوم هو أول مدرس درس في هذا المكان وكان معطلا من التدريس في زمان المرحوم يوسف أفندي الفتحجي حين وجه له وهو مشغول بخدمة الإمامة لحضرة السلطان مراد خان عليه الرحمة والرضوان ومن مشايخنا أيضا العلامة العمدة الفهامة صاحب العلوم الشرعية وكامل الصناعة في المباحث النقلية والعقلية الشيخ إبراهيم ابن منصور المعروف بالفتال تلميذ والدنا المرحوم بروايته عن والدنا المرحوم ورواية والدنا المرحوم عن عمدة الفقهاء والمحدثين حافظ دمشق النجم الغذي عن والده الصدر المهاب الغني عن الألقاب البدر الغزي عن شيخ الإسلام القاضي زكريا عن الحافظ أبي الفضل أحمد بن حجر العسقلاني رحمهم الله تعالى ومن مشايخنا أيضا علامة زمانه ومفرد عصره وأوانه خاتمة الحفاظ والمحققين بدمشق الشام الإمام نجم الدين محمد الغزي المزبور فإننا نروي عنه بعموم الإجازة من غير واسطة أيضا بسنده المزبور عن والده الإمام البدر الغزي وغيره ومن مشايخنا أيضا علامة العلوم الشرعية وفهامة الفنون العقلية والأدبية خلاصة بني هاشم وبني عبد مناف الحسيب النسيب السيد محمد ابن السيد كمال الدين نقيب السادة الأشراف بروايته عن حافظ الوقت الشيخ شمس الدين محمد الميداني عن البدر الغزي عن شيخ الإسلام زكريا عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ومن مشايخنا أيضا شيخ الحديث وإمام القرابا لتوجيه الحثيث العلامة الشيخ عبد الباقي الحنبلي بروايته عن الشيخ المعمر أبي عبدالرحمن محمد المدعو حجازي الشعراوي الواعظ في جامع المؤيدية بمصر المحمية عن الشيخ المعمر محمد بن محمد الشهير بابن أركماس الحنفي عن الحافظ ابن حجر العسقلاني ومن مشايخنا أيضا الشيخ الإمام العلامة العمدة الفهامة الزاهد الورع الشيخ عبد القادر الصفوري بروايته عن الشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الرحمن الوارثي الصديقي عن خاله عالم الإسلام وقطب الأولياء الكرام محمد بن أبي الحسن البكري الصديقي عن والده أبي الحسن البكري الصديقي عن شيخ الإسلام زكريا عن الحافظ عبدالرحمن أبي هريرة بن محمد الذهبي عن والده محمد الذهبي عن عمر بن إلياس المراغي عن أستاذ المحققين القاضي ناصر الدين البيضاوي وبرواية شيخ الإسلام القاضي زكريا أيضا عن النجم عمر بن فهد عن الجمال المرشدي عن العلامة الفريد حسام الدين حسن بن علي الأبيوردي عن الشيخ شهاب الدين التبريزي عن القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله تعالى ومن مشايخنا أيضا العلامة شيخ الأزهر المعمور الشيخ علي الشبراملسي المصري فيما أجازنا به بروايته عن الشيخ علي الأجهوري عن الشيخ نور الدين

2.2.4. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de Kullandığı Kaynaklar

Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de kullandığı kaynaklar bize onun çok zengin bir kütüphaneye, geniş mütalaaya ve engin birikime sahip bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Nâblusî'nin *Burhânu's-Subût* adlı eserini yüksek lisans tezi olarak hazırlayan Ömer Ahmed Zekeriyya, Nâblusî'nin neslinden olan Râtib Nâblusî'den naklen Nâblusî'nin bazı torunlarının dedelerinin muazzam kütüphanesini Fransız ihtilali döneminde Fransızlara sattıklarını nakletmektedir.[722]

Kullandığı kaynaklar sadece bir mezhep ve meşrebe ait eserler değildir. O çok sevdiği ve şeyhim diye hitap ettiği İbnü'l-Arabî başta olmak üzere irfânî kaynaklardan istifade ettiği gibi İslâmî ilimlerin her sahasında yazılmış eserlerden de istifade etmektedir. Gerek *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de gerekse diğer eserlerinde alıntı yaptığı, kaynak gösterdiği kitaplar onun çok zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu göstermektedir.

Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de kullandığı kaynakları şunlardır:[723]

2.2.5. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Kaynakları

1. Sirâcüddin el-Bulkînî, *el-Küşşâf ale'l-Keşşâf*'[724].[725]
2. Ebu Ömer ez-Zâhid el-Bâverdî Gulâmu Sa'leb, *Kitâbu'l-Yevâkît*.[726]

القرافي عن الجلال السيوطي عن محمد بن أحمد المخزومي عن تقي الدين يحيى ابن العلامة شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن أبيه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد عن الشيخ زين الدين الهنكي عن القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله تعالى.

[722] Nâblusî, *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), 1.bs, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008, s. 65 (muhakkikin giriş yazısından).

[723] Kaynaklar ilimlere göre tasnif edildikten sonra müellif adları harf sırasına göre düzenlenmiştir.

[724] Nâblusî, el-Bulkînî'nin adını zikrettiği yerde hangi kitabından istifade ettiğini belirtmez. Kanaatimizce bu eser, onun Keşşâf üzerine olan çalışmadır. Eser Sirâcüddin el-Bulkînî tarafından başlanılmış daha sona oğlu Celâleddin el-Bulkînî tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, s.144. Söz konusu eser bazı kaynaklarda el-Keşşâf ale'l-Keşşâf olarak kaydetmiş bazı kaynaklarda ise yukarıda metinde belirttiğimiz gibi el-Küşşâf ale'l-Keşşâf olarak da kaydedilmiştir. Celâleddin el-Bulkînî hayatı ve ilgili eser için bkz. Alemüddin el-Bulkînî, Tercemetü Şeyhilislam Kâdı'l-Kudât Celâliddin el-Bulkînî, (thk. Selim Muhammed Ammar), 1.bs., Amman, 2015, s.33.

[725] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 124a.

[726] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72b. DİA'da bu eserin günümüze ulaşmadığı kaydedilmiştir. Bkz. Hüseyin Abdulhâdi Muhammed, *Gulâmu Sa'leb*, DİA, İstanbul, 1996, c. 14, s. 188-189.

145

2.2.4. Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de Kullandığı Kaynaklar

Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de kullandığı kaynaklar bize onun çok zengin bir kütüphaneye, geniş mütalaaya ve engin birikime sahip bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Nâblusî'nin *Burhânu's-Subût* adlı eserini yüksek lisans tezi olarak hazırlayan Ömer Ahmed Zekeriyya, Nâblusî'nin neslinden olan Râtib Nâblusî'den naklen Nâblusî'nin bazı torunlarının dedelerinin muazzam kütüphanesini Fransız ihtilali döneminde Fransızlara sattıklarını nakletmektedir.[722]

Kullandığı kaynaklar sadece bir mezhep ve meşrebe ait eserler değildir. O çok sevdiği ve şeyhim diye hitap ettiği İbnü'l-Arabî başta olmak üzere irfânî kaynaklardan istifade ettiği gibi İslâmî ilimlerin her sahasında yazılmış eserlerden de istifade etmektedir. Gerek *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de gerekse diğer eserlerinde alıntı yaptığı, kaynak gösterdiği kitaplar onun çok zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu göstermektedir.

Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de kullandığı kaynakları şunlardır:[723]

2.2.5. Tefsir ve Kur'ân İlimlerine Dâir Kaynakları

1. Sirâcüddin el-Bulkînî, *el-Küşşâf ale'l-Keşşâf*'[724].[725]
2. Ebu Ömer ez-Zâhid el-Bâverdî Gulâmu Sa'leb, *Kitâbu'l-Yevâkît*.[726]

القرافي عن الجلال السيوطي عن محمد بن أحمد المخزومي عن تقي الدين يحيى ابن العلامة شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن أبيه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني عن القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد عن الشيخ زين الدين الهنكي عن القاضي ناصر الدين البيضاوي رحمه الله تعالى.

[722] Nâblusî, *Burhânu's-Subût fî Tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), 1.bs, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008, s. 65 (muhakkikin giriş yazısından).

[723] Kaynaklar ilimlere göre tasnif edildikten sonra müellif adları harf sırasına göre düzenlenmiştir.

[724] Nâblusî, el-Bulkînî'nin adını zikrettiği yerde hangi kitabından istifade ettiğini belirtmez. Kanaatimizce bu eser, onun Keşşâf üzerine olan çalışmadır. Eser Sirâcüddin el-Bulkînî tarafından başlanılmış daha sona oğlu Celâleddin el-Bulkînî tarafından devam ettirilmiştir. Bkz. Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, s.144. Söz konusu eser bazı kaynaklarda el-Keşşâf ale'l-Keşşâf olarak kaydetmiş bazı kaynaklarda ise yukarıda metinde belirttiğimiz gibi el-Küşşâf ale'l-Keşşâf olarak da kaydedilmiştir. Celâleddin el-Bulkînî hayatı ve ilgili eser için bkz. Alemüddin el-Bulkînî, Tercemetü Şeyhilislam Kâdı'l-Kudât Celâliddin el-Bulkînî, (thk. Selim Muhammed Ammar), 1.bs., Amman, 2015, s.33.

[725] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 124a.

[726] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72b. DİA'da bu eserin günümüze ulaşmadığı kaydedilmiştir. Bkz. Hüseyin Abdulhâdi Muhammed, *Gulâmu Sa'leb*, DİA, İstanbul, 1996, c. 14, s. 188-189.

3. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidi'l-Vecîz*.[727]

4. Ebû Tâlib es-Sa'lebî, *et-Tefsîr* (*el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*).[728]

5. Ebu's-Suud Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*.[729]

6. ed-Dânî, *et-Teysîr*.[730]

7. el-Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*.[731]

8. el-Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâat*.[732]

9. el-Leysî Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[733]

10. el-Mübârek b. el-Hasan eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-Zâhir fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Bevâhir*.[734]

11. en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî* (*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*).[735]

12. es-Safâkisî, Burhaneddin İbrahim, *Kitâbu'l-Mecîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd.*[736]

13. eş-Şatıbî, *eş-Şatıbiyye* (*Hırzu'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*).[737]

14. et-Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf* (*Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rayb*).[738]

15. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*.[739]

[727] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a.

[728] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b.

[729] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 80b; 99a; 109b; 124a.

[730] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71a; 87b; 93b;

[731] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91b.

[732] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 41a.

[733] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 80a.

[734] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71b.

[735] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 108a; 171b. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 24a.

[736] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 105a; 118a; 121a; 122a; 170b; 173a; 174b; 195b; 233b; 236b; 240a; 245a; 246a; 247a; 248a-b.

[737] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71a.

[738] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7b; 21b

[739] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b; 35a; 78a; 84b; 90b.

146

3. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidi'l-Vecîz*.[727]

4. Ebû Tâlib es-Sa'lebî, *et-Tefsîr* (*el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*).[728]

5. Ebu's-Suud Efendi, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*.[729]

6. ed-Dânî, *et-Teysîr*.[730]

7. el-Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*.[731]

8. el-Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâat*.[732]

9. el-Leysî Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[733]

10. el-Mübârek b. el-Hasan eş-Şehrezûrî, *el-Misbâhu'z-Zâhir fi'l-Kırâati'l-Aşri'l-Bevâhir*.[734]

11. en-Nesefî, *Tefsiru'n-Nesefî* (*Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*).[735]

12. es-Safâkisî, Burhaneddin İbrahim, *Kitâbu'l-Mecîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd.*[736]

13. eş-Şatıbî, *eş-Şatıbiyye* (*Hırzu'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî*).[737]

14. et-Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf* (*Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâi'r-Rayb*).[738]

15. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*.[739]

[727] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a.

[728] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b.

[729] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 80b; 99a; 109b; 124a.

[730] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71a; 87b; 93b;

[731] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91b.

[732] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 41a.

[733] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 80a.

[734] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71b.

[735] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 108a; 171b. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 24a.

[736] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 105a; 118a; 121a; 122a; 170b; 173a; 174b; 195b; 233b; 236b; 240a; 245a; 246a; 247a; 248a-b.

[737] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 71a.

[738] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7b; 21b

[739] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b; 35a; 78a; 84b; 90b.

16. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*.[740]
17. İbn Abdilhak, *Şerhu'l-Besmele*.[741]
18. İbn Ebî Hâtim, *Tefsir*.[742]
19. İbn Kemal Paşa, *Tefsir*.[743]
20. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*.[744]
21. İbnü'l-Cevzî, *el-Muğnî fi't-Tefsîr*.[745]
22. İmâduddin Mansûr el-Kâzerûnî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[746]
23. İmam-ı Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*.[747]
24. İmam-ı Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*.[748]
25. İsâm el-İsferâyînî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[749]
26. İzz b. Abdisselam, *el-Esiletü'l-Kur'âniyye*.[750]
27. Mâverdî, *Tefsir (en-Nüket ve'l-Uyûn)*.[751]
28. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[752]
29. Muhammed Emin b. Sadriddin eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[753]

[740] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8b; 12a; 102b; 128b; 129a-b; 137b; 138a-b; 236b; 237b; 265a.

[741] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 111a.

[742] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b; 33a; 69a; 76b.

[743] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 99a.

[744] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 89a; 91b;

[745] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 92b.

[746] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 12b.; 54a; 55b; 93b; 111a; 115a; 131a; 142a;

[747] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b.

[748] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 21b; 22a; 29b; 33a; 35a; 36a; 69a; 79a; 92b;

[749] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 32a; 48a; 79b; 86a; 87b; 110b; 112b; 113b; 114b; 125b; 126a; 128b; 131b; 146b; 149a; 150a; 153a.

[750] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 19b.

[751] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b; 79b; 93a.

[752] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10a; 12a; 19a; 20b; 28a; 29a; 29b; 30b; 33a; 38a; 40a; 45a; 45b; 47b; 57a; 59b; 62b; 65a; 68a; 72a; 75b; 79a; 80a; 81b. SÜL, HKM, nr. 80, 8b; 10a; 24a.

[753] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11a; 11b; 12b; 21a; 28a; 30a; 32a; 65b; 73b; 75a; 77a-b; 80a; 113a. SÜL, HKM, nr. 80, 1b; 2a-b.

147

16. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*.[740]
17. İbn Abdilhak, *Şerhu'l-Besmele*.[741]
18. İbn Ebî Hâtim, *Tefsir*.[742]
19. İbn Kemal Paşa, *Tefsir*.[743]
20. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*.[744]
21. İbnü'l-Cevzî, *el-Muğnî fi't-Tefsîr*.[745]
22. İmâduddin Mansûr el-Kâzerûnî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[746]
23. İmam-ı Mâtürîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*.[747]
24. İmam-ı Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*.[748]
25. İsâm el-İsferâyînî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[749]
26. İzz b. Abdisselam, *el-Esiletü'l-Kur'âniyye*.[750]
27. Mâverdî, *Tefsir (en-Nüket ve'l-Uyûn)*.[751]
28. Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[752]
29. Muhammed Emin b. Sadriddin eş-Şirvânî, *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*.[753]

[740] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8b; 12a; 102b; 128b; 129a-b; 137b; 138a-b; 236b; 237b; 265a.

[741] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 111a.

[742] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b; 33a; 69a; 76b.

[743] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 99a.

[744] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 89a; 91b;

[745] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 92b.

[746] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 12b.; 54a; 55b; 93b; 111a; 115a; 131a; 142a;

[747] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b.

[748] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 21b; 22a; 29b; 33a; 35a; 36a; 69a; 79a; 92b;

[749] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 32a; 48a; 79b; 86a; 87b; 110b; 112b; 113b; 114b; 125b; 126a; 128b; 131b; 146b; 149a; 150a; 153a.

[750] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 19b.

[751] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b; 79b; 93a.

[752] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10a; 12a; 19a; 20b; 28a; 29a; 29b; 30b; 33a; 38a; 40a; 45a; 45b; 47b; 57a; 59b; 62b; 65a; 68a; 72a; 75b; 79a; 80a; 81b. SÜL, HKM, nr. 80, 8b; 10a; 24a.

[753] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11a; 11b; 12b; 21a; 28a; 30a; 32a; 65b; 73b; 75a; 77a-b; 80a; 113a. SÜL, HKM, nr. 80, 1b; 2a-b.

30. Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*.[754]

31. Semîn el-Halebî, *İ'râbu's-Semîn (ed-Durru'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn)*.[755]

32. Şemseddin el-İsfahânî, *el-Mukaddimât (Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye* isimli tefsirine yazdığı yirmi üç mukaddime)[756] Nâblusî bu tefsirin, *Mefâtîhu'l-Ğayb* ile *Keşşâf*'ı cem eden bir tefsir olduğunu belirtir.

33. Şeyhzâde Muhyiddin, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*.[757]

34. Şihâb el-Hafâcî: *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (*İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*).[758]

35. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*.[759]

36. Yusuf Sinaneddin el-Amâsî, *Tebyînu'l-Mehârim*[760].[761]

37. Zemahşerî, *el-Keşşâf fî Tefsîri'l-Kur'ân*.[762]

[754] Nâblusî, et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91a.

[755] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 92b; 121a; 150b; 152b; 159b; 242a; 266a.

[756] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 68b; 72a.

[757] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 12b; 35a. SÜL, HKM, nr. 80, 2b; 3b; 5b; 6a-b; 7b; 8a; 9a; 10a-b; 13a;14b; 17b; 20a; 21a; 23a; 23b; 25b.

[758] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a; 10a; 11b; 17a; 18a; 19a; 21a; 27a; 28a; 28b; 29a; 30b; 31b; 33a; 34a; 34b; 37a; 40a; 44a; 45a; 47b; 48b; 49b; 50b; 51a; 53a; 53b; 54a; 55a; 56b; 57b; 60a; 60b; 61b; 62a; 63a; 64a; 65a; 66a; 69b; 70a; 70b; 71a; 73b; 74a; 75a-b; 77a; 78b; 79b; 80a; 81b; 83b; 84a; 84b; 85a-b; 86a-b; 88a-b; 90a; 92b; 94a; 95a; 97a-b; 98a; 99b; 111a; 102b; 103a; 104a-b; 105a-b; 106b; 107a; 108b; 109b; 110a. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 1b; 2a; 2b; 3a; 4b; 5b; 6b; 7a-b; 8a-b; 9a-b; 12b; 13b; 14b; 15b; 17b; 18b; 20a; 22b; 23a; 23b; 24a; 25a; 25b; 26a.

[759] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b;67a; 68b; 69a; 77b.

[760] Araştırmalarımız neticesinde eserin henüz tahkik edilmediğini gördük. Eser ve müellifi için bkz. Recep Orhan Özel, Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve "*Tebyînü'l-Mehârim*" Adlı Eseri, Usûl Dergisi, c. 20, 2, 2013, s. 113-140.

[761] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 107a. SÜL, HKM, nr.80, vr. 3a.

[762] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64b; 108a.

148

30. Sehâvî, *Cemâlu'l-Kurrâ*.[754]

31. Semîn el-Halebî, *İ'râbu's-Semîn (ed-Durru'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn)*.[755]

32. Şemseddin el-İsfahânî, *el-Mukaddimât (Envâru'l-Hakâiki'r-Rabbâniyye fî Tefsîri'l-Letâifi'l-Kur'âniyye* isimli tefsirine yazdığı yirmi üç mukaddime)[756] Nâblusî bu tefsirin, *Mefâtîhu'l-Ğayb* ile *Keşşâf*'ı cem eden bir tefsir olduğunu belirtir.

33. Şeyhzâde Muhyiddin, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*.[757]

34. Şihâb el-Hafâcî: *Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (*İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*).[758]

35. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*.[759]

36. Yusuf Sinaneddin el-Amâsî, *Tebyînu'l-Mehârim*[760].[761]

37. Zemahşerî, *el-Keşşâf fî Tefsîri'l-Kur'ân*.[762]

[754] Nâblusî, et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91a.

[755] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 92b; 121a; 150b; 152b; 159b; 242a; 266a.

[756] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 68b; 72a.

[757] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 12b; 35a. SÜL, HKM, nr. 80, 2b; 3b; 5b; 6a-b; 7b; 8a; 9a; 10a-b; 13a;14b; 17b; 20a; 21a; 23a; 23b; 25b.

[758] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 3a; 10a; 11b; 17a; 18a; 19a; 21a; 27a; 28a; 28b; 29a; 30b; 31b; 33a; 34a; 34b; 37a; 40a; 44a; 45a; 47b; 48b; 49b; 50b; 51a; 53a; 53b; 54a; 55a; 56b; 57b; 60a; 60b; 61b; 62a; 63a; 64a; 65a; 66a; 69b; 70a; 70b; 71a; 73b; 74a; 75a-b; 77a; 78b; 79b; 80a; 81b; 83b; 84a; 84b; 85a-b; 86a-b; 88a-b; 90a; 92b; 94a; 95a; 97a-b; 98a; 99b; 111a; 102b; 103a; 104a-b; 105a-b; 106b; 107a; 108b; 109b; 110a. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 1b; 2a; 2b; 3a; 4b; 5b; 6b; 7a-b; 8a-b; 9a-b; 12b; 13b; 14b; 15b; 17b; 18b; 20a; 22b; 23a; 23b; 24a; 25a; 25b; 26a.

[759] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29b;67a; 68b; 69a; 77b.

[760] Araştırmalarımız neticesinde eserin henüz tahkik edilmediğini gördük. Eser ve müellifi için bkz. Recep Orhan Özel, Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve "*Tebyînü'l-Mehârim*" Adlı Eseri, Usûl Dergisi, c. 20, 2, 2013, s. 113-140.

[761] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 107a. SÜL, HKM, nr.80, vr. 3a.

[762] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64b; 108a.

2.2.6. Hadis Kaynakları

38. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*; [763] *Şuabu'l-İmân*; [764] *Delâilu'n-Nübüvve*.[765]
39. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*.[766]
40. Burhâneddin İbn Cemâa el-Kinânî,[767] el-Ehâdîsu'l-Kudsiyye.[768]
41. Dârimî, *es-Sünen*.[769]
42. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî Şerhu Muvattai Mâlik*.[770]
43. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*.[771]
44. el-Münâvî, *Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*.[772]
45. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*.[773]
46. İbn Mâce, *es-Sünen*.[774]
47. İmam Mâlik, *Muvatta*.[775]
48. Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*.[776]
49. Nesâî, *es-Sünen*.[777]
50. Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğât*.[778]

[763] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a.

[764] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b.

[765] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 67b.

[766] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6a; 8a; 21b; 79a; 87a; 91a; 98a

[767] Nâblusî, "büyük dedemiz" diye bahsettiği bu zâtın tam adını şu şekilde zikreder: Şeyhülislam Burhâneddin İbrahim b. Sa'dillah İbn Cemâa el-Kinânî eş-Şâfiî. Bkz Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 123a.

[768] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 123a.

[769] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 86b.

[770] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90a.

[771] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b; 96a.

[772] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b; 55b,

[773] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 22b.

[774] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 49a; 68b;

[775] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95a; 102a;

[776] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 97a; 101b;

[777] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b;

[778] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 69b.

149

2.2.6. Hadis Kaynakları

38. Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*; [763] *Şuabu'l-İmân*; [764] *Delâilu'n-Nübüvve*.[765]
39. Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*.[766]
40. Burhâneddin İbn Cemâa el-Kinânî,[767] el-Ehâdîsu'l-Kudsiyye.[768]
41. Dârimî, *es-Sünen*.[769]
42. Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Kabes fî Şerhu Muvattai Mâlik*.[770]
43. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*.[771]
44. el-Münâvî, *Şerhu'l-Câmii's-Sağîr*.[772]
45. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*.[773]
46. İbn Mâce, *es-Sünen*.[774]
47. İmam Mâlik, *Muvatta*.[775]
48. Müslim, *el-Câmiu's-Sahih*.[776]
49. Nesâî, *es-Sünen*.[777]
50. Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğât*.[778]

[763] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a.

[764] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b.

[765] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 67b.

[766] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6a; 8a; 21b; 79a; 87a; 91a; 98a

[767] Nâblusî, "büyük dedemiz" diye bahsettiği bu zâtın tam adını şu şekilde zikreder: Şeyhülislam Burhâneddin İbrahim b. Sa'dillah İbn Cemâa el-Kinânî eş-Şâfiî. Bkz Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 123a.

[768] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 123a.

[769] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 86b.

[770] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90a.

[771] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b; 96a.

[772] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b; 55b,

[773] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 22b.

[774] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 49a; 68b;

[775] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95a; 102a;

[776] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 97a; 101b;

[777] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 35b;

[778] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 69b.

51. Şemseddin el-Birmâvî,[779] *Şerhu'l-Buhârî (el-Lâmiu's-Sabîh ale'l-Câmii's-Sabîh)*.[780]

52. Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*.[781]

2.2.7. Akâid ve Kelam Kaynakları

53. Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*.[782]

54. Adududdin el-Îcî, *el-Mevâkıf*.[783]

55. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*.[784]

56. el-Cüveynî, *eş-Şâmil*.[785]

57. Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*.[786]

58. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Yahûd*.[787] el-Emâlî[788]

59. İbn Berricân, *Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ*.[789]

60. İbnü'l-Hâim, *el-Ikdu'l-Ferîd fî Kelimeti't-Tevhîd*.[790]

61. İmam Nesefî, *el-Akâid*.[791]

62. Kurtubî, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.[792]

[779] Bazı kaynaklarda bu zâtın nispesi el-Burmâvî şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. Abdullah Aydınlı, *"Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine"*, Hadis Tetkikleri Dergisi, 6, 1, 2008, s. 212. Bu şekildeki telaffuz yanlıştır. Birma, Mısır'ın batısında yer alan Garbiyye iline bağlı bir kasabadır. Bu kasabaya nispetle doğrusu yukarıda da yazdığımız şekilde el-Birmâvî olmalıdır.

[780] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 21b; 108a.

[781] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15a; 35b;

[782] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 145b.

[783] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15a.

[784] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 184b; 178b.

[785] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140a.

[786] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140b.

[787] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 473a.

[788] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 39b.

[789] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 145a.

[790] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 144b.

[791] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a-b.

[792] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40b.

150

51. Şemseddin el-Birmâvî,[779] *Şerhu'l-Buhârî (el-Lâmiu's-Sabîh ale'l-Câmii's-Sabîh)*.[780]

52. Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahih*.[781]

2.2.7. Akâid ve Kelam Kaynakları

53. Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-Fâhire fî Tahkîki Mezhebi's-Sûfiyye ve'l-Mütekellimîn ve'l-Hukemâ*.[782]

54. Adududdin el-Îcî, *el-Mevâkıf*.[783]

55. Ali Kuşçu, *Şerhu't-Tecrîd*.[784]

56. el-Cüveynî, *eş-Şâmil*.[785]

57. Fahreddin Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*.[786]

58. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Yahûd*.[787] el-Emâlî[788]

59. İbn Berricân, *Şerhu Esmâillahi'l-Husnâ*.[789]

60. İbnü'l-Hâim, *el-Ikdu'l-Ferîd fî Kelimeti't-Tevhîd*.[790]

61. İmam Nesefî, *el-Akâid*.[791]

62. Kurtubî, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.[792]

[779] Bazı kaynaklarda bu zâtın nispesi el-Burmâvî şeklinde kaydedilmiştir. Bkz. Abdullah Aydınlı, *"Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine"*, Hadis Tetkikleri Dergisi, 6, 1, 2008, s. 212. Bu şekildeki telaffuz yanlıştır. Birma, Mısır'ın batısında yer alan Garbiyye iline bağlı bir kasabadır. Bu kasabaya nispetle doğrusu yukarıda da yazdığımız şekilde el-Birmâvî olmalıdır.

[780] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 21b; 108a.

[781] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15a; 35b;

[782] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 145b.

[783] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15a.

[784] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 184b; 178b.

[785] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140a.

[786] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140b.

[787] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 473a.

[788] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 39b.

[789] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 145a.

[790] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 144b.

[791] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a-b.

[792] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40b.

63. Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*.[793]

64. Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-Enzâr alâ Metni Tavâlii'l-Envâr li'l-Beyzâvî*.[794]

65. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*.[795]

66. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*.[796]

2.2.8. Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Fetva Kaynakları

67. Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhît (el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî)*.[797]

68. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*.[798]

69. el-Âmidî, *İbkâru'l-Efkâr*.[799]

70. el-Aynî, *Şerhu'l-Kenz*.[800]

71. el-Cüveynî, *el-Burhân*.[801]

72. el-Kudûrî, *el-Kitâb*[802]

73. el-Kuhistânî, *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*.[803]

74. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ*.[804]

75. er-Râfiî, *eş-Şerhu'l-Kebîr (el-Azîz Şerhu'l-Vecîz)*.[805]

76. es-Sağnâkî, *en-Nihâye Şerhu'l-Hidâye*.[806]

[793] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37b.
[794] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40a.
[795] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140b.
[796] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 473a.
[797] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b.
[798] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[799] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15b.
[800] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[801] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.
[802] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[803] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 148a.
[804] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148b.
[805] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93b.
[806] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.

151

63. Sadeddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*.[793]

64. Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-Enzâr alâ Metni Tavâlii'l-Envâr li'l-Beyzâvî*.[794]

65. Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-İlâhiyye*.[795]

66. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*.[796]

2.2.8. Fıkıh, Fıkıh Usûlü ve Fetva Kaynakları

67. Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhît (el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî)*.[797]

68. Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *en-Nevâzil*.[798]

69. el-Âmidî, *İbkâru'l-Efkâr*.[799]

70. el-Aynî, *Şerhu'l-Kenz*.[800]

71. el-Cüveynî, *el-Burhân*.[801]

72. el-Kudûrî, *el-Kitâb*[802]

73. el-Kuhistânî, *Şerhu Muhtasari'l-Vikâye*.[803]

74. el-Velvâlicî, *el-Fetâvâ*.[804]

75. er-Râfiî, *eş-Şerhu'l-Kebîr (el-Azîz Şerhu'l-Vecîz)*.[805]

76. es-Sağnâkî, *en-Nihâye Şerhu'l-Hidâye*.[806]

[793] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37b.
[794] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40a.
[795] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 140b.
[796] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 473a.
[797] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b.
[798] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[799] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 15b.
[800] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[801] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.
[802] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.
[803] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 148a.
[804] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148b.
[805] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93b.
[806] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.

77. ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*.[807]

78. Gazzâlî, *el-Vasît*.[808]

79. İbn Hacer el-Heysemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ'l-Fıkhiyye*.[809]

80. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*.[810]

81. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*.[811]*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*.[812]

82. İbnü's-Sââtî, *el-Bedî (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*.[813]

83. İsmail en-Nâblusî, *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hükkâm*.[814]

84. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*.[815]

85. Necmeddin Muhtâr ez-Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*.[816]

86. Radıyyuddin es-Serahsî, *el-Muhît*.[817]

87. Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavzîh*.[818]

88. Tâceddin es-Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*.[819] *Refu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*.[820]

[807] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95a, 96b.

[808] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 389a.

[809] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90a.

[810] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 242b.

[811] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b.

[812] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 189b.

[813] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79,vr. 96a.

[814] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6b; 57a; 58a; 66a; 96a; 98b; 118b.

[815] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 25a; 148a; 171b; 172a.

[816] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b; 98b

[817] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.

[818] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 27a;

[819] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.

[820] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.

152

77. ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*.[807]

78. Gazzâlî, *el-Vasît*.[808]

79. İbn Hacer el-Heysemî, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ'l-Fıkhiyye*.[809]

80. İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*.[810]

81. İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-Fâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*.[811]*el-Eşbâh ve'n-Nezâir*.[812]

82. İbnü's-Sââtî, *el-Bedî (Nihâyetü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl)*.[813]

83. İsmail en-Nâblusî, *el-İhkâm fî Şerhi Düreri'l-Hükkâm*.[814]

84. Muhammed el-Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*.[815]

85. Necmeddin Muhtâr ez-Zâhidî, *el-Müctebâ Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*.[816]

86. Radıyyuddin es-Serahsî, *el-Muhît*.[817]

87. Sadru'ş-Şerîa, *et-Tavzîh*.[818]

88. Tâceddin es-Sübkî, *Cemu'l-Cevâmi'*.[819] *Refu'l-Hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*.[820]

[807] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95a, 96b.

[808] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 389a.

[809] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90a.

[810] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 242b.

[811] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b.

[812] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 189b.

[813] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79,vr. 96a.

[814] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6b; 57a; 58a; 66a; 96a; 98b; 118b.

[815] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 25a; 148a; 171b; 172a.

[816] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 95b; 98b

[817] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a.

[818] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 27a;

[819] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.

[820] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72a.

2.2.9. Tasavvuf ve Hikmet Kaynakları

89. Abdullah el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*.[821]

90. Abdulvehhab eş-Şa'rânî, *el-Cevherü'l-Masûn*.[822]

91. Afif et-Tilmisânî, *Divân*.[823]

92. Devvânî, *Şerhu'l-Heyâkil (Şevâkilu'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr).*[824]

93. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*; [825] *Nihâyetü'l-İşrâk*; [826] *Mişkâtu'l-Envâr*.[827]

94. İbn Atâillah es-Sekenderî, *Letâifu'l-Minen*.[828]

95. İbnü'l-Fâriz, *Divân*.[829]

96. Necmeddin el-Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verede fi't-Teşebbüh*.[830] *Minberü't-Tevhîd Şerhu Cevheri'l-Ferîd fî Edebi's-Sûfî ve'l-Mürîd*[831]

97. Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Nâblusî'nin en fazla beslendiği kaynakların başında İbnü'l-Arabî gelir. Ondan, kimi yerde Şeyh-i Ekber (eş-Şeyhu'l-Ekber), kimi yerde İbnü'l-Arabî, kimi yerde şeyhimiz (şeyhunâ), kimi yerde sadece Şeyh (eş-Şeyh) diye bahseder. Nâblusî'nin isim vermeden sadece şeyhimiz (şeyhunâ) veya Şeyh (eş-Şeyh) dediği yerde kastettiği kişi Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'dir. Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin şu eserlerinden istifade etmiştir:

I. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*.[832]

[821] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90b.

[822] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16a.

[823] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158a.

[824] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40b.

[825] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 583b.

[826] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40a.

[827] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158a.

[828] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37b.

[829] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 100a.

[830] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 18a.

[831] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

[832] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a; 9b; 10b; 11b; 116b; 117a; 272b.

153

2.2.9. Tasavvuf ve Hikmet Kaynakları

89. Abdullah el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*.[821]

90. Abdulvehhab eş-Şa'rânî, *el-Cevherü'l-Masûn*.[822]

91. Afif et-Tilmisânî, *Divân*.[823]

92. Devvânî, *Şerhu'l-Heyâkil (Şevâkilu'l-Hûr fî Şerhi Heyâkili'n-Nûr).*[824]

93. Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*; [825] *Nihâyetü'l-İşrâk*; [826] *Mişkâtu'l-Envâr*.[827]

94. İbn Atâillah es-Sekenderî, *Letâifu'l-Minen*.[828]

95. İbnü'l-Fâriz, *Divân*.[829]

96. Necmeddin el-Gazzî, *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verede fi't-Teşebbüh*.[830] *Minberü't-Tevhîd Şerhu Cevheri'l-Ferîd fî Edebi's-Sûfî ve'l-Mürîd*[831]

97. Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Nâblusî'nin en fazla beslendiği kaynakların başında İbnü'l-Arabî gelir. Ondan, kimi yerde Şeyh-i Ekber (eş-Şeyhu'l-Ekber), kimi yerde İbnü'l-Arabî, kimi yerde şeyhimiz (şeyhunâ), kimi yerde sadece Şeyh (eş-Şeyh) diye bahseder. Nâblusî'nin isim vermeden sadece şeyhimiz (şeyhunâ) veya Şeyh (eş-Şeyh) dediği yerde kastettiği kişi Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'dir. Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin şu eserlerinden istifade etmiştir:

I. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*.[832]

[821] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90b.

[822] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16a.

[823] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158a.

[824] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40b.

[825] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 583b.

[826] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 40a.

[827] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158a.

[828] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37b.

[829] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 100a.

[830] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 18a.

[831] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

[832] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a; 9b; 10b; 11b; 116b; 117a; 272b.

II. *Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâliu Ehilleti'l-Esrâr ve'l-Ulûm.*[833]

III. *Rûhu'l-Kuds.*[834]

IV. *Şerhu Istılâhâti's-Sûfiyye.*[835]

V. *Şerhu'l-Vasâya'l-Yûsufiyye.*[836]

VI. *Risâletü'l-Kurbe.*[837]

VII. Kitap ismi zikretmeksizin İbnü'l-Arabî'den nakilde bulunduğu yerler:[838]

2.2.10. Dil ve Edebiyata Dâir Kaynakları

98. Adududdin el-Îcî, *er-Risâletü'l-Vad'iyye*.[839]

99. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl (et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl).*[840]

100. el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*.[841]

101. el-Kazvînî, *el-Îdâh*.[842]

102. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*.[843]

103. es-Suyûtî, *Risâletü'l-İktibâs*.[844]

104. et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telhîs (Muhtasaru'l-Meânî Şerhu Telhîsi'l-Miftâh)*[845]; *el-Mutavval ale't-Telhîs*.[846]

[833] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 192b.

[834] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 483b.

[835] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

[836] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 266a.

[837] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

[838] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 270b; 272a.

[839] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 159a.

[840] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî,* SÜL, HKM, nr. 79, vr. 78a.

[841] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 17b; 27b; 29b; 33b; 34a; 37b; 38b; 39a; 40b; 44a-b;

[842] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 30b.

[843] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64a; 130a.

[844] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 30b.

[845] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 112b.

[846] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 107a; 115b.

154

II. *Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâliu Ehilleti'l-Esrâr ve'l-Ulûm.*[833]

III. *Rûhu'l-Kuds.*[834]

IV. *Şerhu Istılâhâti's-Sûfiyye.*[835]

V. *Şerhu'l-Vasâya'l-Yûsufiyye.*[836]

VI. *Risâletü'l-Kurbe.*[837]

VII. Kitap ismi zikretmeksizin İbnü'l-Arabî'den nakilde bulunduğu yerler:[838]

2.2.10. Dil ve Edebiyata Dâir Kaynakları

98. Adududdin el-Îcî, *er-Risâletü'l-Vad'iyye*.[839]

99. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Şerhu't-Teshîl (et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl).*[840]

100. el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*.[841]

101. el-Kazvînî, *el-Îdâh*.[842]

102. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*.[843]

103. es-Suyûtî, *Risâletü'l-İktibâs*.[844]

104. et-Taftâzânî, *Şerhu't-Telhîs (Muhtasaru'l-Meânî Şerhu Telhîsi'l-Miftâh)*[845]; *el-Mutavval ale't-Telhîs*.[846]

[833] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 192b.

[834] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 483b.

[835] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

[836] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 266a.

[837] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

[838] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 270b; 272a.

[839] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 159a.

[840] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî,* SÜL, HKM, nr. 79, vr. 78a.

[841] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 17b; 27b; 29b; 33b; 34a; 37b; 38b; 39a; 40b; 44a-b;

[842] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 30b.

[843] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64a; 130a.

[844] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 30b.

[845] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 112b.

[846] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 107a; 115b.

105. Firüzâbâdî, *Kâmûs*.[847]

106. İbn Cinnî, *Şerhu'l-İslâh*[848].[849]

107. İbn Felâh el-Yemenî, *el-Muğnî fi'n-Nahv*.[850]

108. İbn Hişâm, *et-Tavzîh*.[851]; *Muğni'l-Lebîb*.[852]

109. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*.[853]

110. İbrahim el-Kûrânî, *İnbâhu'l-Enbâh fî İ'râbi Lâ İlâhe İllallah*[854].[855]

111. İsmail b. Kasım el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-Lüğa*.[856]

112. Muhammed b. el-Hasan er-Radi, *Şerhu'l-Kâfiye*.[857]

113. Muhammed ed-Demmâmînî, *Şerhu't-Teshîl (Ta'lîku'l-Ferâid alâ Teshîli'l-Fevâid)*.[858]

114. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*.[859]

115. Şerefüddin İbnü'l-Mukrî el-Yemenî, *Şerhu'l-Bedîa*.[860]

116. Yasin b. Zeyniddin el-Hımsî eş-Şâfiî, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Meânî*.[861]

[847] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10a, 12a; 17a; 28a; 80a;

[848] DİA'da İbn Cinnî maddesinde yazara ait böyle bir isim zikredilmemiştir. Kitabın İbn Cinnî'ye ait *Şerhu'l-İzâh* olması muhtemeldir. Müellif ya da müstensih tarafından bu eser sehven Şerhu'l-İslâh olarak kaydedilmiş olabilir. İbn Cinnî ve eserleri için bkz. Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 397-400.

[849] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64a; 132a.

[850] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 48b.

[851] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 34a.

[852] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 13a.

[853] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 151a.

[854] Tetkiklerimiz neticesinde eserin henüz tahkik edilmiş bir nüshasına rast gelmedik. Yazma bir nüshasını, Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye yazmalar bölümü nr. 938'de kayıtlı bulduk.

[855] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 162a.

[856] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 73b.

[857] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11b; 16b; 111a; 117a; 151a.

[858] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 48b.

[859] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 1b; 2b; 8b;

[860] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 31a;

[861] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 112b.

155

105. Firüzâbâdî, *Kâmûs*.[847]

106. İbn Cinnî, *Şerhu'l-İslâh*[848].[849]

107. İbn Felâh el-Yemenî, *el-Muğnî fi'n-Nahv*.[850]

108. İbn Hişâm, *et-Tavzîh*.[851]; *Muğni'l-Lebîb*.[852]

109. İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*.[853]

110. İbrahim el-Kûrânî, *İnbâhu'l-Enbâh fî İ'râbi Lâ İlâhe İllallah*[854].[855]

111. İsmail b. Kasım el-Kâlî, *el-Bâri' fi'l-Lüğa*.[856]

112. Muhammed b. el-Hasan er-Radi, *Şerhu'l-Kâfiye*.[857]

113. Muhammed ed-Demmâmînî, *Şerhu't-Teshîl (Ta'lîku'l-Ferâid alâ Teshîli'l-Fevâid)*.[858]

114. Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*.[859]

115. Şerefüddin İbnü'l-Mukrî el-Yemenî, *Şerhu'l-Bedîa*.[860]

116. Yasin b. Zeyniddin el-Hımsî eş-Şâfiî, *Hâşiye alâ Muhtasari'l-Meânî*.[861]

[847] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10a, 12a; 17a; 28a; 80a;

[848] DİA'da İbn Cinnî maddesinde yazara ait böyle bir isim zikredilmemiştir. Kitabın İbn Cinnî'ye ait *Şerhu'l-İzâh* olması muhtemeldir. Müellif ya da müstensih tarafından bu eser sehven Şerhu'l-İslâh olarak kaydedilmiş olabilir. İbn Cinnî ve eserleri için bkz. Mehmet Yavuz, *İbn Cinnî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 397-400.

[849] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 64a; 132a.

[850] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 48b.

[851] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 34a.

[852] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 13a.

[853] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 151a.

[854] Tetkiklerimiz neticesinde eserin henüz tahkik edilmiş bir nüshasına rast gelmedik. Yazma bir nüshasını, Dâru'l-Kütübi'l-Katariyye yazmalar bölümü nr. 938'de kayıtlı bulduk.

[855] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 162a.

[856] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 73b.

[857] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 11b; 16b; 111a; 117a; 151a.

[858] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 48b.

[859] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36b. SÜL, HKM, nr. 80, vr. 1b; 2b; 8b;

[860] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 31a;

[861] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 112b.

2.2.11. Tarih ve Siyer Kaynakları

117. Ali el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)*.[862]

118. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*.[863]

119. el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-Ledünniye*.[864]

120. es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*.[865]

121. İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*.[866]

122. İbn Hacer el-Heysemî, *Şerhu'ş-Şemâil*.[867]

123. İbn Kubrus, *Şerhu'ş-Şifâ*.[868]

124. Suyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*.[869]

2.2.12. Muhtelif Kaynaklar

125. Ali el-Mersafî?[870] Nâblusî, Mersafî'nin hangi eserinden naklettiğini belirtmeksizin "Efendim Ali Mersafî dedi ki" şeklinde nakleder. Nâblusî'nin 936 (h.) yılında vefat eden Mersafî ile karşılaşması mümkün olamayacağına göre söz konusu nakli şifahen üstadlarından aktarmış olabileceği gibi, bir kitabından nakletmiş de olabilir. Mersafî'nin çağdaşlarından olan aynı zamanda Nâblusî'nin de hocalarından olan Necmeddin el-Gazzî *el-Kevâkibu's-Sâire* isimli hicri onuncu asırda yaşamış âlim ve ariflerin terâcim kitabında Mersafî'nin *el-Verdü'l-Azb* isimli eserinin *Kuşeyrî Risâle*'sini özeti olduğunu nakleder.[871]

[862] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 89b.

[863] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36a; 67a-b.

[864] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 66a.

[865] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 70a; 105a; 117a.

[866] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 18a.

[867] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6b.

[868] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b.

[869] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 142b.

[870] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16b.

[871] el-Gazzî, Necmeddin, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, (thk. Halil Mansûr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.1, s. 270.

156

2.2.11. Tarih ve Siyer Kaynakları

117. Ali el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânu'l-Uyûn fî Sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn)*.[862]

118. Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*.[863]

119. el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-Ledünniye*.[864]

120. es-Süheylî, *er-Ravdu'l-Unuf*.[865]

121. İbn Asâkir, *Târihu Dımaşk*.[866]

122. İbn Hacer el-Heysemî, *Şerhu'ş-Şemâil*.[867]

123. İbn Kubrus, *Şerhu'ş-Şifâ*.[868]

124. Suyûtî, *Lübbü'l-Lübâb fî Tahrîri'l-Ensâb*.[869]

2.2.12. Muhtelif Kaynaklar

125. Ali el-Mersafî?[870] Nâblusî, Mersafî'nin hangi eserinden naklettiğini belirtmeksizin "Efendim Ali Mersafî dedi ki" şeklinde nakleder. Nâblusî'nin 936 (h.) yılında vefat eden Mersafî ile karşılaşması mümkün olamayacağına göre söz konusu nakli şifahen üstadlarından aktarmış olabileceği gibi, bir kitabından nakletmiş de olabilir. Mersafî'nin çağdaşlarından olan aynı zamanda Nâblusî'nin de hocalarından olan Necmeddin el-Gazzî *el-Kevâkibu's-Sâire* isimli hicri onuncu asırda yaşamış âlim ve ariflerin terâcim kitabında Mersafî'nin *el-Verdü'l-Azb* isimli eserinin *Kuşeyrî Risâle*'sini özeti olduğunu nakleder.[871]

[862] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 89b.

[863] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36a; 67a-b.

[864] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 66a.

[865] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 70a; 105a; 117a.

[866] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 18a.

[867] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 6b.

[868] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b.

[869] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 142b.

[870] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16b.

[871] el-Gazzî, Necmeddin, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, (thk. Halil Mansûr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, c.1, s. 270.

126. Ebû Nasr b. Eyyûb?[872]

127. el-Birmâvî, *Şerh*? [873] Nâblusî, Birmâvî'nin kimliğini ve şerhin ne üzerine olduğunu zikretmez. Kanaatimizce bu zât Şemseddin Muhammed b. Abdiddâim Birmâvî'dir. Sözkonusu şerh de *Şerhu Lâmiyyeti'l-Ef'âl* olsa gerek.

128. el-Ca'berî, ?[874]

129. İbn Kemal, *Resâil*.[875]

130. İbn Kuteybe, *Fazlu'l-Arab ve't-Tenbîh alâ Ulumihâ*.[876]

131. Mansûr et-Tablâvî (*Sibtu'-Tablâvî*), ?[877].[878]

132. Râzî, *Resâil*.[879]

133. Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yahûd*.[880]

134. Şelevbîn, ?[881]

2.2.13. Nâblusî'nin İsim Zikretmeden İstifade Ettiği Kaynaklar

Nâblusî istifade ettiği kaynakları ve alıntı yaptığı yerleri çoğunlukla zikreder. Herhangi bir kitaptan alıntı yaptıktan sonra alıntının sona erdiğini gösterme adına sona erdi (intehâ) fiilini kullanır. Ancak Nâblusî'nin şerhi ile diğer Beyzâvî tefsiri şerh ve haşiyelerinde yaptığımız mukayeseli çalışmalarımızda nadiren de olsa Nâblusî'nin iktibas yaptığı kaynağı zikretmediğini gördük. Günümüz için ilmî bir kusur olan bu yaklaşım o günün ilim anlayışında bir kusur olarak görülmemektedir. Bu usûl kadim kitaplarda sıkça görülen bir hususdur. Kadim ilim geleneğinde, "ilme intisap edenler

[872] Nâblusî'nin üstad diye bahsettiği bu zât ve eseri hakkında bir bilgi bulamadık. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 136b-137a.

[873] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 21b.

[874] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72b; 76b

[875] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 14a.

[876] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 17b.

[877] Nâblusî, Tablâvî'den Arap diline dâir bir nakilde bulunur. Arap dili ve diğer konularda çokça telifi olan Tablâvî'nin eserlerinin büyük kısmı henüz tahkik edilmemiştir. Tablâvî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ali Bulut, *Tablâvî*, DİA, Ankara, 2019, Ek-2, s.569-570.

[878] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 136b.

[879] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 50a.

[880] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 22a.

[881] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 78a.

157

126. Ebû Nasr b. Eyyûb?[872]

127. el-Birmâvî, *Şerh*? [873] Nâblusî, Birmâvî'nin kimliğini ve şerhin ne üzerine olduğunu zikretmez. Kanaatimizce bu zât Şemseddin Muhammed b. Abdiddâim Birmâvî'dir. Sözkonusu şerh de *Şerhu Lâmiyyeti'l-Ef'âl* olsa gerek.

128. el-Ca'berî, ?[874]

129. İbn Kemal, *Resâil*.[875]

130. İbn Kuteybe, *Fazlu'l-Arab ve't-Tenbîh alâ Ulumihâ*.[876]

131. Mansûr et-Tablâvî (*Sibtu'-Tablâvî*), ?[877].[878]

132. Râzî, *Resâil*.[879]

133. Samuel b. Yahya el-Mağribî, *İfhâmu'l-Yahûd*.[880]

134. Şelevbîn, ?[881]

2.2.13. Nâblusî'nin İsim Zikretmeden İstifade Ettiği Kaynaklar

Nâblusî istifade ettiği kaynakları ve alıntı yaptığı yerleri çoğunlukla zikreder. Herhangi bir kitaptan alıntı yaptıktan sonra alıntının sona erdiğini gösterme adına sona erdi (intehâ) fiilini kullanır. Ancak Nâblusî'nin şerhi ile diğer Beyzâvî tefsiri şerh ve haşiyelerinde yaptığımız mukayeseli çalışmalarımızda nadiren de olsa Nâblusî'nin iktibas yaptığı kaynağı zikretmediğini gördük. Günümüz için ilmî bir kusur olan bu yaklaşım o günün ilim anlayışında bir kusur olarak görülmemektedir. Bu usûl kadim kitaplarda sıkça görülen bir hususdur. Kadim ilim geleneğinde, "ilme intisap edenler

[872] Nâblusî'nin üstad diye bahsettiği bu zât ve eseri hakkında bir bilgi bulamadık. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 136b-137a.

[873] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 21b.

[874] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 72b; 76b

[875] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 14a.

[876] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 17b.

[877] Nâblusî, Tablâvî'den Arap diline dâir bir nakilde bulunur. Arap dili ve diğer konularda çokça telifi olan Tablâvî'nin eserlerinin büyük kısmı henüz tahkik edilmemiştir. Tablâvî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Ali Bulut, *Tablâvî*, DİA, Ankara, 2019, Ek-2, s.569-570.

[878] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 136b.

[879] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 50a.

[880] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 22a.

[881] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 78a.

birbiriyle akrabadır" anlamında (العلم رحم بين أهله) Arapça söylenen mesel bize bu anlayışı ifade etmektedir. Nâblusî'nin Beyzâvî üzerine hâşiyesi olan Şeyhzâde'den nadiren de olsa kaynak zikretmeksizin alıntı yaptığı vakidir.[882]

2.2.14. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsiri Şerhinde İzlediği Usûl

Nâblusî'nin bu şerhinde istifade ettiği kaynakların çokluğu ve geniş yelpazeye sahip olması, zâhirî kaynakların yanında İbnü'l-Arabî başta olmak üzere irfanî ve tasavvufî kaynaklardan beslenmesi Nâblusî'nin şerhini ayrıcalıklı kılan hususların başında gelir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirini şerh ederken kendinden önce Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış mebzul miktardaki şerh ve haşiyelerden istifade eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla birkaç istisna denilebilecek kadar az bir kısım dışında bu şerh ve haşiyelerin isimlerini zikreder. Bu nakillerde bulunurken Nâblusî sıradan bir nakilci değildir. Naklettiği bilgiyi ya tenkit eder ya da takrir eder.[883] Katılmadığı bir şerh varsa onu belirtir ve neden katılmadığını müdellel olarak izah eder.

Nâblusî'nin Beyzâvî tefsirine dâir şerh ve haşiyelerinden en fazla istifade ettiği eserler sırasıyla Şihâbeddin Hafâcî, Şirvânî, Şeyhzâde, Molla Hüsrev, Kâzerûnî ve Isâm'a ait olan çalışmalardır. Bir konu hakkında önceden söylenmiş sözleri naklettikten sonra dedim ki (قلت), derim ki (أقول) veya benzer bir ifade ile görüşünü açıklar.[884] Nâblusî diğer şerh ve haşiyeleri analitik ve kritik çalışmaya tabi tutar. İrdelediği şerhte bir mantık hatası ya da tutarsızlık görmüşse bunu zikretmekten çekinmez. Beyzâvî tefsiri üzerine hâşiye yazan Şirvânî, Beyzâvî metninde geçen, "İmam-ı Azam'ın besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet saymadığı zannedilmektedir" ifadesine delil olarak şu iki hususu zikreder:

[882] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 12a. Bkz. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdı el-Beyzâvî* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. 1, s. 10.

[883] Örnek için bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 57a-b. ilgili yerde Nâblusî, Hafâcî ve Şirvânî'nin şerhlerini tenkit etmiş ve bu açıklamalarında kusurun aşikar olduğunu söylemiş buna mukabil Molla Hüsrev'in açıklamasını teyit etmiştir.

[884] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 9a; 16b; 19a; 56b-57a.

158

birbiriyle akrabadır" anlamında (العلم رحم بين أهله) Arapça söylenen mesel bize bu anlayışı ifade etmektedir. Nâblusî'nin Beyzâvî üzerine hâşiyesi olan Şeyhzâde'den nadiren de olsa kaynak zikretmeksizin alıntı yaptığı vakidir.[882]

2.2.14. Nâblusî'nin Beyzâvî Tefsiri Şerhinde İzlediği Usûl

Nâblusî'nin bu şerhinde istifade ettiği kaynakların çokluğu ve geniş yelpazeye sahip olması, zâhirî kaynakların yanında İbnü'l-Arabî başta olmak üzere irfanî ve tasavvufî kaynaklardan beslenmesi Nâblusî'nin şerhini ayrıcalıklı kılan hususların başında gelir.

Nâblusî, Beyzâvî tefsirini şerh ederken kendinden önce Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış mebzul miktardaki şerh ve haşiyelerden istifade eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla birkaç istisna denilebilecek kadar az bir kısım dışında bu şerh ve haşiyelerin isimlerini zikreder. Bu nakillerde bulunurken Nâblusî sıradan bir nakilci değildir. Naklettiği bilgiyi ya tenkit eder ya da takrir eder.[883] Katılmadığı bir şerh varsa onu belirtir ve neden katılmadığını müdellel olarak izah eder.

Nâblusî'nin Beyzâvî tefsirine dâir şerh ve haşiyelerinden en fazla istifade ettiği eserler sırasıyla Şihâbeddin Hafâcî, Şirvânî, Şeyhzâde, Molla Hüsrev, Kâzerûnî ve Isâm'a ait olan çalışmalardır. Bir konu hakkında önceden söylenmiş sözleri naklettikten sonra dedim ki (قلت), derim ki (أقول) veya benzer bir ifade ile görüşünü açıklar.[884] Nâblusî diğer şerh ve haşiyeleri analitik ve kritik çalışmaya tabi tutar. İrdelediği şerhte bir mantık hatası ya da tutarsızlık görmüşse bunu zikretmekten çekinmez. Beyzâvî tefsiri üzerine hâşiye yazan Şirvânî, Beyzâvî metninde geçen, "İmam-ı Azam'ın besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet saymadığı zannedilmektedir" ifadesine delil olarak şu iki hususu zikreder:

[882] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, 12a. Bkz. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdı el-Beyzâvî* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, c. 1, s. 10.

[883] Örnek için bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 57a-b. ilgili yerde Nâblusî, Hafâcî ve Şirvânî'nin şerhlerini tenkit etmiş ve bu açıklamalarında kusurun aşikar olduğunu söylemiş buna mukabil Molla Hüsrev'in açıklamasını teyit etmiştir.

[884] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a; 9a; 16b; 19a; 56b-57a.

İmâm-ı Azam, besmeleyi cehri namazlarda sesli olarak okumamaktadır. İmâm-ı Azam'ın *Müsned*'inde besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığına delalet eden hadisler zikretmektedir.

Nâblusî, Şirvânî'nin iktiza yoluyla çıkardığı ilk delilin müsellem olduğunu ancak ikinci getirdiği delilin yerinde olmadığını söyler. Buna bir örnek olarak da İmam-ı Mâlik'in *Muvattâ*'ında namazda elleri bağlamakla ilgili hadislerin olduğunu ancak İmâm-ı Mâlik'in mezhebine göre ellerin namazda yanlara salınmakta olduğunu söyler. İmâm-ı Mâlik'in *Muvattâ*'da ve İmâm-ı Azam'ın *Müsned*'de maksadı hocalarından kendilerine gelen rivâyetleri toplamaktır.[885]

Bir başka misal vermek gerekirse, Şirvânî'nin "besmelenin Dinen yemin olmadığı" sözünü Nâblusî, "şayet Dinen yerine örfen dese idi daha uygun olurdu. "Zira besmele Dinen yemin olabilmektedir" diyerek tenkit eder ve kendi görüşünü teyit etmek için bu hususta sekiz kaynaktan (es-Serahsî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, el-Bezzâzî, el-Kuhistânî, el-Kudûrî, es-Sağnâkî, el-Aynî, el-Velvâlicî) nakilde bulunur.[886] Nâblusî'nin bu metodu, onun fıkıh konusunda derinlemesine ilim ve mütalaaya sahip bir tahkik ehli olduğunu göstermektedir.

Nâblusî, Beyzâvî'nin tefsir metnine ve diğer eserlerine bütüncül bir bakışla bakar. Bir yeri şerh ederken müellifin bakış açısını doğru bir şekilde sunmak için onun

[885] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 94b-95a.

وقال الشرواني في منشأ الظن أن أبا حنيفة لما قال بعدم الجهر بالتسمية ولو في الصلوات الجهرية مع وجوب الجهر عند بالفاتحة في الجهريات وهذا يدل بطريق الاقتضاء على أنها ليست عند إذ لا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض أجزاء السورة والإسرار في بعضها وأيضا أن الإمام أبا حنيفة ذكر في مسنده أحاديث دالة على أنها ليست من الفاتحة والظاهر منه أنه معتقد لمدلولها فهذا أيضا يقتضي أنها ليست عنده جزء منها انتهى قلت أما الدلالة الأولى فمسلمة لظهورها وأما كونه ذكر في مسنده أحاديث دالة على أنها ليست من الفاتحة فالظاهر أن ذلك مذهبه فليس بمسلم فإن الإمام مالك ذكر في كتابه الموطأ أحاديث وضع اليدين في الصلاة مع أن مذهبه إرسال اليدين فها وإنما مراده مجرد ذكر الأحاديث المروية عنده عن مشايخه وعنده الجواب عنها بمقتضى مذهبة من معارضة وغيرها.

[886] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a-b.

قلت لو قال بسم الله الرحمن الرحيم ليس من صيغ اليمين عرفا لكان أولى من قوله شرعا فإنه يمين في الشرع لأنه حلف باسم من أسماء الله تعالى ولكنه لا يعرف القسم به في العرف بين الناس وهو وجه قوله تأمل. وكذا القرينة في اليمين كما تكون لأفعلن كذا تكون جملة الحمد لله كقولك والله زيد قائم وقدمنا في بحث الباء أن بعضهم قال إنها باء القسم فالقرينة نية اليمين أو التيمن وقال في محيط السرخسي وروي عن محمد لو قال بسم الله فهو يمين لأن حرف القسم موجود فيه وهو الباء. وذكر الفقيه أبو الليث في نوازله لو قال بسم الله لا أفعل كذا لا يكون يمينا وهو المختار لأن هذا ليس من أيمان الناس عرفا إلا أن ينوي يمينا وفي الفتاوى البزازية لا إله إلا الله لا أفعل كذا أو سبحان الله لا يكون يمينا إلا أن ينوي به وكذا بسم الله وعن محمد أنه يمين. وقال القهستاني بسم الله ليس بيمين وهذا المختار عند الصدر الشهيد وذكر القدوري أنه يمين مع النية وعن محمد أنه يمين مطلقا والإطلاق دال على أنه يمين وإن كان مرفوعا أو منصوبا أو ساكنا لأنه ذكر اسم الله مع حرف القسم والخطأ في الإعراب غير مانع كما في النهاية وفي شرح الكنز للعيني قال وفي فتاوى الولوالجي رجل وضع كتابا من كتب الفقه أو دفتر حساب فيه مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم فقال أنا بريء مما فيه إن دخلت الدار فدخل تلزمه كفارة لأنه يمين بالله تعالى

159

İmâm-ı Azam, besmeleyi cehri namazlarda sesli olarak okumamaktadır. İmâm-ı Azam'ın *Müsned*'inde besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olmadığına delalet eden hadisler zikretmektedir.

Nâblusî, Şirvânî'nin iktiza yoluyla çıkardığı ilk delilin müsellem olduğunu ancak ikinci getirdiği delilin yerinde olmadığını söyler. Buna bir örnek olarak da İmam-ı Mâlik'in *Muvattâ*'ında namazda elleri bağlamakla ilgili hadislerin olduğunu ancak İmâm-ı Mâlik'in mezhebine göre ellerin namazda yanlara salınmakta olduğunu söyler. İmâm-ı Mâlik'in *Muvattâ*'da ve İmâm-ı Azam'ın *Müsned*'de maksadı hocalarından kendilerine gelen rivâyetleri toplamaktır.[885]

Bir başka misal vermek gerekirse, Şirvânî'nin "besmelenin Dinen yemin olmadığı" sözünü Nâblusî, "şayet Dinen yerine örfen dese idi daha uygun olurdu. "Zira besmele Dinen yemin olabilmektedir" diyerek tenkit eder ve kendi görüşünü teyit etmek için bu hususta sekiz kaynaktan (es-Serahsî, Ebu'l-Leys es-Semerkandî, el-Bezzâzî, el-Kuhistânî, el-Kudûrî, es-Sağnâkî, el-Aynî, el-Velvâlicî) nakilde bulunur.[886] Nâblusî'nin bu metodu, onun fıkıh konusunda derinlemesine ilim ve mütalaaya sahip bir tahkik ehli olduğunu göstermektedir.

Nâblusî, Beyzâvî'nin tefsir metnine ve diğer eserlerine bütüncül bir bakışla bakar. Bir yeri şerh ederken müellifin bakış açısını doğru bir şekilde sunmak için onun

[885] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 94b-95a.

وقال الشرواني في منشأ الظن أن أبا حنيفة لما قال بعدم الجهر بالتسمية ولو في الصلوات الجهرية مع وجوب الجهر عند بالفاتحة في الجهريات وهذا يدل بطريق الاقتضاء على أنها ليست عند إذ لا يحسن القول بوجوب الجهر في بعض أجزاء السورة والإسرار في بعضها وأيضا أن الإمام أبا حنيفة ذكر في مسنده أحاديث دالة على أنها ليست من الفاتحة والظاهر منه أنه معتقد لمدلولها فهذا أيضا يقتضي أنها ليست عنده جزء منها انتهى قلت أما الدلالة الأولى فمسلمة لظهورها وأما كونه ذكر في مسنده أحاديث دالة على أنها ليست من الفاتحة فالظاهر أن ذلك مذهبه فليس بمسلم فإن الإمام مالك ذكر في كتابه الموطأ أحاديث وضع اليدين في الصلاة مع أن مذهبه إرسال اليدين فها وإنما مراده مجرد ذكر الأحاديث المروية عنده عن مشايخه وعنده الجواب عنها بمقتضى مذهبة من معارضة وغيرها.

[886] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 148a-b.

قلت لو قال بسم الله الرحمن الرحيم ليس من صيغ اليمين عرفا لكان أولى من قوله شرعا فإنه يمين في الشرع لأنه حلف باسم من أسماء الله تعالى ولكنه لا يعرف القسم به في العرف بين الناس وهو وجه قوله تأمل. وكذا القرينة في اليمين كما تكون لأفعلن كذا تكون جملة الحمد لله كقولك والله زيد قائم وقدمنا في بحث الباء أن بعضهم قال إنها باء القسم فالقرينة نية اليمين أو التيمن وقال في محيط السرخسي وروي عن محمد لو قال بسم الله فهو يمين لأن حرف القسم موجود فيه وهو الباء. وذكر الفقيه أبو الليث في نوازله لو قال بسم الله لا أفعل كذا لا يكون يمينا وهو المختار لأن هذا ليس من أيمان الناس عرفا إلا أن ينوي يمينا وفي الفتاوى البزازية لا إله إلا الله لا أفعل كذا أو سبحان الله لا يكون يمينا إلا أن ينوي به وكذا بسم الله وعن محمد أنه يمين. وقال القهستاني بسم الله ليس بيمين وهذا المختار عند الصدر الشهيد وذكر القدوري أنه يمين مع النية وعن محمد أنه يمين مطلقا والإطلاق دال على أنه يمين وإن كان مرفوعا أو منصوبا أو ساكنا لأنه ذكر اسم الله مع حرف القسم والخطأ في الإعراب غير مانع كما في النهاية وفي شرح الكنز للعيني قال وفي فتاوى الولوالجي رجل وضع كتابا من كتب الفقه أو دفتر حساب فيه مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم فقال أنا بريء مما فيه إن دخلت الدار فدخل تلزمه كفارة لأنه يمين بالله تعالى

sadece tefsir ettiği yeri değil tefsirin kalan kısmından[887] ve müellifin diğer eserlerinden nakillerde bulunur. Örneğin Beyzâvî, tefsirinin başında İslâmî ilimlerin en üstününün tefsir ilmi olduğunu söylerken, akâid ve kelam ilmine dâir yazdığı *Tavâliu'l-Envâr* adlı eserinde ilimlerin en üstününün akâid ve kelam ilmi olduğunu söyler. Nâblusî bu iki açıklamayı ele alır ve bu iki sözün zâhirinde olan çelişkiyi izah eder. Her iki yerde de geçen üstünlüğün mutlak olmadığını bir vecihle diğerinden üstün olduğunu vurgular. Tefsir ilminin üstünlüğünün akâid ilminin kendisine dayanması ve nakle itimat ederek muteber sayılmasından; akâid ilminin üstünlüğünün ise Yaratıcının varlığını ispat etmesinden ileri geldiğini; zira Yaratıcıya iman edilmeden hiçbir İslâmî ilmin bir kıymeti haiz olmayacağını ifade eder.[888]

Nâblusî'ye göre Beyzâvî tefsirinde en fazla Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ından, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından, Rağıb İsfahânî'nin tefsirinden istifade etmiştir. Nâblusî'ye göre Beyzâvî tefsirinde geçen "seçkin muhakkikler" ile kastedilen, bahsi geçen bu üç kişidir. Ona göre Beyzâvî, i'râb, meânî, beyânın inceliklerini *Keşşâf*'tan, kelam ilmiyle ilgili hususları Râzî'den, sarf ilmi, ibare ve işaretin inceliklerini de Râğıb'tan almıştır. Kur'ânî manaların usulünü, tefsiri maksatların hakikatlerini sahâbe, tâbiîn ve selef âlimlerine nispet etmiştir. İşarî manaları da müteahhir kâmil, ârif Din ehlinden almıştır.[889]

Nâblusî tüm eserlerinde olduğu gibi Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhinde de Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne riâyet eder. Beyzâvî tefsiri metninde Kur'ân tefsirinin, Dinî ilimlerin başı ve önderi, Din kurallarının dayanağı ve temeli ifadesine Nâblusî, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaat emredildiği için Sünnet Din kurallarının temelidir, zira Sünnet delil oluşunu Kur'ân'dan alır, der.[890] Nâblusî'nin tüm eserlerinde Kur'ân

[887] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90b; 112a; 164b; 179b;

[888] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 60b-61a.

[889] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79,vr. 70b.

أراد بهم صاحب الكشاف والفخر الرازي والراغب الأصبهاني فإن أكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بالإعراب ولطائف المعاني والبيان من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام من تفسير الرازي وما يتعلق بالاشتقاق ولطائف العبارات والإشارات من تفسير الراغب فقد نسب رحمه الله تعالى أصول المعاني القرآنية وحقائق المقاصد التفسيرية إلى الأئمة المتقدمين من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ونسب ما يتفرع على ذلك من الإشارات اللطيفة والنكت والدقائق المنيفة والعبارات المستحسنة الشريفة إلى أفاضل المتأخرين من أهل الكمال والمعرفة والدين.

[890] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 60b.

160

sadece tefsir ettiği yeri değil tefsirin kalan kısmından[887] ve müellifin diğer eserlerinden nakillerde bulunur. Örneğin Beyzâvî, tefsirinin başında İslâmî ilimlerin en üstününün tefsir ilmi olduğunu söylerken, akâid ve kelam ilmine dâir yazdığı *Tavâliu'l-Envâr* adlı eserinde ilimlerin en üstününün akâid ve kelam ilmi olduğunu söyler. Nâblusî bu iki açıklamayı ele alır ve bu iki sözün zâhirinde olan çelişkiyi izah eder. Her iki yerde de geçen üstünlüğün mutlak olmadığını bir vecihle diğerinden üstün olduğunu vurgular. Tefsir ilminin üstünlüğünün akâid ilminin kendisine dayanması ve nakle itimat ederek muteber sayılmasından; akâid ilminin üstünlüğünün ise Yaratıcının varlığını ispat etmesinden ileri geldiğini; zira Yaratıcıya iman edilmeden hiçbir İslâmî ilmin bir kıymeti haiz olmayacağını ifade eder.[888]

Nâblusî'ye göre Beyzâvî tefsirinde en fazla Râzî'nin *Mefâtîhu'l-Gayb*'ından, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından, Rağıb İsfahânî'nin tefsirinden istifade etmiştir. Nâblusî'ye göre Beyzâvî tefsirinde geçen "seçkin muhakkikler" ile kastedilen, bahsi geçen bu üç kişidir. Ona göre Beyzâvî, i'râb, meânî, beyânın inceliklerini *Keşşâf*'tan, kelam ilmiyle ilgili hususları Râzî'den, sarf ilmi, ibare ve işaretin inceliklerini de Râğıb'tan almıştır. Kur'ânî manaların usulünü, tefsiri maksatların hakikatlerini sahâbe, tâbiîn ve selef âlimlerine nispet etmiştir. İşarî manaları da müteahhir kâmil, ârif Din ehlinden almıştır.[889]

Nâblusî tüm eserlerinde olduğu gibi Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhinde de Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne riâyet eder. Beyzâvî tefsiri metninde Kur'ân tefsirinin, Dinî ilimlerin başı ve önderi, Din kurallarının dayanağı ve temeli ifadesine Nâblusî, Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaat emredildiği için Sünnet Din kurallarının temelidir, zira Sünnet delil oluşunu Kur'ân'dan alır, der.[890] Nâblusî'nin tüm eserlerinde Kur'ân

[887] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 90b; 112a; 164b; 179b;

[888] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 60b-61a.

[889] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79,vr. 70b.

أراد بهم صاحب الكشاف والفخر الرازي والراغب الأصبهاني فإن أكثر ما في هذا الكتاب مما يتعلق بالإعراب ولطائف المعاني والبيان من الكشاف وما يتعلق بعلم الكلام من تفسير الرازي وما يتعلق بالاشتقاق ولطائف العبارات والإشارات من تفسير الراغب فقد نسب رحمه الله تعالى أصول المعاني القرآنية وحقائق المقاصد التفسيرية إلى الأئمة المتقدمين من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين ونسب ما يتفرع على ذلك من الإشارات اللطيفة والنكت والدقائق المنيفة والعبارات المستحسنة الشريفة إلى أفاضل المتأخرين من أهل الكمال والمعرفة والدين.

[890] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 60b.

ve Sünnet bütünlüğüne riâyet ettiğine ve bu hususa özel ihtimam gösterdiğine şahit olmaktayız. Şüphesiz bunda Nâblusî'nin müfessir olmasının yanı sıra aynı zamanda hadis ilminde te'lifâtı olan bir muhaddis olmasının da etkisi vardır. O hadisleri naklederken titiz davranmakta ve hadisleri doğru şekilde nakletmektedir. Çoğu zaman hadislerin kaynaklarını zikreder. Hadislerde zikredilen her bir ifadeyi inceler ve bazı fakihlerce hadiste ihmal edilen bir ifade varsa muhakkak surette o hadiste geçen kısmın delalet ettiği manayı zikreder.

Nâblusî Beyzâvî tefsiri şerhinin başında fıkıh usulünü muhtasar olarak zikreder. Tefsirinde bir konunun fıkıh usulünü ilgilendiren bir boyutu varsa ona yer verir.[891] Âyetle ilgili fıkhî bir hüküm varsa mezheplere göre o konuyu açıklar.[892] Nâblusî, Beyzâvî'nin tefsirinde zikrettiği kimi fıkhi hükümlere itiraz etmekte ve kayıtlayıcı not düşmektedir. Beyzâvî besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığına dâir ihtilafları zikrederken, onun "Mekke ve Kûfe kıraat imamları ve fakihleri, Abdullah b. Mübarek ve İmam-ı Şâfî besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet olarak kabul etmişlerdir." sözüne ihtirazi bir kayıt düşerek "Kûfe imamlarından İmam-ı Azam Ebu Hanife hariç" der. Şâfî'nin de mezheb-i cedîd'inde besmele Fâtiha'dan âyet sayılmıştır ancak kadîm mezhebinde besmele Fâtiha'dan bir âyet sayılmamıştır şeklinde konuyu açıklar.[893] Kıraat vecihlerini zaman zaman zikreder.[894]

Nâblusî'nin şair ve edip olması onu dil açısından ayrıcalıklı kılmaktadır. Dili açık ve anlaşılır, ifadeleri güçlü ve sistematiktir. O kelimeler üzerinde durur ve kelimelerin inceliklerini belirtir. Beyzâvî tefsiri metninde geçen kelimeler tahlil eder. Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebini teyit maksadıyla kullandığı kelimeyi Beyzâvî'nin farkına varmadan naklettiğine dâir zaman zaman kendisine yöneltilen eleştirileri

والمراد بقواعد الشرع هي المسائل الكلية المتعلقة بالأحكام الشرعية الاعتقادية والعملية لأن أدلتها مأخوذة منه إما نصا أو استنباطا ومن السنة التي حجيتها مستندة إليه من جهة أنه لإعجازه يدل على حقيقة رسالة من جاء به ولاشتماله على وجوب اتباعها في قوله وما آتاكم الرسول فخذوه فلا يرد أن علم الحديث أيضا مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير.

[891] bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 46a-47a; 93a; 157a.

[892] bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 85b-86a.

[893] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-b.

[894] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-95a; 605a; 647b.

161

ve Sünnet bütünlüğüne riâyet ettiğine ve bu hususa özel ihtimam gösterdiğine şahit olmaktayız. Şüphesiz bunda Nâblusî'nin müfessir olmasının yanı sıra aynı zamanda hadis ilminde te'lifâtı olan bir muhaddis olmasının da etkisi vardır. O hadisleri naklederken titiz davranmakta ve hadisleri doğru şekilde nakletmektedir. Çoğu zaman hadislerin kaynaklarını zikreder. Hadislerde zikredilen her bir ifadeyi inceler ve bazı fakihlerce hadiste ihmal edilen bir ifade varsa muhakkak surette o hadiste geçen kısmın delalet ettiği manayı zikreder.

Nâblusî Beyzâvî tefsiri şerhinin başında fıkıh usulünü muhtasar olarak zikreder. Tefsirinde bir konunun fıkıh usulünü ilgilendiren bir boyutu varsa ona yer verir.[891] Âyetle ilgili fıkhî bir hüküm varsa mezheplere göre o konuyu açıklar.[892] Nâblusî, Beyzâvî'nin tefsirinde zikrettiği kimi fıkhi hükümlere itiraz etmekte ve kayıtlayıcı not düşmektedir. Beyzâvî besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığına dâir ihtilafları zikrederken, onun "Mekke ve Kûfe kıraat imamları ve fakihleri, Abdullah b. Mübarek ve İmam-ı Şâfî besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet olarak kabul etmişlerdir." sözüne ihtirazi bir kayıt düşerek "Kûfe imamlarından İmam-ı Azam Ebu Hanife hariç" der. Şâfî'nin de mezheb-i cedîd'inde besmele Fâtiha'dan âyet sayılmıştır ancak kadîm mezhebinde besmele Fâtiha'dan bir âyet sayılmamıştır şeklinde konuyu açıklar.[893] Kıraat vecihlerini zaman zaman zikreder.[894]

Nâblusî'nin şair ve edip olması onu dil açısından ayrıcalıklı kılmaktadır. Dili açık ve anlaşılır, ifadeleri güçlü ve sistematiktir. O kelimeler üzerinde durur ve kelimelerin inceliklerini belirtir. Beyzâvî tefsiri metninde geçen kelimeler tahlil eder. Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebini teyit maksadıyla kullandığı kelimeyi Beyzâvî'nin farkına varmadan naklettiğine dâir zaman zaman kendisine yöneltilen eleştirileri

والمراد بقواعد الشرع هي المسائل الكلية المتعلقة بالأحكام الشرعية الاعتقادية والعملية لأن أدلتها مأخوذة منه إما نصا أو استنباطا ومن السنة التي حجيتها مستندة إليه من جهة أنه لإعجازه يدل على حقيقة رسالة من جاء به ولاشتماله على وجوب اتباعها في قوله وما آتاكم الرسول فخذوه فلا يرد أن علم الحديث أيضا مبنى قواعد الشرع فلا وجه لتخصيص علم التفسير.

[891] bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 46a-47a; 93a; 157a.

[892] bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 85b-86a.

[893] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-b.

[894] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-95a; 605a; 647b.

Nâblusî söz konusu olan kelime üzerinden ele alır ve gerçekte bu eleştirilerin yerinde olup olmadığını analiz eder.[895]

Multi-disipliner bir âlim olması ona bir meseleye pek çok zaviyeden değerlendirme imkânı tanır. Nâblusî'nin ilmî müktesabâtı ele aldığı bir konuyu fıkhî, kelâmî, usulî, edebî, irfânî zaviyelerden kolayca analiz edebilmesine vesile olmaktadır.

Nâblusî tefsirinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını müdafaa eder. Konu hakkında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışı fırkaya ait görüşü naklettikten sonra o görüşü delillerle tenkit eder.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışı fırkalardan en çok bahsettiği akım Mu'tezile mezhebidir.[896] Kanaatimizce Mu'tezile eleştirisinde Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin Keşşâf'ı gizli etkendir. Beyzâvî'nin Keşşâf'taki Mu'tezile kelamına ait itikatları arındırma misyonu Beyzâvî tefsiri şârihi olan Nâblusî'yi de mukayeseli bir tefsir şerhi çalışmasına sevk etmektedir. Nâblusî, Mu'tezile haricinde Haşviyye, Kerrâmiyye,[897] Hâriciyye[898] fırkalarını da tenkit eder.

Besmeledeki bâ'nın Beyzâvî'nin tercih ettiği gibi istiâne anlamında olması ile Zemahşerî'nin tercihi olan musâhabe anlamında olması arasındaki tercihin mezhepsel sebebe dayandığını ifade eden Nâblusî, Beyzâvî'nin tercihinin daha uygun olduğunu ifade ederek kendi görüşünü beyan eder. Zemahşerî'nin bâ'nın musâhabe anlamında olduğunu söylemesi ile Mu'tezile mezhebinde mukarrer itikad kurallarından olan "kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu" düşüncesi arasında irtibat olduğunu söyleyen Nâblusî, "ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz"[899] âyetinden hareketle bâ'nın istiane anlamına gelmesinin nassa daha muvafık olacağını ifade etmektedir.[900]

[895] Nâblusî *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 124a-b.

[896] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29a; 124a-b; 135b; 138b; 144b; 168a-b.

[897] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 138b, 140a.

[898] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 532b; 576b; 577b; 578a; 674b.

[899] Fâtiha sûresi, 1/5.

[900] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 121a.

162

Nâblusî söz konusu olan kelime üzerinden ele alır ve gerçekte bu eleştirilerin yerinde olup olmadığını analiz eder.[895]

Multi-disipliner bir âlim olması ona bir meseleye pek çok zaviyeden değerlendirme imkânı tanır. Nâblusî'nin ilmî müktesabâtı ele aldığı bir konuyu fıkhî, kelâmî, usulî, edebî, irfânî zaviyelerden kolayca analiz edebilmesine vesile olmaktadır.

Nâblusî tefsirinde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadını müdafaa eder. Konu hakkında Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışı fırkaya ait görüşü naklettikten sonra o görüşü delillerle tenkit eder.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat dışı fırkalardan en çok bahsettiği akım Mu'tezile mezhebidir.[896] Kanaatimizce Mu'tezile eleştirisinde Mu'tezilî olan Zemahşerî'nin Keşşâf'ı gizli etkendir. Beyzâvî'nin Keşşâf'taki Mu'tezile kelamına ait itikatları arındırma misyonu Beyzâvî tefsiri şârihi olan Nâblusî'yi de mukayeseli bir tefsir şerhi çalışmasına sevk etmektedir. Nâblusî, Mu'tezile haricinde Haşviyye, Kerrâmiyye,[897] Hâriciyye[898] fırkalarını da tenkit eder.

Besmeledeki bâ'nın Beyzâvî'nin tercih ettiği gibi istiâne anlamında olması ile Zemahşerî'nin tercihi olan musâhabe anlamında olması arasındaki tercihin mezhepsel sebebe dayandığını ifade eden Nâblusî, Beyzâvî'nin tercihinin daha uygun olduğunu ifade ederek kendi görüşünü beyan eder. Zemahşerî'nin bâ'nın musâhabe anlamında olduğunu söylemesi ile Mu'tezile mezhebinde mukarrer itikad kurallarından olan "kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu" düşüncesi arasında irtibat olduğunu söyleyen Nâblusî, "ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz"[899] âyetinden hareketle bâ'nın istiane anlamına gelmesinin nassa daha muvafık olacağını ifade etmektedir.[900]

[895] Nâblusî *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 124a-b.

[896] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 29a; 124a-b; 135b; 138b; 144b; 168a-b.

[897] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 138b, 140a.

[898] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 532b; 576b; 577b; 578a; 674b.

[899] Fâtiha sûresi, 1/5.

[900] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 121a.

Nâblusî, Beyzâvî'nin metnine bazen istidrakte bulunur. Örneğin Beyzâvî Fâtiha sûresinin on üç ismini zikreder. Nâblusî bu on üç isme ilaveten diğer tefsir kaynaklardan on yedi isim daha ilave eder. Bu on yedi isimden bir kısmı Beyzâvî'nin zikrettiği isme sûre ilavesiyle oluşmuş isimlerdir. Bir kısmı ise Beyzâvî'nin zikretmediği isimlerdir.

Beyzâvî, tefsirinde Fâtiha sûresinin şu on üç ismi zikreder:

Ümmü'l-Kur'ân; el-Esâs; Sûretü'l-Kenz; el-Vâfiye; el-Kâfiye; Sûretü'l-Hamd; Sûretü'ş-Şükr; Sûretü'd-Dua; Sûretü Ta'limi'l-Mes'ele; Sûretü's-Salât; eş-Şâfiye; eş-Şifâ; es-Sebu'l-Mesânî.

Nâblusî'nin bunlara ilave ettiği on yedi isim ise şöyledir:

Fâtihatu'l-Kitâb; el-Fâtiha; el-Kenz; Sûretü'l-Vâfiye; Sûretü'l-Kâfiye; es-Salât; Sûretü'ş-Şâfiye; Sûretü'ş-Şifâ; Fâtihatu'l-Kur'ân; Ümmü'l-Kitâb; el-Kur'ânu'l-Azîm; en-Nûr; Sûretü'l-Hamdi'l-Ûlâ; Sûretü'l-Hamdi'l-Kusvâ; Sûretü's-Suâl; Sûretü'l-Münâcât; Sûretü'l-Minne.[901]

Nâblusî zaman zaman Beyzâvî tefsiri ile *Keşşâf*'ı mukayese eder. Beyzâvî'de açıkça söylenmeyip Keşşâf'ta sarahaten geçen bazı bilgilere itiraz eder. Örneğin Zemahşerî tüm sûrelerin başındaki besmelenin âyet olduğuna dâir tüm Kûfe ve Mekke imamlarının ittifak ettiğine dâir sözüne itiraz ederek Kûfe imamlarından Hamza'ya göre Fâtiha'nın başındaki besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğunu ancak diğer sûrelerin başındaki besmelelerin âyet olmadığını söyler.[902] Kimi yerde belagat yönünden Beyzâvî'nin yöneliminin Zemahşerî'den daha incelikli (edakk) olduğunu

وذلك لأنه وارد في القرآن في قوله تعالى وإياك نستعين وهو مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي وأعمالكم واختبار الزمخشري في الكشاف أن الباء للمصاحبة والملابسة يشير بذلك إلى مذهب الاعتزال أن العبد خالق لأفعال نفسه.

[901] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91a-92b.

والحاصل أن أسماء سورة فاتحة الكتاب ثلاثة عشر اسما ذكرها المصنف رحمه الله تعالى هنا الاسم الأول أم القرآن والثاني الأساس والثالث سورة الكنز والرابع الوافية والخامس الكافية والسادس سورة الحمد والسابع سورة الشكر والثامن سورة الدعاء والتاسع سورة تعليم المسألة والعاشر سورة الصلاة والحادي عشر الشافية والثاني عشر الشفاء والثالث عشر السبع المثاني. وإن اعتبرنا ما يحتمل أن يكون اسما أيضا في كلام المصنف زدنا وقلنا والرابع عشر فاتحة الكتاب والخامس عشر الفاتحة والسادس عشر الكنز والسابع عشر سورة الوافية والثامن عشر سورة الكافية والتاسع عشر الصلاة والعشرون سورة الشافية والحادي والعشرون سورة الشفاء ونزيد على ذلك أيضا من كتاب الإتقان للجلال السيوطي والثاني والعشرون فاتحة القرآن والثالث والعشرون أم الكتاب والرابع والعشرون القرآن العظيم لما روى أحمد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأم القرآن هي أم القرآن وهي السبع المثاني وهي القرآن العظيم وسميت بذلك لاشتمالها على المعاني التي في القرآن والخامس والعشرون النور والسادس والعشرون سورة الحمد الأولى والسابع والعشرون سورة الحمد القصوى والثامن والعشرون سورة السؤال لاشتمالها على قوله تعالى اهدنا والتاسع والعشرون سورة المناجاة لأن العبد يناجي فيها ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين. وزاد في التفسير المسمى بالمغني والثلاثون سورة المنة لأن الله تعالى من على نبيه صلى الله عليه وسلم حين أعطاها إياه بقوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني.

[902] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93b.

Nâblusî, Beyzâvî'nin metnine bazen istidrakte bulunur. Örneğin Beyzâvî Fâtiha sûresinin on üç ismini zikreder. Nâblusî bu on üç isme ilaveten diğer tefsir kaynaklardan on yedi isim daha ilave eder. Bu on yedi isimden bir kısmı Beyzâvî'nin zikrettiği isme sûre ilavesiyle oluşmuş isimlerdir. Bir kısmı ise Beyzâvî'nin zikretmediği isimlerdir.

Beyzâvî, tefsirinde Fâtiha sûresinin şu on üç ismi zikreder:

Ümmü'l-Kur'ân; el-Esâs; Sûretü'l-Kenz; el-Vâfiye; el-Kâfiye; Sûretü'l-Hamd; Sûretü'ş-Şükr; Sûretü'd-Dua; Sûretü Ta'limi'l-Mes'ele; Sûretü's-Salât; eş-Şâfiye; eş-Şifâ; es-Sebu'l-Mesânî.

Nâblusî'nin bunlara ilave ettiği on yedi isim ise şöyledir:

Fâtihatu'l-Kitâb; el-Fâtiha; el-Kenz; Sûretü'l-Vâfiye; Sûretü'l-Kâfiye; es-Salât; Sûretü'ş-Şâfiye; Sûretü'ş-Şifâ; Fâtihatu'l-Kur'ân; Ümmü'l-Kitâb; el-Kur'ânu'l-Azîm; en-Nûr; Sûretü'l-Hamdi'l-Ûlâ; Sûretü'l-Hamdi'l-Kusvâ; Sûretü's-Suâl; Sûretü'l-Münâcât; Sûretü'l-Minne.[901]

Nâblusî zaman zaman Beyzâvî tefsiri ile *Keşşâf*'ı mukayese eder. Beyzâvî'de açıkça söylenmeyip Keşşâf'ta sarahaten geçen bazı bilgilere itiraz eder. Örneğin Zemahşerî tüm sûrelerin başındaki besmelenin âyet olduğuna dâir tüm Kûfe ve Mekke imamlarının ittifak ettiğine dâir sözüne itiraz ederek Kûfe imamlarından Hamza'ya göre Fâtiha'nın başındaki besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğunu ancak diğer sûrelerin başındaki besmelelerin âyet olmadığını söyler.[902] Kimi yerde belagat yönünden Beyzâvî'nin yöneliminin Zemahşerî'den daha incelikli (edakk) olduğunu

وذلك لأنه وارد في القرآن في قوله تعالى وإياك نستعين وهو مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد لقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي وأعمالكم واختبار الزمخشري في الكشاف أن الباء للمصاحبة والملابسة يشير بذلك إلى مذهب الاعتزال أن العبد خالق لأفعال نفسه.

[901] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 91a-92b.

والحاصل أن أسماء سورة فاتحة الكتاب ثلاثة عشر اسما ذكرها المصنف رحمه الله تعالى هنا الاسم الأول أم القرآن والثاني الأساس والثالث سورة الكنز والرابع الوافية والخامس الكافية والسادس سورة الحمد والسابع سورة الشكر والثامن سورة الدعاء والتاسع سورة تعليم المسألة والعاشر سورة الصلاة والحادي عشر الشافية والثاني عشر الشفاء والثالث عشر السبع المثاني. وإن اعتبرنا ما يحتمل أن يكون اسما أيضا في كلام المصنف زدنا وقلنا والرابع عشر فاتحة الكتاب والخامس عشر الفاتحة والسادس عشر الكنز والسابع عشر سورة الوافية والثامن عشر سورة الكافية والتاسع عشر الصلاة والعشرون سورة الشافية والحادي والعشرون سورة الشفاء ونزيد على ذلك أيضا من كتاب الإتقان للجلال السيوطي والثاني والعشرون فاتحة القرآن والثالث والعشرون أم الكتاب والرابع والعشرون القرآن العظيم لما روى أحمد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأم القرآن هي أم القرآن وهي السبع المثاني وهي القرآن العظيم وسميت بذلك لاشتمالها على المعاني التي في القرآن والخامس والعشرون النور والسادس والعشرون سورة الحمد الأولى والسابع والعشرون سورة الحمد القصوى والثامن والعشرون سورة السؤال لاشتمالها على قوله تعالى اهدنا والتاسع والعشرون سورة المناجاة لأن العبد يناجي فيها ربه بقوله إياك نعبد وإياك نستعين. وزاد في التفسير المسمى بالمغني والثلاثون سورة المنة لأن الله تعالى من على نبيه صلى الله عليه وسلم حين أعطاها إياه بقوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني.

[902] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93b.

vurgular.[903] Belagat açısından Zemahşerî'de gizli i'tizal temayülü olduğu kanaati mevcuttur. Bu hususta müstakil eserler kaleme alınmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fîmâ Tedammanehû'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* eseri bunlardan biridir.

Nâblusî Beyzâvî tefsirinde cümlenin tahlilini yaptıktan sonra cümlenin manası şöyledir (والمعنى) diyerek en son sözü yeni bir terkiple ifade eder.[904] Şayet tefsir metninde birden fazla vecih varsa o zaman vecihlere göre her bir anlamı belirtir. Birinci veçhe göre anlam bu şekildedir, ikinci veçhe göre bu şekildedir diyerek metni yorumlar.[905]

Nâblusî uzun ihtilafların olduğu yerlerde meseleyi delilleriyle izah ettikten sonra konuyu ve'l-hâsıl (والحاصل) diyerek özetler. Örneğin besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığına dâir on farklı görüşü müdellel olarak 8 varakta (16 sayfa) anlatır.[906] En sonunda tüm ihtilafları kısaca özetler. Bu metodu benimsemede Nâblusî'nin muallimlik yönünün etkisi vardır. Zira o sadece kitap te'lif eden bir yazar değil aynı zamanda ders veren bir müderris ve muallimdir. Önce konuyu derinlemesine izah eder en sonunda konunun toplu özetini verir.

Nâblusî, Beyzâvî'nin zikrettiği hadislerin tahricini ve istidlal yönünden analizini yapar.[907] Nâblusî, Beyzâvî'nin Şâfî mezhebine uygun olarak besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğuna dâir getirdiği hadislerin sened kritiğini yapar. Örneğin Nâblusî, Ebû Hureyre'den rivâyet edilen, "Fâtiha yedi âyettir, ilki 'Bismillahirrahmanirrahim'dir" hadisinin râvileri arasında Nûh b. Ebî Bilal olduğunu bu kişinin ise meçhul olduğunu, dolayısıyla bu rivâyetin merdûd olacağını söyler.[908]

[903] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 113a.

[904] Örnek olarak bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a; 16b; 21a; 28a; 45a; 55a.

[905] Örnek olarak bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b

[906] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-100b.

[907] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 101a.

[908] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 101a.

164

vurgular.[903] Belagat açısından Zemahşerî'de gizli i'tizal temayülü olduğu kanaati mevcuttur. Bu hususta müstakil eserler kaleme alınmıştır. İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf fîmâ Tedammanehû'l-Keşşâf mine'l-İ'tizâl* eseri bunlardan biridir.

Nâblusî Beyzâvî tefsirinde cümlenin tahlilini yaptıktan sonra cümlenin manası şöyledir (والمعنى) diyerek en son sözü yeni bir terkiple ifade eder.[904] Şayet tefsir metninde birden fazla vecih varsa o zaman vecihlere göre her bir anlamı belirtir. Birinci veçhe göre anlam bu şekildedir, ikinci veçhe göre bu şekildedir diyerek metni yorumlar.[905]

Nâblusî uzun ihtilafların olduğu yerlerde meseleyi delilleriyle izah ettikten sonra konuyu ve'l-hâsıl (والحاصل) diyerek özetler. Örneğin besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olup olmadığına dâir on farklı görüşü müdellel olarak 8 varakta (16 sayfa) anlatır.[906] En sonunda tüm ihtilafları kısaca özetler. Bu metodu benimsemede Nâblusî'nin muallimlik yönünün etkisi vardır. Zira o sadece kitap te'lif eden bir yazar değil aynı zamanda ders veren bir müderris ve muallimdir. Önce konuyu derinlemesine izah eder en sonunda konunun toplu özetini verir.

Nâblusî, Beyzâvî'nin zikrettiği hadislerin tahricini ve istidlal yönünden analizini yapar.[907] Nâblusî, Beyzâvî'nin Şâfî mezhebine uygun olarak besmelenin Fâtiha'dan bir âyet olduğuna dâir getirdiği hadislerin sened kritiğini yapar. Örneğin Nâblusî, Ebû Hureyre'den rivâyet edilen, "Fâtiha yedi âyettir, ilki 'Bismillahirrahmanirrahim'dir" hadisinin râvileri arasında Nûh b. Ebî Bilal olduğunu bu kişinin ise meçhul olduğunu, dolayısıyla bu rivâyetin merdûd olacağını söyler.[908]

[903] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 113a.

[904] Örnek olarak bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 9a; 16b; 21a; 28a; 45a; 55a.

[905] Örnek olarak bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 24b

[906] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 93a-100b.

[907] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 101a.

[908] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 101a.

Beyzâvî tefsirinde geçen şiirlerin öncesi ve sonrası varsa onu zikreder.[909] Şair hakkında bilgi verir.[910] Beyzâvî'nin işaret ettiği ya da açıkça zikrettiği isimler hakkında bilgi verir.[911]

Nâblusî, tefsir ve hadis gibi nakli ilimler yanında kelam ve usûl ilimleri gibi aklî ilimlerde eserleri olan bir âlimdir. Beyzâvî tefsirinde geçen kelâm ve usûlle ilgili konularda geniş izahlarda bulunur. İsim-müsemmânın aynısı mı, gayrısı mı konusunda tüm görüşleri serd eder. Bu konuda 47 farklı görüşün olduğunu ve babası İsmail Nâblusî'nin *Hâşiyetü Şerhi Mekâsidi'l-Mekâsid* kitabından bu 47 görüşü nakleder.[912]

Nâblusî Beyzâvî şerhinde yer yer işârî anlamları zikreder ve bu hususta en fazla Şeyh-i Ekber'den alıntılar yapar. Şayet İbnü'l-Arabî'den naklettiği sözde bir ihtilaf ya da yanlış anlaşılma olmuşsa onu tavzih eder. Bir örnek olarak şu hususu zikredebiliriz:

İbnü'l-Arabî'ye göre Fâtiha sûresinin başında bulunan Besmele'deki bâ, hamde tealluk etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre zaruret olmadıkça Kur'ân'da hazfedilmiş bir kelime takdirinde bulunmak tekellüftür ve doğru değildir. Ona göre burada bir zaruret yoktur. İbnü'l-Arabî'nin bu fikri dil açısından İbn Abdilhak gibi bir kısım âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Nâblusî burada İbnü'l-Arabî'yi savunur ve onun maksadını şu şekilde izah eder:

"Allah Teâlâ'ya hamd sadece Esmâ-i Hüsnâ'sı ile olur. Allah Teâlâ'yı Kitap'ta kendini zikrettiği isimle yahut Hazreti Peygamber'den vârid olan adıyla hamdetmek herkes tarafından müsellemdir. Bu sebeple "Kur'ân ve sünnette vârid olmayan bir isim veya sıfatla Allah'a hamdedilmez" demişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin sözü de bu doğrultudadır. Zira Allah kuluna esmâsıyla tecelli eder, kul da Allah'a O'nun esmâsıyla hamdeder."[913]

---

[909] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 141b.

[910] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 141b.

[911] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 142b.

[912] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 143a-144b.

[913] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 116a-117b.

قال العارف الكامل والعالم العامل الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قدس الله سره في الفتوحات المكية عندي أن البسملة أي في أول القرآن متعلقة بالحمد لله فإن الله تعالى لا يحمد إلا بأسمائه وغير ذلك لا يكون ولا ينبغي أن يتكلف في القرآن محذوف إلا للضرورة ولا ضرورة هنا فإذا قال العارف بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله علق البارئ بما في الحمد من معنى الفعل كما قلت لا يثني علي الله تعالى إلا بأسمائه الحسنى وأما قولهم أن المصادر لا تعمل عمل الفعل إلا إذا تقدمت وأما إذا تأخرت فتضعف عن العمل فعندي غير مرضي في التعليل لأنه تحكم من النحوي انتهى أن سلم أنه غير مفتقر في الظرف عندهم وقد مر أنه مغتفر فيه قال بعضهم وما قاله بعيد من جهة اللفظ والمعنى فإن القصد ههنا إلى نفس الحمد لا إلى تعلقه كما لا يخفى انتهى قلت سبحان الله

165

Beyzâvî tefsirinde geçen şiirlerin öncesi ve sonrası varsa onu zikreder.[909] Şair hakkında bilgi verir.[910] Beyzâvî'nin işaret ettiği ya da açıkça zikrettiği isimler hakkında bilgi verir.[911]

Nâblusî, tefsir ve hadis gibi nakli ilimler yanında kelam ve usûl ilimleri gibi aklî ilimlerde eserleri olan bir âlimdir. Beyzâvî tefsirinde geçen kelâm ve usûlle ilgili konularda geniş izahlarda bulunur. İsim-müsemmânın aynısı mı, gayrısı mı konusunda tüm görüşleri serd eder. Bu konuda 47 farklı görüşün olduğunu ve babası İsmail Nâblusî'nin *Hâşiyetü Şerhi Mekâsidi'l-Mekâsid* kitabından bu 47 görüşü nakleder.[912]

Nâblusî Beyzâvî şerhinde yer yer işârî anlamları zikreder ve bu hususta en fazla Şeyh-i Ekber'den alıntılar yapar. Şayet İbnü'l-Arabî'den naklettiği sözde bir ihtilaf ya da yanlış anlaşılma olmuşsa onu tavzih eder. Bir örnek olarak şu hususu zikredebiliriz:

İbnü'l-Arabî'ye göre Fâtiha sûresinin başında bulunan Besmele'deki bâ, hamde tealluk etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre zaruret olmadıkça Kur'ân'da hazfedilmiş bir kelime takdirinde bulunmak tekellüftür ve doğru değildir. Ona göre burada bir zaruret yoktur. İbnü'l-Arabî'nin bu fikri dil açısından İbn Abdilhak gibi bir kısım âlimler tarafından tenkit edilmiştir. Nâblusî burada İbnü'l-Arabî'yi savunur ve onun maksadını şu şekilde izah eder:

"Allah Teâlâ'ya hamd sadece Esmâ-i Hüsnâ'sı ile olur. Allah Teâlâ'yı Kitap'ta kendini zikrettiği isimle yahut Hazreti Peygamber'den vârid olan adıyla hamdetmek herkes tarafından müsellemdir. Bu sebeple "Kur'ân ve sünnette vârid olmayan bir isim veya sıfatla Allah'a hamdedilmez" demişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin sözü de bu doğrultudadır. Zira Allah kuluna esmâsıyla tecelli eder, kul da Allah'a O'nun esmâsıyla hamdeder."[913]

[909] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 141b.

[910] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 141b.

[911] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 142b.

[912] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 143a-144b.

[913] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 116a-117b.

قال العارف الكامل والعالم العامل الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي قدس الله سره في الفتوحات المكية عندي أن البسملة أي في أول القرآن متعلقة بالحمد لله فإن الله تعالى لا يحمد إلا بأسمائه وغير ذلك لا يكون ولا ينبغي أن يتكلف في القرآن محذوف إلا للضرورة ولا ضرورة هنا فإذا قال العارف بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله علق البارئ بما في الحمد من معنى الفعل كما قلت لا يثني علي الله تعالى إلا بأسمائه الحسنى وأما قولهم أن المصادر لا تعمل عمل الفعل إلا إذا تقدمت وأما إذا تأخرت فتضعف عن العمل فعندي غير مرضي في التعليل لأنه تحكم من النحوي انتهى أن سلم أنه غير مفتقر في الظرف عندهم وقد مر أنه مغتفر فيه قال بعضهم وما قاله بعيد من جهة اللفظ والمعنى فإن القصد ههنا إلى نفس الحمد لا إلى تعلقه كما لا يخفى انتهى قلت سبحان الله

Burada Nâblusî, Şeyh-i Ekber'in sözünün Ehl-i Sünnet inancına aykırı olmadığını, bilakis Ehl-i Sünnet inancını teyit eden bir görüş olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin nahiv açısından kendisine itiraz olarak öne sürülen "masdar, ma'mulunun gerisinde olması halinde fiilin ameli gibi amel etmez" gerekçesine kendisi rıza göstermez. Nâblusî bu gerekçeyi de analiz eder ve bu hususta mütekaddim ve müteahhir nahivciler arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Razî, *Şerhu'l-Kâfiye*'de bu tür ibarede bir mâni görmediği zikreder ve kendi görüşünü teyit edecek âyet ve hadisler nakleder. Bunlardan biri (وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ) âyetidir[914].[915]

2.3. Nâblusî'nin Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı ve Yorumu

2.3.1. Nâblusî'de Tenzih ve Teşbih

Tenzih, Allah'ı mahlukata ait tüm hasletlerden arındırmadır. Teşbih ise Allah'ı zâtı, sıfatları ve ma'bud oluşu yönleriyle mahlukatla arasında benzerlik kurmadır. Ehl-i Sünnet inancı tenzih üzere kuruludur. Bu tenzih akidesi şu şekilde formüle edilmiştir. Allah hakkında aklına ne gelirse O, onun dışındadır.[916] Nâblusî, Ehl-i Sünnet'in geneli tarafından benimsenen bu inancı reddetmez. Ancak o tenzih ve teşbih arasında bir denge kurar ve şöyle der:

"Allah'ı tenzih eden her kişi aslında onu teşbih ediyor demektir. Zira o, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine hükmetmiş olmakla aslında kendini hâkim, Allah'ı da bir şeye mahkûm etmiş oluyor. Böylelikle hükmeden kişi, hiçbir şeye benzememekle mahkûm ettiği Allah'ı hüküm gereği tasavvur etmiş oluyor. Diğer yandan her teşbihte bulunan da aslında tenzih etmektedir. Şöyle ki teşbihte bulunan kişi Allah'ı teşbih ettiği suretle kayıtlamış ve diğer suretleri Allah'tan tenzih etmiş

القصد ههنا إلى نفس الحمد ليس مانعا منه ذكر متعلقه فإن الشيخ الأكبر رضي الله عنه يقول إن الله تعالى لا يحمد إلا بأسمائه يعني لا يجوز أن يثنى عليه إلا بذكر أسمائه الحسنى وهو مسلم عند الكل لأن (١١٧أ) الثناء على الله تعالى وهو عين الحمد له لا يكون إلا بما سمى به نفسه في كتابه أو ورد تسميته به عن نبيه صلى الله عليه وسلم ولهذا قالوا لا يوصف الله تعالى بوصف ولا ينعت بنعت ولا يسمى باسم ما لم يكن ذلك واردا عنه تعالى في القرآن أو في السنة على ما هو المعتمد كما قدمناه. هذا معنى كلام الشيخ الأكبر قدس سره أو معناه لا يحمد إلا بأسمائه أي لا يتكون حمده تعالى في لسان عبده إلا بتجلي أسمائه تعالى إذ هو تعالى الخالق لأفعال العباد بأسمائه الحسنى سواء كانت أفعالهم حمدا أو قصد حمد أو غير ذلك وهو مذهب أهل السنة والجماعة وهو قوله رضي الله عنه وغير ذلك لا يكون.

[914] Nûr sûresi 24/2.

[915] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 117b.

[916] İfadenin orijinali şu şekildedir: كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك bkz. Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 28.

166

Burada Nâblusî, Şeyh-i Ekber'in sözünün Ehl-i Sünnet inancına aykırı olmadığını, bilakis Ehl-i Sünnet inancını teyit eden bir görüş olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'nin nahiv açısından kendisine itiraz olarak öne sürülen "masdar, ma'mulunun gerisinde olması halinde fiilin ameli gibi amel etmez" gerekçesine kendisi rıza göstermez. Nâblusî bu gerekçeyi de analiz eder ve bu hususta mütekaddim ve müteahhir nahivciler arasında ihtilaf olduğunu belirtir. Razî, *Şerhu'l-Kâfiye*'de bu tür ibarede bir mâni görmediği zikreder ve kendi görüşünü teyit edecek âyet ve hadisler nakleder. Bunlardan biri (وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ) âyetidir[914].[915]

2.3. Nâblusî'nin Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı ve Yorumu

2.3.1. Nâblusî'de Tenzih ve Teşbih

Tenzih, Allah'ı mahlukata ait tüm hasletlerden arındırmadır. Teşbih ise Allah'ı zâtı, sıfatları ve ma'bud oluşu yönleriyle mahlukatla arasında benzerlik kurmadır. Ehl-i Sünnet inancı tenzih üzere kuruludur. Bu tenzih akidesi şu şekilde formüle edilmiştir. Allah hakkında aklına ne gelirse O, onun dışındadır.[916] Nâblusî, Ehl-i Sünnet'in geneli tarafından benimsenen bu inancı reddetmez. Ancak o tenzih ve teşbih arasında bir denge kurar ve şöyle der:

"Allah'ı tenzih eden her kişi aslında onu teşbih ediyor demektir. Zira o, Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine hükmetmiş olmakla aslında kendini hâkim, Allah'ı da bir şeye mahkûm etmiş oluyor. Böylelikle hükmeden kişi, hiçbir şeye benzememekle mahkûm ettiği Allah'ı hüküm gereği tasavvur etmiş oluyor. Diğer yandan her teşbihte bulunan da aslında tenzih etmektedir. Şöyle ki teşbihte bulunan kişi Allah'ı teşbih ettiği suretle kayıtlamış ve diğer suretleri Allah'tan tenzih etmiş

القصد ههنا إلى نفس الحمد ليس مانعا منه ذكر متعلقه فإن الشيخ الأكبر رضي الله عنه يقول إن الله تعالى لا يحمد إلا بأسمائه يعني لا يجوز أن يثنى عليه إلا بذكر أسمائه الحسنى وهو مسلم عند الكل لأن (١١٧أ) الثناء على الله تعالى وهو عين الحمد له لا يكون إلا بما سمى به نفسه في كتابه أو ورد تسميته به عن نبيه صلى الله عليه وسلم ولهذا قالوا لا يوصف الله تعالى بوصف ولا ينعت بنعت ولا يسمى باسم ما لم يكن ذلك واردا عنه تعالى في القرآن أو في السنة على ما هو المعتمد كما قدمناه. هذا معنى كلام الشيخ الأكبر قدس سره أو معناه لا يحمد إلا بأسمائه أي لا يتكون حمده تعالى في لسان عبده إلا بتجلي أسمائه تعالى إذ هو تعالى الخالق لأفعال العباد بأسمائه الحسنى سواء كانت أفعالهم حمدا أو قصد حمد أو غير ذلك وهو مذهب أهل السنة والجماعة وهو قوله رضي الله عنه وغير ذلك لا يكون.

[914] Nûr sûresi 24/2.

[915] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 117b.

[916] İfadenin orijinali şu şekildedir: كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك bkz. Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 28.

olmaktadır. Aslında bu kişi Allah'ın sadece O'nun bildiği mutlak gerçekliği bilmemektedir. Allah da o kişinin sınırladığı surete hasredilemez. Teşbihte bulunan kişi Allah'ı bu surette kendine zâhir olduğunu görür. Halbuki bu, Allah'ın zabtedilmez tecelliyatından birisidir. Ancak kişi gerçek mutlaklığı bilir, Allah'ın zâtını bilmekten aciz olmanın idrakiyle O'nu kişiye zâhir olan o suret dahil tüm suretlerden tenzih ederse işte bu tenzih ilk tenzihten daha yüce ve daha kâmildir. Kâmil imân, tenzih olan teşbihle birlikte işte bu teşbih olan tenzihtir."[917]

Nâblusî'nin *Fusûs Şerhi*nde söylediği bu sözlerini *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de yazdıklarıyla ile beraber değerlendirmek gerekir. O Beyzâvî tefsiri şerhinde özetle şöyle demektedir:

Sahih iman teşbih ve tenzih olan imandır. Bir yerde tenzihin olabilmesi için öncesinde teşbihin olması gerekir ki sonra o teşbihten tenzih edilsin. Böyle bir tenzih olmaksızın salt tenzih ettiğini söyleyen kişi cahildir. Tıpkı tenzihe varmaksızın teşbihte bulunan kişinin cahil olması gibi.[918]

Kur'ân ve Sünnette hem tenzihi hem de teşbihi ifade eden nasslar vardır. *Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*[919] âyeti tenzih ifade ederken âyetlerde geçen, Allah'ın 'yed'i, 'vech'i, 'ayn'ı (eli, yüzü, gözü) gibi ifadeler teşbihi çağrıştırmaktadır. Tenzihî yaklaşımı esas alan inanç sistemi, Şûrâ sûresi 11. âyetini muhkem kabul ederken, zâhiri teşbihi çağrıştıran ifadeleri müteşabih kabul etmiş ve bu müteşabih nasslar hakkında ya susmayı tercih etmiş ya da muhkem olduğu ifade edilen âyet çerçevesinde te'vil etmiştir. Diğer yandan teşbihçi yaklaşım el, yüz, göz gibi ifadeleri hakikat manasına almış ve bu âyetlerin de muhkem olduğunu ifade etmişlerdir.

Nâblusî'nin bu yaklaşımı Ehl-i Sünnet akidesi ile vahdet-i vücûd akidesini cem eden bir yaklaşımdır. Nâblusî, *Bevâtın*'da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın kabullendiği

[917] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 28.

فالإيمان الكامل هو هذا التنزيه التشبيه مع التشبيه التنزيه

[918] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 165b.

فالإيمان الصحيح تشبيه وتنزيه ولهذا ورد تسبه له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده والتسبيح هو التنزيه ولا بد للتنزيه من سبق تشبيه حتى يقع التنزيه عنه وهذا أمر لازم من ضرورات العقول عند الأئمة الفحول فالمنزه فقط جاهل بما هو الأمر عليه في نفسه من أن التنزيه ومعناه التبعيد لا بد أن يكون عن شيء تصوره العقل وذلك الشيء الذي تصوره العقل هو التشبيه كما أن المشبه فقط جاهل بما هو الأمر عليه في نفسه من أن الله تعالى ليس بينه وبين خلقه مشابهة ولا بوجه ما وإلا لجاز عليه العدم من ذلك الوجه كما جاز على خلقه وكان ممكنا وهو تعالى واجب لا ممكن

[919] Şûrâ sûresi, 42/11.

167

olmaktadır. Aslında bu kişi Allah'ın sadece O'nun bildiği mutlak gerçekliği bilmemektedir. Allah da o kişinin sınırladığı surete hasredilemez. Teşbihte bulunan kişi Allah'ı bu surette kendine zâhir olduğunu görür. Halbuki bu, Allah'ın zabtedilmez tecelliyatından birisidir. Ancak kişi gerçek mutlaklığı bilir, Allah'ın zâtını bilmekten aciz olmanın idrakiyle O'nu kişiye zâhir olan o suret dahil tüm suretlerden tenzih ederse işte bu tenzih ilk tenzihten daha yüce ve daha kâmildir. Kâmil imân, tenzih olan teşbihle birlikte işte bu teşbih olan tenzihtir."[917]

Nâblusî'nin *Fusûs Şerhi*nde söylediği bu sözlerini *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de yazdıklarıyla ile beraber değerlendirmek gerekir. O Beyzâvî tefsiri şerhinde özetle şöyle demektedir:

Sahih iman teşbih ve tenzih olan imandır. Bir yerde tenzihin olabilmesi için öncesinde teşbihin olması gerekir ki sonra o teşbihten tenzih edilsin. Böyle bir tenzih olmaksızın salt tenzih ettiğini söyleyen kişi cahildir. Tıpkı tenzihe varmaksızın teşbihte bulunan kişinin cahil olması gibi.[918]

Kur'ân ve Sünnette hem tenzihi hem de teşbihi ifade eden nasslar vardır. *Hiçbir şey O'nun benzeri değildir*[919] âyeti tenzih ifade ederken âyetlerde geçen, Allah'ın 'yed'i, 'vech'i, 'ayn'ı (eli, yüzü, gözü) gibi ifadeler teşbihi çağrıştırmaktadır. Tenzihî yaklaşımı esas alan inanç sistemi, Şûrâ sûresi 11. âyetini muhkem kabul ederken, zâhiri teşbihi çağrıştıran ifadeleri müteşabih kabul etmiş ve bu müteşabih nasslar hakkında ya susmayı tercih etmiş ya da muhkem olduğu ifade edilen âyet çerçevesinde te'vil etmiştir. Diğer yandan teşbihçi yaklaşım el, yüz, göz gibi ifadeleri hakikat manasına almış ve bu âyetlerin de muhkem olduğunu ifade etmişlerdir.

Nâblusî'nin bu yaklaşımı Ehl-i Sünnet akidesi ile vahdet-i vücûd akidesini cem eden bir yaklaşımdır. Nâblusî, *Bevâtın*'da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın kabullendiği

[917] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 28.

فالإيمان الكامل هو هذا التنزيه التشبيه مع التشبيه التنزيه

[918] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 165b.

فالإيمان الصحيح تشبيه وتنزيه ولهذا ورد تسبه له السماوات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده والتسبيح هو التنزيه ولا بد للتنزيه من سبق تشبيه حتى يقع التنزيه عنه وهذا أمر لازم من ضرورات العقول عند الأئمة الفحول فالمنزه فقط جاهل بما هو الأمر عليه في نفسه من أن التنزيه ومعناه التبعيد لا بد أن يكون عن شيء تصوره العقل وذلك الشيء الذي تصوره العقل هو التشبيه كما أن المشبه فقط جاهل بما هو الأمر عليه في نفسه من أن الله تعالى ليس بينه وبين خلقه مشابهة ولا بوجه ما وإلا لجاز عليه العدم من ذلك الوجه كما جاز على خلقه وكان ممكنا وهو تعالى واجب لا ممكن

[919] Şûrâ sûresi, 42/11.

tenzih akidesini açıkça ifade etmiş ve Allah'ın hâdisâttan hiçbir şeye benzemediğini dile getirmiştir. *Bevâtın*'da ilgili kısım şu şekildedir:

فخالق هذا الكون عال وسافل عن الكلّ جلّت ذاته وتعالت
وأسماؤه الحسنى كذاك تنزّهت وليس لها من حادثات شبيهة

Bu kâinâtın Yaratıcısı yücedir yakındır. Zâtı her şeyden celil ve mütealdır. Esmâ-ı Hüsnâ'sı da münezzehtir ve hiçbir hâdisten ona benzeyen olmamıştır.[920]

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de ise Ehl-i Sünnet'in tenzih akidesine uygun olarak Allah'ın mekân ve cihetten münezzeh olduğunu,[921] sonradan yaratılan varlıklara (havâdis) ait tüm hissî, aklî ve şanına layık olmayan sıfatlardan münezzeh olduğunu vurgular.[922] Allah'ın kelam sıfatı hakkında harf ve sesten münezzeh, zâtıyla kaim kadim bir sıfat olduğunu söyler.[923] Nâblusî tefsirinde Râzî'den, noksanlık bildiren ve Allah hakkında kullanımı doğru olmayan vasıflardan Allah'ı tenzih etmenin vacip olduğunu nakleder.[924]

Nâblusî'nin konu ile ilgili ifadeleri bir araya getirildiğinde, onun mahlukata ait bir vasfı, hali, vaziyeti Allah'a izafe etmenin yanlışlığını ifade etmesinden, mutlak tenzih inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nâblusî'nin bu yaklaşımı bağlamında *Fusûs* şerhindeki ifadelerini analiz ettiğimizde söz konusu şerhte geçen temsilin teşbih ve tecsim için kullanılmadığı aşikardır. Nitekim Beyzâvî metninde Allah hakkında geçen "mahcûb ani'l-ukûl (akıllardan perdelenmiş)" ifadesini eleştiren ve Allah hakkında bu ifadenin yanlış olduğunu onun yerine "muhtecib (akıllar perdeli)" ifadesinin daha doğru olduğunu söyleyen Beyzâvî tefsirini şerh edenlere Nâblusî, Allah hakkında geçen hicâb ifadesinde kastedilenin kul olduğunu yoksa Allah'ın mahcûb (perdelenmiş) olmaktan münezzeh olduğunu söyler. Nitekim Mutaffifîn

[920] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 20b.

[921] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 83b.
وأن الله تنزه عن المحل والجهة.

[922] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158b.
والله متنزه متباعد عن كل شيء محسوس أو معقول وعما لا يليق به من صفات الحوادث.

[923] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 124b.
كلام الله تعالى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى المنزه عن الحروف والأصوات

[924] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 139b.

168

tenzih akidesini açıkça ifade etmiş ve Allah'ın hâdisâttan hiçbir şeye benzemediğini dile getirmiştir. *Bevâtın*'da ilgili kısım şu şekildedir:

فخالق هذا الكون عال وسافل عن الكلّ جلّت ذاته وتعالت
وأسماؤه الحسنى كذاك تنزّهت وليس لها من حادثات شبيهة

Bu kâinâtın Yaratıcısı yücedir yakındır. Zâtı her şeyden celil ve mütealdır. Esmâ-ı Hüsnâ'sı da münezzehtir ve hiçbir hâdisten ona benzeyen olmamıştır.[920]

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de ise Ehl-i Sünnet'in tenzih akidesine uygun olarak Allah'ın mekân ve cihetten münezzeh olduğunu,[921] sonradan yaratılan varlıklara (havâdis) ait tüm hissî, aklî ve şanına layık olmayan sıfatlardan münezzeh olduğunu vurgular.[922] Allah'ın kelam sıfatı hakkında harf ve sesten münezzeh, zâtıyla kaim kadim bir sıfat olduğunu söyler.[923] Nâblusî tefsirinde Râzî'den, noksanlık bildiren ve Allah hakkında kullanımı doğru olmayan vasıflardan Allah'ı tenzih etmenin vacip olduğunu nakleder.[924]

Nâblusî'nin konu ile ilgili ifadeleri bir araya getirildiğinde, onun mahlukata ait bir vasfı, hali, vaziyeti Allah'a izafe etmenin yanlışlığını ifade etmesinden, mutlak tenzih inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nâblusî'nin bu yaklaşımı bağlamında *Fusûs* şerhindeki ifadelerini analiz ettiğimizde söz konusu şerhte geçen temsilin teşbih ve tecsim için kullanılmadığı aşikardır. Nitekim Beyzâvî metninde Allah hakkında geçen "mahcûb ani'l-ukûl (akıllardan perdelenmiş)" ifadesini eleştiren ve Allah hakkında bu ifadenin yanlış olduğunu onun yerine "muhtecib (akıllar perdeli)" ifadesinin daha doğru olduğunu söyleyen Beyzâvî tefsirini şerh edenlere Nâblusî, Allah hakkında geçen hicâb ifadesinde kastedilenin kul olduğunu yoksa Allah'ın mahcûb (perdelenmiş) olmaktan münezzeh olduğunu söyler. Nitekim Mutaffifîn

sûresi 15. âyette kullar mahcûb (perdelenmiş/mahrum) olarak zikredilir.[925] Perde mahdut ve cirmi olan bir şeyi örter Allah ise bundan münezzehtir. Ancak bu ifadenin Allah'ı ihata ederek müşâhede etmenin men edilmesine dâir bir temsil olduğunu vurgulayan Nâblusî hadislerde geçen bu tür ifadeleri de Allah'ın azametinin ve şanının büyüklüğünü temsil için olduğunu söyler.[926]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de şöyle der:

"Her ma'kûl (akılla kavranılan) bir surette tasavvur edilir. Bir biçimde tasavvur edilen ise bir şeye benzetilendir. Her benzetilen ise yaratılmıştır. Allah'ı herhangi bir şeye teşbih etmek ise muhaldir. "Akla gelen her şeyin ötesindedir Allah" demişlerdir. Bu sebeple akla gelen her benzetmeden Allah'ı daima tenzih etmek talep edilmiştir. Akla gelen teşbihte durmamak gerekir. Akla gelen teşbihte durmak Dinen zemmedilmiştir. Nitekim Müslim hadisinde geçtiği üzere Allah Teâlâ kıyamette kulların kendisini tanımadığı bir surette (sıfatta) onlara gelecek ve kullara "Ben sizin Rabbinizim" diyecek. Kullar da "Senden Allah'a sığınırız, Rabbimiz gelene kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz geldiğinde biz O'nu tanırız" diyecekler. Allah onların tanıdığı surette gelecek ve "Ben sizin Rabbinizim" diyecek, Kullar da "Sen bizim Rabbimizsin" diyecekler ve Allah'a tabi olacaklar.[927] Buradaki suret kulların dünyada iken tenzih etmeyip, kendisine teşbihte bulundukları surettir. Kullar başka bir surete intikal etmeksizin bu hal üzere ölürler."[928]

Nâblusî, kulların hesap gününde Rablerini tanıması veya tanıyamamasını dünya hayatındaki Rableri hakkında edindikleri itikadın bir sonucu olarak tezahür edeceğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın zâtı, varlığı, ulûhiyyeti gibi hususlarda

[925] Mutaffifîn sûresi 83/1 كَلَّآ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

[926] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 157b.

أن الحجاب حقيقة المنع والستر وإنما يكون في الأجرام المحدودة والله تعالى منزه عن ذلك فهو تمثيل لمجرد المنع عن رؤيته تعالى مشاهدة وإحاطة أو هو في حق المخلوق دونه وحينئذ فالمحجوب يطلق على الخلق حقيقة لأنهم حجبوا عن رؤيته كما في قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال أسند إليه تعالى كما ورد في الأحاديث فهو تمثيل لارتفاع شأنه وعظمته.

[927] Müslim, *Sahih*, Kitâbu'l-İmân, 81, hadis nr: 299.

[928] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 166a.

كل معقول متصور بصورة وكل متصور بصورة مشبه وكل مشبه مخلوق والتشبيه فقط على الله تعالى محال فلا بد من تنزيهه تعالى عن ذلك المعقول له وهو قولهم كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك والمطلوب دوام التنزيه له تعالى عن التشبيه الذي يخطر في البال لا الوقوف مع التشبيه فإنه المذموم شرعا كما ورد في حديث مسلم ومن جملته فيأتيهم الله عز وجل في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث. وهي الصورة التي شبهوه بها في الدنيا ولم ينزهوه عنها وماتوا على ذلك ولم ينتقلوا عنها إلى غيرها.

169

sûresi 15. âyette kullar mahcûb (perdelenmiş/mahrum) olarak zikredilir.[925] Perde mahdut ve cirmi olan bir şeyi örter Allah ise bundan münezzehtir. Ancak bu ifadenin Allah'ı ihata ederek müşâhede etmenin men edilmesine dâir bir temsil olduğunu vurgulayan Nâblusî hadislerde geçen bu tür ifadeleri de Allah'ın azametinin ve şanının büyüklüğünü temsil için olduğunu söyler.[926]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de şöyle der:

"Her ma'kûl (akılla kavranılan) bir surette tasavvur edilir. Bir biçimde tasavvur edilen ise bir şeye benzetilendir. Her benzetilen ise yaratılmıştır. Allah'ı herhangi bir şeye teşbih etmek ise muhaldir. "Akla gelen her şeyin ötesindedir Allah" demişlerdir. Bu sebeple akla gelen her benzetmeden Allah'ı daima tenzih etmek talep edilmiştir. Akla gelen teşbihte durmamak gerekir. Akla gelen teşbihte durmak Dinen zemmedilmiştir. Nitekim Müslim hadisinde geçtiği üzere Allah Teâlâ kıyamette kulların kendisini tanımadığı bir surette (sıfatta) onlara gelecek ve kullara "Ben sizin Rabbinizim" diyecek. Kullar da "Senden Allah'a sığınırız, Rabbimiz gelene kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz geldiğinde biz O'nu tanırız" diyecekler. Allah onların tanıdığı surette gelecek ve "Ben sizin Rabbinizim" diyecek, Kullar da "Sen bizim Rabbimizsin" diyecekler ve Allah'a tabi olacaklar.[927] Buradaki suret kulların dünyada iken tenzih etmeyip, kendisine teşbihte bulundukları surettir. Kullar başka bir surete intikal etmeksizin bu hal üzere ölürler."[928]

Nâblusî, kulların hesap gününde Rablerini tanıması veya tanıyamamasını dünya hayatındaki Rableri hakkında edindikleri itikadın bir sonucu olarak tezahür edeceğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın zâtı, varlığı, ulûhiyyeti gibi hususlarda

[925] Mutaffifîn sûresi 83/1 كَلَّآ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ

[926] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 157b.

أن الحجاب حقيقة المنع والستر وإنما يكون في الأجرام المحدودة والله تعالى منزه عن ذلك فهو تمثيل لمجرد المنع عن رؤيته تعالى مشاهدة وإحاطة أو هو في حق المخلوق دونه وحينئذ فالمحجوب يطلق على الخلق حقيقة لأنهم حجبوا عن رؤيته كما في قوله تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون قال أسند إليه تعالى كما ورد في الأحاديث فهو تمثيل لارتفاع شأنه وعظمته.

[927] Müslim, *Sahih*, Kitâbu'l-İmân, 81, hadis nr: 299.

[928] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 166a.

كل معقول متصور بصورة وكل متصور بصورة مشبه وكل مشبه مخلوق والتشبيه فقط على الله تعالى محال فلا بد من تنزيهه تعالى عن ذلك المعقول له وهو قولهم كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك والمطلوب دوام التنزيه له تعالى عن التشبيه الذي يخطر في البال لا الوقوف مع التشبيه فإنه المذموم شرعا كما ورد في حديث مسلم ومن جملته فيأتيهم الله عز وجل في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث. وهي الصورة التي شبهوه بها في الدنيا ولم ينزهوه عنها وماتوا على ذلك ولم ينتقلوا عنها إلى غيرها.

kulların teşbih ve tecsim zaviyesinden takındıkları doğru ya da yanlış tavırların ahirette karşılığı olacaktır.

Nâblusî'nin ilk söyledikleri mutlak tenzih hakkında olup bu hususta sözleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kelamına muvafakat etmektedir. Hadiste geçen ve Nâblusî'nin şerhinde yer alan suret ile Allah'ın tecelli ettiği sıfatı anlıyoruz. Zira kul Nâblusî'nin de şerhinde belirttiği üzere dünyada devamlı mutlak tenzih üzeredir. Ahirette de kullar dünyada Allah'ı hangi sıfatıyla tanımışlarsa Allah o sıfatla o kuluna tecelli edecektir. Kulların ilk başta "Sen bizim Rabbimiz değilsin" diye itiraz etmeleri mahlukatın kendi sıfatlarını görmeleri sebebiyledir.[929]

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancı tarafından formülleştirilen "muhâlefetün li'l-havâdis" ilkesini benimser. Allah yarattığı mahlukatına benzemediği gibi yaratılanlar da Allah'a benzemezler. Zira Allah yarattığı mahlukuna benzese o zaman mahluk için geçerli olan haller- var oluş, yok oluş- Yaratıcı için de geçerli olur ki bu aklen muhaldir. Zira tüm mahlukat var olup olmamada eşittir. Varlıkları zorunlu değildir. Tüm mahlukatın varlığı bir var edicinin varlığına bağlıdır. Ancak tüm bu varlığın var olmasına karar veren Yüce Yaratıcının varlığı ise zorunludur. Varlığı bir başkasına bağlı değildir. Yaratıcı, yarattığı mahlukatına benzemediği gibi sonradan yaratılan varlıklar da Yaratıcısına benzemez.

Hiçbir şey O'na benzemez[930] âyeti hiçbir mahlukatın O'na benzemediğini ifade eden muhkem bir nasstır. Kur'ân ve Sünnette geçen tüm müteşabih ifadeler bu âyet doğrultusunda anlaşılmak zorundadır. Bazı nasslarda Allah'a nispet edilerek zikredilen, el, baş gibi mahlukata ait ifadeler Allah için kullanıldığında bunun hakiki anlamda olmadığını bu muhkem âyet bize bildiriyor.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tüm nassları tek bir âyet gibi ele almakta ve tutarlı, makul ve bütüncül bir bakış açısı getirmektedir. Allah'a ait ifadeleri hep kendi bağlamında ve Allah'a ait bir tarzda anlamaktadır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet inancında tecsim ve teşbih fikri oluşmamıştır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi dışındaki birtakım akımlarda teşbih ve tecsim inancı vardır. Allah'ın kendine has bir eli, ayağı

[929] Hadisin açıklaması için bkz. Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, 3.bs., Müessesetü Kurtuba, Mısır, 1994, c. 3, s. 24-26.

[930] Şûrâ sûresi, 42/11. (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)

170

kulların teşbih ve tecsim zaviyesinden takındıkları doğru ya da yanlış tavırların ahirette karşılığı olacaktır.

Nâblusî'nin ilk söyledikleri mutlak tenzih hakkında olup bu hususta sözleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat kelamına muvafakat etmektedir. Hadiste geçen ve Nâblusî'nin şerhinde yer alan suret ile Allah'ın tecelli ettiği sıfatı anlıyoruz. Zira kul Nâblusî'nin de şerhinde belirttiği üzere dünyada devamlı mutlak tenzih üzeredir. Ahirette de kullar dünyada Allah'ı hangi sıfatıyla tanımışlarsa Allah o sıfatla o kuluna tecelli edecektir. Kulların ilk başta "Sen bizim Rabbimiz değilsin" diye itiraz etmeleri mahlukatın kendi sıfatlarını görmeleri sebebiyledir.[929]

Nâblusî Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat inancı tarafından formülleştirilen "muhâlefetün li'l-havâdis" ilkesini benimser. Allah yarattığı mahlukatına benzemediği gibi yaratılanlar da Allah'a benzemezler. Zira Allah yarattığı mahlukuna benzese o zaman mahluk için geçerli olan haller- var oluş, yok oluş- Yaratıcı için de geçerli olur ki bu aklen muhaldir. Zira tüm mahlukat var olup olmamada eşittir. Varlıkları zorunlu değildir. Tüm mahlukatın varlığı bir var edicinin varlığına bağlıdır. Ancak tüm bu varlığın var olmasına karar veren Yüce Yaratıcının varlığı ise zorunludur. Varlığı bir başkasına bağlı değildir. Yaratıcı, yarattığı mahlukatına benzemediği gibi sonradan yaratılan varlıklar da Yaratıcısına benzemez.

Hiçbir şey O'na benzemez[930] âyeti hiçbir mahlukatın O'na benzemediğini ifade eden muhkem bir nasstır. Kur'ân ve Sünnette geçen tüm müteşabih ifadeler bu âyet doğrultusunda anlaşılmak zorundadır. Bazı nasslarda Allah'a nispet edilerek zikredilen, el, baş gibi mahlukata ait ifadeler Allah için kullanıldığında bunun hakiki anlamda olmadığını bu muhkem âyet bize bildiriyor.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tüm nassları tek bir âyet gibi ele almakta ve tutarlı, makul ve bütüncül bir bakış açısı getirmektedir. Allah'a ait ifadeleri hep kendi bağlamında ve Allah'a ait bir tarzda anlamaktadır. Bu sebeple Ehl-i Sünnet inancında tecsim ve teşbih fikri oluşmamıştır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesi dışındaki birtakım akımlarda teşbih ve tecsim inancı vardır. Allah'ın kendine has bir eli, ayağı

[929] Hadisin açıklaması için bkz. Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, 3.bs., Müessesetü Kurtuba, Mısır, 1994, c. 3, s. 24-26.

[930] Şûrâ sûresi, 42/11. (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)

olduğu zehabına kapılmışlardır. Burada ifadede lisanın ifade gücünün sınırlı olduğu hususunu iyice tespit etmek gerek. Hem Yaratıcı için hem yaratılmışlar için kullanılan ortak lafız ortak ve aynı manaya gelmez. Mesela bizler hem Allah hem de mahlukat için "var" kelimesini kullanırız. Ancak Allah'ın "var"lığı ile kulun "var"lığı aynı değildir. Bu tür ifadeler lafzî müşterek kabilindendir. Yani lafzen aynı olmakla birlikte muhtelif manalara delalet eden kelimelerdir.

Mesela oldu, idi anlamında (كَانَ) fiili insan için kullanıldığında geçmiş zamanda olmuş bir hali bildirir. Falanca kişi fakirdi dediğimizde bir zamanlar onun fakir olduğu anlaşılır. Ancak aynı fiil Allah için kullanıldığında bu durumda zaman düşünülmez. Örneğin Kur'ân'da geçen وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً ifadesi Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edici "idi" anlamı verilmez. Her ne kadar (كَانَ) fiili lafzen hem Yaratıcı hem de yaratılmış arasında ortak kullanılsa da bu fiilin Yaratıcı için ifade ettiği anlam ile yaratılmış için ifade ettiği anlam farklıdır. Hiçbir Müslüman Allah için kullanılan (كَانَ) fiiline geçmiş anlamı vermez. Tıpkı bunun gibi bu kural tüm ortak kullanılan lafızlar için geçerlidir.

Selefin lafzı teşbih ve tecsim çağrıştıran ifadelerde benimsedikleri metot nassın ifadesiyle yetinmek ve herhangi bir yorum yapmamaktır. Nitekim Dârekutnî selefin bu konuda söz konusu hadisleri rivâyet ettiklerini ve herhangi bir yorum yapmadıklarını seleften nakleder.[931]

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin en önemli talebelerinden olan müctehid İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu konuda şöyle demektedir:

"Doğudan batıya tüm fakihler, Allah'ın sıfatlarını herhangi bir değişiklik yapmadan, onları tavsif etmeden, herhangi bir teşbihte bulunmaksızın Kur'ân'da ve sika ravilerin Rasûlüllah'tan (sallallahu aleyhi ve sellem) rivâyet ettikleri hadislerde geçtiği gibi iman etme konusunda ittifak etmişlerdir. Bugün biri bu sıfatlardan herhangi bir şeyi tefsir ederse Hz. Peygamber'in üzerinde bulunduğu yolu terk etmiş ve müslümanların cemaatinden çıkmış olur. Zira onlar Allah'ın sıfatlarını tavsif ve

[931] Dârekutnî, *Kitâbu's-Sıfât*, (thk. Abdullah el-Ğuneymân), Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1402, s. 40. İlgili kitapta metnin orijinali şu şekildedir:

حدثنا محمد بن مخلد حدثنا العباس بن محمد الدورى قال سمعت يحيى بن معين يقول شهدت زكريا بن عدى يسأل وكيعا فقال يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعنى مثل الكرسى موضع القدمين ونحو هذا فقال وكيع أدركنا اسماعيل بن أبى خالد وسفيان وسليمان يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا.

171

olduğu zehabına kapılmışlardır. Burada ifadede lisanın ifade gücünün sınırlı olduğu hususunu iyice tespit etmek gerek. Hem Yaratıcı için hem yaratılmışlar için kullanılan ortak lafız ortak ve aynı manaya gelmez. Mesela bizler hem Allah hem de mahlukat için "var" kelimesini kullanırız. Ancak Allah'ın "var"lığı ile kulun "var"lığı aynı değildir. Bu tür ifadeler lafzî müşterek kabilindendir. Yani lafzen aynı olmakla birlikte muhtelif manalara delalet eden kelimelerdir.

Mesela oldu, idi anlamında (كَانَ) fiili insan için kullanıldığında geçmiş zamanda olmuş bir hali bildirir. Falanca kişi fakirdi dediğimizde bir zamanlar onun fakir olduğu anlaşılır. Ancak aynı fiil Allah için kullanıldığında bu durumda zaman düşünülmez. Örneğin Kur'ân'da geçen وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً ifadesi Allah çok bağışlayıcı ve merhamet edici "idi" anlamı verilmez. Her ne kadar (كَانَ) fiili lafzen hem Yaratıcı hem de yaratılmış arasında ortak kullanılsa da bu fiilin Yaratıcı için ifade ettiği anlam ile yaratılmış için ifade ettiği anlam farklıdır. Hiçbir Müslüman Allah için kullanılan (كَانَ) fiiline geçmiş anlamı vermez. Tıpkı bunun gibi bu kural tüm ortak kullanılan lafızlar için geçerlidir.

Selefin lafzı teşbih ve tecsim çağrıştıran ifadelerde benimsedikleri metot nassın ifadesiyle yetinmek ve herhangi bir yorum yapmamaktır. Nitekim Dârekutnî selefin bu konuda söz konusu hadisleri rivâyet ettiklerini ve herhangi bir yorum yapmadıklarını seleften nakleder.[931]

İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin en önemli talebelerinden olan müctehid İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu konuda şöyle demektedir:

"Doğudan batıya tüm fakihler, Allah'ın sıfatlarını herhangi bir değişiklik yapmadan, onları tavsif etmeden, herhangi bir teşbihte bulunmaksızın Kur'ân'da ve sika ravilerin Rasûlüllah'tan (sallallahu aleyhi ve sellem) rivâyet ettikleri hadislerde geçtiği gibi iman etme konusunda ittifak etmişlerdir. Bugün biri bu sıfatlardan herhangi bir şeyi tefsir ederse Hz. Peygamber'in üzerinde bulunduğu yolu terk etmiş ve müslümanların cemaatinden çıkmış olur. Zira onlar Allah'ın sıfatlarını tavsif ve

[931] Dârekutnî, *Kitâbu's-Sıfât*, (thk. Abdullah el-Ğuneymân), Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1402, s. 40. İlgili kitapta metnin orijinali şu şekildedir:

حدثنا محمد بن مخلد حدثنا العباس بن محمد الدورى قال سمعت يحيى بن معين يقول شهدت زكريا بن عدى يسأل وكيعا فقال يا أبا سفيان هذه الأحاديث يعنى مثل الكرسى موضع القدمين ونحو هذا فقال وكيع أدركنا اسماعيل بن أبى خالد وسفيان وسليمان يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئا.

tefsir etmezlerdi sadece Kur'ân ve Sünnette olanla fetva verirler sonra susarlardı. Cehm (b. Safvân)'ın sözüyle hüküm veren cemaatten (Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat) ayrılmıştır. Zira Cehm aslı olmayan biçimde Allah'ı nitelemiştir."[932]

Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda hadislerde geçen Allah'ın dünya semasına inmesi vb. müteşabih ifadeler hakkında Muhammed b. Hasan Şeybânî "*biz bu hadisleri rivâyet eder ve tefsir etmeden iman ederiz*" demiştir.[933]

Kur'ân ve Sünnette geçen müteşabih ifadeler hakkında bir insan tüm yorum, niteleme, akıl yürütme gibi ameliyeden kaçınarak manasını Allah'a havale ederek iman etme yoluna gidebilir. Bu selef âlimlerinin metodudur. Selef âlimleri te'vil kapısını tamamen kapalı tutmasa da genel olarak müteşabih ifadelerde te'vile gitmemeyi tercih ediyorlardı. Bununla birlikte gerek sahâbeden gerekse selef âlimlerinden te'vil yaptıklarına dâir rivâyetler de vardır. Örneğin İmam-ı Mâlik istiva konusunda te'vile gitmemiştir[934] ancak Allah'ın her gece en alt semaya inmesi ile ilgili hadiste [935] inenin Allah'ın zâtı değil emri, rahmeti, görevli meleği olduğunu bildirmiştir.[936]

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat halef âlimleri ise bu tür ifadeleri Allah'ın şanına uygun bir şekilde te'vil ederler. Kur'ân ve Sünnette müteşabih ifadeleri muhkeme hamlederler.

Örneğin Fecr sûresinde "Rabbin geldiğinde"[937] şeklinde doğrudan gelme fiili Allah'a nispet edilerek ifade edilirken Hûd sûresinde gelme eylemi doğrudan Allah'a değil, Rabbinin emri/hükmüne[938] nispet edilerek ifade edilmiştir. İmam-ı Nevevî'nin

[932] Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa mine'l-Kitâbi ve's-Sünne ve İcmâi's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve Men Ba'dehum*, (nşr. Ebû Yakûb b. Kemal el-Mısrî), Dâru'l-Basîre, İskenderiyye, 2001, s.354-355.

[933] Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*, s. 355.

[934] İmam-ı Mâlik istivâ hakkında şöyle demiştir:

"İstivâ malumdur, (bir rivâyette meçhul değildir), nasıl sorusu makul değildir. Onun hakkında soru sormak bidattir" bkz. el-Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mektebetü'l-Ezher, Kahire, s. 379.

[935] Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, et-Teheccüd, 14, hadis nr: 1145; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Salâtu'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ, 24, hadis nr: 758.

[936] ez-Zürkânî Muhammed, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta, el-Matbaatü'l-Hayriyye*, 1310, c. 1, s. 384.

[937] Fecr sûresi, 89/22. وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

[938] Hûd sûresi, 11/76. اِنَّهُ قَدْ جَاءَ اَمْرُ رَبِّكَ

tefsir etmezlerdi sadece Kur'ân ve Sünnette olanla fetva verirler sonra susarlardı. Cehm (b. Safvân)'ın sözüyle hüküm veren cemaatten (Ehl-i sünnet ve'l-Cemaat) ayrılmıştır. Zira Cehm aslı olmayan biçimde Allah'ı nitelemiştir."[932]

Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunda hadislerde geçen Allah'ın dünya semasına inmesi vb. müteşabih ifadeler hakkında Muhammed b. Hasan Şeybânî "*biz bu hadisleri rivâyet eder ve tefsir etmeden iman ederiz*" demiştir.[933]

Kur'ân ve Sünnette geçen müteşabih ifadeler hakkında bir insan tüm yorum, niteleme, akıl yürütme gibi ameliyeden kaçınarak manasını Allah'a havale ederek iman etme yoluna gidebilir. Bu selef âlimlerinin metodudur. Selef âlimleri te'vil kapısını tamamen kapalı tutmasa da genel olarak müteşabih ifadelerde te'vile gitmemeyi tercih ediyorlardı. Bununla birlikte gerek sahâbeden gerekse selef âlimlerinden te'vil yaptıklarına dâir rivâyetler de vardır. Örneğin İmam-ı Mâlik istiva konusunda te'vile gitmemiştir[934] ancak Allah'ın her gece en alt semaya inmesi ile ilgili hadiste [935] inenin Allah'ın zâtı değil emri, rahmeti, görevli meleği olduğunu bildirmiştir.[936]

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat halef âlimleri ise bu tür ifadeleri Allah'ın şanına uygun bir şekilde te'vil ederler. Kur'ân ve Sünnette müteşabih ifadeleri muhkeme hamlederler.

Örneğin Fecr sûresinde "Rabbin geldiğinde"[937] şeklinde doğrudan gelme fiili Allah'a nispet edilerek ifade edilirken Hûd sûresinde gelme eylemi doğrudan Allah'a değil, Rabbinin emri/hükmüne[938] nispet edilerek ifade edilmiştir. İmam-ı Nevevî'nin

altını çizerek belirttiği üzere selef, bu tür müteşabih âyetlere "hiçbir şey O'na benzemez" âyeti muvacehesinde iman ediyordu. Allah'a herhangi bir tecsim, bir yerden başka bir yere intikal etme, bir yerde mekân tutma ve mahlukata benzeme gibi tüm vasıflardan Allah'ı tenzih ediyorlardı.[939] Nevevî'nin bu yorumunda da belirttiği üzere selef kesinlikle maddî bir anlam atfetmemektedir. Kanaatimizce bu maddî anlam atfetmeme selef ile Selefî-Vahhabîlerin ayrıldığı noktadır.

İmam-ı Nevevî, câriye hadisinde geçen "Allah semadadır" sözünün şerhinde Kâdı Iyâz'dan naklen şöyle der:

"Fakih, muhaddis, kelamcı, akide esaslarını nazar ve istidlal yoluyla ele alan bilgin ve mukallitlerden oluşan Müslümanların tamamına göre Allah'ın semada olduğunu bildiren Mülk sûresi 16. âyetteki (Gökte olanın sizi yerin dibine geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?) gibi ifadeler zâhiri üzere değildir ve bu âyetlerin müslümanların tamamına göre te'vil edilmesi hususunda hiçbir ihtilaf yoktur."[940]

Nevevî ilgili yerde bu tür ifadelerde ya selefin yaptığı gibi hiçbir hissî ve maddî anlam vermeden iman edilip hakkında herhangi bir yorum yapılmaması gerektiğine inanır ya da halefin yaptığı gibi Allah'ın şanına layık bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder ve cariyenin Allah göktedir sözünün sebebini analiz eder.[941]

Burada müteşabih ifadelerin te'vilinin mezhep saikiyle olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Hatta bir adım öncesinde hangi âyetin muhkem hangi âyetin müteşabih olduğu da mezhep saikiyle olamaz mı sorusu gayet yerinde bir sorudur. Nitekim Nâblusî, Hz. Ali'ye nispet edilen "Kur'ân pek çok manayı bünyesinde taşır" rivâyetini nakleder ve mezheplerin Kur'ân'a hamlederek çıkardıkları ve birbirleriyle tevfiki (bir araya gelmesi) mümkün olmayan görüşlerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunun nasıl anlaşılabileceğini sorgular.

[939] Nevevî, *Şerhu Müslim*, Müessesetü Kurtuba, 1414/1994, c. 3, s. 24-25.

[940] Nevevî, *Şerhu Müslim*, c. 5, s. 34.

قال القاضي عياض لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدّثهم ومتكلّمهم ونظّارهم ومقلّدهم أنَّ الظّواهر الواردة بذكر الله في السَّماء كقوله تعالى (أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ) [الملك 16] ونحوه ليست على ظاهرها بل متأوّلة عند جميعهم.

[941] Nevevî, *Şerhu Müslim*, c. 5, s. 33-35.

173

altını çizerek belirttiği üzere selef, bu tür müteşabih âyetlere "hiçbir şey O'na benzemez" âyeti muvacehesinde iman ediyordu. Allah'a herhangi bir tecsim, bir yerden başka bir yere intikal etme, bir yerde mekân tutma ve mahlukata benzeme gibi tüm vasıflardan Allah'ı tenzih ediyorlardı.[939] Nevevî'nin bu yorumunda da belirttiği üzere selef kesinlikle maddî bir anlam atfetmemektedir. Kanaatimizce bu maddî anlam atfetmeme selef ile Selefî-Vahhabîlerin ayrıldığı noktadır.

İmam-ı Nevevî, câriye hadisinde geçen "Allah semadadır" sözünün şerhinde Kâdı Iyâz'dan naklen şöyle der:

"Fakih, muhaddis, kelamcı, akide esaslarını nazar ve istidlal yoluyla ele alan bilgin ve mukallitlerden oluşan Müslümanların tamamına göre Allah'ın semada olduğunu bildiren Mülk sûresi 16. âyetteki (Gökte olanın sizi yerin dibine geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?) gibi ifadeler zâhiri üzere değildir ve bu âyetlerin müslümanların tamamına göre te'vil edilmesi hususunda hiçbir ihtilaf yoktur."[940]

Nevevî ilgili yerde bu tür ifadelerde ya selefin yaptığı gibi hiçbir hissî ve maddî anlam vermeden iman edilip hakkında herhangi bir yorum yapılmaması gerektiğine inanır ya da halefin yaptığı gibi Allah'ın şanına layık bir şekilde te'vil edilmesi gerektiğini ifade eder ve cariyenin Allah göktedir sözünün sebebini analiz eder.[941]

Burada müteşabih ifadelerin te'vilinin mezhep saikiyle olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Hatta bir adım öncesinde hangi âyetin muhkem hangi âyetin müteşabih olduğu da mezhep saikiyle olamaz mı sorusu gayet yerinde bir sorudur. Nitekim Nâblusî, Hz. Ali'ye nispet edilen "Kur'ân pek çok manayı bünyesinde taşır" rivâyetini nakleder ve mezheplerin Kur'ân'a hamlederek çıkardıkları ve birbirleriyle tevfiki (bir araya gelmesi) mümkün olmayan görüşlerin hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunun nasıl anlaşılabileceğini sorgular.

[939] Nevevî, *Şerhu Müslim*, Müessesetü Kurtuba, 1414/1994, c. 3, s. 24-25.

[940] Nevevî, *Şerhu Müslim*, c. 5, s. 34.

قال القاضي عياض لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيههم ومحدّثهم ومتكلّمهم ونظّارهم ومقلّدهم أنَّ الظّواهر الواردة بذكر الله في السَّماء كقوله تعالى (أَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ) [الملك 16] ونحوه ليست على ظاهرها بل متأوّلة عند جميعهم.

[941] Nevevî, *Şerhu Müslim*, c. 5, s. 33-35.

Nâblusî mukataa harfleri gibi müteşabih nasslarda mutlak teslim olmayı ve Allah'tan gelene iman etmek gerektiğini ifade eder. Kullar nasıl ibadetlerin bir kısmında hikmeti anlayıp bir kısmında hikmetini anlamadan teslim oluyorlarsa bu tür müteşabih ifadelerde de iman edip boyun eğmelidir.[942]

Nasslardaki tüm müteşabih ifadelerinin anlamını Allah, peygamberine bildirmiştir. Nâblusî bu hükmü Gazzâlî'den nakletmektedir.[943] Dolayısıyla müteşabih ifadeleri anlamada müfessir Hadis ve Sünnete müracaat etmek zorundadır. Kur'ân'da geçen müteşabih bir ifadenin yorumu için Nâblusî esbâb-ı nüzûlün ve Arap dilinin bilinmesinin şart olduğunu söyler. Ona göre Arapça bilmeyen bir kişinin tefsir yapması helal değildir. Bu kişi ancak tefsir ehliyetine sahip bir müfessirin yaptığı tefsiri nakledebilir.[944]

Müteşabih ifadenin sahih bir şekilde yorumlanması için Nâblusî nassın delaletinin yanında aklın delaletini gerekli görür.[945]

Nâblusî'nin te'vilde Sünnete işaret etmesini çok yerinde buluyoruz. Zira bazı hadislerde Hz. Peygamber bizzât te'vilin nasıl yapılacağını göstermiştir. Müslim'in rivâyet ettiği kudsî hadiste[946] Allah Teâlâ kullara ait yeme, hastalanma gibi beşerî eylemleri ilk başta kendisine nispet etmiş daha sonra kul şaşkınlıkla bunun nasıl olduğunu sorunca, Allah Teâlâ kendisinin hastalanıp ziyaret edilmemesini hastalanan bir kulunun ziyaretine gidilmemesi olarak tavsif etmiştir.

Müteşabih konusunda mezhebî taassupla hadislere yaklaşanlar kimi sahih hadisleri inkâr etmek yoluna sapmışlardır. Sahih hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

---

[942] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 491b-492a.

[943] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 492a.

[944] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36a.

وفي الحديث القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه أخرجه أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقال أبو الليث النهي إنما انصرف إلى المتشابه منه لا إلى جميعه كما قال تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه لأن القرآن إنما نزل حجة على الخلق فلو لم يجز تفسيره لم تكن الحجة بالغة فإذا كان كذلك جاز لمن عرف لغات العرب وأسباب النزول أي يفسره وأما من لم يعرف وجوه اللغة فلا يجوز أن يفسره إلا بمقدار ما سمع فيكون ذلك على وجه الحكاية لا على وجه التفسير ولو أنه يعلم التفسير فأراد أن يستخرج من الآية حكما أو دليلا لحكم فلا بأس به ولو قال المراد كذا من غير أن يسمع فيه شيئا فلا يحل وهو الذي نهى عنه.

[945] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 532b.

[946] Müslim, *Sahîhu Müslim*, s. 1196, el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb, 13, hadis nr: 2569.

174

Nâblusî mukataa harfleri gibi müteşabih nasslarda mutlak teslim olmayı ve Allah'tan gelene iman etmek gerektiğini ifade eder. Kullar nasıl ibadetlerin bir kısmında hikmeti anlayıp bir kısmında hikmetini anlamadan teslim oluyorlarsa bu tür müteşabih ifadelerde de iman edip boyun eğmelidir.[942]

Nasslardaki tüm müteşabih ifadelerinin anlamını Allah, peygamberine bildirmiştir. Nâblusî bu hükmü Gazzâlî'den nakletmektedir.[943] Dolayısıyla müteşabih ifadeleri anlamada müfessir Hadis ve Sünnete müracaat etmek zorundadır. Kur'ân'da geçen müteşabih bir ifadenin yorumu için Nâblusî esbâb-ı nüzûlün ve Arap dilinin bilinmesinin şart olduğunu söyler. Ona göre Arapça bilmeyen bir kişinin tefsir yapması helal değildir. Bu kişi ancak tefsir ehliyetine sahip bir müfessirin yaptığı tefsiri nakledebilir.[944]

Müteşabih ifadenin sahih bir şekilde yorumlanması için Nâblusî nassın delaletinin yanında aklın delaletini gerekli görür.[945]

Nâblusî'nin te'vilde Sünnete işaret etmesini çok yerinde buluyoruz. Zira bazı hadislerde Hz. Peygamber bizzât te'vilin nasıl yapılacağını göstermiştir. Müslim'in rivâyet ettiği kudsî hadiste[946] Allah Teâlâ kullara ait yeme, hastalanma gibi beşerî eylemleri ilk başta kendisine nispet etmiş daha sonra kul şaşkınlıkla bunun nasıl olduğunu sorunca, Allah Teâlâ kendisinin hastalanıp ziyaret edilmemesini hastalanan bir kulunun ziyaretine gidilmemesi olarak tavsif etmiştir.

Müteşabih konusunda mezhebî taassupla hadislere yaklaşanlar kimi sahih hadisleri inkâr etmek yoluna sapmışlardır. Sahih hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

---

[942] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 491b-492a.

[943] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 492a.

[944] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 36a.

وفي الحديث القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه أخرجه أبو نعيم وغيره من حديث ابن عباس رضي الله عنهما وقال أبو الليث النهي إنما انصرف إلى المتشابه منه لا إلى جميعه كما قال تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه لأن القرآن إنما نزل حجة على الخلق فلو لم يجز تفسيره لم تكن الحجة بالغة فإذا كان كذلك جاز لمن عرف لغات العرب وأسباب النزول أي يفسره وأما من لم يعرف وجوه اللغة فلا يجوز أن يفسره إلا بمقدار ما سمع فيكون ذلك على وجه الحكاية لا على وجه التفسير ولو أنه يعلم التفسير فأراد أن يستخرج من الآية حكما أو دليلا لحكم فلا بأس به ولو قال المراد كذا من غير أن يسمع فيه شيئا فلا يحل وهو الذي نهى عنه.

[945] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 532b.

[946] Müslim, *Sahîhu Müslim*, s. 1196, el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb, 13, hadis nr: 2569.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ : مَنْ يَدْعُونِي ، فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ

Ebû Hureyre'den (Allah ondan razı olsun) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuşlardır:

Gecenin son üçte biri olduğunda Rabbimiz her gece en yakın semaya[947] iner ve şöyle buyurur:

"Yok mu dua eden duasını kabul edeyim. Yok mu bir şey isteyen istediğini vereyim. Yok mu bağışlanma talep eden onu bağışlayayım."[948]

İbn Hacer bu hadisin şerhinde birtakım insanlar bu hadisle Allah için bir yön tayin etmeye delil getirmişlerdir ki bu, Allah'ın bir mekâna muhtaç olmasını gerektirir. Müslüman âlimler bu anlayışı reddetmişlerdir. Müşebbihe mezhebi hadiste geçen inmenin gerçek ve zâhiri anlamda olduğunu iddia eder. Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Mu'tezile ve Hâriciler de hadisin sıhhatini inkâr etmişlerdir. Bu, hakikati kabullenmemektir. İşin tuhafı şu ki onlar âyette geçen bu tür ifadeleri te'vil etmekteler ancak bu tür hadisleri inkâr etmekteler. Bu, ya onların cehaletinden ileri gelmekte ya da hakikat karşısında inatçı tavırlarından kaynaklanmaktadır. Allah Teâlâ'yı keyfiyet izafe etmekten ve mahlukata benzetmekten münezzeh kılarak, hadiste geçen nuzûle icmalen iman edenler ise selefin cumhurudur. İmam Beyhaki ve diğerleri bu görüşü dört mezhep imamından, iki Süfyan'dan (Süfyan es-Sevrî ve Süfyan b. Uyeyne), iki Hammâd'dan (Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd), Evzâî, Leys ve diğerlerinden nakletmiştir. Bir kısım âlimler de Arap dilindeki kullanımı gözeterek Allah Teâlâ'nın zâtına layık bir şekilde te'vil etmişlerdir.[949]

---

[947] Hadiste geçen *es-Semâi'd-dünyâ*, çoğu kez yanlış şekilde "*dünya seması*" şeklinde çevrilir ki bu çeviri hatalıdır. Zira *ed-dünyâ* ism-i tafdîl olan *ednâ* kipinin müennes sığasıdır ve "*en yakın*" demektir. *es-semâi'd-dünyâ*, terkibinde *ed-dünyâ*, semâ kelimesinin sıfatıdır. Buna göre anlam *en yakın semâ* şeklindedir. Şayet ifade sıfat terkibinde değil de isim tamlaması şeklinde gelseydi (*semâi'd-dünyâ* şeklinde) o zaman manası "*dünya seması*" olurdu.

[948] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, et-Teheccüd, 14, hadis nr: 1145; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Salâtu'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ, 24, hadis nr: 758.

[949] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-İmam Ebî Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Bâz vd.), Dâru't-Taybe, Riyad, 1426/2005 c. 3, s. 547-548.

قَوْلُهُ يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اسْتَدَلَّ بِهِ مَنْ أَثْبَتَ الْجِهَةَ. وَقَالَ هِيَ جِهَةُ الْعُلُوِّ وَأنكر ذَلِك الْجُمْهُور لِأَنَّ الْقَوْل بِذَلِك يُفْضِي إِلَى التَّحَيُّز تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي مَعْنَى النُّزُولِ عَلَى أَقْوَالٍ فَمِنْهُمْ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ وَحَقِيقَتِهِ وَهُمُ الْمُشَبِّهَةُ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ قَوْلِهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ صِحَّةَ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ جُمْلَةً وَهُمُ الْخَوَارِجُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَهُوَ مُكَابَرَةٌ وَالْعَجَبُ أَنَّهُمْ أَوْلَوا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ نَحْوِ ذَلِكَ وَأَنْكَرُوا مَا فِي الْحَدِيثِ إِمَّا جَهْلًا وَإِمَّا عِنَادًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَجْرَاهُ عَلَى مَا وَرَدَ مُؤْمِنًا بِهِ عَلَى طَرِيقِ الْإِجْمَالِ مُنَزِّهًا اللَّهَ تَعَالَى عَنِ

175

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ : مَنْ يَدْعُونِي ، فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ ، مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ

Ebû Hureyre'den (Allah ondan razı olsun) rivâyet edildiğine göre Rasûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem) şöyle buyurmuşlardır:

Gecenin son üçte biri olduğunda Rabbimiz her gece en yakın semaya[947] iner ve şöyle buyurur:

"Yok mu dua eden duasını kabul edeyim. Yok mu bir şey isteyen istediğini vereyim. Yok mu bağışlanma talep eden onu bağışlayayım."[948]

İbn Hacer bu hadisin şerhinde birtakım insanlar bu hadisle Allah için bir yön tayin etmeye delil getirmişlerdir ki bu, Allah'ın bir mekâna muhtaç olmasını gerektirir. Müslüman âlimler bu anlayışı reddetmişlerdir. Müşebbihe mezhebi hadiste geçen inmenin gerçek ve zâhiri anlamda olduğunu iddia eder. Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Mu'tezile ve Hâriciler de hadisin sıhhatini inkâr etmişlerdir. Bu, hakikati kabullenmemektir. İşin tuhafı şu ki onlar âyette geçen bu tür ifadeleri te'vil etmekteler ancak bu tür hadisleri inkâr etmekteler. Bu, ya onların cehaletinden ileri gelmekte ya da hakikat karşısında inatçı tavırlarından kaynaklanmaktadır. Allah Teâlâ'yı keyfiyet izafe etmekten ve mahlukata benzetmekten münezzeh kılarak, hadiste geçen nuzûle icmalen iman edenler ise selefin cumhurudur. İmam Beyhaki ve diğerleri bu görüşü dört mezhep imamından, iki Süfyan'dan (Süfyan es-Sevrî ve Süfyan b. Uyeyne), iki Hammâd'dan (Hammâd b. Seleme ve Hammâd b. Zeyd), Evzâî, Leys ve diğerlerinden nakletmiştir. Bir kısım âlimler de Arap dilindeki kullanımı gözeterek Allah Teâlâ'nın zâtına layık bir şekilde te'vil etmişlerdir.[949]

---

[947] Hadiste geçen *es-Semâi'd-dünyâ*, çoğu kez yanlış şekilde "*dünya seması*" şeklinde çevrilir ki bu çeviri hatalıdır. Zira *ed-dünyâ* ism-i tafdîl olan *ednâ* kipinin müennes sığasıdır ve "*en yakın*" demektir. *es-semâi'd-dünyâ*, terkibinde *ed-dünyâ*, semâ kelimesinin sıfatıdır. Buna göre anlam *en yakın semâ* şeklindedir. Şayet ifade sıfat terkibinde değil de isim tamlaması şeklinde gelseydi (*semâi'd-dünyâ* şeklinde) o zaman manası "*dünya seması*" olurdu.

[948] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, et-Teheccüd, 14, hadis nr: 1145; Müslim, *Sahîhu Müslim*, Salâtu'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ, 24, hadis nr: 758.

[949] İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-İmam Ebî Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Bâz vd.), Dâru't-Taybe, Riyad, 1426/2005 c. 3, s. 547-548.

قَوْلُهُ يَنْزِلُ رَبُّنَا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اسْتَدَلَّ بِهِ مَنْ أَثْبَتَ الْجِهَةَ. وَقَالَ هِيَ جِهَةُ الْعُلُوِّ وَأنكر ذَلِك الْجُمْهُور لِأَنَّ الْقَوْل بِذَلِك يُفْضِي إِلَى التَّحَيُّز تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ وَقَدِ اخْتُلِفَ فِي مَعْنَى النُّزُولِ عَلَى أَقْوَالٍ فَمِنْهُمْ مَنْ حَمَلَهُ عَلَى ظَاهِرِهِ وَحَقِيقَتِهِ وَهُمُ الْمُشَبِّهَةُ تَعَالَى اللَّهُ عَنْ قَوْلِهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ صِحَّةَ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ جُمْلَةً وَهُمُ الْخَوَارِجُ وَالْمُعْتَزِلَةُ وَهُوَ مُكَابَرَةٌ وَالْعَجَبُ أَنَّهُمْ أَوْلَوا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنْ نَحْوِ ذَلِكَ وَأَنْكَرُوا مَا فِي الْحَدِيثِ إِمَّا جَهْلًا وَإِمَّا عِنَادًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَجْرَاهُ عَلَى مَا وَرَدَ مُؤْمِنًا بِهِ عَلَى طَرِيقِ الْإِجْمَالِ مُنَزِّهًا اللَّهَ تَعَالَى عَنِ

Kur'ân ve Sünnetteki müteşabih ifadelerde, nasslar bağlamından koparılmamalıdır. Hz. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik hayatında gelen müteşabih ifadelerin bir kitapta bağlamından kopartılarak peş peşe zikredilmesi, okuyucunun zihninde tecsim ve teşbihe dâir vehimlere yol açmaktadır. Gazzâlî zâhirî teşbih ve tecsim çağrıştıran bu tür ifadelerinin detaylandırılmaması, 23 yıllık süre zarfında varid olan müteşabih ifadelerin bir arada toplanılmaması ve toplu olanın da ayrılmaması gerektiğini söyler.[950] Müteşabih ifadelerin detaylandırılmamasına örnek olarak nassta geçen el (yedullah) ifadesinin bilek, kol gibi detaylandırmasını zikreder.

Büyük hadis âlimi İbni Huzeyme, farklı zaman ve zeminlerde zikredilen hadislerdeki müteşabih ifadeleri *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde toplamış olması okuyucuda Allah hakkında tecsim ve teşbihe yol açmaktadır. Gazzâlî'nin isim vermeden tenkit ettiği bu kişinin İbn Huzeyme olduğu akla gelmektedir.

Toplu olarak zikredilen bir müteşabih ifadeyi ayırmak da bir başka mahzurdur. Mesela Allah Teâlâ kendi zâtı hakkında şöyle buyurmuştur:

O, kullarının üstünde her şeye hükmeden ve tasarruf edendir. O hakimdir, her şeyden haberdardır.[951]

Günümüz Vahhabilerinin yaptığı gibi âyette geçen ifadeyi parçalara bölerek mekânsal bir fevkiyyet nispet etmek yanlıştır. Zira Allah yarattığı mekândan münezzehtir. Allah'a mekân isnat etmek veya O'nun bir mekâna ihtiyaç duyduğunu söylemek Allah'a acziyet izafe etmek olur ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. O, zaman ve mekân dahil tüm mahlukat var olmadan önce de vardı.

Nâblusî'nin müteşabih nassların te'vilinde zikrettiği bir diğer husus Arapça'ya vukûfiyettir. Kanaatimizce nassların manasının tahrif edilmesinin en büyük sebebi Arapça'ya olan vukûfiyetsizlikdir. Burada Arapça ile kastedilen vahyin indiği dönemdeki Arapça'dır.

Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünneti Arapça olarak ifade buyrulmuştur. Dolayısıyla bu iki asli kaynağı asıl dili olan Arapça'nın kanunları

الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ وَهُمْ جُمْهُورُ السَّلَفِ وَنَقَلَهُ الْبَيْهَقِيُّ وَغَيْرُهُ عَنِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَالسُّفْيَانَيْنِ وَالْحَمَّادَيْنِ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَاللَّيْثِ وَغَيْرِهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ أَوَّلَهُ عَلَى وَجْهٍ يَلِيقُ مُسْتَعْمَلٍ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَمِنْهُمْ مَنْ أَفْرَطَ فِي التَّأْوِيلِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى نَوْعٍ مِنَ التَّحْرِيفِ وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَلَ بَيْنَ مَا يَكُونُ تَأْوِيلُهُ قَرِيبًا مُسْتَعْمَلًا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ.

[950] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2017, s. 84-87.

[951] En'âm sûresi, 6/18. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

176

Kur'ân ve Sünnetteki müteşabih ifadelerde, nasslar bağlamından koparılmamalıdır. Hz. Peygamber'in 23 yıllık peygamberlik hayatında gelen müteşabih ifadelerin bir kitapta bağlamından kopartılarak peş peşe zikredilmesi, okuyucunun zihninde tecsim ve teşbihe dâir vehimlere yol açmaktadır. Gazzâlî zâhirî teşbih ve tecsim çağrıştıran bu tür ifadelerinin detaylandırılmaması, 23 yıllık süre zarfında varid olan müteşabih ifadelerin bir arada toplanılmaması ve toplu olanın da ayrılmaması gerektiğini söyler.[950] Müteşabih ifadelerin detaylandırılmamasına örnek olarak nassta geçen el (yedullah) ifadesinin bilek, kol gibi detaylandırmasını zikreder.

Büyük hadis âlimi İbni Huzeyme, farklı zaman ve zeminlerde zikredilen hadislerdeki müteşabih ifadeleri *Kitâbu't-Tevhîd* isimli eserinde toplamış olması okuyucuda Allah hakkında tecsim ve teşbihe yol açmaktadır. Gazzâlî'nin isim vermeden tenkit ettiği bu kişinin İbn Huzeyme olduğu akla gelmektedir.

Toplu olarak zikredilen bir müteşabih ifadeyi ayırmak da bir başka mahzurdur. Mesela Allah Teâlâ kendi zâtı hakkında şöyle buyurmuştur:

O, kullarının üstünde her şeye hükmeden ve tasarruf edendir. O hakimdir, her şeyden haberdardır.[951]

Günümüz Vahhabilerinin yaptığı gibi âyette geçen ifadeyi parçalara bölerek mekânsal bir fevkiyyet nispet etmek yanlıştır. Zira Allah yarattığı mekândan münezzehtir. Allah'a mekân isnat etmek veya O'nun bir mekâna ihtiyaç duyduğunu söylemek Allah'a acziyet izafe etmek olur ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. O, zaman ve mekân dahil tüm mahlukat var olmadan önce de vardı.

Nâblusî'nin müteşabih nassların te'vilinde zikrettiği bir diğer husus Arapça'ya vukûfiyettir. Kanaatimizce nassların manasının tahrif edilmesinin en büyük sebebi Arapça'ya olan vukûfiyetsizlikdir. Burada Arapça ile kastedilen vahyin indiği dönemdeki Arapça'dır.

Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in Sünneti Arapça olarak ifade buyrulmuştur. Dolayısıyla bu iki asli kaynağı asıl dili olan Arapça'nın kanunları

الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ وَهُمْ جُمْهُورُ السَّلَفِ وَنَقَلَهُ الْبَيْهَقِيُّ وَغَيْرُهُ عَنِ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَالسُّفْيَانَيْنِ وَالْحَمَّادَيْنِ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَاللَّيْثِ وَغَيْرِهِمْ وَمِنْهُمْ مَنْ أَوَّلَهُ عَلَى وَجْهٍ يَلِيقُ مُسْتَعْمَلٍ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَمِنْهُمْ مَنْ أَفْرَطَ فِي التَّأْوِيلِ حَتَّى كَادَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَى نَوْعٍ مِنَ التَّحْرِيفِ وَمِنْهُمْ مَنْ فَصَلَ بَيْنَ مَا يَكُونُ تَأْوِيلُهُ قَرِيبًا مُسْتَعْمَلًا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ.

[950] Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2017, s. 84-87.

[951] En'âm sûresi, 6/18. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

çerçevesinde anlamak gerekir. Arapça'nın dil özelliklerinin bir kısmı inkâr edilerek nassların anlaşılması Kur'ân ve Sünnetin emrettiği bir anlama yöntemi değildir. Mesela Kur'ân ve Sünnette mecaz yoktur denilemez. Selefin Kur'ân ve Sünneti anlamada mecazı kabul etmediği vehmine kapılarak mecazı inkâr etmek cehalet ve dil zevkinin noksanlığından başka bir şey değildir.

Nâblusî'ye göre kelimenin vaz edilişinin dışında bir manaya nassın hamledilmesi bâtıldır.[952] Zâhirine hamledilmesine mâni bir durum olmadığı sürece Kur'ân ve Sünnet zâhirine hamledilir. Mâni bir durum olduğunda ise mecaza gidilir. Bu da ancak delille olur. Verilen mecazi anlam da insanın isteğine göre değil yine nassın iktizasına göre olur. Kur'ân ve Sünnette Allah için kullanılan ve zâhiri, cismânî ve maddî anlam çağrıştıran ifadelerde zâhirine hamletmeye mâni bir durum vardır. O da Nâblusî'nin de belirttiği gibi nassın ve aklın delaletidir. Bu durumda söz hakiki anlamdan mecazî anlama hamledilir. Zira muhkem nass Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade etmektedir.

Aklın delaleti, Allah'a hâdis bir varlık/hal/sıfat izafe edilmemesidir. Akıl bize değişen, günden güne farklı şekillere ve hallere bürünen her şeyin sonradan meydana geldiğini söylemektedir Allah ise bâki, ezelî ve ebedîdir. Her türlü değişim, dönüşüm gibi mahlukata ait vasıflardan münezzehtir. Burada Nâblusî'nin akıl ile kastettiği her insanın fıtratında mevcut olan burhânî akıldır. Bu konu ileride detaylı olarak incelenecektir. Burada Nâblusî'nin üzerinde durduğu husus rivâyet ve dirâyet bütünlüğüdür.

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyet – dirâyet bütünlüğüne dâir şu orijinal tespitte bulunur:

Rivâyetle amel ancak rey (dirâyet) ile müstakim olur. Reyle amel de ancak rivâyetle müstakim olur.[953]

Rivâyet olmaksızın sadece dirâyetle yetinerek insan, her zaman hakikati bulamaz. Dirâyet olmadan rivâyetin idrak etmesi zordur. Nasslar arasında ilişki kurma,

[952] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 463a-b.

يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب باطل لأن القرآن نزل على لغتهم أي العرب لقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج فلا يحمل على ما ليس في لغتهم أي العرب من المعاني التي لم توضع لها.

[953] es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993, c. 2, s. 113. لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث

177

çerçevesinde anlamak gerekir. Arapça'nın dil özelliklerinin bir kısmı inkâr edilerek nassların anlaşılması Kur'ân ve Sünnetin emrettiği bir anlama yöntemi değildir. Mesela Kur'ân ve Sünnette mecaz yoktur denilemez. Selefin Kur'ân ve Sünneti anlamada mecazı kabul etmediği vehmine kapılarak mecazı inkâr etmek cehalet ve dil zevkinin noksanlığından başka bir şey değildir.

Nâblusî'ye göre kelimenin vaz edilişinin dışında bir manaya nassın hamledilmesi bâtıldır.[952] Zâhirine hamledilmesine mâni bir durum olmadığı sürece Kur'ân ve Sünnet zâhirine hamledilir. Mâni bir durum olduğunda ise mecaza gidilir. Bu da ancak delille olur. Verilen mecazi anlam da insanın isteğine göre değil yine nassın iktizasına göre olur. Kur'ân ve Sünnette Allah için kullanılan ve zâhiri, cismânî ve maddî anlam çağrıştıran ifadelerde zâhirine hamletmeye mâni bir durum vardır. O da Nâblusî'nin de belirttiği gibi nassın ve aklın delaletidir. Bu durumda söz hakiki anlamdan mecazî anlama hamledilir. Zira muhkem nass Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade etmektedir.

Aklın delaleti, Allah'a hâdis bir varlık/hal/sıfat izafe edilmemesidir. Akıl bize değişen, günden güne farklı şekillere ve hallere bürünen her şeyin sonradan meydana geldiğini söylemektedir Allah ise bâki, ezelî ve ebedîdir. Her türlü değişim, dönüşüm gibi mahlukata ait vasıflardan münezzehtir. Burada Nâblusî'nin akıl ile kastettiği her insanın fıtratında mevcut olan burhânî akıldır. Bu konu ileride detaylı olarak incelenecektir. Burada Nâblusî'nin üzerinde durduğu husus rivâyet ve dirâyet bütünlüğüdür.

İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivâyet – dirâyet bütünlüğüne dâir şu orijinal tespitte bulunur:

Rivâyetle amel ancak rey (dirâyet) ile müstakim olur. Reyle amel de ancak rivâyetle müstakim olur.[953]

Rivâyet olmaksızın sadece dirâyetle yetinerek insan, her zaman hakikati bulamaz. Dirâyet olmadan rivâyetin idrak etmesi zordur. Nasslar arasında ilişki kurma,

[952] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 463a-b.

يكون المراد غير ما وضعت له في لغة العرب باطل لأن القرآن نزل على لغتهم أي العرب لقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله تعالى قرآنا عربيا غير ذي عوج فلا يحمل على ما ليس في لغتهم أي العرب من المعاني التي لم توضع لها.

[953] es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993, c. 2, s. 113. لا يستقيم العمل بالحديث إلا بالرأي ولا يستقيم العمل بالرأي إلا بالحديث

zâhiren çelişki gibi gözüken anlamların def'i ancak dirâyetle mümkündür. Dirâyet rivâyete, rivâyet de dirâyete muhtaçtır.

Dirâyet olmadan rivâyetin ne gibi bir sonuç doğurduğunu âyetten bir örnekle açıklayabiliriz:

İsrâ sûresinde Allah Teâlâ şöyle buyurur:

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً

Eli bağlı/sıkı olma, büsbütün de eli açık olma sonra kınanır ve hayıflanırsın.[954]

Yahûdîlerin Allah hakkında söyledikleri çirkin iftira ise şu şekildedir:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

Yahûdîler "Allah'ın eli bağlıdır!" dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Hayır Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.[955]

Bu iki âyette de 'elin bağlı olması' geçmektedir. İlk âyette Allah Teâlâ kullarına eli sıkı olmamayı bununla birlikte ölçüsüzce de açılmamayı emretmektedir. Diğer âyette ise Yahûdîler Allah hakkında aynı ifadeyi (ğıllü'l-yed : elin sıkı olması) kullanmaktadırlar. Biz ilk âyette bu ifadeden elin gerçekten sıkılması ve bağlanılmasını anlamıyoruz. Bu âyet insanın cimri olmaması gerektiğini emretmektedir. Yeryüzünde hiçbir Müslüman bu âyetten yola çıkarak şekli olarak eli bağlamanın haram olduğunu anlamamıştır.

Keza ikinci âyetten de Allah'ın gerçek bir eli var ve o elinin de fiziksel olarak bağlı olduğu gibi bir anlam çıkarılmaz. Yahûdîler Allah'ın eli bağlı demekle, hâşâ Allah'ın cimri olduğunu edepsizce ve fütursuzca dile getirmişler ve hâşâ Allah hakkında bühtanda bulunmuşlardır. Allah Teâlâ da onlara cevaben kendisinin cömert olduğunu buyurmuştur. Kereminden bahsederken kullandığı ifadeden (bastu'l-yed : elin açık olması) hiçbir selef ve halef âlimi Allah'ın gerçekten bir elinin olduğunu ve bu elinin de fiziksel olarak açık olduğu gibi bir anlam çıkarmamışlardır.

Ehl-i Sünnet'in selef ve halef âlimlerinin ortak tavrı bu şekilde iken, selefle hiçbir irtibatı olmamasına rağmen kendilerine Selefî[956] olarak niteleyen Vahhabîler

[954] İsrâ sûresi, 17/29.

[955] Mâide sûresi, 5/64.

[956] Selef, sahâbe, tâbiîn âlimleridir. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, s. 49. Tebe-i tâbiîn âlimlerini de selefe dahil eden görüşler vardır. Bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, Seleften Beklenen,

178

zâhiren çelişki gibi gözüken anlamların def'i ancak dirâyetle mümkündür. Dirâyet rivâyete, rivâyet de dirâyete muhtaçtır.

Dirâyet olmadan rivâyetin ne gibi bir sonuç doğurduğunu âyetten bir örnekle açıklayabiliriz:

İsrâ sûresinde Allah Teâlâ şöyle buyurur:

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً

Eli bağlı/sıkı olma, büsbütün de eli açık olma sonra kınanır ve hayıflanırsın.[954]

Yahûdîlerin Allah hakkında söyledikleri çirkin iftira ise şu şekildedir:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

Yahûdîler "Allah'ın eli bağlıdır!" dediler. Asıl kendi elleri bağlanmıştır ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Hayır Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.[955]

Bu iki âyette de 'elin bağlı olması' geçmektedir. İlk âyette Allah Teâlâ kullarına eli sıkı olmamayı bununla birlikte ölçüsüzce de açılmamayı emretmektedir. Diğer âyette ise Yahûdîler Allah hakkında aynı ifadeyi (ğıllü'l-yed : elin sıkı olması) kullanmaktadırlar. Biz ilk âyette bu ifadeden elin gerçekten sıkılması ve bağlanılmasını anlamıyoruz. Bu âyet insanın cimri olmaması gerektiğini emretmektedir. Yeryüzünde hiçbir Müslüman bu âyetten yola çıkarak şekli olarak eli bağlamanın haram olduğunu anlamamıştır.

Keza ikinci âyetten de Allah'ın gerçek bir eli var ve o elinin de fiziksel olarak bağlı olduğu gibi bir anlam çıkarılmaz. Yahûdîler Allah'ın eli bağlı demekle, hâşâ Allah'ın cimri olduğunu edepsizce ve fütursuzca dile getirmişler ve hâşâ Allah hakkında bühtanda bulunmuşlardır. Allah Teâlâ da onlara cevaben kendisinin cömert olduğunu buyurmuştur. Kereminden bahsederken kullandığı ifadeden (bastu'l-yed : elin açık olması) hiçbir selef ve halef âlimi Allah'ın gerçekten bir elinin olduğunu ve bu elinin de fiziksel olarak açık olduğu gibi bir anlam çıkarmamışlardır.

Ehl-i Sünnet'in selef ve halef âlimlerinin ortak tavrı bu şekilde iken, selefle hiçbir irtibatı olmamasına rağmen kendilerine Selefî[956] olarak niteleyen Vahhabîler

[954] İsrâ sûresi, 17/29.

[955] Mâide sûresi, 5/64.

[956] Selef, sahâbe, tâbiîn âlimleridir. Gazzâlî, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, s. 49. Tebe-i tâbiîn âlimlerini de selefe dahil eden görüşler vardır. Bkz. Hatiboğlu, Mehmed Said, Seleften Beklenen,

Allah'a uzuv anlamında fizikî el isnad etmektedirler. İşi daha da ileri götüren İbn Useymin, "kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır." hadisinden yola çıkarak "Allah'ın gerçekten parmakları olduğunu ancak keyfiyetinin bilinmediğini" iddia edebilmektedir.[957] "Zamana sövmekle Ademoğlu bana eziyet etmiş olur"[958] hadisinden yola çıkan Selefî-Vahhâbîlerden İbn Useymin Allah'ın kendisine has bir eziyet çekmesi olduğunu iddia etmektedir.[959]

Dirâyetsiz bir şekilde rivâyetleri yorumlamaya dâir Selefî-Vahhabîlik düşüncesine ait zikrettiğimiz misallerde görüldüğü üzere Yaratıcıyı yaratılan varlıklara benzetmek problemin esasını teşkil etmektedir. Bu itikad ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine terstir.

2.3.2. Nâblusî'ye Göre Kur'ân'ın Nuzûlü

Kur'ân, Hz. Peygamber Efendimize 23 yılda nâzil olmuş ve bu inme Kur'ân'da nuzûl, inzâl ve tenzil fiilleriyle ifade edilmiştir. Kimi âyetlerde bu fiillerden ikisi birlikte zikredilirken[960] kimi âyetlerde sadece nuzûl[961] veya inzâl[962], ya da tenzil[963]

İslâmiyat, 10/1, 2007, 12. Selefî tabiri ise modern bir tabirdir. el-Usmânî, Muhammed Takiyyuddin, "*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*" ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, 20. İdeolojik bir kavram olan Selefilikte "nass araçsallaştırılmış, ideoloji kutsanmıştır". İşcan, Mehmet Zeki, "*Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları*" Zâhirî ve Selefî Yorumlar, ed. Sönmez Kutlu, Kuramer, İstanbul, 2019.

[957] İbn Useymin, el-Kavâidu'l-Müslâ fî Sıfâtillah ve Esmâihi'l-Hüsnâ, ed. Eşref İbn Abdilmaksûd, Mektebetü's-Sünne, 2.bs., Kâhire, 1994, s. 56.

[958] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, et-Tefsîr, 45, hadis nr: 4826.

[959] İbn Useymin, Muhammed, *el-Kavlü'l-Müfid alâ Kitâbi't-Tevhîd*, ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid el-Müşeykıh, Dâru'l-Âsime, 1.bs., Riyad, 1415, c. 2, s. 356.

[960] İsrâ sûresi, 17/105. âyette inzâl ve nuzûl fiilleri birlikte zikredilmiştir.

[961] Hadîd sûresi, 57/16.

[962] Bakara sûresi, 2/99; Nisâ sûresi, 4/105.

[963] Âl-i İmrân sûresi, 3/3; Nisâ sûresi, 4/136, 140; Â'râf sûresi, 7/196; Furkân sûresi, 25/1, Zümer sûresi, 39/23.

179

Allah'a uzuv anlamında fizikî el isnad etmektedirler. İşi daha da ileri götüren İbn Useymin, "kulların kalpleri Rahman'ın iki parmağı arasındadır." hadisinden yola çıkarak "Allah'ın gerçekten parmakları olduğunu ancak keyfiyetinin bilinmediğini" iddia edebilmektedir.[957] "Zamana sövmekle Ademoğlu bana eziyet etmiş olur"[958] hadisinden yola çıkan Selefî-Vahhâbîlerden İbn Useymin Allah'ın kendisine has bir eziyet çekmesi olduğunu iddia etmektedir.[959]

Dirâyetsiz bir şekilde rivâyetleri yorumlamaya dâir Selefî-Vahhabîlik düşüncesine ait zikrettiğimiz misallerde görüldüğü üzere Yaratıcıyı yaratılan varlıklara benzetmek problemin esasını teşkil etmektedir. Bu itikad ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine terstir.

2.3.2. Nâblusî'ye Göre Kur'ân'ın Nuzûlü

Kur'ân, Hz. Peygamber Efendimize 23 yılda nâzil olmuş ve bu inme Kur'ân'da nuzûl, inzâl ve tenzil fiilleriyle ifade edilmiştir. Kimi âyetlerde bu fiillerden ikisi birlikte zikredilirken[960] kimi âyetlerde sadece nuzûl[961] veya inzâl[962], ya da tenzil[963]

İslâmiyat, 10/1, 2007, 12. Selefî tabiri ise modern bir tabirdir. el-Usmânî, Muhammed Takiyyuddin, "*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*" ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014, 20. İdeolojik bir kavram olan Selefilikte "nass araçsallaştırılmış, ideoloji kutsanmıştır". İşcan, Mehmet Zeki, "*Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları*" Zâhirî ve Selefî Yorumlar, ed. Sönmez Kutlu, Kuramer, İstanbul, 2019.

[957] İbn Useymin, el-Kavâidu'l-Müslâ fî Sıfâtillah ve Esmâihi'l-Hüsnâ, ed. Eşref İbn Abdilmaksûd, Mektebetü's-Sünne, 2.bs., Kâhire, 1994, s. 56.

[958] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, et-Tefsîr, 45, hadis nr: 4826.

[959] İbn Useymin, Muhammed, *el-Kavlü'l-Müfid alâ Kitâbi't-Tevhîd*, ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid el-Müşeykıh, Dâru'l-Âsime, 1.bs., Riyad, 1415, c. 2, s. 356.

[960] İsrâ sûresi, 17/105. âyette inzâl ve nuzûl fiilleri birlikte zikredilmiştir.

[961] Hadîd sûresi, 57/16.

[962] Bakara sûresi, 2/99; Nisâ sûresi, 4/105.

[963] Âl-i İmrân sûresi, 3/3; Nisâ sûresi, 4/136, 140; Â'râf sûresi, 7/196; Furkân sûresi, 25/1, Zümer sûresi, 39/23.

mastarının farklı türevleriyle zikredilmiştir. Allah[964], Cebrâil,[965] Rûhu'l-Emîn,[966] Rûhu'l-Kuds[967] Kur'ân'ı indiren fâil olarak muhtelif yerlerde zikredilmektedir.

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de inzâl ve tenzîl arasındaki farkı ve müfessirlerin bu konudaki yaklaşımlarını nakleder. Tefsir usûlu ve Kur'ân ilimleri kitaplarında geçen inzâl'in tek defa inmeye, tenzîl'in peyderpey inmeye delalet ettiği şeklindeki yaygın kanaati, peyderpey inmesindeki hikmeti ve Kur'ân'ın ilk nereye indiğine dâir ihtilafları özetler.[968]

Konuyla ilgili kısa özetten sonra Nâblusî, Kur'ân'ın nâzil olmasının fiziksel bir nuzûl mü, -dolayısıyla fiziksel bir inzâl ya da tenzîl olmaktadır- yoksa rütbesel bir nuzûl mü olduğunu sorgular. Tenzîl kelimesinin yukarıdan aşağıya doğru tedricen hareket etme anlamına değinen Nâblusî, Kur'ân'ın inmesinde hem fiziksel hem de rütbesel inişin olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân önce Allah'ın zâtından Levh-i Mahfûz'a rütbesel olarak inmektedir. Bu inişi Nâblusî, tenzih yüceliğinden teşbih dünyasına inme olarak görür ve buradaki inmede Kur'ân'ın Allah'ın zâtından ayrılması ve Levh-i Mahfûz'a vasıl olması gibi bir durum yoktur. O bunu şu misalle izah eder:

Muhayyilemizdeki bir mana dilimiz sayesinde söze dökülür (nâzil olur). Mana lisana döküldüğünde hayalden kopmuştur ve dile erişmiştir denemez.

Nâblusî'ye göre Kur'ân'ın mekansal yani fiziksel olan ikinci nuzûlü ise Levh-i Mahfûz'dan Hazreti Peygamber'in kalbine olan nuzûlüdür.[969]

[964] Bakara sûresi, 2/23; Nisâ sûresi, 4/47; En'âm sûresi, 6/111.

[965] Bakara sûresi, 2/97

[966] Şuarâ sûresi, 26/193.

[967] Nahl sûresi, 16/102.

[968] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a-b.

[969] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8a.

ثم التنزيل تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل على التدريج والعلو قسمان علو مكان وعلو مكانة أي رتبة ومثله السفل والنزولان حاصلان فإن القرآن العظيم نزل أولا نزول مكانة أي رتبة من حضرة ذات الله تعالى إلى اللوح المحفوظ من علو تنزيه إلى سفل تشبيه كنزول المعنى المفهوم لنا من حضرة خيالنا إلى النطق به بلساننا من غير أن ينفصل عن حضرة ذات الله تعالى أو يتصل باللوح المحفوظ كما أن المعنى المفهوم إذا نزل إلى لساننا لم ينفصل عن الخيال ولا اتصل باللسان ثم نزل القرآن العظيم ثانيا نزول مكان من حضرة اللوح المحفوظ إلى قلب محمد صلى الله عليه وسلم

180

mastarının farklı türevleriyle zikredilmiştir. Allah[964], Cebrâil,[965] Rûhu'l-Emîn,[966] Rûhu'l-Kuds[967] Kur'ân'ı indiren fâil olarak muhtelif yerlerde zikredilmektedir.

Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de inzâl ve tenzîl arasındaki farkı ve müfessirlerin bu konudaki yaklaşımlarını nakleder. Tefsir usûlu ve Kur'ân ilimleri kitaplarında geçen inzâl'in tek defa inmeye, tenzîl'in peyderpey inmeye delalet ettiği şeklindeki yaygın kanaati, peyderpey inmesindeki hikmeti ve Kur'ân'ın ilk nereye indiğine dâir ihtilafları özetler.[968]

Konuyla ilgili kısa özetten sonra Nâblusî, Kur'ân'ın nâzil olmasının fiziksel bir nuzûl mü, -dolayısıyla fiziksel bir inzâl ya da tenzîl olmaktadır- yoksa rütbesel bir nuzûl mü olduğunu sorgular. Tenzîl kelimesinin yukarıdan aşağıya doğru tedricen hareket etme anlamına değinen Nâblusî, Kur'ân'ın inmesinde hem fiziksel hem de rütbesel inişin olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân önce Allah'ın zâtından Levh-i Mahfûz'a rütbesel olarak inmektedir. Bu inişi Nâblusî, tenzih yüceliğinden teşbih dünyasına inme olarak görür ve buradaki inmede Kur'ân'ın Allah'ın zâtından ayrılması ve Levh-i Mahfûz'a vasıl olması gibi bir durum yoktur. O bunu şu misalle izah eder:

Muhayyilemizdeki bir mana dilimiz sayesinde söze dökülür (nâzil olur). Mana lisana döküldüğünde hayalden kopmuştur ve dile erişmiştir denemez.

Nâblusî'ye göre Kur'ân'ın mekansal yani fiziksel olan ikinci nuzûlü ise Levh-i Mahfûz'dan Hazreti Peygamber'in kalbine olan nuzûlüdür.[969]

[964] Bakara sûresi, 2/23; Nisâ sûresi, 4/47; En'âm sûresi, 6/111.

[965] Bakara sûresi, 2/97

[966] Şuarâ sûresi, 26/193.

[967] Nahl sûresi, 16/102.

[968] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 7a-b.

[969] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8a.

ثم التنزيل تحريك الشيء من الأعلى إلى الأسفل على التدريج والعلو قسمان علو مكان وعلو مكانة أي رتبة ومثله السفل والنزولان حاصلان فإن القرآن العظيم نزل أولا نزول مكانة أي رتبة من حضرة ذات الله تعالى إلى اللوح المحفوظ من علو تنزيه إلى سفل تشبيه كنزول المعنى المفهوم لنا من حضرة خيالنا إلى النطق به بلساننا من غير أن ينفصل عن حضرة ذات الله تعالى أو يتصل باللوح المحفوظ كما أن المعنى المفهوم إذا نزل إلى لساننا لم ينفصل عن الخيال ولا اتصل باللسان ثم نزل القرآن العظيم ثانيا نزول مكان من حضرة اللوح المحفوظ إلى قلب محمد صلى الله عليه وسلم

Nâblusî'nin nuzûlle ilgili söylediği birinci kısım tenzih akidesine dayalıdır. Zira Allah için nasıl ki mekân söz konusu değilse O'ndan nâzil olan Kur'ân için de fiziksel bir inme söz konusu olamaz.

Nâblusî, Kur'ân'ın bir sıfat olarak Allah kelamı olmasını, onun rûhânî, hayâlî ve unsurî (ögesel) tüm maddelerden soyutlanmış olması olarak tarif eder. Zira tüm maddeler yaratılmıştır. Bir şeyin yaratılmış olması onun hâdis (sonradan meydana gelmiş) olmasını gerektirir. Allah'ın sıfatları ise kadîmdir. Kadîm olan Allah kelamının mushafta yazılı olan ve kullar tarafından okunan hâdis (yaratılmış) boyutuna olan nuzûlünü Nâblusî, Kur'ân'ın zuhuru olarak niteler. Ona göre Kur'ân'ın her bir makamda nuzûlü/zuhuru bir madde ile gerçekleşmektedir.

Nâblusî Kur'ân'ın nuzûlünü yani zuhurunu beş boyutta mütalaa etmektedir:

Tüm maddeden mücerret Allah'taki sıfat olmasından sonra ilk zuhuru rûhânî harflerle Levh-i Mahfûz'da yazılı olan rûhânî maddedeki zuhur halidir. Daha sonra Kur'ân hayâli maddede zâhir olur. Bu Cebrâîl'in (aleyhisselam) Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'dan hayâlî harflerle telakkî etmesidir. Üçüncü zuhuru ise Kur'ân'ın harf ve seslerle lafzî olan yalın birleşik maddedeki zuhurudur. Dördüncü zuhuru Hz. Peygamber'in nefsinde hayâlî harflerle olan hayâlî maddeki zuhurudur. Beşinci zuhuru ise lafzî maddededir ki Hz. Peygamber'in kelamından zuhur etmiştir.

Nâblusî Kur'ân'ın tüm maddelerden uzak kadîm sıfattan Hz. Peygamber'in mübarek ağzından dökülen ve mushaflarda yazılı olan son haline kadar ki nuzûlünün yani zuhurunun bir madde ile intikal ettiğini ifade eder.[970]

Nâblusî'nin ifade ettiği bu zuhur mertebelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

[970] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8b.

قلت إن القرآن كلام الله تعالى وهو صفة من صفاته مجرد عن جميع المواد الروحانية والخيالية والعنصرية فمعنى نزوله ظهوره بإظهار المادة فأول مادة ظهر بها المادة الروحانية وهي كونه مكتوبا في اللوح المحفوظ بالحروف الروحانية ثم ظهر في المادة الخيالية بتلقي جبريل عليه السلام له من اللوح المحفوظ بالحروف الخيالية ثم ظهر في المادة العنصرية البسيطة المتحدة الهوائية بالحروف والأصوات ثم ظهر في المادة الخيالية بالحروف الخيالية في نفس محمد صلى الله عليه وسلم ثم عاد إلى المادة الهوائية فظهر من كلام محمد صلى الله عليه وسلم ورجع من طريق إلى المادة الخيالية حتى وصل إلى المادة العنصرية المركبة فكتب في المصاحف فهو دائما ينتقل من الظهور بمادة إلى الظهور بمادة أخرى وهو مع ذلك كله مجرد عن المواد جميعها صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى والمواد كلها مخلوقة يظهر بظهورها ويخفى بخفائها وكذلك جميع الكتب المنزلة ولا شك أن المجرد عن المواد كلها إذا ظهر بظهور المواد فقد نزل من تجرده إلى تعلقه بالمواد والله أعلم.

181

Nâblusî'nin nuzûlle ilgili söylediği birinci kısım tenzih akidesine dayalıdır. Zira Allah için nasıl ki mekân söz konusu değilse O'ndan nâzil olan Kur'ân için de fiziksel bir inme söz konusu olamaz.

Nâblusî, Kur'ân'ın bir sıfat olarak Allah kelamı olmasını, onun rûhânî, hayâlî ve unsurî (ögesel) tüm maddelerden soyutlanmış olması olarak tarif eder. Zira tüm maddeler yaratılmıştır. Bir şeyin yaratılmış olması onun hâdis (sonradan meydana gelmiş) olmasını gerektirir. Allah'ın sıfatları ise kadîmdir. Kadîm olan Allah kelamının mushafta yazılı olan ve kullar tarafından okunan hâdis (yaratılmış) boyutuna olan nuzûlünü Nâblusî, Kur'ân'ın zuhuru olarak niteler. Ona göre Kur'ân'ın her bir makamda nuzûlü/zuhuru bir madde ile gerçekleşmektedir.

Nâblusî Kur'ân'ın nuzûlünü yani zuhurunu beş boyutta mütalaa etmektedir:

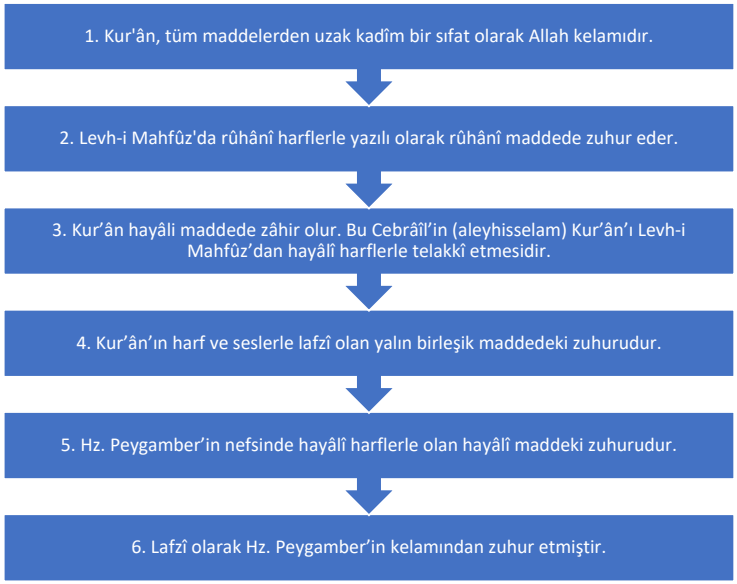
Tüm maddeden mücerret Allah'taki sıfat olmasından sonra ilk zuhuru rûhânî harflerle Levh-i Mahfûz'da yazılı olan rûhânî maddedeki zuhur halidir. Daha sonra Kur'ân hayâli maddede zâhir olur. Bu Cebrâîl'in (aleyhisselam) Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'dan hayâlî harflerle telakkî etmesidir. Üçüncü zuhuru ise Kur'ân'ın harf ve seslerle lafzî olan yalın birleşik maddedeki zuhurudur. Dördüncü zuhuru Hz. Peygamber'in nefsinde hayâlî harflerle olan hayâlî maddeki zuhurudur. Beşinci zuhuru ise lafzî maddededir ki Hz. Peygamber'in kelamından zuhur etmiştir.

Nâblusî Kur'ân'ın tüm maddelerden uzak kadîm sıfattan Hz. Peygamber'in mübarek ağzından dökülen ve mushaflarda yazılı olan son haline kadar ki nuzûlünün yani zuhurunun bir madde ile intikal ettiğini ifade eder.[970]

Nâblusî'nin ifade ettiği bu zuhur mertebelerini şu şekilde özetleyebiliriz:

[970] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 8b.

قلت إن القرآن كلام الله تعالى وهو صفة من صفاته مجرد عن جميع المواد الروحانية والخيالية والعنصرية فمعنى نزوله ظهوره بإظهار المادة فأول مادة ظهر بها المادة الروحانية وهي كونه مكتوبا في اللوح المحفوظ بالحروف الروحانية ثم ظهر في المادة الخيالية بتلقي جبريل عليه السلام له من اللوح المحفوظ بالحروف الخيالية ثم ظهر في المادة العنصرية البسيطة المتحدة الهوائية بالحروف والأصوات ثم ظهر في المادة الخيالية بالحروف الخيالية في نفس محمد صلى الله عليه وسلم ثم عاد إلى المادة الهوائية فظهر من كلام محمد صلى الله عليه وسلم ورجع من طريق إلى المادة الخيالية حتى وصل إلى المادة العنصرية المركبة فكتب في المصاحف فهو دائما ينتقل من الظهور بمادة إلى الظهور بمادة أخرى وهو مع ذلك كله مجرد عن المواد جميعها صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى والمواد كلها مخلوقة يظهر بظهورها ويخفى بخفائها وكذلك جميع الكتب المنزلة ولا شك أن المجرد عن المواد كلها إذا ظهر بظهور المواد فقد نزل من تجرده إلى تعلقه بالمواد والله أعلم.



Bir sıfat olarak Allah kelamının kadîm olması ve tüm hâdis (sonradan meydana gelen) unsurlardan mücerret olması Ehl-i Sünnet itikadınca müsellem bir hususdur. Nâblusî bu itikadı konunun hem başında hem de sonunda vurgular. Ancak Nâblusî'nin daha sonraki sözleri keşif ya da ictihada dayanan hususlardır. Keşif ve ictihâd sahibi kişi, keşif ve ictihadında hata da edebilir isabet de edebilir. İsabet ederse iki ecir alır, hata ederse tek ecir alır. Kanaatimizce nassla sabit olan kısımlar hariç gaybi konuda sukût etmek en salim yoldur.

Nâblusî'nin nüzulle ilgili birtakım bilgileri keşfen söylediğine kanaat ediyoruz. Nitekim o, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de büyük sûfî İmam-ı Şa'rânî'den Kur'ân hakkındaki bilgileri keşif yoluyla elde ettiğine dâir nakilde bulunur. Şa'rânî "zaten bu bilgiler anlaşılarak elde edilebilen bilgiler olsaydı bunu önce belağat âlimleri dile getirirlerdi, halbuki onların içinde bu ilmi ifade eden yoktur" demektedir.[971]

[971] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16a.

182

Bir sıfat olarak Allah kelamının kadîm olması ve tüm hâdis (sonradan meydana gelen) unsurlardan mücerret olması Ehl-i Sünnet itikadınca müsellem bir hususdur. Nâblusî bu itikadı konunun hem başında hem de sonunda vurgular. Ancak Nâblusî'nin daha sonraki sözleri keşif ya da ictihada dayanan hususlardır. Keşif ve ictihâd sahibi kişi, keşif ve ictihadında hata da edebilir isabet de edebilir. İsabet ederse iki ecir alır, hata ederse tek ecir alır. Kanaatimizce nassla sabit olan kısımlar hariç gaybi konuda sukût etmek en salim yoldur.

Nâblusî'nin nüzulle ilgili birtakım bilgileri keşfen söylediğine kanaat ediyoruz. Nitekim o, *et-Tahrîru'l-Hâvî*'de büyük sûfî İmam-ı Şa'rânî'den Kur'ân hakkındaki bilgileri keşif yoluyla elde ettiğine dâir nakilde bulunur. Şa'rânî "zaten bu bilgiler anlaşılarak elde edilebilen bilgiler olsaydı bunu önce belağat âlimleri dile getirirlerdi, halbuki onların içinde bu ilmi ifade eden yoktur" demektedir.[971]

[971] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 16a.

Bilginin keşfen elde edilmesi metafiziksel bir hususdur ve kimi kötü niyetliler için suistimale açıktır. Dolayısıyla keşif iddiasında bulunan kişi doğruyu söylüyor olabileceği gibi doğruyu söylemiyor da olabilir. İbadetleri inkâr eden, İslam'ın emir ve yasaklarına riâyet etmeyen bir kişinin keşif iddiası doğru değildir.

Söz ve ameli İslam'a uygun, âlim, abid bir kulun Kur'ân ve Sünnete aykırı olmayan keşifleri kabul edilebilir hususlardır ancak nihâyetinde bu keşif de sahibini bağlayan bir husustur. Keşfî bilgiler başka insanları bağlayan genel geçer bir hükümde değildir.

2.3.3. Nuzûl-i İsa Meselesi

Takriben yüz yıl önce ortaya çıkan modern İslam anlayışının şekillendirdiği düşünce tarzı, Kur'ân'ı anlamada sahâbeler başta olmak üzere, tüm ümmetin icmâı ile oluşan usûlü bir kenara bırakarak yeni metodlar ve bu metoda bağlı olarak yeni hükümler ihdas etme peşindedir.

Bu konulardan biri Hz. İsa'nın (aleyhisselam) ahir zamanda tekrar yer yüzüne inmesi meselesidir.

Hz. İsâ'nın vefat ettiği, bir daha ne peygamber olarak ne de tenzil-i rütbe ile Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) tabi olarak gelmesinin söz konusu olmadığı ve Hz. Peygamber'in şeriatının kıyamete kadar egemen olacağı ve ondan başka gerçek mehdinin de bulunmayacağına [972] dâir birtakım iddialar ortaya atılmaktadır.

Bu söylemlerle Hz. İsa'nın nüzulü konusunda mütevâtir derecesine ulaşan bir hadis külliyatını reddetmiş olmaktadır. Sahâbeden günümüze kadar gelen tüm liyakat ve ehliyet sahibi sahih âlimlerin görüşleri hilafına hatalı bir hüküm verilmektedir.

وأما مادة هذه العلوم التي ذكرناها فلا تعرف مادتها لأن مادتها إنما هو الكشف لا الفهم ولو كان طريق الوصول إليها الفهم لكان الأحق باستخراج هذه العلوم أهل المعاني والبيان ولا نرى في كلام أحد منهم علما واحدا مما نذكره في هذا الكتاب وهاهي كتبهم كلها بين يديك.

[972] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s.73-74. Meal: Feyizli, *Hasan Tahsin, Feyzü'l-Furkân Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Âl-i İmrân, 3/55. âyetin açıklaması, 5.bs., Server Yayınları, İstanbul, 2017.

183

Bilginin keşfen elde edilmesi metafiziksel bir hususdur ve kimi kötü niyetliler için suistimale açıktır. Dolayısıyla keşif iddiasında bulunan kişi doğruyu söylüyor olabileceği gibi doğruyu söylemiyor da olabilir. İbadetleri inkâr eden, İslam'ın emir ve yasaklarına riâyet etmeyen bir kişinin keşif iddiası doğru değildir.

Söz ve ameli İslam'a uygun, âlim, abid bir kulun Kur'ân ve Sünnete aykırı olmayan keşifleri kabul edilebilir hususlardır ancak nihâyetinde bu keşif de sahibini bağlayan bir husustur. Keşfî bilgiler başka insanları bağlayan genel geçer bir hükümde değildir.

2.3.3. Nuzûl-i İsa Meselesi

Takriben yüz yıl önce ortaya çıkan modern İslam anlayışının şekillendirdiği düşünce tarzı, Kur'ân'ı anlamada sahâbeler başta olmak üzere, tüm ümmetin icmâı ile oluşan usûlü bir kenara bırakarak yeni metodlar ve bu metoda bağlı olarak yeni hükümler ihdas etme peşindedir.

Bu konulardan biri Hz. İsa'nın (aleyhisselam) ahir zamanda tekrar yer yüzüne inmesi meselesidir.

Hz. İsâ'nın vefat ettiği, bir daha ne peygamber olarak ne de tenzil-i rütbe ile Hz. Muhammed'e (sallallahu aleyhi ve sellem) tabi olarak gelmesinin söz konusu olmadığı ve Hz. Peygamber'in şeriatının kıyamete kadar egemen olacağı ve ondan başka gerçek mehdinin de bulunmayacağına [972] dâir birtakım iddialar ortaya atılmaktadır.

Bu söylemlerle Hz. İsa'nın nüzulü konusunda mütevâtir derecesine ulaşan bir hadis külliyatını reddetmiş olmaktadır. Sahâbeden günümüze kadar gelen tüm liyakat ve ehliyet sahibi sahih âlimlerin görüşleri hilafına hatalı bir hüküm verilmektedir.

وأما مادة هذه العلوم التي ذكرناها فلا تعرف مادتها لأن مادتها إنما هو الكشف لا الفهم ولو كان طريق الوصول إليها الفهم لكان الأحق باستخراج هذه العلوم أهل المعاني والبيان ولا نرى في كلام أحد منهم علما واحدا مما نذكره في هذا الكتاب وهاهي كتبهم كلها بين يديك.

[972] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s.73-74. Meal: Feyizli, *Hasan Tahsin, Feyzü'l-Furkân Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Âl-i İmrân, 3/55. âyetin açıklaması, 5.bs., Server Yayınları, İstanbul, 2017.

Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne inmesini akla aykırı bulan modern anlayışın iddialarını Nâblusî perspektifinden analiz etmeye çalışacağız fakat Nâblusî'nin konu hakkındaki düşüncesine geçmeden önce, Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar ineceği ile ilgili hadislerden ve bu konu hakkında yazılmış eserlerden bahsetmek istiyoruz.

Hindistanlı büyük hadis âlimi Muhammed Enverşah el-Keşmîrî, Hz. İsa'nın nuzûlü ile ilgili hadisleri müstakil bir eserde toplamış ve sonuçta hadislerin mütevâtir derecesine ulaştığını ifade etmiştir.[973]

İmam el-Keşmîrî'nin *et-Tasrîh bimâ Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh* adlı eserinde konuya dâir yüzden fazla hadis nakledilmiştir. Muhammed Zahid el-Kevserî'nin de *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*[974] adıyla kaleme aldığı müstakil bir eser mevcuttur. Büyük hadis âlimi Abdullah b. es-Sıddîk el-Ğumârî de bu konu hakkında *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*[975] adıyla müstakil bir eser te'lif etmiştir.

Selef ve halef âlimlerinden pek çoğu Hz. İsa'nın nuzûlü hakkındaki hadislerin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir. Bu âlimlerin bazılarını ve konu hakkında verdikleri hükme örnekler vermek istiyoruz:

İbn Kesir, Zuhruf suresi 61. âyetin tefsirinde Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında Hz. Peygamber'den gelen hadislerin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.[976]

[973] el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6.bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005.

[974] el-Kevserî, Muhammed Zahid, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987.

[975] el-Ğumârî, Abdullah b. Es-Sıddîk, *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 17. cilt, 1. sayı, neşre hazırlayan: Sa'd Abdullah Âşûr, 2009, s. 225-265.

Konu ile ilgili ayrıca şu eserler te'lif edilmiştir:

el-Ğumârî, Abdullah b. Es-Sıddîk, *İkâmetu'l-Burhan alâ Nuzûli İsa aleyhisselam fî Âhiri'z-Zamân*, 1.bs., el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, 2006.

eş-Şenkîtî, Muhammed Habibullah, *el-Cevâbu'l-Mukni' el-Muharrer fi'r-Reddi alâ Men Tağâ ve Tecebbara bida'va Ennehû İsa evi'l-Mehdiyyu'l-Muntazar*, Dâru'ş-Şurûk, yy. ts.

[976] İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahkik: Sami b. Muhammed es-Selâme, 2.bs., Dâru Taybe, Riyad, 1999, c. 7, s. 236.

184

Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne inmesini akla aykırı bulan modern anlayışın iddialarını Nâblusî perspektifinden analiz etmeye çalışacağız fakat Nâblusî'nin konu hakkındaki düşüncesine geçmeden önce, Hz. İsa'nın yeryüzüne tekrar ineceği ile ilgili hadislerden ve bu konu hakkında yazılmış eserlerden bahsetmek istiyoruz.

Hindistanlı büyük hadis âlimi Muhammed Enverşah el-Keşmîrî, Hz. İsa'nın nuzûlü ile ilgili hadisleri müstakil bir eserde toplamış ve sonuçta hadislerin mütevâtir derecesine ulaştığını ifade etmiştir.[973]

İmam el-Keşmîrî'nin *et-Tasrîh bimâ Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh* adlı eserinde konuya dâir yüzden fazla hadis nakledilmiştir. Muhammed Zahid el-Kevserî'nin de *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*[974] adıyla kaleme aldığı müstakil bir eser mevcuttur. Büyük hadis âlimi Abdullah b. es-Sıddîk el-Ğumârî de bu konu hakkında *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*[975] adıyla müstakil bir eser te'lif etmiştir.

Selef ve halef âlimlerinden pek çoğu Hz. İsa'nın nuzûlü hakkındaki hadislerin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir. Bu âlimlerin bazılarını ve konu hakkında verdikleri hükme örnekler vermek istiyoruz:

İbn Kesir, Zuhruf suresi 61. âyetin tefsirinde Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında Hz. Peygamber'den gelen hadislerin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir.[976]

[973] el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6.bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005.

[974] el-Kevserî, Muhammed Zahid, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987.

[975] el-Ğumârî, Abdullah b. Es-Sıddîk, *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 17. cilt, 1. sayı, neşre hazırlayan: Sa'd Abdullah Âşûr, 2009, s. 225-265.

Konu ile ilgili ayrıca şu eserler te'lif edilmiştir:

el-Ğumârî, Abdullah b. Es-Sıddîk, *İkâmetu'l-Burhan alâ Nuzûli İsa aleyhisselam fî Âhiri'z-Zamân*, 1.bs., el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, 2006.

eş-Şenkîtî, Muhammed Habibullah, *el-Cevâbu'l-Mukni' el-Muharrer fi'r-Reddi alâ Men Tağâ ve Tecebbara bida'va Ennehû İsa evi'l-Mehdiyyu'l-Muntazar*, Dâru'ş-Şurûk, yy. ts.

[976] İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahkik: Sami b. Muhammed es-Selâme, 2.bs., Dâru Taybe, Riyad, 1999, c. 7, s. 236.

Büyük hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî de *Fethu'l-Bârî* isimli eserinde hadislerin mütevâtir olduğunu söylemiştir.[977] Hadis âlimi İmam-ı Kettânî mütevâtir hadisleri topladığı *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir* isimli eserinde Hz. İsa'nın nuzûlü ile ilgili hadisin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir. [978] İmam Muhammed Zahid el-Kevserî konu ile alakalı eserinde Hz. İsa'nın nuzûlü hakkındaki hadislerin mütevâtir olduğunu söyleyen âlimlere örnek olarak şu isimleri zikrediyor: İbn Cerir, el-Âburi, İbn Atıyye, İbn Rüşd el-Kebîr, el-Kurtubî, Ebu Hayyân, İbn Kesîr, İbn Hacer, İmam Şevkânî, Sıddık Hân, Keşmîrî ve bundan başka hadis âlimleri.[979]

İmam-ı Azam Ebu Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde şöyle demektedir:

"Hz. İsa'nın gökyüzünden inmesi ve sahih haberlerde geldiği şekilde diğer kıyamet alametleri haktır ve gerçekleşecektir."[980]

İmam Tahâvî akâid metninde şöyle der:

"Deccâl'ın çıkışı, Meryem oğlu İsa'nın gökten inmesi gibi Kıyamet alametlerine iman ederiz."[981]

İmam en-Nesefî, *el-Akîdetü'n-Nesefiyye* isimli eserinde konu ile ilgili şunları söyler:

Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri arasında haber verdiği, Deccal'in, Dâbbetü'l-Arz'ın, Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışı, Hz. İsa'nın gökten inmesi, güneşin batıdan doğması, haktır.[982]

[977] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 8, s. 92.

[978] el-Kettânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Cafer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, 2.bs., Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır, ts, s. 229.

[979] el-Kevserî, Muhammed Zahid, *Nazratün Âbira fi Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhi's-selam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987, s. 69. Ayrıca bkz. el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fi Nuzûli'l-Mesîh*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6.bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005, s. 62-65 (Abdulfettah Ebu Gudde'nin 2 nolu ta'liki)

[980] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî (*el-Akîde ve İlmu'l-Kelam min A'mali'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî*), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 624.

[981] et-Tahâvî, Ebu Ca'fer, *Metnü'l-Akideti't-Tahâviyye*, 1.bs., Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1995, s. 31.

[982] en-Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (63 muhtelif metni ihtiva eden Arapça mecmua içinde), Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1958, s. 35.

185

Büyük hadis âlimi İbn Hacer el-Askalânî de *Fethu'l-Bârî* isimli eserinde hadislerin mütevâtir olduğunu söylemiştir.[977] Hadis âlimi İmam-ı Kettânî mütevâtir hadisleri topladığı *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir* isimli eserinde Hz. İsa'nın nuzûlü ile ilgili hadisin mütevâtir olduğunu ifade etmiştir. [978] İmam Muhammed Zahid el-Kevserî konu ile alakalı eserinde Hz. İsa'nın nuzûlü hakkındaki hadislerin mütevâtir olduğunu söyleyen âlimlere örnek olarak şu isimleri zikrediyor: İbn Cerir, el-Âburi, İbn Atıyye, İbn Rüşd el-Kebîr, el-Kurtubî, Ebu Hayyân, İbn Kesîr, İbn Hacer, İmam Şevkânî, Sıddık Hân, Keşmîrî ve bundan başka hadis âlimleri.[979]

İmam-ı Azam Ebu Hanife *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde şöyle demektedir:

"Hz. İsa'nın gökyüzünden inmesi ve sahih haberlerde geldiği şekilde diğer kıyamet alametleri haktır ve gerçekleşecektir."[980]

İmam Tahâvî akâid metninde şöyle der:

"Deccâl'ın çıkışı, Meryem oğlu İsa'nın gökten inmesi gibi Kıyamet alametlerine iman ederiz."[981]

İmam en-Nesefî, *el-Akîdetü'n-Nesefiyye* isimli eserinde konu ile ilgili şunları söyler:

Hz. Peygamber'in kıyamet alametleri arasında haber verdiği, Deccal'in, Dâbbetü'l-Arz'ın, Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkışı, Hz. İsa'nın gökten inmesi, güneşin batıdan doğması, haktır.[982]

[977] İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, c. 8, s. 92.

[978] el-Kettânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Cafer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, 2.bs., Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır, ts, s. 229.

[979] el-Kevserî, Muhammed Zahid, *Nazratün Âbira fi Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhi's-selam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987, s. 69. Ayrıca bkz. el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fi Nuzûli'l-Mesîh*, (thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6.bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005, s. 62-65 (Abdulfettah Ebu Gudde'nin 2 nolu ta'liki)

[980] Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevserî (*el-Akîde ve İlmu'l-Kelam min A'mali'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî*), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 624.

[981] et-Tahâvî, Ebu Ca'fer, *Metnü'l-Akideti't-Tahâviyye*, 1.bs., Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1995, s. 31.

[982] en-Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (63 muhtelif metni ihtiva eden Arapça mecmua içinde), Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1958, s. 35.

Nâblusî Kur'ân ve sünnet bütünlüğü içinde konuyu izah etmiş ve Hz. İsâ'nın ahir zamanda tekrar yeryüzüne ineceğini ifade etmiştir.[983]

Hz. İsâ'nın tekrar yeryüzüne inmesi hususunda dile getirilen Hz. Peygamber'in gaybı bilip bilmemesi ile bu nuzûlün akla uygun olup olmadığını Nâblusî perspektifinden sunacağız.

Nâblusî gaybiyyat ve gaybden haber vermeye dâir kaleme aldığı *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn* adlı eserinde önce Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde gaybdan haber vermenin mahiyetini irdeler. Gaybın sadece Allah tarafından bilindiğini ifade eden âyetler ile Hz. Peygamber'in gaybdan haber vermesi arasındaki ilişkiyi analiz eder.[984]

Gaybı sadece Allah'ın bilmesi, Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabittir.[985] Allah kendisinden başka kimsenin gaybı bilmeyeceğini söylemektedir. [986] Allah Teâlâ gaybın anahtarlarının sadece kendi katında olduğunu ve onları sadece kendisinin bildiğini bildirmektedir.[987] Bir başka âyette Allah, Hz. Peygamber'e şöyle söylemesini emreder:

"De ki: Allah'ın dilediğinden başka kendime fayda ve zarar verme gücüne sahip değilim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana bir kötülük de dokunmazdı. Ben inanan bir topluluk için sadece uyarıcı ve müjdeciyim."[988]

Bununla birlikte Hz. Peygamber gaybdan haber vermiştir. Bu iki husus birbiri ile çelişmez mi?

Nâblusî'ye göre de gaybı ancak Allah bilir. Kur'ân nassıyla sabit olan bu hakikati bir Müslümanın inkâr etmesi zaten düşünülemez. Ancak Nâblusî'ye göre

[983] Nâblusî, *Reşahâtu'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Gulâm*, 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 72.

[984] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, (tlk. Âtıf Vefdî), Mektebetü'-Rahmeti'l-Muhdât, Mansûra, 2004, s.139-145.

[985] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 119.

[986] De ki Allah'tan başka yerdekiler de göktekiler de gaybı bilmezler. Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler. Neml sûresi, 27/65.

[987] En'âm sûresi, 6/59.

[988] A'râf sûresi, 7/188.

186

Nâblusî Kur'ân ve sünnet bütünlüğü içinde konuyu izah etmiş ve Hz. İsâ'nın ahir zamanda tekrar yeryüzüne ineceğini ifade etmiştir.[983]

Hz. İsâ'nın tekrar yeryüzüne inmesi hususunda dile getirilen Hz. Peygamber'in gaybı bilip bilmemesi ile bu nuzûlün akla uygun olup olmadığını Nâblusî perspektifinden sunacağız.

Nâblusî gaybiyyat ve gaybden haber vermeye dâir kaleme aldığı *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn* adlı eserinde önce Kur'ân ve Sünnet çerçevesinde gaybdan haber vermenin mahiyetini irdeler. Gaybın sadece Allah tarafından bilindiğini ifade eden âyetler ile Hz. Peygamber'in gaybdan haber vermesi arasındaki ilişkiyi analiz eder.[984]

Gaybı sadece Allah'ın bilmesi, Kur'ân, Sünnet ve icmâ ile sabittir.[985] Allah kendisinden başka kimsenin gaybı bilmeyeceğini söylemektedir. [986] Allah Teâlâ gaybın anahtarlarının sadece kendi katında olduğunu ve onları sadece kendisinin bildiğini bildirmektedir.[987] Bir başka âyette Allah, Hz. Peygamber'e şöyle söylemesini emreder:

"De ki: Allah'ın dilediğinden başka kendime fayda ve zarar verme gücüne sahip değilim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette daha çok hayır yapmak isterdim ve bana bir kötülük de dokunmazdı. Ben inanan bir topluluk için sadece uyarıcı ve müjdeciyim."[988]

Bununla birlikte Hz. Peygamber gaybdan haber vermiştir. Bu iki husus birbiri ile çelişmez mi?

Nâblusî'ye göre de gaybı ancak Allah bilir. Kur'ân nassıyla sabit olan bu hakikati bir Müslümanın inkâr etmesi zaten düşünülemez. Ancak Nâblusî'ye göre

[983] Nâblusî, *Reşahâtu'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Gulâm*, 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, s. 72.

[984] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, (tlk. Âtıf Vefdî), Mektebetü'-Rahmeti'l-Muhdât, Mansûra, 2004, s.139-145.

[985] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 119.

[986] De ki Allah'tan başka yerdekiler de göktekiler de gaybı bilmezler. Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler. Neml sûresi, 27/65.

[987] En'âm sûresi, 6/59.

[988] A'râf sûresi, 7/188.

Allah, başta peygamberler olmak üzere salih kullarına henüz vaki olmamış, ileride olacak bazı işleri haber vermiştir. Kul, Allah'ın bildirmesiyle bunu bilir.[989]

Allah gayba kimseyi muttali kılmayacağını, ancak dilediği peygamberleri bunun dışında tuttuğunu Kur'ân'da bildirmektedir.[990]

Nâblusî'ye göre bu durumda kul gaybdan değil kendisinin şahit olduğu hususta haber vermektedir. Nâblusî bunu, delil ve burhan ehli âlimlerin yani bilgiye akılla ulaşan ilim ehlinin delil yardımıyla bir şeyleri bilmesinin gayb olarak isimlendirilmemesine benzetir.[991]

Nâblusî Hz. İsa'nın nuzûlü konusunda Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybiyyat ve semiyyat konularında şu iki hususa değinir:

- Hz. Peygamber'den gelen naklin sahih olması,[992]
- Bu naklin akla aykırı olmaması.[993]

Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında vârid olan hadislerle ilgili konunun girişinde bilgi verdik. Şimdi Nâblusî'nin bahsettiği ikinci hususa değinmek istiyoruz. Bir şeyin aklen caiz olması ya da diğer bir ifadeyle akla aykırı olmaması ne demek? Burada kastedilen hangi akıldır? Günümüzde nuzûl-i İsa konusundaki hadisler akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir, gerçekten nuzûl-i İsa akla aykırı mıdır?

Nâblusî'nin gaybiyyatla ilgili haberin kabulü için zikrettiği 'akla aykırı olmama' şartını *el-Metâlibu'l-Vefiyye* isimli eserinde aklın hükümleri başlığı altında irdelemektedir. Ancak öncesinde Nâblusî hükmü üçe ayırır:

- Dînî hükümler.
- Tecrübî (âdet ve tecrübeye dayalı) hükümler.
- Aklî hükümler.

[989] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 139.

[990] Cin sûresi, 72/26-27.

[991] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 146.

[992] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 147.

[993] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, s. 119.

187

Allah, başta peygamberler olmak üzere salih kullarına henüz vaki olmamış, ileride olacak bazı işleri haber vermiştir. Kul, Allah'ın bildirmesiyle bunu bilir.[989]

Allah gayba kimseyi muttali kılmayacağını, ancak dilediği peygamberleri bunun dışında tuttuğunu Kur'ân'da bildirmektedir.[990]

Nâblusî'ye göre bu durumda kul gaybdan değil kendisinin şahit olduğu hususta haber vermektedir. Nâblusî bunu, delil ve burhan ehli âlimlerin yani bilgiye akılla ulaşan ilim ehlinin delil yardımıyla bir şeyleri bilmesinin gayb olarak isimlendirilmemesine benzetir.[991]

Nâblusî Hz. İsa'nın nuzûlü konusunda Hz. Peygamber'in haber verdiği gaybiyyat ve semiyyat konularında şu iki hususa değinir:

- Hz. Peygamber'den gelen naklin sahih olması,[992]
- Bu naklin akla aykırı olmaması.[993]

Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında vârid olan hadislerle ilgili konunun girişinde bilgi verdik. Şimdi Nâblusî'nin bahsettiği ikinci hususa değinmek istiyoruz. Bir şeyin aklen caiz olması ya da diğer bir ifadeyle akla aykırı olmaması ne demek? Burada kastedilen hangi akıldır? Günümüzde nuzûl-i İsa konusundaki hadisler akla aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmektedir, gerçekten nuzûl-i İsa akla aykırı mıdır?

Nâblusî'nin gaybiyyatla ilgili haberin kabulü için zikrettiği 'akla aykırı olmama' şartını *el-Metâlibu'l-Vefiyye* isimli eserinde aklın hükümleri başlığı altında irdelemektedir. Ancak öncesinde Nâblusî hükmü üçe ayırır:

- Dînî hükümler.
- Tecrübî (âdet ve tecrübeye dayalı) hükümler.
- Aklî hükümler.

[989] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 139.

[990] Cin sûresi, 72/26-27.

[991] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 146.

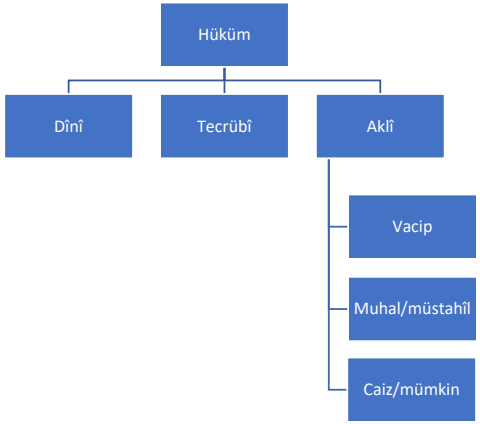
[992] Nâblusî, *el-Lü'lüü'l-Meknûn fî Hukmi'l-İhbâr ammâ Seyekûn*, s. 147.

[993] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, s. 119.

Aklî hükümler ile kastedilen aklın bir şeyin var oluşuna dâir verdiği hükümdür. Bu hüküm üç başlıkta ele alınmıştır:

1. Vacip: Akıl bir şeyin kesin var olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olmaması muhaldir, varlığı zorunludur. O şeyin varlığı kendindendir. Varlığı bir başka var edene bağlı değildir. Tek bir Yaratıcının var olması gibi.
2. Muhal/müstahîl: Akıl bir şeyin kesin yokluğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması muhaldir. O şeyin yokluğu kendindendir. Yokluğu bir başka yok edene bağlı değildir. İki yaratıcının olması ya da iki zıddın aynı anda var olması gibi. Tüm bunlar aklen muhaldir.
3. Caiz/mümkin: Akıl bir şeyin varlığının ve yokluğunun mümkün olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olup olmaması imkân dâiresi içindedir. Tüm mevcudat ve kâinat bu sınıfa girer. Bunların tamamı Allah'ın tasarrufu altındadır. Allah mülkünde istediği tasarrufa sahiptir.[994]

Nâblusî'nin hükümle ilgili sözlerini tablo üzerinden şu şekilde özetleyebiliriz:

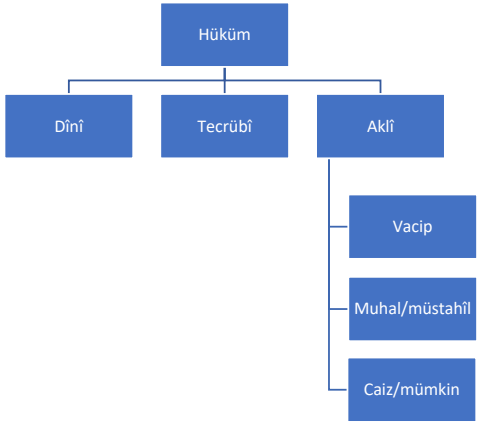


[994] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 17b-20a.

Aklî hükümler ile kastedilen aklın bir şeyin var oluşuna dâir verdiği hükümdür. Bu hüküm üç başlıkta ele alınmıştır:

1. Vacip: Akıl bir şeyin kesin var olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olmaması muhaldir, varlığı zorunludur. O şeyin varlığı kendindendir. Varlığı bir başka var edene bağlı değildir. Tek bir Yaratıcının var olması gibi.
2. Muhal/müstahîl: Akıl bir şeyin kesin yokluğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması muhaldir. O şeyin yokluğu kendindendir. Yokluğu bir başka yok edene bağlı değildir. İki yaratıcının olması ya da iki zıddın aynı anda var olması gibi. Tüm bunlar aklen muhaldir.
3. Caiz/mümkin: Akıl bir şeyin varlığının ve yokluğunun mümkün olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olup olmaması imkân dâiresi içindedir. Tüm mevcudat ve kâinat bu sınıfa girer. Bunların tamamı Allah'ın tasarrufu altındadır. Allah mülkünde istediği tasarrufa sahiptir.[994]

Nâblusî'nin hükümle ilgili sözlerini tablo üzerinden şu şekilde özetleyebiliriz:



[994] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 17b-20a.

Nâblusî'nin bahsettiği aklî hükümden hareketle Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında günümüzde yükseltilen modern itirazı analiz edeceğiz. İtirazı şu şekilde özetleyebiliriz:

Bir insanın ömrü 150 en fazla 200 yıl. Hz. İsa'nın doğumunun üzerinden iki bin yıl geçmiş. Bu kadar sene yaşayan insan yoktur. Bu husus akla ve Allah'ın koyduğu kanuna aykırıdır.[995]

Burada itiraz eden kişinin bahsettiği akıl ile Nâblusî'nin gaybiyyat hakkında bahsettiği "akla aykırı olmama" şartındaki akıl aynı değildir. Nâblusî'nin bahsettiği akıl fıtrî ve burhânî akıldır. Bu akla göre Hz. İsa'nın yeniden gelmesi 'mümkin' bir hadisedir. Akıl tıpkı iki yaratıcının varlığını muhal görme gibi burada Hz. İsa'nın tekrar gelmesini muhal görmez. Ya da tıpkı tek bir yaratıcının varlığını zorunlu görmesi gibi de Hz. İsa'nın tekrar gelmesini zorunlu görmez. Burada akıl Hz. İsa'nın tekrar gelip gelmemesini müsavi görür. Tevatür derecesine ulaşmış hadisler Hz. İsa'nın tekrar geleceğini haber verdiği için inanan bir akıl buna teslim olur. Zira Allah mülkünde istediği tasarrufa sahiptir.

Hz. İsa'nın nuzûlünü akla aykırı olduğunu iddia ederek inkâr eden zihniyetin kastettiği aklı analiz etmeye geçebiliriz.

Bu modern zihniyetin burada akıl diye kastettiği Nâblusî'nin tasnifindeki âdet ve tecrübe ile hasıl olan tecrübî akıldır. Yani bir insanın iki bin yıl yaşaması modern insan için tecrübe dışıdır. Günümüzde bir insanın iki bin yıl yaşaması âdet ve tecrübelere aykırı olabilir. Ancak unutulmaması gerekir ki bu husus tecrübeye aykırıdır akla aykırı değildir. Biz bunu mu'cizelerde de görmekteyiz. Mu'cizelerin tamamı âdet ve tecrübeye aykırıdır ancak akla aykırı değildir. Mesela Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf'in 309 yıl uyumaları[996] âdet ve tecrübeye aykırıdır ancak akla aykırı değildir.

Her tecrübe ve âdeti akla aykırı görerek reddetmek gerekirse o zaman Kur'ân ve Sünnetteki tüm mu'cizeleri inkâr etmek gerekir bu da insanı küfre sevk eder. Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf'in 309 yıl uyumalarını kabul edip manen mütevâtir

[995] Benzer bir itiraz için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=ar5kho-Oag8 Hz. İsa ölmüş müdür? Tekrar yeryüzüne gelecek midir? | Prof. Dr. Süleyman Ateş (Erişim: 04.01.20)

[996] Kehf sûresi, 18/25.

189

Nâblusî'nin bahsettiği aklî hükümden hareketle Hz. İsa'nın nuzûlü hakkında günümüzde yükseltilen modern itirazı analiz edeceğiz. İtirazı şu şekilde özetleyebiliriz:

Bir insanın ömrü 150 en fazla 200 yıl. Hz. İsa'nın doğumunun üzerinden iki bin yıl geçmiş. Bu kadar sene yaşayan insan yoktur. Bu husus akla ve Allah'ın koyduğu kanuna aykırıdır.[995]

Burada itiraz eden kişinin bahsettiği akıl ile Nâblusî'nin gaybiyyat hakkında bahsettiği "akla aykırı olmama" şartındaki akıl aynı değildir. Nâblusî'nin bahsettiği akıl fıtrî ve burhânî akıldır. Bu akla göre Hz. İsa'nın yeniden gelmesi 'mümkin' bir hadisedir. Akıl tıpkı iki yaratıcının varlığını muhal görme gibi burada Hz. İsa'nın tekrar gelmesini muhal görmez. Ya da tıpkı tek bir yaratıcının varlığını zorunlu görmesi gibi de Hz. İsa'nın tekrar gelmesini zorunlu görmez. Burada akıl Hz. İsa'nın tekrar gelip gelmemesini müsavi görür. Tevatür derecesine ulaşmış hadisler Hz. İsa'nın tekrar geleceğini haber verdiği için inanan bir akıl buna teslim olur. Zira Allah mülkünde istediği tasarrufa sahiptir.

Hz. İsa'nın nuzûlünü akla aykırı olduğunu iddia ederek inkâr eden zihniyetin kastettiği aklı analiz etmeye geçebiliriz.

Bu modern zihniyetin burada akıl diye kastettiği Nâblusî'nin tasnifindeki âdet ve tecrübe ile hasıl olan tecrübî akıldır. Yani bir insanın iki bin yıl yaşaması modern insan için tecrübe dışıdır. Günümüzde bir insanın iki bin yıl yaşaması âdet ve tecrübelere aykırı olabilir. Ancak unutulmaması gerekir ki bu husus tecrübeye aykırıdır akla aykırı değildir. Biz bunu mu'cizelerde de görmekteyiz. Mu'cizelerin tamamı âdet ve tecrübeye aykırıdır ancak akla aykırı değildir. Mesela Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf'in 309 yıl uyumaları[996] âdet ve tecrübeye aykırıdır ancak akla aykırı değildir.

Her tecrübe ve âdeti akla aykırı görerek reddetmek gerekirse o zaman Kur'ân ve Sünnetteki tüm mu'cizeleri inkâr etmek gerekir bu da insanı küfre sevk eder. Kur'ân'da geçen Ashâb-ı Kehf'in 309 yıl uyumalarını kabul edip manen mütevâtir

[995] Benzer bir itiraz için bkz. https://www.youtube.com/watch?v=ar5kho-Oag8 Hz. İsa ölmüş müdür? Tekrar yeryüzüne gelecek midir? | Prof. Dr. Süleyman Ateş (Erişim: 04.01.20)

[996] Kehf sûresi, 18/25.

olan hadislerde açıkça geçen Hz. İsa'nın nuzûlünü inkâr etmek ise ilmi açıdan tutarsızlık ve metodsuzluktur.

Osmanlı Şeyhülislam vekili Muhammed Zahid el-Kevserî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalif olanların tamamının, kendileriyle çelişki içinde olduğunu ifade etmektedir.[997]

Din hiçbir zaman fıtrî akılla çelişmez. Zaten Dinin ve bu Dini tebliğ eden Hz. Peygamber'in, getirdiği Kur'ân'ın hak olduğunun en büyük ispatı bu fıtrî akılla tenakuza düşmemesidir. Bununla birlikte din, insanın zamanla edindiği ve tecrübe ettiği akıl olan tecrübî akla yol gösterir. Avrupa'da erkek erkeğe ya da kadın kadına evlilik batılı akla uygun görülebilir ancak İslam'da bu yasaktır. İslam bu tür aklın uygun gördüğü bir hususu yasaklayabilir.

Fıtrî akılla tecrübî akıl arasındaki fark, fıtrî akıl tecrübe ile elde edilen bir akıl değildir. Bu sebeple tecrübe ile de bozulmaz. Tecrübî akıl ise tecrübe ile elde edilir ve tecrübe ile de bozulabilir. Fıtrî akıl vehbî iken diğer akıl kesbidir.

Zikrettiğimiz tüm bu hususlardan çıkan netice şudur ki, nuzûl-i İsa re'ye değil rivâyete dayalı bir konudur. Bu konuda eser veren âlimlerin büyük çoğunluğu bu konuda vârid olan hadislerin tevatür derecesine ulaştığını bildirmektedir. İslam öncesi dinlerde bu hususta bir benzerliğin olması tek başına o hususun bâtıl ve geçersiz olduğunu göstermez. Zira her ne kadar kitapları ve dinleri tahrif ve tahribe uğramışsa da Yahûdîlik ve Hıristiyanlık vahiy merkezli dinlerdir. Bu dinlerde tahrife uğramamış kısımların da olması gayet doğaldır.

Günümüzde birtakım modernistlerin âdet ve tecrübeleri esas alarak akla uymadığı gerekçesiyle bu hadisleri ilgâ etmeye ve iptale girişmeleri aklen ve dinen kabul edilebilecek bir şey değildir. Hz. İsa'nın tekrar gelmesi akla muvafık bir hâdisedir.

Kat'î olan nass tecrübî akıl ile çelişebilir. Bu durumda tercih edilecek olan kat'î nasstır. Bir insanın yüzlerce yıl yaşayıp tekrar yeryüzüne inmesi insanın tecrübesine

[997] el-Kevserî, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, s. 89.

190

olan hadislerde açıkça geçen Hz. İsa'nın nuzûlünü inkâr etmek ise ilmi açıdan tutarsızlık ve metodsuzluktur.

Osmanlı Şeyhülislam vekili Muhammed Zahid el-Kevserî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e muhalif olanların tamamının, kendileriyle çelişki içinde olduğunu ifade etmektedir.[997]

Din hiçbir zaman fıtrî akılla çelişmez. Zaten Dinin ve bu Dini tebliğ eden Hz. Peygamber'in, getirdiği Kur'ân'ın hak olduğunun en büyük ispatı bu fıtrî akılla tenakuza düşmemesidir. Bununla birlikte din, insanın zamanla edindiği ve tecrübe ettiği akıl olan tecrübî akla yol gösterir. Avrupa'da erkek erkeğe ya da kadın kadına evlilik batılı akla uygun görülebilir ancak İslam'da bu yasaktır. İslam bu tür aklın uygun gördüğü bir hususu yasaklayabilir.

Fıtrî akılla tecrübî akıl arasındaki fark, fıtrî akıl tecrübe ile elde edilen bir akıl değildir. Bu sebeple tecrübe ile de bozulmaz. Tecrübî akıl ise tecrübe ile elde edilir ve tecrübe ile de bozulabilir. Fıtrî akıl vehbî iken diğer akıl kesbidir.

Zikrettiğimiz tüm bu hususlardan çıkan netice şudur ki, nuzûl-i İsa re'ye değil rivâyete dayalı bir konudur. Bu konuda eser veren âlimlerin büyük çoğunluğu bu konuda vârid olan hadislerin tevatür derecesine ulaştığını bildirmektedir. İslam öncesi dinlerde bu hususta bir benzerliğin olması tek başına o hususun bâtıl ve geçersiz olduğunu göstermez. Zira her ne kadar kitapları ve dinleri tahrif ve tahribe uğramışsa da Yahûdîlik ve Hıristiyanlık vahiy merkezli dinlerdir. Bu dinlerde tahrife uğramamış kısımların da olması gayet doğaldır.

Günümüzde birtakım modernistlerin âdet ve tecrübeleri esas alarak akla uymadığı gerekçesiyle bu hadisleri ilgâ etmeye ve iptale girişmeleri aklen ve dinen kabul edilebilecek bir şey değildir. Hz. İsa'nın tekrar gelmesi akla muvafık bir hâdisedir.

Kat'î olan nass tecrübî akıl ile çelişebilir. Bu durumda tercih edilecek olan kat'î nasstır. Bir insanın yüzlerce yıl yaşayıp tekrar yeryüzüne inmesi insanın tecrübesine

[997] el-Kevserî, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, s. 89.

aykırı olsa da Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi kat'î nassla sabittir. Bu durumda Müslüman fert tecrübî aklını bırakır ve kat'î nassla amel eder.

Gelenekte kabul edilmesine rağmen günümüzde akla aykırılık iddiasıyla Hz. İsa'nın nuzûlünun reddi, İslam âleminin yaşadığı batı etkisinde fikri sömürgeleşme sürecinin yaşattığı pozitivist travma ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Sömürgeleşme sonrası birtakım insanlar, İslam âleminin yaşadığı sancılı sürecin sorumlusunun gelenek olduğunu iddia etmektedirler. Bu anlayış halen günümüzde de devam etmektedir. Geleneği reddeden bu anlayış modern selefîlik olarak temayüz etmiştir.[998]

Modern selefîlik ekolünden olan Muhammed Abduh gibi isimlerin modern tefsir yaklaşımlarında rivâyetleri değerlendirmede öne sürdükleri "akıl süzgeci"ndeki akıl[999] ile Nâblusî'nin çerçevesini çizdiği akıl arasında belirgin fark vardır. İlki batılı anlamda tecrübî bir akıl olup, sebep-sonuç ilişkisini materyalist yaklaşımla inşa eden bir zihin dünyasına aittir. Nâblusî'nin bahsettiği akıl ise fıtrî akıl olup sadece tecrübe, fizik ve vakıada görünen ile sınırlı değildir. Görünmeyen ve aklın idrakinin üstünde olan metafiziği sırf tecrübi akla aykırı gördüğü için reddetmez.

Nuzûl-i İsa konusunu birtakım modernist, sürekli olarak Hıristiyan kaynaklarından alıntılandığı propagandasını yapmaktadır. [1000] Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesinin Hıristiyan literatüründe olması bunun İslam'da da olmayacağını göstermez. Onlarda da peygambere iman gibi pek çok konuda müşterekliğimiz olabilir. Sırf bu husus onlarda bulunuyor diye reddetmek İslami değildir.

Müslümanlar gerilemeye başlayınca kurtarıcı arayışı fikrine saplandılar; mehdinin zuhuru ve İsa'nın nüzûlü konuları bundan dolayı sürekli revaçtadır denilmektedir.[1001] Halbuki bu konulardaki hadisler de dahil hadisler tedvin edilirken müslümanlar izzet içindeydiler. Dolayısıyla meselenin müslümanların izzet ya da

[998] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2.bs., Külliyat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 45-47.

[999] Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 1.bs., TDV Yay., Ankara, 2018, s. 64-65.

[1000] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?*, s. 74. Ayr. Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Hadislerde Nüzûl-i İsa ve Mehdi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 114.

[1001] Çınar, Mahmut, *İslam Düşüncesinde Mehdilik ve Mesihlik Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 121.

191

aykırı olsa da Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi kat'î nassla sabittir. Bu durumda Müslüman fert tecrübî aklını bırakır ve kat'î nassla amel eder.

Gelenekte kabul edilmesine rağmen günümüzde akla aykırılık iddiasıyla Hz. İsa'nın nuzûlünun reddi, İslam âleminin yaşadığı batı etkisinde fikri sömürgeleşme sürecinin yaşattığı pozitivist travma ile ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Sömürgeleşme sonrası birtakım insanlar, İslam âleminin yaşadığı sancılı sürecin sorumlusunun gelenek olduğunu iddia etmektedirler. Bu anlayış halen günümüzde de devam etmektedir. Geleneği reddeden bu anlayış modern selefîlik olarak temayüz etmiştir.[998]

Modern selefîlik ekolünden olan Muhammed Abduh gibi isimlerin modern tefsir yaklaşımlarında rivâyetleri değerlendirmede öne sürdükleri "akıl süzgeci"ndeki akıl[999] ile Nâblusî'nin çerçevesini çizdiği akıl arasında belirgin fark vardır. İlki batılı anlamda tecrübî bir akıl olup, sebep-sonuç ilişkisini materyalist yaklaşımla inşa eden bir zihin dünyasına aittir. Nâblusî'nin bahsettiği akıl ise fıtrî akıl olup sadece tecrübe, fizik ve vakıada görünen ile sınırlı değildir. Görünmeyen ve aklın idrakinin üstünde olan metafiziği sırf tecrübi akla aykırı gördüğü için reddetmez.

Nuzûl-i İsa konusunu birtakım modernist, sürekli olarak Hıristiyan kaynaklarından alıntılandığı propagandasını yapmaktadır. [1000] Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesinin Hıristiyan literatüründe olması bunun İslam'da da olmayacağını göstermez. Onlarda da peygambere iman gibi pek çok konuda müşterekliğimiz olabilir. Sırf bu husus onlarda bulunuyor diye reddetmek İslami değildir.

Müslümanlar gerilemeye başlayınca kurtarıcı arayışı fikrine saplandılar; mehdinin zuhuru ve İsa'nın nüzûlü konuları bundan dolayı sürekli revaçtadır denilmektedir.[1001] Halbuki bu konulardaki hadisler de dahil hadisler tedvin edilirken müslümanlar izzet içindeydiler. Dolayısıyla meselenin müslümanların izzet ya da

[998] Bkz.Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2.bs., Külliyat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 45-47.

[999] Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 1.bs., TDV Yay., Ankara, 2018, s. 64-65.

[1000] Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?*, s. 74. Ayr. Bkz. Yıldırım, Ahmet, *Hadislerde Nüzûl-i İsa ve Mehdi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 114.

[1001] Çınar, Mahmut, *İslam Düşüncesinde Mehdilik ve Mesihlik Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 121.

zillet halinde olması ile bir ilgisi yoktur. Bu iddialara bu açıdan da katılmak mümkün değildir.

Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusu bugün müslümanlar için ne ifade etmektedir?

Bugün bazı modernistler Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusunun insanlık için hiçbir şey ifade etmediğini, bu asılsız haberlerin terk edilmesinin gerekli olduğunu ileri sürerler. Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusu Müslümanın akidesini ve düşünce sistemini tashih açısından çok önem arz etmektedir.

Öncelikle akide yönünden mütevâtir nasslar ve ümmetin icmaı ile sabit olan bir hususa mü'min şahsiyetin karşı çıkması düşünülemez. Şayet bu tür bir konuya karşı çıkarsa o zaman Dinin tamamı o kişi için karşı çıkılabilecek mahiyettedir.

Kur'ân'ı ve Sünneti alıştığı âdete aykırı görerek kişinin kafasına göre te'vil etmesi şüphesiz bâtıl bir te'vildir ve Dinle oyun oynamaktır.

Mütevâtir olan hadis külliyatını tecrübeden neşet eden akla aykırı gördüğü için reddeden kişiye söylenecek en güzel söz, İmam Mâlik'in, "Din'le oyun oynama!"[1002] sözüdür.

Din hakkında ileri geri konuşuluyorlar ve neticede insanlar Sünnet düşmanlığına sevk ediliyorsa bu Din'le oyun oynamaktır. Yine İmam Mâlik'in şu sözü çok yerinde bir hakikati dile getirmektedir:

Bize her lafazan ve cedelci adam geldiğinde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e indirdiğini o adamın cedeli yüzünden terk mi edeceğiz?[1003]

Tüm hadis külliyatını, bunları bize aktaran Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni, bu bilgileri kitaplarında kaydeden imamları, âlimleri, özetle koca bir ümmetin mirasını bir çırpıda reddetmek müsteşriklerden yansıyan illetli bir bakış açısı ve vahye şüpheli bakan yönelimlerin eseridir.

[1002] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, c. 6, s. 320.

[1003] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. 6, s. 322.

كُلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ مِنْ رَجُلٍ تَرَكْنَا مَا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِجَدَلِهِ

192

zillet halinde olması ile bir ilgisi yoktur. Bu iddialara bu açıdan da katılmak mümkün değildir.

Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusu bugün müslümanlar için ne ifade etmektedir?

Bugün bazı modernistler Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusunun insanlık için hiçbir şey ifade etmediğini, bu asılsız haberlerin terk edilmesinin gerekli olduğunu ileri sürerler. Hz. İsa'nın tekrar yeryüzüne inmesi konusu Müslümanın akidesini ve düşünce sistemini tashih açısından çok önem arz etmektedir.

Öncelikle akide yönünden mütevâtir nasslar ve ümmetin icmaı ile sabit olan bir hususa mü'min şahsiyetin karşı çıkması düşünülemez. Şayet bu tür bir konuya karşı çıkarsa o zaman Dinin tamamı o kişi için karşı çıkılabilecek mahiyettedir.

Kur'ân'ı ve Sünneti alıştığı âdete aykırı görerek kişinin kafasına göre te'vil etmesi şüphesiz bâtıl bir te'vildir ve Dinle oyun oynamaktır.

Mütevâtir olan hadis külliyatını tecrübeden neşet eden akla aykırı gördüğü için reddeden kişiye söylenecek en güzel söz, İmam Mâlik'in, "Din'le oyun oynama!"[1002] sözüdür.

Din hakkında ileri geri konuşuluyorlar ve neticede insanlar Sünnet düşmanlığına sevk ediliyorsa bu Din'le oyun oynamaktır. Yine İmam Mâlik'in şu sözü çok yerinde bir hakikati dile getirmektedir:

Bize her lafazan ve cedelci adam geldiğinde Cebrâil'in Hz. Peygamber'e indirdiğini o adamın cedeli yüzünden terk mi edeceğiz?[1003]

Tüm hadis külliyatını, bunları bize aktaran Sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîni, bu bilgileri kitaplarında kaydeden imamları, âlimleri, özetle koca bir ümmetin mirasını bir çırpıda reddetmek müsteşriklerden yansıyan illetli bir bakış açısı ve vahye şüpheli bakan yönelimlerin eseridir.

[1002] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996, c. 6, s. 320.

[1003] Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. 6, s. 322.

كُلَّمَا جَاءَنَا رَجُلٌ أَجْدَلُ مِنْ رَجُلٍ تَرَكْنَا مَا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِجَدَلِهِ

2.3.4. Nâblusî'ye Göre Hz. İsa'nın Gökte Kalabilmesi

Nâblusî'ye göre emrî rûh (er-rûhu'l-emrî) ve hayvânî rûh (er-rûhu'l-hayevanî) olmak üzere iki türlü ruh vardır. Emrî rûh, Allah tarafından vasıtasız üflenen ruhtur. İsâ'nın ruhu böyledir. Bu ruh, nefsânî şehvetin gereği gibi ana rahminde yayılmamış, Hz. Meryem'in -fiziksel baba tabiatıyla kirlenmemiş- rahmine doğrudan üflenmiştir. Dolayısıyla diğer insanlar gibi olmamış, meleki yaradılış gereği kuvvetsiz semada kalması mümkün olmuştur. Peygamber Efendimiz'in isrâdan sonra miraca çıkması da Hz. İsa'da olduğu gibi emrî rûhun kendisine galip gelmesiyle vaki olmuştur. Tabiatı ve gayrısını cem eden Muhammedî makamın hakikati O'nun o gece tekrar yeryüzüne inmesini gerektirmiştir.[1004]

Nâblusî, Hz. İsa'nın kendisine galip gelen nûrânî bir hayatının olduğunu ve bu galebenin emrî ruhun beşerî surete hükmetmesinden neşet ettiğini ifade etmektedir. Bu tür hayat sahibi insanların kesinlikle ölmeyeceğini söyleyen Nâblusî, buna örnek olarak Hızır'ı (aleyhisselam) örnek olarak verir. Bu nûrânî hayatın mukabilinin ise doğal ölümle kişinin öldüğü tabiî zulmânî hayat olduğunu söyler. İsa'nın (aleyhisselam) ahir zamanda nuzûl edeceğini ve tekrar geldiğinde doğal hayatla diriler arasına karışacağını nihâyetinde doğal ölümle vefat edip Hz. Peygamber'in hücresine defnedileceğini ve Hz. İsa'nın bir peygamber olarak değil Hz. Peygamber'in ümmetinden bir fert olarak vefatının vuku bulacağını ifade eder.

Nâblusî, *Ölmeden önce ölünüz* hadisini zikrederek dünya hayatında nefsânî ölümün farz olduğu söyler.[1005] Âl-i İmrân sûresi 55. âyette geçen (يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ) ifadesini *Ey İsa seni nefsânî hazlardan vefat ettireceğim, nefsin senin elinde değil benim elimdedir* şeklinde yorumlar.

Burada nefsânî ölümle (*el-mevtü'n-nefsânî*) Nâblusî'nin kastının nefsin terbiye edilmesi ve nefsânî istek ve arzuların öldürülmesi olduğunu düşünüyoruz. Nâblusî, İsa'nın ölümünün bu tarz bir ölüm olduğunu doğal ölümünün (*el-mevtü't-tabiî*) ise henüz gerçekleşmediğini, ahir zamanda nuzûl ettikten sonra gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

[1004] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 89.

[1005] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 88.

193

2.3.4. Nâblusî'ye Göre Hz. İsa'nın Gökte Kalabilmesi

Nâblusî'ye göre emrî rûh (er-rûhu'l-emrî) ve hayvânî rûh (er-rûhu'l-hayevanî) olmak üzere iki türlü ruh vardır. Emrî rûh, Allah tarafından vasıtasız üflenen ruhtur. İsâ'nın ruhu böyledir. Bu ruh, nefsânî şehvetin gereği gibi ana rahminde yayılmamış, Hz. Meryem'in -fiziksel baba tabiatıyla kirlenmemiş- rahmine doğrudan üflenmiştir. Dolayısıyla diğer insanlar gibi olmamış, meleki yaradılış gereği kuvvetsiz semada kalması mümkün olmuştur. Peygamber Efendimiz'in isrâdan sonra miraca çıkması da Hz. İsa'da olduğu gibi emrî rûhun kendisine galip gelmesiyle vaki olmuştur. Tabiatı ve gayrısını cem eden Muhammedî makamın hakikati O'nun o gece tekrar yeryüzüne inmesini gerektirmiştir.[1004]

Nâblusî, Hz. İsa'nın kendisine galip gelen nûrânî bir hayatının olduğunu ve bu galebenin emrî ruhun beşerî surete hükmetmesinden neşet ettiğini ifade etmektedir. Bu tür hayat sahibi insanların kesinlikle ölmeyeceğini söyleyen Nâblusî, buna örnek olarak Hızır'ı (aleyhisselam) örnek olarak verir. Bu nûrânî hayatın mukabilinin ise doğal ölümle kişinin öldüğü tabiî zulmânî hayat olduğunu söyler. İsa'nın (aleyhisselam) ahir zamanda nuzûl edeceğini ve tekrar geldiğinde doğal hayatla diriler arasına karışacağını nihâyetinde doğal ölümle vefat edip Hz. Peygamber'in hücresine defnedileceğini ve Hz. İsa'nın bir peygamber olarak değil Hz. Peygamber'in ümmetinden bir fert olarak vefatının vuku bulacağını ifade eder.

Nâblusî, *Ölmeden önce ölünüz* hadisini zikrederek dünya hayatında nefsânî ölümün farz olduğu söyler.[1005] Âl-i İmrân sûresi 55. âyette geçen (يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ) ifadesini *Ey İsa seni nefsânî hazlardan vefat ettireceğim, nefsin senin elinde değil benim elimdedir* şeklinde yorumlar.

Burada nefsânî ölümle (*el-mevtü'n-nefsânî*) Nâblusî'nin kastının nefsin terbiye edilmesi ve nefsânî istek ve arzuların öldürülmesi olduğunu düşünüyoruz. Nâblusî, İsa'nın ölümünün bu tarz bir ölüm olduğunu doğal ölümünün (*el-mevtü't-tabiî*) ise henüz gerçekleşmediğini, ahir zamanda nuzûl ettikten sonra gerçekleşeceğini ifade etmektedir.

[1004] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 89.

[1005] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 88.

Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışı ve te'vile bakışını, Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* şerhini ve bazı tefsir problemlerine yaklaşımını incelediğimiz ikinci bölümü, Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışı ve bu anlayışa uygun te'lif ettiği *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm eserini incelediğimiz üçüncü bölüm takip edecektir. Nâblusî, zâhirî tefsirinde bâtınî yorumlara değindiği gibi işârî tefsirinde de konunun şeriat ve zâhir boyutuna sürekli vurgu yapmıştır. Zâhir anlamla birlikte bâtın tefsirini kabul eden Nâblusî'nin tefsirdeki bu mezcedici yaklaşımı bundan sonraki bölümle birlikte daha da netlik kazanacaktır.

194

Nâblusî'nin zâhirî tefsir anlayışı ve te'vile bakışını, Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî* şerhini ve bazı tefsir problemlerine yaklaşımını incelediğimiz ikinci bölümü, Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışı ve bu anlayışa uygun te'lif ettiği *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli manzûm eserini incelediğimiz üçüncü bölüm takip edecektir. Nâblusî, zâhirî tefsirinde bâtınî yorumlara değindiği gibi işârî tefsirinde de konunun şeriat ve zâhir boyutuna sürekli vurgu yapmıştır. Zâhir anlamla birlikte bâtın tefsirini kabul eden Nâblusî'nin tefsirdeki bu mezcedici yaklaşımı bundan sonraki bölümle birlikte daha da netlik kazanacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NÂBLUSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI ve BEVÂTİNU'L-KUR'ÂN VE MEVÂTİNU'L-FURKÂN TEFSİRİ

Bu bölümde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışı ve *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli işârî tefsiri analiz edilmiştir. Üçüncü bölüm üç kısımdan oluşmaktadır.

3.1. İlk kısımda şu konular incelenmiştir:

İşârî tefsire genel bakış.

Nâblusî'ye göre âyetlerin temsîlî olması.

İşârî tefsir ile batı merkezli dekonstrüksiyoncu okuma biçimi.

3.2. Üçüncü bölümün ikinci kısmında Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının temel sütunları olan vahdet-i vücûd ve nûr-i Muhammedî anlayışına yer verilmiştir. Bu bağlamda Nâblusî'nin varlık mertebeleri ele alınmıştır.

3.3. Üçüncü bölümün üçüncü kısmında Nâblusî'nin işârî tefsiri *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eseri tahlil edilmiştir. Bu çerçevede Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* tefsirini yazma sebebi analiz edilmiştir.

3.4. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân'*dan bazı işârî tefsir örnekleri değerlendirilmiştir.

3.5. Bölümün sonunda söz konusu tefsirdeki Kur'ân tabirlerine yüklenen işârî anlamların listesi eklenmiştir. Bir çeşit lügatçe işlevi görecek bu bölümle Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışına bütüncül bir bakış sağlanması amaçlanmıştır.

195

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NÂBLUSÎ'NİN İŞÂRÎ TEFSİR ANLAYIŞI ve BEVÂTİNU'L-KUR'ÂN VE MEVÂTİNU'L-FURKÂN TEFSİRİ

Bu bölümde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışı ve *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli işârî tefsiri analiz edilmiştir. Üçüncü bölüm üç kısımdan oluşmaktadır.

3.1. İlk kısımda şu konular incelenmiştir:

İşârî tefsire genel bakış.

Nâblusî'ye göre âyetlerin temsîlî olması.

İşârî tefsir ile batı merkezli dekonstrüksiyoncu okuma biçimi.

3.2. Üçüncü bölümün ikinci kısmında Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının temel sütunları olan vahdet-i vücûd ve nûr-i Muhammedî anlayışına yer verilmiştir. Bu bağlamda Nâblusî'nin varlık mertebeleri ele alınmıştır.

3.3. Üçüncü bölümün üçüncü kısmında Nâblusî'nin işârî tefsiri *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* isimli eseri tahlil edilmiştir. Bu çerçevede Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* tefsirini yazma sebebi analiz edilmiştir.

3.4. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân'*dan bazı işârî tefsir örnekleri değerlendirilmiştir.

3.5. Bölümün sonunda söz konusu tefsirdeki Kur'ân tabirlerine yüklenen işârî anlamların listesi eklenmiştir. Bir çeşit lügatçe işlevi görecek bu bölümle Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışına bütüncül bir bakış sağlanması amaçlanmıştır.

3.1. İşârî Tefsir'e Genel Bakış

Kur'ân-ı Kerim Allah'tan gelen kutsal bir kelam olmasının yansıra, belirli kalıplarla ifade edilmiş, mana katmanları içeren Arapça bir metindir. Kur'ân'ın meknûn (gizli, mahfuz) bir kitap'ta olduğu hususu yine Kur'ân'da zikredilmektedir.[1006] Kur'ân bu ikinci yönüyle, metnin kalıplarına sığdırılmış bir söz mecmuasıdır. Dolayısıyla muhatabın, ilmi, [1007] irfanı, ihlası artıkça Kur'ân'dan edineceği mana zenginleşecektir.

Kur'ân'la ilgili tüm çalışmalar, çalışmayı yapan kişinin uzmanlığını Kur'ân'ın hizmetine sunmasıdır. Kur'ân'ın noktalama, harekeleme faaliyetinden Kur'ân kelimelerinin kök anlamlarını araştırma, dil yapısı, grameri, belagat açısından, ahkam ve hikmetleri analiz etme insanın ihtisasına göre yapılan hizmetlerdendir. Müfessir Kur'ân'dan anladığı anlamı kayıt altına almaktadır. Bu kayıt alma faaliyeti her ne kadar rivâyet ve dirâyet olarak ikili bir tasnife tabi tutulsa da aslında her bir faaliyet bir keşif ve dirâyet ameliyesidir.

Elbette bir tefsirin sahih ve makbul sayılmasının birtakım şartları olduğundan, bu tefsirlerin tamamının makbul tefsirler olduğu söylenmez. Zira tefsir ameliyesi her şeyin gittiği (everything goes) bir serbest atış (freeplay) sahası değildir.

Kur'ân-ı Kerîm, indiği günden beri farklı mezhep, meşrep ve anlayışlara göre zâhiri ve bâtınî olarak binlerce kez tefsir edilmiştir. Bâtınî tefsirlerin bir cüzü de sûfîlerce benimsenmiş olan ve Kur'ân'ı işârî yönden yorumlayan irfani tefsirlerdir.

Tefsirler içerisinde ötelenen ve çok tartışılan tefsir çeşidi işârî tefsirdir. Hatta bu nev'in tefsir sayılıp sayılmaması dahi tartışma konusu olmuştur. Şartlı kabul edenler olduğu gibi tamamıyla reddedenler de vardır. Biz burada kadim tartışmaya girmeksizin[1008] Nâblusî'nin kabul ettiği işârî tefsiri konu edineceğiz.

Elif, Allah, mim Muhammed örneğinde görüldüğü gibi sûfîlere göre kelimeler ve harfler birtakım sembolik anlamlar ifade etmektedir. Benzer şekilde ezoterik

[1006] Vâkıa sûresi, 56/77-78.

[1007] Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı bölümünde tefsir için gerekli olan on beş ilimle ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir.

[1008] Konu hakkında bkz. Meşân Abdulîsâvî, *et-Tefsîru'l-İşârî Mâhiyyetuhû ve Davâbituhû*, 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 101.

196

3.1. İşârî Tefsir'e Genel Bakış

Kur'ân-ı Kerim Allah'tan gelen kutsal bir kelam olmasının yansıra, belirli kalıplarla ifade edilmiş, mana katmanları içeren Arapça bir metindir. Kur'ân'ın meknûn (gizli, mahfuz) bir kitap'ta olduğu hususu yine Kur'ân'da zikredilmektedir.[1006] Kur'ân bu ikinci yönüyle, metnin kalıplarına sığdırılmış bir söz mecmuasıdır. Dolayısıyla muhatabın, ilmi, [1007] irfanı, ihlası artıkça Kur'ân'dan edineceği mana zenginleşecektir.

Kur'ân'la ilgili tüm çalışmalar, çalışmayı yapan kişinin uzmanlığını Kur'ân'ın hizmetine sunmasıdır. Kur'ân'ın noktalama, harekeleme faaliyetinden Kur'ân kelimelerinin kök anlamlarını araştırma, dil yapısı, grameri, belagat açısından, ahkam ve hikmetleri analiz etme insanın ihtisasına göre yapılan hizmetlerdendir. Müfessir Kur'ân'dan anladığı anlamı kayıt altına almaktadır. Bu kayıt alma faaliyeti her ne kadar rivâyet ve dirâyet olarak ikili bir tasnife tabi tutulsa da aslında her bir faaliyet bir keşif ve dirâyet ameliyesidir.

Elbette bir tefsirin sahih ve makbul sayılmasının birtakım şartları olduğundan, bu tefsirlerin tamamının makbul tefsirler olduğu söylenmez. Zira tefsir ameliyesi her şeyin gittiği (everything goes) bir serbest atış (freeplay) sahası değildir.

Kur'ân-ı Kerîm, indiği günden beri farklı mezhep, meşrep ve anlayışlara göre zâhiri ve bâtınî olarak binlerce kez tefsir edilmiştir. Bâtınî tefsirlerin bir cüzü de sûfîlerce benimsenmiş olan ve Kur'ân'ı işârî yönden yorumlayan irfani tefsirlerdir.

Tefsirler içerisinde ötelenen ve çok tartışılan tefsir çeşidi işârî tefsirdir. Hatta bu nev'in tefsir sayılıp sayılmaması dahi tartışma konusu olmuştur. Şartlı kabul edenler olduğu gibi tamamıyla reddedenler de vardır. Biz burada kadim tartışmaya girmeksizin[1008] Nâblusî'nin kabul ettiği işârî tefsiri konu edineceğiz.

Elif, Allah, mim Muhammed örneğinde görüldüğü gibi sûfîlere göre kelimeler ve harfler birtakım sembolik anlamlar ifade etmektedir. Benzer şekilde ezoterik

[1006] Vâkıa sûresi, 56/77-78.

[1007] Nâblusî'de Tefsir ve Te'vil Ayrımı bölümünde tefsir için gerekli olan on beş ilimle ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir.

[1008] Konu hakkında bkz. Meşân Abdulîsâvî, *et-Tefsîru'l-İşârî Mâhiyyetuhû ve Davâbituhû*, 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013, s. 101.

yaklaşıma göre de harfler tıpkı kelimeler ve kelimelerden meydana gelen âyetler gibi birer işarettir.

Nâblusî, sûfîlerin işârî manalarını da te'vil başlığı altında değerlendirmektedir. Onun zâhir tefsir anlayışını irdelediğimiz ikinci bölümde belirttiğimiz üzere Nâblusî işârî yorumla birlikte zâhir mananın kabul edilmesini şart koşar. [1009]

Nâblusî, Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhte İmam Nesefî'den naklen nassların zâhir manaya hamledilmesi gerektiğini ve nassı, Bâtıniler gibi yorumlamanın *zındıklık* olduğunu ifade etmektedir. İmam Taftazânî ise zâhirî manayı kabul etmekle birlikte zâhir anlama muvafık bazı gizli işaretlerin tasavvuf ehline inkişaf edeceğini söylemektedir. Taftazânî'ye göre bu, imanın kemalinden ve irfandan kaynaklanmaktadır.[1010]

Nâblusî ilgili yerde İbn Atâullah es-Sekenderî'den naklen sûfîlerin zâhir anlamı reddetmediklerini, zâhir anlamla birlikte Allah'ın gönlünü açtığı kişilerin âyet ve hadisleri okurken kalplerine doğan birtakım bâtıni anlamların olacağını zikretmektedir.

Nihâyetinde işârî tefsir bâtın ilmidir. Kulun kalbine doğan veya keşif ya da ilham neticesi hasıl olan manalardan ibarettir. Sûfîlerin bâtın ilmi ile Bâtıniyye fırkasının yaklaşımındaki temel fark, Bâtınîlerin zâhirî anlamın icabını ve şeriatın ahkamını yerine getirmemeleri iken, sûfîlerin zâhir anlamı kabul edip şeriatın hükümlerini yerine getirmeleridir. Nâblusî bunu pek çok eserinde vurgular. O, *el-Metâlibu'l-Vefiyye*'de bâtın ilmini bilmek için zâhir ilmini bilmenin şart olduğunu, zâhir ilmini bilip amel ettikçe kişinin kalbinin arınıp nurlanacağını ve bu sayede bâtın ilmine ulaşabileceğini söyler.[1011]

Nâblusî'nin bu yaklaşımı kanaatimizce Kur'ân ve Sünnete muvafıktır. Zira o, bâtın ilmi için Kur'ân ve Sünnette geçen tüm hükümlere titizlikle uyulmasını şart

[1009] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37a.

ومن التأويل أيضا ما ذهبت إليه الصوفية في كلامهم على الآيات القرآنية من اعترافهم ببقاء المعاني الظاهرة على ماهي عليه

[1010] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 37b.

قال النسفي في (٣٧ب) عقائده النصوص تحمل على ظواهرها والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد وقال السعد التفتازاني وأما ما ذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان

[1011] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 6a-b.

197

yaklaşıma göre de harfler tıpkı kelimeler ve kelimelerden meydana gelen âyetler gibi birer işarettir.

Nâblusî, sûfîlerin işârî manalarını da te'vil başlığı altında değerlendirmektedir. Onun zâhir tefsir anlayışını irdelediğimiz ikinci bölümde belirttiğimiz üzere Nâblusî işârî yorumla birlikte zâhir mananın kabul edilmesini şart koşar. [1009]

Nâblusî, Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhte İmam Nesefî'den naklen nassların zâhir manaya hamledilmesi gerektiğini ve nassı, Bâtıniler gibi yorumlamanın *zındıklık* olduğunu ifade etmektedir. İmam Taftazânî ise zâhirî manayı kabul etmekle birlikte zâhir anlama muvafık bazı gizli işaretlerin tasavvuf ehline inkişaf edeceğini söylemektedir. Taftazânî'ye göre bu, imanın kemalinden ve irfandan kaynaklanmaktadır.[1010]

Nâblusî ilgili yerde İbn Atâullah es-Sekenderî'den naklen sûfîlerin zâhir anlamı reddetmediklerini, zâhir anlamla birlikte Allah'ın gönlünü açtığı kişilerin âyet ve hadisleri okurken kalplerine doğan birtakım bâtıni anlamların olacağını zikretmektedir.

Nihâyetinde işârî tefsir bâtın ilmidir. Kulun kalbine doğan veya keşif ya da ilham neticesi hasıl olan manalardan ibarettir. Sûfîlerin bâtın ilmi ile Bâtıniyye fırkasının yaklaşımındaki temel fark, Bâtınîlerin zâhirî anlamın icabını ve şeriatın ahkamını yerine getirmemeleri iken, sûfîlerin zâhir anlamı kabul edip şeriatın hükümlerini yerine getirmeleridir. Nâblusî bunu pek çok eserinde vurgular. O, *el-Metâlibu'l-Vefiyye*'de bâtın ilmini bilmek için zâhir ilmini bilmenin şart olduğunu, zâhir ilmini bilip amel ettikçe kişinin kalbinin arınıp nurlanacağını ve bu sayede bâtın ilmine ulaşabileceğini söyler.[1011]

Nâblusî'nin bu yaklaşımı kanaatimizce Kur'ân ve Sünnete muvafıktır. Zira o, bâtın ilmi için Kur'ân ve Sünnette geçen tüm hükümlere titizlikle uyulmasını şart

koşar. Nâblusî'nin de ifade ettiği üzere işârî/sûfî tefsir, Kur'ân ve Sünnetin hükümlerini ilga ve iptal eden bir yaklaşım içinde değildir. Dinin zâhir hükümlerini inkâr etmeksizin yapılan işârî tefsirleri Kur'ân'a ve dine aykırı gören Yahûdî asıllı Macar müsteşrik İgnaz Goldziher,[1012] konuyu çarpıtmakta, Müslümanları birleştiren Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü inancına sahip sûfî alim ve ariflerin gayretlerini oryantalist bir zihniyetle tahfif ve telbis etmektedir. Kanaatimizce onun bu yaklaşımının zihin gerisinde İslamî araştırmalara ilmî bir katkı sunmayı değil, Müslümanlar arasındaki birleştirici unsura sahip amilleri ve ortak değerleri devre dışı bırakma fikri yatmaktadır.

Günümüzde bâtın ilmi ya da işârî tefsir adı altına, Dinin zâhir hükümlerini hafife alan bir yaklaşıma rastlanılmaktadır. Bu yaklaşım genellikle, İbnü'l-Arabî'yi ve Ekberiyye geleneğini kullanarak kendi vehimlerini ve hevâlarını meşrulaştırmak isteyen çevrelerce benimsenmektedir. Halbuki Ekberiyye geleneğinin büyük temsilcisi hatta bir görüşe göre kurucusu olan Nâblusî bu yaklaşımı kesin bir dille reddeder. Nâblusî'ye İmâm-ı Mâlik'in "ilim çok rivâyet etmek değildir, ilim kulun kalbine Allah'ın attığı nurdur" sözünü bâtın ilmi olarak yorumlar. Bunun yolunun da takvadan geçtiğini ifade eder.[1013]

Nâblusî, bir insanın sahip olmadığı makamdan söz söylemesini akıl hırsızlığı, sahip olmadığı halde güzel hal iddiasında bulunmayı da nefis hırsızlığı olarak nitelemektedir.[1014]

Tefsir ve te'vilde ana akımı temsil eden genelde sünnî-irfanî gelenek, özelde Nâblusî'nin yaklaşımı zâhir ve bâtın ayrımını kabul eder. İşârî tefsirle zâhir anlam reddedilmez. Pergel metaforu üzerinden ifade edecek olursak pergelin sabit ayağı şeriata yani tefsire sabitlenir. Diğer ayağı ile insan vüsatı nispetinde te'vilde bulunabilir. Dolayısıyla bu yaklaşımda merkezi bir anlam kabul edilir. Kanaatimizce tüm tefsir faaliyetlerinde asıl olan bu merkezi/asli anlamın kabul edilmesi ve

[1012] İgnaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* trc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1955, s. 201-204.

[1013] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, vr. 6b.

[1014] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 56a.

وسارقُ عقلٍ يدّعي علم غيره وسارقة النفس ادّعت حسن حالة

198

koşar. Nâblusî'nin de ifade ettiği üzere işârî/sûfî tefsir, Kur'ân ve Sünnetin hükümlerini ilga ve iptal eden bir yaklaşım içinde değildir. Dinin zâhir hükümlerini inkâr etmeksizin yapılan işârî tefsirleri Kur'ân'a ve dine aykırı gören Yahûdî asıllı Macar müsteşrik İgnaz Goldziher,[1012] konuyu çarpıtmakta, Müslümanları birleştiren Kur'ân ve Sünnet bütünlüğü inancına sahip sûfî alim ve ariflerin gayretlerini oryantalist bir zihniyetle tahfif ve telbis etmektedir. Kanaatimizce onun bu yaklaşımının zihin gerisinde İslamî araştırmalara ilmî bir katkı sunmayı değil, Müslümanlar arasındaki birleştirici unsura sahip amilleri ve ortak değerleri devre dışı bırakma fikri yatmaktadır.

Günümüzde bâtın ilmi ya da işârî tefsir adı altına, Dinin zâhir hükümlerini hafife alan bir yaklaşıma rastlanılmaktadır. Bu yaklaşım genellikle, İbnü'l-Arabî'yi ve Ekberiyye geleneğini kullanarak kendi vehimlerini ve hevâlarını meşrulaştırmak isteyen çevrelerce benimsenmektedir. Halbuki Ekberiyye geleneğinin büyük temsilcisi hatta bir görüşe göre kurucusu olan Nâblusî bu yaklaşımı kesin bir dille reddeder. Nâblusî'ye İmâm-ı Mâlik'in "ilim çok rivâyet etmek değildir, ilim kulun kalbine Allah'ın attığı nurdur" sözünü bâtın ilmi olarak yorumlar. Bunun yolunun da takvadan geçtiğini ifade eder.[1013]

Nâblusî, bir insanın sahip olmadığı makamdan söz söylemesini akıl hırsızlığı, sahip olmadığı halde güzel hal iddiasında bulunmayı da nefis hırsızlığı olarak nitelemektedir.[1014]

Tefsir ve te'vilde ana akımı temsil eden genelde sünnî-irfanî gelenek, özelde Nâblusî'nin yaklaşımı zâhir ve bâtın ayrımını kabul eder. İşârî tefsirle zâhir anlam reddedilmez. Pergel metaforu üzerinden ifade edecek olursak pergelin sabit ayağı şeriata yani tefsire sabitlenir. Diğer ayağı ile insan vüsatı nispetinde te'vilde bulunabilir. Dolayısıyla bu yaklaşımda merkezi bir anlam kabul edilir. Kanaatimizce tüm tefsir faaliyetlerinde asıl olan bu merkezi/asli anlamın kabul edilmesi ve

[1012] İgnaz Goldziher, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* trc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1955, s. 201-204.

[1013] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, vr. 6b.

[1014] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 56a.

وسارقُ عقلٍ يدّعي علم غيره وسارقة النفس ادّعت حسن حالة

yitirilmemesidir. Bu kabulden sonra işârî anlamda bir çıkarımda bulunmanın neticede bir istinbat dahilinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Hangi anlam asli ve merkezidir sorusu yerinde bir sorudur. Kur'ân kelimelerin anlam katmanlarını ihtiva eden manalar merkezidir. Örnek olarak Bakara sûresinde geçen kur'[1015] kelimesinde hayız ve temizlik anlamları merkezidir. Burada merkezi anlam iki iken salât, zekât, hac gibi lafızlarda tektir. Bu amellerin birtakım uygulama biçimlerinde ictihadi farklılık olabilir ancak burada salât denilince kastedilenin erkanı belli namaz olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamı kabul etmek şartıyla işârî olarak bir istinbatta bulunmanın bir mahzuru yoktur. Ancak Kur'ân'da salât ile erkanı belli, bilinen ibadet yerine kişisel arınma gibi bir anlam verip namaz ibadetini iptal etmeye kalkmak ise bâtıl olan bâtınî yorumlama olur. Nâblusî bu hususta şöyle der:

فالمعتبر في الشرع معاني الكلمات العربية التي ورد بها الخطاب على اصطلاح لغة العرب

Hitabın kendisiyle irâd edildiği Arapça kelimelerin manalarının Arap dili ıstılahı üzere olması Dinde muteber olandır.[1016]

Burada Arap dili ıstılahından maksat Arapların bir lafız karşısında kastettikleri ortak anlamdır. Yani üzerine anlaştıkları manadır. Burada Arapça'nın zikredilmiş olmasının Kur'ân'ın Arapça nâzil olması dışında hususi bir sebebi yoktur. Nâblusî'nin söylediği husus tüm diller için geçerlidir.

Nâblusî çok yerinde bir tespitle Kur'ân ve Sünnetin zâhirini iptal etmenin Bâtınîliğe ait olduğunu ifade eder ve onları 'tek kör gözle zâhir ve bâtın âlemlerine bakanlar' olarak niteler ve karşı çıkar. Tıpkı Bâtınîliği reddettiği gibi Dinin bâtın vechesini iptal eden Haşviyye'yi de reddeder. Zâhir ve bâtının cem edilmesini ise kâmil anlayış olarak niteler ve kendi tercihini bu yönde belirtir.[1017]

[1015] Bakara sûresi, 2/228.

[1016] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 162b.

[1017] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s.45.

199

yitirilmemesidir. Bu kabulden sonra işârî anlamda bir çıkarımda bulunmanın neticede bir istinbat dahilinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Hangi anlam asli ve merkezidir sorusu yerinde bir sorudur. Kur'ân kelimelerin anlam katmanlarını ihtiva eden manalar merkezidir. Örnek olarak Bakara sûresinde geçen kur'[1015] kelimesinde hayız ve temizlik anlamları merkezidir. Burada merkezi anlam iki iken salât, zekât, hac gibi lafızlarda tektir. Bu amellerin birtakım uygulama biçimlerinde ictihadi farklılık olabilir ancak burada salât denilince kastedilenin erkanı belli namaz olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamı kabul etmek şartıyla işârî olarak bir istinbatta bulunmanın bir mahzuru yoktur. Ancak Kur'ân'da salât ile erkanı belli, bilinen ibadet yerine kişisel arınma gibi bir anlam verip namaz ibadetini iptal etmeye kalkmak ise bâtıl olan bâtınî yorumlama olur. Nâblusî bu hususta şöyle der:

فالمعتبر في الشرع معاني الكلمات العربية التي ورد بها الخطاب على اصطلاح لغة العرب

Hitabın kendisiyle irâd edildiği Arapça kelimelerin manalarının Arap dili ıstılahı üzere olması Dinde muteber olandır.[1016]

Burada Arap dili ıstılahından maksat Arapların bir lafız karşısında kastettikleri ortak anlamdır. Yani üzerine anlaştıkları manadır. Burada Arapça'nın zikredilmiş olmasının Kur'ân'ın Arapça nâzil olması dışında hususi bir sebebi yoktur. Nâblusî'nin söylediği husus tüm diller için geçerlidir.

Nâblusî çok yerinde bir tespitle Kur'ân ve Sünnetin zâhirini iptal etmenin Bâtınîliğe ait olduğunu ifade eder ve onları 'tek kör gözle zâhir ve bâtın âlemlerine bakanlar' olarak niteler ve karşı çıkar. Tıpkı Bâtınîliği reddettiği gibi Dinin bâtın vechesini iptal eden Haşviyye'yi de reddeder. Zâhir ve bâtının cem edilmesini ise kâmil anlayış olarak niteler ve kendi tercihini bu yönde belirtir.[1017]

[1015] Bakara sûresi, 2/228.

[1016] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 162b.

[1017] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s.45.

Nâblusî *el-Metâlibu'l-Vefiyye*'de zâhir ilmini bilip amel edildikçe kalbin arınıp nurlanacağını beyan eder. Bâtın ilmi[1018] kimi sûfîlerce ledün ilmi olarak zikredilmiştir. Nâblusî kendisi de bu tabiri kullanır.[1019]

İşârî tefsirde önem arz eden bu bâtın ilmini ya da ledün ilmini nasıl anlamak gerekir?

Sûfîler ilham ve keşfi, ledün ilim kapsamında değerlendirir. Bu, tasavvufî meseleler arasında hakkında en çok konuşulandır. Bununla birlikte en fazla istismarı yapılan konuların da başında gelir. Tasavvuf karşıtı olanlar böyle bir ilmin olmadığını iddia ederken, şeyh ya da evliyadan olduğunu iddia eden ya da kendisi hakkında bu yönde hüsn-i zanda bulunulan kişilerin ledün ilmine sahip oldukları iddia edilmektedir. Peki nedir bu ledün ilmi? Bir geçerliliği var mıdır? Bir ilmin ilm-i ledün olup olmadığı nasıl anlaşılır, doğruluğu nasıl test edilir?

Ledün ilminin tarifine geçmeden önce bu kavramın kökeni ve doğruluğu üzerinde durmak istiyoruz. İlm-i ledün (*el-ilmü'l-ledünnî*) kavramı Kehf sûresi 65. âyette geçen "biz ona katımızdan ilim öğrettik"[1020] ifadesine dayanmaktadır. Kendi katımızdan demek olan (ledün) zarfına ya nisbesi ilave edilerek "ledünnî" tabiri üretilmiştir. Terim olarak ilm-i ledün, okunarak elde edilmesi mümkün olmayıp, güzel niyeti ve gayretleri neticesinde Allah'ın kuluna bahşettiği ilim ve ilham demektir.[1021]

Kur'ân ve Sünnette sûfîlerin tanımladığı ve yorumladığı ledün ilmini destekleyen pek çok nass bulunmaktadır. Allah, kulun kendi yolunda gayret etmesi halinde o kuluna yollarını açacağını Kur'ân'da bildirmektedir.[1022] Yine Allah Teâlâ, "siz Allah'tan korkun, Allah size öğretir"[1023] buyurmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde "sizler bildiklerinizle amel ederseniz Allah size bilmediğiniz ilmi size miras

[1018] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 6a-b.

[1019] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 398a.

[1020] Kehf sûresi, 18/65 (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً)

[1021] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 397.

[1022] Ankebût sûresi, 29/69.

[1023] Bakara sûresi, 2/282.

200

Nâblusî *el-Metâlibu'l-Vefiyye*'de zâhir ilmini bilip amel edildikçe kalbin arınıp nurlanacağını beyan eder. Bâtın ilmi[1018] kimi sûfîlerce ledün ilmi olarak zikredilmiştir. Nâblusî kendisi de bu tabiri kullanır.[1019]

İşârî tefsirde önem arz eden bu bâtın ilmini ya da ledün ilmini nasıl anlamak gerekir?

Sûfîler ilham ve keşfi, ledün ilim kapsamında değerlendirir. Bu, tasavvufî meseleler arasında hakkında en çok konuşulandır. Bununla birlikte en fazla istismarı yapılan konuların da başında gelir. Tasavvuf karşıtı olanlar böyle bir ilmin olmadığını iddia ederken, şeyh ya da evliyadan olduğunu iddia eden ya da kendisi hakkında bu yönde hüsn-i zanda bulunulan kişilerin ledün ilmine sahip oldukları iddia edilmektedir. Peki nedir bu ledün ilmi? Bir geçerliliği var mıdır? Bir ilmin ilm-i ledün olup olmadığı nasıl anlaşılır, doğruluğu nasıl test edilir?

Ledün ilminin tarifine geçmeden önce bu kavramın kökeni ve doğruluğu üzerinde durmak istiyoruz. İlm-i ledün (*el-ilmü'l-ledünnî*) kavramı Kehf sûresi 65. âyette geçen "biz ona katımızdan ilim öğrettik"[1020] ifadesine dayanmaktadır. Kendi katımızdan demek olan (ledün) zarfına ya nisbesi ilave edilerek "ledünnî" tabiri üretilmiştir. Terim olarak ilm-i ledün, okunarak elde edilmesi mümkün olmayıp, güzel niyeti ve gayretleri neticesinde Allah'ın kuluna bahşettiği ilim ve ilham demektir.[1021]

Kur'ân ve Sünnette sûfîlerin tanımladığı ve yorumladığı ledün ilmini destekleyen pek çok nass bulunmaktadır. Allah, kulun kendi yolunda gayret etmesi halinde o kuluna yollarını açacağını Kur'ân'da bildirmektedir.[1022] Yine Allah Teâlâ, "siz Allah'tan korkun, Allah size öğretir"[1023] buyurmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde "sizler bildiklerinizle amel ederseniz Allah size bilmediğiniz ilmi size miras

bırakır" buyurmaktadır.[1024] Bir başka delil olarak meşhur kurb-i nevâfil hadisini zikredebiliriz:

"Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıracak olan amellerden en çok hoşuma gideni (kulumun) ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder ve sonunda sevgime erişir. Onu bir sevdim mi onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istedi mi onu muhakkak veririm. Benden sığınma talep ederse onu mutlaka korurum. Ben yaptığım hiçbir şeyde mü'min kulumun ruhunu kabzedecekken ettiğim kadar tereddüt etmedim. Çünkü kulum ölümü sevmez ben de onun sevmediğini sevmem."[1025]

Burada kalbe doğan mana yahut bilginin gerçekten Allah tarafından verilen ilm-i ledün mü yoksa şeytanın bir vesvesi mi olduğunu ayırt etmenin en belirgin ölçütü, bu mana ya da bilginin Kur'ân ve sünnete ters düşüp düşmemesidir. Bir insanın Kur'ân ve Sünnete uyan, tevhide ve Dinin esasına aykırı olmayan düşünceleri, gönlüne doğan manaları, hisleri ilham kapsamında değerlendirilebilir. Akli bilginin insanın problemlerini çözmeye yetmediği raddede şayet kişi ilhami bilgiye erişirse ona çözüm yolları açılabilir. Bu da kişinin kulluktaki çabasına ve ihlasına göredir.

Vahye muhalefet eden bilgi ancak şeytânî bilgidir. Geçmişte ve günümüzde insanları kendi maslahat ve menfaatleri için kullanmak isteyen bir kısım iddiacı cahil insanlar da olagelmiştir. Bunlar kendi cehaletlerini örtmek için ilmini Hızır'dan aldığını ya da ledün ilmine sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu apaçık bir iftiradır.

Ledün ilmi, netice itibariyle bir ilhamdır. İlhama muhatap olan kişi gönlüne doğan bu bilgi veya düşünce ile amel edebilir ancak bu başkasını bağlamaz. Bununla birlikte bir insan kendinden ilim, irfan yönünden büyük insanların bilgi birikiminden ve tecrübelerinden istifade edebilir. Gönlünün mutmain olduğunu alır, itminan vermeyen bilgiyi de terk eder.

[1024] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c.10, s. 15.

[1025] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, er-Rikâk, 38, hadis nr: 6502.

201

bırakır" buyurmaktadır.[1024] Bir başka delil olarak meşhur kurb-i nevâfil hadisini zikredebiliriz:

"Kim benim veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaştıracak olan amellerden en çok hoşuma gideni (kulumun) ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. Kulum nafilelerle bana yaklaşmaya devam eder ve sonunda sevgime erişir. Onu bir sevdim mi onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey istedi mi onu muhakkak veririm. Benden sığınma talep ederse onu mutlaka korurum. Ben yaptığım hiçbir şeyde mü'min kulumun ruhunu kabzedecekken ettiğim kadar tereddüt etmedim. Çünkü kulum ölümü sevmez ben de onun sevmediğini sevmem."[1025]

Burada kalbe doğan mana yahut bilginin gerçekten Allah tarafından verilen ilm-i ledün mü yoksa şeytanın bir vesvesi mi olduğunu ayırt etmenin en belirgin ölçütü, bu mana ya da bilginin Kur'ân ve sünnete ters düşüp düşmemesidir. Bir insanın Kur'ân ve Sünnete uyan, tevhide ve Dinin esasına aykırı olmayan düşünceleri, gönlüne doğan manaları, hisleri ilham kapsamında değerlendirilebilir. Akli bilginin insanın problemlerini çözmeye yetmediği raddede şayet kişi ilhami bilgiye erişirse ona çözüm yolları açılabilir. Bu da kişinin kulluktaki çabasına ve ihlasına göredir.

Vahye muhalefet eden bilgi ancak şeytânî bilgidir. Geçmişte ve günümüzde insanları kendi maslahat ve menfaatleri için kullanmak isteyen bir kısım iddiacı cahil insanlar da olagelmiştir. Bunlar kendi cehaletlerini örtmek için ilmini Hızır'dan aldığını ya da ledün ilmine sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu apaçık bir iftiradır.

Ledün ilmi, netice itibariyle bir ilhamdır. İlhama muhatap olan kişi gönlüne doğan bu bilgi veya düşünce ile amel edebilir ancak bu başkasını bağlamaz. Bununla birlikte bir insan kendinden ilim, irfan yönünden büyük insanların bilgi birikiminden ve tecrübelerinden istifade edebilir. Gönlünün mutmain olduğunu alır, itminan vermeyen bilgiyi de terk eder.

[1024] Ebû Nuaym el-Isfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c.10, s. 15.

[1025] Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, er-Rikâk, 38, hadis nr: 6502.

3.1.1. Nâblusî'ye Göre Âyetlerin Temsîlî Olması

Nâblusî'ye göre Allah'ın âyetleri kulları için bir temsil ve takribdir yani kulların bilgisine yaklaştırmadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın, "gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın âyetlerindendir."[1026], "Biz gece ve gündüzü iki âyet kıldık. Gece âyetini sildik ve gündüz âyetini aydınlatıcı kıldık"[1027], âyetlerinde bahsedilen gündüz ve gece âyetleri Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ'nın akla ve hisse tecellîsi ve zuhuru ile akıl ve histen gizlenmesine dâir meselleridir.[1028] Ona göre kevnî ve kitâbî tüm âyetler sadece zâhir açısından değil bâtın açısından da tedebbür ve tezekkür edilmelidir.

Nâblusî, *Kur'ân'ı tedebbür etmiyorlar mı?* [1029] âyetiyle ilgili *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da *Kur'ân'ın zâhiri manalarının işaretleri olan bevâtını (bâtınî manaları) tefekkür etmiyorlar mı*?[1030] şeklinde yorumlamaktadır.

Tezekkür ve tedebbür Kur'ân'da geçen kavramlardır.[1031] Tedebbür bir konu hakkında düşünmek demektir. Aynı kökten gelen tedbir bir şeyin sonunu düşünmektir. [1032] Tezekkür ise hatırlamak demektir. [1033] Kök anlamları itibariyle tedebbür geleceğe dâir düşünme iken, tezekkür ise geçmişe dâir bir düşünmedir.

Nâblusî, tezekkürün ilim ve marifet olduğunu ve bunun *lübb* sahiplerine (ülü'l-elbâb) has olduğunu söyler. Ona göre *lübb*, bulanıklıklardan arınmış bir akıldır. Akıl sahiplerine bu ilim Kâlû Belâ'da verilmiştir ve onlar Kur'ân âyetlerini okudukça bu ilmi hatırlarlar. Bu sebeple bu ilim ve marifeti tezekkür etmek mü'minlerin havas

[1026] Fussilet sûresi 41/37.

[1027] İsrâ sûresi, 17/12.

[1028] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 44.

[1029] Nisâ sûresi, 4/82.

[1030] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 45a.

وهم أفلا يدّبرون بواطناً ظواهرُ ذا القرآن عنها أشارت

[1031] Sâd sûresi, 38/29; Yûnus sûresi, 10/3; Hûd sûresi, 11/24, 30; Nûr sûresi, 24/1, 27.

[1032] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3.bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1999 c. 4, s. 283.

[1033] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.5, s. 48.

202

3.1.1. Nâblusî'ye Göre Âyetlerin Temsîlî Olması

Nâblusî'ye göre Allah'ın âyetleri kulları için bir temsil ve takribdir yani kulların bilgisine yaklaştırmadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ'nın, "gece, gündüz, güneş ve ay Allah'ın âyetlerindendir."[1026], "Biz gece ve gündüzü iki âyet kıldık. Gece âyetini sildik ve gündüz âyetini aydınlatıcı kıldık"[1027], âyetlerinde bahsedilen gündüz ve gece âyetleri Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ'nın akla ve hisse tecellîsi ve zuhuru ile akıl ve histen gizlenmesine dâir meselleridir.[1028] Ona göre kevnî ve kitâbî tüm âyetler sadece zâhir açısından değil bâtın açısından da tedebbür ve tezekkür edilmelidir.

Nâblusî, *Kur'ân'ı tedebbür etmiyorlar mı?* [1029] âyetiyle ilgili *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da *Kur'ân'ın zâhiri manalarının işaretleri olan bevâtını (bâtınî manaları) tefekkür etmiyorlar mı*?[1030] şeklinde yorumlamaktadır.

Tezekkür ve tedebbür Kur'ân'da geçen kavramlardır.[1031] Tedebbür bir konu hakkında düşünmek demektir. Aynı kökten gelen tedbir bir şeyin sonunu düşünmektir. [1032] Tezekkür ise hatırlamak demektir. [1033] Kök anlamları itibariyle tedebbür geleceğe dâir düşünme iken, tezekkür ise geçmişe dâir bir düşünmedir.

Nâblusî, tezekkürün ilim ve marifet olduğunu ve bunun *lübb* sahiplerine (ülü'l-elbâb) has olduğunu söyler. Ona göre *lübb*, bulanıklıklardan arınmış bir akıldır. Akıl sahiplerine bu ilim Kâlû Belâ'da verilmiştir ve onlar Kur'ân âyetlerini okudukça bu ilmi hatırlarlar. Bu sebeple bu ilim ve marifeti tezekkür etmek mü'minlerin havas

[1026] Fussilet sûresi 41/37.

[1027] İsrâ sûresi, 17/12.

[1028] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 44.

[1029] Nisâ sûresi, 4/82.

[1030] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 45a.

وهم أفلا يدّبرون بواطناً ظواهرُ ذا القرآن عنها أشارت

[1031] Sâd sûresi, 38/29; Yûnus sûresi, 10/3; Hûd sûresi, 11/24, 30; Nûr sûresi, 24/1, 27.

[1032] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3.bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1999 c. 4, s. 283.

[1033] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c.5, s. 48.

sahibi olanlarının zevkidir. Bu sebeple tezekkür, *ülü'l-elbâb* için söylenmiştir.[1034] Nâblusî'ye göre tedebbür ise avama ait bir düşünmedir.[1035]

Nâblusî bâtınî manalar için tedebbür kavramını kullansa da akıl sahiplerine has kabul ettiği tezekkürü tedebbürden daha değerli bulmaktadır. Zira ona göre tezekkürde Kalû Belâ'da verilmiş ilmi hatırlamak vardır.

Nâblusî Dinin rükünlerini de işârî olarak yorumlamakta ve İslam'ın beş rüknü hakkında şöyle demektedir:

Kelime-i şehadet, müşahede, şuhûd ve ru'yeti bildirmektir. İslam'ın diğer dört şartını imanın furûatından sayan Nâblusî her bir rükün için "has bir İlâhî rütbe vardır" der ve o rütbeleri şöyle izah eder:

"Namaz İlâhî bakıştır. Zira Hz. Peygamber, gözümün nuru namazda kılındı buyurmaktadır.[1036] Oruç için Allah'la kavuşma vardır. Zira Hz. Peygamber, oruçlunun iki sevinci vardır; biri iftar anında diğeri Rabbiyle kavuşma anındadır buyurmuştur.[1037] Zekâtta gönül hoşluğu vardır. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde beş vakit namazı kılınız dedikten sonra gönül hoşluğu ile zekâtlarınızı veriniz buyurmaktadır.[1038] Hac, Beytullah'ı ziyaret ve Allah ile musafahadır. Zira Hz. Peygamber, Hacer-i Esved, Allah'ın yeryüzünde sağ elidir buyurmaktadır."[1039]

Nâblusî'ye göre İslam zâhirde birtakım eylemsel işaretleri olan kalbî hallerdir. Bunun tamamı ise kalp ile tasdike dayanmaktadır.[1040]

[1034] Sâd sûresi, 38/29.

[1035] Nâblusî, et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 31a-b.

وخص التذكر بأولي الألباب لأن التذكر هو العلم والمعرفة وهما يكونان لأولي الألباب أي العقول الخالصة من الكدورات والمراد من التذكير نوع من التذكر عظيم وفي التذكر إشارة إلى أن العلم والمعرفة في عقولهم بالقوة وضعها الله تعالى يوم الميثاق بتجليه الأقدس بقوله ألست بربكم فإذا سمعوا الأيات تذكروا ذلك وهو ذوق الخواص من المؤمنين وتدبر الأيات حالة العوام منهم

[1036] Nesâî, Sünen, İşretu'n-Nisâ, 1, hadis nr: 3949.

[1037] Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Savm, 9, hadis nr: 1904; Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Sıyâm, 30, hadis nr: 163.

[1038] Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Zekât, 10, hadis nr: 33.

[1039] Müttekî el-Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c.12, s.215, hadis nr: 34730.

[1040] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 459.

203

sahibi olanlarının zevkidir. Bu sebeple tezekkür, *ülü'l-elbâb* için söylenmiştir.[1034] Nâblusî'ye göre tedebbür ise avama ait bir düşünmedir.[1035]

Nâblusî bâtınî manalar için tedebbür kavramını kullansa da akıl sahiplerine has kabul ettiği tezekkürü tedebbürden daha değerli bulmaktadır. Zira ona göre tezekkürde Kalû Belâ'da verilmiş ilmi hatırlamak vardır.

Nâblusî Dinin rükünlerini de işârî olarak yorumlamakta ve İslam'ın beş rüknü hakkında şöyle demektedir:

Kelime-i şehadet, müşahede, şuhûd ve ru'yeti bildirmektir. İslam'ın diğer dört şartını imanın furûatından sayan Nâblusî her bir rükün için "has bir İlâhî rütbe vardır" der ve o rütbeleri şöyle izah eder:

"Namaz İlâhî bakıştır. Zira Hz. Peygamber, gözümün nuru namazda kılındı buyurmaktadır.[1036] Oruç için Allah'la kavuşma vardır. Zira Hz. Peygamber, oruçlunun iki sevinci vardır; biri iftar anında diğeri Rabbiyle kavuşma anındadır buyurmuştur.[1037] Zekâtta gönül hoşluğu vardır. Zira Hz. Peygamber bir hadisinde beş vakit namazı kılınız dedikten sonra gönül hoşluğu ile zekâtlarınızı veriniz buyurmaktadır.[1038] Hac, Beytullah'ı ziyaret ve Allah ile musafahadır. Zira Hz. Peygamber, Hacer-i Esved, Allah'ın yeryüzünde sağ elidir buyurmaktadır."[1039]

Nâblusî'ye göre İslam zâhirde birtakım eylemsel işaretleri olan kalbî hallerdir. Bunun tamamı ise kalp ile tasdike dayanmaktadır.[1040]

[1034] Sâd sûresi, 38/29.

[1035] Nâblusî, et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 31a-b.

وخص التذكر بأولي الألباب لأن التذكر هو العلم والمعرفة وهما يكونان لأولي الألباب أي العقول الخالصة من الكدورات والمراد من التذكير نوع من التذكر عظيم وفي التذكر إشارة إلى أن العلم والمعرفة في عقولهم بالقوة وضعها الله تعالى يوم الميثاق بتجليه الأقدس بقوله ألست بربكم فإذا سمعوا الأيات تذكروا ذلك وهو ذوق الخواص من المؤمنين وتدبر الأيات حالة العوام منهم

[1036] Nesâî, Sünen, İşretu'n-Nisâ, 1, hadis nr: 3949.

[1037] Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, Savm, 9, hadis nr: 1904; Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Sıyâm, 30, hadis nr: 163.

[1038] Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, Zekât, 10, hadis nr: 33.

[1039] Müttekî el-Hindî, Kenzü'l-Ummâl, c.12, s.215, hadis nr: 34730.

[1040] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 459.

3.1.2. Nâblusî'nin Fenomenleri İşârî Yönden Okuması

Nâblusî'ye göre işârî okuma sadece nasslara has bir okuma biçimi değildir. Onun eserlerinde, evrendeki olgu ve olayları da işârî yönden yorumladığına şahit olmaktayız. Kâinât tıpkı kitap gibi semboller içermektedir. Kâinâttaki bu semboller Kur'ân âyetlerindeki gibi, zâhirî anlamları yanında işârî manalar da içermektedir. Nâblusî'nin bir olgudan muhtelif anlamlar çıkarmasını Kur'ân'ın farklı yorumlanmasına benzetilebilir.

Modernitenin insanı her şeyin zâhiriyle iktifa etmeye sevk ettiği günümüz dünyasında bu tür bir yorumlama ameliyesi mantıklı bulunmayabilir. Kanaatimizce Nâblusî'deki bu tür okuma faaliyeti insanın yaratılış gayesini idrak etmekle paralel gitmektedir. Bu okumayı yaparken eşyanın zâhir boyutunu tamamen görmezden gelip onu sadece bâtına hasreden bâtınî bir okuma biçimi değildir. Kâinâttaki eşyaya yaklaşımı ve okuması, tıpkı Kur'ân metninin zâhir anlamını kabul edip bâtın anlamına yönelmesi gibidir.

Nâblusî, Selefî zihniyette olduğu gibi salt zâhirle yetinmeyi yerdiği gibi zâhiri bir kenara bırakıp edip bâtınla iktifa etmeyi de yanlış bulur. Onun okumalarında bu hassas dengeyi gözlemlemek mümkündür.

Onun eşyaya, olaylara ve fenomenlere bakışını anlama adına onun Ka'be ve bir müzik aleti olan erganun hakkında yaptığı yorumu zikretmek istiyoruz.

Nâblusî'ye göre Ka'be bir işarettir. O bu hususta "Ka'be zâhirin kıblesi, Hazret-i Allah ise bâtının kıblesidir."[1041] diyerek namazda Ka'be'ye yönelinse de ibadette asıl olanın Hz. Allah olduğunu, yoksa maksadın taştan ibaret olan Ka'be'ye tapınma olmadığını ifade etmektedir.

Nâblusî'nin Ka'be üzerinden yaptığı yorum gayet anlaşılır bir yorumdur. Ancak onun bir kilise çalgısı olan erganun üzerinden bir işârî okuma yapması çok manidardır. Zira o dönemde Kadızadeliler'in devamı olan zihniyet semâ ve devrana karşı çıkarken[1042] Nâblusî kilisede dinlediği erganunu yorumlar ve erganun hakkında

[1041] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 462.

[1042] Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması*, 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 45.

204

3.1.2. Nâblusî'nin Fenomenleri İşârî Yönden Okuması

Nâblusî'ye göre işârî okuma sadece nasslara has bir okuma biçimi değildir. Onun eserlerinde, evrendeki olgu ve olayları da işârî yönden yorumladığına şahit olmaktayız. Kâinât tıpkı kitap gibi semboller içermektedir. Kâinâttaki bu semboller Kur'ân âyetlerindeki gibi, zâhirî anlamları yanında işârî manalar da içermektedir. Nâblusî'nin bir olgudan muhtelif anlamlar çıkarmasını Kur'ân'ın farklı yorumlanmasına benzetilebilir.

Modernitenin insanı her şeyin zâhiriyle iktifa etmeye sevk ettiği günümüz dünyasında bu tür bir yorumlama ameliyesi mantıklı bulunmayabilir. Kanaatimizce Nâblusî'deki bu tür okuma faaliyeti insanın yaratılış gayesini idrak etmekle paralel gitmektedir. Bu okumayı yaparken eşyanın zâhir boyutunu tamamen görmezden gelip onu sadece bâtına hasreden bâtınî bir okuma biçimi değildir. Kâinâttaki eşyaya yaklaşımı ve okuması, tıpkı Kur'ân metninin zâhir anlamını kabul edip bâtın anlamına yönelmesi gibidir.

Nâblusî, Selefî zihniyette olduğu gibi salt zâhirle yetinmeyi yerdiği gibi zâhiri bir kenara bırakıp edip bâtınla iktifa etmeyi de yanlış bulur. Onun okumalarında bu hassas dengeyi gözlemlemek mümkündür.

Onun eşyaya, olaylara ve fenomenlere bakışını anlama adına onun Ka'be ve bir müzik aleti olan erganun hakkında yaptığı yorumu zikretmek istiyoruz.

Nâblusî'ye göre Ka'be bir işarettir. O bu hususta "Ka'be zâhirin kıblesi, Hazret-i Allah ise bâtının kıblesidir."[1041] diyerek namazda Ka'be'ye yönelinse de ibadette asıl olanın Hz. Allah olduğunu, yoksa maksadın taştan ibaret olan Ka'be'ye tapınma olmadığını ifade etmektedir.

Nâblusî'nin Ka'be üzerinden yaptığı yorum gayet anlaşılır bir yorumdur. Ancak onun bir kilise çalgısı olan erganun üzerinden bir işârî okuma yapması çok manidardır. Zira o dönemde Kadızadeliler'in devamı olan zihniyet semâ ve devrana karşı çıkarken[1042] Nâblusî kilisede dinlediği erganunu yorumlar ve erganun hakkında

[1041] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 462.

[1042] Muhammet Raşit Akpınar, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması*, 1.bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019, s. 45.

uzun bir kaside yazar.[1043] Nâblusî, "sanki bu aletle karabakal ardıç kuşu (şahrûr), bayağı çaprazgaga (hezâr) ve bülbül konuşmaktadır" dediği tek bir erganundan farklı farklı seslerin çıkmasını, bir olan Zât'ın tecelliyâtın farklılığı olarak yorumlar.[1044]

Nâblusî'nin eşyanın ardındaki manaya yönelen ve gördüğü tüm olgu ve olaylardan dersler ve ibretler çıkaran bu bakışını çok önemsiyor ve bugün bu bakışın kaybolmaya yüz tuttuğunu düşünüyoruz.

3.1.3. İşârî Tefsir ile Batı Merkezli Dekonstrüksiyoncu Okuma Biçimi

Müslüman kimi yazarlar tarafından kaleme alınan bir kısım metinlerde yapısökümcülüğe İslamî mistik hava katma eğilimi ve bu hareketin öncüsü Derrida'nın "dekonstrüksiyon" tabirini İslamîleştirme gayreti müşahede edilmektedir.[1045] Derrida Müslüman âlimler tarafından yazılan eserlerden istifade etmiş olabilir veya yazdığı metinlerde İslamiyet'e uygun yerler olabilir. Bundan dolayı onu tasavvufî gelenek içinde özellikle Ekberiyye Geleneğinde, Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî ya da Mevlânâ ile mukayese etmenin yanlış bir tavır olduğu söylenmelidir.

Öncelikle batıdaki post-modern okuma biçimleri, hapsedilmiş metni bir tür hürleştirme faaliyetleridir. Özünde İncil metnini kilisenin otoritesinden kurtarma ameliyesi[1046] ya da (Derrida için) Yahûdî mistisizmi olabilir.[1047] Bu okuma metodu tahrife uğramış kutsal metinler çerçevesinde ve kendi bağlamında haklı olabilir ancak bu okuma biçiminin Kur'ân'a tatbikinin mümkün olmayacağını söylemeliyiz. Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı tahrif veya tahrifi örtbas etme adına kurulan, engizisyon ve sair tahrifi koruma ameliyeleri Kur'ân için geçerlilik arz etmez. Kur'ân-ı Kerim, Tevrat ve İncil'de olduğu gibi hiçbir zaman kilise benzeri bir kurum tarafından

[1043] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz,* (thk.Riyâd Abdulhamid Murad), Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998, c. 1, s. 366.

[1044] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 366-367.

[1045] Bkz. Secaattin Tural, *Mevlana ve Derrida Örneğinde Dilin Güvenilmezliği ve Yetersizliği,* FSMİA İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 6, 2015, s. 237; Recep Alpyağıl, *Dekonstrüksiyona Mevlevi Bir Bağlamda "Yer Edindirmek"*, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu, 2006, s. 393-394.

[1046] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 85.

[1047] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 88.

205

uzun bir kaside yazar.[1043] Nâblusî, "sanki bu aletle karabakal ardıç kuşu (şahrûr), bayağı çaprazgaga (hezâr) ve bülbül konuşmaktadır" dediği tek bir erganundan farklı farklı seslerin çıkmasını, bir olan Zât'ın tecelliyâtın farklılığı olarak yorumlar.[1044]

Nâblusî'nin eşyanın ardındaki manaya yönelen ve gördüğü tüm olgu ve olaylardan dersler ve ibretler çıkaran bu bakışını çok önemsiyor ve bugün bu bakışın kaybolmaya yüz tuttuğunu düşünüyoruz.

3.1.3. İşârî Tefsir ile Batı Merkezli Dekonstrüksiyoncu Okuma Biçimi

Müslüman kimi yazarlar tarafından kaleme alınan bir kısım metinlerde yapısökümcülüğe İslamî mistik hava katma eğilimi ve bu hareketin öncüsü Derrida'nın "dekonstrüksiyon" tabirini İslamîleştirme gayreti müşahede edilmektedir.[1045] Derrida Müslüman âlimler tarafından yazılan eserlerden istifade etmiş olabilir veya yazdığı metinlerde İslamiyet'e uygun yerler olabilir. Bundan dolayı onu tasavvufî gelenek içinde özellikle Ekberiyye Geleneğinde, Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî ya da Mevlânâ ile mukayese etmenin yanlış bir tavır olduğu söylenmelidir.

Öncelikle batıdaki post-modern okuma biçimleri, hapsedilmiş metni bir tür hürleştirme faaliyetleridir. Özünde İncil metnini kilisenin otoritesinden kurtarma ameliyesi[1046] ya da (Derrida için) Yahûdî mistisizmi olabilir.[1047] Bu okuma metodu tahrife uğramış kutsal metinler çerçevesinde ve kendi bağlamında haklı olabilir ancak bu okuma biçiminin Kur'ân'a tatbikinin mümkün olmayacağını söylemeliyiz. Tevrat ve İncil'in maruz kaldığı tahrif veya tahrifi örtbas etme adına kurulan, engizisyon ve sair tahrifi koruma ameliyeleri Kur'ân için geçerlilik arz etmez. Kur'ân-ı Kerim, Tevrat ve İncil'de olduğu gibi hiçbir zaman kilise benzeri bir kurum tarafından

[1043] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz,* (thk.Riyâd Abdulhamid Murad), Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998, c. 1, s. 366.

[1044] Nâblusî, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, c. 1, s. 366-367.

[1045] Bkz. Secaattin Tural, *Mevlana ve Derrida Örneğinde Dilin Güvenilmezliği ve Yetersizliği,* FSMİA İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 6, 2015, s. 237; Recep Alpyağıl, *Dekonstrüksiyona Mevlevi Bir Bağlamda "Yer Edindirmek"*, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu, 2006, s. 393-394.

[1046] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 85.

[1047] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 88.

blokaja, metnin tek tip anlama hapsedilmesine veya esaret uygulamalarına maruz kalmamış, kilisevari bir kurumun objesi haline gelmemiştir. Zaman zaman birtakım zâhir âlimlerinin tasavvuf ehlinin benimsediği irfani yoruma karşı sert mücadeleleri olmuştur ancak bu uygulamalar tarihin hiçbir safhasında tutunamamıştır.

Kur'ân'ın tasavvufî yorumu olan işârî ve irfanî tefsiri Derrida'nın yapısöküm'ü ile izah etmek irfani geleneğe karşı haksızlık olacaktır. Zira işârî yorumu kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri öncelikle metnin zâhiri anlamını kabul etmektedirler. Dolayısıyla metnin sabit bir tarafı vardır. Batı'da İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalar yapan William Chittick, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı te'vilden bahsederken onun zâhir anlamını kesinlikle reddetmediğini vurgular.[1048] Chittick, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve sünnetin zâhirine uymada çok titiz olduğunu ve şeriatın hududuna aykırı her türlü bilgiyi reddettiğini söyler.[1049]

İan Almond, tasavvuf ve yapısöküm bağlamında İbnü'l-Arabî ve Derrida arasında yaptığı mukayese çalışmasında İbnü'l-Arabî'nin özgürlüğünün manevî bir gayeye matuf iken Derrida'da da özgürlük ve zincirlerden kurtuluşun semantik alanla ilgili olduğunu söyler.[1050] Almond'a göre, Derrida için metin okuyucudan okuyucuya amaçsızca dolaşma, herkes için farklı bir anlam taşıma özelliğine sahiptir.[1051] İbnü'l-Arabî'nin tanrı tasavvuruyla Derrida'nın metin anlayışını mukayese ederek iki tasavvurun benzeştiğini iddia etmek[1052] kanaatimizce farklı olan iki şeyi mukayese etmektir. Zira İbnü'l-Arabî yüce Yaratıcı hakkında konuşmaktadır. Derrida ise bir yazar tarafından üretilmiş bir metin hakkında düşüncelerini dile getirmektedir. Dolayısıyla mukayese edilen alan da farklıdır, anlama metodunda da farklılık

[1048] William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination*, State University of New York Press, Albany, 1989, s. xvi, (Ibn al-'Arabi never denies the literal and apparent meaning).

[1049] Ibn al-Arabi is well aware of such dangers and discusses them in many contexts. Once again, it will only be possible to provide a few brief examples of how he deals with an important question. But his fundamental answer can be given quickly: Any knowledge, tasting, insight, witnessing, self-disclosure or whatever that contradicts the literal sense of the Koran and the Hadith must be abandoned Unveiling, like reason, must submit itself to the Scale of the Law. William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, s. 256.

[1050] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 23.

[1051] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 36.

[1052] Bkz. İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 36-37.

206

blokaja, metnin tek tip anlama hapsedilmesine veya esaret uygulamalarına maruz kalmamış, kilisevari bir kurumun objesi haline gelmemiştir. Zaman zaman birtakım zâhir âlimlerinin tasavvuf ehlinin benimsediği irfani yoruma karşı sert mücadeleleri olmuştur ancak bu uygulamalar tarihin hiçbir safhasında tutunamamıştır.

Kur'ân'ın tasavvufî yorumu olan işârî ve irfanî tefsiri Derrida'nın yapısöküm'ü ile izah etmek irfani geleneğe karşı haksızlık olacaktır. Zira işârî yorumu kabul eden Ehl-i sünnet âlimleri öncelikle metnin zâhiri anlamını kabul etmektedirler. Dolayısıyla metnin sabit bir tarafı vardır. Batı'da İbnü'l-Arabî üzerine çalışmalar yapan William Chittick, İbnü'l-Arabî'nin yaptığı te'vilden bahsederken onun zâhir anlamını kesinlikle reddetmediğini vurgular.[1048] Chittick, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân ve sünnetin zâhirine uymada çok titiz olduğunu ve şeriatın hududuna aykırı her türlü bilgiyi reddettiğini söyler.[1049]

İan Almond, tasavvuf ve yapısöküm bağlamında İbnü'l-Arabî ve Derrida arasında yaptığı mukayese çalışmasında İbnü'l-Arabî'nin özgürlüğünün manevî bir gayeye matuf iken Derrida'da da özgürlük ve zincirlerden kurtuluşun semantik alanla ilgili olduğunu söyler.[1050] Almond'a göre, Derrida için metin okuyucudan okuyucuya amaçsızca dolaşma, herkes için farklı bir anlam taşıma özelliğine sahiptir.[1051] İbnü'l-Arabî'nin tanrı tasavvuruyla Derrida'nın metin anlayışını mukayese ederek iki tasavvurun benzeştiğini iddia etmek[1052] kanaatimizce farklı olan iki şeyi mukayese etmektir. Zira İbnü'l-Arabî yüce Yaratıcı hakkında konuşmaktadır. Derrida ise bir yazar tarafından üretilmiş bir metin hakkında düşüncelerini dile getirmektedir. Dolayısıyla mukayese edilen alan da farklıdır, anlama metodunda da farklılık

[1048] William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination*, State University of New York Press, Albany, 1989, s. xvi, (Ibn al-'Arabi never denies the literal and apparent meaning).

[1049] Ibn al-Arabi is well aware of such dangers and discusses them in many contexts. Once again, it will only be possible to provide a few brief examples of how he deals with an important question. But his fundamental answer can be given quickly: Any knowledge, tasting, insight, witnessing, self-disclosure or whatever that contradicts the literal sense of the Koran and the Hadith must be abandoned Unveiling, like reason, must submit itself to the Scale of the Law. William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, s. 256.

[1050] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 23.

[1051] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 36.

[1052] Bkz. İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 36-37.

aşikardır. İbnü'l-Arabî'de kelimelerin bağımsız anlamı varken Derrida'da bu anlam bir nevi illüzyondur.[1053]

Derrida'nın metne bakışı ile İbnü'l-Arabî'nin metne bakışındaki bir diğer farklılık şudur: Derrida için metin 'birliği bozan bir tehdit' iken İbnü'l-Arabî için metin 'birliği ifade eden' bir araçtır.[1054] Derrida yapısökümcü ise İbnü'l-Arabî "yapıkurumcu" ya da "yapıdikimci"dir.

Burada temel sorun, Allah'ı her şeyin merkezine koyan ve Allah'tan başka bir varlık kabul etmeyen bir mutasavvıfın sözlerini 'tümüyle ateist gözle bakan' bir teorisyenin[1055] ya da 'Kabalacı Yahûdî teologun[1056] bakışıyla ve kavramlarıyla izah etme problemidir.

Genelde tasavvuf, özelde İbnü'l-Arabî neş'esine ermemiş, o zevki tatmamış birinin yaptığı tüm yorumlar kısır kalacaktır. İan Almond, İbnü'l-Arabî'nin nefse uluhiyet atfettiği iddiasında olduğu gibi Şeyh-i Ekber'le bir araya gelmesi mümkün olmayan bir söylemi dillendirebilmektedir.[1057]

Derrida'ya göre metnin yazarı olmadığı için metin bir şey söylemez iken İbnü'l-Arabî'ye göre metnin yazarı tüm manaları tasarladığı için metin bir şey ifade eder.[1058] Derrida için sonsuzluk, dünyevi bir "oyun (game)", "kaza ya da zar atma (the accident or throw of dice)"[1059] iken İbnü'l-Arabî için İlahî fetihtir. Halbuki Derrida'nın evreninde tanrı yoktur ve onun için metnin sonsuzluğu sonsuz akıldan değil sonsuz boşluktan neşet etmektedir.[1060]

Derrida'nın yapısökümünün ne olduğunu net olarak tayin ve tarif etmek zor. Bunun pek çok sebebi var. Derrida'nın kendisi de bu kavramdan ne kastettiğini tam

[1053] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 40-41.

[1054] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 94.

[1055] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 13.

[1056] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 101.

[1057] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 96.

[1058] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 101.

[1059] Jacques Derrida, *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson), The Athlone Press, London, 1981, s. 54.

[1060] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 162-163

207

aşikardır. İbnü'l-Arabî'de kelimelerin bağımsız anlamı varken Derrida'da bu anlam bir nevi illüzyondur.[1053]

Derrida'nın metne bakışı ile İbnü'l-Arabî'nin metne bakışındaki bir diğer farklılık şudur: Derrida için metin 'birliği bozan bir tehdit' iken İbnü'l-Arabî için metin 'birliği ifade eden' bir araçtır.[1054] Derrida yapısökümcü ise İbnü'l-Arabî "yapıkurumcu" ya da "yapıdikimci"dir.

Burada temel sorun, Allah'ı her şeyin merkezine koyan ve Allah'tan başka bir varlık kabul etmeyen bir mutasavvıfın sözlerini 'tümüyle ateist gözle bakan' bir teorisyenin[1055] ya da 'Kabalacı Yahûdî teologun[1056] bakışıyla ve kavramlarıyla izah etme problemidir.

Genelde tasavvuf, özelde İbnü'l-Arabî neş'esine ermemiş, o zevki tatmamış birinin yaptığı tüm yorumlar kısır kalacaktır. İan Almond, İbnü'l-Arabî'nin nefse uluhiyet atfettiği iddiasında olduğu gibi Şeyh-i Ekber'le bir araya gelmesi mümkün olmayan bir söylemi dillendirebilmektedir.[1057]

Derrida'ya göre metnin yazarı olmadığı için metin bir şey söylemez iken İbnü'l-Arabî'ye göre metnin yazarı tüm manaları tasarladığı için metin bir şey ifade eder.[1058] Derrida için sonsuzluk, dünyevi bir "oyun (game)", "kaza ya da zar atma (the accident or throw of dice)"[1059] iken İbnü'l-Arabî için İlahî fetihtir. Halbuki Derrida'nın evreninde tanrı yoktur ve onun için metnin sonsuzluğu sonsuz akıldan değil sonsuz boşluktan neşet etmektedir.[1060]

Derrida'nın yapısökümünün ne olduğunu net olarak tayin ve tarif etmek zor. Bunun pek çok sebebi var. Derrida'nın kendisi de bu kavramdan ne kastettiğini tam

[1053] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 40-41.

[1054] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 94.

[1055] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 13.

[1056] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 101.

[1057] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 96.

[1058] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 101.

[1059] Jacques Derrida, *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson), The Athlone Press, London, 1981, s. 54.

[1060] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 162-163

olarak ortaya koymamıştır. Mark Taylor, yapısökümcü okumayı "yüzeylerin tükenmez oyunu" olarak nitelemektedir.[1061]

Batı merkezli okuma faaliyeti olan yapısökümcülük/dekonstrüksiyon, Türkçe'de bilinmezcilik olarak karşılanan lâ edriyye ya da diğer bir deyişle agnostisizm ile kişiden kişiye hakikatin değişebileceğine inanan indiyye'ye benzemektedir.

Dekonstrüksiyoncu yaklaşımda merkezi bir anlam yoktur. Dolayısıyla irfani tefsiri batı merkezli okuma faaliyetleriyle özdeşlik kurmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. İşârî ya da irfani tefsirin en önemli özelliği nassın objektif anlayışını kabul etmesidir.

Nâblusî, Nesefî'nin Akâid metninin girişinde söylediği "eşyanın hakikatleri sabittir "[1062] sözü hakikatin sübutunun ve bilginin gerçekleşmesinin gerçek varlık olan Allah ile olduğunu ifade ederek şerh eder.

Nesefî ehl-i Hakk'a nispet ederek söylediği bu hükme sofistlerin karşı geldiğini ifade eder. Nâblusî, sofistlerin yaklaşımının bâtıl bir mezhep ve boş fasit bir söz olduğunu söyledikten sonra hiçbir Müslümanın ne kendi sözünü ne de arif imamların sözlerini sofistlerin görüşlerine benzetmeyeceğini dile getirir.[1063]

Nâblusî, Taftazânî'den naklen sofistlerin inâdiyye, indiyye ve la edrîyye olmak üzere üçe ayrıldığın söyler. İnâdiyye, vehim ve boş hayal iddiasıyla eşyanın hakikatlerini inkâr edenlerdir. İndiyye, eşyanın gerçekliğini inkâr edip bunun inanca bağlı olduğunu sananlardır. Lâ edriyye ise eşyanın sabit olup olmadığına dâir bilgiyi inkâr edenlerdir.[1064]

Batılı terminolojinin gerisinde batıya ait bir kültür, bir mazi ve paradigma vardır. Bu terminolojinin İslami sahada kullanılması halinde tabirin ürettiği kültür farklılığı sebebiyle oturmayan ve boşlukta kalan bir kısım sürekli bulunmaktadır. Yapısökümcülük/dekonstrüksiyon tabiri de böyledir. Bu terminolojinin bir kısım

[1061] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 59.

[1062] Nesefî'nin metni ve açıklama için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 13-14.
قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَـةٌ، والعِلْمُ بِـهَا مُتَحقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية

[1063] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 47.

[1064] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 48.

208

olarak ortaya koymamıştır. Mark Taylor, yapısökümcü okumayı "yüzeylerin tükenmez oyunu" olarak nitelemektedir.[1061]

Batı merkezli okuma faaliyeti olan yapısökümcülük/dekonstrüksiyon, Türkçe'de bilinmezcilik olarak karşılanan lâ edriyye ya da diğer bir deyişle agnostisizm ile kişiden kişiye hakikatin değişebileceğine inanan indiyye'ye benzemektedir.

Dekonstrüksiyoncu yaklaşımda merkezi bir anlam yoktur. Dolayısıyla irfani tefsiri batı merkezli okuma faaliyetleriyle özdeşlik kurmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. İşârî ya da irfani tefsirin en önemli özelliği nassın objektif anlayışını kabul etmesidir.

Nâblusî, Nesefî'nin Akâid metninin girişinde söylediği "eşyanın hakikatleri sabittir "[1062] sözü hakikatin sübutunun ve bilginin gerçekleşmesinin gerçek varlık olan Allah ile olduğunu ifade ederek şerh eder.

Nesefî ehl-i Hakk'a nispet ederek söylediği bu hükme sofistlerin karşı geldiğini ifade eder. Nâblusî, sofistlerin yaklaşımının bâtıl bir mezhep ve boş fasit bir söz olduğunu söyledikten sonra hiçbir Müslümanın ne kendi sözünü ne de arif imamların sözlerini sofistlerin görüşlerine benzetmeyeceğini dile getirir.[1063]

Nâblusî, Taftazânî'den naklen sofistlerin inâdiyye, indiyye ve la edrîyye olmak üzere üçe ayrıldığın söyler. İnâdiyye, vehim ve boş hayal iddiasıyla eşyanın hakikatlerini inkâr edenlerdir. İndiyye, eşyanın gerçekliğini inkâr edip bunun inanca bağlı olduğunu sananlardır. Lâ edriyye ise eşyanın sabit olup olmadığına dâir bilgiyi inkâr edenlerdir.[1064]

Batılı terminolojinin gerisinde batıya ait bir kültür, bir mazi ve paradigma vardır. Bu terminolojinin İslami sahada kullanılması halinde tabirin ürettiği kültür farklılığı sebebiyle oturmayan ve boşlukta kalan bir kısım sürekli bulunmaktadır. Yapısökümcülük/dekonstrüksiyon tabiri de böyledir. Bu terminolojinin bir kısım

[1061] İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, s. 59.

[1062] Nesefî'nin metni ve açıklama için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 13-14.
قَالَ أَهْلُ الحَقِّ: حَقَائِقُ الأَشْيَاءِ ثَابِتَـةٌ، والعِلْمُ بِـهَا مُتَحقِّقٌ خلافاً للسوفسطائية

[1063] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 47.

[1064] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 48.

Müslüman yazarlar tarafından İslam âlimleri için kullanılmasında[1065] bahsettiğimiz tezat ve oturmamışlık görülmektedir. Zira yapısökümcülük/dekonstrüksiyon tabiri post-modernizmin doğurduğu bir zihnin ifade biçimidir. Bu zihniyet her şeyi nisbî/göreceli gören bir anlayışa yaslanmaktadır.

Her şeyi izafi gören anlayışta hak ve bâtıl da görecelidir. Birisine göre hak olan şey diğerine göre bâtıl olabilir. Bizdeki karşılığı sofistaiyye, indiyye ve inadiyye olarak zikredilen bu yaklaşıma göre hiçbir sâbite ve değer yoktur. Sadece hayatta değil bir metni anlamada da sâbite ve ölçüt yoktur. Bundan dolayı akıl hiçbir şey üzerinde otorite kuramaz. Her şeyin göreceli olduğuna inanan bir kişi mesela Kur'ân'da haram olduğu ifade edilen -içki içmek gibi- bir âyetten, o şeyin helal olduğunu çıkarabilir. Bu kişiye bu çıkarımı nasıl yaptığı sorulduğunda vereceği cevap indî ve nisbî olacaktır.

Batıdaki bu nisbî ve izâfî okumanın ardında muharref İncil'i tebrie gayesi vardır. Zira tahrife uğratılmış İncil fıtratla çelişmektedir. Örneğin Hıristiyanlıktaki teslis inancı hiçbir selim fıtratın kabul edemeyeceği bir inançtır. Haliyle bu ve benzeri dogma olarak dikte edilen inanç esasları, insanların kiliseden dolayısıyla Hıristiyanlıktan kopmalarını doğurdu. Kiliseden kopmaların yegâne sebebi sadece bu bahsedilen husus değildir elbette. Burada konumuz icabı metin okuma ve yorumlama bağlamında değerlendiriyor ve bu hususta bir kesit sunuyoruz.

Hakikati indî ve nisbî gören bir tasavvur için her şey mubahtır. Bu zihniyetin gerisinde seküler ve materyalist paradigma yatmaktadır. Dostoyevski'nin "tanrı yoksa her şey mübahtır" sözü bu zihniyeti çok güzel özetlemektedir.[1066]

Hakikatın sabit olmayıp sürekli değişmesi bize Darvin'e nispet edilen meşhur sözü hatırlatmaktadır: "ne en güçlü olan ne en zeki olan hayatta kalır. Değişime en çok adapte olan hayatta kalır."[1067]

[1065] Örnek bir yazı için bkz. https://sadikyalsizucanlar.dergibi.com/islamci-edebiyatin-seyrine-iliskin-dusunceler/ (Erişim: 10.11.20)

[1066] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Yay., İstanbul, 2013, s. 841.

[1067] https://quoteinvestigator.com/2014/05/04/adapt/ (Erişim: 01.12.20)

"It is not the strongest of the species that survive, nor the most intelligent, but the one most responsive to change."

209

Müslüman yazarlar tarafından İslam âlimleri için kullanılmasında[1065] bahsettiğimiz tezat ve oturmamışlık görülmektedir. Zira yapısökümcülük/dekonstrüksiyon tabiri post-modernizmin doğurduğu bir zihnin ifade biçimidir. Bu zihniyet her şeyi nisbî/göreceli gören bir anlayışa yaslanmaktadır.

Her şeyi izafi gören anlayışta hak ve bâtıl da görecelidir. Birisine göre hak olan şey diğerine göre bâtıl olabilir. Bizdeki karşılığı sofistaiyye, indiyye ve inadiyye olarak zikredilen bu yaklaşıma göre hiçbir sâbite ve değer yoktur. Sadece hayatta değil bir metni anlamada da sâbite ve ölçüt yoktur. Bundan dolayı akıl hiçbir şey üzerinde otorite kuramaz. Her şeyin göreceli olduğuna inanan bir kişi mesela Kur'ân'da haram olduğu ifade edilen -içki içmek gibi- bir âyetten, o şeyin helal olduğunu çıkarabilir. Bu kişiye bu çıkarımı nasıl yaptığı sorulduğunda vereceği cevap indî ve nisbî olacaktır.

Batıdaki bu nisbî ve izâfî okumanın ardında muharref İncil'i tebrie gayesi vardır. Zira tahrife uğratılmış İncil fıtratla çelişmektedir. Örneğin Hıristiyanlıktaki teslis inancı hiçbir selim fıtratın kabul edemeyeceği bir inançtır. Haliyle bu ve benzeri dogma olarak dikte edilen inanç esasları, insanların kiliseden dolayısıyla Hıristiyanlıktan kopmalarını doğurdu. Kiliseden kopmaların yegâne sebebi sadece bu bahsedilen husus değildir elbette. Burada konumuz icabı metin okuma ve yorumlama bağlamında değerlendiriyor ve bu hususta bir kesit sunuyoruz.

Hakikati indî ve nisbî gören bir tasavvur için her şey mubahtır. Bu zihniyetin gerisinde seküler ve materyalist paradigma yatmaktadır. Dostoyevski'nin "tanrı yoksa her şey mübahtır" sözü bu zihniyeti çok güzel özetlemektedir.[1066]

Hakikatın sabit olmayıp sürekli değişmesi bize Darvin'e nispet edilen meşhur sözü hatırlatmaktadır: "ne en güçlü olan ne en zeki olan hayatta kalır. Değişime en çok adapte olan hayatta kalır."[1067]

[1065] Örnek bir yazı için bkz. https://sadikyalsizucanlar.dergibi.com/islamci-edebiyatin-seyrine-iliskin-dusunceler/ (Erişim: 10.11.20)

[1066] Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, Çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Yay., İstanbul, 2013, s. 841.

[1067] https://quoteinvestigator.com/2014/05/04/adapt/ (Erişim: 01.12.20)

"It is not the strongest of the species that survive, nor the most intelligent, but the one most responsive to change."

Hakikat ve değer üzerine inşa edilmemiş akımlar için hakikat, "her şeyi mübah" görme, egonun hoşuna gittiği, sevdiği ve beğendiği hususlardır. Bu da kişiden kişiye değişen ve göreceli olan bir durumdur.

Halbuki Nâblusî ve onun temsil ettiği Ekberiyye Geleneğinde sabit ve mutlak hak ve hakikat vardır ve kişiden kişiye göre değişken ve göreceli değildir. Örneğin Allah vardır ve tektir ilkesi sabit hakikattir. Sekülerizme göre tanrının varlığı, yokluğu, varsa bir ya da birden fazla olması arasında fark yoktur. Zira seküler zihniyette tek bir hakikatin kabul edilmesi halinde diğer insanların hukukuna tecavüz edilmiş olunduğu düşünülmektedir.[1068]

Nâblusî ve batı merkezli okuma faaliyetleri arasındaki farkı bu şekilde belirttikten sonra şimdi Nâblusî'nin işârî tefsirine geçebiliriz.

Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışından bahsederken onun vahdet-i vücûd ve Hakikat-ı Muhammediye anlayışını ortaya koymak ve bundan ne anlaşılacağının çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir. Zira Nâblusî'nin hem işârî tefsiri olan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ında hem de Beyzâvî tefsiri şerhinde bu iki anlayış mevcuttur.

3.2. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Nûr-i Muhammedî'nin Anlamı

3.2.1. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücudun Türkçe net bir ifadesi bulunmamaktadır. Varlık birliği hatta hiç ilgisi olmadığı halde panteizm olarak ifade edilmek istenmiştir. Zaman zaman vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcûd tabirleri birbirine karıştırılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ve Ekberiyye Geleneğinin hulûl ve ittihad inancına zahib oldukları iddia edilmektedir ki bu yaklaşımın hiçbir ilmi mesnedi yoktur. Allah'ın eşyada mündemiç olması anlamında hulûl ya da Allah'ın eşya ile bir olması anlamına gelen ittihad

[1068] Sekülerizmin tarifi ve Kur'ân ilimlerine sekülarist yaklaşım için bkz. el-Fâzıl, Ahmed Muhammed, *el-İtticâhu'l-İlmâniyyi'l-Muâsır fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1.bs., Dâru'l-Feth, Amman, 2017, s. 25.

210

Hakikat ve değer üzerine inşa edilmemiş akımlar için hakikat, "her şeyi mübah" görme, egonun hoşuna gittiği, sevdiği ve beğendiği hususlardır. Bu da kişiden kişiye değişen ve göreceli olan bir durumdur.

Halbuki Nâblusî ve onun temsil ettiği Ekberiyye Geleneğinde sabit ve mutlak hak ve hakikat vardır ve kişiden kişiye göre değişken ve göreceli değildir. Örneğin Allah vardır ve tektir ilkesi sabit hakikattir. Sekülerizme göre tanrının varlığı, yokluğu, varsa bir ya da birden fazla olması arasında fark yoktur. Zira seküler zihniyette tek bir hakikatin kabul edilmesi halinde diğer insanların hukukuna tecavüz edilmiş olunduğu düşünülmektedir.[1068]

Nâblusî ve batı merkezli okuma faaliyetleri arasındaki farkı bu şekilde belirttikten sonra şimdi Nâblusî'nin işârî tefsirine geçebiliriz.

Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışından bahsederken onun vahdet-i vücûd ve Hakikat-ı Muhammediye anlayışını ortaya koymak ve bundan ne anlaşılacağının çerçevesinin çizilmesi gerekmektedir. Zira Nâblusî'nin hem işârî tefsiri olan *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ında hem de Beyzâvî tefsiri şerhinde bu iki anlayış mevcuttur.

3.2. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Nûr-i Muhammedî'nin Anlamı

3.2.1. Nâblusî'ye Göre Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücudun Türkçe net bir ifadesi bulunmamaktadır. Varlık birliği hatta hiç ilgisi olmadığı halde panteizm olarak ifade edilmek istenmiştir. Zaman zaman vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcûd tabirleri birbirine karıştırılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ve Ekberiyye Geleneğinin hulûl ve ittihad inancına zahib oldukları iddia edilmektedir ki bu yaklaşımın hiçbir ilmi mesnedi yoktur. Allah'ın eşyada mündemiç olması anlamında hulûl ya da Allah'ın eşya ile bir olması anlamına gelen ittihad

[1068] Sekülerizmin tarifi ve Kur'ân ilimlerine sekülarist yaklaşım için bkz. el-Fâzıl, Ahmed Muhammed, *el-İtticâhu'l-İlmâniyyi'l-Muâsır fi Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1.bs., Dâru'l-Feth, Amman, 2017, s. 25.

düşüncesi ne İbnü'l-Arabî'de vardır ne de Ekberiyye Geleneğinin sıkı takipçilerinden olan Nâblusî de vardır.

Kimi araştırıcılar haksız ve ilmi mesnetten yoksun bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin hulûl ve ittihad fikrine saptığını ancak Nâblusî'nin bu düşünceden uzak olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Nâblusî'nin *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik* isimli eseri üzerine doktora tezi çalışan İsmail Ekinci ilgili tezin sonuç kısmında şöyle demektedir:[1069]

"Tasavvufî düşüncesinin, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden oldukça etkilendiği görülmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücut nazariyesinin etkisinde kalmıştır. Fakat bu etki körü körüne bir bağlanma da değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî'den farklı düşündüğü durumlar da söz konusudur. Örneğin hulûl ve ittihad gibi klasik tasavvufî öğretileri kabul etmemektedir. Hem de bu öğretilerin vahdet-i vücud nazariyesinin tamamlayıcı birer unsuru olmasına rağmen. Bu durumu da onu döneminin tasavvuf âlimlerinden ayrılan bir yönü olarak ortaya çıkmaktadır."[1070]

Ekinci'nin bu iddiası yanlıştır ve tamamen ilmi temelden yoksundur. İbnü'l-Arabî'nin eserleri okunmadan söylenmiş boş bir iddiadan ibarettir. Zira İbnü'l-Arabî hulûl ve ittihad itikadını kendi eserlerinde reddeder:

وصاحب هذا العلم لا يقول: أنا الله، وحاشاه من هذا حاشاه، بل يقول: أنا العبد على كل حال والله الممتن علي بالإيجاد وهو المتعال.

Bu ilmin sahibi kişi ben Allah'ım demez. O sadece 'ben her halükârda kulum, Allah ise varlık vermekle bana ihsanda bulunan ve aşkın olandır'.[1071]

وهو مرض لا دواء لدائه ولا طبيب يسعى في شفائه ومن قال بالحلول فهو معلول

Hulûl iddiasında olan maluldür (hastadır, illetlidir). Bu öyle bir marazdır ki bu hastalığın devası yoktur. Hiçbir tabip buna şifa bulamaz.[1072]

وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد

[1069] Cümle düşüklükleri ve yazım hataları yazara aittir, düzeltme yapmadan olduğu gibi naklediyoruz.

[1070] Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 241.

[1071] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Abdulaziz Sultan el-Mansûb), 1.bs., Âsımetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 1431/2010, c.12, s. 57.

[1072] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c.12, s. 149.

211

düşüncesi ne İbnü'l-Arabî'de vardır ne de Ekberiyye Geleneğinin sıkı takipçilerinden olan Nâblusî de vardır.

Kimi araştırıcılar haksız ve ilmi mesnetten yoksun bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin hulûl ve ittihad fikrine saptığını ancak Nâblusî'nin bu düşünceden uzak olduğunu iddia etmiştir. Örneğin Nâblusî'nin *Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik* isimli eseri üzerine doktora tezi çalışan İsmail Ekinci ilgili tezin sonuç kısmında şöyle demektedir:[1069]

"Tasavvufî düşüncesinin, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden oldukça etkilendiği görülmektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücut nazariyesinin etkisinde kalmıştır. Fakat bu etki körü körüne bir bağlanma da değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî'den farklı düşündüğü durumlar da söz konusudur. Örneğin hulûl ve ittihad gibi klasik tasavvufî öğretileri kabul etmemektedir. Hem de bu öğretilerin vahdet-i vücud nazariyesinin tamamlayıcı birer unsuru olmasına rağmen. Bu durumu da onu döneminin tasavvuf âlimlerinden ayrılan bir yönü olarak ortaya çıkmaktadır."[1070]

Ekinci'nin bu iddiası yanlıştır ve tamamen ilmi temelden yoksundur. İbnü'l-Arabî'nin eserleri okunmadan söylenmiş boş bir iddiadan ibarettir. Zira İbnü'l-Arabî hulûl ve ittihad itikadını kendi eserlerinde reddeder:

وصاحب هذا العلم لا يقول: أنا الله، وحاشاه من هذا حاشاه، بل يقول: أنا العبد على كل حال والله الممتن علي بالإيجاد وهو المتعال.

Bu ilmin sahibi kişi ben Allah'ım demez. O sadece 'ben her halükârda kulum, Allah ise varlık vermekle bana ihsanda bulunan ve aşkın olandır'.[1071]

وهو مرض لا دواء لدائه ولا طبيب يسعى في شفائه ومن قال بالحلول فهو معلول

Hulûl iddiasında olan maluldür (hastadır, illetlidir). Bu öyle bir marazdır ki bu hastalığın devası yoktur. Hiçbir tabip buna şifa bulamaz.[1072]

وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد

[1069] Cümle düşüklükleri ve yazım hataları yazara aittir, düzeltme yapmadan olduğu gibi naklediyoruz.

[1070] Bkz. İsmail Ekinci, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri* (basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 241.

[1071] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, (thk. Abdulaziz Sultan el-Mansûb), 1.bs., Âsımetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 1431/2010, c.12, s. 57.

[1072] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c.12, s. 149.

İttihad (Yaratanla yaratılanı birleştirme) iddiasını mülhitlerden başkası söylememiştir.[1073]

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'ye hulûl ve ittihad isnat etmek, hiçbir ilmî temele dayanmamaktadır ve özellikle de Selefiyye taraftarlarınca ortaya atılan bir iftiradan ibarettir. Konumuz doğrudan İbnü'l-Arabî ile ilgili olmadığı için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Ekolü üzerine telifatı olan İmam-ı Şa'rânî, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin sadece *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde yüze yakın yerde hulûl ve ittihad vehmini reddettiğini söyler ve bu sözlerinden bazılarını nakleder.[1074]

Nâblusî'nin öğrencilerinden aynı zamanda Halvetiyye Tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Şeyh Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî hem hocası Nâblusî'den hem de diğer sûfî büyüklerinden nakillerle hulûl ve ittihad fikrini kesin bir dille reddeder.[1075]

Ali Vefâ sûfîlerin kelamında ittihad ile kastedilenin kulun kendi isteğini Rabbinin isteğinde yok kılması olduğunu ifade etmiştir.[1076]

3.2.2. Nâblusî'de Varlık Mertebeleri ve Vahdet-i Vücûd

Nâblusî'de vahdet-i vücûd'un ne anlama geldiğine geçmeden önce Nâblusî'de varlık mertebelerine değinmek istiyoruz:

Nâblusî *et-Tahrîr*'de varlık mertebeleri ile ilgili şöyle demektedir:

ولا شك أن وجوب الوجود على قسمين وجوب الوجود بالذات ووجود الوجوب بالغير فالأول ذات الله مع أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه فإنه تعالى قديم أزلي هو وصفاته وأسماؤه وأفعاله وأحكامه والثاني هو أعيان الممكنات الموجودة فإنها واجبة الوجود بالغير أي بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه لامتناع عدمها حيث تعلقت بإيجادها الصفات والأسماء والأفعال والأحكام كما أنها قبل ظهور تعلق ذلك بها ممتنعة الوجود بالغير لا بالذات فإن الممتنع الوجود بالذات هو المستحيل العقلي كشريك البارئ تعالى ولحوق النقائص به تعالى أو بصفة من صفاته أو اسم من أسمائه أو فعل من أفعاله أو حكم من أحكامه جل وعلا.

[1073] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c.12, s. 130.

[1074] Şa'rânî, *el-Kavâidü'l-Keşfiyye el-Muvazzihe li-Meânî's-Sıfâti'l-İlâhiyye*, s.192; Ayr. bkz. Hasan b. Musa el-Bânî, *Şerhu Hikemi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, s.156; Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, c. 1, s. 116-118.

[1075] Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî, *es-Suyûfu'l-Hidâd fî A'nâkı Ehl'i-z-Zendekati ve'l-İlhâd*, (thk.Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 1428/2007, s.156.

[1076] Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî, *es-Suyûfu'l-Hidâd*, s. 159-160.

212

İttihad (Yaratanla yaratılanı birleştirme) iddiasını mülhitlerden başkası söylememiştir.[1073]

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'ye hulûl ve ittihad isnat etmek, hiçbir ilmî temele dayanmamaktadır ve özellikle de Selefiyye taraftarlarınca ortaya atılan bir iftiradan ibarettir. Konumuz doğrudan İbnü'l-Arabî ile ilgili olmadığı için bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Ekolü üzerine telifatı olan İmam-ı Şa'rânî, Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî'nin sadece *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde yüze yakın yerde hulûl ve ittihad vehmini reddettiğini söyler ve bu sözlerinden bazılarını nakleder.[1074]

Nâblusî'nin öğrencilerinden aynı zamanda Halvetiyye Tarikatının Bekriyye kolunun kurucusu Şeyh Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî hem hocası Nâblusî'den hem de diğer sûfî büyüklerinden nakillerle hulûl ve ittihad fikrini kesin bir dille reddeder.[1075]

Ali Vefâ sûfîlerin kelamında ittihad ile kastedilenin kulun kendi isteğini Rabbinin isteğinde yok kılması olduğunu ifade etmiştir.[1076]

3.2.2. Nâblusî'de Varlık Mertebeleri ve Vahdet-i Vücûd

Nâblusî'de vahdet-i vücûd'un ne anlama geldiğine geçmeden önce Nâblusî'de varlık mertebelerine değinmek istiyoruz:

Nâblusî *et-Tahrîr*'de varlık mertebeleri ile ilgili şöyle demektedir:

ولا شك أن وجوب الوجود على قسمين وجوب الوجود بالذات ووجود الوجوب بالغير فالأول ذات الله مع أسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه فإنه تعالى قديم أزلي هو وصفاته وأسماؤه وأفعاله وأحكامه والثاني هو أعيان الممكنات الموجودة فإنها واجبة الوجود بالغير أي بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه لامتناع عدمها حيث تعلقت بإيجادها الصفات والأسماء والأفعال والأحكام كما أنها قبل ظهور تعلق ذلك بها ممتنعة الوجود بالغير لا بالذات فإن الممتنع الوجود بالذات هو المستحيل العقلي كشريك البارئ تعالى ولحوق النقائص به تعالى أو بصفة من صفاته أو اسم من أسمائه أو فعل من أفعاله أو حكم من أحكامه جل وعلا.

[1073] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c.12, s. 130.

[1074] Şa'rânî, *el-Kavâidü'l-Keşfiyye el-Muvazzihe li-Meânî's-Sıfâti'l-İlâhiyye*, s.192; Ayr. bkz. Hasan b. Musa el-Bânî, *Şerhu Hikemi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, s.156; Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, c. 1, s. 116-118.

[1075] Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî, *es-Suyûfu'l-Hidâd fî A'nâkı Ehl'i-z-Zendekati ve'l-İlhâd*, (thk.Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 1428/2007, s.156.

[1076] Mustafa Bekrî Es-Sıddîkî, *es-Suyûfu'l-Hidâd*, s. 159-160.

Şüphesiz varlığın zorunlu olması iki kısma ayrılır: ya bizzât varlığı zorunludur ya da varlığının zorunluluğu bizzât değildir. Birincisi Allah'ın zâtı, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümleridir. Zira Allah Teâlâ, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümleri kadim ve ezelîdir. İkincisi ise varlığı mümkün olan varlıkların a'yân-ı sâbitesidir. Zira bu mümkin varlıkların a'yânı Allah'ın sıfatları, esmâsı, ef'âli ve ahkamı ile varlığı zorunlu olmaktadır. Bu varlıkların var olmasına Allah'ın sıfatları, esmâsı, ef'âli ve ahkamı taalluk ettiği için yokluğu muhaldir. Tıpkı a'yân'a bu sıfat, esmâ, ef'âl ve ahkam taalluk etmeden önce bunlar bizzât değil bu esmâ ve sıfatların taalluk etmemesi sebebiyle varlığı muhal olduğu gibi. Varlığı bizzât muhal olan aklen muhal olandır. Allah'ın bir ortağının olması veya Allah'a, O'nun herhangi bir sıfatına, ismine, fiiline ya da hükmüne bir noksanlığın gelmesi gibi.[1077]

Nâblusî'nin varlık mertebeleri hakkında zikrettiği tasnifi şu üç ana başlıkta toplayabiliriz:

1. Vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu olan): Akıl o şeyin kesin var olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olmaması muhaldir.
   1.1. O şeyin varlığı kendindendir. Varlığı bir başka var edene bağlı değildir. Allah'ın zâtı, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümlerinin varlığıdır.
   1.2. Mümkin varlıkların a'yân-ı sâbitesi.[1078]
2. Mümteniu'l-vücûd (varlığı muhal olan): Akıl o şeyin kesin yokluğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması muhaldir.
   2.1. O şeyin yokluğu kendindendir. Yokluğu bir başka yok edene bağlı değildir. Allah'ın ortağının olması gibi.
   2.2. O şeyin yokluğu Allah'ın sıfat ve esmâsının teallük etmemesindendir.
3. Mümkinü'l-vücûd (varlığı mümkün olan): Akıl bir şeyin varlığının ve yokluğunun mümkün olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması ya da olmaması birdir. İmkân dâiresinde olan her şey bu sınıfa girer. Tüm yaratılanlar bu sınıfa girer.[1079]

[1077] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 52b.

[1078] Ekberiyye Geleneğinde kullanılan a'yân-i sâbite, eşyanın ilm-i İlâhîdeki ilk ezelî arketipler serisidir. Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 74.

[1079] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, s. 28-29

213

Şüphesiz varlığın zorunlu olması iki kısma ayrılır: ya bizzât varlığı zorunludur ya da varlığının zorunluluğu bizzât değildir. Birincisi Allah'ın zâtı, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümleridir. Zira Allah Teâlâ, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümleri kadim ve ezelîdir. İkincisi ise varlığı mümkün olan varlıkların a'yân-ı sâbitesidir. Zira bu mümkin varlıkların a'yânı Allah'ın sıfatları, esmâsı, ef'âli ve ahkamı ile varlığı zorunlu olmaktadır. Bu varlıkların var olmasına Allah'ın sıfatları, esmâsı, ef'âli ve ahkamı taalluk ettiği için yokluğu muhaldir. Tıpkı a'yân'a bu sıfat, esmâ, ef'âl ve ahkam taalluk etmeden önce bunlar bizzât değil bu esmâ ve sıfatların taalluk etmemesi sebebiyle varlığı muhal olduğu gibi. Varlığı bizzât muhal olan aklen muhal olandır. Allah'ın bir ortağının olması veya Allah'a, O'nun herhangi bir sıfatına, ismine, fiiline ya da hükmüne bir noksanlığın gelmesi gibi.[1077]

Nâblusî'nin varlık mertebeleri hakkında zikrettiği tasnifi şu üç ana başlıkta toplayabiliriz:

1. Vâcibu'l-vücûd (varlığı zorunlu olan): Akıl o şeyin kesin var olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olmaması muhaldir.
   1.1. O şeyin varlığı kendindendir. Varlığı bir başka var edene bağlı değildir. Allah'ın zâtı, esmâsı, sıfâtı, fiilleri ve hükümlerinin varlığıdır.
   1.2. Mümkin varlıkların a'yân-ı sâbitesi.[1078]
2. Mümteniu'l-vücûd (varlığı muhal olan): Akıl o şeyin kesin yokluğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması muhaldir.
   2.1. O şeyin yokluğu kendindendir. Yokluğu bir başka yok edene bağlı değildir. Allah'ın ortağının olması gibi.
   2.2. O şeyin yokluğu Allah'ın sıfat ve esmâsının teallük etmemesindendir.
3. Mümkinü'l-vücûd (varlığı mümkün olan): Akıl bir şeyin varlığının ve yokluğunun mümkün olduğuna hükmeder. Bu durumda o şeyin olması ya da olmaması birdir. İmkân dâiresinde olan her şey bu sınıfa girer. Tüm yaratılanlar bu sınıfa girer.[1079]

[1077] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 52b.

[1078] Ekberiyye Geleneğinde kullanılan a'yân-i sâbite, eşyanın ilm-i İlâhîdeki ilk ezelî arketipler serisidir. Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 74.

[1079] Nâblusî, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne*, s. 28-29

Bu girişten sonra Nâblusî'de vahdet-i vücudun ne anlama geldiği üzerinde durabiliriz:

Vahdet (birlik) ve vücûd (varlık) tabirlerinden oluşan vahdet-i vücûd terimi üzerinde çok konuşulan ve çoğu zaman çerçevesi çok net olarak çizilemeyen tasavvufî bir ıstılahtır. Kavram zâhir ve bâtın âlimlerini çoğu zaman karşı karşıya getirmiştir. Bu yönüyle içinde birlik geçmesine rağmen ayrılığın en çok olduğu kavram denilse mübalağa edilmiş olmaz. Nâblusî, bu ıstılahın kimi zaman yanlış anlaşıldığını kimi zaman da dinin emirlerini yerine getirmeyen ve getirmek istemeyen kişiler tarafından kasıtlı bir şekilde yanlış ve sapkın anlamda kullanıldığını ifade eder.[1080]

Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd'un ne olduğuna geçmeden önce ona göre ne olmadığı tanımlanmalıdır. Böylelikle vahdet-i vücûd'un çerçevesinin kavranılmasında netleşme olacağını düşünüyoruz. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Vahdet-i vücûd'da hulûl ve ittihad yoktur.

Gerek İbnü'l-Arabî'nin gerekse Nâblusî'nin vahdet-i vücûd itikadında hulul ve ittihada zerrece yer vermedikleri gayet açık ve nettir. Nâblusî, gerek Fusûs üzerine yazdığı şerhte gerek diğer eserlerinde[1081] pek çok yerde "hulûl ve ittihad olmaksızın" (min gayri hulûlin ve't-ttihâd) diye kayıt düşer.[1082] Nâblusî *Fusûs* şerhinde varlığın tek olduğunu, onun da Hakk'ın varlığı olduğunu ifade ettikten sonra 'ne Hakk'ın varlığı madum hükmünde olan mevcudata hulul eder ne de O'nun dışındakiler Hakk'a hulul eder' der.[1083] *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* adlı eserinde hulûl ve ittihadın neden olmadığını izah sadedinde 'Allah'la beraber bir şey yok ki hulûl ve ittihad tasavvur edilebilsin' cümleleriyle dile getirir.[1084]

[1080] Nâblusî, *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 67-68.

[1081] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr.43a.

[1082] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 184;

[1083] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 238.

[1084] Nâblusî, *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 759. vr. 107a. ولا يتصور فيه الحلول في شيء. إذ ليس معه شيء غيره ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه

214

Bu girişten sonra Nâblusî'de vahdet-i vücudun ne anlama geldiği üzerinde durabiliriz:

Vahdet (birlik) ve vücûd (varlık) tabirlerinden oluşan vahdet-i vücûd terimi üzerinde çok konuşulan ve çoğu zaman çerçevesi çok net olarak çizilemeyen tasavvufî bir ıstılahtır. Kavram zâhir ve bâtın âlimlerini çoğu zaman karşı karşıya getirmiştir. Bu yönüyle içinde birlik geçmesine rağmen ayrılığın en çok olduğu kavram denilse mübalağa edilmiş olmaz. Nâblusî, bu ıstılahın kimi zaman yanlış anlaşıldığını kimi zaman da dinin emirlerini yerine getirmeyen ve getirmek istemeyen kişiler tarafından kasıtlı bir şekilde yanlış ve sapkın anlamda kullanıldığını ifade eder.[1080]

Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd'un ne olduğuna geçmeden önce ona göre ne olmadığı tanımlanmalıdır. Böylelikle vahdet-i vücûd'un çerçevesinin kavranılmasında netleşme olacağını düşünüyoruz. Bunları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Vahdet-i vücûd'da hulûl ve ittihad yoktur.

Gerek İbnü'l-Arabî'nin gerekse Nâblusî'nin vahdet-i vücûd itikadında hulul ve ittihada zerrece yer vermedikleri gayet açık ve nettir. Nâblusî, gerek Fusûs üzerine yazdığı şerhte gerek diğer eserlerinde[1081] pek çok yerde "hulûl ve ittihad olmaksızın" (min gayri hulûlin ve't-ttihâd) diye kayıt düşer.[1082] Nâblusî *Fusûs* şerhinde varlığın tek olduğunu, onun da Hakk'ın varlığı olduğunu ifade ettikten sonra 'ne Hakk'ın varlığı madum hükmünde olan mevcudata hulul eder ne de O'nun dışındakiler Hakk'a hulul eder' der.[1083] *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* adlı eserinde hulûl ve ittihadın neden olmadığını izah sadedinde 'Allah'la beraber bir şey yok ki hulûl ve ittihad tasavvur edilebilsin' cümleleriyle dile getirir.[1084]

[1080] Nâblusî, *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 67-68.

[1081] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr.43a.

[1082] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 184;

[1083] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 238.

[1084] Nâblusî, *Îzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, nr. 759. vr. 107a. ولا يتصور فيه الحلول في شيء. إذ ليس معه شيء غيره ولا يتحد مع شيء إذ لا شيء معه

Nâblusî *Bevâtın*'da her şeyin Allah'ın bir fiili olduğunu, infiali olmadığını bununla birlikte fail olan Allah'ın fiiline hulûl ve ittihad etmediğini söyleyerek hulûl ve ittihad fikrini kesin bir dille reddeder ve bu tür düşünceleri saptırıcı evham olarak niteler. *Bevâtın*'da ilgili beyitler şu şekildedir:

وما الكل إلا فعله لا انفعاله وذلك عندي غير ما عند صبية
وما فاعل قد حل في فعله فدع مفاهيم أوهام لديك مُضلة
وما الكل إلا عنه كالبرق منتشي أو الظل ممدود شؤون تبدت
فإن قلتُ في او نحو ذلك لم ارد حلولاً ولا معنى اتحاد وفتنة
ومن يعرف المعروف يعرف قولنا على طبق قول في كتاب وسنة

Her şey O'nun fiilidir infiali değil. Bu bana göredir sıbyana göre değil.

Fail fiiline hulûl etmemiştir. Bırak şu saptırıcı evham dolu anlayışları.

Her şey O'ndan bir şimşek gibi neşet etmekte ya da bir gölge gibi işleri kesintisiz uzayıp gitmekte.

Şayet fî: içinde/onda dersem bununla elbet hulûl, ittihad ve fitne kastetmedim. Marufu bilen sözümüzü Kur'ân ve Sünnete uygun olarak bilir.[1085]

2. Vahdet-i vücûd'da ta'til, teşbih ve tecsim yoktur.

el-Vucûdu'l-Hak adlı eserinde hulûl ve ittihad olmaksızın ifadesine ilaveten ta'til (Allah'ın sıfatlarını işlevsiz kılma), teşbih ve tecsimden de tenzih eder.[1086] Hıristiyanların hulûl sebebiyle küfre düştüklerini, Yahûdîlerin de tecsimden dolayı küfre girdiklerini ifade eder.[1087]

3. Vahdet-i vücûd'da vücûd ve mevcûd farklıdır.

el-Vucûdu'l-Hak isimli eserinde vücûd ile mevcudun farklı olduğunu net olarak ifade eder. Varlık Allah'tır sözünden ister hissi olsun isterse aklî olsun mevcudatın Allah olduğu şeklinde bir mananın kastedilmediğini; bu sözle kastedilen anlamın

[1085] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.

[1086] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 5.

[1087] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 15.

215

Nâblusî *Bevâtın*'da her şeyin Allah'ın bir fiili olduğunu, infiali olmadığını bununla birlikte fail olan Allah'ın fiiline hulûl ve ittihad etmediğini söyleyerek hulûl ve ittihad fikrini kesin bir dille reddeder ve bu tür düşünceleri saptırıcı evham olarak niteler. *Bevâtın*'da ilgili beyitler şu şekildedir:

وما الكل إلا فعله لا انفعاله وذلك عندي غير ما عند صبية
وما فاعل قد حل في فعله فدع مفاهيم أوهام لديك مُضلة
وما الكل إلا عنه كالبرق منتشي أو الظل ممدود شؤون تبدت
فإن قلتُ في او نحو ذلك لم ارد حلولاً ولا معنى اتحاد وفتنة
ومن يعرف المعروف يعرف قولنا على طبق قول في كتاب وسنة

Her şey O'nun fiilidir infiali değil. Bu bana göredir sıbyana göre değil.

Fail fiiline hulûl etmemiştir. Bırak şu saptırıcı evham dolu anlayışları.

Her şey O'ndan bir şimşek gibi neşet etmekte ya da bir gölge gibi işleri kesintisiz uzayıp gitmekte.

Şayet fî: içinde/onda dersem bununla elbet hulûl, ittihad ve fitne kastetmedim. Marufu bilen sözümüzü Kur'ân ve Sünnete uygun olarak bilir.[1085]

2. Vahdet-i vücûd'da ta'til, teşbih ve tecsim yoktur.

el-Vucûdu'l-Hak adlı eserinde hulûl ve ittihad olmaksızın ifadesine ilaveten ta'til (Allah'ın sıfatlarını işlevsiz kılma), teşbih ve tecsimden de tenzih eder.[1086] Hıristiyanların hulûl sebebiyle küfre düştüklerini, Yahûdîlerin de tecsimden dolayı küfre girdiklerini ifade eder.[1087]

3. Vahdet-i vücûd'da vücûd ve mevcûd farklıdır.

el-Vucûdu'l-Hak isimli eserinde vücûd ile mevcudun farklı olduğunu net olarak ifade eder. Varlık Allah'tır sözünden ister hissi olsun isterse aklî olsun mevcudatın Allah olduğu şeklinde bir mananın kastedilmediğini; bu sözle kastedilen anlamın

[1085] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.

[1086] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 5.

[1087] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 15.

bütün mevcudatın kendisiyle kaim olduğu varlığın Allah olduğunu söyler.[1088] Dolayısıyla Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcud aynı değildir. Zira ona göre mevcudât çoktur. Ancak vücûd tektir ve tüm mevcudât o tek vücûddan sadır olur.[1089] Nâblusî'ye göre ariflerin 'gerçek varlık Allah'tır' sözü, 'tüm mevcudat Allah'tır', tüm mahlukat Allah'tır' şeklinde yorumlansa ve bundan dolayı ariflere karşı gelinse onlara iftira edilmiş olur. Zira Nâblusî'ye göre arifler böyle bir sözü kesinlikle söylemezler.[1090]

4. Vahdet-i vücûd anlayışı Din'in zâhir boyutunu ihmal ve iptal etmez.

Nâblusî, birtakım cahil, gafil, zındık ve mülhidlerin Dînî hükümleri kendilerinden düşürmek, şeriat-ı Muhammedî'yi boşa çıkarmak ve dini sorumlulukları ortadan kaldırmak için vahdet-i vücûd tabirini kullandıklarını ve bu tabire de yanlış anlam yüklediklerini söyler. Yükledikleri fasit anlam farz ve takdir edilmiş (yaratılmış) varlıkların vücudu ve sıfatlarıyla ile Yaratıcının vücudunun ve sıfatlarının aynı olduğudur. Nâblusî bu anlayışı açık bir şekilde reddeder ve bu tür vahdet-i vücûd anlayışına karşı çıkmayı doğru bulur. Hatta zâhir âlimleri bu tür bir vahdet-i vücûd anlayışına karşı geldikleri için sevaba nail olmaktadırlar. Muhakkik arifler de bu konuda onlarla beraberdir.[1091]

Nâblusî içeriğine bakmaksızın mutlak anlamda vahdet-i vücûd müdafiliği yapmamaktadır. Önce kendisinin de dahil olduğu sûfîler nezdindeki vahdet-i vücûd anlayışını ve çerçevesini net olarak tanımlamakta ve çizmektedir. Kur'ân ve sünnetin ruhuna ters, tevhid akidesine aykırı bir vahdet-i vücudu reddetmekte ve bu konuda zâhir âlimleriyle hemfikir olduğunu beyan etmektedir.

[1088] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 11-12.

[1089] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 19.

[1090] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 51.

[1091] Nâblusî, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 67-68.

وأما القائلين بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود تعالى وذواتهم المفروض المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى وصفاته المفروض المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح وعلماء الظاهر مثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب والعارفون المحققون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.

216

bütün mevcudatın kendisiyle kaim olduğu varlığın Allah olduğunu söyler.[1088] Dolayısıyla Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd ile vahdet-i mevcud aynı değildir. Zira ona göre mevcudât çoktur. Ancak vücûd tektir ve tüm mevcudât o tek vücûddan sadır olur.[1089] Nâblusî'ye göre ariflerin 'gerçek varlık Allah'tır' sözü, 'tüm mevcudat Allah'tır', tüm mahlukat Allah'tır' şeklinde yorumlansa ve bundan dolayı ariflere karşı gelinse onlara iftira edilmiş olur. Zira Nâblusî'ye göre arifler böyle bir sözü kesinlikle söylemezler.[1090]

4. Vahdet-i vücûd anlayışı Din'in zâhir boyutunu ihmal ve iptal etmez.

Nâblusî, birtakım cahil, gafil, zındık ve mülhidlerin Dînî hükümleri kendilerinden düşürmek, şeriat-ı Muhammedî'yi boşa çıkarmak ve dini sorumlulukları ortadan kaldırmak için vahdet-i vücûd tabirini kullandıklarını ve bu tabire de yanlış anlam yüklediklerini söyler. Yükledikleri fasit anlam farz ve takdir edilmiş (yaratılmış) varlıkların vücudu ve sıfatlarıyla ile Yaratıcının vücudunun ve sıfatlarının aynı olduğudur. Nâblusî bu anlayışı açık bir şekilde reddeder ve bu tür vahdet-i vücûd anlayışına karşı çıkmayı doğru bulur. Hatta zâhir âlimleri bu tür bir vahdet-i vücûd anlayışına karşı geldikleri için sevaba nail olmaktadırlar. Muhakkik arifler de bu konuda onlarla beraberdir.[1091]

Nâblusî içeriğine bakmaksızın mutlak anlamda vahdet-i vücûd müdafiliği yapmamaktadır. Önce kendisinin de dahil olduğu sûfîler nezdindeki vahdet-i vücûd anlayışını ve çerçevesini net olarak tanımlamakta ve çizmektedir. Kur'ân ve sünnetin ruhuna ters, tevhid akidesine aykırı bir vahdet-i vücudu reddetmekte ve bu konuda zâhir âlimleriyle hemfikir olduğunu beyan etmektedir.

[1088] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 11-12.

[1089] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 19.

[1090] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 51.

[1091] Nâblusî, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 67-68.

وأما القائلين بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المقدر هو بعينه وجود تعالى وذواتهم المفروض المقدرة هي بعينها ذات الله تعالى وصفاته المفروض المقدرة هي بعينها صفات الله تعالى الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح وعلماء الظاهر مثابون بذلك كمال الثواب من الملك الوهاب والعارفون المحققون معهم في هذا الطعن من غير خلاف.

Nâblusî, Abdulkerim el-Cîlî'den naklen, tasavvuf adı altında imana, İslam'a aykırı işler yapan, Dînî sorumlulukları terk eden sûfî görünümlü insanların bulunduğundan bahsetmekte ve bu tür insanlarla bir araya gelmemeyi hatta mümkünse aynı yerde yaşamamayı tavsiye etmektedir.[1092]

5. Vahdet-i vücûd manevî bir zevk halidir, kuru iddia değildir.

Nâblusî, vahdet-i vücûd'un Hz. Peygamber'den tevarüs eden bir sır olduğunu,[1093] bu hali tatmadan ve bu manevî zevkin hakikatine erişmeden, kuru iddialarla söz söyleyen avamı ikaz eder.[1094]

6. Vücûd birdir; çok değildir. Çok olan mevcudattır.

Nâblusî'ye göre vücûd birdir, kendi içinde ihtilaf etmez, parçalanmaz, bölünmez ve mevcûdâtın çoğalmasıyla çoğalmaz. Mevcûd ise vücudu olandır, vücudun kendisi değildir. Bundan dolayı muhtelif suretlerde çokçadır[1095].

7. Mahlukatın kendisiyle kaim olduğu vücûd hâdis ve mahluk değildir.

Nâblusî'ye göre, Allah Teâlâ'nın yerleri ve gökleri [1096] ve her şeyi yarattığına[1097] dâir nasslar var iken ne Kur'ân'da da sünnette de vücudu yarattığına dâir bir nass yoktur. Yaratma, takdir, tasvir ve tekvin her türlü mevcudat için geçerli olurken tüm havadisin kendisi ile kaim olduğu vücûd için yaratma geçerli değildir. Ona göre Allah bir vücûd meydana getirse o zaman kendisi gibi bir ilah yaratmış olur. Bu ise muhaldir.[1098]

[1092] Nâblusî, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 68-69.
[1093] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 15.
[1094] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 18.
[1095] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 19.
[1096] Nahl sûresi, 16/3.
[1097] Zümer sûresi, 39/62.
[1098] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 29-31.

217

Nâblusî, Abdulkerim el-Cîlî'den naklen, tasavvuf adı altında imana, İslam'a aykırı işler yapan, Dînî sorumlulukları terk eden sûfî görünümlü insanların bulunduğundan bahsetmekte ve bu tür insanlarla bir araya gelmemeyi hatta mümkünse aynı yerde yaşamamayı tavsiye etmektedir.[1092]

5. Vahdet-i vücûd manevî bir zevk halidir, kuru iddia değildir.

Nâblusî, vahdet-i vücûd'un Hz. Peygamber'den tevarüs eden bir sır olduğunu,[1093] bu hali tatmadan ve bu manevî zevkin hakikatine erişmeden, kuru iddialarla söz söyleyen avamı ikaz eder.[1094]

6. Vücûd birdir; çok değildir. Çok olan mevcudattır.

Nâblusî'ye göre vücûd birdir, kendi içinde ihtilaf etmez, parçalanmaz, bölünmez ve mevcûdâtın çoğalmasıyla çoğalmaz. Mevcûd ise vücudu olandır, vücudun kendisi değildir. Bundan dolayı muhtelif suretlerde çokçadır[1095].

7. Mahlukatın kendisiyle kaim olduğu vücûd hâdis ve mahluk değildir.

Nâblusî'ye göre, Allah Teâlâ'nın yerleri ve gökleri [1096] ve her şeyi yarattığına[1097] dâir nasslar var iken ne Kur'ân'da da sünnette de vücudu yarattığına dâir bir nass yoktur. Yaratma, takdir, tasvir ve tekvin her türlü mevcudat için geçerli olurken tüm havadisin kendisi ile kaim olduğu vücûd için yaratma geçerli değildir. Ona göre Allah bir vücûd meydana getirse o zaman kendisi gibi bir ilah yaratmış olur. Bu ise muhaldir.[1098]

[1092] Nâblusî, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, s. 68-69.
[1093] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 15.
[1094] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 18.
[1095] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 19.
[1096] Nahl sûresi, 16/3.
[1097] Zümer sûresi, 39/62.
[1098] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 29-31.

Tüm mevcudatın kendisiyle kaim olduğu varlık kadimdir. Mevcudatın bu kadim varlıktan bağımsız var olması söz konusu değildir. Kadim varlığın bu mevcudat ile kaim olması demek, kadimin hâdis ile var olması demektir.[1099] Tıpkı bunun muhal olması gibi varlığı Allah ile mahlukatı arasında varlıkta ortak kılmak da muhaldir. Zira Allah yaratıcıdır, mevcudat ise Allah'ın yarattığıdır. Hâdis olan bir şey, başka hâdise kayyum olamaz. Daima Hay olan ve her şeyin üzerinde kayyum olan Allah'tır.[1100] O'nun şeriki yoktur.[1101]

Nâblusî dualizmi hiçbir halde kabul etmediğini açıkça beyan eder Allah'ın tekliğini vurgular. *Bevâtın*'da şöyle der:

إلهٌ لكم معروفكم وهو واحدٌ ولا هو إلا هو بلا ثنويّة

İlahınız sizin malumunuz üzere tektir. O'ndan başka O yoktur. İkilik de yoktur.[1102]

Bakara 169. âyette şeytanın bir hilesi olarak geçen, Allah hakkında insanın bilmediğini söylemeyi emretmesini[1103] Nâblusî Allah hakkında vahdet yerine çokluğa dâir sözleri emretmesi şeklinde yorumlar:

ويأمركم بالسوء وهوى نفوسكم وفحشاءِ تقصيرٍ بأمر العبودة

وقولٍ بما لاتعلمون توهّماً على الله بالتكثير موضع وحدة

Şeytan size kötülüğü, nefislerinize meyletmeyi, kulluk konusunda futur getirme hayasızlığını ve boş kuruntu olarak Allah hakkında teklik yerine çoğaltmak suretiyle bilmediklerinizi söylemeyi emreder.[1104]

8. Vahdet-i vücûd'da Hak tüm ma'kûlât ve mahsûsâtın dışındadır.

Nâblusî, Allah'ın akıl ve hisle anlaşılabilen tüm akli ve hissi varlıkların ötesinde 'gayb' olduğunu ve değişim ve dönüşüme konu olan bu varlıklarla Allah arasında hiçbir açıdan benzerlik kurulamayacağını net olarak ifade eder.[1105]

[1099] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 33.

[1100] Bakara sûresi, 2/255.

[1101] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 37-38.

[1102] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1103] Bakara sûresi, 2/169. إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

[1104] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1105] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 39.

218

Tüm mevcudatın kendisiyle kaim olduğu varlık kadimdir. Mevcudatın bu kadim varlıktan bağımsız var olması söz konusu değildir. Kadim varlığın bu mevcudat ile kaim olması demek, kadimin hâdis ile var olması demektir.[1099] Tıpkı bunun muhal olması gibi varlığı Allah ile mahlukatı arasında varlıkta ortak kılmak da muhaldir. Zira Allah yaratıcıdır, mevcudat ise Allah'ın yarattığıdır. Hâdis olan bir şey, başka hâdise kayyum olamaz. Daima Hay olan ve her şeyin üzerinde kayyum olan Allah'tır.[1100] O'nun şeriki yoktur.[1101]

Nâblusî dualizmi hiçbir halde kabul etmediğini açıkça beyan eder Allah'ın tekliğini vurgular. *Bevâtın*'da şöyle der:

إلهٌ لكم معروفكم وهو واحدٌ ولا هو إلا هو بلا ثنويّة

İlahınız sizin malumunuz üzere tektir. O'ndan başka O yoktur. İkilik de yoktur.[1102]

Bakara 169. âyette şeytanın bir hilesi olarak geçen, Allah hakkında insanın bilmediğini söylemeyi emretmesini[1103] Nâblusî Allah hakkında vahdet yerine çokluğa dâir sözleri emretmesi şeklinde yorumlar:

ويأمركم بالسوء وهوى نفوسكم وفحشاءِ تقصيرٍ بأمر العبودة

وقولٍ بما لاتعلمون توهّماً على الله بالتكثير موضع وحدة

Şeytan size kötülüğü, nefislerinize meyletmeyi, kulluk konusunda futur getirme hayasızlığını ve boş kuruntu olarak Allah hakkında teklik yerine çoğaltmak suretiyle bilmediklerinizi söylemeyi emreder.[1104]

8. Vahdet-i vücûd'da Hak tüm ma'kûlât ve mahsûsâtın dışındadır.

Nâblusî, Allah'ın akıl ve hisle anlaşılabilen tüm akli ve hissi varlıkların ötesinde 'gayb' olduğunu ve değişim ve dönüşüme konu olan bu varlıklarla Allah arasında hiçbir açıdan benzerlik kurulamayacağını net olarak ifade eder.[1105]

[1099] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 33.

[1100] Bakara sûresi, 2/255.

[1101] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 37-38.

[1102] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1103] Bakara sûresi, 2/169. إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

[1104] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1105] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 39.

Vahdet-i vücûd'un ne olmadığı hakkında bu ön mukaddimeden sonra şimdi Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd'un ne olduğuna geçebiliriz. *el-Vucûdu'l-Hak* isimli eserinde Nâblusî, '*bizim ıstılahımızda vahdet-i vücûd, sevgiliyi görmekten kinayedir. Bu müşahede şeksiz şüphesiz sahih ve temiz bir zevk ve his iledir, akıl, fikir hayal ya da fiziki özellikler ile değildir*' demektedir.[1106]

Nâblusî Beyzâvî şerhinde İbnü'l-Arabî ve Necmeddin el-Gazzî'den naklen müşahedeyi şu şekilde tarif etmektedir:

İbnü'l-Arabî'ye göre müşahede, eşyayı tevhid delilleriyle görmek, eşyada Hakk'ı görmek ve şeksiz hakikatın yakin hali anlamındadır.

Necmeddin el-Gazzî ise müşahedeyi şöyle tarif eder:

"Müşahede, insanın tüm kâinatı var eden Allah'ı müşahede ettiği sürece kendisiyle Allah'ı bildiği nurdur. İnsan bu müşahedeyi basiret nuruyla yapar, göz bebeği ya da bir görme aleti ile değil. İnsan müşahede halinde büyük, küçük, hareket ya da sükûnet (sakin olma hali) görmez. Kul hiçbir hulûl ve nuzûl olmaksızın her şeyde sadece Allah'ı müşahede eder. Bu müşahede Allah'ın ona uzattığı varlığının nuruyla olur. Kul ne zaman kendi nefsini müşahede ederse Allah mâsivâ ile görülmekten münezzeh olan vahdaniyyet nurunu ona perdeler. Kul ne kadar ilim okursa okusun nefsini müşahede ettiği sürece cahildir, ariflerden değildir. Bu durumda insanın insaniyeti marifet nuruyladır. Cehli sabit olduğunda ondan bu nur kaybolur." [1107]

Tüm ma'kûlât ve mahsûsât Allah'ın varlığı ile vardır. Allah'ın varlığının dışında başka bir varlık ile mevcut değillerdir. Allah ilminin gereğine göre tüm eşyayı

[1106] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 13.

فوحدة الوجود في اصطلاحنا كناية عن رؤية الودود
بالحس والذوق الصحيح الطاهر الطهور من شك ومن حجود
لا بخيال العقل والفكر وما تأتي به طبائع الجلود

[1107] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

وقال الشيخ الأكبر قدس الله سره في شرح اصطلاحات الصفوفية المشاهدة تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك وذكر الشيخ الإمام نجم الدين الغزي في كتابه منبر التوحيد شرح الجوهر الفريد في أدب الصوفي والمريد لجده الشيخ رضي الدين الغزي وهي ألفية التصوف قال وإنما يكون الإنسان نورا تحصل به معرفة الله تعالى ما دام مشاهدا لله تعالى من حيث هو مكون كل كون بنور البصيرة لا بحدقة البصر ولا بآلة النظر فلا يجد في الكون صغيرا ولا كبيرا ولا حركة ولا سكونا إلا شهد الله في كل ما يجده من غير حلول ولا نزول ولكن من حيث إنه ممد لذلك كله بنور وجوده تبارك وتعالى ومتى شهد نفسه احتجب الله عنه بنور وحدانيته المنزهة عن شهود غير معها أصلا فلا يكون عارفا بل هو جاهل وإن حمل أوقارا من أسفار العلوم وقد علمت أن إنسانيته إنما هي بنور معرفته فمتى ثبت له الجهل انتفت عنه الإنسانية نوبة واحدة.

219

Vahdet-i vücûd'un ne olmadığı hakkında bu ön mukaddimeden sonra şimdi Nâblusî'ye göre vahdet-i vücûd'un ne olduğuna geçebiliriz. *el-Vucûdu'l-Hak* isimli eserinde Nâblusî, '*bizim ıstılahımızda vahdet-i vücûd, sevgiliyi görmekten kinayedir. Bu müşahede şeksiz şüphesiz sahih ve temiz bir zevk ve his iledir, akıl, fikir hayal ya da fiziki özellikler ile değildir*' demektedir.[1106]

Nâblusî Beyzâvî şerhinde İbnü'l-Arabî ve Necmeddin el-Gazzî'den naklen müşahedeyi şu şekilde tarif etmektedir:

İbnü'l-Arabî'ye göre müşahede, eşyayı tevhid delilleriyle görmek, eşyada Hakk'ı görmek ve şeksiz hakikatın yakin hali anlamındadır.

Necmeddin el-Gazzî ise müşahedeyi şöyle tarif eder:

"Müşahede, insanın tüm kâinatı var eden Allah'ı müşahede ettiği sürece kendisiyle Allah'ı bildiği nurdur. İnsan bu müşahedeyi basiret nuruyla yapar, göz bebeği ya da bir görme aleti ile değil. İnsan müşahede halinde büyük, küçük, hareket ya da sükûnet (sakin olma hali) görmez. Kul hiçbir hulûl ve nuzûl olmaksızın her şeyde sadece Allah'ı müşahede eder. Bu müşahede Allah'ın ona uzattığı varlığının nuruyla olur. Kul ne zaman kendi nefsini müşahede ederse Allah mâsivâ ile görülmekten münezzeh olan vahdaniyyet nurunu ona perdeler. Kul ne kadar ilim okursa okusun nefsini müşahede ettiği sürece cahildir, ariflerden değildir. Bu durumda insanın insaniyeti marifet nuruyladır. Cehli sabit olduğunda ondan bu nur kaybolur." [1107]

Tüm ma'kûlât ve mahsûsât Allah'ın varlığı ile vardır. Allah'ın varlığının dışında başka bir varlık ile mevcut değillerdir. Allah ilminin gereğine göre tüm eşyayı

[1106] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 13.

فوحدة الوجود في اصطلاحنا كناية عن رؤية الودود
بالحس والذوق الصحيح الطاهر الطهور من شك ومن حجود
لا بخيال العقل والفكر وما تأتي به طبائع الجلود

[1107] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 275b.

وقال الشيخ الأكبر قدس الله سره في شرح اصطلاحات الصفوفية المشاهدة تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك وذكر الشيخ الإمام نجم الدين الغزي في كتابه منبر التوحيد شرح الجوهر الفريد في أدب الصوفي والمريد لجده الشيخ رضي الدين الغزي وهي ألفية التصوف قال وإنما يكون الإنسان نورا تحصل به معرفة الله تعالى ما دام مشاهدا لله تعالى من حيث هو مكون كل كون بنور البصيرة لا بحدقة البصر ولا بآلة النظر فلا يجد في الكون صغيرا ولا كبيرا ولا حركة ولا سكونا إلا شهد الله في كل ما يجده من غير حلول ولا نزول ولكن من حيث إنه ممد لذلك كله بنور وجوده تبارك وتعالى ومتى شهد نفسه احتجب الله عنه بنور وحدانيته المنزهة عن شهود غير معها أصلا فلا يكون عارفا بل هو جاهل وإن حمل أوقارا من أسفار العلوم وقد علمت أن إنسانيته إنما هي بنور معرفته فمتى ثبت له الجهل انتفت عنه الإنسانية نوبة واحدة.

idaresi altında tutan, gözeten ve ayakta tutan (kayyum), yaratan ve kudreti ve iradesiyle takdir edendir.[1108]

Nâblusî eserlerinde çok net biçimde hulûl ve ittihadı reddeder. Ancak Zeki Mübarek gibi bazı araştırıcılar onun vahdet-i vücûd hakkındaki sözlerini yanlış yorumlayarak vahdet-i vücûd'u inkâr ettiğini iddia etmektedirler.[1109] Nâblusî'nin vahdet-i vücudu inkâr ettiğine delil olarak gösterilen beyitlerde[1110] Nâblusî vahdet-i vücudu inkâr etmemektedir. Nâblusî, ilgili beyitlerde kulun nefsinde fâni olmadan yani Allah'ın dışındaki tüm varlık âlemi kendi gözünden silinmeden, hatta kendini fani görmekten de fani olmadan ve bekâ makamına ermeden vahdet-i vücud iddiasında bulunmasını eleştirir. Nâblusî'ye göre bu makama ermeden böyle bir iddiada bulunmak ma'kûd (düğümlü, kesik, tutuk) aklın bir oyunudur ve hilesidir. Nâblusî vahdet-i vücûd'un ahidlerini muhafaza eden kişilere bırakılması gerektiğini savunur.

Kanaatimizce Nâblusî'nin bu bakışı yerinde ve makuldür. Özellikle günümüzde akâid ve din bilgisi eksik insanların vahdet-i vücûd söylemiyle Kur'ân ve Sünnetin emirlerine aykırı işler yaptıkları görülmektedir. Günümüzdeki istismarcılar açısından da Nâblusî'nin sözleri ayrıca bir önem ve değer arz etmektedir.

3.2.3. Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî

Hakikat-ı Muhammediyye ya da diğer bir ifade ile Nûr-i Muhammedî tabirleri Allah'ın varlığı yaratma sebebi ile varlığı hangi kaynaktan yarattığını ifade eden kavramlardır. Nâblusî'nin de dahil olduğu sûfî âlimlere göre Allah tüm âlemleri Hz.

[1108] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 47.

[1109] Zeki Mübarek, *Et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edebi ve'l-Ahlâk*, Müessesetü Hindâvî Li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire, 2012, s. 241

[1110] Nâblusî'nin söz konusu beyitleri şudur:

لا تقل وحدة الوجود إذا لم	تفن عن كل كائن موجود
ثم تفنى ذوقا بتحقيق حق	عنك حتى عن الفنا المقصود
ويصير الوجود عنك خفيا	لست تدري منه سوى فرط جود
ثم تبقى به له لمع برق	ظاهر عن بطونه المعهود
كظلال عن أمره أو خيال	خيلته أسماء رب ودود
وإذا لم تكن كذلك فاحذر	من تلابيس عقلك المعقود
واجتنب وحدة الوجود ودعها	لرجال قاموا بحفظ العهود

bkz. Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, s. 186-187.

220

idaresi altında tutan, gözeten ve ayakta tutan (kayyum), yaratan ve kudreti ve iradesiyle takdir edendir.[1108]

Nâblusî eserlerinde çok net biçimde hulûl ve ittihadı reddeder. Ancak Zeki Mübarek gibi bazı araştırıcılar onun vahdet-i vücûd hakkındaki sözlerini yanlış yorumlayarak vahdet-i vücûd'u inkâr ettiğini iddia etmektedirler.[1109] Nâblusî'nin vahdet-i vücudu inkâr ettiğine delil olarak gösterilen beyitlerde[1110] Nâblusî vahdet-i vücudu inkâr etmemektedir. Nâblusî, ilgili beyitlerde kulun nefsinde fâni olmadan yani Allah'ın dışındaki tüm varlık âlemi kendi gözünden silinmeden, hatta kendini fani görmekten de fani olmadan ve bekâ makamına ermeden vahdet-i vücud iddiasında bulunmasını eleştirir. Nâblusî'ye göre bu makama ermeden böyle bir iddiada bulunmak ma'kûd (düğümlü, kesik, tutuk) aklın bir oyunudur ve hilesidir. Nâblusî vahdet-i vücûd'un ahidlerini muhafaza eden kişilere bırakılması gerektiğini savunur.

Kanaatimizce Nâblusî'nin bu bakışı yerinde ve makuldür. Özellikle günümüzde akâid ve din bilgisi eksik insanların vahdet-i vücûd söylemiyle Kur'ân ve Sünnetin emirlerine aykırı işler yaptıkları görülmektedir. Günümüzdeki istismarcılar açısından da Nâblusî'nin sözleri ayrıca bir önem ve değer arz etmektedir.

3.2.3. Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî

Hakikat-ı Muhammediyye ya da diğer bir ifade ile Nûr-i Muhammedî tabirleri Allah'ın varlığı yaratma sebebi ile varlığı hangi kaynaktan yarattığını ifade eden kavramlardır. Nâblusî'nin de dahil olduğu sûfî âlimlere göre Allah tüm âlemleri Hz.

[1108] Nâblusî, *el-Vucûdu'l-Hak*, s. 47.

[1109] Zeki Mübarek, *Et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edebi ve'l-Ahlâk*, Müessesetü Hindâvî Li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire, 2012, s. 241

[1110] Nâblusî'nin söz konusu beyitleri şudur:

لا تقل وحدة الوجود إذا لم	تفن عن كل كائن موجود
ثم تفنى ذوقا بتحقيق حق	عنك حتى عن الفنا المقصود
ويصير الوجود عنك خفيا	لست تدري منه سوى فرط جود
ثم تبقى به له لمع برق	ظاهر عن بطونه المعهود
كظلال عن أمره أو خيال	خيلته أسماء رب ودود
وإذا لم تكن كذلك فاحذر	من تلابيس عقلك المعقود
واجتنب وحدة الوجود ودعها	لرجال قاموا بحفظ العهود

bkz. Nâblusî, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, s. 186-187.

Peygamber için yaratmış ve Hz. Peygamber'in nurundan meydana getirmiştir.[1111] Tasavvuf ehline göre varlık Hz. Peygamber'in nurundandır ve varlığın tamamına Hz. Peygamber'in nuru sirâyet etmektedir. Bu ve buna benzer ifadeleri Nâblusî'nin pek çok eserinde kullandığına şahit olmaktayız.[1112]

Nâblusî *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî anlayışını Hz. Peygamber'in şu hadislerine dayandırmaktadır:

1. Câbir Hadisi

Nâblusî'nin Abdurrezzak'ın *Müsned*'ine nispet ederek naklettiği [1113] bu rivâyete göre Câbir Hz. Peygamber'e ilk yaratılan şeyi sormuş, Hz. Peygamber de Câbir'e:

"Allah eşyayı yaratmadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı ey Câbir" buyurmuşlardır.

Bu hadis, Abdurrezzak'ın, Habiburrahman el-A'zamî'nin tahkikiyle neşredilen *Musannef*'inde bulunmamaktadır. Abdullah Sıddık el-Gumârî, Suyûtî'nin de bu hadisi Abdurrezzak'ın *Musannef*'ine nispet ederek *el-Hasâisu'l-Kübrâ* isimli eserinde naklettiğini ancak mezkûr eserde bu hadisin mevcut olmadığını dile getirmektedir.[1114] Bu ciddî bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar *Musannef*'in yazma nüshaları üzerinde araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmacılardan Dr. İsa el-Humeyri, *Musannef*'in bir yazma nüshasında matbu nüshadan fazla bir cüzün daha bulunduğunu ve o kısımda Câbir hadisinin olduğunu tespit etmiştir.[1115] el-Humeyri, içinde Câbir hadisinin de olduğu bu kısmı *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef* adıyla neşretmiştir.

[1111] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 39a.

والدقائق هي تلك الحقائق أيضا ولكنها باعتبار العالم الكلي النوراني الأصلي المحمدي المخلوق منه كل شيء وهو ألطف من العالم الروحاني

[1112] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c.1, s.54; Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b; Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

[1113] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 420.

[1114] el-Gumârî, Abdullah Sıddık, *Mevsûatu'l-Allâme Abdillah Sıddık el-Gumârî*, 2.bs., Dâru's-Selâm, Kahire, 1438, c. 1, s. 219; c. 9, s. 447-448.

[1115] el-Humeyrî, İsa, *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef*, 2.bs., Müessesetü'ş-Şark, Lahor, 2005, s. 51.

221

Peygamber için yaratmış ve Hz. Peygamber'in nurundan meydana getirmiştir.[1111] Tasavvuf ehline göre varlık Hz. Peygamber'in nurundandır ve varlığın tamamına Hz. Peygamber'in nuru sirâyet etmektedir. Bu ve buna benzer ifadeleri Nâblusî'nin pek çok eserinde kullandığına şahit olmaktayız.[1112]

Nâblusî *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Hakikat-ı Muhammediyye / Nûr-i Muhammedî anlayışını Hz. Peygamber'in şu hadislerine dayandırmaktadır:

1. Câbir Hadisi

Nâblusî'nin Abdurrezzak'ın *Müsned*'ine nispet ederek naklettiği [1113] bu rivâyete göre Câbir Hz. Peygamber'e ilk yaratılan şeyi sormuş, Hz. Peygamber de Câbir'e:

"Allah eşyayı yaratmadan önce kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı ey Câbir" buyurmuşlardır.

Bu hadis, Abdurrezzak'ın, Habiburrahman el-A'zamî'nin tahkikiyle neşredilen *Musannef*'inde bulunmamaktadır. Abdullah Sıddık el-Gumârî, Suyûtî'nin de bu hadisi Abdurrezzak'ın *Musannef*'ine nispet ederek *el-Hasâisu'l-Kübrâ* isimli eserinde naklettiğini ancak mezkûr eserde bu hadisin mevcut olmadığını dile getirmektedir.[1114] Bu ciddî bir sorun teşkil etmektedir. Bu sebeple bazı araştırmacılar *Musannef*'in yazma nüshaları üzerinde araştırmalar yapmışlardır. Bu araştırmacılardan Dr. İsa el-Humeyri, *Musannef*'in bir yazma nüshasında matbu nüshadan fazla bir cüzün daha bulunduğunu ve o kısımda Câbir hadisinin olduğunu tespit etmiştir.[1115] el-Humeyri, içinde Câbir hadisinin de olduğu bu kısmı *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef* adıyla neşretmiştir.

[1111] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 39a.

والدقائق هي تلك الحقائق أيضا ولكنها باعتبار العالم الكلي النوراني الأصلي المحمدي المخلوق منه كل شيء وهو ألطف من العالم الروحاني

[1112] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c.1, s.54; Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b; Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

[1113] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 420.

[1114] el-Gumârî, Abdullah Sıddık, *Mevsûatu'l-Allâme Abdillah Sıddık el-Gumârî*, 2.bs., Dâru's-Selâm, Kahire, 1438, c. 1, s. 219; c. 9, s. 447-448.

[1115] el-Humeyrî, İsa, *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef*, 2.bs., Müessesetü'ş-Şark, Lahor, 2005, s. 51.

Abdullah Sıddık el-Gumârî her ne kadar bu rivâyeti *Musannef*'te olmadığı için tenkit etse de Hz. Muhammed'in nurunun ilk yaratılan olduğunu başka hadislerden istidlal etmektedir.[1116]

2. Nâblusî'nin zikrettiği ikinci hadis Tirmizî'nin rivâyet ettiği "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim"[1117] hadisidir. Tirmizî hadisin hasen sahih garib olduğunu söylemiştir.

3. Nâblusî'nin zikrettiği üçüncü hadis "Ben peygamberlerin yaratılışta öncüsü, gönderilişte sonuncusuyum"[1118] hadisidir.

Nâblusî, söz konusu hadisleri zikrettikten sonra hadiste geçtiği üzere ilk yaratılanın Hz. Paygamber nuru olduğunu kaydeder.[1119]

Nâblusî, Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretti âyeti ile ilgili şunları söylemektedir:

"Allah, Âdem'e her şeyin ismini öğretti. Hz. Muhammed'e ise bu isimlerin müsemmâlarını öğretmiştir. Dolayısıyla Âdem isimlere mazhar olmuşken Hz. Peygamber zâtlara mazhar olmuştur. İsimler de zâtlarına dahildir. Âdem zevâtın isimlerini hıfz ederken Hz. Peygamber zâtları isimleriyle birlikte hıfz etmiştir. Âdem Ebu'l-esmâ (isimler babası) iken Hz. Peygamber Ebu'z-zevât'tır (zâtların babası). İsimler kelimelerin suretleri iken zâtlar manalarıdır. İsimler cisimler âlemi iken zâtlar ruhlar âlemidir. Cisimler de ruhlardandır. Ruhlar ise Hz. Peygamber'in nurundandır. O'nun nuru ise Allah'ın nurundandır."[1120]

İlk yaratılanın Hz. Peygamber Efendimiz olduğu hususu İslam âlimleri konusunda müsellem bir husustur. Zira bu konuda hadisler açık ve nettir. Bu husus sadece sûfî âlimlere mahsus olmayıp tâbiin âlimlerinden gelen nakillerde de

[1116] el-Gumârî, *Mevsûa,* c. 9, s. 197.

[1117] Tirmizî, *Sünen,* el-Menâkıb, 1, hadis nr: 3609.

[1118] ed-Deylemî, Ebû Mansûr Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb*, 1.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987, c. 3, s. 331, hadis nr: 4883.

[1119] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 419-420.

[1120] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 421.

222

Abdullah Sıddık el-Gumârî her ne kadar bu rivâyeti *Musannef*'te olmadığı için tenkit etse de Hz. Muhammed'in nurunun ilk yaratılan olduğunu başka hadislerden istidlal etmektedir.[1116]

2. Nâblusî'nin zikrettiği ikinci hadis Tirmizî'nin rivâyet ettiği "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim"[1117] hadisidir. Tirmizî hadisin hasen sahih garib olduğunu söylemiştir.

3. Nâblusî'nin zikrettiği üçüncü hadis "Ben peygamberlerin yaratılışta öncüsü, gönderilişte sonuncusuyum"[1118] hadisidir.

Nâblusî, söz konusu hadisleri zikrettikten sonra hadiste geçtiği üzere ilk yaratılanın Hz. Paygamber nuru olduğunu kaydeder.[1119]

Nâblusî, Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretti âyeti ile ilgili şunları söylemektedir:

"Allah, Âdem'e her şeyin ismini öğretti. Hz. Muhammed'e ise bu isimlerin müsemmâlarını öğretmiştir. Dolayısıyla Âdem isimlere mazhar olmuşken Hz. Peygamber zâtlara mazhar olmuştur. İsimler de zâtlarına dahildir. Âdem zevâtın isimlerini hıfz ederken Hz. Peygamber zâtları isimleriyle birlikte hıfz etmiştir. Âdem Ebu'l-esmâ (isimler babası) iken Hz. Peygamber Ebu'z-zevât'tır (zâtların babası). İsimler kelimelerin suretleri iken zâtlar manalarıdır. İsimler cisimler âlemi iken zâtlar ruhlar âlemidir. Cisimler de ruhlardandır. Ruhlar ise Hz. Peygamber'in nurundandır. O'nun nuru ise Allah'ın nurundandır."[1120]

İlk yaratılanın Hz. Peygamber Efendimiz olduğu hususu İslam âlimleri konusunda müsellem bir husustur. Zira bu konuda hadisler açık ve nettir. Bu husus sadece sûfî âlimlere mahsus olmayıp tâbiin âlimlerinden gelen nakillerde de

[1116] el-Gumârî, *Mevsûa,* c. 9, s. 197.

[1117] Tirmizî, *Sünen,* el-Menâkıb, 1, hadis nr: 3609.

[1118] ed-Deylemî, Ebû Mansûr Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb*, 1.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987, c. 3, s. 331, hadis nr: 4883.

[1119] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 419-420.

[1120] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 421.

mevcuttur. Taberî Ahzâb sûresinin 8. âyetinin tefsirinde bu nakillere yer vermektedir.[1121]

Burada ihtilaf sûfî âlimler tarafından dile getirilen Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî kavramlarındadır. Sûfî âlimlere itiraz edenler bu kavramların Kur'ân ve Sünnette geçmediğini iddia ederek bu tabirlere karşı çıkmaktadırlar. Bu hususta en sert eleştiriyi Selefî-Vahhâbî düşünceye sahip kişiler yapmaktadırlar. Kral Suud Üniversitesi hocalarından Âid ed-Dûsirî, sûfîlerin Nûr-i Muhammedî fikrini putperest Yunan Felsefesinden aldıklarını iddia etmektedir.[1122] Yazara göre bu inanç İslam âleminde ilk kez Bâtınî Şii fırkalarda karşılık bulmuştur.[1123] Dûsirî iddiasını desteklemek için Alman Müteşrik Carl Heinrich Becker'den, Nûr-i Muhammedî düşüncesinin Hz. Peygamber'e ibadet için icad edilmiş bir kavram olduğunu ve bunun da İslam'ın ilk dönemlerinde inanca ters düştüğü görüşünü alır.[1124] Modernist Muhammed Abduh'un dostlarından olan müsteşrik Becker'in[1125] iddialarının hadis ve sünnet karşıtı câmia tarafından sahiplenmesi bizi düşündürmektedir.[1126] Dûsirî ayrıca bu itikadın Yunan ve Hıristiyan inancından geçtiğini söyleyen Yahûdî asıllı Macar müsteşrik Goldziher'den ve Salomon Pines'tan nakillerde bulunmaktadır.[1127]

Kanaatimizce gerek Selefî-Vahhâbî Dûsirî'nin fanatik karşıtlığı ve bu hususta sarf ettiği ilmi metotton uzak tavırlar ve gerekse Vahhabî bakışa kaynak oluşturan Alman müsteşrik Becker'in haddi aşan cümleleri gerçeği yansıtmamaktadır. Selefî-Vahhâbî savunucularının aklî ve mantıkî hususları doğrudan Yunan felsefesine hasretme gibi genel tavırları geçmişten günümüze bilinen hususlardandır.

[1121] Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Dâru Hecr, Kâhire, 2001, c. 19, s. 23.

[1122] ed-Dûsirî, Âid b. Sa'd, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, 1.bs., el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 2007, s. 19.

[1123] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 29.

[1124] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 38.

[1125] Bkz. Özaydın, Abdülkerim, *Becker Carl Heinrich*, DİA, c. 5, s. 288-289.

[1126] Bir örnek olarak bkz. Mustafa İslamoğlu, Nuru Muhammed tezi; Muhammed Mustafa= Allah, şirk geri döndü, bu kadar sapıtmak akla ziyan, https://www.youtube.com/watch?v=UtxE6IvcLCs (Erişim:24.02.2021)

[1127] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 40.

223

mevcuttur. Taberî Ahzâb sûresinin 8. âyetinin tefsirinde bu nakillere yer vermektedir.[1121]

Burada ihtilaf sûfî âlimler tarafından dile getirilen Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî kavramlarındadır. Sûfî âlimlere itiraz edenler bu kavramların Kur'ân ve Sünnette geçmediğini iddia ederek bu tabirlere karşı çıkmaktadırlar. Bu hususta en sert eleştiriyi Selefî-Vahhâbî düşünceye sahip kişiler yapmaktadırlar. Kral Suud Üniversitesi hocalarından Âid ed-Dûsirî, sûfîlerin Nûr-i Muhammedî fikrini putperest Yunan Felsefesinden aldıklarını iddia etmektedir.[1122] Yazara göre bu inanç İslam âleminde ilk kez Bâtınî Şii fırkalarda karşılık bulmuştur.[1123] Dûsirî iddiasını desteklemek için Alman Müteşrik Carl Heinrich Becker'den, Nûr-i Muhammedî düşüncesinin Hz. Peygamber'e ibadet için icad edilmiş bir kavram olduğunu ve bunun da İslam'ın ilk dönemlerinde inanca ters düştüğü görüşünü alır.[1124] Modernist Muhammed Abduh'un dostlarından olan müsteşrik Becker'in[1125] iddialarının hadis ve sünnet karşıtı câmia tarafından sahiplenmesi bizi düşündürmektedir.[1126] Dûsirî ayrıca bu itikadın Yunan ve Hıristiyan inancından geçtiğini söyleyen Yahûdî asıllı Macar müsteşrik Goldziher'den ve Salomon Pines'tan nakillerde bulunmaktadır.[1127]

Kanaatimizce gerek Selefî-Vahhâbî Dûsirî'nin fanatik karşıtlığı ve bu hususta sarf ettiği ilmi metotton uzak tavırlar ve gerekse Vahhabî bakışa kaynak oluşturan Alman müsteşrik Becker'in haddi aşan cümleleri gerçeği yansıtmamaktadır. Selefî-Vahhâbî savunucularının aklî ve mantıkî hususları doğrudan Yunan felsefesine hasretme gibi genel tavırları geçmişten günümüze bilinen hususlardandır.

[1121] Et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî*, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Dâru Hecr, Kâhire, 2001, c. 19, s. 23.

[1122] ed-Dûsirî, Âid b. Sa'd, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, 1.bs., el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 2007, s. 19.

[1123] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 29.

[1124] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 38.

[1125] Bkz. Özaydın, Abdülkerim, *Becker Carl Heinrich*, DİA, c. 5, s. 288-289.

[1126] Bir örnek olarak bkz. Mustafa İslamoğlu, Nuru Muhammed tezi; Muhammed Mustafa= Allah, şirk geri döndü, bu kadar sapıtmak akla ziyan, https://www.youtube.com/watch?v=UtxE6IvcLCs (Erişim:24.02.2021)

[1127] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 40.

Bu fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e yönelttiği en büyük itham Eş'arî ve Mâtürîdîlerin itikadlarının Yunan felsefesinden aldığıdır.[1128] Hâricî olan Selefî-Vahhâbîlerin[1129] ilmî temelden yoksun bu boş iddiaları müdellel çalışmalarla çürütülmüştür. İtikadın kaynağının Kur'ân ve Sünnet değil de Yunan felsefesi olduğunu iddia etmek, bir sonraki safhada bu nezih akideye mensup mü'minlerin tekfir edilmesine ve onlara karşı savaş ilan edilmesine[1130] sevk edecektir ki bugün hâricî fırkaların ümmete ve insanlığa yaşattığı budur. Nitekim Selefî-Vahhâbî akideye mensup olan aynı zamanda Ka'be imamlarından olan el-Gâmidî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine mensup ümmetin tüm âlimlerini isim isim zikrederek tekfir etmiştir. Tekfir ettiği isimler arasında İmam-ı Nâblusî de vardır.[1131] Şüphesiz bu akıl tutulmasından başka bir şey değildir. Her ne kadar tartışma din eksenli gibi görünse de kanaatimizce ihtilafın asıl sebebi siyasidir ve bu hedef dînî argümanlarla meşrulaştırılmak istenmiştir.

Dûsirî'nin İngiliz müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson'dan naklettiği Muhammedî varlığın ezelîliği ve bu düşüncenin ilk kez Şiiler tarafından benimsenip daha sonra Ehl-i Sünnet'e geçtiği iddiası da[1132] gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hiçbir metninde Hz. Peygamber'in varlığına ezelîlik nispet eden olmamıştır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre ezelî ve ebedi olan tek varlık Allah'tır. Kaldı ki sûfî âlimler bu konuyu ilk yaratılan şey başlığı altında değerlendirmektedirler. Yaratılan bir şeyin ezelî olmadığı açıktır. Bu hususta Nicholson gibi Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî'nin Hz. Peygamberin varlığının ezelîliği

[1128] Abdulkadir Mahmud, vahdet, kesret, illet, ma'lûl, hakikat, hakikatlerin hakikati gibi kavramların dahi asıllarının Yunan felsefesine döndüğünü iddia etmektedir. Bkz. Mahmud, Abdulkadir, el-Felsefetü's-Sûfiyye fi'l-İslam Masâdiruha ve Nazâriyyâtuhâ ve Mekânetuhâ mine'd-Dîn ve'l-Hayât, 1.bs., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1966, s. 33. Bu iddiadan hareketle -doğru olduğunu farz etmemiz halinde-tüm İslâmî birikimi ceffelkalem reddetmek ilme ve insafa aykırı bir tutumdur.

[1129] İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, c. 13. s. 135.

[1130] Selefî-Vahhâbîlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e karşı yaptığı kitlesel katiller için bkz. Dahlân, Ahmed Zeynî, *Hulâsatu'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*, 1.bs., el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1305, s. 274.

[1131] el-Gâmidî, Halid, *Şerhu Nevâkıdi'l-İslâm*, el-Bâha, 1.bs., 2015, s. 412-416.

[1132] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 51.

224

Bu fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e yönelttiği en büyük itham Eş'arî ve Mâtürîdîlerin itikadlarının Yunan felsefesinden aldığıdır.[1128] Hâricî olan Selefî-Vahhâbîlerin[1129] ilmî temelden yoksun bu boş iddiaları müdellel çalışmalarla çürütülmüştür. İtikadın kaynağının Kur'ân ve Sünnet değil de Yunan felsefesi olduğunu iddia etmek, bir sonraki safhada bu nezih akideye mensup mü'minlerin tekfir edilmesine ve onlara karşı savaş ilan edilmesine[1130] sevk edecektir ki bugün hâricî fırkaların ümmete ve insanlığa yaşattığı budur. Nitekim Selefî-Vahhâbî akideye mensup olan aynı zamanda Ka'be imamlarından olan el-Gâmidî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat akidesine mensup ümmetin tüm âlimlerini isim isim zikrederek tekfir etmiştir. Tekfir ettiği isimler arasında İmam-ı Nâblusî de vardır.[1131] Şüphesiz bu akıl tutulmasından başka bir şey değildir. Her ne kadar tartışma din eksenli gibi görünse de kanaatimizce ihtilafın asıl sebebi siyasidir ve bu hedef dînî argümanlarla meşrulaştırılmak istenmiştir.

Dûsirî'nin İngiliz müsteşrik Reynold Alleyne Nicholson'dan naklettiği Muhammedî varlığın ezelîliği ve bu düşüncenin ilk kez Şiiler tarafından benimsenip daha sonra Ehl-i Sünnet'e geçtiği iddiası da[1132] gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hiçbir metninde Hz. Peygamber'in varlığına ezelîlik nispet eden olmamıştır.

Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'a göre ezelî ve ebedi olan tek varlık Allah'tır. Kaldı ki sûfî âlimler bu konuyu ilk yaratılan şey başlığı altında değerlendirmektedirler. Yaratılan bir şeyin ezelî olmadığı açıktır. Bu hususta Nicholson gibi Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî'nin Hz. Peygamberin varlığının ezelîliği

[1128] Abdulkadir Mahmud, vahdet, kesret, illet, ma'lûl, hakikat, hakikatlerin hakikati gibi kavramların dahi asıllarının Yunan felsefesine döndüğünü iddia etmektedir. Bkz. Mahmud, Abdulkadir, el-Felsefetü's-Sûfiyye fi'l-İslam Masâdiruha ve Nazâriyyâtuhâ ve Mekânetuhâ mine'd-Dîn ve'l-Hayât, 1.bs., Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1966, s. 33. Bu iddiadan hareketle -doğru olduğunu farz etmemiz halinde-tüm İslâmî birikimi ceffelkalem reddetmek ilme ve insafa aykırı bir tutumdur.

[1129] İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, c. 13. s. 135.

[1130] Selefî-Vahhâbîlerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e karşı yaptığı kitlesel katiller için bkz. Dahlân, Ahmed Zeynî, *Hulâsatu'l-Kelâm Fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*, 1.bs., el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1305, s. 274.

[1131] el-Gâmidî, Halid, *Şerhu Nevâkıdi'l-İslâm*, el-Bâha, 1.bs., 2015, s. 412-416.

[1132] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 51.

olarak ele alan birtakım müslüman akademisyenlerin kendi düşüncelerini teyit edebilecekleri ilmi bir mesnet yoktur.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i üzerine akademik çalışmalar yapan Ebu'l-Alâ Afîfî *Fusûs* üzerine yaptığı ta'lik çalışmasında, Hz. Peygamber'in varlığının ya da nûr-i Muhammedî'nin hâdis olmadığı ve kadim varlık olduğuna dâir bir çıkarımda bulunmuştur.[1133] Bu çıkarım İbnü'l-Arabî'de ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında olmayan indî bir yorumdan öte bir şey değildir.

Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî düşüncesine karşı olanların ileri sürdükleri bir başka tez de bu fikrin, hulûl ve ittihad itikadı üzere tesis edildiğini söyledikleri vahdet-i vücûd inancı ile bağlantılı olduğu iddiasıdır.[1134] Kanaatimizce Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî fikrini, hulûl ve ittihad içerdiğini iddia ettikleri vahdet-i vücûd ile irtibatlandırmaları, bu yönde itirazda bulunan kişilerin Hakikat-ı Muhammediyye/Nûr-i Muhammedî fikrini ve vahdet-i vücûdu tam anlamadıklarını gösterir. Nâblusî bizzât kendisi pek çok eserinde hulûl ve ittihad itikadının küfür olduğunu açık ve net ifade etmektedir.[1135] Dolayısıyla Nûr-i Muhammedî fikrinde de vahdet-i vücûd itikadında da hulûl ve ittihad yoktur. Nûr-i Muhammedî ya da Hakikat-ı Muhammediyye'de hulûl ve ittihad olduğunu düşünen bir insanın bunu din dışı görmesi hatta Dûsirî'nin iddia ettiği gibi Dini yıkmak isteyen, şeriatı iptal eden, şeytânî bir hakikat olarak görmesi doğaldır.[1136] Ancak bizzât Nâblusî'nin, hulûl ve ittihadı açıkça reddetmesinden anlıyoruz ki Nûr-i Muhammedî/Hakikat-ı Muhammediyye'nin bu söylenen hususla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla karşıtların bu hususta zikrettikleri tüm argümanlar boşa çıkmış olmaktadır.

[1133] Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem li'ş-Şeyhi'l-Ekber ve't-Ta'lîkât aleyh*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946, c. 2, s. 319

[1134] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 62. Dûsirî ilgili yerde hulûl ve ezelî nûr-i Muhammedi söyleminin vahdet-i vücûda kapı araladığını iddia etmekte ve bu söylemini teyit etmek için Şevkânî'nin es-Savârimu'l-Hidâd'ına atıfta bulunmaktadır. Ancak Şevkânî'nin söz konusu eserini incelediğimizde ezelî nûr-i Muhammedi hakkında bir söz söylememektedir. Dûsirî'nin atıfta bulunduğu yerde Şevkânî, Hallâc-ı Mansûr'un vahdet-i vücûd fikrini ilk açan olduğunu iddia etmektedir. Bu bir başka konudur burada bizim üzerinde durduğumuz husus iddia edildiği gibi Şevkânî'nin ilgili yerde ezelî nûr-i Muhammedî hakkında bir söz söylemediğidir. Bkz. Şevkânî, Muhammed Ali, *es-Savârimu'l-Hidâdü'l-Kâtıa' li Alâiki Erbâbi'l-İttihâd,* (Muhammed Subhî el-Hallâk), 1.bs., Dâru'l-Hicre, San'â, 1990, s. 32.

[1135] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a.

[1136] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 116-117.

225

olarak ele alan birtakım müslüman akademisyenlerin kendi düşüncelerini teyit edebilecekleri ilmi bir mesnet yoktur.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i üzerine akademik çalışmalar yapan Ebu'l-Alâ Afîfî *Fusûs* üzerine yaptığı ta'lik çalışmasında, Hz. Peygamber'in varlığının ya da nûr-i Muhammedî'nin hâdis olmadığı ve kadim varlık olduğuna dâir bir çıkarımda bulunmuştur.[1133] Bu çıkarım İbnü'l-Arabî'de ve Ehl-i Sünnet kaynaklarında olmayan indî bir yorumdan öte bir şey değildir.

Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî düşüncesine karşı olanların ileri sürdükleri bir başka tez de bu fikrin, hulûl ve ittihad itikadı üzere tesis edildiğini söyledikleri vahdet-i vücûd inancı ile bağlantılı olduğu iddiasıdır.[1134] Kanaatimizce Hakikat-ı Muhammediyye ya da Nûr-i Muhammedî fikrini, hulûl ve ittihad içerdiğini iddia ettikleri vahdet-i vücûd ile irtibatlandırmaları, bu yönde itirazda bulunan kişilerin Hakikat-ı Muhammediyye/Nûr-i Muhammedî fikrini ve vahdet-i vücûdu tam anlamadıklarını gösterir. Nâblusî bizzât kendisi pek çok eserinde hulûl ve ittihad itikadının küfür olduğunu açık ve net ifade etmektedir.[1135] Dolayısıyla Nûr-i Muhammedî fikrinde de vahdet-i vücûd itikadında da hulûl ve ittihad yoktur. Nûr-i Muhammedî ya da Hakikat-ı Muhammediyye'de hulûl ve ittihad olduğunu düşünen bir insanın bunu din dışı görmesi hatta Dûsirî'nin iddia ettiği gibi Dini yıkmak isteyen, şeriatı iptal eden, şeytânî bir hakikat olarak görmesi doğaldır.[1136] Ancak bizzât Nâblusî'nin, hulûl ve ittihadı açıkça reddetmesinden anlıyoruz ki Nûr-i Muhammedî/Hakikat-ı Muhammediyye'nin bu söylenen hususla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla karşıtların bu hususta zikrettikleri tüm argümanlar boşa çıkmış olmaktadır.

[1133] Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem li'ş-Şeyhi'l-Ekber ve't-Ta'lîkât aleyh*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946, c. 2, s. 319

[1134] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 62. Dûsirî ilgili yerde hulûl ve ezelî nûr-i Muhammedi söyleminin vahdet-i vücûda kapı araladığını iddia etmekte ve bu söylemini teyit etmek için Şevkânî'nin es-Savârimu'l-Hidâd'ına atıfta bulunmaktadır. Ancak Şevkânî'nin söz konusu eserini incelediğimizde ezelî nûr-i Muhammedi hakkında bir söz söylememektedir. Dûsirî'nin atıfta bulunduğu yerde Şevkânî, Hallâc-ı Mansûr'un vahdet-i vücûd fikrini ilk açan olduğunu iddia etmektedir. Bu bir başka konudur burada bizim üzerinde durduğumuz husus iddia edildiği gibi Şevkânî'nin ilgili yerde ezelî nûr-i Muhammedî hakkında bir söz söylemediğidir. Bkz. Şevkânî, Muhammed Ali, *es-Savârimu'l-Hidâdü'l-Kâtıa' li Alâiki Erbâbi'l-İttihâd,* (Muhammed Subhî el-Hallâk), 1.bs., Dâru'l-Hicre, San'â, 1990, s. 32.

[1135] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a.

[1136] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 116-117.

Nâblusî'nin de içinde bulunduğu sûfî âlimlerin bu hususta sözlerini okumadan, anlamadan itiraz etmek ilmi ve objektif bakıştan uzaktır. İtiraz etmek için önce, itiraz edilen konuyu birincil kaynaklardan okumak ve anlamak gerekir. Birincil kaynakları okumadan, tasavvuf karşıtlarının ya da müsteşriklerin konu hakkındaki görüşlerini esas alarak yapılan yorumlar ilmi olmaktan çok subjektif ve farazi açıklamalar olarak kalacaktadır.[1137]

İşin garip tarafı, bu itikada sahip ümmet âlimlerinin yarısını bâtıl inançla itham eden Dûsirî gibi Selefî-Vahhâbî zihniyete sahip tasavvuf karşıtları Alman Müsteşrik Carl Heinrich Becker'in Nûr-i Muhammedî Hz. Peygamber'e ibadet etmekle eş tutan asılsız ve mesnetsiz iddiasını tasdik ederek Becker'in çok doğru söylediğini ifade edebilmiştir.[1138]

Nûr-i Muhammedî fikrine karşı çıkanlar iki grupta toplamak mümkün:

a. Nûr-i Muhammedî fikrine toptan karşı çıkanlar ve bu hususta zikredilen hiçbir hadise değer vermemek yaklaşımında olanlar. Müsteşriklerin ortaya attığı bu çizgi sonrasında müslüman modernistler tarafından da sahiplenilmiştir.

b. Hz. Peygamber'in ilk yaratıldığını belirten hadisleri kabul etmekle birlikte bu hadislerin Nûr-i Muhammedî'ye delil olmayacağını ifade edenler. Bunlar konu hakkındaki hadislerin delalet ettiği anlam konusunda ise farklı görüşler zikretmişlerdir.

Bu grubu üç başlıkta toplayabiliriz:

Bir kısım akademisyen konu hakkında zikredilen hadisleri sadece ilk yaratılan insanın Hz. Muhammed olduğuna bir delil olarak görür.[1139]

Bu yaklaşım tamamen inkârcı yaklaşıma göre ilk bakışta daha mutedil görülse de ikinci adımda mantıksal olarak problemlidir. Zira Hz. Peygamber'in fiziksel olarak ilk yaratılan insan olmadığı açıktır. Bu gerçeğe rağmen ilk yaratılan insanın Hz. Peygamber olduğunu söylemenin ne anlam ifade ettiği izaha muhtaçtır. Sözün

[1137] Dûsirî'nin Nûr-i Muhammedî görüşüne sahip olanların Hz. Peygamber'e değil Platon'a tabi oldukları ve bu insanlarda ihlas olmadığı, dini yıkmak istedikleri gibi iddialarının hiçbir ilmi temeli yoktur. Bkz. ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 116.

[1138] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 127.

[1139] Bkz. Ay, Mahmut, *Kur'ân Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2016, s. 137.

226

Nâblusî'nin de içinde bulunduğu sûfî âlimlerin bu hususta sözlerini okumadan, anlamadan itiraz etmek ilmi ve objektif bakıştan uzaktır. İtiraz etmek için önce, itiraz edilen konuyu birincil kaynaklardan okumak ve anlamak gerekir. Birincil kaynakları okumadan, tasavvuf karşıtlarının ya da müsteşriklerin konu hakkındaki görüşlerini esas alarak yapılan yorumlar ilmi olmaktan çok subjektif ve farazi açıklamalar olarak kalacaktadır.[1137]

İşin garip tarafı, bu itikada sahip ümmet âlimlerinin yarısını bâtıl inançla itham eden Dûsirî gibi Selefî-Vahhâbî zihniyete sahip tasavvuf karşıtları Alman Müsteşrik Carl Heinrich Becker'in Nûr-i Muhammedî Hz. Peygamber'e ibadet etmekle eş tutan asılsız ve mesnetsiz iddiasını tasdik ederek Becker'in çok doğru söylediğini ifade edebilmiştir.[1138]

Nûr-i Muhammedî fikrine karşı çıkanlar iki grupta toplamak mümkün:

a. Nûr-i Muhammedî fikrine toptan karşı çıkanlar ve bu hususta zikredilen hiçbir hadise değer vermemek yaklaşımında olanlar. Müsteşriklerin ortaya attığı bu çizgi sonrasında müslüman modernistler tarafından da sahiplenilmiştir.

b. Hz. Peygamber'in ilk yaratıldığını belirten hadisleri kabul etmekle birlikte bu hadislerin Nûr-i Muhammedî'ye delil olmayacağını ifade edenler. Bunlar konu hakkındaki hadislerin delalet ettiği anlam konusunda ise farklı görüşler zikretmişlerdir.

Bu grubu üç başlıkta toplayabiliriz:

Bir kısım akademisyen konu hakkında zikredilen hadisleri sadece ilk yaratılan insanın Hz. Muhammed olduğuna bir delil olarak görür.[1139]

Bu yaklaşım tamamen inkârcı yaklaşıma göre ilk bakışta daha mutedil görülse de ikinci adımda mantıksal olarak problemlidir. Zira Hz. Peygamber'in fiziksel olarak ilk yaratılan insan olmadığı açıktır. Bu gerçeğe rağmen ilk yaratılan insanın Hz. Peygamber olduğunu söylemenin ne anlam ifade ettiği izaha muhtaçtır. Sözün

[1137] Dûsirî'nin Nûr-i Muhammedî görüşüne sahip olanların Hz. Peygamber'e değil Platon'a tabi oldukları ve bu insanlarda ihlas olmadığı, dini yıkmak istedikleri gibi iddialarının hiçbir ilmi temeli yoktur. Bkz. ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 116.

[1138] ed-Dûsirî, *el-Hakîkatu'l-Muhammediyye em'il-Felsefetü'l-Eflûtîniyye*, s. 127.

[1139] Bkz. Ay, Mahmut, *Kur'ân Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2016, s. 137.

zâhirinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in fiziksel olarak ilk yaratıldığı amaçlanıyorsa bu çok ciddî bir probleme yol açacaktır ki bunu söyleyeni bilmiyoruz.

Şayet hadislerde geçen Hz. Peygamber'in ilk yaratılmasından maksat fiziksel yaratılma değilse o zaman sûfî âlimlerin dediği gibi ilk yaratılanın Hz. Peygamber'in nuru olduğu anlaşılmış olacak. Bu durumda ise ihtilaf sadece Nûr-i Muhammedî tabirini kullanıp kullanmamaktan ibaret kalacak ve ihtilafın lafızdan ibaret olduğu anlaşılacaktır.

Nûr-i Muhammedî fikrine karşı çıkan bir başka grup ise Hz. Peygamber'in "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisi[1140] gibi rivâyetleri kabul etmekle birlikte bu hadislerin neye delalet ettiği hakkında bir yorum yapmayanlardır.[1141] Genellikle Selefî-Vahhâbî anlayışta gördüğümüz bu yaklaşım, tasavvuf karşıtlığı saikiyle, Nûr-i Muhammedî fikrine önyargıyla karşı çıkmakta ve bu tutum, hadisleri anlamaya bir katkı sunmamaktadır.

Bu cenahtan gelen en büyük eleştiri, bu fikrin Yunan Felsefesinden ilk olarak Şia'ya, oradan da sûfî âlimlere geçtiği yönündedir. Halbuki elimizdeki veriler bu tezi çürütmektedir. Nûr sûresinin 35. âyetinde geçen "Allah yerlerin ve göklerin nurudur. Onun nuru şuna benzer" ifadesindeki nurun Hz. Peygamber'in nuru olduğunu düşünen erken dönem Ehl-i Sünnet âlimleri mevcuttur.[1142] Taberî ilgili âyetin tefsirinde benzer sözü Ka'b ve Said b. Cübeyr'den nakletmektedir.[1143]

Nûr-i Muhammedî hakkında eldeki bu verileri değerlendirmeden bu düşüncenin tasavvufa, Yunan, Hind, Uzak Doğu felsefelerinden, Yahûdîlik veya Hıristiyanlıktan yahut Şia'dan geçtiğini iddia etmek doğru olmayacaktır. İslam'daki bir anlayışın benzerine İslam öncesi dinlerde ya da birtakım felsefi akımlarda

[1140] Tirmizî, *Sünen,* el-Menâkıb, 1, hadis nr: 3609.

[1141] ed-Dûsirî Nûr-i Muhammedî fikrini müstakil olarak yazdığı bir kitapta incelemiş ancak sûfî âlimlerin konu hakkında getirdiği hadisleri nasıl anladığına dâir bir yorum yapmamıştır. Keza Selefî-Vahhâbî anlayışa sahip Nâsıruddin el-Elbânî metinde geçen hadisin sahih olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Peygamberin ilk yaratıldığı fikrine karşı çıkmakla yetinmiş ve hadisin kendi düşüncesine göre ne anlama geldiğine dâir bir yorum yapmamıştır. Bkz. el-Elbânî, Nâsıruddin, Silsiletü'l-*Ehâdîsi'-d-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Ümme*, 1.bs., Mektebü'l-Meârif, Riyad,1992, c. 2, s. 115.

[1142] Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Rasûl Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve's-Sahâbeti ve't-Tâbîin*, 1.bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1439, c. 10, s. 209.

[1143] Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, c. 17, s. 299.

227

zâhirinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in fiziksel olarak ilk yaratıldığı amaçlanıyorsa bu çok ciddî bir probleme yol açacaktır ki bunu söyleyeni bilmiyoruz.

Şayet hadislerde geçen Hz. Peygamber'in ilk yaratılmasından maksat fiziksel yaratılma değilse o zaman sûfî âlimlerin dediği gibi ilk yaratılanın Hz. Peygamber'in nuru olduğu anlaşılmış olacak. Bu durumda ise ihtilaf sadece Nûr-i Muhammedî tabirini kullanıp kullanmamaktan ibaret kalacak ve ihtilafın lafızdan ibaret olduğu anlaşılacaktır.

Nûr-i Muhammedî fikrine karşı çıkan bir başka grup ise Hz. Peygamber'in "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisi[1140] gibi rivâyetleri kabul etmekle birlikte bu hadislerin neye delalet ettiği hakkında bir yorum yapmayanlardır.[1141] Genellikle Selefî-Vahhâbî anlayışta gördüğümüz bu yaklaşım, tasavvuf karşıtlığı saikiyle, Nûr-i Muhammedî fikrine önyargıyla karşı çıkmakta ve bu tutum, hadisleri anlamaya bir katkı sunmamaktadır.

Bu cenahtan gelen en büyük eleştiri, bu fikrin Yunan Felsefesinden ilk olarak Şia'ya, oradan da sûfî âlimlere geçtiği yönündedir. Halbuki elimizdeki veriler bu tezi çürütmektedir. Nûr sûresinin 35. âyetinde geçen "Allah yerlerin ve göklerin nurudur. Onun nuru şuna benzer" ifadesindeki nurun Hz. Peygamber'in nuru olduğunu düşünen erken dönem Ehl-i Sünnet âlimleri mevcuttur.[1142] Taberî ilgili âyetin tefsirinde benzer sözü Ka'b ve Said b. Cübeyr'den nakletmektedir.[1143]

Nûr-i Muhammedî hakkında eldeki bu verileri değerlendirmeden bu düşüncenin tasavvufa, Yunan, Hind, Uzak Doğu felsefelerinden, Yahûdîlik veya Hıristiyanlıktan yahut Şia'dan geçtiğini iddia etmek doğru olmayacaktır. İslam'daki bir anlayışın benzerine İslam öncesi dinlerde ya da birtakım felsefi akımlarda

[1140] Tirmizî, *Sünen,* el-Menâkıb, 1, hadis nr: 3609.

[1141] ed-Dûsirî Nûr-i Muhammedî fikrini müstakil olarak yazdığı bir kitapta incelemiş ancak sûfî âlimlerin konu hakkında getirdiği hadisleri nasıl anladığına dâir bir yorum yapmamıştır. Keza Selefî-Vahhâbî anlayışa sahip Nâsıruddin el-Elbânî metinde geçen hadisin sahih olduğunu ifade ettikten sonra Hz. Peygamberin ilk yaratıldığı fikrine karşı çıkmakla yetinmiş ve hadisin kendi düşüncesine göre ne anlama geldiğine dâir bir yorum yapmamıştır. Bkz. el-Elbânî, Nâsıruddin, Silsiletü'l-*Ehâdîsi'-d-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Ümme*, 1.bs., Mektebü'l-Meârif, Riyad,1992, c. 2, s. 115.

[1142] Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Rasûl Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve's-Sahâbeti ve't-Tâbîin*, 1.bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1439, c. 10, s. 209.

[1143] Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, c. 17, s. 299.

rastlanmasından hareketle o anlayışın İslâm'a başka kaynaklardan girdiğini iddia etmek isabetli olmayacaktır. Kaldı ki İslam dışı dini-felsefi, akımlarda da buna benzer bir inancın olması vahiy mirasına dayanmış olabilir. Zira İslam öncesi medeniyetlerde vahiy mirasının emareleri mevcuttur. Her ne kadar dinleri ve düşünce dünyaları tahrife uğrasa da vahye dâir eserler barındırabilmektedirler.

Selefîlerin ve modernistlerin iddia ettiği gibi İslami bir düşünce ya da ibadetin bir benzerinin Yahûdî veya Hıristiyanlarda görülmesi bu düşünce ve erkanın İslam dışı bâtıl olduğunu göstermeye kâfi görülürse o zaman namaz oruç dahil İslami pek çok ibadet aynı tez kapsamında değerlendirilir ki bu kıyasın bâtıl ve yanlış olduğunu göstermeye bu önerme kafidir. Nitekim birtakım müsteşrik ve papazlar bu iddiayı daha da ileri götürerek Hz. Peygamber'in İslam'ı Hıristiyanlardan edindiği bilgilerle icat ettiğine dâir iftirada bulunmaktadırlar. Kur'ân ve Sünnette geçen bazı nassların benzeri Tevrat ve İncil'de geçiyor diye bu nassların iptal edilmesi nasıl yanlışsa, yine nass merkezli olan Nûr-i Muhammedî'nin de İslam öncesi kaynaklarda geçtiğini iddia ederek iptal ve ilga edilmesi de o derece yanlıştır.

Hz. Peygamber'den konu hakkında rivâyet edilen hadisleri kabul etmekle birlikte bu hadisleri sûfî âlimler gibi yorumlamayan bir başka yaklaşım ise bu hadislerin Allah'ın ezelî ilmine atıfta bulunduğunu ifade etmektedir. Bu görüşte olan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisini ve benzer hadisleri eşya yaratılmadan önce Allah'ın onları bildiğini ifade etmesi maksadına matuf olduğu görüşündedir.[1144]

İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in mezkûr hadisini ezelî ilim olarak te'vil etmesi, hadisin hususen zikredilmesini anlamsız kılmaktadır. Zira bu kâinatta olup biten ve olacak olan her şey Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafa'ya kadar tüm peygamberlerin peygamber olacağı da Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Hal böyle iken "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisini ve benzeri hadisleri sadece ezelî ilim olarak te'vil etmenin bir anlamı kalmamış oluyor. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu te'vili kanaatimizce yerinde bir yorum olarak görünmemektedir.

[1144] İbni Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz) 3.bs., Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2005, c. 2, s. 147; c. 18, s. 210-211.

228

rastlanmasından hareketle o anlayışın İslâm'a başka kaynaklardan girdiğini iddia etmek isabetli olmayacaktır. Kaldı ki İslam dışı dini-felsefi, akımlarda da buna benzer bir inancın olması vahiy mirasına dayanmış olabilir. Zira İslam öncesi medeniyetlerde vahiy mirasının emareleri mevcuttur. Her ne kadar dinleri ve düşünce dünyaları tahrife uğrasa da vahye dâir eserler barındırabilmektedirler.

Selefîlerin ve modernistlerin iddia ettiği gibi İslami bir düşünce ya da ibadetin bir benzerinin Yahûdî veya Hıristiyanlarda görülmesi bu düşünce ve erkanın İslam dışı bâtıl olduğunu göstermeye kâfi görülürse o zaman namaz oruç dahil İslami pek çok ibadet aynı tez kapsamında değerlendirilir ki bu kıyasın bâtıl ve yanlış olduğunu göstermeye bu önerme kafidir. Nitekim birtakım müsteşrik ve papazlar bu iddiayı daha da ileri götürerek Hz. Peygamber'in İslam'ı Hıristiyanlardan edindiği bilgilerle icat ettiğine dâir iftirada bulunmaktadırlar. Kur'ân ve Sünnette geçen bazı nassların benzeri Tevrat ve İncil'de geçiyor diye bu nassların iptal edilmesi nasıl yanlışsa, yine nass merkezli olan Nûr-i Muhammedî'nin de İslam öncesi kaynaklarda geçtiğini iddia ederek iptal ve ilga edilmesi de o derece yanlıştır.

Hz. Peygamber'den konu hakkında rivâyet edilen hadisleri kabul etmekle birlikte bu hadisleri sûfî âlimler gibi yorumlamayan bir başka yaklaşım ise bu hadislerin Allah'ın ezelî ilmine atıfta bulunduğunu ifade etmektedir. Bu görüşte olan İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisini ve benzer hadisleri eşya yaratılmadan önce Allah'ın onları bildiğini ifade etmesi maksadına matuf olduğu görüşündedir.[1144]

İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in mezkûr hadisini ezelî ilim olarak te'vil etmesi, hadisin hususen zikredilmesini anlamsız kılmaktadır. Zira bu kâinatta olup biten ve olacak olan her şey Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Hz. Âdem'den Hz. Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafa'ya kadar tüm peygamberlerin peygamber olacağı da Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Hal böyle iken "Âdem ruh ve ceset arasında iken ben peygamberdim" hadisini ve benzeri hadisleri sadece ezelî ilim olarak te'vil etmenin bir anlamı kalmamış oluyor. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu te'vili kanaatimizce yerinde bir yorum olarak görünmemektedir.

[1144] İbni Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ* (thk. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz) 3.bs., Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 2005, c. 2, s. 147; c. 18, s. 210-211.

Hadis kitaplarında, ilk neyin yaratıldığına dâir bahislerde geçen akıl, kalem, ruh, arş gibi ifadeler, Necmeddin-i Kübrâ, Nâblusî gibi sûfî âlimlere göre Nûr-i Muhammedî'yi ifade eden muhtelif lafızlar iken, Molla Aliyyu'l-Kârî'ye göre her cinsin ilkini ifade etmek için zikredilmiş muhtelif unsurlardır. Aliyyu'l-Kârî'ye göre "ilk yaratılan benim nurumdur" ya da "benim ruhumdur" rivâyetlerindeki iki ifadenin manası birdir. Zira o, ruhun nûrânî olduğu görüşünü savunur.[1145]

Fahreddin Râzî'ye göre meleklere Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesinin sebebi, Hz. Âdem'in alnındaki Hz. Peygamber'in nurudur.[1146] Kimi sûfîler, tefsirlerinde bu hususu açıkça zikrederler. Bu sûfî müfessirlerden olan İsmail Hakkı Bursevî, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesini, Hz. Âdem'in aynasında tecelli eden Nûr-i Muhammedî'ye olan tazim amaçlı olduğunu ifade eder.[1147]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de ruhun Allah katından olduğunu, ruhun aydınlanmasının ise her şeyin kendisinden yaratıldığı Nûr-i Muhammedî ile olduğunu, dolayısıyla bir insanda cehalet, inat, küfür galip gelirse nefsi aydınlatan Kur'ân ve nübüvvet kandilinin nurunun söneceğini, Hakk'a karşı kör olup hidâyeti bulamayacağın ifade eder.[1148]

3.3. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân İsimli Manzûm Tefsiri

Müellif nüshası olarak bilinen tek nüshası, el-Mektebetü'z -Zâhiriyye 9868[1149] numarada kayıtlı olan bu eser 110 varaktır. İmam Nâblusî manzûm olarak özet bir Kur'ân tefsiri yazmıştır. Torunu el-Gazzî'nin verdiği bilgiye göre Nâblusî yedi yıl

[1145] el-Kârî, Molla Ali, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 1.bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2001, c. 1, s. 270.

[1146] Er-Râzî, *Fahreddin, Mefâtîhu'l-Gayb*, 1.bs., Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1981, c. 6, s. 215.

[1147] Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, tsz, c. 4, s. 462.

[1148] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 51a.

... أن روحه من أمر الله وإشراقها من نور النبي المخلوق منه كل شيء وقد غلب على هذا الجاهل الجاحد ظلمة الهوى والطبع والغفلة والعناد والكفر فانطفئ نور مصباح النبوة والقرآن المشرق في نفسه وعميت بصيرته عن الحق فلم يهتدوا إليه.

[1149] Ferğalı, söz konusu nüshanın el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9898'de kayıtlı olduğunu ifade etmektedir. Bkz.Ali Ma'bed Ferğalı, *Abdülgani Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, s.122. Ulaştığımız ilgili nüshanın girişinde kayıtlı olan yazma numarası tespit ettiğimiz şekildedir.

229

Hadis kitaplarında, ilk neyin yaratıldığına dâir bahislerde geçen akıl, kalem, ruh, arş gibi ifadeler, Necmeddin-i Kübrâ, Nâblusî gibi sûfî âlimlere göre Nûr-i Muhammedî'yi ifade eden muhtelif lafızlar iken, Molla Aliyyu'l-Kârî'ye göre her cinsin ilkini ifade etmek için zikredilmiş muhtelif unsurlardır. Aliyyu'l-Kârî'ye göre "ilk yaratılan benim nurumdur" ya da "benim ruhumdur" rivâyetlerindeki iki ifadenin manası birdir. Zira o, ruhun nûrânî olduğu görüşünü savunur.[1145]

Fahreddin Râzî'ye göre meleklere Hz. Âdem'e secde etmelerinin emredilmesinin sebebi, Hz. Âdem'in alnındaki Hz. Peygamber'in nurudur.[1146] Kimi sûfîler, tefsirlerinde bu hususu açıkça zikrederler. Bu sûfî müfessirlerden olan İsmail Hakkı Bursevî, meleklerin Hz. Âdem'e secde etmesini, Hz. Âdem'in aynasında tecelli eden Nûr-i Muhammedî'ye olan tazim amaçlı olduğunu ifade eder.[1147]

Nâblusî, *et-Tahrîr*'de ruhun Allah katından olduğunu, ruhun aydınlanmasının ise her şeyin kendisinden yaratıldığı Nûr-i Muhammedî ile olduğunu, dolayısıyla bir insanda cehalet, inat, küfür galip gelirse nefsi aydınlatan Kur'ân ve nübüvvet kandilinin nurunun söneceğini, Hakk'a karşı kör olup hidâyeti bulamayacağın ifade eder.[1148]

3.3. Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân İsimli Manzûm Tefsiri

Müellif nüshası olarak bilinen tek nüshası, el-Mektebetü'z -Zâhiriyye 9868[1149] numarada kayıtlı olan bu eser 110 varaktır. İmam Nâblusî manzûm olarak özet bir Kur'ân tefsiri yazmıştır. Torunu el-Gazzî'nin verdiği bilgiye göre Nâblusî yedi yıl

süren halvet hayatında Kur'ân'ın mana incelikleri üzerinde yoğunlaşmış ve gönlüne doğan manaları bu eserinde toplamıştır.[1150]

Nâblusî, manzûm tefsirine önce *Esrâru'l-Kur'ân ve Envâru'l-Furkân* ismini vermiş daha sonra bu ismin üstünü silmiş ve eserine *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* ismini koymuştur.[1151] İç, gizli, iç yüz, derinlik anlamlarına bâtın kelimesinin çoğulu olan bevâtin ile kast edilen Kur'ân'ın derinlikleri, bâtınî anlamlarıdır. Mevtin kelimesinin çoğulu olan mevâtin ise yurt, vatan, doğum yeri, merkez gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre *Mevâtinü'l-Furkân,* Furkân'ın merkezî anlamları manasındadır. Kanatimizce Nâblusî Bevâtin ile bâtınî anlamlara, Mevâtin ile de zâhirî anlamlara işaret etmektedir.

Manzûm tefsir Tevbe sûresinin 92. âyetine kadar devam etmiştir. Toplam 5073 beyittir. Her bir sûreye geçmeden önce o sûre hakkında manzum bir mukaddime yapar. Eserin ilk girişinde neyden bahsetmesi bize çok manidar geldi ve bu bize Mevlana'nın *Mesnevi*'sini hatırlatmaktadır.[1152] Ney metaforu *Mesnevi*'de ve *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da ortaktır. Bir farkla ki *Mesnevi*'de ney ayrılıklardan şikâyet ederken *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da ney dostları hatırlatmaktadır.

3.3.1. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ın Yazılma Sebebi

Sûfî âlim ve arifler form olarak şiiri sıklıkla kullanmışlardır. Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârid, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Molla Câmi, Yunus Emre, Niyazî-i Mısrî gibi sûfî zâtlar şiire başvurmuşlar ve meramlarını manzûm olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Şüphesiz şiirin meramı anlatmadaki tesir gücü, içerdiği mecaz ve kinaye gibi sanatlar ayrıca sözün lirik ifade edilmesi dinleyeni etkilemektedir.

Tasavvuf ehli bir âlim olmasının yanında dîvânı sahibi bir şair olan Nâblusî, bu manzûm tefsirinde vahdet-i vücûd akidesini esas almıştır. Ondan başka bir varlığın olmadığını dile getirdikten hemen sonra yanlış anlamayı önlemek için Hakk'ın

[1150] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

[1151] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 1b.

[1152] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 1b.

وأعشق صوت الناي والدف والغنا لتذكير معناه خطاب الأحبة

230

süren halvet hayatında Kur'ân'ın mana incelikleri üzerinde yoğunlaşmış ve gönlüne doğan manaları bu eserinde toplamıştır.[1150]

Nâblusî, manzûm tefsirine önce *Esrâru'l-Kur'ân ve Envâru'l-Furkân* ismini vermiş daha sonra bu ismin üstünü silmiş ve eserine *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* ismini koymuştur.[1151] İç, gizli, iç yüz, derinlik anlamlarına bâtın kelimesinin çoğulu olan bevâtin ile kast edilen Kur'ân'ın derinlikleri, bâtınî anlamlarıdır. Mevtin kelimesinin çoğulu olan mevâtin ise yurt, vatan, doğum yeri, merkez gibi anlamlara gelmektedir. Buna göre *Mevâtinü'l-Furkân,* Furkân'ın merkezî anlamları manasındadır. Kanatimizce Nâblusî Bevâtin ile bâtınî anlamlara, Mevâtin ile de zâhirî anlamlara işaret etmektedir.

Manzûm tefsir Tevbe sûresinin 92. âyetine kadar devam etmiştir. Toplam 5073 beyittir. Her bir sûreye geçmeden önce o sûre hakkında manzum bir mukaddime yapar. Eserin ilk girişinde neyden bahsetmesi bize çok manidar geldi ve bu bize Mevlana'nın *Mesnevi*'sini hatırlatmaktadır.[1152] Ney metaforu *Mesnevi*'de ve *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da ortaktır. Bir farkla ki *Mesnevi*'de ney ayrılıklardan şikâyet ederken *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da ney dostları hatırlatmaktadır.

3.3.1. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'ın Yazılma Sebebi

Sûfî âlim ve arifler form olarak şiiri sıklıkla kullanmışlardır. Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî, İbnü'l-Fârid, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Molla Câmi, Yunus Emre, Niyazî-i Mısrî gibi sûfî zâtlar şiire başvurmuşlar ve meramlarını manzûm olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir. Şüphesiz şiirin meramı anlatmadaki tesir gücü, içerdiği mecaz ve kinaye gibi sanatlar ayrıca sözün lirik ifade edilmesi dinleyeni etkilemektedir.

Tasavvuf ehli bir âlim olmasının yanında dîvânı sahibi bir şair olan Nâblusî, bu manzûm tefsirinde vahdet-i vücûd akidesini esas almıştır. Ondan başka bir varlığın olmadığını dile getirdikten hemen sonra yanlış anlamayı önlemek için Hakk'ın

[1150] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 94.

[1151] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 1b.

[1152] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 1b.

وأعشق صوت الناي والدف والغنا لتذكير معناه خطاب الأحبة

varlığının eşyaya hulûlünün ve ittihadının söz konusu olmadığını şu beytiyle tasrih etmiştir:

وما الحق بالأكوان متّحدٌ ولا　　حلولٌ له فيها لمنع الادلةِ
وكيف يحل الحق في باطل السوى　　وليس السوى بالحق إلا كلمحةِ

Hak, kâinatla bir (müttehid) değildir
Ona hulûl de etmemiştir. Zira deliller buna engeldir.
Nasıl olur da Hak, kendinden gayri boş olana hulûl eder?
Hakk'a Masiva karşı bir lemhadan (göz atış) başka bir şey değildir.[1153]

Nâblusî hayatının çok erken dönemlerinde edebî ve irfânî kıymeti yüksek şiirler yazmış güçlü bir şairdir. Bu özelliğiyle genç yaşında zamanındaki şairlerin ve âlimlerin dikkatini çekmiştir. Çok küçük yaşta yazdığı, edebî değeri yüksek şiirler kimilerinin kıskançlığını celp ettiğinden, Nâblusî'yi kendine ait olmayan şiirleri kendisine aitmiş gibi okumakla, şiirlerinin çalıntı olduğunu itham edenler olmuştur. Bu tür haksız ve yakışıksız ithamları bertaraf etme adına bir dostu, kendisinden, yazdığı şiirleri şerh etmesini önermiş; Nâblusî de bu istek doğrultusunda dîvânını 20 yaşındayken şerh etmiştir.[1154]

Nâblusî'nin şâir vasfı mensûr eserlerinde de belirgindir. Mensûr eserlerinde sık sık manzûmelere yer vermiştir. Dîvânında yer alan şiirlerin toplamından fazla şiiri mensûr eserlerinde yer alır.

Nâblusî *Bevâtin* isimli bu eserini yıllar süren halvet ve uzlet hayatında yazmıştır. Kanaatimizce onu halvete sevk eden sebeplerden biri onun zâhir âlimleriyle olan mücadelesidir. *Bevâtinü'l-Kur'ân*'ın başında buna değinmektedir.

سمعت بقوم ينكرون كلامنا　　قياسا على ما عندهم من تعنّت
يقولون ذا غير الصواب الذي به　　أتى الشرع جهلاً بالعلوم النفيسة
يظنون أن الحق قد حصروه في　　علومٍ بأنظارٍ لهم وبديهة

Duydum ki,
Bir grup çıkmış ve sözlerimizi inkar ediyormuş!
Sahip oldukları inada kıyasla.
Bilgisizce diyorlar:

[1153] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a.
[1154] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 90.

231

varlığının eşyaya hulûlünün ve ittihadının söz konusu olmadığını şu beytiyle tasrih etmiştir:

وما الحق بالأكوان متّحدٌ ولا　　حلولٌ له فيها لمنع الادلةِ
وكيف يحل الحق في باطل السوى　　وليس السوى بالحق إلا كلمحةِ

Hak, kâinatla bir (müttehid) değildir
Ona hulûl de etmemiştir. Zira deliller buna engeldir.
Nasıl olur da Hak, kendinden gayri boş olana hulûl eder?
Hakk'a Masiva karşı bir lemhadan (göz atış) başka bir şey değildir.[1153]

Nâblusî hayatının çok erken dönemlerinde edebî ve irfânî kıymeti yüksek şiirler yazmış güçlü bir şairdir. Bu özelliğiyle genç yaşında zamanındaki şairlerin ve âlimlerin dikkatini çekmiştir. Çok küçük yaşta yazdığı, edebî değeri yüksek şiirler kimilerinin kıskançlığını celp ettiğinden, Nâblusî'yi kendine ait olmayan şiirleri kendisine aitmiş gibi okumakla, şiirlerinin çalıntı olduğunu itham edenler olmuştur. Bu tür haksız ve yakışıksız ithamları bertaraf etme adına bir dostu, kendisinden, yazdığı şiirleri şerh etmesini önermiş; Nâblusî de bu istek doğrultusunda dîvânını 20 yaşındayken şerh etmiştir.[1154]

Nâblusî'nin şâir vasfı mensûr eserlerinde de belirgindir. Mensûr eserlerinde sık sık manzûmelere yer vermiştir. Dîvânında yer alan şiirlerin toplamından fazla şiiri mensûr eserlerinde yer alır.

Nâblusî *Bevâtin* isimli bu eserini yıllar süren halvet ve uzlet hayatında yazmıştır. Kanaatimizce onu halvete sevk eden sebeplerden biri onun zâhir âlimleriyle olan mücadelesidir. *Bevâtinü'l-Kur'ân*'ın başında buna değinmektedir.

سمعت بقوم ينكرون كلامنا　　قياسا على ما عندهم من تعنّت
يقولون ذا غير الصواب الذي به　　أتى الشرع جهلاً بالعلوم النفيسة
يظنون أن الحق قد حصروه في　　علومٍ بأنظارٍ لهم وبديهة

Duydum ki,
Bir grup çıkmış ve sözlerimizi inkar ediyormuş!
Sahip oldukları inada kıyasla.
Bilgisizce diyorlar:

[1153] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2a.
[1154] el-Gazzî, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, s. 90.

bu şeriatın getirdiği/emrettiği doğrunun dışındadır.

Hakk'ı kendi bakışları ve sezgilerinde mahsur olduğunu zannediyorlar.[1155]

Bir anlamda eserin sebeb-i telifi olarak zikrettiği bu beyitlerde Nâblusî, dinin sadece zâhiri ile yetinip bâtın kısmını inkâr eden âlimlere itiraz etmekte ve Hakk' ı ve hakikati kendi temellüklerine almalarına karşı gelmektedir. Hakikatin temellükü ne zâhir âlimlerinin ne de bâtın âlimlerinin uhdesindedir. Hakikatin sahibi Hak'tır. İnsanların çıkardıkları manalar ve yorumlarda ise isabet ve hata etme ihtimali her zaman söz konusudur. Gerekli şartları yerine getiren müctehid ictihdanında isabet ederse iki ecir, hata etmesi halinde ise bir ecir alacaktır.

Nâblusî'nin bu eseri neden manzûm kaleme aldığı hususunda kanaatimiz şudur: Nesirde genellikle uzun ve düz anlatımlara yer verilirken şiirde mananın nazım kalıplarına ve vezne dökülmesinden dolayı, remizler ve işaretlere daha sık yer verilmektedir Yahya Kemal'in dediği gibi "şiir darası alınmış sözdür."[1156] Şair şiirde ıstırabını dile getirir. Nâblusî de şair tabiatıyla ıstırabını şiir kalıbına dökmüştür.

Nâblusî'nin *Bevâtin* isimli manzûm tefsiri metafiziksel şiirleri ihtiva etmektedir. Şiir esasında Nâblusî için metafiziksel boyutu terennüm ettiği bir enstrümandır. Elbette bunu ehli olan için terennüm etmektedir ve ehline hitap etsin diye farklı mecazi ifadeler kullanmaktadır. Bu husus geleneksel anlayışta mevcuttur. Bu sebeple bazen şiirlerinde şarap, kadeh, meyhane, gibi metaforlar kullanmaktadır.

3.4. Nâblusî'nin Bevâtinü'l-Kur'ân'da İşlediği Konular

3.4.1. Nâblusî'ye Göre Vahiy ve İlham

Vahiy sözlük anlamı olarak gizlice bildirmek demektir. Terim olarak Allah'ın bir hükmü yazıyla, melek elçiliğiyle, rüya yoluyla ya da ilhamla peygamberlerine bildirmesidir.[1157] Vahiy emir anlamına da gelmektedir.

Nâblusî, vahyi ikiye ayırmaktadır. Allah kelamı olan vahiy ve Sünnet hükmünde olan ilhami vahiy. Nâblusî'ye göre vahiy Arapça olarak Cebrâîl'e inmekte

[1155] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

[1156] Okan Koç, *Yahya Kemal'in Poetikası*, SEFAD, 2008, 20, s. 178.

[1157] el-Kastallânî, Şihabuddin Ahmed, *İrşâdu's-Sârî Li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7.bs., Bulak Matbaası, Mısır, 1323, c. 1, s. 48.

232

bu şeriatın getirdiği/emrettiği doğrunun dışındadır.

Hakk'ı kendi bakışları ve sezgilerinde mahsur olduğunu zannediyorlar.[1155]

Bir anlamda eserin sebeb-i telifi olarak zikrettiği bu beyitlerde Nâblusî, dinin sadece zâhiri ile yetinip bâtın kısmını inkâr eden âlimlere itiraz etmekte ve Hakk' ı ve hakikati kendi temellüklerine almalarına karşı gelmektedir. Hakikatin temellükü ne zâhir âlimlerinin ne de bâtın âlimlerinin uhdesindedir. Hakikatin sahibi Hak'tır. İnsanların çıkardıkları manalar ve yorumlarda ise isabet ve hata etme ihtimali her zaman söz konusudur. Gerekli şartları yerine getiren müctehid ictihdanında isabet ederse iki ecir, hata etmesi halinde ise bir ecir alacaktır.

Nâblusî'nin bu eseri neden manzûm kaleme aldığı hususunda kanaatimiz şudur: Nesirde genellikle uzun ve düz anlatımlara yer verilirken şiirde mananın nazım kalıplarına ve vezne dökülmesinden dolayı, remizler ve işaretlere daha sık yer verilmektedir Yahya Kemal'in dediği gibi "şiir darası alınmış sözdür."[1156] Şair şiirde ıstırabını dile getirir. Nâblusî de şair tabiatıyla ıstırabını şiir kalıbına dökmüştür.

Nâblusî'nin *Bevâtin* isimli manzûm tefsiri metafiziksel şiirleri ihtiva etmektedir. Şiir esasında Nâblusî için metafiziksel boyutu terennüm ettiği bir enstrümandır. Elbette bunu ehli olan için terennüm etmektedir ve ehline hitap etsin diye farklı mecazi ifadeler kullanmaktadır. Bu husus geleneksel anlayışta mevcuttur. Bu sebeple bazen şiirlerinde şarap, kadeh, meyhane, gibi metaforlar kullanmaktadır.

3.4. Nâblusî'nin Bevâtinü'l-Kur'ân'da İşlediği Konular

3.4.1. Nâblusî'ye Göre Vahiy ve İlham

Vahiy sözlük anlamı olarak gizlice bildirmek demektir. Terim olarak Allah'ın bir hükmü yazıyla, melek elçiliğiyle, rüya yoluyla ya da ilhamla peygamberlerine bildirmesidir.[1157] Vahiy emir anlamına da gelmektedir.

Nâblusî, vahyi ikiye ayırmaktadır. Allah kelamı olan vahiy ve Sünnet hükmünde olan ilhami vahiy. Nâblusî'ye göre vahiy Arapça olarak Cebrâîl'e inmekte

[1155] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

[1156] Okan Koç, *Yahya Kemal'in Poetikası*, SEFAD, 2008, 20, s. 178.

[1157] el-Kastallânî, Şihabuddin Ahmed, *İrşâdu's-Sârî Li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7.bs., Bulak Matbaası, Mısır, 1323, c. 1, s. 48.

ve Cebrâîl de Arapça inen vahyi her bir lafzındaki sırla birlikte peygamberlere aktarmaktadır.

Bevâtin'da bu hususta şu şekilde bahseder:[1158]

ومن ههنا جاءت أوامر ربنا لها صيغ الألفاظ بالعربية

بها كان جبريل الأمين مترجما لألفاظها والسرّ في كل لفظة

Nâblusî, nebevî vahyin mutlak olarak peygamberler ve peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber'e has olduğunu söylerken, ilhâmî vahyin, kıyamete dek Muhammedî varislerin kalplerine muhtelif dillerde geldiğini ifade etmektedir. Allah her iki vahiyle de hidâyet vermekte ve saptırmaktadır. Nâblusî konu ile ilgili şöyle der:

يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا : Bu Kur'ân'la bir çoğunu saptırır yani onları Hakk'a iletmemekle sapma ve hayrete düşürür. Allah, Hz. Peygamber'in kalbine nebevî vahiyle Arapça olarak inen Kur'ân ve kıyamete dek Muhammedî varislerin kalplerine muhtelif dillerde ilhâmî vahiyle nâzil olacaklarla birçoğunu saptırır. Sırf adaleti sebebiyle onlar sapkınlıkta bırakır. Allah'a karşı muhalefetlerinin birikmesi sebebiyle basiretleri zayıflar ve vahyin nurunu idrakten aciz kalırlar. Vahyin kendilerini aydınlatması hususunda gözlerini açmaya güç yetiremezler. Sadece kendi karanlıklarını görürler. Vahyi de karanlık olarak idrak ederler ve bundan dolayı inkâra yeltenirler. Allah da onları saptırmış olur.[1159]

Ehl-i Sünnet âlimlerince ilham olarak adlandırılan kısım, Nâblusî tarafından vahy-i ilhâmî, kelâm-ı İlâhî şeklinde isimlendirilmektedir.[1160] Nâblusî bu tür vayhin Allah tarafından ilham meleğinin (melekü'l-ilhâm) vasıtasıyla vâris-i Muhammedî'ye indirildiğini ve *Mesnevî*'nin bu tür bir vahiyle kaleme alındığını söylemektedir.[1161]

Bu iddia görünüşte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat tarafından kabul görmüş genel vahiy anlayışından farklı görünse de temelde bir olduğunu düşünmekteyiz. Nâblusî burada sûfî âlimlerce çok kullanılan mecaz yöntemiyle konuyu izah etmiştir. İlham meleği tabiri doğrudan bir kavram olarak geçmese de Kur'ân ve Sünnetten istinbatla elde edilmiş bir ıstılahtır. Allah Teâlâ Kur'ân'da peygamberlerinin dışında Musa'nın

[1158] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6a.

[1159] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 147a.

[1160] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 148a.

[1161] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 148a.

233

ve Cebrâîl de Arapça inen vahyi her bir lafzındaki sırla birlikte peygamberlere aktarmaktadır.

Bevâtin'da bu hususta şu şekilde bahseder:[1158]

ومن ههنا جاءت أوامر ربنا لها صيغ الألفاظ بالعربية

بها كان جبريل الأمين مترجما لألفاظها والسرّ في كل لفظة

Nâblusî, nebevî vahyin mutlak olarak peygamberler ve peygamberlerin sonuncusu Hz. Peygamber'e has olduğunu söylerken, ilhâmî vahyin, kıyamete dek Muhammedî varislerin kalplerine muhtelif dillerde geldiğini ifade etmektedir. Allah her iki vahiyle de hidâyet vermekte ve saptırmaktadır. Nâblusî konu ile ilgili şöyle der:

يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا : Bu Kur'ân'la bir çoğunu saptırır yani onları Hakk'a iletmemekle sapma ve hayrete düşürür. Allah, Hz. Peygamber'in kalbine nebevî vahiyle Arapça olarak inen Kur'ân ve kıyamete dek Muhammedî varislerin kalplerine muhtelif dillerde ilhâmî vahiyle nâzil olacaklarla birçoğunu saptırır. Sırf adaleti sebebiyle onlar sapkınlıkta bırakır. Allah'a karşı muhalefetlerinin birikmesi sebebiyle basiretleri zayıflar ve vahyin nurunu idrakten aciz kalırlar. Vahyin kendilerini aydınlatması hususunda gözlerini açmaya güç yetiremezler. Sadece kendi karanlıklarını görürler. Vahyi de karanlık olarak idrak ederler ve bundan dolayı inkâra yeltenirler. Allah da onları saptırmış olur.[1159]

Ehl-i Sünnet âlimlerince ilham olarak adlandırılan kısım, Nâblusî tarafından vahy-i ilhâmî, kelâm-ı İlâhî şeklinde isimlendirilmektedir.[1160] Nâblusî bu tür vayhin Allah tarafından ilham meleğinin (melekü'l-ilhâm) vasıtasıyla vâris-i Muhammedî'ye indirildiğini ve *Mesnevî*'nin bu tür bir vahiyle kaleme alındığını söylemektedir.[1161]

Bu iddia görünüşte Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat tarafından kabul görmüş genel vahiy anlayışından farklı görünse de temelde bir olduğunu düşünmekteyiz. Nâblusî burada sûfî âlimlerce çok kullanılan mecaz yöntemiyle konuyu izah etmiştir. İlham meleği tabiri doğrudan bir kavram olarak geçmese de Kur'ân ve Sünnetten istinbatla elde edilmiş bir ıstılahtır. Allah Teâlâ Kur'ân'da peygamberlerinin dışında Musa'nın

[1158] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6a.

[1159] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 147a.

[1160] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 148a.

[1161] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 148a.

annesine,[1162] İsa'nın havârilerine[1163] vahyettiğini ifade buyurmuştur. Şeytan nasıl vesvesede bulunursa Allah da doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla kendi yolunda cehd edenlere hakk ve hakikatı ilham etmektedir.[1164]

Hadislerde Hz. Peygamber şeytanın ve meleğin insanın kalbine attığı düşünce ve duygulardan haber vermektedir. Şeytanın insanın kalbine şer ve tekzip duygusu verdiği, meleğin ise hayır ve tasdik duygusu verdiği bildirilmiştir.[1165]

Vahiy ve rabbani ilham Yaratan ile yaratılan arasında bir iletişimdir. Vahiy peygamber ve rasûllere has iken, ilham tüm yaratılanlar için geçerlidir. İnsan bir işe çabalayıp gayret gösterdikten sonra Allah'tan bir lütuf olarak gönlünün Hakk'a ve hakikate meyletmesi ya da rüyasında kendisine doğrunun gösterilmesi gibi farklı şekillerde bu tezahür edebilir.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*'de bu tür vahyi, vahy-i Hakk ya da vahy-i dil (gönül vahyi) olarak isimlendirmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin levh-i mahfuza uyduğunu, bunun ne necm, ne reml, ne de rüya olduğunu bunun Hak vahyi olduğunu ifade etmektedir.[1166]

Burada şu soru akla gelmektedir:

Âlim veya ârifin ilhamını vahiyle eş değer tutmak İslam'ın ana prensipleriyle uyuşur mu?

Başta Nâblusî ve Ekberiyye Geleneği olmak üzere İslam âlimleri içinde ilhamî ve keşfî bilgiyi vahiyden üstün tutma yoktur. Aksini iddia etmek insanı Din dâiresinden çıkarır. Hiçbir âlim ve ârif kendini peygamber mesabesine çıkarmamıştır. Nitekim Nâblusî, her peygamber ve rasûlün aynı zamanda birer veli olduklarını ancak hiçbir evliyanın peygamber ve rasûl olmadıklarını ifade ettikten sonra, peygamber ve

[1162] Kasas sûresi, 28/7.

[1163] Mâide sûresi, 5/111.

[1164] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *İlham*, DİA, c. 22, s. 100-101.

[1165] Tirmizî, Sünen, Tefsir, 3, hadis nr: 2988.

[1166] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2.bs., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, c. 7, s. 546-548.

234

annesine,[1162] İsa'nın havârilerine[1163] vahyettiğini ifade buyurmuştur. Şeytan nasıl vesvesede bulunursa Allah da doğrudan ya da melekleri vasıtasıyla kendi yolunda cehd edenlere hakk ve hakikatı ilham etmektedir.[1164]

Hadislerde Hz. Peygamber şeytanın ve meleğin insanın kalbine attığı düşünce ve duygulardan haber vermektedir. Şeytanın insanın kalbine şer ve tekzip duygusu verdiği, meleğin ise hayır ve tasdik duygusu verdiği bildirilmiştir.[1165]

Vahiy ve rabbani ilham Yaratan ile yaratılan arasında bir iletişimdir. Vahiy peygamber ve rasûllere has iken, ilham tüm yaratılanlar için geçerlidir. İnsan bir işe çabalayıp gayret gösterdikten sonra Allah'tan bir lütuf olarak gönlünün Hakk'a ve hakikate meyletmesi ya da rüyasında kendisine doğrunun gösterilmesi gibi farklı şekillerde bu tezahür edebilir.

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*'de bu tür vahyi, vahy-i Hakk ya da vahy-i dil (gönül vahyi) olarak isimlendirmekte ve Bayezid-i Bistâmî'nin levh-i mahfuza uyduğunu, bunun ne necm, ne reml, ne de rüya olduğunu bunun Hak vahyi olduğunu ifade etmektedir.[1166]

Burada şu soru akla gelmektedir:

Âlim veya ârifin ilhamını vahiyle eş değer tutmak İslam'ın ana prensipleriyle uyuşur mu?

Başta Nâblusî ve Ekberiyye Geleneği olmak üzere İslam âlimleri içinde ilhamî ve keşfî bilgiyi vahiyden üstün tutma yoktur. Aksini iddia etmek insanı Din dâiresinden çıkarır. Hiçbir âlim ve ârif kendini peygamber mesabesine çıkarmamıştır. Nitekim Nâblusî, her peygamber ve rasûlün aynı zamanda birer veli olduklarını ancak hiçbir evliyanın peygamber ve rasûl olmadıklarını ifade ettikten sonra, peygamber ve

[1162] Kasas sûresi, 28/7.

[1163] Mâide sûresi, 5/111.

[1164] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, *İlham*, DİA, c. 22, s. 100-101.

[1165] Tirmizî, Sünen, Tefsir, 3, hadis nr: 2988.

[1166] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, 2.bs., Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, c. 7, s. 546-548.

این نه نجمست و نه رملست و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب

rasûllerin tüm evliyâdan üstün olduğunu ve bunun da aksinin tasavvur edilemeyeceğini söyler.[1167]

İlham ve keşfe, ilhâmî vahiy denilmesi, ilhamın kaynağını ifade etmesi açısından söylenmiş bir tabirdir. Aslolan üretilen kavramın içeriğidir. Istılahın muhtevasını bırakıp lafzı üzerinde tartışmak kanaatimizce gereksizdir.

Burada son olarak Hızır ve Hz. Musa Peygamber'e verilen ilim hakkında Nâblusî'nin görüşünü vermek istiyoruz:

Nâblusî, Hz. Musa'nın ilminin zâhirî ve şer'î ilim olduğunu, Hızır'ın sahip olduğu ilmin ise bâtın ve hakikat ilmi olduğunu ifade eder. Âyette buluşma yeri olarak tarif edilen iki denizin kavuştuğu yer (mecmau'l-bahreyn) ifadesi Nâblusî'ye göre zâhirî ilim denizi ile bâtınî ilim denizinin buluşmasına işaret etmektedir. Musa ile Hızır'ın ayrılık sebebi olarak da aralarına duvar inşa etme olduğunu söyler. Musa'da bulunan ilmin Hızır'da olmadığını, Hızır'da bulunan ilmin ise Musa'da olmadığını söyler.[1168]

Nâblusî'ye göre ledün ilmi sadece Hızır'a değil Hz. Süleyman'a da verilmiştir. O *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Kur'ân'da Hızır için zikredilen *biz ona katımızdan ilim verdik*[1169] âyetinde bahsedilen ilmin, ledün ilmi olduğunu ve bu ilmin Hz. Süleyman'a da verildiğini ifade eder. Musa için Hızır ne ise Davud için de Süleyman odur. Hızır, Musa'nın bilmediği ve Allah'ın kendisine bildirdiği ilme, Musa da Hızır'ın bilmediği bir ilme sahiptir. Allah'ın mevhibesi olduğu için Süleyman, Davud'a Musa'nın Hızır'a itiraz ettiği gibi itiraz etmedi.[1170]

Hakkında açıkça nass bulunmayan bu ve buna benzer hususlarda, bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle gaybiyyat

[1167] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

قلت وهذا معنى قول شيخنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه وغيره أن الولاية أفضل من النبوة والرسالة لأن الولاية هي صفة العبودية التي هي أشرف الأوصاف الإنسانية ولا يلزم عليه تفضيل الولي على النبي والرسول لأن المراد ولاية النبي والرسول وهي الموروثة عن الأنبياء لا النبوة مورثة ولا الرسالة وهي العلم بالله من قوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهما ولا دينارا وإنما نورث العلم الحديث. فالنبي والرسول فيهما الولاية مع النبوة والرسالة وكل ولي فيه الولاية فقط لا النبوة ولا الرسالة فلا شك أن كل نبي وكل رسول أفضل من جميع الأولياء ولا يتصور أن يكون ولي أفضل من نبي أصلا.

[1168] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 389.

[1169] Kehf sûresi, 18/65.

[1170] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 168.

235

rasûllerin tüm evliyâdan üstün olduğunu ve bunun da aksinin tasavvur edilemeyeceğini söyler.[1167]

İlham ve keşfe, ilhâmî vahiy denilmesi, ilhamın kaynağını ifade etmesi açısından söylenmiş bir tabirdir. Aslolan üretilen kavramın içeriğidir. Istılahın muhtevasını bırakıp lafzı üzerinde tartışmak kanaatimizce gereksizdir.

Burada son olarak Hızır ve Hz. Musa Peygamber'e verilen ilim hakkında Nâblusî'nin görüşünü vermek istiyoruz:

Nâblusî, Hz. Musa'nın ilminin zâhirî ve şer'î ilim olduğunu, Hızır'ın sahip olduğu ilmin ise bâtın ve hakikat ilmi olduğunu ifade eder. Âyette buluşma yeri olarak tarif edilen iki denizin kavuştuğu yer (mecmau'l-bahreyn) ifadesi Nâblusî'ye göre zâhirî ilim denizi ile bâtınî ilim denizinin buluşmasına işaret etmektedir. Musa ile Hızır'ın ayrılık sebebi olarak da aralarına duvar inşa etme olduğunu söyler. Musa'da bulunan ilmin Hızır'da olmadığını, Hızır'da bulunan ilmin ise Musa'da olmadığını söyler.[1168]

Nâblusî'ye göre ledün ilmi sadece Hızır'a değil Hz. Süleyman'a da verilmiştir. O *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Kur'ân'da Hızır için zikredilen *biz ona katımızdan ilim verdik*[1169] âyetinde bahsedilen ilmin, ledün ilmi olduğunu ve bu ilmin Hz. Süleyman'a da verildiğini ifade eder. Musa için Hızır ne ise Davud için de Süleyman odur. Hızır, Musa'nın bilmediği ve Allah'ın kendisine bildirdiği ilme, Musa da Hızır'ın bilmediği bir ilme sahiptir. Allah'ın mevhibesi olduğu için Süleyman, Davud'a Musa'nın Hızır'a itiraz ettiği gibi itiraz etmedi.[1170]

Hakkında açıkça nass bulunmayan bu ve buna benzer hususlarda, bilginin ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşünüyoruz. Kanaatimizce, özellikle gaybiyyat

[1167] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 10b.

قلت وهذا معنى قول شيخنا الشيخ الأكبر رضي الله عنه وغيره أن الولاية أفضل من النبوة والرسالة لأن الولاية هي صفة العبودية التي هي أشرف الأوصاف الإنسانية ولا يلزم عليه تفضيل الولي على النبي والرسول لأن المراد ولاية النبي والرسول وهي الموروثة عن الأنبياء لا النبوة مورثة ولا الرسالة وهي العلم بالله من قوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث درهما ولا دينارا وإنما نورث العلم الحديث. فالنبي والرسول فيهما الولاية مع النبوة والرسالة وكل ولي فيه الولاية فقط لا النبوة ولا الرسالة فلا شك أن كل نبي وكل رسول أفضل من جميع الأولياء ولا يتصور أن يكون ولي أفضل من نبي أصلا.

[1168] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 389.

[1169] Kehf sûresi, 18/65.

[1170] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 168.

konusunda şayet hakkında sahih bir nass yoksa tevakkuf etmek Dinen en doğru ve en salim yoldur.

3.4.2. İstiâze'nin Sırrı

Nâblusî, istiâze konusunda önce iblis ve şeytan hakkında kısa bir girizgâh yapar. Şeytanın insana neden yaklaştığını irdeler. Fıtratın tağyiri,[1171] her türlü nefsânî arzuyu ve çeşitli kötü hasletin güzel gösterme bunlardandır. İblisin, Âdem'in şeytanı olduğunu, iblisin evladı olan şeytanların da Âdem'in evladını şüpheye (lübse) düşürmek için onlarla dostluk kurduğunu ifade eder.

Nâblusî'ye göre istiâzenin sırrı insanın Allah'a sığınarak Allah'ın korumasına girmesidir. Bunun da yolu kişinin tüm benliği ile gayba teslim olmasıdır.[1172] İstiâze bağlamında kul ve Allah arasındaki okuma ilişkisinden bahisle şöyle der:

فقد جاءنا ذكر من الله محدث	لدينا وهذا عين روح وجثة
ومن يستعذ بالله يتلو كلامه	ويترك ما تتلو شياطين فتنة
ومن قد تلاه الله ليس كغافلٍ	له قد تلى شيطانه بالمكيدة

Bizim nezdimizde yeni olan bir zikir Allah katından geldi. Ki o, ruhun ve bedenin pınarıdır.

Allah'a sığınan O'nun kelamını okur ve fitne şeytanlarının okuduklarını terk eder.

Allah'ın okuduğu (ilham ettiği) kişi, şeytanın hile ile okuduğu Allah'ı idrak etmeyen gibi olmaz.[1173]

[1171] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

قرنيك شيطان لتغيير فطرة سرى فيك من أسرار قهر وهيبة

[1172] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3a.

وشيطانك الداعي لنفسك بالهوى وتزيين أنواع الخصال القبيحة
ولا حصنٌ إلا أنّه يحميك باللجأ إليه فحقق منه سر استعاذة

[1173] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

236

konusunda şayet hakkında sahih bir nass yoksa tevakkuf etmek Dinen en doğru ve en salim yoldur.

3.4.2. İstiâze'nin Sırrı

Nâblusî, istiâze konusunda önce iblis ve şeytan hakkında kısa bir girizgâh yapar. Şeytanın insana neden yaklaştığını irdeler. Fıtratın tağyiri,[1171] her türlü nefsânî arzuyu ve çeşitli kötü hasletin güzel gösterme bunlardandır. İblisin, Âdem'in şeytanı olduğunu, iblisin evladı olan şeytanların da Âdem'in evladını şüpheye (lübse) düşürmek için onlarla dostluk kurduğunu ifade eder.

Nâblusî'ye göre istiâzenin sırrı insanın Allah'a sığınarak Allah'ın korumasına girmesidir. Bunun da yolu kişinin tüm benliği ile gayba teslim olmasıdır.[1172] İstiâze bağlamında kul ve Allah arasındaki okuma ilişkisinden bahisle şöyle der:

فقد جاءنا ذكر من الله محدث لدينا وهذا عين روح وجثة
ومن يستعذ بالله يتلو كلامه ويترك ما تتلو شياطين فتنة
ومن قد تلاه الله ليس كغافلٍ له قد تلى شيطانه بالمكيدة

Bizim nezdimizde yeni olan bir zikir Allah katından geldi. Ki o, ruhun ve bedenin pınarıdır.

Allah'a sığınan O'nun kelamını okur ve fitne şeytanlarının okuduklarını terk eder.

Allah'ın okuduğu (ilham ettiği) kişi, şeytanın hile ile okuduğu Allah'ı idrak etmeyen gibi olmaz.[1173]

[1171] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 2b.

قرنيك شيطان لتغيير فطرة سرى فيك من أسرار قهر وهيبة

[1172] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3a.

وشيطانك الداعي لنفسك بالهوى وتزيين أنواع الخصال القبيحة
ولا حصنٌ إلا أنّه يحميك باللجأ إليه فحقق منه سر استعاذة

[1173] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

3.4.3. Fâtiha Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.3.1.Bâ'nın Noktası

Tasavvuf ehli harfler üzerinde birtakım mecâzî yorumlar yapmışlardır. Bu harfler içinde bahse en çok konu olanı bâ harfi ve onun noktasıdır. Bâ harfinin noktası ile ilgili çeşitli metaforik eserler yazılmıştır. Şüphesiz bâ harfi ve noktası metaforunun temel kaynağı Hz. Ali'ye nispet edilen "Ben Bâ'nın altındaki noktayım"[1174] ve "ilim bir noktadır onu cahiller çoğalttı"[1175] rivâyetleridir.

Nâblusî bâ harfi ve noktası ile ilgili sûfîlerin kullandığı bu metaforu *Bevâtin*'da değinir ve şöyle der:

وبالباء كان الكل والباء فعلها	يلوح ويخفى في شؤون كثيرة
ونقطتها الرسم الذي هو كائنٌ	ويعرف في الأحوال طرًا بخفضة
وحيث تبد الاسم فالذات تختفي	وذلك في حال ارتسام الخليقة
فتكتنف الباء العلية سينها	بلا نقط شكل مثلث هيئة
كما ألف الذات اختفت وهي أولٌ	بآخر ميم للهدى مستديرة
وما ذاك إلا أن نور محمد	عن الأول الموصوف بالآخرية

Bâ ile her şey oldu (vücuda geldi). Bâ, O'nun esmâsının fiilidir. Bu esmâ pek çok işte gizlenir veya aşikâr olur.

Bâ'nın noktası ki varlık olan resimdir. Tüm hallerde sessizce bilinir.

İsim ne zaman aşikâr olsa zât gizlenir. İşte bu yaratılanın izdüşümündeki durumdur. Yüce Bâ, noktasız üç dişli sîn'i kuşatmıştır.

Zât'ın evvelinde olan elif de Hüdâ'nın mim'inin[1176] sonunda dâiresel olarak gizlendi.

Bu ancak âhirlikle vasıflanan (el-Âhir) ve el-Evvel'den gelen nur-i Muhammedî'dir.[1177]

[1174] el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut. c.1, s.50.

[1175] Nâblusî, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, (Zâhiriyye Nüshası, nr.1417) vr. 2a; Nâblusî, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, (Süleymaniye Küt. Halet Efendi Nüshası, nr.759) vr. 110b.

[1176] Burada Allah'ın er-Rahîm ism-i şerifi kastedilmektedir.

[1177] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

237

3.4.3. Fâtiha Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.3.1.Bâ'nın Noktası

Tasavvuf ehli harfler üzerinde birtakım mecâzî yorumlar yapmışlardır. Bu harfler içinde bahse en çok konu olanı bâ harfi ve onun noktasıdır. Bâ harfinin noktası ile ilgili çeşitli metaforik eserler yazılmıştır. Şüphesiz bâ harfi ve noktası metaforunun temel kaynağı Hz. Ali'ye nispet edilen "Ben Bâ'nın altındaki noktayım"[1174] ve "ilim bir noktadır onu cahiller çoğalttı"[1175] rivâyetleridir.

Nâblusî bâ harfi ve noktası ile ilgili sûfîlerin kullandığı bu metaforu *Bevâtin*'da değinir ve şöyle der:

وبالباء كان الكل والباء فعلها	يلوح ويخفى في شؤون كثيرة
ونقطتها الرسم الذي هو كائنٌ	ويعرف في الأحوال طرًا بخفضة
وحيث تبد الاسم فالذات تختفي	وذلك في حال ارتسام الخليقة
فتكتنف الباء العلية سينها	بلا نقط شكل مثلث هيئة
كما ألف الذات اختفت وهي أولٌ	بآخر ميم للهدى مستديرة
وما ذاك إلا أن نور محمد	عن الأول الموصوف بالآخرية

Bâ ile her şey oldu (vücuda geldi). Bâ, O'nun esmâsının fiilidir. Bu esmâ pek çok işte gizlenir veya aşikâr olur.

Bâ'nın noktası ki varlık olan resimdir. Tüm hallerde sessizce bilinir.

İsim ne zaman aşikâr olsa zât gizlenir. İşte bu yaratılanın izdüşümündeki durumdur. Yüce Bâ, noktasız üç dişli sîn'i kuşatmıştır.

Zât'ın evvelinde olan elif de Hüdâ'nın mim'inin[1176] sonunda dâiresel olarak gizlendi.

Bu ancak âhirlikle vasıflanan (el-Âhir) ve el-Evvel'den gelen nur-i Muhammedî'dir.[1177]

[1174] el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut. c.1, s.50.

[1175] Nâblusî, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, (Zâhiriyye Nüshası, nr.1417) vr. 2a; Nâblusî, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, (Süleymaniye Küt. Halet Efendi Nüshası, nr.759) vr. 110b.

[1176] Burada Allah'ın er-Rahîm ism-i şerifi kastedilmektedir.

[1177] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

Nâblusî Beyzâvî Şerhi'nde de Bâ'nın noktasından bahseder. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ından alıntı yaparak "Bâ ile varlığın açığa çıktığını, nokta ile de âbidin (ibadet edenin) ma'bûddan temeyyüz ettiğini" ifade eder.[1178]

Sûfîler tarafından sıkça kullanılan Bâ'nın noktası bir işarettir ve Allah'ın ezelî ilminde mevcut olan varlığın aşikâr olmasını remzetmektedir. Allah'ın ilmi elif harfi ile remzedilirken, ilimdeki mevcûdâtın varlıktaki zuhuru ise bâ harfi ile remzedilmiştir. Elif harfi dikey boyuta, bâ harfi de yatay boyuta işarettir.

Sûfilerin bu yaklaşımında Allah'a mekansal bir boyut ve cisim izafe etme yahut O'nu kullara benzetme amacı yoktur. Kanaatimizce bu teşbihler Allah'ın yarattığı varlıklarda onun eserini görme ve müşahede etmeyi ifade için kullanılmış remizlerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Bâ'nın noktasını izah sadedinde Ebû Medyen'den naklettiği "nereye baksam orada Bâ'nın yazılı olduğunu gördüm"[1179] sözü bizim bu kanaatimizi teyit etmektedir.

3.4.3.2.Nâblusî'nin Hamdi İkiye Ayırması

Nâblusî hamdi ikiye ayırmaktadır. İlki Allah'ın kendi kendine hamdetmesidir. Allah Teâlâ yarattıklarını her zaman nimetlerine gark etmektedir. Hatta bu dünya gitse ve bir benzeri gelse bu da ancak nimetten sonra bir nimettir. Nâblusî bunu Allah'ın kendi zâtına hamdetmesi olarak niteler.

Hamdin diğer nev'ini ise kulların Allah'a hamdetmesi olarak zikreder. Bu ise kullara Allah'tan gelen bir ikramdan dolayı O'nu övmesidir.[1180]

[1178] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (thk.Abdulaziz el-Mensûb), 1.bs., Âsimetu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 2010, c. 1, s. 324

قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكية بسم بالبا ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود.

[1179] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 324

[1180] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

238

Nâblusî Beyzâvî Şerhi'nde de Bâ'nın noktasından bahseder. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ından alıntı yaparak "Bâ ile varlığın açığa çıktığını, nokta ile de âbidin (ibadet edenin) ma'bûddan temeyyüz ettiğini" ifade eder.[1178]

Sûfîler tarafından sıkça kullanılan Bâ'nın noktası bir işarettir ve Allah'ın ezelî ilminde mevcut olan varlığın aşikâr olmasını remzetmektedir. Allah'ın ilmi elif harfi ile remzedilirken, ilimdeki mevcûdâtın varlıktaki zuhuru ise bâ harfi ile remzedilmiştir. Elif harfi dikey boyuta, bâ harfi de yatay boyuta işarettir.

Sûfilerin bu yaklaşımında Allah'a mekansal bir boyut ve cisim izafe etme yahut O'nu kullara benzetme amacı yoktur. Kanaatimizce bu teşbihler Allah'ın yarattığı varlıklarda onun eserini görme ve müşahede etmeyi ifade için kullanılmış remizlerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin Bâ'nın noktasını izah sadedinde Ebû Medyen'den naklettiği "nereye baksam orada Bâ'nın yazılı olduğunu gördüm"[1179] sözü bizim bu kanaatimizi teyit etmektedir.

3.4.3.2.Nâblusî'nin Hamdi İkiye Ayırması

Nâblusî hamdi ikiye ayırmaktadır. İlki Allah'ın kendi kendine hamdetmesidir. Allah Teâlâ yarattıklarını her zaman nimetlerine gark etmektedir. Hatta bu dünya gitse ve bir benzeri gelse bu da ancak nimetten sonra bir nimettir. Nâblusî bunu Allah'ın kendi zâtına hamdetmesi olarak niteler.

Hamdin diğer nev'ini ise kulların Allah'a hamdetmesi olarak zikreder. Bu ise kullara Allah'tan gelen bir ikramdan dolayı O'nu övmesidir.[1180]

[1178] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 5a. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (thk.Abdulaziz el-Mensûb), 1.bs., Âsimetu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 2010, c. 1, s. 324

قال الشيخ الأكبر رضي الله عنه في كتابه الفتوحات المكية بسم بالبا ظهر الوجود وبالنقطة تميز العابد من المعبود.

[1179] İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 1, s. 324

[1180] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3b.

3.4.3.3.Nâblusî'ye Göre Âlemler

Nâblusî'ye göre her âlemde nâkıs ve kâmil, mü'min olan ve olmayan, faydalı ve zararlı vardır. Allah Teâlâ tüm bunları ezelî ilmine uygun takdire göre lütfuyla sevk etmektedir.[1181]

Nâblusî'ye göre tüm âlemler kendi lisanında konuşmaktadır. O, İbnü'l-Arabî'nin, "*var oluşta gördüğün tüm mevcûdâtın bir nutku vardır*" sözünü şerh ederken şöyle der:

İster hissî olsun isterse aklî olsun kâinâtın tamamı konuşmaktadır. Allah Teâlâ, kendi hakkında *her şeyi konuşturan*[1182] buyurmaktadır. Bu konuşma tek bir âleme mahsus değildir. Zira Allah Teâlâ âlemlerin Rabbidir. Her âlem kendi âleminde fasih biçimde konuşmaktadır. Kişi kendi âleminden soyutlandıktan sonra başka âleme girse o âlemin konuşmasını ancak o vakit duyup anlar.

İnsan rüyasında hem cinsleri ile konuştuğu âlemden soyutlanıp Allah'ın âlemlerinden başka bir âleme girse o âlemdeki emsâli ile konuşur; o konuşmaları ve söylemleri anlar. Halbuki kişi bulunduğu mekânda konuşma ve söylem olmaksızın sukut içinde uyumakta ve uyku ve yakaza halinde de bir konuşma ve söylemde bulunmamaktadır. Ayrıca kişi uyuduğu yerde faraza konuşma varsa onları da duymamaktadır.

Allah'ın nice âlemleri vardır ki sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. Bu âlemlerin tümü de O'nun yarattığı, anlaşılır ve duyulur bir kelamla konuşan ve söz söyleyen varlıklarla mamurdur. "*Allah dilediğine işittirir. Halbuki sen kabirde olanlara işittiremezsin*"[1183].[1184]

[1181] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 5a.

ولا عالم إلا وفيه نواقص — إلى كل أنواع الكمال ترتب
فَشخصٌ لإيمان وشخص لضدهِ — وآخر للتكميل أو للنقيصةِ
وشيء لنفع في الورى متهيّءٌ — وشيءٌ معدٌّ عندهم للمَضرة
ويوصل ربّ العالمين بلطفه — جميعاً لما الأقدار منه أعدَّت
على مقتضى العلم القديم الذي به — سرى العلم فيهم فهو علم لجملة

[1182] Fussilet sûresi, 41/21. قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ

[1183] Fâtır sûresi, 35/22.

[1184] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 395.

(فما في) هذا الكون الحادث شيء (موجود) أصلا (تراه) يا أيها الإنسان محسوسا كان أو معقولا ساكتا (ما)، أي ليس (له نطق)، أي تكلم أصلا بل كل الكائنات ناطقة.

239

3.4.3.3.Nâblusî'ye Göre Âlemler

Nâblusî'ye göre her âlemde nâkıs ve kâmil, mü'min olan ve olmayan, faydalı ve zararlı vardır. Allah Teâlâ tüm bunları ezelî ilmine uygun takdire göre lütfuyla sevk etmektedir.[1181]

Nâblusî'ye göre tüm âlemler kendi lisanında konuşmaktadır. O, İbnü'l-Arabî'nin, "*var oluşta gördüğün tüm mevcûdâtın bir nutku vardır*" sözünü şerh ederken şöyle der:

İster hissî olsun isterse aklî olsun kâinâtın tamamı konuşmaktadır. Allah Teâlâ, kendi hakkında *her şeyi konuşturan*[1182] buyurmaktadır. Bu konuşma tek bir âleme mahsus değildir. Zira Allah Teâlâ âlemlerin Rabbidir. Her âlem kendi âleminde fasih biçimde konuşmaktadır. Kişi kendi âleminden soyutlandıktan sonra başka âleme girse o âlemin konuşmasını ancak o vakit duyup anlar.

İnsan rüyasında hem cinsleri ile konuştuğu âlemden soyutlanıp Allah'ın âlemlerinden başka bir âleme girse o âlemdeki emsâli ile konuşur; o konuşmaları ve söylemleri anlar. Halbuki kişi bulunduğu mekânda konuşma ve söylem olmaksızın sukut içinde uyumakta ve uyku ve yakaza halinde de bir konuşma ve söylemde bulunmamaktadır. Ayrıca kişi uyuduğu yerde faraza konuşma varsa onları da duymamaktadır.

Allah'ın nice âlemleri vardır ki sayısını Allah'tan başka kimse bilmez. Bu âlemlerin tümü de O'nun yarattığı, anlaşılır ve duyulur bir kelamla konuşan ve söz söyleyen varlıklarla mamurdur. "*Allah dilediğine işittirir. Halbuki sen kabirde olanlara işittiremezsin*"[1183].[1184]

[1181] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 5a.

ولا عالم إلا وفيه نواقص — إلى كل أنواع الكمال ترتب
فَشخصٌ لإيمان وشخص لضدهِ — وآخر للتكميل أو للنقيصةِ
وشيء لنفع في الورى متهيّءٌ — وشيءٌ معدٌّ عندهم للمَضرة
ويوصل ربّ العالمين بلطفه — جميعاً لما الأقدار منه أعدَّت
على مقتضى العلم القديم الذي به — سرى العلم فيهم فهو علم لجملة

[1182] Fussilet sûresi, 41/21. قَالُوا أَنطَقَنَا اللهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ

[1183] Fâtır sûresi, 35/22.

[1184] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 395.

(فما في) هذا الكون الحادث شيء (موجود) أصلا (تراه) يا أيها الإنسان محسوسا كان أو معقولا ساكتا (ما)، أي ليس (له نطق)، أي تكلم أصلا بل كل الكائنات ناطقة.

Günümüzde Nâblusî'nin söylemlerinin kavranılması çok da zor değildir. Modern bilim sayesinde hayvanların konuşmaları, denizlerde balina ve diğer canlıların birbirleriyle iletişimleri ispatlanmış bilimsel gerçeklerdir. Teknolojik aletlerin de kendi âlemlerinde kendilerine has dilinin olması da bu minvalde konuya örnek olabilir.

Nâblusî'ye göre âlemde her şey canlıdır. O, hayatı ve ruhu cemâdî, nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere dört mertebeye ayırmaktadır.

Cemâdî hayat (el-hayâtu'l-cemâdiyye), cansız madenlerin hayatı: kendisine üflenen ruh, doğal ve elementle ilgili cansız madenlerin parçacıklarının birbirleriyle tutunmasını gerektirir. Cansız madenlerin ölümü ise sahip olduğu sentezin dağılmasıyla, doğal ve elementle ilgili cüzlerin parçalanmasıyla kendilerindeki hayat son bulmaktadır.

Nebâtî hayat (el-hayâtu'n-nebâtîyye), bitkilerin hayatı: bunlara üflenen ruh, cemadatın hayatına ilave olarak büyüme ve yetişmeyi gerektirir. Bu yetişme ve büyümeyi sağlayan kuvvetin kesilmesiyle hayatları zail olur.

Hayvânî hayat (el-hayâtu'n-hayvâniyye), hayvanların hayatı: bunlara üflenen ruhun, cemadat ve nebâtâtın hayatlarına ilave olarak duyusal bir boyutu vardır. Bu duyuya binâen hareket ve sükûn meydana gelir. Bu hayatın ölümü ise kalpte bu hissin geçersiz olması ve bedenin tümüne yayılmış hissi gücün kesilmesiyledir.

İnsânî hayat (el-hayâtu'l-insâniyye), insanların hayatı: bunlara üflenen ruhta, cemadat, nebâtât ve hayvenâtın hayatlarına ilave olarak idrak ve şuur boyutunun olmasıdır. Bu, akli nazari ve istidlali fehim ile gerçekleşir. Bu hayatın ölümü ise ondaki hayatın tamamıyla yok olmasıyladır.[1185]

قال تعالى: " الذي أنطق كل شيء " [فصلت: 21] ولا يلزم أن يكون كل النطق في عالم واحد، فإن الله تعالى رب العالمين، وكل عالم ناطق في عالمه بكلام فصيح يسمعه ويفهمه كل من دخل في ذلك العالم بعد تجرده في عالمه هو. أرأيت بأن النائم في مكان لما تجرد عن عالم نطقه وتكلمه بين أمثاله من بني آدم ودخل في عالم آخر من عوالم الله تعالى كيف نطق وتكلم مع أمثاله في ذلك العالم، وسمع نطقهم وتعليمهم، وهو في ذلك المكان نائم ساكت لا نطق له ولا تكلم أصلا عند أمثاله في عالم يقظة من منامه. ولا هو يسمع بنطق من تكلم عنده في ذلك المكان، وكم لله سبحانه في طي الوجود عوالم كثيرة لا يحيط بعددها إلا الله تعالى وجميعها عامرة بالمخلوقين الناطقين المتكلمين بالكلام المسموع المفهوم والله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور.

[1185] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 413

240

Günümüzde Nâblusî'nin söylemlerinin kavranılması çok da zor değildir. Modern bilim sayesinde hayvanların konuşmaları, denizlerde balina ve diğer canlıların birbirleriyle iletişimleri ispatlanmış bilimsel gerçeklerdir. Teknolojik aletlerin de kendi âlemlerinde kendilerine has dilinin olması da bu minvalde konuya örnek olabilir.

Nâblusî'ye göre âlemde her şey canlıdır. O, hayatı ve ruhu cemâdî, nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere dört mertebeye ayırmaktadır.

Cemâdî hayat (el-hayâtu'l-cemâdiyye), cansız madenlerin hayatı: kendisine üflenen ruh, doğal ve elementle ilgili cansız madenlerin parçacıklarının birbirleriyle tutunmasını gerektirir. Cansız madenlerin ölümü ise sahip olduğu sentezin dağılmasıyla, doğal ve elementle ilgili cüzlerin parçalanmasıyla kendilerindeki hayat son bulmaktadır.

Nebâtî hayat (el-hayâtu'n-nebâtîyye), bitkilerin hayatı: bunlara üflenen ruh, cemadatın hayatına ilave olarak büyüme ve yetişmeyi gerektirir. Bu yetişme ve büyümeyi sağlayan kuvvetin kesilmesiyle hayatları zail olur.

Hayvânî hayat (el-hayâtu'n-hayvâniyye), hayvanların hayatı: bunlara üflenen ruhun, cemadat ve nebâtâtın hayatlarına ilave olarak duyusal bir boyutu vardır. Bu duyuya binâen hareket ve sükûn meydana gelir. Bu hayatın ölümü ise kalpte bu hissin geçersiz olması ve bedenin tümüne yayılmış hissi gücün kesilmesiyledir.

İnsânî hayat (el-hayâtu'l-insâniyye), insanların hayatı: bunlara üflenen ruhta, cemadat, nebâtât ve hayvenâtın hayatlarına ilave olarak idrak ve şuur boyutunun olmasıdır. Bu, akli nazari ve istidlali fehim ile gerçekleşir. Bu hayatın ölümü ise ondaki hayatın tamamıyla yok olmasıyladır.[1185]

قال تعالى: " الذي أنطق كل شيء " [فصلت: 21] ولا يلزم أن يكون كل النطق في عالم واحد، فإن الله تعالى رب العالمين، وكل عالم ناطق في عالمه بكلام فصيح يسمعه ويفهمه كل من دخل في ذلك العالم بعد تجرده في عالمه هو. أرأيت بأن النائم في مكان لما تجرد عن عالم نطقه وتكلمه بين أمثاله من بني آدم ودخل في عالم آخر من عوالم الله تعالى كيف نطق وتكلم مع أمثاله في ذلك العالم، وسمع نطقهم وتعليمهم، وهو في ذلك المكان نائم ساكت لا نطق له ولا تكلم أصلا عند أمثاله في عالم يقظة من منامه. ولا هو يسمع بنطق من تكلم عنده في ذلك المكان، وكم لله سبحانه في طي الوجود عوالم كثيرة لا يحيط بعددها إلا الله تعالى وجميعها عامرة بالمخلوقين الناطقين المتكلمين بالكلام المسموع المفهوم والله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور.

[1185] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 413

3.4.3.4.Rahmân ve Rahîm: Îcâd ve İmdâd Rahmeti

Nâblusî, Allah'ın rahmetini îcâd ve imdâd rahmeti olarak ikiye ayırır. Îcâd rahmetini Rahmân isminin tecellîsi, imdâd rahmetini ise Rahîm isminin tecellîsi olarak görür.

فرحمة إيجادٍ لرحمن عرشه ورحمة إمداد رحيم لأمّة

Îcâd rahmeti arşın Rahmân'a aittir. İmdâd rahmeti ise ümmetinin Rahîm'ine aittir.[1186]

Rahmetin îcâd ve imdâd şeklindeki taksimini Nâblusî'den önce de görmekteyiz. İbn Atâillah es-Sekenderî bu terimleri kullanmıştır. Hikmetlerinden oluşan *el-Hikem*'inde mevcud olan her şey için iki nimet olduğunu ve bu iki nimetten hiçbir mevcudun beri olmadığını söyler. Bu iki nimet îcâd ve imdâd nimetleridir.[1187]

es-Sekenderî'nin îcâd ve imdâd nimetleri ile Nâblusî'nin îcâd ve imdâd rahmetleri müteradiftir. Bir şeyin yokluktan var olması îcâd rahmeti, o şeyin varlığının devam etmesi de imdâd nimeti ya da rahmetidir.[1188] Nâblusî âlemdeki düzenin de îcâd ve imdâdla olduğunu söyler. Buna göre insanların bir kısmının doğumla îcâd rahmetine muhatap olurken diğer bir kısmının da tüm büyümede imdâd rahmetine muhatap olmaktadır. Böylelikle kullar îcâdda da ve imdâdda da Allah Teâlâ'nın rahmetine tabi olmuşlardır.[1189]

Nâblusî, *Allah büyük lütuf sahibidir*[1190] mealinde âyette de benzer şekilde lütfun îcâd ve imdâd şeklinde tezahür ettiğini ifade etmektedir. İlgili beyit *Bevâtın*'da şu şekildedir:

وربي ذو فضلٍ عظيمٍ على الورى وذاك بإيجادٍ وإمداد خِلقة

[1186] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 5a.

[1187] İbn Atâillah es-Sekenderî'nin sözü نعمتان ما خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكوّن منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد ve şerhi için bkz. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2003, c. 3, s. 158.

[1188] Îcad ve imdâd terimlerinin manası için bkz. el-Bûtî, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, c. 3, s. 159.

[1189] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3a.

وقدرهم المولى بكليتها الورى وهم رحموا أيضاً على التبعية
فأوجد بعضٌ بعضهم بتوالدٍ وبعضٌ أمد البعض في كل نشأة

[1190] Bakara sûresi, 2/105 (وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

241

3.4.3.4.Rahmân ve Rahîm: Îcâd ve İmdâd Rahmeti

Nâblusî, Allah'ın rahmetini îcâd ve imdâd rahmeti olarak ikiye ayırır. Îcâd rahmetini Rahmân isminin tecellîsi, imdâd rahmetini ise Rahîm isminin tecellîsi olarak görür.

فرحمة إيجادٍ لرحمن عرشه ورحمة إمداد رحيم لأمّة

Îcâd rahmeti arşın Rahmân'a aittir. İmdâd rahmeti ise ümmetinin Rahîm'ine aittir.[1186]

Rahmetin îcâd ve imdâd şeklindeki taksimini Nâblusî'den önce de görmekteyiz. İbn Atâillah es-Sekenderî bu terimleri kullanmıştır. Hikmetlerinden oluşan *el-Hikem*'inde mevcud olan her şey için iki nimet olduğunu ve bu iki nimetten hiçbir mevcudun beri olmadığını söyler. Bu iki nimet îcâd ve imdâd nimetleridir.[1187]

es-Sekenderî'nin îcâd ve imdâd nimetleri ile Nâblusî'nin îcâd ve imdâd rahmetleri müteradiftir. Bir şeyin yokluktan var olması îcâd rahmeti, o şeyin varlığının devam etmesi de imdâd nimeti ya da rahmetidir.[1188] Nâblusî âlemdeki düzenin de îcâd ve imdâdla olduğunu söyler. Buna göre insanların bir kısmının doğumla îcâd rahmetine muhatap olurken diğer bir kısmının da tüm büyümede imdâd rahmetine muhatap olmaktadır. Böylelikle kullar îcâdda da ve imdâdda da Allah Teâlâ'nın rahmetine tabi olmuşlardır.[1189]

Nâblusî, *Allah büyük lütuf sahibidir*[1190] mealinde âyette de benzer şekilde lütfun îcâd ve imdâd şeklinde tezahür ettiğini ifade etmektedir. İlgili beyit *Bevâtın*'da şu şekildedir:

وربي ذو فضلٍ عظيمٍ على الورى وذاك بإيجادٍ وإمداد خِلقة

[1186] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 5a.

[1187] İbn Atâillah es-Sekenderî'nin sözü نعمتان ما خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكوّن منهما : نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد ve şerhi için bkz. Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2003, c. 3, s. 158.

[1188] Îcad ve imdâd terimlerinin manası için bkz. el-Bûtî, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, c. 3, s. 159.

[1189] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 3a.

وقدرهم المولى بكليتها الورى وهم رحموا أيضاً على التبعية
فأوجد بعضٌ بعضهم بتوالدٍ وبعضٌ أمد البعض في كل نشأة

[1190] Bakara sûresi, 2/105 (وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ).

Rabbim mahlukatına büyük lütuf sahibidir. Bu da yaratılılışta îcâd ve imdâd iledir.[1191]

Nâblusî, Bakara sûresi 106. âyette geçen neshi de îcâd ve imdâd açısından değerlendirir ve nesh için "her varlıktan her an îcâdın ortadan kaldırılması" olarak tarif eder.[1192]

Âl-i İmrân sûresinin girişinde Allah'ın bir şeye rahmet etmesi, kendi zâtını onda izhar etmesi olarak yorumlamaktadır.

ورحمته إظهاره ذاتَه له وتلك عليه من أعظم نعمة
وفي ضمنه إظهارُ أسماءِ ذاته وأفعاله والمحدثاتِ العجيبة

O'nun rahmeti kendi zâtını o şeyde izhar etmesidir. Bu o şey için en büyük nimettir. Zımnında zâtının esmâsı, efâli ile eşsiz güzellikte yeni nimetlerini izhar etmektedir. [1193]

En'âm sûresinin girişinde ise rahmeti varlığın kendisi olarak tarif ederek şöyle demektedir:

ورحمته عينُ الوجودِ الذي بهِ تحققتِ الأكوانُ في كلِ لمحةٍ

O'nun rahmeti ekvân'ın (kâinâtların/oluşların) her an kendisiyle gerçekleştiği varlığın ta kendisidir.[1194]

Bevâtın'da Enfâl sûresinin girişinde ise şöyle demektedir:

ورحماننا في كل نفس بنفسه ورحمته مقسومة كل قسمة

Rahmanımız her nefiste (ya da her nefeste) kendi nefsi (zâtı) iledir.[1195] *Rahmeti ise her kısmete taksim edilmiştir*.[1196]

[1191] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

[1192] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

وما ننسخ الأيات من كل كائن بمحوٍ من الإيجاد في كل لمحة
أو الغير ننسيها فإنا بمثلها أو الخير منها نأت من غير لُبثة

[1193] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26a.

[1194] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 64a.

[1195] Bu cümle şu şekilde de anlaşılabilir: Rahmanımız her nefeste kendi nefesi iledir. Allah'ın nefesi ile nefha-i İlâhî kastedilmektedir. Tasavvuf literatüründe buna nefes-i Rahmânî de denmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 470-471.

[1196] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.

242

Rabbim mahlukatına büyük lütuf sahibidir. Bu da yaratılılışta îcâd ve imdâd iledir.[1191]

Nâblusî, Bakara sûresi 106. âyette geçen neshi de îcâd ve imdâd açısından değerlendirir ve nesh için "her varlıktan her an îcâdın ortadan kaldırılması" olarak tarif eder.[1192]

Âl-i İmrân sûresinin girişinde Allah'ın bir şeye rahmet etmesi, kendi zâtını onda izhar etmesi olarak yorumlamaktadır.

ورحمته إظهاره ذاتَه له وتلك عليه من أعظم نعمة
وفي ضمنه إظهارُ أسماءِ ذاته وأفعاله والمحدثاتِ العجيبة

O'nun rahmeti kendi zâtını o şeyde izhar etmesidir. Bu o şey için en büyük nimettir. Zımnında zâtının esmâsı, efâli ile eşsiz güzellikte yeni nimetlerini izhar etmektedir. [1193]

En'âm sûresinin girişinde ise rahmeti varlığın kendisi olarak tarif ederek şöyle demektedir:

ورحمته عينُ الوجودِ الذي بهِ تحققتِ الأكوانُ في كلِ لمحةٍ

O'nun rahmeti ekvân'ın (kâinâtların/oluşların) her an kendisiyle gerçekleştiği varlığın ta kendisidir.[1194]

Bevâtın'da Enfâl sûresinin girişinde ise şöyle demektedir:

ورحماننا في كل نفس بنفسه ورحمته مقسومة كل قسمة

Rahmanımız her nefiste (ya da her nefeste) kendi nefsi (zâtı) iledir.[1195] *Rahmeti ise her kısmete taksim edilmiştir*.[1196]

[1191] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

[1192] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

وما ننسخ الأيات من كل كائن بمحوٍ من الإيجاد في كل لمحة
أو الغير ننسيها فإنا بمثلها أو الخير منها نأت من غير لُبثة

[1193] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26a.

[1194] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 64a.

[1195] Bu cümle şu şekilde de anlaşılabilir: Rahmanımız her nefeste kendi nefesi iledir. Allah'ın nefesi ile nefha-i İlâhî kastedilmektedir. Tasavvuf literatüründe buna nefes-i Rahmânî de denmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 470-471.

[1196] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.

Nâblusî, Rahmân'ı umûmî rahmet, Rahîm'i ise husûsî rahmet olarak değerlendirir. Allah'ın Rahmân sıfatıyla hududumuzun arşına mutedil şekilde kaim olduğunu ifade etmektedir. *Bevâtin*'da ilgili beyit şu şekildedir:[1197]

وقد قام بالرحمن عرش خطوطنا على المستوى المعروف

Rahmân'daki rahmetin umûmîliğini bu cümlelerle ifade etmiş ve o rahmet sayesinde Rahmân'ın yarattığı her şeyin mevcut değilken zâhir olduğunu söylemiştir. Her türlü zümreden türlere Rahmân sıfatıyla yardımda bulunma veya var etme şeklinde merhamet ettiğini ifade etmiştir. Bu dünyanın amellerin karşılık bulduğu bir yer olmadığını, imtihan ve fitne yurdu olduğunu söyledikten sonra besmeledeki Rahmân'ın sıfat ya da bedel olabileceğini ancak bedel olması durumunda ecr-i azîm olduğunu ifade eder.

Rahîm sıfatı Rahmân'ı tamamlayıcıdır ve rahmetteki umûmîliği husûsî kılmaktadır. Zira Allah Teâlâ Kur'ân'da müttaki olan, zekâtını veren ve âyetlerine inananlara rahmetini nasip edeceğinden bahseder.[1198] Besmele'nin sırrı buna göre bize önce Rahmân'la inmiştir, sonra Rahîm'le teyit edilmiştir.[1199]

Hududumuzun arşına tabiri dikkat çekicidir. Burada hudud ile kast edilen hayat çizgimiz, yazgımız olabilir. Buna göre anlam "hayat çizgimizin arşına adaletli biçimde Rahmân sıfatıyla tecellî etmesi" olarak anlaşılabilir.

[1197] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4b.

[1198] A'râf sûresi, 7/156:

وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ۖ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

[1199] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4b. *Bevâtin*'da ilgili beyitler şu şekildedir:

ورحمته عمت وتلك وجوده	بها كل شيء ظاهر بعد خفية
وأسماء الحسنى على حدّ ذا أتت	فإياك أن تغترّ بالمُحسنيّة
وما هذه دار الجزاء وإنما	هي دار لامتحان وفتنة
فيرحم بالإيجاد والمدد الذي	يمد به الأجناس من كل فرقة
وذلك نعت الله أو بدلٌ له	لأجر عظيم جاء في البدلية
ومن بعده كان الرحيم متمّما	له بخصوص في عمومِ لرحمة
على نفسه مكتوبةٌ وهي قوله	سأكتبها فافهم لتلك القضية
وأسرار بسم الله فينا تنزلت	برحماننا ثم الرحيم المثبّت

243

Nâblusî, Rahmân'ı umûmî rahmet, Rahîm'i ise husûsî rahmet olarak değerlendirir. Allah'ın Rahmân sıfatıyla hududumuzun arşına mutedil şekilde kaim olduğunu ifade etmektedir. *Bevâtin*'da ilgili beyit şu şekildedir:[1197]

وقد قام بالرحمن عرش خطوطنا على المستوى المعروف

Rahmân'daki rahmetin umûmîliğini bu cümlelerle ifade etmiş ve o rahmet sayesinde Rahmân'ın yarattığı her şeyin mevcut değilken zâhir olduğunu söylemiştir. Her türlü zümreden türlere Rahmân sıfatıyla yardımda bulunma veya var etme şeklinde merhamet ettiğini ifade etmiştir. Bu dünyanın amellerin karşılık bulduğu bir yer olmadığını, imtihan ve fitne yurdu olduğunu söyledikten sonra besmeledeki Rahmân'ın sıfat ya da bedel olabileceğini ancak bedel olması durumunda ecr-i azîm olduğunu ifade eder.

Rahîm sıfatı Rahmân'ı tamamlayıcıdır ve rahmetteki umûmîliği husûsî kılmaktadır. Zira Allah Teâlâ Kur'ân'da müttaki olan, zekâtını veren ve âyetlerine inananlara rahmetini nasip edeceğinden bahseder.[1198] Besmele'nin sırrı buna göre bize önce Rahmân'la inmiştir, sonra Rahîm'le teyit edilmiştir.[1199]

Hududumuzun arşına tabiri dikkat çekicidir. Burada hudud ile kast edilen hayat çizgimiz, yazgımız olabilir. Buna göre anlam "hayat çizgimizin arşına adaletli biçimde Rahmân sıfatıyla tecellî etmesi" olarak anlaşılabilir.

[1197] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4b.

[1198] A'râf sûresi, 7/156:

وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ ۚ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ۖ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ۚ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ

[1199] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4b. *Bevâtin*'da ilgili beyitler şu şekildedir:

ورحمته عمت وتلك وجوده	بها كل شيء ظاهر بعد خفية
وأسماء الحسنى على حدّ ذا أتت	فإياك أن تغترّ بالمُحسنيّة
وما هذه دار الجزاء وإنما	هي دار لامتحان وفتنة
فيرحم بالإيجاد والمدد الذي	يمد به الأجناس من كل فرقة
وذلك نعت الله أو بدلٌ له	لأجر عظيم جاء في البدلية
ومن بعده كان الرحيم متمّما	له بخصوص في عمومِ لرحمة
على نفسه مكتوبةٌ وهي قوله	سأكتبها فافهم لتلك القضية
وأسرار بسم الله فينا تنزلت	برحماننا ثم الرحيم المثبّت

3.4.4. Bakara Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.4.1.Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru, İnsana Ruh Üflenmesi ve Halife Olması

3.4.4.1.1. Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru

Nâblusî, insanı âlemin bir fihristi olarak niteler ve kâinattaki varlıkları insanla eşleştirir. Şöyle ki, gökler insanda dimağa; yıldızlar insanda zâhirî ve bâtınî havassa, arş insanın ruhuna, kürsî insanın nefsine, kalem insanın aklına, levh insanın zihnine, melekler âlemi insanın bedenine sâri kuvvetlere, cin insanın bâtınî kuvvetlerine -ki bu kuvvetlerden bir kısmı itaatkar iken bir kısmı isyankardır-, şeytanlar insanın günah işlerindeki habis güçlere, yerler insanın cismine, okyanus insanına kanına, dağlar insanın kemiklerine, tepeler insanın damarına, bitkiler insanın kıllarına, tatlı su, ağzındaki suya, acı su, kulağındaki suya, kirli su, burnundaki suya, pis su, bevline; dört unsurdan ateş insanın ödüne, hava insanın kanına; su insanın balgamına, toprak ise insandaki sevdâya (kara safra) tekabül etmektedir.[1200]

Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretmiş,[1201] Âdem de bu isimlerle anılmıştır. Allah esmâ elbisesini tüm âlemlerden çıkarmış ve onu Âdem'e giydirmiştir. Onunla ahiret yurdunu sonsuza ve yerin başka bir yere, göklerin başka göklere çevrildiği güne dek mamur etmiştir. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: göklere ve yerlere sığmam ancak mü'min kulumun gönlüne sığarım.[1202] Bu mü'min kul, esmâyı bilen, esmâ ile âlemin tümünde ve hallerin değişmesinde kaim olan insan-ı kâmildir.[1203]

Nâblusî'nin bu sözleri Allah-âlem ilişkisini bize göstermektedir. Makrokosmos olan âlemde insan mikrokosmostur. Nâblusî'nin bu yaklaşımı Şeyh Galib'in tercî-i bendindeki meşhur beytini akla getirmektedir:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdûm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.[1204]

[1200] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 356

[1201] Bakara sûresi, 2/31.

[1202] Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.2, s.255, hadis nr: 2256.

[1203] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 423.

[1204] Abdulbaki Gölpınarlı, *Şeyh Gâlip Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, s. 34.

244

3.4.4. Bakara Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.4.1.Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru, İnsana Ruh Üflenmesi ve Halife Olması

3.4.4.1.1. Nâblusî'nin İnsan Tasavvuru

Nâblusî, insanı âlemin bir fihristi olarak niteler ve kâinattaki varlıkları insanla eşleştirir. Şöyle ki, gökler insanda dimağa; yıldızlar insanda zâhirî ve bâtınî havassa, arş insanın ruhuna, kürsî insanın nefsine, kalem insanın aklına, levh insanın zihnine, melekler âlemi insanın bedenine sâri kuvvetlere, cin insanın bâtınî kuvvetlerine -ki bu kuvvetlerden bir kısmı itaatkar iken bir kısmı isyankardır-, şeytanlar insanın günah işlerindeki habis güçlere, yerler insanın cismine, okyanus insanına kanına, dağlar insanın kemiklerine, tepeler insanın damarına, bitkiler insanın kıllarına, tatlı su, ağzındaki suya, acı su, kulağındaki suya, kirli su, burnundaki suya, pis su, bevline; dört unsurdan ateş insanın ödüne, hava insanın kanına; su insanın balgamına, toprak ise insandaki sevdâya (kara safra) tekabül etmektedir.[1200]

Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretmiş,[1201] Âdem de bu isimlerle anılmıştır. Allah esmâ elbisesini tüm âlemlerden çıkarmış ve onu Âdem'e giydirmiştir. Onunla ahiret yurdunu sonsuza ve yerin başka bir yere, göklerin başka göklere çevrildiği güne dek mamur etmiştir. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur: göklere ve yerlere sığmam ancak mü'min kulumun gönlüne sığarım.[1202] Bu mü'min kul, esmâyı bilen, esmâ ile âlemin tümünde ve hallerin değişmesinde kaim olan insan-ı kâmildir.[1203]

Nâblusî'nin bu sözleri Allah-âlem ilişkisini bize göstermektedir. Makrokosmos olan âlemde insan mikrokosmostur. Nâblusî'nin bu yaklaşımı Şeyh Galib'in tercî-i bendindeki meşhur beytini akla getirmektedir:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen
Merdûm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen.[1204]

[1200] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 356

[1201] Bakara sûresi, 2/31.

[1202] Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c.2, s.255, hadis nr: 2256.

[1203] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 423.

[1204] Abdulbaki Gölpınarlı, *Şeyh Gâlip Hayatı, Sanatı, Şiirleri*, s. 34.

3.4.4.1.2. Nâblusî'ye Göre Rûh

İnsana ruhumdan üfledim âyetin[1205] çerçevesinde Nâblusî, Allah'a nispet edilen ruh, Âdem'e nispetle Âdem'den meydana gelen Havva gibidir der. Havva aleyhe's-selam rûh-i küllî, nefs-i küllî, kalem-i âlâ, levh-i mahfuz, arş-ı azîm, kürsî, tabiat-ı küllî, dört unsur (anasır-ı erbea), erkân ve mevalîd-i erbea gibidir.[1206]

Nâblusî nefha'yı şöyle tarif etmektedir:

Allah'ın kadîm ve kâmil sıfatlarının, nâkıs ve hâdis olan kulun sıfatlarına iktiran (yakınlaşma,buluşma) etmesidir.[1207] Ruh ayrıca uzuvların faaliyetini sağlayan kuvvete denir. Şöyle ki görme gücü gözün ruhu, işitme gücü kulağın ruhu, kaldırma ve tutma gücü elin ruhu, yürüme gücü ayağın ruhudur. Bu şekilde diğer azalar için aynı şey söylenebilir.[1208]

3.4.4.1.3. Nâblusî'ye Göre Hilafet

Kur'ân'da Allah, yeryüzünde halife yaratacağını meleklere söylediğini zikreder.[1209] Çoğu tefsir âlimine göre bu âyette geçen halife Hz. Âdem'dir. İbnü'l-Arabî ve onun şârihi ve takipçisi Nâblusî, Âdem'e verilen hilafetin kendinden öncekilere yani cinlere halef olma şeklinde olduğu yorumunda bulunur.

Dâvûd'a verilen hilafet,[1210] insanlar arasında hüküm verme hilafetidir. İbrâhim'e verilen hilafet (imamet)[1211] ise ilim ve tabi olma hilafetidir; Dâvûd'a verilen hilafet gibi değildir.[1212]

[1205] Hicr sûresi, 15/29.

[1206] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 427.

[1207] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 437. (النفخ: هو اقتران صفاته تعالى القديمة الكاملة بصفات العبد الحادثة الكاملة)

[1208] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 349.

[1209] Bakara sûresi, 2/30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

[1210] Sâd sûresi, 38/26. يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

[1211] Bakara sûresi, 2/124. قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

[1212] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 193.

245

3.4.4.1.2. Nâblusî'ye Göre Rûh

İnsana ruhumdan üfledim âyetin[1205] çerçevesinde Nâblusî, Allah'a nispet edilen ruh, Âdem'e nispetle Âdem'den meydana gelen Havva gibidir der. Havva aleyhe's-selam rûh-i küllî, nefs-i küllî, kalem-i âlâ, levh-i mahfuz, arş-ı azîm, kürsî, tabiat-ı küllî, dört unsur (anasır-ı erbea), erkân ve mevalîd-i erbea gibidir.[1206]

Nâblusî nefha'yı şöyle tarif etmektedir:

Allah'ın kadîm ve kâmil sıfatlarının, nâkıs ve hâdis olan kulun sıfatlarına iktiran (yakınlaşma,buluşma) etmesidir.[1207] Ruh ayrıca uzuvların faaliyetini sağlayan kuvvete denir. Şöyle ki görme gücü gözün ruhu, işitme gücü kulağın ruhu, kaldırma ve tutma gücü elin ruhu, yürüme gücü ayağın ruhudur. Bu şekilde diğer azalar için aynı şey söylenebilir.[1208]

3.4.4.1.3. Nâblusî'ye Göre Hilafet

Kur'ân'da Allah, yeryüzünde halife yaratacağını meleklere söylediğini zikreder.[1209] Çoğu tefsir âlimine göre bu âyette geçen halife Hz. Âdem'dir. İbnü'l-Arabî ve onun şârihi ve takipçisi Nâblusî, Âdem'e verilen hilafetin kendinden öncekilere yani cinlere halef olma şeklinde olduğu yorumunda bulunur.

Dâvûd'a verilen hilafet,[1210] insanlar arasında hüküm verme hilafetidir. İbrâhim'e verilen hilafet (imamet)[1211] ise ilim ve tabi olma hilafetidir; Dâvûd'a verilen hilafet gibi değildir.[1212]

[1205] Hicr sûresi, 15/29.

[1206] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 427.

[1207] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 437. (النفخ: هو اقتران صفاته تعالى القديمة الكاملة بصفات العبد الحادثة الكاملة)

[1208] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 349.

[1209] Bakara sûresi, 2/30 وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

[1210] Sâd sûresi, 38/26. يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

[1211] Bakara sûresi, 2/124. قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا

[1212] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 193.

3.4.4.2.Nâblusî'nin Hz. Âdem ve Onun Cennetten Çıkartılmasına Dâir Yorumu

Nâblusî, meleklerin Âdem'e secde edip şeytanın secde etmemesine dâir yaptığı yorumu şudur:

Allah, Âdem'e secde edilmesini emretmekle aslında Âdem'in zâtında kendisine secde etmeyi emretmiştir. Şeytan ise Allah'ın yaratmasını kabul etmesine ve buna iman etmesine rağmen Âdem'e secde etmeyi reddetmekle Allah'ın emrine karşı gelmiştir.[1213]

Nâblusî'nin bu tahlili Niyâzî-i Mısrî'nin şu beyitlerini hatırlatmaktadır:

Secde eyle Âdem'e ta kim Hak'a kul olasın,

Eden Âdem'den ibâ Hak'dan dahi oldu cüdâ.[1214]

Nâblusî, Âdem ve eşinin yaklaşmamaları gereken ağacı "nefis ağaççığı" (şüceyratu nefs) olarak te'vil eder ve bu ağaçtan yemeyi yaratılışa zülüm olarak niteler.[1215]

Âdem ve eşi Nâblusî'ye göre nefis ağacından yerler ve Allah'tan bir ceza olarak hubût (aşağıya inme) cezası verilir.[1216] Nâblusî bu inilen yeri, nefis arzı olarak yorumlar. Buna göre ilgili âyetin anlamı şu şekildedir: sizler nefis ağacından yemekle yaratılışınıza zulmettiniz. Öyleyse o cennetten nefis ağacına inin. Âyetin devamında Allah Teâlâ, kendi katından gelen hidâyete uyan kimse için korku ve üzülmenin olmayacağını bildirmektedir. Bir sonraki âyette ise inkâr edenler ve âyetleri yalanlayanların ebedi cehennemlik olduğu bildirilmektedir.[1217] Nâblusî bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır:

ومن كفروا جهلاً وبالحق كذبوا ولم يعرفوا سرّ اتحاد الهوية
أولئك أهل النار هم خالدون في عذاب أليمٍ من بِعاد وجفوة

[1213] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8a.

وكان بأمري كافرا وهو مؤمن بخلقي وجاء الكفر من تركٍ لسجدة

[1214] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2017, s. 370.

[1215] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8a.

ومنها كلا ما شئتما وتجنّبا شجيرة نفسٍ أكلها ظلم خِلقة

[1216] Bakara sûresi, 2/38.

[1217] Bakara sûresi, 2/39.

246

3.4.4.2.Nâblusî'nin Hz. Âdem ve Onun Cennetten Çıkartılmasına Dâir Yorumu

Nâblusî, meleklerin Âdem'e secde edip şeytanın secde etmemesine dâir yaptığı yorumu şudur:

Allah, Âdem'e secde edilmesini emretmekle aslında Âdem'in zâtında kendisine secde etmeyi emretmiştir. Şeytan ise Allah'ın yaratmasını kabul etmesine ve buna iman etmesine rağmen Âdem'e secde etmeyi reddetmekle Allah'ın emrine karşı gelmiştir.[1213]

Nâblusî'nin bu tahlili Niyâzî-i Mısrî'nin şu beyitlerini hatırlatmaktadır:

Secde eyle Âdem'e ta kim Hak'a kul olasın,

Eden Âdem'den ibâ Hak'dan dahi oldu cüdâ.[1214]

Nâblusî, Âdem ve eşinin yaklaşmamaları gereken ağacı "nefis ağaççığı" (şüceyratu nefs) olarak te'vil eder ve bu ağaçtan yemeyi yaratılışa zülüm olarak niteler.[1215]

Âdem ve eşi Nâblusî'ye göre nefis ağacından yerler ve Allah'tan bir ceza olarak hubût (aşağıya inme) cezası verilir.[1216] Nâblusî bu inilen yeri, nefis arzı olarak yorumlar. Buna göre ilgili âyetin anlamı şu şekildedir: sizler nefis ağacından yemekle yaratılışınıza zulmettiniz. Öyleyse o cennetten nefis ağacına inin. Âyetin devamında Allah Teâlâ, kendi katından gelen hidâyete uyan kimse için korku ve üzülmenin olmayacağını bildirmektedir. Bir sonraki âyette ise inkâr edenler ve âyetleri yalanlayanların ebedi cehennemlik olduğu bildirilmektedir.[1217] Nâblusî bu âyeti şu şekilde yorumlamaktadır:

ومن كفروا جهلاً وبالحق كذبوا ولم يعرفوا سرّ اتحاد الهوية
أولئك أهل النار هم خالدون في عذاب أليمٍ من بِعاد وجفوة

[1213] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8a.

وكان بأمري كافرا وهو مؤمن بخلقي وجاء الكفر من تركٍ لسجدة

[1214] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2017, s. 370.

[1215] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8a.

ومنها كلا ما شئتما وتجنّبا شجيرة نفسٍ أكلها ظلم خِلقة

[1216] Bakara sûresi, 2/38.

[1217] Bakara sûresi, 2/39.

Kim cahilliğinden inkâr eder Hakk'ı yalanlarsa ve Hüviyyet ittihadının sırrını bilmezse işte onlar cehennemliktir. Uzaklık ve cefa azabında ebedi kalacaklardır.

Metinde geçen "hüviyyet ittihadının sırrı" tabiri dikkati çekmektedir. Nâblusî'nin bu tabirini, Cîlî'nin *Ayniyye Kaside*'sine yazdığı şerhte de bulmaktayız. Hüviyyet ile kastedilen Hakk'ın hüviyyeti yani Allah Teâlâ'nın ezeldeki hakikatidir. Buna gayb âlemindeki hakikat de denmektedir.[1218] İttihad iki hüviyyetin birleşmesi değildir. Zira bâkî olanın yanında fâni olanın hüviyyeti ve varlığı olamaz. Dolayısıyla fâni olanın bâkî olanda ittihadı, ya da varlık iddiasında bulunması mümkün değildir. Fâni olan yok -madum- mesabesindedir. Yok olan, mevcûd olanla birleşmez. Bu durumda hüviyetin ittihadı ile kastedilen, kulun kendi hüviyetinden yani benliğinden ve varlık iddiasından tamamen vazgeçmesidir. Kul kendi hüviyetinden öylesine geçmiştir ki sanki Hakk'ın hüviyeti ile bir olmuştur.[1219] Nâblusî'ye göre Allah'ın bir kuluna lütfetmesi, hüviyet nuruyla o kişinin akıl perdesini kaldırmasıdır.[1220]

Nâblusî'nin yorumunda, Hakk'ı inkâr eden, yalanlayan ve nefsini Hakk'ta fâni kılmayan kul uzaklaşma cezasına maruz kalmaktadır. *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Nâblusî bu cezayı detaylı olarak izah etmektedir.

Öncelikle müşahedenin kişinin mertebesine göre değişiklik arz edeceğini ifade eden Nâblusî, kimi müşahedenin lezzet vereceğini, kimi müşahedenin lezzet vermek şöyle dursun elem ve azap vereceğini söyler. Ahirette müşahedenin kişinin dünyadaki haline uygun olarak gerçekleşeceğini düşünen Nâblusî dünyada küfür, fısk, bidat ya da dalalet sebebiyle müşahededen mahrum kalanın, vefatından önce tevbe etmemesi halinde, ölürken bulunduğu hale mutabık bir şekilde azap göreceğini söyler.[1221]

[1218] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.177.

[1219] Nâblusî, *el-Meârifu'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyyeti'l-Cîliyye*, Kral Suud Üni. Küt. Yazmalar Bölümü, nr. 2995, vr.22a.

[1220] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44b.

وإنّ لكم فضل من الله كشفه غطاء الحجا عنكم بنور الهوية

[1221] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 29-30.

247

Kim cahilliğinden inkâr eder Hakk'ı yalanlarsa ve Hüviyyet ittihadının sırrını bilmezse işte onlar cehennemliktir. Uzaklık ve cefa azabında ebedi kalacaklardır.

Metinde geçen "hüviyyet ittihadının sırrı" tabiri dikkati çekmektedir. Nâblusî'nin bu tabirini, Cîlî'nin *Ayniyye Kaside*'sine yazdığı şerhte de bulmaktayız. Hüviyyet ile kastedilen Hakk'ın hüviyyeti yani Allah Teâlâ'nın ezeldeki hakikatidir. Buna gayb âlemindeki hakikat de denmektedir.[1218] İttihad iki hüviyyetin birleşmesi değildir. Zira bâkî olanın yanında fâni olanın hüviyyeti ve varlığı olamaz. Dolayısıyla fâni olanın bâkî olanda ittihadı, ya da varlık iddiasında bulunması mümkün değildir. Fâni olan yok -madum- mesabesindedir. Yok olan, mevcûd olanla birleşmez. Bu durumda hüviyetin ittihadı ile kastedilen, kulun kendi hüviyetinden yani benliğinden ve varlık iddiasından tamamen vazgeçmesidir. Kul kendi hüviyetinden öylesine geçmiştir ki sanki Hakk'ın hüviyeti ile bir olmuştur.[1219] Nâblusî'ye göre Allah'ın bir kuluna lütfetmesi, hüviyet nuruyla o kişinin akıl perdesini kaldırmasıdır.[1220]

Nâblusî'nin yorumunda, Hakk'ı inkâr eden, yalanlayan ve nefsini Hakk'ta fâni kılmayan kul uzaklaşma cezasına maruz kalmaktadır. *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte Nâblusî bu cezayı detaylı olarak izah etmektedir.

Öncelikle müşahedenin kişinin mertebesine göre değişiklik arz edeceğini ifade eden Nâblusî, kimi müşahedenin lezzet vereceğini, kimi müşahedenin lezzet vermek şöyle dursun elem ve azap vereceğini söyler. Ahirette müşahedenin kişinin dünyadaki haline uygun olarak gerçekleşeceğini düşünen Nâblusî dünyada küfür, fısk, bidat ya da dalalet sebebiyle müşahededen mahrum kalanın, vefatından önce tevbe etmemesi halinde, ölürken bulunduğu hale mutabık bir şekilde azap göreceğini söyler.[1221]

[1218] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.177.

[1219] Nâblusî, *el-Meârifu'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyyeti'l-Cîliyye*, Kral Suud Üni. Küt. Yazmalar Bölümü, nr. 2995, vr.22a.

[1220] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44b.

وإنّ لكم فضل من الله كشفه غطاء الحجا عنكم بنور الهوية

[1221] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 29-30.

3.4.4.3.İsrailoğullarının Kurtulmalarına Sebep Olan Deniz

Bakara sûresi 50. âyette, İsrailoğullarına verilen nimetlerden biri olarak denizin yarılıp İsrailoğulların Firavun'un zulmünden kurtulmaları ve Firavun'un denizde boğulması İsrailoğulları'na verilen nimetlerden biri olarak anlatılır.

Nâblusî bu âyetin te'vili bağlamında şöyle demektedir:

وفي ذلكم من ربكم أعظم البلا واذ بكم البحر استبان بشقة
وذلك بحر الجهل انجيتكم به وأغرقت فيه آل فرعون شقوةً
وأنتم لهذا تنظرون فحقِّقوا

Bunda Rabbinizden en büyük imtihan vardır.[1222] *Vaktiyle deniz sizin için yarılarak aşikâr oldu.*

Bu cehalet denizinden sizi kurtardık ve Firavun hanedanını bedbaht bir şekilde onda boğmuştuk.

Sizler ise buna nazar ediyorsunuz öyleyse tahkik edin.[1223]

3.4.4.4.Sâmirî'nin Buzağısı, Nefislerin Öldürülmesi ve İnek Sembolizmi

Nâblusî Bakara sûresi 51. âyette geçen اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ "buzağıyı ilah edindiniz" ifadesini "şehvete kul oldunuz" şeklinde yorumlar. Bu yoruma göre İsrailoğulları Sâmirî'nin şehvet buzağısı sebebiyle kendilerine zulmetmişlerdir. Âyette geçen فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ (nefislerinizi öldürün) ifadesini ise Nâblusî riyazet yaparak dinde ihlasla tövbe edin şeklinde yorumlar.[1224]

Nâblusî İsrailoğulları'nın ilah edindiği buzağı ile Bakara sûresi 67-73. âyetlerde anlatılan, kesmekle görevlendirildikleri inek arasında bir irtibat kurar ve şöyle der:

[1222] Beytin bu kısmı Bakara sûresi 49. Âyetle ilgilidir. İlgili âyet şu şekildedir:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ

[1223] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b.

[1224] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

ومن بعده العجل اتخذتم وإنكم أقمتم بظلمٍ في عبادة شهوة
وعنكم عفونا بعد ذلك لعلكم بشكر لنا تأتون فعل العبادة
وإذ نحن آتينا موسى زمانكم كتاباً وفرقاناً لأجل الهداية
وإذا قال موسى إنكم نفسكم لقد ظلمتم بعجل الشهوة السامرية
فتوبوا إلى الباري بقتل نفوسكم وإخلاصكم في دينكم بالرياضة

248

3.4.4.3.İsrailoğullarının Kurtulmalarına Sebep Olan Deniz

Bakara sûresi 50. âyette, İsrailoğullarına verilen nimetlerden biri olarak denizin yarılıp İsrailoğulların Firavun'un zulmünden kurtulmaları ve Firavun'un denizde boğulması İsrailoğulları'na verilen nimetlerden biri olarak anlatılır.

Nâblusî bu âyetin te'vili bağlamında şöyle demektedir:

وفي ذلكم من ربكم أعظم البلا واذ بكم البحر استبان بشقة
وذلك بحر الجهل انجيتكم به وأغرقت فيه آل فرعون شقوةً
وأنتم لهذا تنظرون فحقِّقوا

Bunda Rabbinizden en büyük imtihan vardır.[1222] *Vaktiyle deniz sizin için yarılarak aşikâr oldu.*

Bu cehalet denizinden sizi kurtardık ve Firavun hanedanını bedbaht bir şekilde onda boğmuştuk.

Sizler ise buna nazar ediyorsunuz öyleyse tahkik edin.[1223]

3.4.4.4.Sâmirî'nin Buzağısı, Nefislerin Öldürülmesi ve İnek Sembolizmi

Nâblusî Bakara sûresi 51. âyette geçen اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ "buzağıyı ilah edindiniz" ifadesini "şehvete kul oldunuz" şeklinde yorumlar. Bu yoruma göre İsrailoğulları Sâmirî'nin şehvet buzağısı sebebiyle kendilerine zulmetmişlerdir. Âyette geçen فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ (nefislerinizi öldürün) ifadesini ise Nâblusî riyazet yaparak dinde ihlasla tövbe edin şeklinde yorumlar.[1224]

Nâblusî İsrailoğulları'nın ilah edindiği buzağı ile Bakara sûresi 67-73. âyetlerde anlatılan, kesmekle görevlendirildikleri inek arasında bir irtibat kurar ve şöyle der:

[1222] Beytin bu kısmı Bakara sûresi 49. Âyetle ilgilidir. İlgili âyet şu şekildedir:

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ

[1223] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b.

[1224] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

ومن بعده العجل اتخذتم وإنكم أقمتم بظلمٍ في عبادة شهوة
وعنكم عفونا بعد ذلك لعلكم بشكر لنا تأتون فعل العبادة
وإذ نحن آتينا موسى زمانكم كتاباً وفرقاناً لأجل الهداية
وإذا قال موسى إنكم نفسكم لقد ظلمتم بعجل الشهوة السامرية
فتوبوا إلى الباري بقتل نفوسكم وإخلاصكم في دينكم بالرياضة

وإذ قال موسى قول حقٍّ لقومه أمرتم بنا أن تذبحوا البقرة
بقرة نفسٍ عجلها شهوة لها وقد عبدوه حبًّ عاجل لذة

Vaktiyle Musa kavmine Hak sözü demişti. Emrolundu size bir inek kesmeniz:
Dünya lezzeti sevgisiyle taptığınız şehvet buzağısının nefs ineğini.[1225]

Nâblusî'nin bu te'vilinden anladığımız, vaktiyle İsrailoğulları'nın Sâmirî vasıtasıyla ilah edindikleri buzağıyı, Nâblusî şehvet buzağısı şeklinde yorumlamaktadır. Bu şehvet içlerinde büyümüş, semirmiş ve "nefis ineği" haline gelmiştir.

Nâblusî, Bakara 72. âyette geçen nefsi öldürmeyi nefsi Hak'tan saptırma, nefsin dirilmesini de[1226] buna bağlı olarak nefsin dalalet ölümünden dirilmesi olarak yorumlar.[1227] Bakara 73. âyette geçen ve genellikle ineğin bir parçasıyla maktule vurun şeklinde anlaşılan Kur'ânî ifadeyi çok net olarak izah etmez ve sadece, tahkik edin şeklinde yorumlar. Bununla "imanınızı hakikate ulaştırın" demek istediğini düşünüyoruz.

Bakara sûresi 93. âyette geçen kalplerine buzağı sevgisi içirildi ifadesinde geçen buzağıyı yine hevâ buzağısı olarak yorumlamaktadır:

وقد أشربوا عجل الهوى في قلوبهم بكفرٍ لهم في الحق من غير وقفة

Kalplerine hevâ buzağısı içirildi,
Hakk'ı şuursuzca inkârları yüzünden.[1228]

Hevâ buzağısı (عجل الهوى) tabiri buzağı sevgisi anlamında değildir. Buzağı sevgisi anlamında olsaydı (هوى/حب العجل) tamlaması kullanırdı. Hevâ buzağısı ile nefsin taşkınlığına işaret etmektedir.

3.4.4.5.Nâblusî'nin Bakara 73. Âyet Bağlamında Yaptığı İşârî Tefsir ve Taş Sembolizmi

Nâblusî, Bakara sûresi 73. âyetin tefsiri çerçevesinde şöyle demektedir:

[1225] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

[1226] Bakara sûresi 73. âyet: كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَىٰ : işte Allah ölüleri böyle diriltir.

[1227] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

وكان قتيل النفس منهم مُضلّها عن الحق والأمورُ قتل الهداية
فقلنا اضربوه حققوه ببعضها كذلك يحيي الله موتى الضلالة

[1228] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

249

وإذ قال موسى قول حقٍّ لقومه أمرتم بنا أن تذبحوا البقرة
بقرة نفسٍ عجلها شهوة لها وقد عبدوه حبًّ عاجل لذة

Vaktiyle Musa kavmine Hak sözü demişti. Emrolundu size bir inek kesmeniz:
Dünya lezzeti sevgisiyle taptığınız şehvet buzağısının nefs ineğini.[1225]

Nâblusî'nin bu te'vilinden anladığımız, vaktiyle İsrailoğulları'nın Sâmirî vasıtasıyla ilah edindikleri buzağıyı, Nâblusî şehvet buzağısı şeklinde yorumlamaktadır. Bu şehvet içlerinde büyümüş, semirmiş ve "nefis ineği" haline gelmiştir.

Nâblusî, Bakara 72. âyette geçen nefsi öldürmeyi nefsi Hak'tan saptırma, nefsin dirilmesini de[1226] buna bağlı olarak nefsin dalalet ölümünden dirilmesi olarak yorumlar.[1227] Bakara 73. âyette geçen ve genellikle ineğin bir parçasıyla maktule vurun şeklinde anlaşılan Kur'ânî ifadeyi çok net olarak izah etmez ve sadece, tahkik edin şeklinde yorumlar. Bununla "imanınızı hakikate ulaştırın" demek istediğini düşünüyoruz.

Bakara sûresi 93. âyette geçen kalplerine buzağı sevgisi içirildi ifadesinde geçen buzağıyı yine hevâ buzağısı olarak yorumlamaktadır:

وقد أشربوا عجل الهوى في قلوبهم بكفرٍ لهم في الحق من غير وقفة

Kalplerine hevâ buzağısı içirildi,
Hakk'ı şuursuzca inkârları yüzünden.[1228]

Hevâ buzağısı (عجل الهوى) tabiri buzağı sevgisi anlamında değildir. Buzağı sevgisi anlamında olsaydı (هوى/حب العجل) tamlaması kullanırdı. Hevâ buzağısı ile nefsin taşkınlığına işaret etmektedir.

3.4.4.5.Nâblusî'nin Bakara 73. Âyet Bağlamında Yaptığı İşârî Tefsir ve Taş Sembolizmi

Nâblusî, Bakara sûresi 73. âyetin tefsiri çerçevesinde şöyle demektedir:

[1225] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

[1226] Bakara sûresi 73. âyet: كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَىٰ : işte Allah ölüleri böyle diriltir.

[1227] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

وكان قتيل النفس منهم مُضلّها عن الحق والأمورُ قتل الهداية
فقلنا اضربوه حققوه ببعضها كذلك يحيي الله موتى الضلالة

[1228] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

وإن من الأحجار ما منه أنهرٌ جرت بعلوم الحضرة الفاعلية
ومنه الذي ينشق من هيبة به فيخرج منه الماء علم الهوية
ومنه الذي من خشية الله هابط بعلم تجلي الذات مَمحوّ جملة
وما الله عما تعملون بغافل بصيرٌ يرى أعمال كل البرية

Taş vardır ki, nehirler Hazret-i Fâiliyyet ilimleriyle akar.

Taş vardır ki, O'nun heybetinden içinden Hüviyyet ilmi olan su çıkar.

Taş vardır ki, O'nun korkusuyla Zât tecellî ilmiyle yerinden kopup düşer ve tamamı yok olur.

Allah yaptıklarından gafîl değildir. Tüm mahlukatın amellerini görüp gözetendir.[1229]

Beyitte geçen üç kavram dikkat çekicidir:

Hazret-i Fâiliyyet ilimleri (علوم الحضرة الفاعلية), Hüviyyet ilmi (علم الهوية), Zât tecellî ilmi (علم تجلي الذات).

Nâblusî, *Bevâtin*'da bu üç terimle neyi kastettiğini izah etmez. Ancak diğer eserlerinden insan-pınar remzini anlamaya ve bu tabirlerle ne kastettiğini elde etmeye çalışacağız. Mesnevi dîbâcelerine yazdığı şerhte insan pınar ilişkisi bağlamında şöyle der:

Ayn, yeryüzünün yarılıp içinden suyun kaynamasıdır. Şüphesiz insânî hakikat (*hakikat-ı insâniyye*), Allah'ın tüm esmâsının tecellîgâhıdır. Onun her bir hali, her bir sıfatı ve her bir fiili İlâhî ismin yeryüzüdür. Şayet bu yeryüzü yarılırsa o zaman ilâhî pınar zuhur eder; kul Rabbâni yardım ve kuvvete (*imdâd-ı Rabbânî*) vasıl olur. Dolayısıyla kâmil kul, pınarlar sahibidir.[1230]

Hazret kavramı tasavvufî literatürde huzur, ilâhî dergâh, makam, mertebe ve Hakk'ın huzuru gibi anlamlara gelmektedir.[1231] Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde hazret (ç.hazerât), "varlığın genel mertebeleri ve âlemdeki bütün tecellîleriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat" anlamındadır.[1232]

[1229] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10a.

[1230] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr.145b-146a.

[1231] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.164.

[1232] Mehmet Demirci, "*Hazret*", DİA, c. 17, s. 146.

250

وإن من الأحجار ما منه أنهرٌ جرت بعلوم الحضرة الفاعلية
ومنه الذي ينشق من هيبة به فيخرج منه الماء علم الهوية
ومنه الذي من خشية الله هابط بعلم تجلي الذات مَمحوّ جملة
وما الله عما تعملون بغافل بصيرٌ يرى أعمال كل البرية

Taş vardır ki, nehirler Hazret-i Fâiliyyet ilimleriyle akar.

Taş vardır ki, O'nun heybetinden içinden Hüviyyet ilmi olan su çıkar.

Taş vardır ki, O'nun korkusuyla Zât tecellî ilmiyle yerinden kopup düşer ve tamamı yok olur.

Allah yaptıklarından gafîl değildir. Tüm mahlukatın amellerini görüp gözetendir.[1229]

Beyitte geçen üç kavram dikkat çekicidir:

Hazret-i Fâiliyyet ilimleri (علوم الحضرة الفاعلية), Hüviyyet ilmi (علم الهوية), Zât tecellî ilmi (علم تجلي الذات).

Nâblusî, *Bevâtin*'da bu üç terimle neyi kastettiğini izah etmez. Ancak diğer eserlerinden insan-pınar remzini anlamaya ve bu tabirlerle ne kastettiğini elde etmeye çalışacağız. Mesnevi dîbâcelerine yazdığı şerhte insan pınar ilişkisi bağlamında şöyle der:

Ayn, yeryüzünün yarılıp içinden suyun kaynamasıdır. Şüphesiz insânî hakikat (*hakikat-ı insâniyye*), Allah'ın tüm esmâsının tecellîgâhıdır. Onun her bir hali, her bir sıfatı ve her bir fiili İlâhî ismin yeryüzüdür. Şayet bu yeryüzü yarılırsa o zaman ilâhî pınar zuhur eder; kul Rabbâni yardım ve kuvvete (*imdâd-ı Rabbânî*) vasıl olur. Dolayısıyla kâmil kul, pınarlar sahibidir.[1230]

Hazret kavramı tasavvufî literatürde huzur, ilâhî dergâh, makam, mertebe ve Hakk'ın huzuru gibi anlamlara gelmektedir.[1231] Şeyh-i Ekber'in terminolojisinde hazret (ç.hazerât), "varlığın genel mertebeleri ve âlemdeki bütün tecellîleriyle birlikte ilâhî veya kevnî hakikat" anlamındadır.[1232]

[1229] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10a.

[1230] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr.145b-146a.

[1231] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.164.

[1232] Mehmet Demirci, "*Hazret*", DİA, c. 17, s. 146.

Nâblusî'nin, fâiliyyet hazreti/mertebesi tabiri ile kastettiği, fâil-i hakikinin Allah olduğunu idrak eden, yani la faile illallah (Allah'tan başka fail yoktur) makamına ulaşan kişi olabilir.

Hüviyyet, Arapça hüve (o) zamirinden türetilmiş bir kelimedir. Bir şeyin hakikati, mahiyeti gibi anlamlara gelir. Tasavvufî terim olarak bütün varlıklara sirâyet eden mutlak varlık olarak tarif edilmiştir.[1233]

Zât tecelli ilmi ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'ın başında belirttiği her şeyde Allah'ın sıfatlarının tecellîsini görme, esmâsını müşahede etme olarak belirginleşen vahdet-i vücûd akidesi ilmi olsa gerektir. Nâblusî'nin her defasında vurguladığı gibi bu tecellide hulûl ve ittihad yoktur.[1234]

Nâblusî *et-Tahrîr*'in başındaki "Kâbe Kavseyni ev Ednâ" [1235] makamdan tevarüs edilen marifetullah ile de bu ilmi murat ettiğini düşünüyoruz.

3.4.4.6.Akıl Cebrâili, Himmet Mîkâîli ve Nâblusî'nin Melek Anlayışı

Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye* isimli hacimli kelam kitabında, melekleri Ehl-i Sünnet akidesi çizgisinde değerlendirir. Buna göre melekler nûrânî varlıklar olup farklı şekillere girebilirler. Allah'ın elçileridirler ve O'na isyan etmezler; Allah'ın emirlerini yerine getirirler. Allah'ı gece-gündüz tesbih ederler.[1236]

Bununla birlikte Nâblusî, *Bevâtin*'da melekler için fâil/kuvvetler (القوى الفاعلية) tabirini kullanmakta, Cebrail için akıl Cebrâili (جبريل عقلٍ), Mîkâil için himmet (olağanüstü irade) Mîkâili (ميكال هِمّة) tabirini kullanmaktadır.

Bakara sûresi 98. âyet tefsiri bağlamında *Bevâtin*'da şöyle demektedir:

ومن كان بالدعوى عدواً لربه وأملاكه تلك القوى الفاعلية
وللرسل وهي الواردات من الهدى وجبريل عقلٍ ثم ميكال هِمّة

[1233] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 290.

[1234] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51b.

وروح شريفٌ منه جاء فآمِنوا بسرّ ظهور الله في البشريّة
ظهورَ تجلٍّ لا اتحاد به ولا حلول تعالى الله عنْ كلّ نقصة

[1235] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu anlamına gelen âyetle sûfîler Allah'a olan sıfâtî kurbiyet ve kulun nefsî varlığını Hak'ta fâni kılmasını kastetmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

[1236] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 215b-216a.

251

Nâblusî'nin, fâiliyyet hazreti/mertebesi tabiri ile kastettiği, fâil-i hakikinin Allah olduğunu idrak eden, yani la faile illallah (Allah'tan başka fail yoktur) makamına ulaşan kişi olabilir.

Hüviyyet, Arapça hüve (o) zamirinden türetilmiş bir kelimedir. Bir şeyin hakikati, mahiyeti gibi anlamlara gelir. Tasavvufî terim olarak bütün varlıklara sirâyet eden mutlak varlık olarak tarif edilmiştir.[1233]

Zât tecelli ilmi ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'ın başında belirttiği her şeyde Allah'ın sıfatlarının tecellîsini görme, esmâsını müşahede etme olarak belirginleşen vahdet-i vücûd akidesi ilmi olsa gerektir. Nâblusî'nin her defasında vurguladığı gibi bu tecellide hulûl ve ittihad yoktur.[1234]

Nâblusî *et-Tahrîr*'in başındaki "Kâbe Kavseyni ev Ednâ" [1235] makamdan tevarüs edilen marifetullah ile de bu ilmi murat ettiğini düşünüyoruz.

3.4.4.6.Akıl Cebrâili, Himmet Mîkâîli ve Nâblusî'nin Melek Anlayışı

Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye* isimli hacimli kelam kitabında, melekleri Ehl-i Sünnet akidesi çizgisinde değerlendirir. Buna göre melekler nûrânî varlıklar olup farklı şekillere girebilirler. Allah'ın elçileridirler ve O'na isyan etmezler; Allah'ın emirlerini yerine getirirler. Allah'ı gece-gündüz tesbih ederler.[1236]

Bununla birlikte Nâblusî, *Bevâtin*'da melekler için fâil/kuvvetler (القوى الفاعلية) tabirini kullanmakta, Cebrail için akıl Cebrâili (جبريل عقلٍ), Mîkâil için himmet (olağanüstü irade) Mîkâili (ميكال هِمّة) tabirini kullanmaktadır.

Bakara sûresi 98. âyet tefsiri bağlamında *Bevâtin*'da şöyle demektedir:

ومن كان بالدعوى عدواً لربه وأملاكه تلك القوى الفاعلية
وللرسل وهي الواردات من الهدى وجبريل عقلٍ ثم ميكال هِمّة

[1233] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 290.

[1234] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51b.

وروح شريفٌ منه جاء فآمِنوا بسرّ ظهور الله في البشريّة
ظهورَ تجلٍّ لا اتحاد به ولا حلول تعالى الله عنْ كلّ نقصة

[1235] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu anlamına gelen âyetle sûfîler Allah'a olan sıfâtî kurbiyet ve kulun nefsî varlığını Hak'ta fâni kılmasını kastetmektedir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

[1236] Nâblusî, *el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye*, SÜL. Damad İbrahim Paşa, nr.797, vr. 215b-216a.

فإن له الله العدو بكفره وذلك ماقد كان فيه بغفلة

Kim bir iddia ile düşman olursa Rabbine,

Etkili güçler olan meleklerine,

Hidâyet varidâtı olan elçilerine,

Akıl Cebrâiline, himmet Mîkâiline,

Allah'tır onun düşmanı

Gafletiyle inkârından dolayı.[1237]

Etkili güçler olarak çevirdiğimiz (القوى الفاعلية) ile ne kastettiğini anlamak için Nâblusî'nin *Fusûs* şerhine müracaat ettiğimizde, insanın âlemin fihristi olduğuna dâir izahında *melekler âleminin insanın bedenine sâri kuvvetlere* (وعوالم ملائكة وهي قواه السارية في بدنه) tekabul ettiğini söylediğini görmekteyiz.[1238]

Dikkat çeken ikinci nokta, Rasûl kelimesinin çoğulu olan rusul (رسل) kelimesini, hidâyet varidâtı (الواردات من الهدى) kavramıyla tanımlamasıdır. Varidât, v-r-d (ورد) kökünden gelen vâride (واردة) kelimesinin çoğuludur. Sözlükte 'gelenler' anlamına gelen varidât, tasavvuf literatüründe istemeden kulun kalbine doğan manalar anlamındadır.[1239]

Kulun kalbine doğan ilhamlar sûfî için önemlidir. Öyle ki bu tür ilhamları sûfî Allah'tan gelen bir işaret olarak görür. Tasavvuf yolunun önderlerinden olan Sun'ullah-ı Gaybî'nin şu dizeleri buna örnektir:

İlm-i Rabbânîye ir kim kâbil-i nesh olmaya

Enbiyâ vahyi gibidir evliyâya vâridât.[1240]

3.4.4.7.Allah'ın Kitabını Arkaya Atma

Bakara 101. âyette Yahûdîler hakkında *sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kitabını arkalarına attılar*[1241] buyurulmaktadır. Nâblusî, *kitabı arkaya atmayı*, manayı

[1237] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

[1238] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 356

[1239] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 688-689.

[1240] Bilal Kemikli, *Sun'ullah-ı Gaybî Divânı İnceleme ve Metin*, M.E.B. Yayınları, 2000, s. 257.

[1241] Bakara sûresi, 2/101. وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

252

فإن له الله العدو بكفره وذلك ماقد كان فيه بغفلة

Kim bir iddia ile düşman olursa Rabbine,

Etkili güçler olan meleklerine,

Hidâyet varidâtı olan elçilerine,

Akıl Cebrâiline, himmet Mîkâiline,

Allah'tır onun düşmanı

Gafletiyle inkârından dolayı.[1237]

Etkili güçler olarak çevirdiğimiz (القوى الفاعلية) ile ne kastettiğini anlamak için Nâblusî'nin *Fusûs* şerhine müracaat ettiğimizde, insanın âlemin fihristi olduğuna dâir izahında *melekler âleminin insanın bedenine sâri kuvvetlere* (وعوالم ملائكة وهي قواه السارية في بدنه) tekabul ettiğini söylediğini görmekteyiz.[1238]

Dikkat çeken ikinci nokta, Rasûl kelimesinin çoğulu olan rusul (رسل) kelimesini, hidâyet varidâtı (الواردات من الهدى) kavramıyla tanımlamasıdır. Varidât, v-r-d (ورد) kökünden gelen vâride (واردة) kelimesinin çoğuludur. Sözlükte 'gelenler' anlamına gelen varidât, tasavvuf literatüründe istemeden kulun kalbine doğan manalar anlamındadır.[1239]

Kulun kalbine doğan ilhamlar sûfî için önemlidir. Öyle ki bu tür ilhamları sûfî Allah'tan gelen bir işaret olarak görür. Tasavvuf yolunun önderlerinden olan Sun'ullah-ı Gaybî'nin şu dizeleri buna örnektir:

İlm-i Rabbânîye ir kim kâbil-i nesh olmaya

Enbiyâ vahyi gibidir evliyâya vâridât.[1240]

3.4.4.7.Allah'ın Kitabını Arkaya Atma

Bakara 101. âyette Yahûdîler hakkında *sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın kitabını arkalarına attılar*[1241] buyurulmaktadır. Nâblusî, *kitabı arkaya atmayı*, manayı

[1237] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

[1238] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 356

[1239] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 688-689.

[1240] Bilal Kemikli, *Sun'ullah-ı Gaybî Divânı İnceleme ve Metin*, M.E.B. Yayınları, 2000, s. 257.

[1241] Bakara sûresi, 2/101. وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

uzağa sarf etme, medlûlü dışına hamletme olarak yorumlar.[1242] Nâblusî'ye göre Allah'tan ehl-i kitaba, ellerindeki Tevrât'ın aslını tasdik eden bir elçi olan Hz. Peygamber geldiğinde onlar Tevrât'ı inkâr etmediler. İlgili Tevrât âyetlerini aslî anlamından saptırarak uzak manalara tevcih ettiler.

Nâblusî'nin bu yorumunu çok isabetli buluyoruz. Allah'ın kitabını arkaya atmak demek sadece Kur'ân'ı ihmal etmek, ahkamını yerine getirmemek değildir. Nâblusî'nin de değindiği gibi kitabı insanın kendi heva ve hevesini giderme oyuncağı veya aleti kılması da kitabı arkaya atmaya girer. Halbuki Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in Sünneti bir Müslüman için tabi olunması gereken mercilerdir. Heva ve hevesine uygun düştüğünde Kur'ân ve sünnetten delil getirip hevasına aykırı düştüğünde ise Kur'ân ve Sünneti reddetmesi ya da bir kulp takarak devre dışı bırakması o kişinin esasında Kur'ân ve Sünnete tabi olmadığını, Kitabı dolaysıyla Sünneti de arkasına attığını göstermektedir. O kişi heva ve hevesine tabi olmuş, Kur'ân ve Sünnetle de kılıfına uydurma gayretine girişmiştir.

3.4.4.8.Ruh ile Nefs Hakkında Kişi ile Karısı Sembolizmi

Bakara sûresi 102. âyette bahsedildiği üzere Hârût ve Mârût, kendilerinin birer imtihan olduklarını ve insanlara sihri öğreterek küfre düşmemeleri konusunda ikaz etmedikçe sihri öğretmeyeceklerini ifade etmektedirler. İnsanlar ise onlardan koca ile karısını birbirinden ayıracak sihri öğreniyorlardı.[1243]

Nâblusî, âyette geçen kişi ile karısı ifadelerini ruh ve onun altında olan nefs şeklinde yorumlar. Bu yoruma göre onlar ruh ve nefsi birbirinden ayıracak sihri öğreniyorlardı. Onların sihri bâtıl yolda kullanmaları fıtrat üzere doğan çocuğu Yahûdîleştiren anne baba hadisine[1244] atıfta bulunarak ifade etmektedir. İlgili beyitler *Bevâtin*'da şu şekildedir:

[1242] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

وأكثرهم لا يؤمنون وإن أتى رسولٌ لهم من عند رب الخليقة
يصدق ما معهم فريقٌ لهم رمى بحكم كتاب الله في غير وجهة
بصرف المعاني للبعيد كأنهم وقد علموا لا يعلمون لغفلة

[1243] Bakara sûresi, 2/102.

وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ

[1244] Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Cenâiz,78, hadis nr: 1359.

253

uzağa sarf etme, medlûlü dışına hamletme olarak yorumlar.[1242] Nâblusî'ye göre Allah'tan ehl-i kitaba, ellerindeki Tevrât'ın aslını tasdik eden bir elçi olan Hz. Peygamber geldiğinde onlar Tevrât'ı inkâr etmediler. İlgili Tevrât âyetlerini aslî anlamından saptırarak uzak manalara tevcih ettiler.

Nâblusî'nin bu yorumunu çok isabetli buluyoruz. Allah'ın kitabını arkaya atmak demek sadece Kur'ân'ı ihmal etmek, ahkamını yerine getirmemek değildir. Nâblusî'nin de değindiği gibi kitabı insanın kendi heva ve hevesini giderme oyuncağı veya aleti kılması da kitabı arkaya atmaya girer. Halbuki Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in Sünneti bir Müslüman için tabi olunması gereken mercilerdir. Heva ve hevesine uygun düştüğünde Kur'ân ve sünnetten delil getirip hevasına aykırı düştüğünde ise Kur'ân ve Sünneti reddetmesi ya da bir kulp takarak devre dışı bırakması o kişinin esasında Kur'ân ve Sünnete tabi olmadığını, Kitabı dolaysıyla Sünneti de arkasına attığını göstermektedir. O kişi heva ve hevesine tabi olmuş, Kur'ân ve Sünnetle de kılıfına uydurma gayretine girişmiştir.

3.4.4.8.Ruh ile Nefs Hakkında Kişi ile Karısı Sembolizmi

Bakara sûresi 102. âyette bahsedildiği üzere Hârût ve Mârût, kendilerinin birer imtihan olduklarını ve insanlara sihri öğreterek küfre düşmemeleri konusunda ikaz etmedikçe sihri öğretmeyeceklerini ifade etmektedirler. İnsanlar ise onlardan koca ile karısını birbirinden ayıracak sihri öğreniyorlardı.[1243]

Nâblusî, âyette geçen kişi ile karısı ifadelerini ruh ve onun altında olan nefs şeklinde yorumlar. Bu yoruma göre onlar ruh ve nefsi birbirinden ayıracak sihri öğreniyorlardı. Onların sihri bâtıl yolda kullanmaları fıtrat üzere doğan çocuğu Yahûdîleştiren anne baba hadisine[1244] atıfta bulunarak ifade etmektedir. İlgili beyitler *Bevâtin*'da şu şekildedir:

[1242] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a.

وأكثرهم لا يؤمنون وإن أتى رسولٌ لهم من عند رب الخليقة
يصدق ما معهم فريقٌ لهم رمى بحكم كتاب الله في غير وجهة
بصرف المعاني للبعيد كأنهم وقد علموا لا يعلمون لغفلة

[1243] Bakara sûresi, 2/102.

وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ

[1244] Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, el-Cenâiz,78, hadis nr: 1359.

وما عَلّما حتى يقولا تحققوا ولا تكفروا ما نحن إلا لفتنة
وقد هوَّداهُ والداه كما أتى وإلا فما المولود إلا بفطرة
ألا منهما الإنسان يعلم ما به يفرّق بين المرء منه وزوجةِ
أي الروح والنفس التي هي تحته فتبقى على استقلال دعوى بطلقة

"Hakikate erin ve küfre düşmeyin" diyene dek sihri öğretmediler zira bizler ancak imtihanız.

Hadis'te geçtiği üzere anne babası onu Yahûdîleştirmiştir. Yoksa her doğan ancak fıtrat üzere doğar.

İnsanlar onlardan koca ile karısını ayıracak sihri öğrendiler.

Yani ruh ve onun altındaki nefsi. Böylelikle nefs, boşanma iddiasıyla kendi başına kalır.[1245]

İnsan ruh, nefs ve akıl ile birlikte insandır. Akıl hakikatı anlamada bir araçtır. Onsuz gerçek anlaşılmaz, o olmadan insan mükellef olamaz. Nefs insanın egosu ve benliğidir. İnsan bu tarafını tezkiye etmekle mükelleftir. Zira nefsini tezkiye edenler kurtuluşa erenlerdir.[1246] İnsan nefsini ve hevasını tanrı edinmeyecek[1247] bununla birlikte nefsinin üzerinde hakkı olduğunu bilecek.[1248] Nâblusî'nin işaret ettiği gibi insan nefsini ruhundan ayırmayacak ve onu ruhla bütünleştirecek. Zira Allah insana kendi ruhundan üflemiştir.[1249]

3.4.4.9.Nâblusî'nin Ârifin Kalbini Beytullah Olarak Görmesi

Bakara sûresi 125. âyette Allah Teâlâ Beyt'i insanlar için sevap kazanma ve güven yeri kıldığını söylemektedir.[1250] Nâblusî bu Beyt'i ârifin kalbi olarak yorumlar. Bu işârî yoruma göre ârifin kalbi insanlar için kıble, güven ve sevap için toplanma yeri kılınmıştır.[1251] İlgili âyetin devamında yer alan *Makam-ı İbrahim'de kendinize namaz*

[1245] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a-11b.

[1246] Şems sûresi, 91/9.

[1247] Furkân sûresi, 25/43.

[1248] Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Savm, 51, hadis nr: 1968.

[1249] Tahrîm sûresi, 66/12.

[1250] Bakara sûresi, 2/125. وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً

[1251] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12b.
وإذ قد جعلنا البيت أي قلب عارفٍ ثواباً وأمناً للأنام بقبلة

254

وما عَلّما حتى يقولا تحققوا ولا تكفروا ما نحن إلا لفتنة
وقد هوَّداهُ والداه كما أتى وإلا فما المولود إلا بفطرة
ألا منهما الإنسان يعلم ما به يفرّق بين المرء منه وزوجةِ
أي الروح والنفس التي هي تحته فتبقى على استقلال دعوى بطلقة

"Hakikate erin ve küfre düşmeyin" diyene dek sihri öğretmediler zira bizler ancak imtihanız.

Hadis'te geçtiği üzere anne babası onu Yahûdîleştirmiştir. Yoksa her doğan ancak fıtrat üzere doğar.

İnsanlar onlardan koca ile karısını ayıracak sihri öğrendiler.

Yani ruh ve onun altındaki nefsi. Böylelikle nefs, boşanma iddiasıyla kendi başına kalır.[1245]

İnsan ruh, nefs ve akıl ile birlikte insandır. Akıl hakikatı anlamada bir araçtır. Onsuz gerçek anlaşılmaz, o olmadan insan mükellef olamaz. Nefs insanın egosu ve benliğidir. İnsan bu tarafını tezkiye etmekle mükelleftir. Zira nefsini tezkiye edenler kurtuluşa erenlerdir.[1246] İnsan nefsini ve hevasını tanrı edinmeyecek[1247] bununla birlikte nefsinin üzerinde hakkı olduğunu bilecek.[1248] Nâblusî'nin işaret ettiği gibi insan nefsini ruhundan ayırmayacak ve onu ruhla bütünleştirecek. Zira Allah insana kendi ruhundan üflemiştir.[1249]

3.4.4.9.Nâblusî'nin Ârifin Kalbini Beytullah Olarak Görmesi

Bakara sûresi 125. âyette Allah Teâlâ Beyt'i insanlar için sevap kazanma ve güven yeri kıldığını söylemektedir.[1250] Nâblusî bu Beyt'i ârifin kalbi olarak yorumlar. Bu işârî yoruma göre ârifin kalbi insanlar için kıble, güven ve sevap için toplanma yeri kılınmıştır.[1251] İlgili âyetin devamında yer alan *Makam-ı İbrahim'de kendinize namaz*

[1245] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11a-11b.

[1246] Şems sûresi, 91/9.

[1247] Furkân sûresi, 25/43.

[1248] Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Savm, 51, hadis nr: 1968.

[1249] Tahrîm sûresi, 66/12.

[1250] Bakara sûresi, 2/125. وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْناً

[1251] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12b.
وإذ قد جعلنا البيت أي قلب عارفٍ ثواباً وأمناً للأنام بقبلة

kılma yeri edinin emrini ise Nâblusî *Makam-ı İbrahim'de dostluk menzili edinin* olarak yorumlamaktadır. Âyette geçen beyti yani kalbi de orada tavaf edecek, itikafa girecek, rükû ve secde edecekler için mâsivâdan temizlenecek bir mahal anlamında işârî yorum getirir.[1252]

Nâblusî'nin âyette geçen Beyt yani Ka'be ile ârifin kalbi arasında kurduğu ilişki mecazidir. İnsanların âriflere teveccüh etmesini Ka'be'ye olan teveccühe benzetmiştir. Nâblusî'nin ârifle kastettiği hadiste de geçtiği üzere kendilerine ümmetin emanet edildiği âlimler[1253] olsa gerek.

3.4.4.10. Nâblusî'nin Kıblenin Tevcihine Getirdiği İşârî Yorum

Bakara sûresi 148. âyetin (وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) tefsirinde Nâblusî yaygın kanaatten farklı bir yorum yapar. Tefsir kitaplarında genel kabul görmüş manaya göre muhtelif din mensuplarından herkesin yöneldikleri bir yön/kıble vardır.[1254] Nâblusî ise bu âyeti şöyle te'vil eder:

لكلٍّ من الأكوان وجهة مَنشإٍ وذاك مولّيها بكلّ إشارة

Tüm ekvânın işaretlerle yöneldiği bir doğuş kıblesi vardır.[1255]

Ekvân kevn kelimesinin çoğuludur. Kevn ise oluş, olay, hadise, varlık, dünya ve kâinât anlamlarına gelmektedir. Tesniye kipiyle el-kevnân dünya ve ahiret anlamına gelmektedir.[1256] Nâblusî çoğul kipi olan ekvân ile tüm oluşlar ya da kâinâtları kastetmiş olabilir. Sonuç itibariyle Nâblusî tüm oluşların ya da kâinâtın işaretle yöneldikleri neşet etme yönü olduğunu ifade etmektedir.

[1252] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12b.

[1253] Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 2, s. 100, hadis nr: 115. (العلماء أمناء الله على خلقه)

[1254] Bkz. en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, c. 1, s. 141.

[1255] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1256] İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye & Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 1425/2004, s. 806

255

kılma yeri edinin emrini ise Nâblusî *Makam-ı İbrahim'de dostluk menzili edinin* olarak yorumlamaktadır. Âyette geçen beyti yani kalbi de orada tavaf edecek, itikafa girecek, rükû ve secde edecekler için mâsivâdan temizlenecek bir mahal anlamında işârî yorum getirir.[1252]

Nâblusî'nin âyette geçen Beyt yani Ka'be ile ârifin kalbi arasında kurduğu ilişki mecazidir. İnsanların âriflere teveccüh etmesini Ka'be'ye olan teveccühe benzetmiştir. Nâblusî'nin ârifle kastettiği hadiste de geçtiği üzere kendilerine ümmetin emanet edildiği âlimler[1253] olsa gerek.

3.4.4.10. Nâblusî'nin Kıblenin Tevcihine Getirdiği İşârî Yorum

Bakara sûresi 148. âyetin (وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا) tefsirinde Nâblusî yaygın kanaatten farklı bir yorum yapar. Tefsir kitaplarında genel kabul görmüş manaya göre muhtelif din mensuplarından herkesin yöneldikleri bir yön/kıble vardır.[1254] Nâblusî ise bu âyeti şöyle te'vil eder:

لكلٍّ من الأكوان وجهة مَنشإٍ وذاك مولّيها بكلّ إشارة

Tüm ekvânın işaretlerle yöneldiği bir doğuş kıblesi vardır.[1255]

Ekvân kevn kelimesinin çoğuludur. Kevn ise oluş, olay, hadise, varlık, dünya ve kâinât anlamlarına gelmektedir. Tesniye kipiyle el-kevnân dünya ve ahiret anlamına gelmektedir.[1256] Nâblusî çoğul kipi olan ekvân ile tüm oluşlar ya da kâinâtları kastetmiş olabilir. Sonuç itibariyle Nâblusî tüm oluşların ya da kâinâtın işaretle yöneldikleri neşet etme yönü olduğunu ifade etmektedir.

[1252] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12b.

[1253] Kudâî, *Müsnedü'ş-Şihâb*, 2, s. 100, hadis nr: 115. (العلماء أمناء الله على خلقه)

[1254] Bkz. en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, c. 1, s. 141.

[1255] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1256] İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye & Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 1425/2004, s. 806

Mescid-i Harâm'a yönelme emri Kur'ân'da iki farklı şekilde dört defa geçmektedir. Bakara 149 ve 150'de müfret muhatap kiple geçerken,[1257] aynı sûrenin 144 ve 150. âyetlerinde çoğul muhatap siygasıyla tekrar eder.[1258]

Nâblusî bu âyetlerde geçen her mescidi farklı şekilde isimlendirir. Şöyle ki, bu âyetlerden ilk zikredilen yer olan Bakara 144. âyetteki Mescid-i Harâm'a dönmeyi, '*mazhariyyet suretinde yönünüzü kendisinde tecellî ettiğimiz mescidimize dönün*'[1259] olarak te'vil eder. Bakara 149. âyette geçen *nereden çıkarsan çık yönünü Mescid-i Harâm'a dön* ifadesini eşyanın Allah'tan sudûruna (çıkmasına); âyetteki *nereden çıkarsan çık* kısmı sudûrda esmânın rolüne; yönelinmesi gereken mescidi ise heybet ve ihtiram sahibi Şe'n Mescidi olarak yorumlar.[1260]

Burada Nâblusî'nin Şe'n Mescidi (مسجد شأن) ile kanaatimizce كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (O, her an bir yaratma/tasarruf halindedir.) âyetine[1261] işaret etmektedir. Bu durumda Şe'n Mescidi yaratma mahalli, tasarruf sathı gibi bir anlama gelmektedir. Yani eşyanın Allah'ın esmâsının bir tecellîsi olarak yaratma mahalline yönelmesi ve sudur etmesidir.

Bakara 150. âyette hem tekil muhatap siygasıyla hem de çoğul muhatap siygasıyla her nereden çıkılırsa çıkılsın Mescid-i Harâm'a dönmeye dâir bir emir vardır.

Nâblusî 150. âyette geçen tekil muhatap kipli emir ifadesini ayn'dan muhakkak -hakikate ermiş, zuhur etmiş- olarak çıktığında yönünü celvet mescidi tarafına çevir şeklinde te'vil eder.[1262] Burada *ayn* (عين) tabiri Ekberi Gelenek'te sıkça kullanılan bir

[1257] Bakara sûresi, 2/149, 150: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

[1258] Bakara sûresi, 2/144, 150: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

[1259] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 13b.

ألا حيثما كنتم فولّوا وجوهكم إلى شطره في صورةٍ مظهريّة

[1260] İlgili beyitler *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da şöyle geçmektedir:

ومن حيث حاولت الخروج بفضله
عن الذات بالأسماء فوجهك ولّه لمسجد شأن ذي احترام وهيبة
ألا إنه من ربّك الحق فاستقم عليه وما ربي بصاحب غفلة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1261] Rahmân sûresi, 55/29.

[1262] İlgili beyitler *Bevâtin*'da şöyle geçmektedir:

ومن حيث عن عينٍ خرجت محققاً فوجهك ولّي شطر مسجد جلوة
ومن حيثما كنتم فولّوا وجوهكم وتلك لنا وجهٌ سواه بهلكة

256

Mescid-i Harâm'a yönelme emri Kur'ân'da iki farklı şekilde dört defa geçmektedir. Bakara 149 ve 150'de müfret muhatap kiple geçerken,[1257] aynı sûrenin 144 ve 150. âyetlerinde çoğul muhatap siygasıyla tekrar eder.[1258]

Nâblusî bu âyetlerde geçen her mescidi farklı şekilde isimlendirir. Şöyle ki, bu âyetlerden ilk zikredilen yer olan Bakara 144. âyetteki Mescid-i Harâm'a dönmeyi, '*mazhariyyet suretinde yönünüzü kendisinde tecellî ettiğimiz mescidimize dönün*'[1259] olarak te'vil eder. Bakara 149. âyette geçen *nereden çıkarsan çık yönünü Mescid-i Harâm'a dön* ifadesini eşyanın Allah'tan sudûruna (çıkmasına); âyetteki *nereden çıkarsan çık* kısmı sudûrda esmânın rolüne; yönelinmesi gereken mescidi ise heybet ve ihtiram sahibi Şe'n Mescidi olarak yorumlar.[1260]

Burada Nâblusî'nin Şe'n Mescidi (مسجد شأن) ile kanaatimizce كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (O, her an bir yaratma/tasarruf halindedir.) âyetine[1261] işaret etmektedir. Bu durumda Şe'n Mescidi yaratma mahalli, tasarruf sathı gibi bir anlama gelmektedir. Yani eşyanın Allah'ın esmâsının bir tecellîsi olarak yaratma mahalline yönelmesi ve sudur etmesidir.

Bakara 150. âyette hem tekil muhatap siygasıyla hem de çoğul muhatap siygasıyla her nereden çıkılırsa çıkılsın Mescid-i Harâm'a dönmeye dâir bir emir vardır.

Nâblusî 150. âyette geçen tekil muhatap kipli emir ifadesini ayn'dan muhakkak -hakikate ermiş, zuhur etmiş- olarak çıktığında yönünü celvet mescidi tarafına çevir şeklinde te'vil eder.[1262] Burada *ayn* (عين) tabiri Ekberi Gelenek'te sıkça kullanılan bir

[1257] Bakara sûresi, 2/149, 150: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

[1258] Bakara sûresi, 2/144, 150: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

[1259] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 13b.

ألا حيثما كنتم فولّوا وجوهكم إلى شطره في صورةٍ مظهريّة

[1260] İlgili beyitler *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da şöyle geçmektedir:

ومن حيث حاولت الخروج بفضله
عن الذات بالأسماء فوجهك ولّه لمسجد شأن ذي احترام وهيبة
ألا إنه من ربّك الحق فاستقم عليه وما ربي بصاحب غفلة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1261] Rahmân sûresi, 55/29.

[1262] İlgili beyitler *Bevâtin*'da şöyle geçmektedir:

ومن حيث عن عينٍ خرجت محققاً فوجهك ولّي شطر مسجد جلوة
ومن حيثما كنتم فولّوا وجوهكم وتلك لنا وجهٌ سواه بهلكة

kavramdır. Sözlük anlamı "göz, pınar, kaynak, memba" gibi anlamlara gelirken Ekberi gelenek'te ise öz, zât, kaynak anlamlarına gelmektedir.[1263] Nâblusî'nin kullandığı bir başka tabir ise 'celvet mescidi'dir (مسجد جلوة). Bu tabirle Allah'ın ilm-i ezelîsinde mevcut olan a'yân-ı sâbite'nin[1264] tezahürü diğer bir ifadeyle kesret âlemine çıkması kastedilir.

Nâblusî, Bakara 150. âyette geçen çoğul kiple gelen ikinci emri ise şöyle yorumlar: yüzünüzü bizim veçhimize/rızamıza çevirin. Bizim veçhimiz dışındaki tüm yüzler ölümlüdür.

3.4.4.11. Nâblusî'ye Göre İnkâr Sebepleri

1. Aşırı hamakat:

وفي الناس أقوام اتّخذوا لهم عن الله أنداداً لفرط الغباوة

İnsanlar içinde aşırı hamakatten dolayı Allah'ı bırakıp O'na ortak edinenler var.[1265]

2. Cahillik ve dirâyet yoksunluğu:

Bakara sûresi 170. âyette ifade edildiği üzere, inkâr edenlere, "Allah'ın indirdiğine tabi olun" denildiği zaman inkâr edenler atalarını üzerinde buldukları yola tabi olacaklarını söylerler. Bunun üzerine Allah Teâlâ o inkarcıları, "onlar akıl etmeyen insanlar da olsalar yine de onlara uyacak mısınız" şeklinde ikaz eder. Nâblusî akıl etmemenin gerekçesi olarak cehaleti ve kavrayışın olmamasını gösterir.[1266]

Nâblusî'nin belirttiği gibi aşırı hamakat ile cehalet insanın küfrüne sebep olduğu gibi başka insanların tekfirine de sebep olabilmektedir.

إلى شطره كي لايكون لغيركم عليكم بإثبات السوى بعض حجّة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1263] Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 7. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s. 74.

[1264] Ekberiyye Geleneğinde kullanılan a'yân-i sâbite, eşyanın ilm-i İlâhîdeki ilk ezelî arketipler serisidir. Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 74.

[1265] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1266] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

ولو كانت الآباء لا يعقلون ما هو الشيء من جهل وفقد دراية

257

kavramdır. Sözlük anlamı "göz, pınar, kaynak, memba" gibi anlamlara gelirken Ekberi gelenek'te ise öz, zât, kaynak anlamlarına gelmektedir.[1263] Nâblusî'nin kullandığı bir başka tabir ise 'celvet mescidi'dir (مسجد جلوة). Bu tabirle Allah'ın ilm-i ezelîsinde mevcut olan a'yân-ı sâbite'nin[1264] tezahürü diğer bir ifadeyle kesret âlemine çıkması kastedilir.

Nâblusî, Bakara 150. âyette geçen çoğul kiple gelen ikinci emri ise şöyle yorumlar: yüzünüzü bizim veçhimize/rızamıza çevirin. Bizim veçhimiz dışındaki tüm yüzler ölümlüdür.

3.4.4.11. Nâblusî'ye Göre İnkâr Sebepleri

1. Aşırı hamakat:

وفي الناس أقوام اتّخذوا لهم عن الله أنداداً لفرط الغباوة

İnsanlar içinde aşırı hamakatten dolayı Allah'ı bırakıp O'na ortak edinenler var.[1265]

2. Cahillik ve dirâyet yoksunluğu:

Bakara sûresi 170. âyette ifade edildiği üzere, inkâr edenlere, "Allah'ın indirdiğine tabi olun" denildiği zaman inkâr edenler atalarını üzerinde buldukları yola tabi olacaklarını söylerler. Bunun üzerine Allah Teâlâ o inkarcıları, "onlar akıl etmeyen insanlar da olsalar yine de onlara uyacak mısınız" şeklinde ikaz eder. Nâblusî akıl etmemenin gerekçesi olarak cehaleti ve kavrayışın olmamasını gösterir.[1266]

Nâblusî'nin belirttiği gibi aşırı hamakat ile cehalet insanın küfrüne sebep olduğu gibi başka insanların tekfirine de sebep olabilmektedir.

إلى شطره كي لايكون لغيركم عليكم بإثبات السوى بعض حجّة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1263] Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 7. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2018, s. 74.

[1264] Ekberiyye Geleneğinde kullanılan a'yân-i sâbite, eşyanın ilm-i İlâhîdeki ilk ezelî arketipler serisidir. Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 74.

[1265] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1266] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

ولو كانت الآباء لا يعقلون ما هو الشيء من جهل وفقد دراية

Hâricîler Hz. Ali gibi bir zâtı tevhide aykırı hareket ettiğini iddia ederek şehit etmişlerdir. Hz. Ali hakkında vârid olan hadisler hiçbir sahabi hakkında vârid olmamıştır. Hz. Ali muvahhid değilse -hâşâ- yeryüzünde kim muvahhiddir? Bununla birlikte Hâricîler aşırı hamakat, cehalet ve dirâyet eksiklikleri ile Hz. Ali'yi "hüküm ancak Allah'ındır"[1267] âyetine aykırı düştüğünü iddia ederek isyan etmişler ve Hz. Ali'yi şehit etmişlerdir. Hz. Ali, Hâricîlerin bu anlayışlarını öğrenince "hak sözle bâtılı kastetmektedirler"[1268] demiştir.

Burada birbirine zıt iki manzara vardır: bir yanda Hz. Ali'nin feraseti, ilmi ve dirâyeti diğer yanda onu şehit eden insanların aşırı hamakatı, cehaleti ve dirâyetsizlikleri. Maraz ve illet hali diyebileceğimiz hamakat, cehalet ve dirâyetsizlikler insanın Hak ve hakikatı kabullenmesine perde olmaktadır.

3.4.4.12. Helal ve Temiz Rızıktan Yeme: İlim ve Anlayış

Nâblusî Bakara sûresi 168. âyetin te'vilinde şöyle der:

فيا أيها الناس الذين تحقّقوا كلوا من علوم الأرض سرّ الخليقة

حلالاً لكم تغذوا بذاك قلوبكم فتقوى على التقوى به حيث نفحة

Ey insanlar! Tahkik ehli olun. Yeryüzü ilimlerinden sizin için helal olan yaradılış sırrını yiyin (özümseyin) ki kalpleriniz bununla gıdalansın ve onunla takva üzere diriltici nefes olarak takviye bulsun. [1269]

Nâblusî benzer bir anlamı Bakara sûresi 172. âyetin te'vilinde zikreder:

Ey ehl-i imân! Anlayışlarınızla her bir kelimeden açık temiz rızıklardan yiyiniz.[1270]

Bakara sûresi 173. âyetinde geçen yenilmesi haram olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan gayrısı adına kesilenleri ise şöyle yorumlar:

عليكم له تحريم ميتة نفسكم وخبث دم الدعوى وخنزير بدعة

وشيء لغير الله من كل كائن أحل به إلا لمضطر غفلة

[1267] En'âm sûresi, 6/57.

[1268] Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (şrh. Eş-Şerîf er-Radi, Muhammed Abduh), Müessesetü'l-Ma'rife, Beyrut, 1990, s. 163. كَلِمَةُ حَقّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ

[1269] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1270] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

ويا أهل الإيمان كلوا بفهومكم جلى طيبات الرزق من كلّ كلمة

258

Hâricîler Hz. Ali gibi bir zâtı tevhide aykırı hareket ettiğini iddia ederek şehit etmişlerdir. Hz. Ali hakkında vârid olan hadisler hiçbir sahabi hakkında vârid olmamıştır. Hz. Ali muvahhid değilse -hâşâ- yeryüzünde kim muvahhiddir? Bununla birlikte Hâricîler aşırı hamakat, cehalet ve dirâyet eksiklikleri ile Hz. Ali'yi "hüküm ancak Allah'ındır"[1267] âyetine aykırı düştüğünü iddia ederek isyan etmişler ve Hz. Ali'yi şehit etmişlerdir. Hz. Ali, Hâricîlerin bu anlayışlarını öğrenince "hak sözle bâtılı kastetmektedirler"[1268] demiştir.

Burada birbirine zıt iki manzara vardır: bir yanda Hz. Ali'nin feraseti, ilmi ve dirâyeti diğer yanda onu şehit eden insanların aşırı hamakatı, cehaleti ve dirâyetsizlikleri. Maraz ve illet hali diyebileceğimiz hamakat, cehalet ve dirâyetsizlikler insanın Hak ve hakikatı kabullenmesine perde olmaktadır.

3.4.4.12. Helal ve Temiz Rızıktan Yeme: İlim ve Anlayış

Nâblusî Bakara sûresi 168. âyetin te'vilinde şöyle der:

فيا أيها الناس الذين تحقّقوا كلوا من علوم الأرض سرّ الخليقة

حلالاً لكم تغذوا بذاك قلوبكم فتقوى على التقوى به حيث نفحة

Ey insanlar! Tahkik ehli olun. Yeryüzü ilimlerinden sizin için helal olan yaradılış sırrını yiyin (özümseyin) ki kalpleriniz bununla gıdalansın ve onunla takva üzere diriltici nefes olarak takviye bulsun. [1269]

Nâblusî benzer bir anlamı Bakara sûresi 172. âyetin te'vilinde zikreder:

Ey ehl-i imân! Anlayışlarınızla her bir kelimeden açık temiz rızıklardan yiyiniz.[1270]

Bakara sûresi 173. âyetinde geçen yenilmesi haram olan leş, kan, domuz eti ve Allah'tan gayrısı adına kesilenleri ise şöyle yorumlar:

عليكم له تحريم ميتة نفسكم وخبث دم الدعوى وخنزير بدعة

وشيء لغير الله من كل كائن أحل به إلا لمضطر غفلة

[1267] En'âm sûresi, 6/57.

[1268] Emîru'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (şrh. Eş-Şerîf er-Radi, Muhammed Abduh), Müessesetü'l-Ma'rife, Beyrut, 1990, s. 163. كَلِمَةُ حَقّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ

[1269] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1270] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

ويا أهل الإيمان كلوا بفهومكم جلى طيبات الرزق من كلّ كلمة

وذا غير باغٍ غير عادٍ بقصده وربي غفور راحمٌ كل أمة

Nefis laşesi, iddia kan pisliği, bidat domuzu ve Allah'tan gayri her şey size haram kılındı. Ancak gafletten dolayı zorda kalırsa haksızlığa sapmamak ve kastederek sınırı aşmamak şartıyla müstesna. Rabbim tüm ümmeti affeden ve bağışlayandır.[1271]

Nâblusî'nin leş ile maneviyatı ölmüş nefsi, da'va kan pisliği ile nefsin varlık iddiasında bulunmasını ve kendinde olmayan makamı ileri sürmesini[1272] bidat domuzu ile tarikata sokulan bidatleri[1273] kastettiğini düşünüyoruz.

Nâblusî ilgili âyeti işârî olarak yorumlayarak zikrettiği bu halleri insanın manevî terakkisine mâni perdeler olarak zikreder.

3.4.4.13. Cem' ve Cemu'l-Cem

Bakara sûresi 198. âyette Arafat'tan sel gibi aktığınızda Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin buyrulmaktadır. Nâblusî bu âyetin işârî yorumunda Cem' Arafat'ından Cemu'l-cem'e doğru aktığınız zaman Allah'ı zikredin demektedir. İlgili beyitler *Bevâtin*'da şu şekildedir:[1274]

إذا ما أفضتم أي نفّرتم بفرقكم ومن عرفات الجمع قمتم بأوبة

إلى حال جمع الجمع منزلٍ كاملٍ ألا فاذكروا الله الكريم بمنّة

Sözlükte toplanmak anlamına gelen cem' tasavvufî ıstılahta ise Kâşânî'ye göre mahlukatın gözden silinip yalnız Allah'ın müşahede edilmesidir. Bu müşahedenin kesintisiz ve daimî olmasına da cem'u'l-cem denir.[1275] Sûfîler "Kâbe Kavseyni ev Ednâ"[1276] âyetini bu iki makama delil olarak zikrederler. Kâbe Kavseyni ile cem' makamına, ev Ednâ ile de cem'u'l-cem'i anlarlar.[1277]

[1271] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1272] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 152.

[1273] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

[1274] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1275] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 122.

[1276] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu.

[1277] Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

259

وذا غير باغٍ غير عادٍ بقصده وربي غفور راحمٌ كل أمة

Nefis laşesi, iddia kan pisliği, bidat domuzu ve Allah'tan gayri her şey size haram kılındı. Ancak gafletten dolayı zorda kalırsa haksızlığa sapmamak ve kastederek sınırı aşmamak şartıyla müstesna. Rabbim tüm ümmeti affeden ve bağışlayandır.[1271]

Nâblusî'nin leş ile maneviyatı ölmüş nefsi, da'va kan pisliği ile nefsin varlık iddiasında bulunmasını ve kendinde olmayan makamı ileri sürmesini[1272] bidat domuzu ile tarikata sokulan bidatleri[1273] kastettiğini düşünüyoruz.

Nâblusî ilgili âyeti işârî olarak yorumlayarak zikrettiği bu halleri insanın manevî terakkisine mâni perdeler olarak zikreder.

3.4.4.13. Cem' ve Cemu'l-Cem

Bakara sûresi 198. âyette Arafat'tan sel gibi aktığınızda Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin buyrulmaktadır. Nâblusî bu âyetin işârî yorumunda Cem' Arafat'ından Cemu'l-cem'e doğru aktığınız zaman Allah'ı zikredin demektedir. İlgili beyitler *Bevâtin*'da şu şekildedir:[1274]

إذا ما أفضتم أي نفّرتم بفرقكم ومن عرفات الجمع قمتم بأوبة

إلى حال جمع الجمع منزلٍ كاملٍ ألا فاذكروا الله الكريم بمنّة

Sözlükte toplanmak anlamına gelen cem' tasavvufî ıstılahta ise Kâşânî'ye göre mahlukatın gözden silinip yalnız Allah'ın müşahede edilmesidir. Bu müşahedenin kesintisiz ve daimî olmasına da cem'u'l-cem denir.[1275] Sûfîler "Kâbe Kavseyni ev Ednâ"[1276] âyetini bu iki makama delil olarak zikrederler. Kâbe Kavseyni ile cem' makamına, ev Ednâ ile de cem'u'l-cem'i anlarlar.[1277]

[1271] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1272] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 152.

[1273] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

[1274] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1275] Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 122.

[1276] Necm sûresi, 53/9. İki yay aralığı kadar hatta daha yakın oldu.

[1277] Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s. 332.

3.4.5. Âl-i İmrân Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.5.1.Nâblusî'ye Göre Rızık

Âl-i İmrân sûresi 37. âyette bildirildiği üzere Zekeriyya, Meryem'in yanına her girişinde yanında yiyecek bulur ve bu hususu Meryem'e sorduğunda o da cevaben bu rızkın Allah katından gelmiş olduğunu ifade eder.[1278] Nâblusî'ye göre Hz. Zekeriyya'nın bulduğu şey maddî rızık değil ilim ve hidâyet rızkıdır. İlgili beyitler Bevâtin'da şu şekildedir:

يرى زكريا كلما كان داخلاً عليها إلى محراب طبع وعبادة
رأى عندها رزقاً من العلم والهدى فقال لها يا مريم المظهرية
فأنى لكِ هذا قالت هو الذي أتاني من عند ربِّ البرية

Zekeriyya Meryem'in bulunduğu tabiat ve ibadet mihrabına her girişinde,
Meryem'in yanında ilim ve hidâyet rızkını bulur.
Mazhariyyet Meryem'ine seslenir: bu sana nereden geldi?
O da bu bana mahlukatın Rabbinin katındandır dedi.[1279]

3.4.5.2.İsa'ya Verilen Mu'cize

Âl-i İmrân sûresi 48 ve 49. âyetlerde Hz. İsa'ya verilen hususlardan söz edilmektedir. Allah Teâlâ ona Kitabı, hikmeti, Tevrât'ı ve İncil'i öğreteceğinden, İsrailoğulları'na bir peygamber olarak gönderileceğinden ve insanlara birtakım mu'cizeler göstereceğinden bahsetmektedir.

Nâblusî tüm bu hususları şu şekilde te'vil eder. İsa'ya öğretilecek kitap varlığı/var oluşu, hikmet tarikat ve hidâyet ilmini, ecsâm (cisimler) Tevrât'ı, enfüs İncil'i temsil etmektedir.

Âl-i İmrân sûresi 49. âyette ise İsa'ya verilen mu'cizelerden bahsedilir. Söz konusu mu'cizeler şunlardır: çamurdan yaptığı kuş şekline üflemek suretiyle o şeyin

[1278] Âl-i İmrân sûresi, 3/37:
فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

[1279] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a.

260

3.4.5. Âl-i İmrân Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.5.1.Nâblusî'ye Göre Rızık

Âl-i İmrân sûresi 37. âyette bildirildiği üzere Zekeriyya, Meryem'in yanına her girişinde yanında yiyecek bulur ve bu hususu Meryem'e sorduğunda o da cevaben bu rızkın Allah katından gelmiş olduğunu ifade eder.[1278] Nâblusî'ye göre Hz. Zekeriyya'nın bulduğu şey maddî rızık değil ilim ve hidâyet rızkıdır. İlgili beyitler Bevâtin'da şu şekildedir:

يرى زكريا كلما كان داخلاً عليها إلى محراب طبع وعبادة
رأى عندها رزقاً من العلم والهدى فقال لها يا مريم المظهرية
فأنى لكِ هذا قالت هو الذي أتاني من عند ربِّ البرية

Zekeriyya Meryem'in bulunduğu tabiat ve ibadet mihrabına her girişinde,
Meryem'in yanında ilim ve hidâyet rızkını bulur.
Mazhariyyet Meryem'ine seslenir: bu sana nereden geldi?
O da bu bana mahlukatın Rabbinin katındandır dedi.[1279]

3.4.5.2.İsa'ya Verilen Mu'cize

Âl-i İmrân sûresi 48 ve 49. âyetlerde Hz. İsa'ya verilen hususlardan söz edilmektedir. Allah Teâlâ ona Kitabı, hikmeti, Tevrât'ı ve İncil'i öğreteceğinden, İsrailoğulları'na bir peygamber olarak gönderileceğinden ve insanlara birtakım mu'cizeler göstereceğinden bahsetmektedir.

Nâblusî tüm bu hususları şu şekilde te'vil eder. İsa'ya öğretilecek kitap varlığı/var oluşu, hikmet tarikat ve hidâyet ilmini, ecsâm (cisimler) Tevrât'ı, enfüs İncil'i temsil etmektedir.

Âl-i İmrân sûresi 49. âyette ise İsa'ya verilen mu'cizelerden bahsedilir. Söz konusu mu'cizeler şunlardır: çamurdan yaptığı kuş şekline üflemek suretiyle o şeyin

[1278] Âl-i İmrân sûresi, 3/37:
فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

[1279] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a.

kuşa dönüşmesi, körü ve alacalıyı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, evlerde insanların ne yiyip neyi biriktirdiğini haber vermesi.

Nâblusî Hz. İsa'ya verilen bu mu'cizleri işârî olarak te'vil eder ve şöyle der:

وإني لكم بالفكر اخلق عندكم من الطين في أجسامكم طين تربة
كهيئة طيرٍ فيه أنفخ مقبلاً بروحي ترى طيراً بإذن مُثبّتي
وأبرئ بالإرشاد أكمه غافلٍ وأبرص عاصٍ بالتقى والنصيحة
وأحيي بإذن الله موتى بكفرهم أنبيكم ما تأكلون بطاعة
ومن علم حقّ ما ترون ادّخاره لكم في بيوت الأنفس الأكمليّة

Fikirle sizin cisimlerinizde bulunan çamur tıynetinden kuş şekli yaparım.

Ruhumla yönelerek ona üflerim, Her şeyi yerli yerince tespit eden Rabbimin izniyle sen onu kuş olarak görürsün.

İrşadla gafilin körlüğünü, takva ve nasihatle âsinin alacasını iyileştiririm.

Küfrü sebebiyle ölmüş olanı Allah'ın izniyle diriltirim. En olgun nefis hanelerinizde Hakk ilminden saklamayı uygun gördüklerinizi de taatle yediklerinizi de bilirim.[1280]

Nâblusî görüldüğü üzere Hz. İsa'ya verilen mu'cizeleri tasavvufî anlamda yorumlamıştır. Niyazî-i Mısrî gibi bir kısım sûfîler de can kuşu, -murg-i dil- gibi aynı mecazı kullanmışlardır.[1281] Bu tabirlerle nefsin manevî terakkisine işaret ettiklerini anlıyoruz. Hz. İsa'ya verilen, kör ve alacalıyı iyileştirme mu'cizeleri de manevî körlük ve isyan alacalığı şeklinde zâhirî/fiziksel bir hastalık olarak değil keza aynı bakışla manevî bir maraz olarak tavsif edilmiştir. İnsanların yedikleri ve sakladıklarını haber verme mu'cizesini de Nâblusî, insanların manevî ilimlerde sahip oldukları makamı bildirme şeklinde yorumlamıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir:

Peygamberler ya da Allah dostları insanlarından kalplerinden geçenleri bilebilir mi?

[1280] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28b.

[1281] Niyâzî-i Mısrî'nin dîvânında geçen şu beyitte olduğu gibi:
Mısrî'ye uyan kişinin gider çürüğü işinin,
İçindeki can kuşunun eğlencesi tevhid olur.
Bkz. Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 434.

261

kuşa dönüşmesi, körü ve alacalıyı iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, evlerde insanların ne yiyip neyi biriktirdiğini haber vermesi.

Nâblusî Hz. İsa'ya verilen bu mu'cizleri işârî olarak te'vil eder ve şöyle der:

وإني لكم بالفكر اخلق عندكم من الطين في أجسامكم طين تربة
كهيئة طيرٍ فيه أنفخ مقبلاً بروحي ترى طيراً بإذن مُثبّتي
وأبرئ بالإرشاد أكمه غافلٍ وأبرص عاصٍ بالتقى والنصيحة
وأحيي بإذن الله موتى بكفرهم أنبيكم ما تأكلون بطاعة
ومن علم حقّ ما ترون ادّخاره لكم في بيوت الأنفس الأكمليّة

Fikirle sizin cisimlerinizde bulunan çamur tıynetinden kuş şekli yaparım.

Ruhumla yönelerek ona üflerim, Her şeyi yerli yerince tespit eden Rabbimin izniyle sen onu kuş olarak görürsün.

İrşadla gafilin körlüğünü, takva ve nasihatle âsinin alacasını iyileştiririm.

Küfrü sebebiyle ölmüş olanı Allah'ın izniyle diriltirim. En olgun nefis hanelerinizde Hakk ilminden saklamayı uygun gördüklerinizi de taatle yediklerinizi de bilirim.[1280]

Nâblusî görüldüğü üzere Hz. İsa'ya verilen mu'cizeleri tasavvufî anlamda yorumlamıştır. Niyazî-i Mısrî gibi bir kısım sûfîler de can kuşu, -murg-i dil- gibi aynı mecazı kullanmışlardır.[1281] Bu tabirlerle nefsin manevî terakkisine işaret ettiklerini anlıyoruz. Hz. İsa'ya verilen, kör ve alacalıyı iyileştirme mu'cizeleri de manevî körlük ve isyan alacalığı şeklinde zâhirî/fiziksel bir hastalık olarak değil keza aynı bakışla manevî bir maraz olarak tavsif edilmiştir. İnsanların yedikleri ve sakladıklarını haber verme mu'cizesini de Nâblusî, insanların manevî ilimlerde sahip oldukları makamı bildirme şeklinde yorumlamıştır.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir:

Peygamberler ya da Allah dostları insanlarından kalplerinden geçenleri bilebilir mi?

[1280] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28b.

[1281] Niyâzî-i Mısrî'nin dîvânında geçen şu beyitte olduğu gibi:
Mısrî'ye uyan kişinin gider çürüğü işinin,
İçindeki can kuşunun eğlencesi tevhid olur.
Bkz. Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 434.

Allah bildirmezse kimse kalpten geçeni bilemez. Ancak Allah bildirirse bilebilir, ki buna keşif denir. Başka insanlar için kapalı olan bir husus Allah'ın sevgisine ve rızasına mazhar olmuş bir kul için açık ve zâhir olabilmektedir. Dolaysıyla gizlilik ve açıklık nisbî bir konudur. Bugün görüntülü ve sesli iletişimi sağlayan telefonlarla anında uzakta olandan haberdar olabilmekteyiz. Bu teknoloji icat edilmeden önce bu tür haberdar olmalar kalbî keşf olsa da artık günümüzde teknolojik keşifler olmaktadır. Hz. Ömer Medine'de hutbe verirken İran'ın Nihavend şehrinde cihad eden komutan Sariye'ye dağa doğru yönelmesini emretmesini[1282] buna örnek olarak verebiliriz.

Bir başka örnek Hz. Osman huzuruna gelen bir sahâbenin huzura gelmeden önce yolda bir kadına gözünün ilişmesi sebebiyle göz zinası işlediğini haber vermiş ve o sahâbe de Peygamber'den sonra vahiy devam mı ediyor sorusuna Hz. Osman "hayır irfan, basiret ve sadık feraset "cevabını vermiştir.[1283]

Sûfilerin keşif ve kerametle kastettikleri ile Hz. Osman'ın sözünde geçen sadık feraset, irfan (burhan) ve basiret (tabsira) aynıdır.

3.4.5.3.Cesed ve Rûh: Âdem ve İsa

Allah Teâlâ Âl-i İmrân sûresi 59. âyette Hz. İsa'nın yaratılışının topraktan yaratılan Hz. Âdem ile benzer olduğunu haber vermektedir.[1284]

Nâblusî bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir:

وان مثال الروح عيسى كآدمٍ هو الجسم عند الله في سرّ خلقة

فهذا من الروح الأمين وذاك من ترابٍ له كن كان في حين قولة

Allah katında yaratılış sırrı açısından Rûh olan İsa, cisim olan Âdem'e benzer. Zira İsa, Rûhu'l-Emin'den Âdem ise topraktandır. Onun ol emri vaki olur olmaz o da oldu.[1285]

[1282] İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah (v. 571/1175), *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Muhibbüddin el-Amrî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. 20, s. 24. (يا سارية الجبل ، يا سارية الجبل)

[1283] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh* (thk. Muhammed el-İslâhî), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, 1432, c. 2, s. 675.

[1284] Âl-i İmrân sûresi, 3/59.

إِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ أٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُون

[1285] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

262

Allah bildirmezse kimse kalpten geçeni bilemez. Ancak Allah bildirirse bilebilir, ki buna keşif denir. Başka insanlar için kapalı olan bir husus Allah'ın sevgisine ve rızasına mazhar olmuş bir kul için açık ve zâhir olabilmektedir. Dolaysıyla gizlilik ve açıklık nisbî bir konudur. Bugün görüntülü ve sesli iletişimi sağlayan telefonlarla anında uzakta olandan haberdar olabilmekteyiz. Bu teknoloji icat edilmeden önce bu tür haberdar olmalar kalbî keşf olsa da artık günümüzde teknolojik keşifler olmaktadır. Hz. Ömer Medine'de hutbe verirken İran'ın Nihavend şehrinde cihad eden komutan Sariye'ye dağa doğru yönelmesini emretmesini[1282] buna örnek olarak verebiliriz.

Bir başka örnek Hz. Osman huzuruna gelen bir sahâbenin huzura gelmeden önce yolda bir kadına gözünün ilişmesi sebebiyle göz zinası işlediğini haber vermiş ve o sahâbe de Peygamber'den sonra vahiy devam mı ediyor sorusuna Hz. Osman "hayır irfan, basiret ve sadık feraset "cevabını vermiştir.[1283]

Sûfilerin keşif ve kerametle kastettikleri ile Hz. Osman'ın sözünde geçen sadık feraset, irfan (burhan) ve basiret (tabsira) aynıdır.

3.4.5.3.Cesed ve Rûh: Âdem ve İsa

Allah Teâlâ Âl-i İmrân sûresi 59. âyette Hz. İsa'nın yaratılışının topraktan yaratılan Hz. Âdem ile benzer olduğunu haber vermektedir.[1284]

Nâblusî bu âyetin tefsirinde şöyle demektedir:

وان مثال الروح عيسى كآدمٍ هو الجسم عند الله في سرّ خلقة

فهذا من الروح الأمين وذاك من ترابٍ له كن كان في حين قولة

Allah katında yaratılış sırrı açısından Rûh olan İsa, cisim olan Âdem'e benzer. Zira İsa, Rûhu'l-Emin'den Âdem ise topraktandır. Onun ol emri vaki olur olmaz o da oldu.[1285]

[1282] İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah (v. 571/1175), *Târîhu Medîneti Dımaşk* (nşr. Muhibbüddin el-Amrî), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c. 20, s. 24. (يا سارية الجبل ، يا سارية الجبل)

[1283] İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh* (thk. Muhammed el-İslâhî), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, 1432, c. 2, s. 675.

[1284] Âl-i İmrân sûresi, 3/59.

إِنَّ مَثَلَ عِيسٰى عِنْدَ اللهِ كَمَثَلِ أٰدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُون

[1285] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

Nâblusî'nin *Fusûs* şerhinde ruhu nûr âyeti olarak bilinen Nûr sûresi 35. âyetin bağlamında izah etmektedir. İlgili âyet şudur:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde kandil yanan duvardaki hücre gibidir.[1286]

Tüm varlıklar bulundukları mutlak yokluk üzeredirler. Hakk Nuru ile açığa çıkmışlardır. Dolayısıyla mevcûdât gizlendikten sonra o Nur sayesinde aşikâr olmuştur. Nur ise ezelde bulunduğu hal üzeredir. Mevcûdâta intikali veya mevcûdâttan bir şeye hululü söz konusu değildir. Mevcûdât ta olduğu hal üzeredir. Yokluktan intikal etmemiştir. Ne Nur'a hulûl etmiş ne de Nur'la birleşmiştir.[1287]

Mişkât, penceresiz duvarda kandil konulan yerdir.[1288] Dünya ve ahiret arasında duvar olan insan bedeninin iç âlemi için bir kinaye ifadesidir. Bu duvar kalktığında insan ahiret âleminde olur.

Duvardaki o yerde ateşin ya da nurun tutuştuğu bir kandil[1289] vardır. O kandil, et parçası olan kalple ilişkili olan emrî[1290] ruhun[1291] şuasıdır. Şua, ruhun eseridir. Zira ışıma ruhtan yayılır ancak ondan bir parça değildir. Allah Teâlâ bu ışımayı ruha mensup olarak yaratmıştır. Tıpkı bunun gibi kâinatın tamamı İlâhî azametin nurlarının şualarıdır. Dolayısıyla Allah'ın nuru, tıpkı ruhun hulul etmeksizin insan bedeninde tasarruf etmesi gibi, tüm varlıklarda tasarruf etmektedir. İnsan bedeninin tümüne yayılmış olan, ruhun kuvvetleridir ki buna hayat denir, ruhun nefsi değil. Zira ruh,

[1286] Nûr sûresi, 24/35.

[1287] İbnü'l-Arabî şer, zulmet ve bâtılı mutlak adem/yokluk manasında kabul eder. Allah, mutlak varlık durumundaki nuru zulmet üzerine akıtmak suretiyle âlemi yaratmıştır. Ona göre, zâtı itibariyle yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbnü'l-Arabî âlemi, varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nisbetle yok, Allah'ın ilminde mevcut olmasına nisbetle ise var kabul eder ve yaratılmadan önceki haline a'yân-ı sâbite adını verir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Adem*", DİA, c. 1, s. 356-357.

[1288] Mişkât, elektriğin olmadığı dönemlerde odayı aydınlatmak için kandil, mum vb. aydınlatma aracının konduğu duvardaki oyuktur.

[1289] "*Rabbânî latîfe*" ve "*ilâhî cevher*" olan kalp. Detaylı açıklama için bkz. Süleyman Uludağ, "*Kalb*", DİA, c. 24, s. 229-232.

[1290] İsrâ sûresi 85. âyete atıf vardır. İlgili âyet şu şekildedir: "Sana ruhu sorarlar. De ki, ruh, Rabbimin emrindendir."

[1291] Ruh genellikle şöyle tarif edilir: "Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat." Detaylı açıklama için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Ruh*", DİA, c. 35, s. 187-192.

263

Nâblusî'nin *Fusûs* şerhinde ruhu nûr âyeti olarak bilinen Nûr sûresi 35. âyetin bağlamında izah etmektedir. İlgili âyet şudur:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ

Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde kandil yanan duvardaki hücre gibidir.[1286]

Tüm varlıklar bulundukları mutlak yokluk üzeredirler. Hakk Nuru ile açığa çıkmışlardır. Dolayısıyla mevcûdât gizlendikten sonra o Nur sayesinde aşikâr olmuştur. Nur ise ezelde bulunduğu hal üzeredir. Mevcûdâta intikali veya mevcûdâttan bir şeye hululü söz konusu değildir. Mevcûdât ta olduğu hal üzeredir. Yokluktan intikal etmemiştir. Ne Nur'a hulûl etmiş ne de Nur'la birleşmiştir.[1287]

Mişkât, penceresiz duvarda kandil konulan yerdir.[1288] Dünya ve ahiret arasında duvar olan insan bedeninin iç âlemi için bir kinaye ifadesidir. Bu duvar kalktığında insan ahiret âleminde olur.

Duvardaki o yerde ateşin ya da nurun tutuştuğu bir kandil[1289] vardır. O kandil, et parçası olan kalple ilişkili olan emrî[1290] ruhun[1291] şuasıdır. Şua, ruhun eseridir. Zira ışıma ruhtan yayılır ancak ondan bir parça değildir. Allah Teâlâ bu ışımayı ruha mensup olarak yaratmıştır. Tıpkı bunun gibi kâinatın tamamı İlâhî azametin nurlarının şualarıdır. Dolayısıyla Allah'ın nuru, tıpkı ruhun hulul etmeksizin insan bedeninde tasarruf etmesi gibi, tüm varlıklarda tasarruf etmektedir. İnsan bedeninin tümüne yayılmış olan, ruhun kuvvetleridir ki buna hayat denir, ruhun nefsi değil. Zira ruh,

[1286] Nûr sûresi, 24/35.

[1287] İbnü'l-Arabî şer, zulmet ve bâtılı mutlak adem/yokluk manasında kabul eder. Allah, mutlak varlık durumundaki nuru zulmet üzerine akıtmak suretiyle âlemi yaratmıştır. Ona göre, zâtı itibariyle yokluk karakterine sahip bulunan âlem, Allah'ın iradesiyle varlık kazanmıştır. İbnü'l-Arabî âlemi, varlığı Allah'ın yaratmasına bağlı olduğu için kendine nisbetle yok, Allah'ın ilminde mevcut olmasına nisbetle ise var kabul eder ve yaratılmadan önceki haline a'yân-ı sâbite adını verir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Adem*", DİA, c. 1, s. 356-357.

[1288] Mişkât, elektriğin olmadığı dönemlerde odayı aydınlatmak için kandil, mum vb. aydınlatma aracının konduğu duvardaki oyuktur.

[1289] "*Rabbânî latîfe*" ve "*ilâhî cevher*" olan kalp. Detaylı açıklama için bkz. Süleyman Uludağ, "*Kalb*", DİA, c. 24, s. 229-232.

[1290] İsrâ sûresi 85. âyete atıf vardır. İlgili âyet şu şekildedir: "Sana ruhu sorarlar. De ki, ruh, Rabbimin emrindendir."

[1291] Ruh genellikle şöyle tarif edilir: "Ana rahminde oluşması sırasında melek tarafından insanın bedenine üflenen ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikat." Detaylı açıklama için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Ruh*", DİA, c. 35, s. 187-192.

Allah'ın emrindendir ve Allah'ın emri, zaman ve mekândan münezzehtir. Vasıtasız bir şekilde O'ndan olan her şey ruhtur.[1292]

Nâblusî ruhun Allah'ın emri olduğunu, Allah'ın emrinin de zaman ve mekândan münezzeh olduğunu söyleyerek ruhun yaratılmamış olduğunu ifade etmektedir. Zira yaratılmış bir şey zaman ve mekânda yer tutar. Zaman ve mekândan münezzeh olma sadece Allah'a has bir husustur. Ebû Bekir Kahtâbî de benzer görüşe sahiptir. Ona göre ruh, kün emrine muhatap olmamıştır ve o Allah'ın emridir.[1293]

Nâblusî'ye göre ruh-beden ilişkisi ruhun bedene tasarrufu ilişkisidir. Nâblusî, bu konuda Şeyh-i Ekber'in görüşünü benimsemektedir.

Nâblusî'nin açıklamasında dikkat çeken bir diğer nokta ise ferdî ruh'tan başka bir de tüm varlıkta tasarruf eden *âlem ruhu*'na işaret etmesidir.

Ayrıca ruhları, cemâdî, nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere dört kategoriye ayırmaktadır.[1294]

3.4.5.4.Mal: İlim, Evlâd: Amel

Nâblusî, inkâr edenlerin kendilerine mal ve evladın fayda sağlamamasından bahseden Âl-i İmrân sûresi 116. âyette geçen malı ilim, evlâdı da zâhirî ameller olarak yorumlamaktadır. Nâblusî bu yoruma göre âyetin işârî te'vilini inkâr edenlerin sahip oldukları ilmi ve işledikleri amelleri kendilerine fayda vermeyecek şeklinde olmaktadır.[1295]

İslam kuru bilgiler yığını değildir. Asıl olan tüm ilimlerin gönülde bir karşılık bulması ve insanın bu sayede iç huzura ve manevî tekâmüle ulaşmasıdır. İlimden maksat Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bir insanın ilmi olur da ilminin gereğini yerine getirmezse Nâblusî bu insanı hayırsız evlada sahip babaya benzetmektedir.

[1292] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr.147b.

[1293] bkz. Süleyman Uludağ, "*Ruh*", DİA, c. 35, s. 192-193. Ayr. bkz. Vahit Göktaş, Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı, s. 136.

[1294] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 443.

[1295] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32b.

... إنّ أولي كفرٍ وأصحاب شقوة
فأموالهم لم تغن عنهم علومهم وأولادهم أعمالهم بالشريعة
من الله ربي هم أولوا النار بحبهم خلودٌ بها يلقون أبلغ وحشة

264

Allah'ın emrindendir ve Allah'ın emri, zaman ve mekândan münezzehtir. Vasıtasız bir şekilde O'ndan olan her şey ruhtur.[1292]

Nâblusî ruhun Allah'ın emri olduğunu, Allah'ın emrinin de zaman ve mekândan münezzeh olduğunu söyleyerek ruhun yaratılmamış olduğunu ifade etmektedir. Zira yaratılmış bir şey zaman ve mekânda yer tutar. Zaman ve mekândan münezzeh olma sadece Allah'a has bir husustur. Ebû Bekir Kahtâbî de benzer görüşe sahiptir. Ona göre ruh, kün emrine muhatap olmamıştır ve o Allah'ın emridir.[1293]

Nâblusî'ye göre ruh-beden ilişkisi ruhun bedene tasarrufu ilişkisidir. Nâblusî, bu konuda Şeyh-i Ekber'in görüşünü benimsemektedir.

Nâblusî'nin açıklamasında dikkat çeken bir diğer nokta ise ferdî ruh'tan başka bir de tüm varlıkta tasarruf eden *âlem ruhu*'na işaret etmesidir.

Ayrıca ruhları, cemâdî, nebâtî, hayvânî ve insânî olmak üzere dört kategoriye ayırmaktadır.[1294]

3.4.5.4.Mal: İlim, Evlâd: Amel

Nâblusî, inkâr edenlerin kendilerine mal ve evladın fayda sağlamamasından bahseden Âl-i İmrân sûresi 116. âyette geçen malı ilim, evlâdı da zâhirî ameller olarak yorumlamaktadır. Nâblusî bu yoruma göre âyetin işârî te'vilini inkâr edenlerin sahip oldukları ilmi ve işledikleri amelleri kendilerine fayda vermeyecek şeklinde olmaktadır.[1295]

İslam kuru bilgiler yığını değildir. Asıl olan tüm ilimlerin gönülde bir karşılık bulması ve insanın bu sayede iç huzura ve manevî tekâmüle ulaşmasıdır. İlimden maksat Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bir insanın ilmi olur da ilminin gereğini yerine getirmezse Nâblusî bu insanı hayırsız evlada sahip babaya benzetmektedir.

[1292] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr.147b.

[1293] bkz. Süleyman Uludağ, "*Ruh*", DİA, c. 35, s. 192-193. Ayr. bkz. Vahit Göktaş, Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı, s. 136.

[1294] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 443.

[1295] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32b.

... إنّ أولي كفرٍ وأصحاب شقوة
فأموالهم لم تغن عنهم علومهم وأولادهم أعمالهم بالشريعة
من الله ربي هم أولوا النار بحبهم خلودٌ بها يلقون أبلغ وحشة

3.4.5.5.Rasûl: Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru

Nâblusî, Âl-i İmrân 164. âyette geçen Rasûl kelimesini Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru şeklinde te'vil etmektedir.

لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ أٰيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Andolsun ki Allah, içlerinden kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara Kitabı ve hikmeti öğreten bir Rasûl göndermekle inananlara çok büyük ihsanda bulunmuştur. Halbuki onlar daha önce apaçık sapkınlık içindeydiler.[1296]

Nâblusî'nin söz konusu âyete yaptığı yorum ise şu şekildedir:

لقد منّ الله على المؤمنين إنعاماً إذ إليهم رسولٌ جاء منه ببعثة
وذلك فيهم كان من أنفسٍ لهم هو العقل سرّ الروح نور الهوية
وآياته يتلوا عليهم علومَه وفيه يزكيهم بأسرار جلوة
يعلّمهم من الكتاب وجودَه بإلهامٍ وحيٍ الحق مع نور حكمة
وإن قبله كانوا بعقل المعاشِ في ضلالٍ مبين من حجابٍ وقسوة

Andolsun ki Allah kendilerine bir Rasûl göndermekle müminlere ihsan ile lütufta bulundu.

Onların içlerinde olan bu Rasûl onlardandı. O da Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru'dur.

O'nun âyetlerinin ilimlerini onlara okur. Celvet sırlarıyla O'nda onları arındırır.

Hakk'ın vahiy ilhamıyla, hikmet nuruyla birlikte O'nun varlığını Kitap'tan öğretir.

Halbuki onlar daha önce maişet aklıyla apaçık bir hicâp ve kasvet içinde idiler.[1297]

Üçüncü beyitte geçen celvet, ortaya/açığa çıkma demektir. Tasavvuf literatüründe ise kişinin halvetten çıkmasına denir. Ancak burada vurgu halvetten

[1296] Âl-i İmrân sûresi, 3/164.

[1297] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35b.

265

3.4.5.5.Rasûl: Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru

Nâblusî, Âl-i İmrân 164. âyette geçen Rasûl kelimesini Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru şeklinde te'vil etmektedir.

لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ أٰيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Andolsun ki Allah, içlerinden kendilerine Allah'ın âyetlerini okuyan, onları arındıran ve onlara Kitabı ve hikmeti öğreten bir Rasûl göndermekle inananlara çok büyük ihsanda bulunmuştur. Halbuki onlar daha önce apaçık sapkınlık içindeydiler.[1296]

Nâblusî'nin söz konusu âyete yaptığı yorum ise şu şekildedir:

لقد منّ الله على المؤمنين إنعاماً إذ إليهم رسولٌ جاء منه ببعثة
وذلك فيهم كان من أنفسٍ لهم هو العقل سرّ الروح نور الهوية
وآياته يتلوا عليهم علومَه وفيه يزكيهم بأسرار جلوة
يعلّمهم من الكتاب وجودَه بإلهامٍ وحيٍ الحق مع نور حكمة
وإن قبله كانوا بعقل المعاشِ في ضلالٍ مبين من حجابٍ وقسوة

Andolsun ki Allah kendilerine bir Rasûl göndermekle müminlere ihsan ile lütufta bulundu.

Onların içlerinde olan bu Rasûl onlardandı. O da Akıl, Rûh'un Sırrı ve Hüviyyet Nûru'dur.

O'nun âyetlerinin ilimlerini onlara okur. Celvet sırlarıyla O'nda onları arındırır.

Hakk'ın vahiy ilhamıyla, hikmet nuruyla birlikte O'nun varlığını Kitap'tan öğretir.

Halbuki onlar daha önce maişet aklıyla apaçık bir hicâp ve kasvet içinde idiler.[1297]

Üçüncü beyitte geçen celvet, ortaya/açığa çıkma demektir. Tasavvuf literatüründe ise kişinin halvetten çıkmasına denir. Ancak burada vurgu halvetten

[1296] Âl-i İmrân sûresi, 3/164.

[1297] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35b.

çıkmaya değil halvetten çıkarken vasıl olunan tezkiye halinedir. Zira bu halde kul artık arındığı için fiilleri kendisine değil Hakk'a nispet edilmektedir.[1298]

Son beyitte geçen hicâp ile kastedilen tasavvuf literatüründeki hicâptır. Yani hakikatlerin tecellîsine mâni olan engellerdir.[1299] Kasvet ise kalp katılığıdır.

Sufi âlimlerde gördüğümüz en büyük özelliklerden biri de akıl ve ruh arasında kurdukları muazzam dengedir. Şöyle ki zâhir âlimleri sırf nakli ve akli ilimlere önem verirken, sufi âlimler bu ilimlerin yanında ruhi ilimlere de önem vermişlerdir. Nefsi itminan haline kavuşmamış bir insanın ne kadar ilim tahsil ederse etsin özüyle barışık olması düşünülemez.

Nâblusî'nin akıl, Rûh'un sırrı ve Hüviyyet Nûru ile kastettiği Hz. Peygamber'dir. Nûr-i Muhammedî bu bölümün başında işlenmiştir.

3.4.5.6.Âhirette Rûhânî ve Cismânî Nimet ve Azap

Nâblusî, cennet ehlinin Cemalullahı görme nimetinin rûhânî bir nimet, cennet nimetinin ise cismânî/maddî nimet olduğunu ifade eder. Cehennem ehli için de Cemalullahı görme nimetinden mahrum kalmanın rûhânî azap, cehennem azabının ise cismânî/maddî azap olduğunu ifade etmektedir.[1300]

Bakara sûresi 217. âyette mürtedler hakkında onların cehennemlik oldukları ve orada ebedi kalacakları bildirilmektedir. Nâblusî bu âyetin te'vilinde mürtedlerin sonsuza değin bu'd (uzak olma, hirman) cehennem ehli olduklarını ifade etmektedir.[1301]

Keza Âl-i İmrân sûresi 151. âyette geçen Allah'a ortak koşmalarından dolayı kafirlerin kalplerine korku salınması ve âhirette barınaklarının cehennem olması ifadesini Nâblusî şöyle yorumlamaktadır:

ومأواهم النار التي هي بعدهم وهاتيك مثوى الظالمين فبئست

[1298] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 85.

[1299] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

[1300] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 401.

فنعيم الرؤية لأهل الجنة نعيم روحانى ونعيم الجنة نعيم جسمانى. وعذاب الحجاب لأهل النار عذاب روحانى، وعذاب النار عذاب جسمانى.

[1301] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a. وهم أهل نار البُعد فيها خلودهم

266

çıkmaya değil halvetten çıkarken vasıl olunan tezkiye halinedir. Zira bu halde kul artık arındığı için fiilleri kendisine değil Hakk'a nispet edilmektedir.[1298]

Son beyitte geçen hicâp ile kastedilen tasavvuf literatüründeki hicâptır. Yani hakikatlerin tecellîsine mâni olan engellerdir.[1299] Kasvet ise kalp katılığıdır.

Sufi âlimlerde gördüğümüz en büyük özelliklerden biri de akıl ve ruh arasında kurdukları muazzam dengedir. Şöyle ki zâhir âlimleri sırf nakli ve akli ilimlere önem verirken, sufi âlimler bu ilimlerin yanında ruhi ilimlere de önem vermişlerdir. Nefsi itminan haline kavuşmamış bir insanın ne kadar ilim tahsil ederse etsin özüyle barışık olması düşünülemez.

Nâblusî'nin akıl, Rûh'un sırrı ve Hüviyyet Nûru ile kastettiği Hz. Peygamber'dir. Nûr-i Muhammedî bu bölümün başında işlenmiştir.

3.4.5.6.Âhirette Rûhânî ve Cismânî Nimet ve Azap

Nâblusî, cennet ehlinin Cemalullahı görme nimetinin rûhânî bir nimet, cennet nimetinin ise cismânî/maddî nimet olduğunu ifade eder. Cehennem ehli için de Cemalullahı görme nimetinden mahrum kalmanın rûhânî azap, cehennem azabının ise cismânî/maddî azap olduğunu ifade etmektedir.[1300]

Bakara sûresi 217. âyette mürtedler hakkında onların cehennemlik oldukları ve orada ebedi kalacakları bildirilmektedir. Nâblusî bu âyetin te'vilinde mürtedlerin sonsuza değin bu'd (uzak olma, hirman) cehennem ehli olduklarını ifade etmektedir.[1301]

Keza Âl-i İmrân sûresi 151. âyette geçen Allah'a ortak koşmalarından dolayı kafirlerin kalplerine korku salınması ve âhirette barınaklarının cehennem olması ifadesini Nâblusî şöyle yorumlamaktadır:

ومأواهم النار التي هي بعدهم وهاتيك مثوى الظالمين فبئست

[1298] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 85.

[1299] Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 168.

[1300] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 401.

فنعيم الرؤية لأهل الجنة نعيم روحانى ونعيم الجنة نعيم جسمانى. وعذاب الحجاب لأهل النار عذاب روحانى، وعذاب النار عذاب جسمانى.

[1301] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a. وهم أهل نار البُعد فيها خلودهم

Onların barınakları bu'd olan cehennemdir. İşte bunlar zalimlerin yeridir ki ne kötü bir yerdir.[1302]

3.4.6. Nisâ Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar

3.4.6.1.Vuslat Namazı

Nisa sûresi 43. âyeti Nâblusî işârî olarak şöyle tefsir etmektedir. İlgili âyet şudur:

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً اِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا ۜ وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ اِنَّ اللهَ كَانَ عَفُواً غَفُوراً

Ey iman edenler siz sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, yolcu olan hariç cünüp kişi yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Hasta ya da yolcu olursanız yahut abdest bozmadan gelirseniz veya hanımlarınızla cinsel ilişkide bulunur (ve tüm bu hallerde) su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Şüphesiz Allah affeden ve bağışlayandır.

Nâblusî ilgili âyeti işârî olarak şöyle yorumlar:

ويا أيها القوم الذين تحققوا	بإيمانهم لا تقربوا مع غفلة
صلاة اتصالٍ في مناجاة ربكم	وأنتم سكارى غافلون بلهوة
من الله حتى ما تقولون تعلموا	ولا جُنُباً في أسر حظ وشهوة
وذلك إلا عابري سُبُل الهدى	إلى الحقّ حتى تغسلوا كلّ حجبة
وإن كنتم المرضى بضعف اليقين أو	على سفرٍ يعني سلوك المحجّة
أو القلب منكم جاء من غائط السوى	أو النفس لامستم نساءً بخلطة
فلم تجدوا ماءً من الغيب نازلاً	والنور يُفني كشفُه كلَّ ظُلمة
صعيداً طَهوراً طيّباً فتيمموا	من الغيب وهو الكون طيّب نشأة
به حققوه فامسحوا بوجوهكم	أزيلوا دعاوى كلّ نفسٍ جهولة
وأيدي لكم أعني قِواكم جميعها	عفواً غفوراً كان ربي برأفة[1303]

Nâblusî âyette geçen namazı, Rabbimize münacattaki vuslat namazı; sarhoşluğu Allah'tan gafil olmak; cünüplük halini haz ve şehvete esir olmak; yolcuyu

[1302] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 34b.

[1303] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 42b.

267

Onların barınakları bu'd olan cehennemdir. İşte bunlar zalimlerin yeridir ki ne kötü bir yerdir.[1302]

3.4.6. Nisâ Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar

3.4.6.1.Vuslat Namazı

Nisa sûresi 43. âyeti Nâblusî işârî olarak şöyle tefsir etmektedir. İlgili âyet şudur:

يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً اِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا ۜ وَاِنْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ اِنَّ اللهَ كَانَ عَفُواً غَفُوراً

Ey iman edenler siz sarhoşken ne dediğinizi bilene kadar, yolcu olan hariç cünüp kişi yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Hasta ya da yolcu olursanız yahut abdest bozmadan gelirseniz veya hanımlarınızla cinsel ilişkide bulunur (ve tüm bu hallerde) su bulamazsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin: yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Şüphesiz Allah affeden ve bağışlayandır.

Nâblusî ilgili âyeti işârî olarak şöyle yorumlar:

ويا أيها القوم الذين تحققوا	بإيمانهم لا تقربوا مع غفلة
صلاة اتصالٍ في مناجاة ربكم	وأنتم سكارى غافلون بلهوة
من الله حتى ما تقولون تعلموا	ولا جُنُباً في أسر حظ وشهوة
وذلك إلا عابري سُبُل الهدى	إلى الحقّ حتى تغسلوا كلّ حجبة
وإن كنتم المرضى بضعف اليقين أو	على سفرٍ يعني سلوك المحجّة
أو القلب منكم جاء من غائط السوى	أو النفس لامستم نساءً بخلطة
فلم تجدوا ماءً من الغيب نازلاً	والنور يُفني كشفُه كلَّ ظُلمة
صعيداً طَهوراً طيّباً فتيمموا	من الغيب وهو الكون طيّب نشأة
به حققوه فامسحوا بوجوهكم	أزيلوا دعاوى كلّ نفسٍ جهولة
وأيدي لكم أعني قِواكم جميعها	عفواً غفوراً كان ربي برأفة[1303]

Nâblusî âyette geçen namazı, Rabbimize münacattaki vuslat namazı; sarhoşluğu Allah'tan gafil olmak; cünüplük halini haz ve şehvete esir olmak; yolcuyu

[1302] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 34b.

[1303] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 42b.

ise Hakk'a giden yolda ilerleyen şeklinde tefsir etmektedir. Haz ve şehvet esiri cünübün yıkanmasını ise kendisini Hakk'tan perdeleyen her şeyden gusletmesi (arınması) olarak yorumlar. Âyette geçen hasta, tasavvufî yönden yakin zayıflığı olan, abdest bozmadan gelme, kalbin mâsivâ gaitasından gelmesi, hanımlarla cinsel ilişki ise nefsin kadınlarla ihtilat halinde olması şeklinde te'vil etmiştir. Bu insanlar gaybtan inen bir su yani her karanlığı keşfi ile fani kılacak bir nur bulamamaları halinde gaybtan temiz bir toprakla teyemmüm etsinler. Teyemmüm tayyib (iyi, güzel, hoş) bir neşet (yenilenme, doğuş terbiye ve eğitim)dir. Yüzü mesh etmek cahil nefisten iddiaları arındırmak, elin meshi ise tüm kuvvetlerini arındırmak demektir. Nâblusî âyeti bu şekilde te'vil eder ve âyetin sonunda zikredilen fezleke cümlesiyle işârî tefsirini tamamlar.

Nâblusî fıkıh üzerine yazdığı eserlerinde İslam'ın bir rüknü olan namazı Kur'ân ve Sünnette geçtiği şekilde zâhir erkanı ve şartlarıyla birlikte kaydeder. Burada ise işârî olarak kıldığı namazların insanın Allah'a vasıl etmesi murat edilmiştir. Yoksa günümüzde bazı cahillerin Ekberiyye Geleneğine isnat ettikleri gibi namaz oruç gibi Dinin emirlerini yerine getirmeden tasavvuf olmaz. Daha önce de geçtiği üzere Nâblusî bu tür insanların şeytanın vesvesesine kapıldıklarını söylemekte, *Kur'ân ve Sünnet ölçütlerine aykırı olan bayağı vesveselere yönelme*[1304] olarak nitelemektedir.

3.4.7. Mâide Sûresindeki İşârî Yorumlar

3.4.7.1.Nâblusî'nin Yahûdî ve Hıristiyan Tipolojileri

Nâblusî Kur'ân'da geçen Yahûdî kavramını zâhir ilimleriyle yetinen ve bâtın/tasavvuf ilimlerinden uzak insan tipi olarak alır. Zâhirci Yahûdî (Yahûdî'z-zâhiriyye);[1305] Görünüşe tutkulu Yahûdîler (el-Yahûdu'l-âşikûn li-sûretin);[1306] zâhir ehli zır cahil Yahûdî (Kavmu'l-yahûdi'l-cehûleti ülî zâhir)[1307] Nâblusî'nin Yahûdîler hakkında kullandığı kavramlardandır. Buna mukabil Hıristiyan'ı (Nasârâ) da Dînî

[1304] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24a.

[1305] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[1306] Nâblusî *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1307] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 59b.

268

ise Hakk'a giden yolda ilerleyen şeklinde tefsir etmektedir. Haz ve şehvet esiri cünübün yıkanmasını ise kendisini Hakk'tan perdeleyen her şeyden gusletmesi (arınması) olarak yorumlar. Âyette geçen hasta, tasavvufî yönden yakin zayıflığı olan, abdest bozmadan gelme, kalbin mâsivâ gaitasından gelmesi, hanımlarla cinsel ilişki ise nefsin kadınlarla ihtilat halinde olması şeklinde te'vil etmiştir. Bu insanlar gaybtan inen bir su yani her karanlığı keşfi ile fani kılacak bir nur bulamamaları halinde gaybtan temiz bir toprakla teyemmüm etsinler. Teyemmüm tayyib (iyi, güzel, hoş) bir neşet (yenilenme, doğuş terbiye ve eğitim)dir. Yüzü mesh etmek cahil nefisten iddiaları arındırmak, elin meshi ise tüm kuvvetlerini arındırmak demektir. Nâblusî âyeti bu şekilde te'vil eder ve âyetin sonunda zikredilen fezleke cümlesiyle işârî tefsirini tamamlar.

Nâblusî fıkıh üzerine yazdığı eserlerinde İslam'ın bir rüknü olan namazı Kur'ân ve Sünnette geçtiği şekilde zâhir erkanı ve şartlarıyla birlikte kaydeder. Burada ise işârî olarak kıldığı namazların insanın Allah'a vasıl etmesi murat edilmiştir. Yoksa günümüzde bazı cahillerin Ekberiyye Geleneğine isnat ettikleri gibi namaz oruç gibi Dinin emirlerini yerine getirmeden tasavvuf olmaz. Daha önce de geçtiği üzere Nâblusî bu tür insanların şeytanın vesvesesine kapıldıklarını söylemekte, *Kur'ân ve Sünnet ölçütlerine aykırı olan bayağı vesveselere yönelme*[1304] olarak nitelemektedir.

3.4.7. Mâide Sûresindeki İşârî Yorumlar

3.4.7.1.Nâblusî'nin Yahûdî ve Hıristiyan Tipolojileri

Nâblusî Kur'ân'da geçen Yahûdî kavramını zâhir ilimleriyle yetinen ve bâtın/tasavvuf ilimlerinden uzak insan tipi olarak alır. Zâhirci Yahûdî (Yahûdî'z-zâhiriyye);[1305] Görünüşe tutkulu Yahûdîler (el-Yahûdu'l-âşikûn li-sûretin);[1306] zâhir ehli zır cahil Yahûdî (Kavmu'l-yahûdi'l-cehûleti ülî zâhir)[1307] Nâblusî'nin Yahûdîler hakkında kullandığı kavramlardandır. Buna mukabil Hıristiyan'ı (Nasârâ) da Dînî

[1304] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24a.

[1305] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[1306] Nâblusî *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1307] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 59b.

emirleri yerine getirmeksizin sadece bâtın ilimleriyle uğraşan bir insan tipi olarak te'vil eder.[1308]

Zâhir ve bâtını cem eden kişi ise ârif ve muhakkiktir. Bu kişiler tevhidi ve Dini tahkik etmiş ve sahih ilimlerin neticesi olan keşfe ulaşmış kimselerdir.

Buna bir örnek olarak Nâblusî'nin Mâide sûresi 82 ve 83. âyetlere yaptığı işârî yorumu zikredebiliriz. İlgili âyetlerde Allah Teâlâ, inananlara düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin Yahûdîler ve müşrikler olduğunu, Hıristiyanların ise inananlara sevgi bakımından daha yakın olduğu ve onların içinde büyüklük taslamayan rahip ve keşişlerin olduğunu zikreder. Kur'ân'ı dinlediklerinde rahip ve keşişlerin Hakkı bilmeleri sebebiyle gözlerinin yaşla dolup taştığını, Rabb'e iman ettiklerini ve şahitlerle beraber yazılmak için niyaz ettiklerini Allah Teâlâ Kur'ân'da bildirmektedir. Nâblusî bu âyette geçen Yahûdîleri zır cahil zâhir ehli, Hıristiyanları ise bâtın büyükleri olarak vasıflandırmaktadır.[1309]

3.4.7.2.İçki, Kumar, Dikili Taşlar ve Fal Oklarına Verilen İşârî Mana

Nâblusî Mâide sûresi 90. âyette, geçen ve Allah tarafından şeytan işi birer pislik olarak zikredilip, felaha ermek için uzak durulması emredilen içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarıyla[1310] ilgili şu işârî yorumda bulunmaktadır:

Size sarhoşluk veren dünya içkisi, amellerinizle başkalarını aldattığınız kumar, ahirette kurtaracağına dâir kendisiyle iddiada bulunduğunuz dikili amel taşları, kendisiyle isteklerinizi yerine getirdiğiniz düşünce okları şeytanın vesvese ile insanın gönlüne yönelttiği işlerdendir.[1311]

[1308] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a; 54b; 59b.

[1309] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 59b.

لَتلقى أشدّ الناس للمؤمنين في عداوتهم قوم اليهود الجهولة
أولي ظاهرٍ والمشركين بربهم وأقربهم تلقى هنا في المودّة
لمن آمنوا قوماً يقولون إنهم نصارى كبارٍ العصبة الباطنية

[1310] Mâide sûresi, 5/90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

[1311] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 60a -60b.

269

emirleri yerine getirmeksizin sadece bâtın ilimleriyle uğraşan bir insan tipi olarak te'vil eder.[1308]

Zâhir ve bâtını cem eden kişi ise ârif ve muhakkiktir. Bu kişiler tevhidi ve Dini tahkik etmiş ve sahih ilimlerin neticesi olan keşfe ulaşmış kimselerdir.

Buna bir örnek olarak Nâblusî'nin Mâide sûresi 82 ve 83. âyetlere yaptığı işârî yorumu zikredebiliriz. İlgili âyetlerde Allah Teâlâ, inananlara düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin Yahûdîler ve müşrikler olduğunu, Hıristiyanların ise inananlara sevgi bakımından daha yakın olduğu ve onların içinde büyüklük taslamayan rahip ve keşişlerin olduğunu zikreder. Kur'ân'ı dinlediklerinde rahip ve keşişlerin Hakkı bilmeleri sebebiyle gözlerinin yaşla dolup taştığını, Rabb'e iman ettiklerini ve şahitlerle beraber yazılmak için niyaz ettiklerini Allah Teâlâ Kur'ân'da bildirmektedir. Nâblusî bu âyette geçen Yahûdîleri zır cahil zâhir ehli, Hıristiyanları ise bâtın büyükleri olarak vasıflandırmaktadır.[1309]

3.4.7.2.İçki, Kumar, Dikili Taşlar ve Fal Oklarına Verilen İşârî Mana

Nâblusî Mâide sûresi 90. âyette, geçen ve Allah tarafından şeytan işi birer pislik olarak zikredilip, felaha ermek için uzak durulması emredilen içki, kumar, dikili taşlar ve fal oklarıyla[1310] ilgili şu işârî yorumda bulunmaktadır:

Size sarhoşluk veren dünya içkisi, amellerinizle başkalarını aldattığınız kumar, ahirette kurtaracağına dâir kendisiyle iddiada bulunduğunuz dikili amel taşları, kendisiyle isteklerinizi yerine getirdiğiniz düşünce okları şeytanın vesvese ile insanın gönlüne yönelttiği işlerdendir.[1311]

[1308] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a; 54b; 59b.

[1309] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 59b.

لَتلقى أشدّ الناس للمؤمنين في عداوتهم قوم اليهود الجهولة
أولي ظاهرٍ والمشركين بربهم وأقربهم تلقى هنا في المودّة
لمن آمنوا قوماً يقولون إنهم نصارى كبارٍ العصبة الباطنية

[1310] Mâide sûresi, 5/90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

[1311] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 60a -60b.

3.4.7.3.Nâblusî'ye Göre Küfür ve Sapkınlığın Sebebi

Allah Teâlâ, Mâide sûresi 102. âyette mü'minlerden önce soru soran bir topluluğun sonunda bunları inkâr ettiğini bildirmektedir.

Nâblusî ilgili âyetin tefsiri sadedinde o topluluğun küfür ve sapkınlığa düşmesini akılla mücadeleye ve Kur'ân'ın keşifle kendilerine inmemesine bağlamaktadır.[1312] Hakikate karşı akılla karşı çıkılması anlaşılabilir ancak Kur'ân'da sizden önce bir kavmin dediği bir toplulukta henüz Kur'ân nâzil olmamışken Nâblusî'nin Kur'ân'ın keşifle kendilerine inmemiş olmasından bahsetmesi bize Nâblusî'nin Kur'ân'ı son inen kitap anlamından ziyade mutlak anlamda Allah kelamı olarak tasavvur ettiğini göstermektedir.

3.4.8. En'âm Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar

3.4.8.1.Varlık Kitabı

Nâblusî Kur'ân'da geçen kitap tabirini varlık (vücûd) olarak te'vil etmektedir.

En'âm sûresi 7. âyette geçen[1313] kitabı şöyle te'vil etmektedir:

ولو نحن نزلنا عليك بأمرنا كتاباً وجوداً ضمن قرطاس صورةِ

وقد لمسوه باليدين لقال مَن به كفروا سحرٌ مبين لفتنةِ

Nâblusî âyetin manasını nazma dökmüş sadece kitap kelimesinden sonra vücûd tabirini ilave etmiştir. Buna göre anlam "sana kâğıt içinde varlık kitabını indirsek de"[1314] şeklinde olur.

En'âm sûresi 92. âyette geçen *bu Kur'ân mübarek bir kitaptır*[1315] ifadesini şöyle te'vil eder:

وهذا كتابٌ اي وجودٌ مباركٌ تماثيلَ انزلناهُ للأحدية

[1312] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61b.

ومن قبلكم قومٌ لقد سألوا لها بها أصبحوا في كفرهم والضلالة

وذلك لمّا جادلوها بعقلهم ولم يُنزّل القرآن فيهم بكشفة

[1313] En'âm sûresi, 6/7. (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) 'şayet biz sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik ve onlar da elleriyle onu tutsalar bile yine de kafirler "bu apaçık sihirden başka bir şey değil" derlerdi.

[1314] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65a.

[1315] En'am sûresi, 6/92 (وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ)

270

3.4.7.3.Nâblusî'ye Göre Küfür ve Sapkınlığın Sebebi

Allah Teâlâ, Mâide sûresi 102. âyette mü'minlerden önce soru soran bir topluluğun sonunda bunları inkâr ettiğini bildirmektedir.

Nâblusî ilgili âyetin tefsiri sadedinde o topluluğun küfür ve sapkınlığa düşmesini akılla mücadeleye ve Kur'ân'ın keşifle kendilerine inmemesine bağlamaktadır.[1312] Hakikate karşı akılla karşı çıkılması anlaşılabilir ancak Kur'ân'da sizden önce bir kavmin dediği bir toplulukta henüz Kur'ân nâzil olmamışken Nâblusî'nin Kur'ân'ın keşifle kendilerine inmemiş olmasından bahsetmesi bize Nâblusî'nin Kur'ân'ı son inen kitap anlamından ziyade mutlak anlamda Allah kelamı olarak tasavvur ettiğini göstermektedir.

3.4.8. En'âm Sûresinde Geçen İşârî Anlamlar

3.4.8.1.Varlık Kitabı

Nâblusî Kur'ân'da geçen kitap tabirini varlık (vücûd) olarak te'vil etmektedir.

En'âm sûresi 7. âyette geçen[1313] kitabı şöyle te'vil etmektedir:

ولو نحن نزلنا عليك بأمرنا كتاباً وجوداً ضمن قرطاس صورةِ

وقد لمسوه باليدين لقال مَن به كفروا سحرٌ مبين لفتنةِ

Nâblusî âyetin manasını nazma dökmüş sadece kitap kelimesinden sonra vücûd tabirini ilave etmiştir. Buna göre anlam "sana kâğıt içinde varlık kitabını indirsek de"[1314] şeklinde olur.

En'âm sûresi 92. âyette geçen *bu Kur'ân mübarek bir kitaptır*[1315] ifadesini şöyle te'vil eder:

وهذا كتابٌ اي وجودٌ مباركٌ تماثيلَ انزلناهُ للأحدية

[1312] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61b.

ومن قبلكم قومٌ لقد سألوا لها بها أصبحوا في كفرهم والضلالة

وذلك لمّا جادلوها بعقلهم ولم يُنزّل القرآن فيهم بكشفة

[1313] En'âm sûresi, 6/7. (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) 'şayet biz sana kağıda yazılı bir kitap indirseydik ve onlar da elleriyle onu tutsalar bile yine de kafirler "bu apaçık sihirden başka bir şey değil" derlerdi.

[1314] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65a.

[1315] En'am sûresi, 6/92 (وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ)

Bu kitap yani varlık birlik için indirdiğimiz bereket kaynağı temsillerdir.[1316]

Nâblusî'nin kitap kelimesine yüklediği bu anlamı Kur'ân'da kitap kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde de görmekteyiz.

Nâblusî Âl-i İmrân sûresi 48. âyette geçen *Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrât ve İncil'i öğretti*[1317] ifadesinde kitabı şu şekilde te'vil etmektedir:

إذا ما قضى أمراً له قال كن كذا به فيكون الأمر طبق الإرادة

يعلّمه منه الكتاب وجودَه وحكمته علم الهدى والطريقة

Ona kitabı: varlığı ve hidâyet ile tarikat ilmi olan hikmeti öğretir.[1318]

Âl-i İmrân sûresi 75. âyette geçen ehl-i kitabı[1319] varlık kitabı ehli şeklinde te'vil etmektedir.[1320]

Âl-i İmrân sûresi 81. âyette geçen kitap ve hikmeti verdik[1321] ifadesindeki kitap ve hikmeti *varlığımızın kitabı ve varlık hükümlerinin hikmeti* [1322] olarak te'vil etmektedir.

Âl-i İmrân sûresi 164. âyette geçen kitap ve hikmeti öğretme ifadesini şöyle yorumlamaktadır:

يعلّمهم من الكتاب وجودَه بإلهامٍ وحيِ الحق مع نور حكمة

O peygamber kitaptan O'nun varlığını Hakk'ın vahiy ilhamı ve hikmet nuru ile öğretir.[1323]

[1316] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 70b.

[1317] Âl-i İmrân sûresi, 3/48 (وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَّ)

[1318] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

[1319] Âl-i İmrân sûresi, 3/75: (وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَّ) Ehl-i kitaptan öyleleri vardır ki onlara yüklü şekilde mal emanet etsen dahi ona sana iade eder.

[1320] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 30b. (ولا زال من أهل الكتاب الوجودِ.)

[1321] Âl-i İmrân sûresi, 3/81: (وَاِذْ اَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ).

[1322] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a. منحنا من كتاب وجودنا وحكمة أحكام الوجود

[1323] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35b

271

Bu kitap yani varlık birlik için indirdiğimiz bereket kaynağı temsillerdir.[1316]

Nâblusî'nin kitap kelimesine yüklediği bu anlamı Kur'ân'da kitap kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde de görmekteyiz.

Nâblusî Âl-i İmrân sûresi 48. âyette geçen *Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrât ve İncil'i öğretti*[1317] ifadesinde kitabı şu şekilde te'vil etmektedir:

إذا ما قضى أمراً له قال كن كذا به فيكون الأمر طبق الإرادة

يعلّمه منه الكتاب وجودَه وحكمته علم الهدى والطريقة

Ona kitabı: varlığı ve hidâyet ile tarikat ilmi olan hikmeti öğretir.[1318]

Âl-i İmrân sûresi 75. âyette geçen ehl-i kitabı[1319] varlık kitabı ehli şeklinde te'vil etmektedir.[1320]

Âl-i İmrân sûresi 81. âyette geçen kitap ve hikmeti verdik[1321] ifadesindeki kitap ve hikmeti *varlığımızın kitabı ve varlık hükümlerinin hikmeti* [1322] olarak te'vil etmektedir.

Âl-i İmrân sûresi 164. âyette geçen kitap ve hikmeti öğretme ifadesini şöyle yorumlamaktadır:

يعلّمهم من الكتاب وجودَه بإلهامٍ وحيِ الحق مع نور حكمة

O peygamber kitaptan O'nun varlığını Hakk'ın vahiy ilhamı ve hikmet nuru ile öğretir.[1323]

[1316] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 70b.

[1317] Âl-i İmrân sûresi, 3/48 (وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰيةَ وَالْاِنْجِيلَّ)

[1318] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

[1319] Âl-i İmrân sûresi, 3/75: (وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ اِلَيْكَّ) Ehl-i kitaptan öyleleri vardır ki onlara yüklü şekilde mal emanet etsen dahi ona sana iade eder.

[1320] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 30b. (ولا زال من أهل الكتاب الوجودِ.)

[1321] Âl-i İmrân sûresi, 3/81: (وَاِذْ اَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيّٖنَ لَمَا اٰتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ).

[1322] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a. منحنا من كتاب وجودنا وحكمة أحكام الوجود

[1323] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35b

Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da kitabı çoğunlukla varlık,[1324] hüviyeti keşf eden (el-müctelî li'l-hüviyye)[1325] şeklinde Ehl-i kitâb tabirini de yazı ehli (ehl-i resm/ehl-i mersûm)[1326] olarak yorumlamaktadır.

Keza Nâblusî "biz onu (Kur'ân'ı) hakk olarak indirdik o da hakk ile indi"[1327] mealindeki âyet hakkında şöyle demektedir:

وبالحق أنزلناهُ يعني وجودنا وبالحق فينا نازلٌ في البصيرةِ.

Biz onu yani varlığımızı hakk ile indirdik o da hakk ile bizde gönüle nâzil oldu.[1328]

Bu beyitte Nâblusî'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile birlikte kitabı varlık olarak te'vil ettiğine şahit olmaktayız.

3.4.9. A'râf Sûresindeki İşârî Tefsirler

3.4.9.1.Kurb Cenneti ve Vahdet Ağyâr Ağacı

Allah Teâlâ A'râf sûresi 19. âyette Adem'e hitaben kendisinin ve eşinin cennete yerleşip dilediklerini yiyip içmelerini söyler ve onlara "yalnız şu ağaca yaklaşmayın" diye emreder. O ağaca yaklaşmaları halinde zalimlerden olacaklarını söyler.[1329]

Nâblusî Bevâtin'da bu âyeti işârî olarak şöyle yorumlamaktadır:

ويا آدم اسكن انت جنة قربنا وزوجك نفس المرء حيث اطمأنتِ

ومن حيث فيها شئت ما فكلا ولا بها تقربا أشجار أغيار وحدة

Nâblusî, Âdem'in eşini kişinin mutmain nefsi, cenneti, yakınlık (kurb) cenneti ve sakınılması gereken ağacı da vahdete yabancı ağaç (eşcâru ağyârı vahdet)[1330] olarak yorumlamaktadır.[1331]

[1324] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b; 18b; 29a; 30b; 35b; 42a; 47b; 49a; 54b; 57a; 70b; 76b; 89b;

[1325] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 90a.

[1326] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1327] İsrâ sûresi, 17/105.

[1328] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 64a.

[1329] A'râf sûresi, 7/19:

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

[1330] Ağyar teriminin açıklaması için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 26.

[1331] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79b.

272

Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da kitabı çoğunlukla varlık,[1324] hüviyeti keşf eden (el-müctelî li'l-hüviyye)[1325] şeklinde Ehl-i kitâb tabirini de yazı ehli (ehl-i resm/ehl-i mersûm)[1326] olarak yorumlamaktadır.

Keza Nâblusî "biz onu (Kur'ân'ı) hakk olarak indirdik o da hakk ile indi"[1327] mealindeki âyet hakkında şöyle demektedir:

وبالحق أنزلناهُ يعني وجودنا وبالحق فينا نازلٌ في البصيرةِ.

Biz onu yani varlığımızı hakk ile indirdik o da hakk ile bizde gönüle nâzil oldu.[1328]

Bu beyitte Nâblusî'nin vahdet-i vücûd anlayışı ile birlikte kitabı varlık olarak te'vil ettiğine şahit olmaktayız.

3.4.9. A'râf Sûresindeki İşârî Tefsirler

3.4.9.1.Kurb Cenneti ve Vahdet Ağyâr Ağacı

Allah Teâlâ A'râf sûresi 19. âyette Adem'e hitaben kendisinin ve eşinin cennete yerleşip dilediklerini yiyip içmelerini söyler ve onlara "yalnız şu ağaca yaklaşmayın" diye emreder. O ağaca yaklaşmaları halinde zalimlerden olacaklarını söyler.[1329]

Nâblusî Bevâtin'da bu âyeti işârî olarak şöyle yorumlamaktadır:

ويا آدم اسكن انت جنة قربنا وزوجك نفس المرء حيث اطمأنتِ

ومن حيث فيها شئت ما فكلا ولا بها تقربا أشجار أغيار وحدة

Nâblusî, Âdem'in eşini kişinin mutmain nefsi, cenneti, yakınlık (kurb) cenneti ve sakınılması gereken ağacı da vahdete yabancı ağaç (eşcâru ağyârı vahdet)[1330] olarak yorumlamaktadır.[1331]

[1324] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b; 18b; 29a; 30b; 35b; 42a; 47b; 49a; 54b; 57a; 70b; 76b; 89b;

[1325] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 90a.

[1326] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1327] İsrâ sûresi, 17/105.

[1328] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 64a.

[1329] A'râf sûresi, 7/19:

وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

[1330] Ağyar teriminin açıklaması için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 26.

[1331] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79b.

Nâblusî Kur'ân'da geçen cennet ifadeleri için de burada olduğu kurb cenneti kimi yerde maârif (Allah'ı bilme) cenneti gibi bir tamlama ile kullanır.

Nâblusî, beyanı, Allah'ın beyanı ve nefsin beyanı/kişisel açıklama (şer'u'n-nefs) olarak ikiye ayırır. Allah'ın beyanı, Rabbânî ilham ve Rahmânî feth[1332] sahibi kişiler nezdinde olan Kur'ân ve Sünnet'in manalarıdır.

Diğeri de nefsin beyanı/kişisel açıklamadır (şer'u'n-nefs). Bu, Kur'ân ve Sünnet'in, ümmetin genelinde olan akıl ve düşünme ile çıkarımda bulundukları manalarıdır. Nefsin açıklamalarına uyanların icat ettikleri ise ruhbanlıktır. Onların amellerinin sonu budur. Bununla amel eden ilham ehli nezdinde bidat ehlidir. Zira Allah'tan vasıtasız almayı terk etmiştir. Amel cennetiyle mükâfatlandırılır lakin marifet cennetiyle değil.[1333]

Nâblusî sözün sonunda amel cenneti ve marifet cenneti olarak iki tür cennetten bahsetmektedir. Amel cenneti halkın ulaşmak istediği köşkleri, nehirleri, hurileri olan somut cennet iken marifet cenneti daha üst boyutta soyut bir cennettir. Bu yaklaşımın bir benzerini Yunus Emre'nin meşhur dizelerinde görmekteyiz:

Cennet Cennet didükleri bir ev ile birkaç Hûrî

Âşıkına vir sen anı, bana seni gerek seni[1334]

Burada cenneti istihfaf etme gibi bir durum söz konusu değildir. Daha üst bir amaca talip olma durumu vardır. O da Rabbin hoşnutluğu ve zâtıdır.

Keza Niyazî-i Mısrî de dîvânında irfan cennetinden bahsetmiş ve cennete dünyada nail olmanın imkânından söz etmiştir:

Bugünkü cennet-i irfâna dâhil olsalar uşşâk,

Yarınki va'd olan hûri veya gılmanı neylerler.

Bugün âmâ olan yarın dahi âmâ olur elbet,

[1332] Feth sözlükte açmak, açılış, zafer gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu futûh onun da çoğulu fütuhat'tır. Tasavvufî ıstılah olarak feth iki anlamda kullanılır: 1. Salikte zuhur eden kemal halleri. Bu haller onun çeşitli menzillere ulaşmasını ve üstün makamlara yükselmesini sağlar. Nefsteki feth tam bir ilim, ruhtaki feth marifet verir. 2. Kalp gözünün açılması. Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî'nin böyle bir fetihle, yani ilhamla Allah'tan aldığı virde *hizbu'l-feth* denir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

[1333] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 145a.

[1334] Yunus Emre, Dîvân, haz. Mustafa Tatçı, 3.bs., H Yayınları, İstanbul, 2020, s. 455.

273

Nâblusî Kur'ân'da geçen cennet ifadeleri için de burada olduğu kurb cenneti kimi yerde maârif (Allah'ı bilme) cenneti gibi bir tamlama ile kullanır.

Nâblusî, beyanı, Allah'ın beyanı ve nefsin beyanı/kişisel açıklama (şer'u'n-nefs) olarak ikiye ayırır. Allah'ın beyanı, Rabbânî ilham ve Rahmânî feth[1332] sahibi kişiler nezdinde olan Kur'ân ve Sünnet'in manalarıdır.

Diğeri de nefsin beyanı/kişisel açıklamadır (şer'u'n-nefs). Bu, Kur'ân ve Sünnet'in, ümmetin genelinde olan akıl ve düşünme ile çıkarımda bulundukları manalarıdır. Nefsin açıklamalarına uyanların icat ettikleri ise ruhbanlıktır. Onların amellerinin sonu budur. Bununla amel eden ilham ehli nezdinde bidat ehlidir. Zira Allah'tan vasıtasız almayı terk etmiştir. Amel cennetiyle mükâfatlandırılır lakin marifet cennetiyle değil.[1333]

Nâblusî sözün sonunda amel cenneti ve marifet cenneti olarak iki tür cennetten bahsetmektedir. Amel cenneti halkın ulaşmak istediği köşkleri, nehirleri, hurileri olan somut cennet iken marifet cenneti daha üst boyutta soyut bir cennettir. Bu yaklaşımın bir benzerini Yunus Emre'nin meşhur dizelerinde görmekteyiz:

Cennet Cennet didükleri bir ev ile birkaç Hûrî

Âşıkına vir sen anı, bana seni gerek seni[1334]

Burada cenneti istihfaf etme gibi bir durum söz konusu değildir. Daha üst bir amaca talip olma durumu vardır. O da Rabbin hoşnutluğu ve zâtıdır.

Keza Niyazî-i Mısrî de dîvânında irfan cennetinden bahsetmiş ve cennete dünyada nail olmanın imkânından söz etmiştir:

Bugünkü cennet-i irfâna dâhil olsalar uşşâk,

Yarınki va'd olan hûri veya gılmanı neylerler.

Bugün âmâ olan yarın dahi âmâ olur elbet,

[1332] Feth sözlükte açmak, açılış, zafer gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu futûh onun da çoğulu fütuhat'tır. Tasavvufî ıstılah olarak feth iki anlamda kullanılır: 1. Salikte zuhur eden kemal halleri. Bu haller onun çeşitli menzillere ulaşmasını ve üstün makamlara yükselmesini sağlar. Nefsteki feth tam bir ilim, ruhtaki feth marifet verir. 2. Kalp gözünün açılması. Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî'nin böyle bir fetihle, yani ilhamla Allah'tan aldığı virde *hizbu'l-feth* denir. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 135.

[1333] Nâblusî, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, vr. 145a.

[1334] Yunus Emre, Dîvân, haz. Mustafa Tatçı, 3.bs., H Yayınları, İstanbul, 2020, s. 455.

Aça gör cân gözün kim bî-basar nâdânı neylerler.[1335]

Bir başka şiirinde şöyle der:

Cennet-i irfâna dâhil olanın,

Kande baksa gördüğü didâr olur.[1336]

Görüldüğü üzere Nâblusî ile Yunus Emre ve Niyazî-i Mısrî sûfî terminolojiyle aynı zevki aynı hususları dile getirmişlerdir. Kanaatimizce sûfilerin talip oldukları makam "Allah'ın razı olması en büyüktür"[1337] âyetinde ifade buyrulan makamdır; yoksa Allah'ın Kur'ân'da teşvik ve terğib ettiği bir nimetin küçümsenmesi değildir. Allah'a iman eden bir kişinin Allah'ın nimetini küçümsemeyeceği aşikardır. Allah'a imanla, Allah'ın nimetini istihfaf etmek aynı kalpte barınamayacak iki zıt kutuptur.

Sûfilerin cenneti, zehârif (süsler) ve meârif (irfan) diye ikiye ayırmalarının Kur'ân'a aykırı bir yorum olduğunu düşünmüyoruz. Sûfî âlim ve âriflerin sadece ahiretteki cenneti değil dünyada da nimetlerin ardındaki esmâyı tecelli etmeleri onlar için bir kurbiyet halidir ve bu hali cennet olarak tasavvur ederler. Bununla kastettikleri dünyanın geçici nimetlerine aldanma değil ardındaki tecelliyi görmedir.

Nâblusî, rüyetullahın sadece Ahirette olmadığını dünyada da olduğunu söylemektedir.

Konu ile ilgili *Fusûs* şerhinde şöyle der:

Kuldan perde kalktığında itikat ettiği sureti görür. Hak olarak itikat ettiği suret gerçektir. Böylelikle düğüm çözülür ve itikat ortadan kalkar. Artık itikat, müşahede zevkine dönüşür. Kulun başarı/bakışı keskinleştikten sonra artık nazar zaafı geri gelmez.[1338]

Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinin yorumunda itikadın müşahede zevkine dönüşenlere örnek olarak ârif-i billah kişileri zikreder. Ancak Hakk'ı görmedeki bu müşahede halinde sadece lezzet olması gerekmediğini, bazı müşahedelerin elem ve

[1335] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 428.

[1336] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 432.

[1337] Tevbe sûresi, 9/72.

[1338] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 26-27.

وأمَّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذ وكذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية «وبَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ» في هويته «ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» [الزمر: ٤٧] فيها قبل كشف الغطاء.

274

Aça gör cân gözün kim bî-basar nâdânı neylerler.[1335]

Bir başka şiirinde şöyle der:

Cennet-i irfâna dâhil olanın,

Kande baksa gördüğü didâr olur.[1336]

Görüldüğü üzere Nâblusî ile Yunus Emre ve Niyazî-i Mısrî sûfî terminolojiyle aynı zevki aynı hususları dile getirmişlerdir. Kanaatimizce sûfilerin talip oldukları makam "Allah'ın razı olması en büyüktür"[1337] âyetinde ifade buyrulan makamdır; yoksa Allah'ın Kur'ân'da teşvik ve terğib ettiği bir nimetin küçümsenmesi değildir. Allah'a iman eden bir kişinin Allah'ın nimetini küçümsemeyeceği aşikardır. Allah'a imanla, Allah'ın nimetini istihfaf etmek aynı kalpte barınamayacak iki zıt kutuptur.

Sûfilerin cenneti, zehârif (süsler) ve meârif (irfan) diye ikiye ayırmalarının Kur'ân'a aykırı bir yorum olduğunu düşünmüyoruz. Sûfî âlim ve âriflerin sadece ahiretteki cenneti değil dünyada da nimetlerin ardındaki esmâyı tecelli etmeleri onlar için bir kurbiyet halidir ve bu hali cennet olarak tasavvur ederler. Bununla kastettikleri dünyanın geçici nimetlerine aldanma değil ardındaki tecelliyi görmedir.

Nâblusî, rüyetullahın sadece Ahirette olmadığını dünyada da olduğunu söylemektedir.

Konu ile ilgili *Fusûs* şerhinde şöyle der:

Kuldan perde kalktığında itikat ettiği sureti görür. Hak olarak itikat ettiği suret gerçektir. Böylelikle düğüm çözülür ve itikat ortadan kalkar. Artık itikat, müşahede zevkine dönüşür. Kulun başarı/bakışı keskinleştikten sonra artık nazar zaafı geri gelmez.[1338]

Nâblusî, İbnü'l-Arabî'nin bu sözlerinin yorumunda itikadın müşahede zevkine dönüşenlere örnek olarak ârif-i billah kişileri zikreder. Ancak Hakk'ı görmedeki bu müşahede halinde sadece lezzet olması gerekmediğini, bazı müşahedelerin elem ve

[1335] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 428.

[1336] Niyâzî Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, s. 432.

[1337] Tevbe sûresi, 9/72.

[1338] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 26-27.

وأمَّا في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذ وكذا، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهوية «وبَدا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ» في هويته «ما لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» [الزمر: ٤٧] فيها قبل كشف الغطاء.

azap verdiğini, bazılarının hiçbir şey gerektirmediğini ve bazı müşahedelerin de lezzeti icap ettirdiğini ifade eder. Tüm bunların mertebelerdeki farklılıktan kaynaklandığını ifade eden Nâblusî sözünü şu hadisle delillendirir:

Zarar veren sıkıntı olmadan, saptıran imtihana uğramadan veçhine bakmanın lezzetini, Sana kavuşmanın özlemini Sen'den isterim.[1339]

Ahirette olan bu durumun benzeri dünyada da vakidir. Müşahede ancak suretlerde olur. Rü'yet de böyledir. *Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır*[1340] âyeti ile *O'nun veçhi hariç her şey helak olacaktır*[1341] âyetlerinin hükmü gereği dünyada herkes Hak Teâlâ'nın veçhine nazar etmektedir. Müşahede ve rü'yet O'nun üzerine değil O'nunla vaki olmaktadır. İnsanlar müşahede ve rü'yette muhteliftirler. Dünyada herkes müşahede ve rü'yeti idrak edemeyebilir. Ancak ahirette herkes idrak edecektir. Ancak dünyadaki durumlarına uygun olarak müşahede ve rü'yetteki idraklerince Allah'ı bilme mertebeleri de farklılık arz eder.[1342] "*Kim bu dünyada körse ahirette de kördür hatta daha da yolunu şaşırmış olacaktır*"[1343] âyetini bu bağlamda değerlendiren Nâblusî, bu dünyada ister hissi ister aklî her şeyde Hakk'ı müşahede edenin, ahirette de aynı şekilde Hakk'ı müşahede edeceğini, hissî ya da aklî birtakım şeyde Hakk'ı müşahede etmeyenin ahirette de o şeyde Hakk'ı müşahede edemeyeceğini ve o şeyde *ahirette kör* olacağını ifade etmekte ve yorumunu zikredilen âyetle temellendirmektedir. Âyette geçen ikinci kısım yani "*daha da yolunu şaşırmış olma"* halini de bu bağlamda şöyle yorumlamaktadır:

O kişi, Hakk'a vâsıl olma yolunda dünyadaki halinden daha şaşkın olacak. Zira ameller kesintiye uğramış himmetler durmuştur. Ahirette seyr ü sülûk ancak dünyada seyr ü sülûk ehli için devam edecek; bundan mahrum kalmışlar için değil.[1344]

Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi, Allah'ın Rab sıfatıyla irtibatlıdır. Bu sebeple Kur'ân ve sünnette Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili "Rabbin

[1339] Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Ebvâbu Sıfati's-Salât, 508, hadis nr: 1229.
وأسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك، في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة.

[1340] Bakara sûresi, 2/115.

[1341] Kasas sûresi, 28/88.

[1342] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 29.

[1343] İsrâ sûresi, 17/72.

[1344] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 30.

azap verdiğini, bazılarının hiçbir şey gerektirmediğini ve bazı müşahedelerin de lezzeti icap ettirdiğini ifade eder. Tüm bunların mertebelerdeki farklılıktan kaynaklandığını ifade eden Nâblusî sözünü şu hadisle delillendirir:

Zarar veren sıkıntı olmadan, saptıran imtihana uğramadan veçhine bakmanın lezzetini, Sana kavuşmanın özlemini Sen'den isterim.[1339]

Ahirette olan bu durumun benzeri dünyada da vakidir. Müşahede ancak suretlerde olur. Rü'yet de böyledir. *Nereye dönerseniz Allah'ın veçhi oradadır*[1340] âyeti ile *O'nun veçhi hariç her şey helak olacaktır*[1341] âyetlerinin hükmü gereği dünyada herkes Hak Teâlâ'nın veçhine nazar etmektedir. Müşahede ve rü'yet O'nun üzerine değil O'nunla vaki olmaktadır. İnsanlar müşahede ve rü'yette muhteliftirler. Dünyada herkes müşahede ve rü'yeti idrak edemeyebilir. Ancak ahirette herkes idrak edecektir. Ancak dünyadaki durumlarına uygun olarak müşahede ve rü'yetteki idraklerince Allah'ı bilme mertebeleri de farklılık arz eder.[1342] "*Kim bu dünyada körse ahirette de kördür hatta daha da yolunu şaşırmış olacaktır*"[1343] âyetini bu bağlamda değerlendiren Nâblusî, bu dünyada ister hissi ister aklî her şeyde Hakk'ı müşahede edenin, ahirette de aynı şekilde Hakk'ı müşahede edeceğini, hissî ya da aklî birtakım şeyde Hakk'ı müşahede etmeyenin ahirette de o şeyde Hakk'ı müşahede edemeyeceğini ve o şeyde *ahirette kör* olacağını ifade etmekte ve yorumunu zikredilen âyetle temellendirmektedir. Âyette geçen ikinci kısım yani "*daha da yolunu şaşırmış olma"* halini de bu bağlamda şöyle yorumlamaktadır:

O kişi, Hakk'a vâsıl olma yolunda dünyadaki halinden daha şaşkın olacak. Zira ameller kesintiye uğramış himmetler durmuştur. Ahirette seyr ü sülûk ancak dünyada seyr ü sülûk ehli için devam edecek; bundan mahrum kalmışlar için değil.[1344]

Nâblusî'ye göre Allah Teâlâ'nın ahirette görülmesi, Allah'ın Rab sıfatıyla irtibatlıdır. Bu sebeple Kur'ân ve sünnette Allah'ın ahirette görülmesi ile ilgili "Rabbin

görülmesi" şeklinde Rab kelimesi ile geçer Allah Teâlâ'nın zâtı esmâ ve sıfatlarla örtülüdür ve Rab Allah'ın yüce isimlerinden biridir. Allah'ın görülmesi de bu perdenin ardından gerçekleşmektedir.[1345]

Nâblusî'nin de dahil olduğu Ekberiyye Geleneği sûfîleri her bir nimette ayrı ayrı tecellilerin olduğunu ve bu tecellinin hiçbir zaman tekrar etmediğini ifade etmektedirler. Nâblusî, Hakk'ın her bir şeye tek tek tecellî ettiğini ve hiçbir şeyde bu tecellinin tekrar etmediğini, bunun sadece dünyaya ait bir husus olmadığını, ahirette de bunun geçerli olduğunu ifade etmektedir. [1346] Nâblusî'nin bu sözü bir anlamda İbnü'l-Arabî'nin, "*tecellîde tekrar yoktur*"[1347] sözünün şerhi mahiyetindedir.

Nâblusî'ye göre, Allah Teâlâ Esmâ-i Hüsnâ'sıyla tüm varlığı kuşatmıştır. Her bir ismin kendine ait hususiyeti vardır. Allah'ın her bir ismi öncelikli olarak Allah'ın zâtından, sonra o isme ait sırdan inkişafta tecellîde bulunur. Buna göre Allah'ın her ismi kendi boyasını varlık âlemine vurmaktadır.[1348]

3.4.9.2.Rahman'ın Arşa İstivâsı

3.4.9.2.1. Nâblusî'ye Göre İstivâ

Hz. Meryem'in, kendisine beşerî surette yaklaşan meleği gördüğünde ondan Allah'a sığındığını Kur'ân bize bildirmektedir.[1349] Nâblusî söz konusu bu sığınmayı izah ederken şöyle demektedir:

[1345] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158b.

وإنما الرؤية الأخروية منوطة بالاسم الرب فيرون ربهم كما ورد في لفظ الحديث الصحيح وفي القرآن وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وقال موسى رب أرني أنظر إليك وقال تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والرب اسم من أسماء الذات العلية فلا تقع الرؤية إلا من وراء حجب الأسماء والصفات والذات محجوبة بصفاتها وأسمائها.

[1346] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 30.

[1347] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), s.124.

[1348] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4a:

هو الله جل الله للكل جامع — بأسمائه الحسنى ذات علية
يساويه كل اسم لجمعية به — ولا فرق في أسمائه بالتفاوت
فيكشف كل اسم عن الذات أولا — وعن سر كل اسم بثاني رتبة
ولكن لكل اسم خصوصية سرت — بحضرة كل اسم على وجه صبغة

[1349] Meryem sûresi, 19/16-21.

276

görülmesi" şeklinde Rab kelimesi ile geçer Allah Teâlâ'nın zâtı esmâ ve sıfatlarla örtülüdür ve Rab Allah'ın yüce isimlerinden biridir. Allah'ın görülmesi de bu perdenin ardından gerçekleşmektedir.[1345]

Nâblusî'nin de dahil olduğu Ekberiyye Geleneği sûfîleri her bir nimette ayrı ayrı tecellilerin olduğunu ve bu tecellinin hiçbir zaman tekrar etmediğini ifade etmektedirler. Nâblusî, Hakk'ın her bir şeye tek tek tecellî ettiğini ve hiçbir şeyde bu tecellinin tekrar etmediğini, bunun sadece dünyaya ait bir husus olmadığını, ahirette de bunun geçerli olduğunu ifade etmektedir. [1346] Nâblusî'nin bu sözü bir anlamda İbnü'l-Arabî'nin, "*tecellîde tekrar yoktur*"[1347] sözünün şerhi mahiyetindedir.

Nâblusî'ye göre, Allah Teâlâ Esmâ-i Hüsnâ'sıyla tüm varlığı kuşatmıştır. Her bir ismin kendine ait hususiyeti vardır. Allah'ın her bir ismi öncelikli olarak Allah'ın zâtından, sonra o isme ait sırdan inkişafta tecellîde bulunur. Buna göre Allah'ın her ismi kendi boyasını varlık âlemine vurmaktadır.[1348]

3.4.9.2.Rahman'ın Arşa İstivâsı

3.4.9.2.1. Nâblusî'ye Göre İstivâ

Hz. Meryem'in, kendisine beşerî surette yaklaşan meleği gördüğünde ondan Allah'a sığındığını Kur'ân bize bildirmektedir.[1349] Nâblusî söz konusu bu sığınmayı izah ederken şöyle demektedir:

[1345] Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 158b.

وإنما الرؤية الأخروية منوطة بالاسم الرب فيرون ربهم كما ورد في لفظ الحديث الصحيح وفي القرآن وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وقال موسى رب أرني أنظر إليك وقال تعالى كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والرب اسم من أسماء الذات العلية فلا تقع الرؤية إلا من وراء حجب الأسماء والصفات والذات محجوبة بصفاتها وأسمائها.

[1346] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 30.

[1347] İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), s.124.

[1348] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 4a:

هو الله جل الله للكل جامع — بأسمائه الحسنى ذات علية
يساويه كل اسم لجمعية به — ولا فرق في أسمائه بالتفاوت
فيكشف كل اسم عن الذات أولا — وعن سر كل اسم بثاني رتبة
ولكن لكل اسم خصوصية سرت — بحضرة كل اسم على وجه صبغة

[1349] Meryem sûresi, 19/16-21.

Meryem, gönül arşına rahmetiyle istiva eden Hazreti Rahman'a isteğini yöneltti.[1350] Nâblusî istivâyı varlıkla ilişkilendirmekte ve istivâ fiilinden ism-i fâil üretir:

Rahmân'ın varlık arşına istiva ve istila etmesi.[1351]

Arşa istiva eden Rahmân (el-müstevî ale'l-arş).[1352]

Rahmetiyle arşa ve arşın ihtiva ettiği her şeye istiva eden Hakk, er-Rahmân isminin rahmet sıfatıyla ihsanda bulundu.[1353]

İmam Gazzâlî, istiva fiilini ism-i fail ya da bir başka kalıpta kullanılmasını doğru bulmazken Nâblusî'nin daha serbest bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Gazzâlî İlcâmu'l-Avâmm'da bu prensibi koysa da İhya'da istiva fiilini ismi fail kalıbında kullanmaktadır.

Nâblusî'nin istivâ'yı tecellî anlamında kullandığı kanaatindeyiz. Zira kimi zaman müstevi (istiva eden) yerine mütecellî (tecellî eden) ifadesini kullanmaktadır:

Varlık arşına tecellî eden Rahmân, imân arşına tecellî eden Rahîm.[1354]

Nâblusî, İnsan'ın her nefeste yok olup yeniden yaratıldığını ve bu yaratmanın önceki hali gibi, hatta benzersiz bir şekilde olduğunu zira tecellide tekrar olmadığını, dolayısıyla eserlerde de tekrar olmayacağını ifade eder.[1355] İstivâ âyetinin devamında geçen arş kavramını tüm âlemin tamamı olarak tarif eder.[1356]

Allah her şeyi kuşatmıştır[1357] âyetini Nâblusî şu şekilde yorumlar: Allah her şeyi cem eden arşı istivâî rahmet sıfatıyla kuşatmıştır.[1358] Bunu arşa istiva eden

[1350] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 94.

[1351] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 145.
لأنها من استواء الرحمن على عرش الوجود واستيلاؤه عليه.

[1352] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 148.

[1353] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 155.
فامتن سبحانه برحمة الرحمن التي استوى بها على العرش وجميع ما حواه العرش.

[1354] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 161.
الرحمن المتجلي على عرش الوجود والرحيم المتجلي على عرش الإيمان

[1355] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 165.

[1356] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 239.

[1357] Fussilet sûresi, 41/54.

[1358] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 260.
(وما أحاط إلا بصفة الرحمة الاستوائية على العرش الجامع لكل شيء.)

277

Meryem, gönül arşına rahmetiyle istiva eden Hazreti Rahman'a isteğini yöneltti.[1350] Nâblusî istivâyı varlıkla ilişkilendirmekte ve istivâ fiilinden ism-i fâil üretir:

Rahmân'ın varlık arşına istiva ve istila etmesi.[1351]

Arşa istiva eden Rahmân (el-müstevî ale'l-arş).[1352]

Rahmetiyle arşa ve arşın ihtiva ettiği her şeye istiva eden Hakk, er-Rahmân isminin rahmet sıfatıyla ihsanda bulundu.[1353]

İmam Gazzâlî, istiva fiilini ism-i fail ya da bir başka kalıpta kullanılmasını doğru bulmazken Nâblusî'nin daha serbest bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Gazzâlî İlcâmu'l-Avâmm'da bu prensibi koysa da İhya'da istiva fiilini ismi fail kalıbında kullanmaktadır.

Nâblusî'nin istivâ'yı tecellî anlamında kullandığı kanaatindeyiz. Zira kimi zaman müstevi (istiva eden) yerine mütecellî (tecellî eden) ifadesini kullanmaktadır:

Varlık arşına tecellî eden Rahmân, imân arşına tecellî eden Rahîm.[1354]

Nâblusî, İnsan'ın her nefeste yok olup yeniden yaratıldığını ve bu yaratmanın önceki hali gibi, hatta benzersiz bir şekilde olduğunu zira tecellide tekrar olmadığını, dolayısıyla eserlerde de tekrar olmayacağını ifade eder.[1355] İstivâ âyetinin devamında geçen arş kavramını tüm âlemin tamamı olarak tarif eder.[1356]

Allah her şeyi kuşatmıştır[1357] âyetini Nâblusî şu şekilde yorumlar: Allah her şeyi cem eden arşı istivâî rahmet sıfatıyla kuşatmıştır.[1358] Bunu arşa istiva eden

Rahmân yani arşa tecellî eden (el-müstevî ale'l-arş eyi'l-mütecellî bihî) diye tefsir etmiştir.[1359]

Rahman arşa istiva etti âyeti bağlamında Nâblusî, Rahman isminin, Allah'ın tüm esmâsını cem eden bir isim olduğunu, arşı, yükseklikte son derece ve tüm mahlukatı içine aldığını arşa istiva etmesinin de arşa hükmetmek ve arşa tecellî etmek anlamında olduğunu söyler.[1360]

Nâblusî *Tahrîku'l-İklîd* isimli eserinde Rahman'ın arşa istivâ etmesini şöyle yorumlar:

"Rahmân, dünya, ahiret ve içindekileri cem eden arşa tecelli etti."[1361] Aynı eserin bir başka yerinde arşı, "dünya, ahiret, içindekiler ve kâinatın tamamını ihtiva eden" olarak tarif eder.[1362]

Nâblusî'ye göre ârif ve kâmil insanlar, arşa istiva eden Rahmân'ın suretinde iken, gafil, cahil ve nakıs insanlar kendisini istila eden şeytanın suretindedir.[1363] Nâblusî'nin şeytanın suretinde olduğunu söylediği cahilden muradının, arifin karşısından kullanılmasından yola çıkarak Allah'ı tanımayan kişi olduğunu; yoksa okuma yazma bilmeyen anlamında olmadığını vurgular.

3.4.10. Enfâl Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.10.1. Nefsinde Kur'ân Olmak

Nâblusî, Enfâl sûresi 29. âyeti[1364] tefsiri yorumunda takvayı üç kısma ayırır:

a. Avâmın takvası: Allah'a küfürden Allah'a imana sığınma,
b. Havâssın takvası: Allah'a isyandan Allah'a itaate sığınma,

[1359] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 431.

[1360] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 447.

[1361] Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s.487.

[1362] Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, s. 502.

[1363] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 232.

[1364] Enfâl sûresi 8/29:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا

Rahmân yani arşa tecellî eden (el-müstevî ale'l-arş eyi'l-mütecellî bihî) diye tefsir etmiştir.[1359]

Rahman arşa istiva etti âyeti bağlamında Nâblusî, Rahman isminin, Allah'ın tüm esmâsını cem eden bir isim olduğunu, arşı, yükseklikte son derece ve tüm mahlukatı içine aldığını arşa istiva etmesinin de arşa hükmetmek ve arşa tecellî etmek anlamında olduğunu söyler.[1360]

Nâblusî *Tahrîku'l-İklîd* isimli eserinde Rahman'ın arşa istivâ etmesini şöyle yorumlar:

"Rahmân, dünya, ahiret ve içindekileri cem eden arşa tecelli etti."[1361] Aynı eserin bir başka yerinde arşı, "dünya, ahiret, içindekiler ve kâinatın tamamını ihtiva eden" olarak tarif eder.[1362]

Nâblusî'ye göre ârif ve kâmil insanlar, arşa istiva eden Rahmân'ın suretinde iken, gafil, cahil ve nakıs insanlar kendisini istila eden şeytanın suretindedir.[1363] Nâblusî'nin şeytanın suretinde olduğunu söylediği cahilden muradının, arifin karşısından kullanılmasından yola çıkarak Allah'ı tanımayan kişi olduğunu; yoksa okuma yazma bilmeyen anlamında olmadığını vurgular.

3.4.10. Enfâl Sûresindeki İşârî Anlamlar

3.4.10.1. Nefsinde Kur'ân Olmak

Nâblusî, Enfâl sûresi 29. âyeti[1364] tefsiri yorumunda takvayı üç kısma ayırır:

a. Avâmın takvası: Allah'a küfürden Allah'a imana sığınma,
b. Havâssın takvası: Allah'a isyandan Allah'a itaate sığınma,

[1359] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 431.

[1360] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 447.

[1361] Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s.487.

[1362] Nâblusî, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, s. 502.

[1363] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 232.

[1364] Enfâl sûresi 8/29:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا

c. Havâssu'l-havâss'ın (âriflerin) takvası: Mâsivâ'dan mâsivâda Allah'ı müşahedeye sığınma.

Bu üç mertebeyi cem etmeyi kâmil takva (et-takvâ'l-kâmile) olarak isimlendiren Nâblusî bu mertebeye eren muttakinin ise Allah'tan bir Furkan üzere olduğunu söyler ve Furkan hakkında şu yorumda bulunur:

Furkan, hak ile bâtılı ayırt eden anlayıştır. Allah peygamberlerine bunu vahiy olarak indirirken, evliya ve peygamber vârisi kullarına ise ilham olarak indirir. Allah Teâlâ'nın Furkân sûresinin ilk âyetinde[1365] buyurduğu Furkân, Allah'ın emri olan ruhtur. Allah emriyle, ruhu kullarından dilediğine indirir.[1366] Kur'ân mücmel iken Furkan her şeyin tafsilidir. Kişi eserde vârid olduğu üzere kendini bildiğinde Rabbini bileceği nefsinde Kur'ân olursa, zâhir ve bâtın suretinde Furkân olur.[1367]

Nâblusî Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhin başında Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) kalbine cem Kur'ân'ı (Kur'ânu'l-cem') ve fark Furkân'ı (Furkânu'l-fark) indiğini söylemektedir.[1368] Nâblusî burada cem ve fark makamlarına işaret etmektedir. Sözlükte bir araya gelmek, toplanmak, birleştirmek, toplamak gibi anlamlara gelen cem tasavvuf literatüründe kadîm ile hâdis arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıdır.[1369] Kâşânî'ye göre cem' halk olmaksızın Hakk'ı müşahededir.[1370] Sözlükte ayırt etme, ayırma, temyiz etme anlamlarına gelen Furkan bir tasavvuf terimi olarak Hak ile halk arasında ayırımı görmektir. Kâşânî Kur'ân

[1365] Âlemleri uyarması için kuluna Furkân'ı indiren Allah'ın şanı yücedir. Furkân sûresi, 25/1.

[1366] Ğâfir/Mü'min sûresi, 40/15.

[1367] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 309.

المحترز به تعالى منه بأن احترز من الكفر به بالإيمان به وهي تقوى العوام، ومن معصيته بطاعته وهي تقوى الخواص، ومما سواه بشهوده فيما سواه وهي تقوى العارفين، وهم خواص الخواص.
(يجعل له)، أي للمتقي ما يجمع بين المراتب الثلاث وهي:
التقوى الكاملة (فرقانا) كما قال تعالى: " يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا" [الأنفال: 29].
والفرقان هو الفارق بين الحق والباطل، ينزله الله تعالى في قلوب الأنبياء عليهم السلام وحيا على قلوب العارفين به من الأولياء والورثة رضي الله عنهم إلهاما ما قال تعالى: "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ، ليكون للعالمين نذيرا" [الفرقان: 1].وهو الروح الأمري.
قال تعالى : " يلقى الروح من أمره ، على من يشاء من عياده " [غافر: 15] الآية. وهو تفصيل كل شيء، والقرآن مجمله، فمن كان قرآنا في نفسه التي إذا عرفها عرف ربه كما ورد في الأثر، كان فرقانا في صورته الظاهرية والباطنية .

[1368] Bkz. Nâblusî, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, SÜL, HKM, nr. 79, vr. 1b.

[1369] Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s.121-122.

[1370] el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Mu'cemu Istılâhâti-s-Sûfiyye*, (thk. Abdulâl Şâhîn), Dâru'l-Menâr, Kâhire, 1992, s.67.

279

c. Havâssu'l-havâss'ın (âriflerin) takvası: Mâsivâ'dan mâsivâda Allah'ı müşahedeye sığınma.

Bu üç mertebeyi cem etmeyi kâmil takva (et-takvâ'l-kâmile) olarak isimlendiren Nâblusî bu mertebeye eren muttakinin ise Allah'tan bir Furkan üzere olduğunu söyler ve Furkan hakkında şu yorumda bulunur:

Furkan, hak ile bâtılı ayırt eden anlayıştır. Allah peygamberlerine bunu vahiy olarak indirirken, evliya ve peygamber vârisi kullarına ise ilham olarak indirir. Allah Teâlâ'nın Furkân sûresinin ilk âyetinde[1365] buyurduğu Furkân, Allah'ın emri olan ruhtur. Allah emriyle, ruhu kullarından dilediğine indirir.[1366] Kur'ân mücmel iken Furkan her şeyin tafsilidir. Kişi eserde vârid olduğu üzere kendini bildiğinde Rabbini bileceği nefsinde Kur'ân olursa, zâhir ve bâtın suretinde Furkân olur.[1367]

Nâblusî Beyzâvî tefsirine yazdığı şerhin başında Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve sellem) kalbine cem Kur'ân'ı (Kur'ânu'l-cem') ve fark Furkân'ı (Furkânu'l-fark) indiğini söylemektedir.[1368] Nâblusî burada cem ve fark makamlarına işaret etmektedir. Sözlükte bir araya gelmek, toplanmak, birleştirmek, toplamak gibi anlamlara gelen cem tasavvuf literatüründe kadîm ile hâdis arasındaki ayrılığın ortadan kalkmasıdır.[1369] Kâşânî'ye göre cem' halk olmaksızın Hakk'ı müşahededir.[1370] Sözlükte ayırt etme, ayırma, temyiz etme anlamlarına gelen Furkan bir tasavvuf terimi olarak Hak ile halk arasında ayırımı görmektir. Kâşânî Kur'ân

bunun tersidir der[1371] ve Kurân'ı, tefrikayı cem' nazarıyla görmek, şeklinde tarif eder.[1372]

Nâblusî Fusûs üzerine yazdığı şerhte Kur'ân ve Furkan tabirlerinden çok sık bahseder ve Kur'ân için işaret, Furkan için ibare kelimelerini kullanır.[1373]

Mücmel ve külli olan Kur'ân mufassal Furkan'ı içerir ancak bunun tersi yani Furkan'ın Kur'ân'ın içermesi söz konusu değildir. Bu sebeple Kur'ân diğer peygamberlere değil Hz. Peygamber'e has kılınmıştır.[1374]

Nâblusî'ye göre bir şeyin var olması o şeyin Fâtiha'sı, zâti yönden birlikteliği o şeyin Kur'ân'ı, sıfatlarda ayrılığı ise o şeyin Furkan'ıdır. Bu sebeple 'şey' Kur'ân'da ittihad ederken Furkan'da ayrılır.[1375]

Nâblusî'nin bu izahı usûl-i fıkh literatüründe lafzın manada açıklığı ve gizliliği açısından yapılan taksimi çağrıştırmaktadır. Usûlcüler bir lafzı kapalı olup olmaması açısından nasıl zâhir, nass, müfesser ve muhkem ile hafi, mücmel, müşkil ve müteşabih; lafzın manaya delaleti açısından ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti şeklinde taksim etmişlerse Nâblusî de bu ifadeleriyle kanaatimizce işârî tefsirde bir usûl ortaya koymaktadır.

3.5. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da Kullandığı İşârî Kavramlar

Biz tezimizde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını bir tezin elverdiği ölçüde tanıtmaya çalıştık. Bu bölümde ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da kullandığı ıstılahların ve Kur'ânî tabirlere yüklediği işârî anlamların listesini verdik. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* özelinde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının daha iyi kavranmasına hizmet edecek bu kavram derlemesi, deyim yerinde ise Nâblusî'nin işârî tefsir lügatçesi mesabesindedir. Bu liste ile Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışına daha bütüncül bir bakma imkânı olacağına kâniyiz. Nâblusî'nin

[1371] el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* (thk. Ahmed es-Sâyih vd.) Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005, s. 561

[1372] el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, s. 580-581.

[1373] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 311.

[1374] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 193.

[1375] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 110.

280

bunun tersidir der[1371] ve Kurân'ı, tefrikayı cem' nazarıyla görmek, şeklinde tarif eder.[1372]

Nâblusî Fusûs üzerine yazdığı şerhte Kur'ân ve Furkan tabirlerinden çok sık bahseder ve Kur'ân için işaret, Furkan için ibare kelimelerini kullanır.[1373]

Mücmel ve külli olan Kur'ân mufassal Furkan'ı içerir ancak bunun tersi yani Furkan'ın Kur'ân'ın içermesi söz konusu değildir. Bu sebeple Kur'ân diğer peygamberlere değil Hz. Peygamber'e has kılınmıştır.[1374]

Nâblusî'ye göre bir şeyin var olması o şeyin Fâtiha'sı, zâti yönden birlikteliği o şeyin Kur'ân'ı, sıfatlarda ayrılığı ise o şeyin Furkan'ıdır. Bu sebeple 'şey' Kur'ân'da ittihad ederken Furkan'da ayrılır.[1375]

Nâblusî'nin bu izahı usûl-i fıkh literatüründe lafzın manada açıklığı ve gizliliği açısından yapılan taksimi çağrıştırmaktadır. Usûlcüler bir lafzı kapalı olup olmaması açısından nasıl zâhir, nass, müfesser ve muhkem ile hafi, mücmel, müşkil ve müteşabih; lafzın manaya delaleti açısından ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti şeklinde taksim etmişlerse Nâblusî de bu ifadeleriyle kanaatimizce işârî tefsirde bir usûl ortaya koymaktadır.

3.5. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da Kullandığı İşârî Kavramlar

Biz tezimizde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışını bir tezin elverdiği ölçüde tanıtmaya çalıştık. Bu bölümde ise Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*'da kullandığı ıstılahların ve Kur'ânî tabirlere yüklediği işârî anlamların listesini verdik. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* özelinde Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışının daha iyi kavranmasına hizmet edecek bu kavram derlemesi, deyim yerinde ise Nâblusî'nin işârî tefsir lügatçesi mesabesindedir. Bu liste ile Nâblusî'nin işârî tefsir anlayışına daha bütüncül bir bakma imkânı olacağına kâniyiz. Nâblusî'nin

[1371] el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* (thk. Ahmed es-Sâyih vd.) Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005, s. 561

[1372] el-Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm*, s. 580-581.

[1373] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 2, s. 311.

[1374] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 193.

[1375] Nâblusî, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs*, c. 1, s. 110.

işârî tefsir anlayışında belirttiğimiz üzere Nâblusî burada vereceğimiz remzî ve işârî anlamları kullanmakla birlikte bu kavramların asıl manalarını iptal ediyor değildir. Fıkıhta yazdığı müstakil eserlerde dinin erkanını Kur'ân ve sünnette geçtiği gibi izah etmektedir. Dolayısıyla hakikatı buharlaştıran bir temayüle sahip değildir. O zâhir manayı kabul etmekle birlikte kavramın ifade ettiği, çağrıştırdığı ya da gönlüne doğan işârî anlamı zikretmektedir. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da zikrettiği işârî ıstılahlar şu şekildedir:

Ahbâr (Yahûdî din bilgini): duyular;[1376] zâhir erbâbı (erbâbu zâhir).[1377]

Ağyar/mâsiva ribası: (Riba'l-ağyâr).[1378]

Allah: Allah'a dönüş: Tecellînin zuhuru ve hüviyyetin inkişafı: zuhûru't-tecellî ve'nkişâfu'l-hüviyye;[1379] **Allah'ın nûru**: hakikat nûru (nûru'l-hakikati).[1380]

Arz: Yeryüzü (Arzu't-tabîa);[1381] nefis arzınız (arzu enfusikum),[1382] (arzu nufûs);[1383] Cisim arzları (ardu cüsûm),[1384] cismânî beden (el-cusûmu'l-kesîfe);[1385] yaratılış (halk).[1386]

Âyet: İnsanın kendisinde hüviyyeti izhar eden alâmet.[1387]

Bâtınî Hıristiyan: (Nasâra'l-bâtıniyye).[1388]

[1376] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1377] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 102a.

[1378] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24b.

[1379] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1380] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1381] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88a.

[1382] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 72b; 84b; 85a; 99a.

[1383] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a. A'râf sûresi 96. âyet: Şayet o ülkelerin insanları iman edip takva sahibi olsalardı elbette onlara yerden ve gökten bereket kapılarını açardık. Nâblusî bu âyette geçen göğü akıl, yeri nefs olarak, bereketi de ilim ve marifet olarak yorumlar. İlgili kısım *Bevâtin* da şu şekildedir:

ولو أن بي أهل القرى آمنوا على يقين وقاموا للسوى بالتقية

فتحنا عليهم من سماء عقولهم وأرض نفوس هم بها في مزيّة

[1384] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1385] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65a.

[1386] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 33a.

[1387] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 96b.

[1388] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a; 54b; 59b.

281

işârî tefsir anlayışında belirttiğimiz üzere Nâblusî burada vereceğimiz remzî ve işârî anlamları kullanmakla birlikte bu kavramların asıl manalarını iptal ediyor değildir. Fıkıhta yazdığı müstakil eserlerde dinin erkanını Kur'ân ve sünnette geçtiği gibi izah etmektedir. Dolayısıyla hakikatı buharlaştıran bir temayüle sahip değildir. O zâhir manayı kabul etmekle birlikte kavramın ifade ettiği, çağrıştırdığı ya da gönlüne doğan işârî anlamı zikretmektedir. Nâblusî'nin *Bevâtinü'l-Kur'ân*'da zikrettiği işârî ıstılahlar şu şekildedir:

Ahbâr (Yahûdî din bilgini): duyular;[1376] zâhir erbâbı (erbâbu zâhir).[1377]

Ağyar/mâsiva ribası: (Riba'l-ağyâr).[1378]

Allah: Allah'a dönüş: Tecellînin zuhuru ve hüviyyetin inkişafı: zuhûru't-tecellî ve'nkişâfu'l-hüviyye;[1379] **Allah'ın nûru**: hakikat nûru (nûru'l-hakikati).[1380]

Arz: Yeryüzü (Arzu't-tabîa);[1381] nefis arzınız (arzu enfusikum),[1382] (arzu nufûs);[1383] Cisim arzları (ardu cüsûm),[1384] cismânî beden (el-cusûmu'l-kesîfe);[1385] yaratılış (halk).[1386]

Âyet: İnsanın kendisinde hüviyyeti izhar eden alâmet.[1387]

Bâtınî Hıristiyan: (Nasâra'l-bâtıniyye).[1388]

[1376] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1377] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 102a.

[1378] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 24b.

[1379] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1380] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1381] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88a.

[1382] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 72b; 84b; 85a; 99a.

[1383] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a. A'râf sûresi 96. âyet: Şayet o ülkelerin insanları iman edip takva sahibi olsalardı elbette onlara yerden ve gökten bereket kapılarını açardık. Nâblusî bu âyette geçen göğü akıl, yeri nefs olarak, bereketi de ilim ve marifet olarak yorumlar. İlgili kısım *Bevâtin* da şu şekildedir:

ولو أن بي أهل القرى آمنوا على يقين وقاموا للسوى بالتقية

فتحنا عليهم من سماء عقولهم وأرض نفوس هم بها في مزيّة

[1384] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1385] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65a.

[1386] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 33a.

[1387] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 96b.

[1388] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a; 54b; 59b.

Bereket: İlim ve marifet.[1389]

Besmele: İmân Besmelesi (Besmeletü'l-imân); [1390] Gayb Besmelesi (Besmeletü'l-ğayb); [1391] Ruhlar Besmelesi (Besmeletü'l-ervâh); [1392] Cisimler Besmelesi (Besmeletü'l-ecsâm); [1393] Fiil Besmelesi (Besmeletü'l-fiil); [1394] Ekvân Besmelesi (Besmeletü'l-ekvân).[1395]

Cehennem: Uzaklık/mahrumiyet Cehennemi (Nâru'l-bu'd); [1396] (Nâru'l-katîa);[1397] azâbu'l-bu'd.[1398]

Cennet: Esmâ cenneti (cennetü'l-esmâ); [1399] Tecellî cennetleri (Cennâtu't-tecellî).[1400]

Cihâd: Nefisle mücadele (harbu'l-enfüsi'l-beşeriyye); [1401] şirk ehline karşı yapılan mücadele (harb alâ ehli'ş-şirk);[1402] Allah'tan ğayrı her şeye karşı mücadele (harbu ağyâr);[1403] basiret cihâdı (cihâdu'l-basira);[1404] Malla cihad: hakikat ilmini infâk etmek (infâku ilmi'l-hakîka);[1405]; canla cihâd: mâsivayı gönülden silmek (el-mahv an gayrihî).[1406]

[1389] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a.
[1390] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6a.
[1391] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a; 52b.
[1392] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a.
[1393] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38b.
[1394] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.
[1395] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 52b.
[1396] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a; 37b; 81b;
[1397] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 27a.
[1398] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32a.
[1399] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 18b.
[1400] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 27a.
[1401] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a; (el-harbu li'n-nefs) 95b.
[1402] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 98b.
[1403] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93b; 98a.
[1404] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 106a.
[1405] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b.
[1406] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b.

282

Bereket: İlim ve marifet.[1389]

Besmele: İmân Besmelesi (Besmeletü'l-imân); [1390] Gayb Besmelesi (Besmeletü'l-ğayb); [1391] Ruhlar Besmelesi (Besmeletü'l-ervâh); [1392] Cisimler Besmelesi (Besmeletü'l-ecsâm); [1393] Fiil Besmelesi (Besmeletü'l-fiil); [1394] Ekvân Besmelesi (Besmeletü'l-ekvân).[1395]

Cehennem: Uzaklık/mahrumiyet Cehennemi (Nâru'l-bu'd); [1396] (Nâru'l-katîa);[1397] azâbu'l-bu'd.[1398]

Cennet: Esmâ cenneti (cennetü'l-esmâ); [1399] Tecellî cennetleri (Cennâtu't-tecellî).[1400]

Cihâd: Nefisle mücadele (harbu'l-enfüsi'l-beşeriyye); [1401] şirk ehline karşı yapılan mücadele (harb alâ ehli'ş-şirk);[1402] Allah'tan ğayrı her şeye karşı mücadele (harbu ağyâr);[1403] basiret cihâdı (cihâdu'l-basira);[1404] Malla cihad: hakikat ilmini infâk etmek (infâku ilmi'l-hakîka);[1405]; canla cihâd: mâsivayı gönülden silmek (el-mahv an gayrihî).[1406]

[1389] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a.
[1390] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6a.
[1391] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a; 52b.
[1392] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a.
[1393] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38b.
[1394] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 92b.
[1395] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 52b.
[1396] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a; 37b; 81b;
[1397] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 27a.
[1398] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 32a.
[1399] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 18b.
[1400] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 27a.
[1401] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a; (el-harbu li'n-nefs) 95b.
[1402] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 98b.
[1403] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93b; 98a.
[1404] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 106a.
[1405] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b.
[1406] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b.

Deve (Sâlih Peygambere verilen mu'cize): İnsan'ın nefsi; **Devenin mu'cize olması**: İnsanın İlâhî tecellî yüklenme; **devenin Allah'ın toprağında otlanması**: insanın keşifle tecellî ilimlerine nail olmasıdır; **deveye kötülük edilmesi**: insanın mâsivâ ile kendine kötülük etmesi; [1407] **devenin kesilmesi**: nefsin hevasına uymasıdır.[1408]

Din: İslam Dini: İlâhî hakikatler Dini (dînu hakâik ilâhiyye);[1409] vahdet Dini (dînu vahdetin);[1410] **bâtıl din**: saptırıcı iddia Dini (dînu da'vâ mudille).[1411]

Emr-i ma'rûf ve nehy-i münker: ma'rûf olan Rabb'i emretmek ve münker olan ağyâr'dan sakındırma.[1412]

Fâsık: Hakikati nefyeden kişi (muslibu'l-Hakîka).[1413]

Fısk: Hidâyetten çıkmak (hurûc ani'l-hüdâ).[1414]

Firavun: Nefs ve mizaç Firavunu (Firavnu Nefsin ve't-tabâi');[1415] **Âl-i Firavn** (Firavunun hanedanı/adamları): cahil nefisler (en-nufûsu'l-cehûle)[1416]

Gaflet şehri (Mısrü ğafletin).[1417]

[1407] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 83b-84a.

[1408] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 84a.

[1409] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1410] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1411] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1412] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

فيأمرهم منه بمعروف ربهم وعن منكر الاغيار ينهى بغيرة

İlgili beyitte geçen بمعروف ربهم ve منكر الاغيار terkipleri sıfatın mevsufuna izafeti kabilinden ma'ruf olan Rabbi emretme ve münker olan ağyardan sakınma anlamındadır. Nâblusî *Bevâtin*'da Allah Teâlâ'yı ma'rûf sıfatıyla zikrettiği vâkidir.(*Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 69a., 93a; 105b.) *Bevâtın*'da açıkça ma'ruf olan sadece O'dur şeklinde hasr ifadesiyle de zikretmiştir.

تجلى على أهل السلوك الأدبية وأمرٌ بمعروفٍ هو الله إذ به (Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinu'l-Furkân, vr. 48a.) Sıfatın mevsufa izafeti منكر الاغيار terkibinde daha belirgindir. Zira Nâblusî'ye göre ağyâr vahdete yabancı ve zıt olan herşeydir (Nâblusî, Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân, vr. 24b) ve bu anlamda tüm ağyâr münkerdir ve bu ağyarı gönülden çıkarmak için mücahede farzdır (*Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93b).

[1413] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

[1414] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 53a.

[1415] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85b.

[1416] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 87b.

[1417] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

283

Deve (Sâlih Peygambere verilen mu'cize): İnsan'ın nefsi; **Devenin mu'cize olması**: İnsanın İlâhî tecellî yüklenme; **devenin Allah'ın toprağında otlanması**: insanın keşifle tecellî ilimlerine nail olmasıdır; **deveye kötülük edilmesi**: insanın mâsivâ ile kendine kötülük etmesi; [1407] **devenin kesilmesi**: nefsin hevasına uymasıdır.[1408]

Din: İslam Dini: İlâhî hakikatler Dini (dînu hakâik ilâhiyye);[1409] vahdet Dini (dînu vahdetin);[1410] **bâtıl din**: saptırıcı iddia Dini (dînu da'vâ mudille).[1411]

Emr-i ma'rûf ve nehy-i münker: ma'rûf olan Rabb'i emretmek ve münker olan ağyâr'dan sakındırma.[1412]

Fâsık: Hakikati nefyeden kişi (muslibu'l-Hakîka).[1413]

Fısk: Hidâyetten çıkmak (hurûc ani'l-hüdâ).[1414]

Firavun: Nefs ve mizaç Firavunu (Firavnu Nefsin ve't-tabâi');[1415] **Âl-i Firavn** (Firavunun hanedanı/adamları): cahil nefisler (en-nufûsu'l-cehûle)[1416]

Gaflet şehri (Mısrü ğafletin).[1417]

[1407] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 83b-84a.

[1408] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 84a.

[1409] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1410] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1411] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1412] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

فيأمرهم منه بمعروف ربهم وعن منكر الاغيار ينهى بغيرة

İlgili beyitte geçen بمعروف ربهم ve منكر الاغيار terkipleri sıfatın mevsufuna izafeti kabilinden ma'ruf olan Rabbi emretme ve münker olan ağyardan sakınma anlamındadır. Nâblusî *Bevâtin*'da Allah Teâlâ'yı ma'rûf sıfatıyla zikrettiği vâkidir.(*Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 69a., 93a; 105b.) *Bevâtın*'da açıkça ma'ruf olan sadece O'dur şeklinde hasr ifadesiyle de zikretmiştir.

تجلى على أهل السلوك الأدبية وأمرٌ بمعروفٍ هو الله إذ به (Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinu'l-Furkân, vr. 48a.) Sıfatın mevsufa izafeti منكر الاغيار terkibinde daha belirgindir. Zira Nâblusî'ye göre ağyâr vahdete yabancı ve zıt olan herşeydir (Nâblusî, Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân, vr. 24b) ve bu anlamda tüm ağyâr münkerdir ve bu ağyarı gönülden çıkarmak için mücahede farzdır (*Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93b).

[1413] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

[1414] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 53a.

[1415] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85b.

[1416] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 87b.

[1417] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

Ganimet: Hüviyyet yolundaki fetih (el-feth fî sebîli'l-hüviyye).[1418]

Gayb: Semâvât gaybı (Ğaybu's-semâvât);[1419] Zât gaybı (Ğaybu'z-Zât),[1420] Zâtı olan ğayb (el-ğaybu hüve zâtuhû);[1421] Hazret gaybı (Ğaybu'l-Hadra);[1422] Gayb Besmelesi.[1423]

Gök: Enfüs semâvâtı (semâvatu enfüs);[1424] Allah'ın ahadiyyet ilim yağmurunu yağdırdığı tecellî seması;[1425] akıl.[1426]

Hac: Allah'ın Zâtının sırrını haccetmek (Haccu sırrı Zâtihî);[1427] Beytullah Haccetmek (Haccü'l-Beyt);[1428] Beyt makamını Hac (Haccu makâmi'l-Beyt);[1429] gayb kastıyla hac (kasdu'l-ğayb);[1430] Zât kastıyla hac (el-hacc likasdi'z-Zât);[1431] Zât'ı hac (haccu'z-Zât);[1432] Kabe'yi Haccetmek (haccu Ka'be).[1433]

Hanîf: Mâsivâ'dan yüz çeviren kişi (Mâilu'l-kalbi an sivâ).[1434]

[1418] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46a-b.

[1419] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

[1420] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1421] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 67b.

[1422] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1423] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a.

فبسملة الغيب انجلت في حوادثٍ فلاحت على طيّات وجه الشهادة

[1424] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1425] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71b.

آلا وهو من بالفضل أنزل من سما تجليه ماء العلم بالأحدية

[1426] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a. A'râf sûresi 96. Âyet: Şayet o ülkelerin insanları iman edip takva sahibi olsalardı elbette onlara yerden ve gökten bereket kapılarını açardık. Nâblusî bu âyette geçen göğü akıl, yeri nefs olarak, bereketi de ilim ve marifet olarak yorumlar. İlgili kısım *Bevâtin* da şu şekildedir:

ولو أن بي أهل القرى آمنوا على يقين وقاموا للسوى بالتقية

فتحنا عليهم من سماء عقولهم وأرض نفوس هم بها في مزيّة

[1427] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1428] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31b.

[1429] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 16b.

[1430] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17a.

[1431] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1432] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1433] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1434] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31b.

284

Ganimet: Hüviyyet yolundaki fetih (el-feth fî sebîli'l-hüviyye).[1418]

Gayb: Semâvât gaybı (Ğaybu's-semâvât);[1419] Zât gaybı (Ğaybu'z-Zât),[1420] Zâtı olan ğayb (el-ğaybu hüve zâtuhû);[1421] Hazret gaybı (Ğaybu'l-Hadra);[1422] Gayb Besmelesi.[1423]

Gök: Enfüs semâvâtı (semâvatu enfüs);[1424] Allah'ın ahadiyyet ilim yağmurunu yağdırdığı tecellî seması;[1425] akıl.[1426]

Hac: Allah'ın Zâtının sırrını haccetmek (Haccu sırrı Zâtihî);[1427] Beytullah Haccetmek (Haccü'l-Beyt);[1428] Beyt makamını Hac (Haccu makâmi'l-Beyt);[1429] gayb kastıyla hac (kasdu'l-ğayb);[1430] Zât kastıyla hac (el-hacc likasdi'z-Zât);[1431] Zât'ı hac (haccu'z-Zât);[1432] Kabe'yi Haccetmek (haccu Ka'be).[1433]

Hanîf: Mâsivâ'dan yüz çeviren kişi (Mâilu'l-kalbi an sivâ).[1434]

[1418] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46a-b.

[1419] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

[1420] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1421] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 67b.

[1422] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1423] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 38a.

فبسملة الغيب انجلت في حوادثٍ فلاحت على طيّات وجه الشهادة

[1424] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1425] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71b.

آلا وهو من بالفضل أنزل من سما تجليه ماء العلم بالأحدية

[1426] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 85a. A'râf sûresi 96. Âyet: Şayet o ülkelerin insanları iman edip takva sahibi olsalardı elbette onlara yerden ve gökten bereket kapılarını açardık. Nâblusî bu âyette geçen göğü akıl, yeri nefs olarak, bereketi de ilim ve marifet olarak yorumlar. İlgili kısım *Bevâtin* da şu şekildedir:

ولو أن بي أهل القرى آمنوا على يقين وقاموا للسوى بالتقية

فتحنا عليهم من سماء عقولهم وأرض نفوس هم بها في مزيّة

[1427] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14b.

[1428] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31b.

[1429] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 16b.

[1430] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17a.

[1431] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1432] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1433] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1434] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31b.

Hasene: Dünyada hasene: güzel işler (mehâsinu'l-fiâl), Âhirette hasene: vahdeti gerçekleştirmek (tahkîku vahdetin).[1435]

Havârî: Beş havass (hamsu havass).[1436]

Hicret eden kişi: Nefs, karakter ve âdetlerden uzaklaşıp Allah'a yönelen (muhâcir ile'llah an nefsin, ve tab'in ve âdetin).[1437]

Hidâyete eren (muhtedî): Hüviyyet erleri (ricâlu'l-hüviyye).[1438]

Hikmet: Hidâyet ve tarikat ilmi.[1439]

Hiyânet: Allah'a hiyânet: Allah'a şirk iddiasında bulunma; Allah Rasûlüne hiyânet: O'na eziyet etmektir.[1440]

İhyâ (Allah'ın diriltmesi): Vechini açması (keşfü'l-vech).[1441]

İlim: Hüviyyet ilmi (ilmu'l-Hüviyye).[1442]

İman sahibi: Mâsivâdan hicret eden kişi.[1443]

İmate (Allah'ın Öldürmesi): Vechini gizlemesi/örtmesi (hacbe).[1444]

İmtihan vesilesi olan mal: İlim.[1445]

İmtihan vesilesi olan evlat: Ameller.[1446]

[1435] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1436] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29b.

[1437] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b; 37b (فمن هاجروا عن طبعهم اهل هجرة).

[1438] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100b.

[1439] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

[1440] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 97.

وهم ان يريدوا ان يخونونك بالاذى فمن قبلُ خانوا الله دعوى بشركة

[1441] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1442] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1443] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a. (وإن أولي الإيمان هم أهل هجرة عن الغير)

[1444] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1445] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 94b.

[1446] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 94b.

285

Hasene: Dünyada hasene: güzel işler (mehâsinu'l-fiâl), Âhirette hasene: vahdeti gerçekleştirmek (tahkîku vahdetin).[1435]

Havârî: Beş havass (hamsu havass).[1436]

Hicret eden kişi: Nefs, karakter ve âdetlerden uzaklaşıp Allah'a yönelen (muhâcir ile'llah an nefsin, ve tab'in ve âdetin).[1437]

Hidâyete eren (muhtedî): Hüviyyet erleri (ricâlu'l-hüviyye).[1438]

Hikmet: Hidâyet ve tarikat ilmi.[1439]

Hiyânet: Allah'a hiyânet: Allah'a şirk iddiasında bulunma; Allah Rasûlüne hiyânet: O'na eziyet etmektir.[1440]

İhyâ (Allah'ın diriltmesi): Vechini açması (keşfü'l-vech).[1441]

İlim: Hüviyyet ilmi (ilmu'l-Hüviyye).[1442]

İman sahibi: Mâsivâdan hicret eden kişi.[1443]

İmate (Allah'ın Öldürmesi): Vechini gizlemesi/örtmesi (hacbe).[1444]

İmtihan vesilesi olan mal: İlim.[1445]

İmtihan vesilesi olan evlat: Ameller.[1446]

[1435] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1436] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29b.

[1437] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 46b; 37b (فمن هاجروا عن طبعهم اهل هجرة).

[1438] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100b.

[1439] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a.

[1440] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 97.

وهم ان يريدوا ان يخونونك بالاذى فمن قبلُ خانوا الله دعوى بشركة

[1441] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1442] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36b.

[1443] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a. (وإن أولي الإيمان هم أهل هجرة عن الغير)

[1444] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1445] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 94b.

[1446] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 94b.

İncil: Ruhlar İncili (İncîlu Ervâhin);[1447] Nefisler İncili (İncîlu enfüs);[1448] Ruh İncili (İncîlu Ruhin);[1449] Hikmet İncili (İncîlu Hikmetin);[1450] İrfân İncili (İncîlu İrfânin).[1451]

İsrâf: Manayı yok eden dava/iddia[1452] (el-iddiâu'l-müfevvit).[1453]

İtaat: Allah'a itaat: Mâsivâyı yok etmekle olur; Allah Rasûlüne itaat: vahdeti gerçekleştirmekle olur.[1454]

Kebîre (büyük günah): Zayıf ve cahil nefsin iddiada bulunması (deâvâ'n-nufûsi'l-câhilâti'd-daîfe).[1455]

Kelimâtullah (Allah'ın sözleri[1456]): Allah'ın ezelî hazretteki takdirleridir (tekâdîruhû fî Hadrati'l-Ezelîyye).[1457]

Keşif memleketi (Karyetü'l-keşf).[1458]

Kitâb: Varlık;[1459] hüviyeti keşf eden (el-müctelî li'l-hüviyye);[1460] Ehl-i kitâb: yazı ehli (ehl-i resm/ehl-i mersûm);[1461] Mübîn Kitâb:[1462] Hüviyyet Kitâbı.[1463]

[1447] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 88b.

[1448] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a; 62b.

[1449] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 30a.

[1450] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 58b.

[1451] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1452] Sûfîler da'vayı manaya vasıl olmaya mâni görmüşler. Bu sebeple sûfîler nezdinde bir yerde dava varsa orada mana kaybolmuş demektir. Buna bağlı olarak tasavvufu terk-i da'va şeklinde tarif eden de olmuştur. Dava için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.100.

[1453] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80b.

[1454] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93a.

... واطيعوا الله بالمحو عن سوى ومرسله فيكم بتحقيق وحدة

[1455] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 41b.

[1456] En'âm sûresi, 6/34.

[1457] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 66b.

[1458] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1459] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b; 18b; 29a; 30b; 35b; 42a; 47b; 49a; 54b; 57a; 70b; 76b; 89b;

[1460] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 90a.

[1461] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1462] En'âm sûresi, 6/59.

[1463] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 68b.

286

İncil: Ruhlar İncili (İncîlu Ervâhin);[1447] Nefisler İncili (İncîlu enfüs);[1448] Ruh İncili (İncîlu Ruhin);[1449] Hikmet İncili (İncîlu Hikmetin);[1450] İrfân İncili (İncîlu İrfânin).[1451]

İsrâf: Manayı yok eden dava/iddia[1452] (el-iddiâu'l-müfevvit).[1453]

İtaat: Allah'a itaat: Mâsivâyı yok etmekle olur; Allah Rasûlüne itaat: vahdeti gerçekleştirmekle olur.[1454]

Kebîre (büyük günah): Zayıf ve cahil nefsin iddiada bulunması (deâvâ'n-nufûsi'l-câhilâti'd-daîfe).[1455]

Kelimâtullah (Allah'ın sözleri[1456]): Allah'ın ezelî hazretteki takdirleridir (tekâdîruhû fî Hadrati'l-Ezelîyye).[1457]

Keşif memleketi (Karyetü'l-keşf).[1458]

Kitâb: Varlık;[1459] hüviyeti keşf eden (el-müctelî li'l-hüviyye);[1460] Ehl-i kitâb: yazı ehli (ehl-i resm/ehl-i mersûm);[1461] Mübîn Kitâb:[1462] Hüviyyet Kitâbı.[1463]

[1447] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 88b.

[1448] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 29a; 62b.

[1449] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 30a.

[1450] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 58b.

[1451] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1452] Sûfîler da'vayı manaya vasıl olmaya mâni görmüşler. Bu sebeple sûfîler nezdinde bir yerde dava varsa orada mana kaybolmuş demektir. Buna bağlı olarak tasavvufu terk-i da'va şeklinde tarif eden de olmuştur. Dava için bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.100.

[1453] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80b.

[1454] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93a.

... واطيعوا الله بالمحو عن سوى ومرسله فيكم بتحقيق وحدة

[1455] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 41b.

[1456] En'âm sûresi, 6/34.

[1457] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 66b.

[1458] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1459] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b; 18b; 29a; 30b; 35b; 42a; 47b; 49a; 54b; 57a; 70b; 76b; 89b;

[1460] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 90a.

[1461] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1462] En'âm sûresi, 6/59.

[1463] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 68b.

Küfr: Hüviyyetin inkârı (cuhûdu'l-hüviyye); [1464] Ahadiyette Allah'tan gayrısında varlık iddia etmek (da'vâ vücûdi'l-gayr fi'l-Ahadiyyeti).[1465]

Lanet: Allah'ın birini/bir kavmi lanetlemesi: Hüviyyet mecalinde onun/onların üzerine perde çekmesi.[1466]

Lehviyat hayzı (Haydu'l-lehvi).[1467]

Mağfiret: Mâsivâ'yı örtmesi (setru's-sivâ).[1468]

Ma'rûf: Rab Teâlâ.[1469]

Melek: etki edici kuvvetler (el-kuvâ'l-fâaliyye); [1470] kuvvet, [1471] beşerî kuvvetler.[1472] güçleri teyit edenler.[1473]

Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri: Allah'ın insanlar nezdinde tecellîgahı olana gönülden hizmet etmeleridir.[1474]

Meryem: Mazhariyyet Meryemi.[1475]

Mescid-i Harâm: Hüviyyetin tecellîgahı (meclâ'l-hüviyye).[1476]

[1464] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 34b.

[1465] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1466] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a.

[1467] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a.

[1468] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1469] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93a.

كما ربك المعروف اخرجك اعتنى برفعك من بيتِ طباعٍ وعادةِ

[1470] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

ومن كان بالدعوى عدواً لربه وأملاكه تلك القوى الفاعلية

[1471] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15b.

وأملاكه وهي القوى وكتابه وكل نبيٍّ جاء في كل أمة

[1472] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 18b.

... وأملاكه محض القوى البشرية

[1473] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28b.

وإذ قالت الملائكة مثبّتة القوى

[1474] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79a.

...اسجدُوا لأدم حتى جاء كل بسجدة

بخدمته طوعاً لمظهر ربهِ لديكم سوى ابليس شيطان لبسة

[1475] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a.

[1476] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 95a.

287

Küfr: Hüviyyetin inkârı (cuhûdu'l-hüviyye); [1464] Ahadiyette Allah'tan gayrısında varlık iddia etmek (da'vâ vücûdi'l-gayr fi'l-Ahadiyyeti).[1465]

Lanet: Allah'ın birini/bir kavmi lanetlemesi: Hüviyyet mecalinde onun/onların üzerine perde çekmesi.[1466]

Lehviyat hayzı (Haydu'l-lehvi).[1467]

Mağfiret: Mâsivâ'yı örtmesi (setru's-sivâ).[1468]

Ma'rûf: Rab Teâlâ.[1469]

Melek: etki edici kuvvetler (el-kuvâ'l-fâaliyye); [1470] kuvvet, [1471] beşerî kuvvetler.[1472] güçleri teyit edenler.[1473]

Meleklerin Hz. Âdem'e secde etmeleri: Allah'ın insanlar nezdinde tecellîgahı olana gönülden hizmet etmeleridir.[1474]

Meryem: Mazhariyyet Meryemi.[1475]

Mescid-i Harâm: Hüviyyetin tecellîgahı (meclâ'l-hüviyye).[1476]

[1464] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 34b.

[1465] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 49a.

[1466] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a.

[1467] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 19a.

[1468] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 35a.

[1469] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 93a.

كما ربك المعروف اخرجك اعتنى برفعك من بيتِ طباعٍ وعادةِ

[1470] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

ومن كان بالدعوى عدواً لربه وأملاكه تلك القوى الفاعلية

[1471] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15b.

وأملاكه وهي القوى وكتابه وكل نبيٍّ جاء في كل أمة

[1472] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 18b.

... وأملاكه محض القوى البشرية

[1473] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28b.

وإذ قالت الملائكة مثبّتة القوى

[1474] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79a.

...اسجدُوا لأدم حتى جاء كل بسجدة

بخدمته طوعاً لمظهر ربهِ لديكم سوى ابليس شيطان لبسة

[1475] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a.

[1476] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 95a.

Müşrik (ç. Müşrikûn/müşrikîn): vahdeti örten kişi (es-sâtirîn li-vahdeh);[1477] ağyâr (hakikate yabancı olan)[1478] görüşüne sahip olanlar (zevî ru'yeti'l-ağyâr).[1479]

Namaz: Vuslat namazı (salâtu ittisâl)[1480]; salâtu vasl;[1481] kavuşma namazı (salâtu'l-likâ);[1482] yakınlık namazı (salâtu kurb);[1483] tecellî/tefekkür namazı (salâtu'l-ictilâ);[1484] vakit namazı (es-salâtu'l-muvakkat);[1485] ikâme edilen namaz (es-salâtu'l-mukâme).[1486]

Nefis: Nefis Firavnu (Firavnu'n-nefs),[1487] **Nefis İneği** (Iclü'l-hevâ).[1488]

Oruç/Savm: Nefis orucu (Savmu'n-nefs);[1489] mâsivâdan oruç (savm ani's-sivâ,[1490] savm an külli's-sivâ,[1491] ağyârdan (Allah'ın dışındaki her şey) oruç (savm ani'l-ağyar);[1492] Ruhu için oruç (savm lirûhihî),[1493] nefsi için oruç (savm linefsihî),[1494] bedeni için oruç (savm licüssetihî).[1495]

[1477] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65b.

[1478] Gayr kelimesinin çoğulu olan ağyâr tabirinin açıklaması için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s.35.

[1479] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 72a.

[1480] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 42b; 44b.

[1481] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6b; 47b; 99b, 100b;

[1482] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51a; 53b; 93a.

[1483] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b; 58a; 69b; 90a; 103b

[1484] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 62a.

[1485] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

[1486] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1487] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b.

[1488] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b; 50b

[1489] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a; 16a

[1490] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1491] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1492] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1493] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1494] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1495] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

288

Müşrik (ç. Müşrikûn/müşrikîn): vahdeti örten kişi (es-sâtirîn li-vahdeh);[1477] ağyâr (hakikate yabancı olan)[1478] görüşüne sahip olanlar (zevî ru'yeti'l-ağyâr).[1479]

Namaz: Vuslat namazı (salâtu ittisâl)[1480]; salâtu vasl;[1481] kavuşma namazı (salâtu'l-likâ);[1482] yakınlık namazı (salâtu kurb);[1483] tecellî/tefekkür namazı (salâtu'l-ictilâ);[1484] vakit namazı (es-salâtu'l-muvakkat);[1485] ikâme edilen namaz (es-salâtu'l-mukâme).[1486]

Nefis: Nefis Firavnu (Firavnu'n-nefs),[1487] **Nefis İneği** (Iclü'l-hevâ).[1488]

Oruç/Savm: Nefis orucu (Savmu'n-nefs);[1489] mâsivâdan oruç (savm ani's-sivâ,[1490] savm an külli's-sivâ,[1491] ağyârdan (Allah'ın dışındaki her şey) oruç (savm ani'l-ağyar);[1492] Ruhu için oruç (savm lirûhihî),[1493] nefsi için oruç (savm linefsihî),[1494] bedeni için oruç (savm licüssetihî).[1495]

[1477] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 65b.

[1478] Gayr kelimesinin çoğulu olan ağyâr tabirinin açıklaması için bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, s.35.

[1479] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 72a.

[1480] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 42b; 44b.

[1481] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 6b; 47b; 99b, 100b;

[1482] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51a; 53b; 93a.

[1483] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b; 58a; 69b; 90a; 103b

[1484] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 62a.

[1485] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 11b.

[1486] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 14a.

[1487] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b.

[1488] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b; 50b

[1489] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a; 16a

[1490] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1491] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61a.

[1492] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1493] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1494] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

[1495] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 17b.

Rasûl: Tasdik eden Peygamber (er-Rasûlü'l-musaddık);[1496] Tespit ve teyit eden Rasûl (er-Rasûlü'l-müsebbit);[1497] Akıl Peygamberi (Rasûlü'l-akl),[1498] (Rasûlü ukûlikum);[1499] Anlayış Peygamberi (Rasûlü'l-hıcâ);[1500] Hak Peygamber (er-Rasûlü'l-Hakk);[1501] Hüviyyet ilminin sırrı olan Nûr-i Mustafâ;[1502] Basiret nuru olan Hakk Peygamber;[1503] Aklı/anlayış/zekayı Hakk ile aydınlatan Peygamber;[1504] Rasûl olan akıl (el-aklü'r-Rasûl);[1505] Rasûlü çıkarmaya çalışmak: bir fitne ile Allah Rasûlünü kalpten çıkarmak için uğraşmak.[1506]

Ruhbân: Zayıf akılların anlayışı (fehmu'l-ukûli'z-zaîfe);[1507] gizli ilimler erbâbı (ruhbânu'l-ulûmi'l-hafiyye).[1508]

Sâmirî'nin şehvet buzağısı (İclü'ş-şehveti's-Sâmiriyye);[1509] Nefis Buzağısı (İclü'l-hevâ).[1510]

Sırât-ı Müstakim: Tecellî yolu (sırâtu't-tecellî).[1511]

[1496] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

[1497] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 47a; 49a; 60b; 94a; 95b

[1498] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 48a.

[1499] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 37a.

[1500] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a; 60b.

[1501] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36a; 42b; 61b; 93a; 94a

[1502] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

وقد جاءكم منّا رسولٌ مصدّقٌ لما معكم من سرّ علم الهوية
وذلك نور المصطفى خير مرسلٍ ترآءى لهم في الطينة الأدميّة

[1503] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a.

ومن يطع الله الذي هو ظاهر به والرسول الحق نور البصيرة

[1504] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51a.

ويا أيها الناس الرسولُ أتى لكم منير الحجا بالحقّ من ربّ عزّة

[1505] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61b.

ألا ما على العقل الرسول من اجتلا هويّته إلا البلاغ بحكمة

[1506] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1507] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1508] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 102a.

[1509] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1510] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b.

[1511] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

289

Rasûl: Tasdik eden Peygamber (er-Rasûlü'l-musaddık);[1496] Tespit ve teyit eden Rasûl (er-Rasûlü'l-müsebbit);[1497] Akıl Peygamberi (Rasûlü'l-akl),[1498] (Rasûlü ukûlikum);[1499] Anlayış Peygamberi (Rasûlü'l-hıcâ);[1500] Hak Peygamber (er-Rasûlü'l-Hakk);[1501] Hüviyyet ilminin sırrı olan Nûr-i Mustafâ;[1502] Basiret nuru olan Hakk Peygamber;[1503] Aklı/anlayış/zekayı Hakk ile aydınlatan Peygamber;[1504] Rasûl olan akıl (el-aklü'r-Rasûl);[1505] Rasûlü çıkarmaya çalışmak: bir fitne ile Allah Rasûlünü kalpten çıkarmak için uğraşmak.[1506]

Ruhbân: Zayıf akılların anlayışı (fehmu'l-ukûli'z-zaîfe);[1507] gizli ilimler erbâbı (ruhbânu'l-ulûmi'l-hafiyye).[1508]

Sâmirî'nin şehvet buzağısı (İclü'ş-şehveti's-Sâmiriyye);[1509] Nefis Buzağısı (İclü'l-hevâ).[1510]

Sırât-ı Müstakim: Tecellî yolu (sırâtu't-tecellî).[1511]

[1496] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

[1497] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 47a; 49a; 60b; 94a; 95b

[1498] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 48a.

[1499] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 37a.

[1500] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a; 60b.

[1501] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36a; 42b; 61b; 93a; 94a

[1502] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 31a.

وقد جاءكم منّا رسولٌ مصدّقٌ لما معكم من سرّ علم الهوية
وذلك نور المصطفى خير مرسلٍ ترآءى لهم في الطينة الأدميّة

[1503] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44a.

ومن يطع الله الذي هو ظاهر به والرسول الحق نور البصيرة

[1504] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 51a.

ويا أيها الناس الرسولُ أتى لكم منير الحجا بالحقّ من ربّ عزّة

[1505] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 61b.

ألا ما على العقل الرسول من اجتلا هويّته إلا البلاغ بحكمة

[1506] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a.

[1507] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 101b.

[1508] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 102a.

[1509] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1510] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 10b.

[1511] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

Şehadet/müşahede arzı (Arzu'ş-şehâde).[1512]

Şeytan: Gaflet şeytanı (Şeytânu ğafle);[1513] Ağyâr şeytanı (Şeytânu ağyâr);[1514] Mâsivâ şeytanı (Şeytânu sivâ);[1515] Cin şeytanı (Şeytânu cinne);[1516] şüphe şeytanı (Şeytânu lebse);[1517] Gayr (yabancı, dış, kıskanç) şeytanı (Şeytânu ğayr).[1518]

Şeytanın Cennetten çıkarılması: Şeytanın yüce mukaddes ünsiyet hazretinden[1519] çıkarılmasıdır.[1520]

Şeytanın Dostları: Nefs, dünya, gaflet avâneleri.[1521]

Tâğût: Allah yolundan saptıran akıl (Tâğûtu'l-ukûli'l-mudille).[1522]

Takva: Allah'tan uzak olmaktan sakınmak (Hazru'l-bu'd anhu);[1523] mâsivâ'dan (Allah'tan gayri her şey) sakınmak (el-ittikâ ani's-sivâ);[1524] müttaki: mâsivâ'dan sakınan kişi.[1525]

Tecellî Tûru (Tûru't-tecellî).[1526]

[1512] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

[1513] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36a.

[1514] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 48a.

[1515] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 69a.

[1516] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71b.

[1517] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79a.

[1518] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a; 80a; 93b.

[1519] Tasavvuf literatüründe hazret, mertebe, ilâhî dergah, huzur, makam anlamlarına gelir.bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.164.

[1520] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79b. A'râf sûresi, 18. Âyetin te'vili bağlamında Nâblusî şöyle der:

فقال له أخرج أنت منها من العلا من الحضرة الأنسية الأقدسيةِ

[1521] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44b.

[1522] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a; 43b; 44b.

[1523] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 63a.

[1524] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80a.

[1525] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1526] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

290

Şehadet/müşahede arzı (Arzu'ş-şehâde).[1512]

Şeytan: Gaflet şeytanı (Şeytânu ğafle);[1513] Ağyâr şeytanı (Şeytânu ağyâr);[1514] Mâsivâ şeytanı (Şeytânu sivâ);[1515] Cin şeytanı (Şeytânu cinne);[1516] şüphe şeytanı (Şeytânu lebse);[1517] Gayr (yabancı, dış, kıskanç) şeytanı (Şeytânu ğayr).[1518]

Şeytanın Cennetten çıkarılması: Şeytanın yüce mukaddes ünsiyet hazretinden[1519] çıkarılmasıdır.[1520]

Şeytanın Dostları: Nefs, dünya, gaflet avâneleri.[1521]

Tâğût: Allah yolundan saptıran akıl (Tâğûtu'l-ukûli'l-mudille).[1522]

Takva: Allah'tan uzak olmaktan sakınmak (Hazru'l-bu'd anhu);[1523] mâsivâ'dan (Allah'tan gayri her şey) sakınmak (el-ittikâ ani's-sivâ);[1524] müttaki: mâsivâ'dan sakınan kişi.[1525]

Tecellî Tûru (Tûru't-tecellî).[1526]

[1512] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 25b.

[1513] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 36a.

[1514] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 48a.

[1515] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 69a.

[1516] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71b.

[1517] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79a.

[1518] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 28a; 80a; 93b.

[1519] Tasavvuf literatüründe hazret, mertebe, ilâhî dergah, huzur, makam anlamlarına gelir.bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.164.

[1520] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 79b. A'râf sûresi, 18. Âyetin te'vili bağlamında Nâblusî şöyle der:

فقال له أخرج أنت منها من العلا من الحضرة الأنسية الأقدسيةِ

[1521] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 44b.

[1522] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 43a; 43b; 44b.

[1523] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 63a.

[1524] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80a.

[1525] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1526] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9b.

Temiz rızık (Tayyibât): Temiz manalar; [1527] kelimelerden temiz rızık (tayyibâtu'r-rızk min külli kelime),[1528] Hakk'ın mazharları[1529] (mazâhıru Hakk);[1530]; Vâhidiyyet Hazreti'nin mü'minler üzerindeki tecellisi, [1531] kulluk ilmi (ilmu'l-ubûde);[1532] Allah'ın tecellisi;[1533] Hüviyyet'e ait tayyibât (tayyibâtu'l-hüviyye);[1534] vahdet ilmi (ilmu'l-vahdeti).[1535]

Tevrât: Cisimler Tevrâtı (Tevrâtu ecsüm); [1536] Esmâ Tevrâtı (Tevrâtu Esmâ); [1537] Cüsse Tevrâtı (Tevrâtu Cüssetin); [1538] Hazret Tevrâtı (Tevrâtu Hazretin).[1539]

Tûr: Ruhumuzun Tûru (Tûru Rûhina).[1540]

Ummu'l-Kurâ (Şehirlerin anası: Mekke): Ârifin kalbi (kalbu ârif).[1541]

[1527] Bakara sûresi 57. Âyette geçen tayyibâtı Nâblusi şu şekilde te'vil eder:

كلو من معاني الطيبات التي لكم رزقنا ولم نظلم لهم بالتشتت

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1528] Nâblusî bu tabiri Bakara sûresinin 172. âyetinin işârî yorumunda kullanıyor. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1529] Mazhar (ç. mazâhır) tasavvuf literatüründe Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği yer anlamında kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.237-238.

[1530] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 60a.

[1531] Mâide sûresi 4. âyetinin (de ki size temiz olanlar helal kılındı) te'vili bağlamında Nâblusî bu izahı yapar. İlgili bölüm şu şekildedir:

فقل طيبات قد أُحلّت لكم ما تجلّت عليكم حضرة الواحديّة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 53.

[1532] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80b.

[1533] *Peygamber onlara temiz şeyleri helal kılar* (A'râf sûresi, 7/157) âyetinde geçen temiz şeyleri (tayyibât) ifadesini Nâblusî, Allah'ın tecellîsi olarak yorumlar. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1534] A'râf sûresi, 160. âyetin te'vili bağlamında Nâblusî bu ifadeyi kullanır. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 89a. Burada hüviyyete ait tayyibât ile kastını tıpkı A'râf sûresi, 157. âyette olduğu gibi Allah'tan gelen tecellîler olduğunu düşünüyoruz.

[1535] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 97b.

[1536] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 29a; 62b.

[1537] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1538] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1539] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1540] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 50b.

[1541] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 70b.

291

Temiz rızık (Tayyibât): Temiz manalar; [1527] kelimelerden temiz rızık (tayyibâtu'r-rızk min külli kelime),[1528] Hakk'ın mazharları[1529] (mazâhıru Hakk);[1530]; Vâhidiyyet Hazreti'nin mü'minler üzerindeki tecellisi, [1531] kulluk ilmi (ilmu'l-ubûde);[1532] Allah'ın tecellisi;[1533] Hüviyyet'e ait tayyibât (tayyibâtu'l-hüviyye);[1534] vahdet ilmi (ilmu'l-vahdeti).[1535]

Tevrât: Cisimler Tevrâtı (Tevrâtu ecsüm); [1536] Esmâ Tevrâtı (Tevrâtu Esmâ); [1537] Cüsse Tevrâtı (Tevrâtu Cüssetin); [1538] Hazret Tevrâtı (Tevrâtu Hazretin).[1539]

Tûr: Ruhumuzun Tûru (Tûru Rûhina).[1540]

Ummu'l-Kurâ (Şehirlerin anası: Mekke): Ârifin kalbi (kalbu ârif).[1541]

[1527] Bakara sûresi 57. Âyette geçen tayyibâtı Nâblusi şu şekilde te'vil eder:

كلو من معاني الطيبات التي لكم رزقنا ولم نظلم لهم بالتشتت

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 9a.

[1528] Nâblusî bu tabiri Bakara sûresinin 172. âyetinin işârî yorumunda kullanıyor. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 15a.

[1529] Mazhar (ç. mazâhır) tasavvuf literatüründe Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği yer anlamında kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.237-238.

[1530] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 60a.

[1531] Mâide sûresi 4. âyetinin (de ki size temiz olanlar helal kılındı) te'vili bağlamında Nâblusî bu izahı yapar. İlgili bölüm şu şekildedir:

فقل طيبات قد أُحلّت لكم ما تجلّت عليكم حضرة الواحديّة

Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 53.

[1532] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 80b.

[1533] *Peygamber onlara temiz şeyleri helal kılar* (A'râf sûresi, 7/157) âyetinde geçen temiz şeyleri (tayyibât) ifadesini Nâblusî, Allah'ın tecellîsi olarak yorumlar. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1534] A'râf sûresi, 160. âyetin te'vili bağlamında Nâblusî bu ifadeyi kullanır. Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 89a. Burada hüviyyete ait tayyibât ile kastını tıpkı A'râf sûresi, 157. âyette olduğu gibi Allah'tan gelen tecellîler olduğunu düşünüyoruz.

[1535] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 97b.

[1536] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 26b; 29a; 62b.

[1537] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1538] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 88b.

[1539] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 58b.

[1540] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 50b.

[1541] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 70b.

Yahûdî: Zâhirî Yahûdî (Yahûdî'z-zâhiriyye):[1542] sadece nassın zâhiri ile yetinip irfani anlayış ve idrakten mahrum olanı tanımlama için kullanmaktadır. Görünüşe tutkulu Yahûdîler (El-Yahûdu'l-âşikûn li-sûretin).[1543]

Yıldız[1544]: Duyu karası ve zekâ denizinde kendisiyle Hakkı bulmak için her bedende var edilmiş ruh irtibatı.[1545]

Zekât: Nefsin zekâtı/arınması (zekâtu'n-nefs);[1546] arındıran zekât (ez-zekâtu'z-zekiyye).[1547]

[1542] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[1543] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1544] En'âm sûresi, 6/96: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ

[1545] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71a.

ألا وهو من فيكم لكم هو جاعل نجوم اتصال الروح في كل جثة

لكي تهتدوا للحق في كشفكم بها بظلمة بر الحس مع بحر فطنة

[1546] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b; 44b; 51a; 58a; 88b; 99b; 100b.

[1547] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a; 105b.

292

Yahûdî: Zâhirî Yahûdî (Yahûdî'z-zâhiriyye):[1542] sadece nassın zâhiri ile yetinip irfani anlayış ve idrakten mahrum olanı tanımlama için kullanmaktadır. Görünüşe tutkulu Yahûdîler (El-Yahûdu'l-âşikûn li-sûretin).[1543]

Yıldız[1544]: Duyu karası ve zekâ denizinde kendisiyle Hakkı bulmak için her bedende var edilmiş ruh irtibatı.[1545]

Zekât: Nefsin zekâtı/arınması (zekâtu'n-nefs);[1546] arındıran zekât (ez-zekâtu'z-zekiyye).[1547]

[1542] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 12a.

[1543] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 54b.

[1544] En'âm sûresi, 6/96: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ

[1545] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 71a.

ألا وهو من فيكم لكم هو جاعل نجوم اتصال الروح في كل جثة

لكي تهتدوا للحق في كشفكم بها بظلمة بر الحس مع بحر فطنة

[1546] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 8b; 44b; 51a; 58a; 88b; 99b; 100b.

[1547] Nâblusî, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, vr. 100a; 105b.

SONUÇ

Osmanlı döneminde "Şâm-ı Şerîf" olarak anılan Dımaşk, pek çok ilim ve irfan ehlinin merkezi olmuştur. Abdülgani Nâblusî bu ilim ve irfan havzasında yetişen âlim ve ârîflerdendir. 4 Zilhicce 1050 h./17 Mart 1641m. Şam'da doğan, ilim ehli köklü bir aileye mensup olan Abdülgani Nâblusî, zâhirî ilimlerin yanında bâtınî ilimlerden de icâzetli bir âlimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi zâhirî ilimlerde eserler vermiş, bu ilimleri okutmuş bir müderris ve muallimdir. Zâhirî ilimlerin yanında bir sûfîdir; Kâdirîyye ve Nakşibendîyye tarikatları şeyhidir. Küçük yaşlarından itibaren Mevlevîyye tarikatında semâa katılmıştır. Sa'diyye-Tağlîbiyye tarikatından hilafet almıştır. Ekberiyye tarikatı ile bağlantılıdır, hatta bir görüşe göre Ekberiyye tarikatının kurucusudur. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bağlısıdır, onun eserlerinin mütehassısıdır. Pek çok tarikatı cem etmesi münasebetiyle câmiu't-turuk bir şahsiyet olan Nâblusî, zâhir ve bâtın ilimlerinde söz sahibi zülcenâheyn bir zât olarak nitelenir. Bu yönüyle Osmanlı irfanının kutup kişiliklerinden, İslam medeniyetinin mümessil şahsiyetlerindendir. Yirmi yaşına geldiğinde Emevî Câmii'nde dersler vermeye başlamış, kısa bir dönem Şam Meydan kadılığı yapmıştır.

Nâblusî, irili ufaklı üç yüzü aşkın eser bırakmıştır. İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız, Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Câmî, İmâm-ı Rabbânî, Aziz Mahmud Hüdâyî gibi tasavvuf büyüklerinin kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmış, notlar düşmüştür.

Nâblusî'yi sadece bir ilim dalına ya da tek bir tarikat ekolüne hasretmek onu yanlış tanımlamak olacaktır. O, akâid, kelam, tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tasavvuf sahalarında eslâfın tabiriyle yed-i tûlâ sahibi bir âlim ve âriftir. Nâblusî sadece nakille yetinen bir kişilik değil aynı zamanda eleştirel düşünen bir ilim ve hikmet adamıdır (Critical Polymath).

Nâblusî kendi döneminde Kadızâdelilerle yöntem ve yaklaşım olarak benzerlik arz eden zâhir âlimlerinin başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfî büyüklerine karşı takındıkları menfi tavırlarına karşı onları müdafaa için eserler kaleme almıştır. Örneğin Mevlevîyye Tarikatı erkanının Kur'ân ve Sünnete uygun olduğunu ispat sadedinde Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* isimli eserini kaleme almıştır. Bu kitapta Nâblusî, sûfîleri tenkit eden, Dinin özünü kavrayamamış,

293

SONUÇ

Osmanlı döneminde "Şâm-ı Şerîf" olarak anılan Dımaşk, pek çok ilim ve irfan ehlinin merkezi olmuştur. Abdülgani Nâblusî bu ilim ve irfan havzasında yetişen âlim ve ârîflerdendir. 4 Zilhicce 1050 h./17 Mart 1641m. Şam'da doğan, ilim ehli köklü bir aileye mensup olan Abdülgani Nâblusî, zâhirî ilimlerin yanında bâtınî ilimlerden de icâzetli bir âlimdir. Tefsir, hadis, fıkıh, kelam gibi zâhirî ilimlerde eserler vermiş, bu ilimleri okutmuş bir müderris ve muallimdir. Zâhirî ilimlerin yanında bir sûfîdir; Kâdirîyye ve Nakşibendîyye tarikatları şeyhidir. Küçük yaşlarından itibaren Mevlevîyye tarikatında semâa katılmıştır. Sa'diyye-Tağlîbiyye tarikatından hilafet almıştır. Ekberiyye tarikatı ile bağlantılıdır, hatta bir görüşe göre Ekberiyye tarikatının kurucusudur. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bağlısıdır, onun eserlerinin mütehassısıdır. Pek çok tarikatı cem etmesi münasebetiyle câmiu't-turuk bir şahsiyet olan Nâblusî, zâhir ve bâtın ilimlerinde söz sahibi zülcenâheyn bir zât olarak nitelenir. Bu yönüyle Osmanlı irfanının kutup kişiliklerinden, İslam medeniyetinin mümessil şahsiyetlerindendir. Yirmi yaşına geldiğinde Emevî Câmii'nde dersler vermeye başlamış, kısa bir dönem Şam Meydan kadılığı yapmıştır.

Nâblusî, irili ufaklı üç yüzü aşkın eser bırakmıştır. İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, İbnü'l-Fârız, Ebü'l-Hasan eş-Şüsterî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Câmî, İmâm-ı Rabbânî, Aziz Mahmud Hüdâyî gibi tasavvuf büyüklerinin kitaplarına şerh ve hâşiyeler yazmış, notlar düşmüştür.

Nâblusî'yi sadece bir ilim dalına ya da tek bir tarikat ekolüne hasretmek onu yanlış tanımlamak olacaktır. O, akâid, kelam, tefsir, hadis, fıkıh, edebiyat, tasavvuf sahalarında eslâfın tabiriyle yed-i tûlâ sahibi bir âlim ve âriftir. Nâblusî sadece nakille yetinen bir kişilik değil aynı zamanda eleştirel düşünen bir ilim ve hikmet adamıdır (Critical Polymath).

Nâblusî kendi döneminde Kadızâdelilerle yöntem ve yaklaşım olarak benzerlik arz eden zâhir âlimlerinin başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfî büyüklerine karşı takındıkları menfi tavırlarına karşı onları müdafaa için eserler kaleme almıştır. Örneğin Mevlevîyye Tarikatı erkanının Kur'ân ve Sünnete uygun olduğunu ispat sadedinde Nâblusî, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* isimli eserini kaleme almıştır. Bu kitapta Nâblusî, sûfîleri tenkit eden, Dinin özünü kavrayamamış,

şekilci zâhir âlimlerini açıkça eleştirmiştir. Kadızâdelilerin ve takipçilerinin tekkeleri basmaları, sûfîleri rahatsız etmelerine benzer reaksiyonlar Nâblusî'nin döneminde de görülmüştür.

Şam'da medfun olan İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ve takipçilerinin bir damar olarak Şam yöresinde Nâblusî döneminde etkilerinin olduğunu düşünmekteyiz. Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhab'ın bir yıl kadar Şam'da bulunması[1548] kendi fikir dünyasına yakın insanların o dönemde mevcut olduğunu göstermektedir.

Nâblusî körü körüne kuru taklitçiliği değil, zâhirî ilimlerden kopmadan ve ilmi merkez edinerek tasavvuf ve takvâ yolunu tercih eden bir misyonu, usûlü ve uslûbu tercih etmiştir.

Nâblusî, birtakım yetersiz âlimlerin fıkhı tam anlamadan veya fetvada zikredilen kaydı göz ardı ederek tasavvuf ehlini eleştirdiğini ve böylelikle ümmet arasında ikilik çıkardığını söylemektedir. Nâblusî zâhir ilimlerinde mükemmel yetişmiş bir âlim olması yanında edindiği ilmî müktesabâtı yetkinlikle uygulama alanına dökebilen bir şahsiyettir. Bu yönüyle muasırı zâhirci fıkıh erbabından farklı bir portre çizmiştir. Nâblusî'nin musiki konusundaki farklı yaklaşımını buna bir örnek olarak kaydedebiliriz. Fakihlerin fıkıh kitaplarında bir konuyu belli bir durumla kaydettiklerinde ya da özel bir sıfatla niteliklerinde belirtilen durumu ve özel hali göz ardı edip o hükmü genel geçer bir hüküm olarak kabul etmelerini uygun görmez. Mesela fakihlerin haram olan eğlencede musiki dinlemenin haram oluşunda, haram olmasına sebep olan illetin bir kenara atılıp mutlak anlamda musiki dinlemenin haramlığına fetva verilmesini doğru görmez. Ona göre bu fetvayı veren, âlimlerin sözündeki "haram olan eğlence ve oyalanma" kısmını göz ardı etmekte ve bu sebeple "her türlü müzik aletini dinlemek mutlak anlamda haramdır" şeklinde hüküm çıkarmaktadır. Nâblusî bu yaklaşımı "dinen çok çirkin bir durum olarak" nitelemekte ve bunu ilme ihanet olarak görmektedir.

Nâblusî'nin 1091-1097/1680-1687 yılları arasında yedi yıl süren ve bir anlamda hayatında önemli bir dönüm noktası olan uzlet dönemi dikkat çekicidir. Onu

[1548] el-Azame, Aziz, *Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad er-Reyyes el-Kütüb ve'n-Neşr, Beyrut, 2000, s.116.

294

şekilci zâhir âlimlerini açıkça eleştirmiştir. Kadızâdelilerin ve takipçilerinin tekkeleri basmaları, sûfîleri rahatsız etmelerine benzer reaksiyonlar Nâblusî'nin döneminde de görülmüştür.

Şam'da medfun olan İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ve takipçilerinin bir damar olarak Şam yöresinde Nâblusî döneminde etkilerinin olduğunu düşünmekteyiz. Vahhâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdilvehhab'ın bir yıl kadar Şam'da bulunması[1548] kendi fikir dünyasına yakın insanların o dönemde mevcut olduğunu göstermektedir.

Nâblusî körü körüne kuru taklitçiliği değil, zâhirî ilimlerden kopmadan ve ilmi merkez edinerek tasavvuf ve takvâ yolunu tercih eden bir misyonu, usûlü ve uslûbu tercih etmiştir.

Nâblusî, birtakım yetersiz âlimlerin fıkhı tam anlamadan veya fetvada zikredilen kaydı göz ardı ederek tasavvuf ehlini eleştirdiğini ve böylelikle ümmet arasında ikilik çıkardığını söylemektedir. Nâblusî zâhir ilimlerinde mükemmel yetişmiş bir âlim olması yanında edindiği ilmî müktesabâtı yetkinlikle uygulama alanına dökebilen bir şahsiyettir. Bu yönüyle muasırı zâhirci fıkıh erbabından farklı bir portre çizmiştir. Nâblusî'nin musiki konusundaki farklı yaklaşımını buna bir örnek olarak kaydedebiliriz. Fakihlerin fıkıh kitaplarında bir konuyu belli bir durumla kaydettiklerinde ya da özel bir sıfatla niteliklerinde belirtilen durumu ve özel hali göz ardı edip o hükmü genel geçer bir hüküm olarak kabul etmelerini uygun görmez. Mesela fakihlerin haram olan eğlencede musiki dinlemenin haram oluşunda, haram olmasına sebep olan illetin bir kenara atılıp mutlak anlamda musiki dinlemenin haramlığına fetva verilmesini doğru görmez. Ona göre bu fetvayı veren, âlimlerin sözündeki "haram olan eğlence ve oyalanma" kısmını göz ardı etmekte ve bu sebeple "her türlü müzik aletini dinlemek mutlak anlamda haramdır" şeklinde hüküm çıkarmaktadır. Nâblusî bu yaklaşımı "dinen çok çirkin bir durum olarak" nitelemekte ve bunu ilme ihanet olarak görmektedir.

Nâblusî'nin 1091-1097/1680-1687 yılları arasında yedi yıl süren ve bir anlamda hayatında önemli bir dönüm noktası olan uzlet dönemi dikkat çekicidir. Onu

[1548] el-Azame, Aziz, *Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad er-Reyyes el-Kütüb ve'n-Neşr, Beyrut, 2000, s.116.

bu uzun uzlete sevk eden sebepler arasında fikirlerinin dönemin zâhir âlimleri tarafından anlaşılmaması, yanlış anlaşılması olduğu düşünülebilir.

Üstüvânî ve Vânî Mehmed Efendi gibi Selefî-Kadızâdeliler arasında tartışılan ve onlara göre temel meselelerden olan, kahve ve tütün içilmesinin, devranın, mevlidin caiz olup olmaması gibi konular ile Nâblusî'nin varlığa dâir dile getirdiği irfani inceliklerin yan yana gelmesi pek mümkün görünmemektedir. Nâblusî'nin karşı durduğu zâhirî-Selefî anlayışta İslam ve onun kutsal metni Kur'ân ile Kur'ân'ın şerhi/hayata tatbiki konumundaki Sünnet, salt zâhir anlama hasredilmiş ve Din şekle ve rusûma indirgenmiştir. Rûhî ve manevî boyut, estetik görmezden gelinmiş hatta yok sayılması ve iptali için gayret edilir olmuştur. Ayrıca kendi döneminde cereyan eden Kapıkulu askerleri ile Şam ahalisi arasında vuku bulan huzursuzluklar gibi birtakım olayların da bu uzlet kararında etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Çalışmamızın ilk bölümünde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisini inceledik. Doğumu, tahsil hayatı, hocaları, yirmi yıldan fazla süren Dînî ilimleri tedris dönemini araştırdık. Dikey biyografisinde onun manevî yolculuğunu, bu yolculukta ona rehberlik yapan üstadlarını, İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Geleneği ile bağını inceledik ve analiz ettik. Bu anlamda Nâblusî'nin hayatını iki bölümde ele aldık. İlk bölümde İslamî ilimlerin zâhir kısmında dersler veren ve eserler kaleme alan müderris, muallim, muharrir, fakih Nâblusî ile, takriben kırklı yaşlardaki uzlet hayatı ile başlayan ikinci bölümde ise zâhir ilimlerde ders vermeyi bırakan ve daha çok tasavvufî metinler, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarıyla hemhal olan, onlara şerhler yazan bir Nâblusî görmekteyiz. Bu iki hayat çizgisi birbirine girift ve mütedahil bir sentezi yansıtsa da ilk hayatı tefsirde onun zâhir anlayışını, ikinci hayatı da tefsirde onun bâtın anlayışını anlamamıza yardımcı verileri bize vermiştir.

Birinci bölümün son kısmında onun eserine yer verdik. Bu zamana kadar tespit edilmemiş bazı eserlerini gün yüzüne çıkardık. Ondan fazla farklı ülkeden, altmışın üzerindeki kütüphaneden Nâblusî'ye ait binin üzerinde yazma eseri tespit ve temin ettik. Bununla birlikte kayıp olan bazı eserlerine ulaşamadık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî isimli* Beyzâvî şerhi başta olmak üzere diğer eserlerinden de istifade ederek onun tefsirde zâhir anlayışını tasvir ve tahlil ettik. Hacimli dört ciltten müteşekkil ve yazma olan bu şerh, Bakara sûresi 74. âyete kadardır.

bu uzun uzlete sevk eden sebepler arasında fikirlerinin dönemin zâhir âlimleri tarafından anlaşılmaması, yanlış anlaşılması olduğu düşünülebilir.

Üstüvânî ve Vânî Mehmed Efendi gibi Selefî-Kadızâdeliler arasında tartışılan ve onlara göre temel meselelerden olan, kahve ve tütün içilmesinin, devranın, mevlidin caiz olup olmaması gibi konular ile Nâblusî'nin varlığa dâir dile getirdiği irfani inceliklerin yan yana gelmesi pek mümkün görünmemektedir. Nâblusî'nin karşı durduğu zâhirî-Selefî anlayışta İslam ve onun kutsal metni Kur'ân ile Kur'ân'ın şerhi/hayata tatbiki konumundaki Sünnet, salt zâhir anlama hasredilmiş ve Din şekle ve rusûma indirgenmiştir. Rûhî ve manevî boyut, estetik görmezden gelinmiş hatta yok sayılması ve iptali için gayret edilir olmuştur. Ayrıca kendi döneminde cereyan eden Kapıkulu askerleri ile Şam ahalisi arasında vuku bulan huzursuzluklar gibi birtakım olayların da bu uzlet kararında etkili olduğunu düşünmekteyiz.

Çalışmamızın ilk bölümünde Nâblusî'nin yatay ve dikey biyografisini inceledik. Doğumu, tahsil hayatı, hocaları, yirmi yıldan fazla süren Dînî ilimleri tedris dönemini araştırdık. Dikey biyografisinde onun manevî yolculuğunu, bu yolculukta ona rehberlik yapan üstadlarını, İbnü'l-Arabî ve Ekberiyye Geleneği ile bağını inceledik ve analiz ettik. Bu anlamda Nâblusî'nin hayatını iki bölümde ele aldık. İlk bölümde İslamî ilimlerin zâhir kısmında dersler veren ve eserler kaleme alan müderris, muallim, muharrir, fakih Nâblusî ile, takriben kırklı yaşlardaki uzlet hayatı ile başlayan ikinci bölümde ise zâhir ilimlerde ders vermeyi bırakan ve daha çok tasavvufî metinler, özellikle de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarıyla hemhal olan, onlara şerhler yazan bir Nâblusî görmekteyiz. Bu iki hayat çizgisi birbirine girift ve mütedahil bir sentezi yansıtsa da ilk hayatı tefsirde onun zâhir anlayışını, ikinci hayatı da tefsirde onun bâtın anlayışını anlamamıza yardımcı verileri bize vermiştir.

Birinci bölümün son kısmında onun eserine yer verdik. Bu zamana kadar tespit edilmemiş bazı eserlerini gün yüzüne çıkardık. Ondan fazla farklı ülkeden, altmışın üzerindeki kütüphaneden Nâblusî'ye ait binin üzerinde yazma eseri tespit ve temin ettik. Bununla birlikte kayıp olan bazı eserlerine ulaşamadık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî isimli* Beyzâvî şerhi başta olmak üzere diğer eserlerinden de istifade ederek onun tefsirde zâhir anlayışını tasvir ve tahlil ettik. Hacimli dört ciltten müteşekkil ve yazma olan bu şerh, Bakara sûresi 74. âyete kadardır.

Nâblusî tefsirinde zâhir ve bâtın bütünlüğüne riayet eder. Kur'ân ve Sünnet birlikteliğini sürekli vurgular ve bunu hüküm çıkarmada ve hayatında tatbik eder. Salt akıl ya da tek başına lügatin Kur'ân'ın anlaşılması için yeterli olmadığını söyler. Rivâyet ve dirâyet bütünlüğünü şart koşan Nâblusî'ye göre Hz. Peygamber'in Sünnetini devre dışı bırakan her yorum vesveseden ibarettir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde onun işârî tefsir anlayışını inceledik. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* adlı manzûm işâri tefsirini analiz ettik. Bu eserin yanı sıra *Fusûs* üzerine yazdığı hacimli şerhinden ve tasavvufa dâir yazdığı eserlerini de işârî veriler açısından incelemeye tabi tuttuk. Tasavvufî meslekte Ekberiyye Geleneği ile onun işârî tefsir anlayışı paralellik arz etmektedir. Ancak gerek bu tefsirinde gerekse vahdet-i vücûd üzerine kaleme aldığı diğer eserlerinde bu düşüncenin İslam'ın sâbitelerine muhalif olmadığını ifade eder. Nâblusî *et-Tahrîru'l-Havî*'de defaatle Dinin şeriat tarafı yani zâhir kısmı ihmal edilerek bâtınî bir yoruma gidilmeyeceğini sıklıkla vurgular. Kanaatimizce salt bâtınî yorumla sûfîlerin işârî yorumu arasındaki en temel fark budur.

O, Kur'ân'ı yorumlamada önce Kur'ân'ın merkez/asıl anlamının tespit edilmesi gerektiğini ifade eder. Kur'ân'ın bu orijinal ve sabit anlamı Hz. Peygamber'den rivâyet edilen kısım ve vahye tanıklık eden ilk neslin naklettikleri ile sınırlıdır. Nâblusî'ye göre tefsir bu kısımdan ibarettir. Ona göre bu tefsirin dışında kalan tüm yorumlar, buna sûîlerin işârî yorumları da dâhil te'vil kapsamında değerlendirilmelidir. Dinin sâbitelerine muhalif bir anlamın tefsire yüklenmesini ise dinde inhiraf olarak görür. Bununla birlikte Dîni ve Kur'ân'ı sadece şekilden ve lafızdan ibaret görmez. Sadece şekil ve lafızdan ibaret bir Dinin, Kur'ân ve Sünnet yaklaşımının donuk ve kuru olduğunu düşünür. İmam Nâblusî'nin tefsir ilmine dâir çalışmalarında ve yazdığı diğer eserlerinde onun makâsıdı ve hikmeti önceleyen, zâhirde kalmayan, özü ıskalamayan bir vahiy ve Sünnet anlayışında olduğu dikkat çekicidir..

Hz. Peygamber'den vârid olmadığı teziyle tüm yeniliklere karşı çıkmanın doğru olmadığını düşünen Nâblusî'ye göre hayatın doğal gelişim sürecine uygun ortaya çıkan yeniliklerde itibar edilmesi gereken husus, o yeniliğin Dinin sâbitelerine muhalefet etmemesidir. Nâblusî'ye göre, Hz. Peygamber, zamanında olmadığı halde yaşanılan hayatta olan pek çok hal ve gelişme söz konusudur. Mescitlerdeki

Nâblusî tefsirinde zâhir ve bâtın bütünlüğüne riayet eder. Kur'ân ve Sünnet birlikteliğini sürekli vurgular ve bunu hüküm çıkarmada ve hayatında tatbik eder. Salt akıl ya da tek başına lügatin Kur'ân'ın anlaşılması için yeterli olmadığını söyler. Rivâyet ve dirâyet bütünlüğünü şart koşan Nâblusî'ye göre Hz. Peygamber'in Sünnetini devre dışı bırakan her yorum vesveseden ibarettir.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde onun işârî tefsir anlayışını inceledik. *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân* adlı manzûm işâri tefsirini analiz ettik. Bu eserin yanı sıra *Fusûs* üzerine yazdığı hacimli şerhinden ve tasavvufa dâir yazdığı eserlerini de işârî veriler açısından incelemeye tabi tuttuk. Tasavvufî meslekte Ekberiyye Geleneği ile onun işârî tefsir anlayışı paralellik arz etmektedir. Ancak gerek bu tefsirinde gerekse vahdet-i vücûd üzerine kaleme aldığı diğer eserlerinde bu düşüncenin İslam'ın sâbitelerine muhalif olmadığını ifade eder. Nâblusî *et-Tahrîru'l-Havî*'de defaatle Dinin şeriat tarafı yani zâhir kısmı ihmal edilerek bâtınî bir yoruma gidilmeyeceğini sıklıkla vurgular. Kanaatimizce salt bâtınî yorumla sûfîlerin işârî yorumu arasındaki en temel fark budur.

O, Kur'ân'ı yorumlamada önce Kur'ân'ın merkez/asıl anlamının tespit edilmesi gerektiğini ifade eder. Kur'ân'ın bu orijinal ve sabit anlamı Hz. Peygamber'den rivâyet edilen kısım ve vahye tanıklık eden ilk neslin naklettikleri ile sınırlıdır. Nâblusî'ye göre tefsir bu kısımdan ibarettir. Ona göre bu tefsirin dışında kalan tüm yorumlar, buna sûîlerin işârî yorumları da dâhil te'vil kapsamında değerlendirilmelidir. Dinin sâbitelerine muhalif bir anlamın tefsire yüklenmesini ise dinde inhiraf olarak görür. Bununla birlikte Dîni ve Kur'ân'ı sadece şekilden ve lafızdan ibaret görmez. Sadece şekil ve lafızdan ibaret bir Dinin, Kur'ân ve Sünnet yaklaşımının donuk ve kuru olduğunu düşünür. İmam Nâblusî'nin tefsir ilmine dâir çalışmalarında ve yazdığı diğer eserlerinde onun makâsıdı ve hikmeti önceleyen, zâhirde kalmayan, özü ıskalamayan bir vahiy ve Sünnet anlayışında olduğu dikkat çekicidir..

Hz. Peygamber'den vârid olmadığı teziyle tüm yeniliklere karşı çıkmanın doğru olmadığını düşünen Nâblusî'ye göre hayatın doğal gelişim sürecine uygun ortaya çıkan yeniliklerde itibar edilmesi gereken husus, o yeniliğin Dinin sâbitelerine muhalefet etmemesidir. Nâblusî'ye göre, Hz. Peygamber, zamanında olmadığı halde yaşanılan hayatta olan pek çok hal ve gelişme söz konusudur. Mescitlerdeki

değişiklikler, ilim için özel mekanların inşa edilmesi, imamlık, müezzinlik, câmide temizlik vb. işlerde görevlendirilmiş insanlara ücret verilmesi, cihad aletlerinin değişmesi gibi pek çok örneği verir. Bütün bunların Hz. Peygamber ve asr-ı saadet döneminde olmadığını, sonradan çıkmış güzel hallerden olduğunu ifade eder.

Geleneğe topyekûn karşı çıkan bir nevi Protestanlık hareketine öykünen Selefî-Kadızadeliler'in katı zâhirciliği de, Kur'ân ve Sünnetin zâhir manasını bir kenara bırakıp iki kutsal kaynağı sadece bâtınî yoruma hapsetmek de Nâblusî'ye göre Kur'ân ve Sünnetin mesajını buharlaştıracak, Dini işlevsiz kılacaktır. Birbirini öteleyen bu iki zıt yaklaşımın ortasında zâhir ve bâtın bütünlüğünü ve imtizacını savunan bir yaklaşım, Nâblusî'nin tercihi olmuştur.

İmam Nâblusî'nin döneminde etkisi devam eden Kadızâdelileri ve Üstüvânî hareketini göz önünde bulundurduğumuzda Nâblusî'nin makâsıd ve hikmeti esas alan bu tecditçi bakışı, vahyi anlamada ve uygulamada önemli bir farklılığa ve etkiye sahiptir. Nâblusî'nin bu iki metodu cem etmesinde Mehmed-i Üstüvânî gibi zâhir eğilimli hocaların yanında, hikmeti esas alan sûfî meşrep hocalardan da ders almış olmasının payı olduğu, onun her iki bakışı da fikir dünyasında sentezlediği söylenmelidir.

Nâblusî'nin zâhir ve bâtın arasında gözettiği denge yaklaşımının bugün ümmet-i Muhammed'in en çok ihtiyaç duyduğu anlama metodu olduğuna kaniyiz. Bugün Kur'ân'ı anlama biçimi ekseriyetle zâhir plana hasredilmekte, dil ve gramer açısından izahlarla yetinilmektedir. Nâblusî bu yaklaşımı reddetmez. Beyzâvî şerhinde bir harf-i cer için sayfalar dolusu izah yapar, o harf-i cerrin başka anlamlara gelip gelmeyeceğini, şayet gelirse zâhir anlamın nasıl değişeceğini yorumlar. Kendi dönemindeki âlimlerin şahitliği ile zâhir ilimlerinde otorite bir şahsiyet olan Nâblusî, Kur'ân'ın bâtın manasının da olduğunu, zâhir manayı inkâr etmeyen ve zâhir mananın muvafakat edeceği bâtın yorumlarını da kabul eder.

Kur'ân ve Sünnet mutlak manada her zaman zâhirine hamledilemeyeceği gibi her zaman te'vil de edilemez. Gereksiz yere te'vil etmek ya da zâhirine hamletmenin mümkün olmadığı yerde zâhirine hamletmek insanın nasstaki mesajı doğru anlamasına engeldir. Bir diğer ifadeyle mecaz ifadeyi hakikate, hakikat bildiren ifadeyi mecaza hamletmek metni anlamada yanlışlıklara ve sapmalara sürükler. Hakikati mecazlaştırmak onu buharlaştırmaktır. Mecazı hakikat kabul etmek ise

297

değişiklikler, ilim için özel mekanların inşa edilmesi, imamlık, müezzinlik, câmide temizlik vb. işlerde görevlendirilmiş insanlara ücret verilmesi, cihad aletlerinin değişmesi gibi pek çok örneği verir. Bütün bunların Hz. Peygamber ve asr-ı saadet döneminde olmadığını, sonradan çıkmış güzel hallerden olduğunu ifade eder.

Geleneğe topyekûn karşı çıkan bir nevi Protestanlık hareketine öykünen Selefî-Kadızadeliler'in katı zâhirciliği de, Kur'ân ve Sünnetin zâhir manasını bir kenara bırakıp iki kutsal kaynağı sadece bâtınî yoruma hapsetmek de Nâblusî'ye göre Kur'ân ve Sünnetin mesajını buharlaştıracak, Dini işlevsiz kılacaktır. Birbirini öteleyen bu iki zıt yaklaşımın ortasında zâhir ve bâtın bütünlüğünü ve imtizacını savunan bir yaklaşım, Nâblusî'nin tercihi olmuştur.

İmam Nâblusî'nin döneminde etkisi devam eden Kadızâdelileri ve Üstüvânî hareketini göz önünde bulundurduğumuzda Nâblusî'nin makâsıd ve hikmeti esas alan bu tecditçi bakışı, vahyi anlamada ve uygulamada önemli bir farklılığa ve etkiye sahiptir. Nâblusî'nin bu iki metodu cem etmesinde Mehmed-i Üstüvânî gibi zâhir eğilimli hocaların yanında, hikmeti esas alan sûfî meşrep hocalardan da ders almış olmasının payı olduğu, onun her iki bakışı da fikir dünyasında sentezlediği söylenmelidir.

Nâblusî'nin zâhir ve bâtın arasında gözettiği denge yaklaşımının bugün ümmet-i Muhammed'in en çok ihtiyaç duyduğu anlama metodu olduğuna kaniyiz. Bugün Kur'ân'ı anlama biçimi ekseriyetle zâhir plana hasredilmekte, dil ve gramer açısından izahlarla yetinilmektedir. Nâblusî bu yaklaşımı reddetmez. Beyzâvî şerhinde bir harf-i cer için sayfalar dolusu izah yapar, o harf-i cerrin başka anlamlara gelip gelmeyeceğini, şayet gelirse zâhir anlamın nasıl değişeceğini yorumlar. Kendi dönemindeki âlimlerin şahitliği ile zâhir ilimlerinde otorite bir şahsiyet olan Nâblusî, Kur'ân'ın bâtın manasının da olduğunu, zâhir manayı inkâr etmeyen ve zâhir mananın muvafakat edeceği bâtın yorumlarını da kabul eder.

Kur'ân ve Sünnet mutlak manada her zaman zâhirine hamledilemeyeceği gibi her zaman te'vil de edilemez. Gereksiz yere te'vil etmek ya da zâhirine hamletmenin mümkün olmadığı yerde zâhirine hamletmek insanın nasstaki mesajı doğru anlamasına engeldir. Bir diğer ifadeyle mecaz ifadeyi hakikate, hakikat bildiren ifadeyi mecaza hamletmek metni anlamada yanlışlıklara ve sapmalara sürükler. Hakikati mecazlaştırmak onu buharlaştırmaktır. Mecazı hakikat kabul etmek ise

bağnazlıktır. Allah Teâlâ Kur'ân'da kendi Zâtına ait fiilleri bazen "biz" zamiriyle ifade etmektedir. "Biz indirdik", "biz verdik", "biz gönderdik" gibi ifadelerde kullanılan biz çokluk için değil azamet içindir. Bu ifadeyi zâhirine yorarak buradan çoğul anlam çıkarmak şirk olur. Bu örnek, mecazın hakikat kabul edilmesi halinde insanı sürükleyeceği sonuca bir örnektir.

Nâblusî, hakikatin buharlaştırılmasını, Kur'ân'da geçen ahkamın zâhir anlamından koparılarak farklı, olmayacak bâtınî bir anlama hamledilmesini reddetmektedir. 'Kur'ân'da geçen namazdan maksat sadece ruh temizliğidir', 'zekât ruhun arınmasıdır' türünden zâhir manayı reddederek yüklenen anlamlar da Allah'ın murat etmediği ve razı olmayacağı yorumlamalardır.

Nâblusî, zâhir anlamı kabul etmekle birlikte Dinin sınırları içinde kalmak şartıyla işârî bir yorum çıkarılmasında mahzur görmemektedir. O, İslam'ın zâhir boyutu reddedilerek Dinin tamamen mistik bir kalıba sokulması suretiyle yapılan yorumu -bu yapılan yoruma isterse tasavvufî densin- reddeder ve bu yapılanı Kur'ân ve Sünnete aykırı bir eylem olarak görür.

Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin tefsir ve te'ville ilgili yaklaşımını ve yaptığı zâhirî ve bâtınî yorumları inceledik. Bu yorumlardan bir kısmı işârî tefsir kapsamında değerlendirilebilecek mahiyette olup ekseriyetle ilhama dayalı yorumlardır. Esasen sûfî âlimler bu tür izahata yorum demekten kaçınıp işaret demekle yetinmişlerdir. Nihâyetinde bu tür açıklamalar sahibini bağlayan hususlar olup bir başkasını bağlayan bilgiler değildir. Burada araştırıcıya düşen hakkında araştırma yapılan âlim ve ârifin fikriyatını objektif bir biçimde tespit etmek ve tespit ettiği bu fikriyatı tahlil etmek ve değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Nâblusî'nin analiz ettiğimiz işârî tefsir anlayışının sentezi vahdet-i vücûd itikadıdır. Tezimizde Nâblusî'nin eserlerinden hareketle onun vahdet-i vücûddan ne kastettiğini tespit etmeye çalıştık. Bu anlayış, onun Beyzâvî tefsiri şerhi olan *et-Tahrîru'l-Havî* isimli eserinde de görülmektedir.

Bugün kimi çevrelerce Nâblusî'nin temsil ettiği Ekberiyye Geleneğinin tefsir ve te'vil anlayışı ile batılı okuma faaliyetlerini mukayese ettik. Aralarında benzerlik kurulmaya çalışılan bu iki metin okuma ve yorumlama faaliyetinde birtakım farklılıklar tespit ettik. Bunların başında Ekberiyye Geleneğinde nassların sabit

298

bağnazlıktır. Allah Teâlâ Kur'ân'da kendi Zâtına ait fiilleri bazen "biz" zamiriyle ifade etmektedir. "Biz indirdik", "biz verdik", "biz gönderdik" gibi ifadelerde kullanılan biz çokluk için değil azamet içindir. Bu ifadeyi zâhirine yorarak buradan çoğul anlam çıkarmak şirk olur. Bu örnek, mecazın hakikat kabul edilmesi halinde insanı sürükleyeceği sonuca bir örnektir.

Nâblusî, hakikatin buharlaştırılmasını, Kur'ân'da geçen ahkamın zâhir anlamından koparılarak farklı, olmayacak bâtınî bir anlama hamledilmesini reddetmektedir. 'Kur'ân'da geçen namazdan maksat sadece ruh temizliğidir', 'zekât ruhun arınmasıdır' türünden zâhir manayı reddederek yüklenen anlamlar da Allah'ın murat etmediği ve razı olmayacağı yorumlamalardır.

Nâblusî, zâhir anlamı kabul etmekle birlikte Dinin sınırları içinde kalmak şartıyla işârî bir yorum çıkarılmasında mahzur görmemektedir. O, İslam'ın zâhir boyutu reddedilerek Dinin tamamen mistik bir kalıba sokulması suretiyle yapılan yorumu -bu yapılan yoruma isterse tasavvufî densin- reddeder ve bu yapılanı Kur'ân ve Sünnete aykırı bir eylem olarak görür.

Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin tefsir ve te'ville ilgili yaklaşımını ve yaptığı zâhirî ve bâtınî yorumları inceledik. Bu yorumlardan bir kısmı işârî tefsir kapsamında değerlendirilebilecek mahiyette olup ekseriyetle ilhama dayalı yorumlardır. Esasen sûfî âlimler bu tür izahata yorum demekten kaçınıp işaret demekle yetinmişlerdir. Nihâyetinde bu tür açıklamalar sahibini bağlayan hususlar olup bir başkasını bağlayan bilgiler değildir. Burada araştırıcıya düşen hakkında araştırma yapılan âlim ve ârifin fikriyatını objektif bir biçimde tespit etmek ve tespit ettiği bu fikriyatı tahlil etmek ve değerlendirmeye tabi tutmaktır.

Nâblusî'nin analiz ettiğimiz işârî tefsir anlayışının sentezi vahdet-i vücûd itikadıdır. Tezimizde Nâblusî'nin eserlerinden hareketle onun vahdet-i vücûddan ne kastettiğini tespit etmeye çalıştık. Bu anlayış, onun Beyzâvî tefsiri şerhi olan *et-Tahrîru'l-Havî* isimli eserinde de görülmektedir.

Bugün kimi çevrelerce Nâblusî'nin temsil ettiği Ekberiyye Geleneğinin tefsir ve te'vil anlayışı ile batılı okuma faaliyetlerini mukayese ettik. Aralarında benzerlik kurulmaya çalışılan bu iki metin okuma ve yorumlama faaliyetinde birtakım farklılıklar tespit ettik. Bunların başında Ekberiyye Geleneğinde nassların sabit

anlamları varken batılı okuma faaliyetlerinde metne sabit anlam yüklenmediğini tespit ettik.

Modernizm ve Post-modernizm'deki felsefe, sanat, teknik, edebiyata dâir tüm akımlar mutlak nisbilik üzerine ikame edilmiştir. Roland Barthes'in "yazarın ölümü" teorisi, Derrida'nın "yapısökümcülük" gibi batılı okumalara göre nassın sabit ve merkezî anlamı yoktur. Modernist ve post-modernist akımlara göre bir metne sabit ve merkezî anlam yüklemek, metnin sabit hakiki anlamının olduğunu iddia etmek, sonradan insanların o metne boca ettikleri düşüncelerdir.

Bir metinde lugavi açıdan ne söylendiğine itibar etmeksizin istenilen anlamı istediği şekilde verme keyfiliği o metni insanın kendi mülkü gibi görmesinden kaynaklanır. Bir metni -bu metin ister ilâhî olsun isterse beşerî fark etmez- kendi mülkü gibi görmek o metinde istenilen tasarrufu yapmaya kendini yetkili kılar. Halbuki Ekberiyye Geleneğinde başta kutsal kitabımız Kur'ân olmak üzere hiçbir metin okuyucunun mülkü değildir.

Sabit ve merkezî yorumdan uzak, kişiden kişiye değişebilen ve kimseye hakiki anlamın dikte edilmediği bir anlayış Batı ve bugünkü muharref İncil için uygun görülse de bu anlayış Müslüman fert ve Kur'ân için Dinen aykırı bir yaklaşımdır. Bize göre bu yaklaşım Ekberiyye Geleneğine değil Bâtıniyye hareketine benzemektedir.

Nâblusî başta Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok büyük sûfînin kitaplarını şerh etmiş ve o metinleri çağına taşımış, tasavvuf müktesabâtını kendisinden sonraki kuşaklara aktarmıştır. Tasavvuf konusu Nâblusî Külliyatı'nda başat rol oynasa da İslam İlimlerinin diğer sahalarında da bu husus geçerlidir. Zengin bir külliyata imza atan Nâblusî'nin şöhreti her ne kadar asırdan asra intikal etmişse de bu zamana kadar külliyatı kâmilen neşredilmemiştir. Külliyatın, Selçuklu–Osmanlı ilim, irfan, kültür ve medeniyetini anlamada önemli bir role sahip olduğu söylenmelidir. İnsanlığın, özellikle de İslam âleminin yararına olmuş bu ilim ve irfan müktesabâtının yeniden keşfine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

Günümüzde İslam Dinini sapkın ve aşırılıkçı yorumlarla merkezî ve legal çizgisinden çıkartan oluşumlar, fikrî kümelenmeler görülmekte ve bunların İslam'a, müslümanlara ve insanlığa zarar vermekte olduğu müşahede edilmektedir. Bu zararlar gittikçe artan travmalara yol açmaktadır. Nâblusî ve benzeri ârif âlimlerin eserleri yeniden keşfedilmeli ve yeni nesillerin irfan medeniyetimizin kökleri ile buluşmasına

anlamları varken batılı okuma faaliyetlerinde metne sabit anlam yüklenmediğini tespit ettik.

Modernizm ve Post-modernizm'deki felsefe, sanat, teknik, edebiyata dâir tüm akımlar mutlak nisbilik üzerine ikame edilmiştir. Roland Barthes'in "yazarın ölümü" teorisi, Derrida'nın "yapısökümcülük" gibi batılı okumalara göre nassın sabit ve merkezî anlamı yoktur. Modernist ve post-modernist akımlara göre bir metne sabit ve merkezî anlam yüklemek, metnin sabit hakiki anlamının olduğunu iddia etmek, sonradan insanların o metne boca ettikleri düşüncelerdir.

Bir metinde lugavi açıdan ne söylendiğine itibar etmeksizin istenilen anlamı istediği şekilde verme keyfiliği o metni insanın kendi mülkü gibi görmesinden kaynaklanır. Bir metni -bu metin ister ilâhî olsun isterse beşerî fark etmez- kendi mülkü gibi görmek o metinde istenilen tasarrufu yapmaya kendini yetkili kılar. Halbuki Ekberiyye Geleneğinde başta kutsal kitabımız Kur'ân olmak üzere hiçbir metin okuyucunun mülkü değildir.

Sabit ve merkezî yorumdan uzak, kişiden kişiye değişebilen ve kimseye hakiki anlamın dikte edilmediği bir anlayış Batı ve bugünkü muharref İncil için uygun görülse de bu anlayış Müslüman fert ve Kur'ân için Dinen aykırı bir yaklaşımdır. Bize göre bu yaklaşım Ekberiyye Geleneğine değil Bâtıniyye hareketine benzemektedir.

Nâblusî başta Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî olmak üzere pek çok büyük sûfînin kitaplarını şerh etmiş ve o metinleri çağına taşımış, tasavvuf müktesabâtını kendisinden sonraki kuşaklara aktarmıştır. Tasavvuf konusu Nâblusî Külliyatı'nda başat rol oynasa da İslam İlimlerinin diğer sahalarında da bu husus geçerlidir. Zengin bir külliyata imza atan Nâblusî'nin şöhreti her ne kadar asırdan asra intikal etmişse de bu zamana kadar külliyatı kâmilen neşredilmemiştir. Külliyatın, Selçuklu–Osmanlı ilim, irfan, kültür ve medeniyetini anlamada önemli bir role sahip olduğu söylenmelidir. İnsanlığın, özellikle de İslam âleminin yararına olmuş bu ilim ve irfan müktesabâtının yeniden keşfine ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz.

Günümüzde İslam Dinini sapkın ve aşırılıkçı yorumlarla merkezî ve legal çizgisinden çıkartan oluşumlar, fikrî kümelenmeler görülmekte ve bunların İslam'a, müslümanlara ve insanlığa zarar vermekte olduğu müşahede edilmektedir. Bu zararlar gittikçe artan travmalara yol açmaktadır. Nâblusî ve benzeri ârif âlimlerin eserleri yeniden keşfedilmeli ve yeni nesillerin irfan medeniyetimizin kökleri ile buluşmasına

imkan ve alan oluşturulmalıdır. İslam'ın gerçek veçhesinin doğru bir şekilde tanıtılması halinde hâricî aşırı oluşumlar ve sahte örgütlenmeler Dînî söylemleri kullanarak insanları aldatamayacak ve sapkın Dînî söylemler karşılık bulmayacaktır.

Nâblusî'nin külliyatı Arapça tahkik edilip neşredilmeli, Türkçe ve İngilizce'ye tercüme edilmelidir. Biz tez çalışmalarımız esnasında müellifin meramını daha iyi anlama ve değerlendirme adına bu eserlerden bir kısmını Türkçe'ye çevirdik. Bunlardan Mevleviyye Tarikatını, usûl, erkan ve adabını müdafaa ettiği *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* [1549] ile fitne zamanında uzleti tavsiye eden *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserleri basılmıştır.[1550]

Günümüzde doğuda ve batıda modern dünyanın ürettiği bunalımlarından kurtulmak isteyen ve iç huzuru arayan insanlar genelde tasavvufa, özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerine ve düşünce dünyasına yönelmiş vaziyettedir. Batıda İbnü'l-Arabî enstitüleri açılmaktadır. Bu vadide İbnü'l-Arabî şârihi Nâblusî'nin fikirlerinin ve yorumlarının gün yüzüne çıkartılması, tasavvuf kültürüne özellikle de İbnü'l-Arabî etrafında oluşan evrensel arayışa katkı sağlayacak ve çizgisinden çıkartılma emareleri görülen İbnü'l-Arabî müktesabâtının yeniden aslî ve sahih misyonuyla buluşturacaktır.

Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin hayatına, yazdığı eserlere, tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasındaki çalışmalarına kapı aralamaya gayret ettik. Nâblusî'nin zâhirî ve bâtınî tefsir anlayışının ve Ekberiyye Geleneğinin bu hususdaki yaklaşımını anlamaya katkı sunmaya çalıştık. Dinin emirlerini istihfaf etmek, Dini sadece bâtına hasretmek gibi haksız ithamların ve bu ekole yanlışlıkla nispet edilmeye çalışılan çıkarımların doğru olmadığını ana kaynaklarına dayanarak tespit ettik.

Bu çalışmamızın Nâblusî'nin zâhir ve bâtını sentezleyen bütüncül anlayışının ilim âleminde tanınmasına, Kur'ân ve tefsir ilimlerine ait yazdığı eserler başta olmak üzere henüz neşredilmemiş ve üzerinde çalışılmamış tüm eserlerinin gün yüzüne çıkmasına vesile olmasını ümit ediyoruz.

[1549] Abdülgani Nâblusî, Mevlevilik Müdafaası, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.

[1550] Abdülgani Nâblusî, Uzlet, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2021.

300

imkan ve alan oluşturulmalıdır. İslam'ın gerçek veçhesinin doğru bir şekilde tanıtılması halinde hâricî aşırı oluşumlar ve sahte örgütlenmeler Dînî söylemleri kullanarak insanları aldatamayacak ve sapkın Dînî söylemler karşılık bulmayacaktır.

Nâblusî'nin külliyatı Arapça tahkik edilip neşredilmeli, Türkçe ve İngilizce'ye tercüme edilmelidir. Biz tez çalışmalarımız esnasında müellifin meramını daha iyi anlama ve değerlendirme adına bu eserlerden bir kısmını Türkçe'ye çevirdik. Bunlardan Mevleviyye Tarikatını, usûl, erkan ve adabını müdafaa ettiği *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye* [1549] ile fitne zamanında uzleti tavsiye eden *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût* isimli eserleri basılmıştır.[1550]

Günümüzde doğuda ve batıda modern dünyanın ürettiği bunalımlarından kurtulmak isteyen ve iç huzuru arayan insanlar genelde tasavvufa, özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerine ve düşünce dünyasına yönelmiş vaziyettedir. Batıda İbnü'l-Arabî enstitüleri açılmaktadır. Bu vadide İbnü'l-Arabî şârihi Nâblusî'nin fikirlerinin ve yorumlarının gün yüzüne çıkartılması, tasavvuf kültürüne özellikle de İbnü'l-Arabî etrafında oluşan evrensel arayışa katkı sağlayacak ve çizgisinden çıkartılma emareleri görülen İbnü'l-Arabî müktesabâtının yeniden aslî ve sahih misyonuyla buluşturacaktır.

Biz bu çalışmamızda Nâblusî'nin hayatına, yazdığı eserlere, tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasındaki çalışmalarına kapı aralamaya gayret ettik. Nâblusî'nin zâhirî ve bâtınî tefsir anlayışının ve Ekberiyye Geleneğinin bu hususdaki yaklaşımını anlamaya katkı sunmaya çalıştık. Dinin emirlerini istihfaf etmek, Dini sadece bâtına hasretmek gibi haksız ithamların ve bu ekole yanlışlıkla nispet edilmeye çalışılan çıkarımların doğru olmadığını ana kaynaklarına dayanarak tespit ettik.

Bu çalışmamızın Nâblusî'nin zâhir ve bâtını sentezleyen bütüncül anlayışının ilim âleminde tanınmasına, Kur'ân ve tefsir ilimlerine ait yazdığı eserler başta olmak üzere henüz neşredilmemiş ve üzerinde çalışılmamış tüm eserlerinin gün yüzüne çıkmasına vesile olmasını ümit ediyoruz.

[1549] Abdülgani Nâblusî, Mevlevilik Müdafaası, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2019.

[1550] Abdülgani Nâblusî, Uzlet, çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1.bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2021.

KAYNAKLAR

Abdülgani en-Nâblusî,

_____, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9868.

_____, *Burhânu's-subût fî tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), 1. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr* (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012.

_____, *Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ Velâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ*, Sül. Küt., Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607/180b-189a.

_____, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs* (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *el-Cevâbu'ş-Şerîfi li'l-Hadrati'ş-Şerîfeti fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Huve Mezhebu Ebî Hanîfe*, Silsiletü resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Cevherü'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî*, (Muhammed ed-Deylemî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

_____, *el-Envâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Mukaddimeti's-Senûsiyye*, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî*, 1. bs., Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 2012.

_____, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye,* (Mahmud Nassâr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

_____, *el-Hadretü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye*, nşr. Ekrem Hasan el-Ulebî, es-Sâdır, Beyrut 1411/1990.

_____, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, thk. Riyâd Abdulhamid Murad, I-III, Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998.

_____, *el-Hâmilu bi'l-Felek ve'l-Mahmûlu fi'l-Fülki fî Itlâki'n-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l Mülk*, thk. Mustafa Borsbuğa, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 38, 2017, s. 167-231.

_____, *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd*, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 4008.

_____, *el-İktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zad*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 2'nin içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Kavlu'l-Mu'teber fî Beyâni'n-Nazar*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

301

KAYNAKLAR

Abdülgani en-Nâblusî,

_____, *Bevâtinü'l-Kur'ân ve Mevâtinü'l-Furkân*, el-Mektebetü'z-Zâhiriyye, nr. 9868.

_____, *Burhânu's-subût fî tebrieti Hârût ve Mârût* (thk. Ömer Ahmed Zekeriyya), 1. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Cem'u'l-Esrâr fî Reddi't-Ta'ni ani's-Sûfiyyeti'l-Ahyâr Ehli't-Tevâcüdi bi'l-Ezkâr* (thk. Hibe el-Mâlih), Dâru Nûri's-Sabâh, Mardin, 2012.

_____, *Cevâb an Tefsîri'l-Beyzâvî lî Kavlihî Teâlâ Velâ Tehsebennelezine Kutilû fî Sebîlillahi Emvâtâ*, Sül. Küt., Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607/180b-189a.

_____, *Cevâhiru'n-Nusûs fî Halli Kelimâti'l-Fusûs* (thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Dîvânu'l-Hakâik ve Mecmûu'r-Rekâik*, (thk. Muhammed Abdulhâlik ez-Zenâtî), 2.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *el-Cevâbu'ş-Şerîfi li'l-Hadrati'ş-Şerîfeti fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Huve Mezhebu Ebî Hanîfe*, Silsiletü resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Cevherü'l-Küllî Şerhu Umdeti'l-Musallî*, (Muhammed ed-Deylemî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

_____, *el-Envâru'l-İlâhiyye Şerhu'l-Mukaddimeti's-Senûsiyye*, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Fethu'r-Rabbânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî*, 1. bs., Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 2012.

_____, *el-Hadîkatu'n-Nediyye Şerhu't-Tarîkati'l-Muhammediyye,* (Mahmud Nassâr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2011.

_____, *el-Hadretü'l-Ünsiyye fi'r-Rihleti'l-Kudsiyye*, nşr. Ekrem Hasan el-Ulebî, es-Sâdır, Beyrut 1411/1990.

_____, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fî Rihleti Bilâdi'ş-Şâm ve Mısra ve'l-Hicâz*, thk. Riyâd Abdulhamid Murad, I-III, Dâru'l-Marife, Dımaşk, 1419/1998.

_____, *el-Hâmilu bi'l-Felek ve'l-Mahmûlu fi'l-Fülki fî Itlâki'n-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l Mülk*, thk. Mustafa Borsbuğa, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 38, 2017, s. 167-231.

_____, *el-Havzu'l-Mevrûd fî Ziyâreti'ş-Şeyh Yûsuf ve'ş-Şeyh Mahmûd*, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 4008.

_____, *el-İktisâd fi'n-Nutki bi'z-Zad*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 2'nin içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Kavlu'l-Mu'teber fî Beyâni'n-Nazar*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkati'l-Cüz'i'l-İhtiyârî*, (thk. Muhammed Rağıb et-Tabbâh) 1. bs., Dâru-l-Muktebes, Beyrut, 1143.

_____, *el-Letâifu'l-Ünsiyye alâ Nazmi'l-Akîdeti's-Senûsiyye,* (thk.Ömer eş-Şeyhalî), 1. bs., Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, Amman, 2015.

_____, *el-Meârifu'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyyeti'l-Cîliyye*, Kral Suud Üni. Küt. Yazmalar Bölümü, nr. 2995

_____, el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr.797,

_____, *en-Niamu's-Sevâbiğ fî İhrâmi'l-Medenî min Râbiğ* (thk. Sâid Bekdâş), 1. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, thk. Bekrî Alaaddin, Dâru Nînevâ, Dımaşk, 2009.

_____, *el-Vucûdu'l-Hak*, (thk. Bekrî Alâuddin 1. bs, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1995.

_____, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasındadır.

_____, *es-Sulh Beyne'l-İhvân fî Hükmi İbâhati'd-Duhân* (thk.Muhammed Edib el-Câdir) Dâru Ninevâ, Dımaşk, 2015.

_____, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü, nr. 78,79, 80, 81.

_____, *et-Tevfîku'l-Celiyy beyne'l-Eş'ârî ve'l-Hanbelî* (thk. İbn Harcû el-Câvî), Dâru's-Sâlih, Kahire, 2017.

_____, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, thk. Heribert Busse, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

_____, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân,* Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça bölümü yazmaları numara 1627/1, vr. 1-105.

_____, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ lehû Şurakâe fî Mâ Âtâhumâ"*, thk. Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, sy. 7, s. 14-111, Riyad, 1431/2010.

_____, *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia*, Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça bölümü yazmaları numara 1627/2, vr. 112-209b.

_____, *Hamratü'l-Hân ve Rennetü'l-Elhân Şerhu Risâleti'ş-Şeyh Arslân,* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

_____, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebek ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* (nşr. Selahaddin el-Müneccid, Rihletân ilâ Lübnân içinde), el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, Beyrut 1979.

_____, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât* (thk.Ahmed Râtib Hammûş), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1981.

302

_____, *el-Kevkebü's-Sârî fî Hakîkati'l-Cüz'i'l-İhtiyârî*, (thk. Muhammed Rağıb et-Tabbâh) 1. bs., Dâru-l-Muktebes, Beyrut, 1143.

_____, *el-Letâifu'l-Ünsiyye alâ Nazmi'l-Akîdeti's-Senûsiyye,* (thk.Ömer eş-Şeyhalî), 1. bs., Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, Amman, 2015.

_____, *el-Meârifu'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyyeti'l-Cîliyye*, Kral Suud Üni. Küt. Yazmalar Bölümü, nr. 2995

_____, el-Metâlibu'l-Vefiyye bi-Şerhi'l-Ferâidi's-Seniyye, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, nr.797,

_____, *en-Niamu's-Sevâbiğ fî İhrâmi'l-Medenî min Râbiğ* (thk. Sâid Bekdâş), 1. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye*, thk. Bekrî Alaaddin, Dâru Nînevâ, Dımaşk, 2009.

_____, *el-Vucûdu'l-Hak*, (thk. Bekrî Alâuddin 1. bs, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, Dımaşk, 1995.

_____, *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâti'l-Mesnevî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606. İlgili yazma, mecmuanın 143b-160a varakları arasındadır.

_____, *es-Sulh Beyne'l-İhvân fî Hükmi İbâhati'd-Duhân* (thk.Muhammed Edib el-Câdir) Dâru Ninevâ, Dımaşk, 2015.

_____, *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa Bölümü, nr. 78,79, 80, 81.

_____, *et-Tevfîku'l-Celiyy beyne'l-Eş'ârî ve'l-Hanbelî* (thk. İbn Harcû el-Câvî), Dâru's-Sâlih, Kahire, 2017.

_____, *et-Tuhfetü'n-Nâblusiyye fi'r-Rihleti't-Tarâblusiyye*, thk. Heribert Busse, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.

_____, *Fekku Tilsami'r-Rumûzi'l-Cifriyye an Beyâni mâ Yahdüs min Havâdisi'z-Zamân mine'l-Havâdis fî Devleti Âl-i Osmân,* Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça bölümü yazmaları numara 1627/1, vr. 1-105.

_____, *Gaysu'l-Kabûli Hemâ fî Ma'nâ "Ce'alâ lehû Şurakâe fî Mâ Âtâhumâ"*, thk. Abdurrahman b. Nâsır el-Yûsuf, Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, sy. 7, s. 14-111, Riyad, 1431/2010.

_____, *Hallü'r-Rumûzi's-Sâti'ah ve'l-Envâri'l-Câmiah fîmâ Yahdüsü bi'l-Kinâne mine'l-Akdâri'l-Kâmia*, Bibliothèque nationale de France (Fransa Millî Kütüphanesi) Arapça bölümü yazmaları numara 1627/2, vr. 112-209b.

_____, *Hamratü'l-Hân ve Rennetü'l-Elhân Şerhu Risâleti'ş-Şeyh Arslân,* (thk. Abdülvâris Muhammed Ali, Beyrut), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

_____, *Hulletü'z-Zehebi'l-İbrîz fî Rihleti Ba'lebek ve'l-Bikâ'i'l-Azîz* (nşr. Selahaddin el-Müneccid, Rihletân ilâ Lübnân içinde), el-Ma'hedü'l-Almânî li'l-Ebhâsi'ş-Şarkiyye, Beyrut 1979.

_____, *İzâhu'd-Delâlât fî Cevâzi Semâi'l-Âlât* (thk.Ahmed Râtib Hammûş), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1981.

_____, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* (thk. Said Abdulfettah), 1. bs., Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 2003.

_____, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü, 759.

_____, *İzâletü'l-Hafâ an Hilyeti'l-Mustafâ*, Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Bölümü nr. 4434.

_____, *Kenzü'l-Hakki'l-Mübîn fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Mürselîn*, (thk. Beşir Bermân), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2019.

_____, *Kevkebü'l-Mebânî Şerhu Salavâti Seyyidî'ş-Şeyh Abdilkâdir el-Cîlânî*, (Hasan el-Cezâirî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd,* (thk. Sâlim Kadûrî Hamd), 1. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018.

_____, *Kitâbu'l-Vücûd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

_____, *Lem'âtu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Azîz Mahmûd Efendi el-Üsküdârî*, (thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Mevlevilik Müdafaası* (el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye (Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar) çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2019

_____, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* (thk.Asım el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Nihâyetü'l-Murâd fî Şerhi Hediyyeti'bni'l-İmâd* (thk. Abdurrezzâk el-Halebî), 2. bs., Dâru'l-Beyrûtî, Dımaşk, 2004.

_____, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Reddü Men Tekellem fî İbni'l-Arabî*, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 1418.

_____, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606, vr. 121b-126a.

_____, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar Bölümü nr. 3260, vr. 262a-273a.

_____, Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsra min Hâşiyeti'l-Beyzâvî, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Bölümü, nr. 118.

_____, Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsra min Hâşiyeti'l-Beyzâvî, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607, vr. 248a-253b.

_____, *Reşahâtu'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Gulâm*, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

_____, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*, thk. Agnâtıyûs Abduh Halîfe, el-Meşrik Dergisi, Lübnan, (LV/3 [1961], s. 342-362; LV/4-5 [1961], s. 540-559; LVII/1 [1963], s. 106-132)

303

_____, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd* (thk. Said Abdulfettah), 1. bs., Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 2003.

_____, *İzâhu'l-Maksûd min Mâ'nâ Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi Bölümü, 759.

_____, *İzâletü'l-Hafâ an Hilyeti'l-Mustafâ*, Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Bölümü nr. 4434.

_____, *Kenzü'l-Hakki'l-Mübîn fî Ehâdîsi Seyyidi'l-Mürselîn*, (thk. Beşir Bermân), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2019.

_____, *Kevkebü'l-Mebânî Şerhu Salavâti Seyyidî'ş-Şeyh Abdilkâdir el-Cîlânî*, (Hasan el-Cezâirî), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Kifâyetü'l-Müstefîd fî İlmi't-Tecvîd,* (thk. Sâlim Kadûrî Hamd), 1. bs., Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2018.

_____, *Kitâbu'l-Vücûd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

_____, *Lem'âtu'l-Berki'n-Necdî Şerhu Tecelliyâti Azîz Mahmûd Efendi el-Üsküdârî*, (thk. Asım İbrahim el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Mevlevilik Müdafaası* (el-Ukûdü'l-Lü'lüiyye fî Tarîki's-Sâdeti'l-Mevleviyye (Mevlevî Büyüklerinin Yolunda İnci Gerdanlıklar) çev. Mehmed Zahid Tığlıoğlu, 1. bs., İnsan Yayınları, İstanbul, 2019

_____, *Miftâhu'l-Maiyye Şerhu Risâleti Tarîkati's-Sâdeti'n-Nakşibendiyye* (thk.Asım el-Keyyâlî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Nihâyetü'l-Murâd fî Şerhi Hediyyeti'bni'l-İmâd* (thk. Abdurrezzâk el-Halebî), 2. bs., Dâru'l-Beyrûtî, Dımaşk, 2004.

_____, *Râihatu'l-Cenne Şerhu İdâeti'd-Dücne fî Akâidi Ehli's-Sünne* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

_____, *Reddü Men Tekellem fî İbni'l-Arabî*, Zâhiriyye Kütüphanesi, nr. 1418.

_____, *Reddü'l-Müfterî 'ani't-Ta'n fi'ş-Şüsterî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3606, vr. 121b-126a.

_____, *Ref'u'l-İhtilâf min Kelâmi'l-Kâdî ve'l-Keşşâf*, Dublin, Chester Beatty Kütüphanesi, İslamî Yazmalar Bölümü nr. 3260, vr. 262a-273a.

_____, Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsra min Hâşiyeti'l-Beyzâvî, Süleymaniye Kütüphanesi Bağdatlı Vehbi Bölümü, nr. 118.

_____, Ref'u's-Sutûr an Mütealliki'l-Câri ve'l-Mecrûr fî İbâreti Hüsra min Hâşiyeti'l-Beyzâvî, Süleymaniye Kütüphanesi Es'ad Efendi Bölümü, nr. 3607, vr. 248a-253b.

_____, *Reşahâtu'l-Aklâm Şerhu Kifâyeti'l-Gulâm*, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

_____, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*, thk. Agnâtıyûs Abduh Halîfe, el-Meşrik Dergisi, Lübnan, (LV/3 [1961], s. 342-362; LV/4-5 [1961], s. 540-559; LVII/1 [1963], s. 106-132)

_____, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Subûtu'l-Kademeyn fî Suâli'l-Melekeyn*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 2'nin içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *Şerhu's-Salâti'l-Kübrâ liş-Şeyhi'l-Ekber,* (thk. Asım el-Keyyâli), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Şerhu'l-Meârifi'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyye li'l-Cîlî*, (thk. Asım el-Keyyâli), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s.487.

_____, *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût*, thk. Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık, Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, Dımaşk, 1438/2017.

_____, *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.843.

_____, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, thk. Abdullah Ahmed el-Cubûrî, al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 13. Sayı.

_____, *Tuhfetü Zevi'l-İrfân fî Mevlidi Seyyidi Benî Adnân*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009.

_____, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, Zâhiriyye Nüshası, nr.1417; *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, Süleymaniye Küt. Halet Efendi Bölümü, nr.759.

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Hilyetü Ehli'l-Fadli ve'l-Kemâl*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin, Dâru'l-Feth, Ürdün, 2009.

_____, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amma'ştehere mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, I-II, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1405/1985.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem li'ş-Şeyhi'l-Ekber ve't-Ta'lîkât aleyh*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/ 855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed'ebni Hanbel*, LII, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

Akkach, Sâmer, *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, Oneworld, Oxford, 2007.

Akpınar, Ali, *Bir Âlim-Bir Âbid-Bir Şehîd Said b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, 1. bs., Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2021.

Akpınar, Ali, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 6. bs., Kitap Dünyası, İstanbul, 2016.

Akpınar, Muhammet Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması*, 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019

Ali Akpınar, *Mevlânâ Gözüyle Kur'ân'a Bakış*, 2. bs. Nasihat Yay., Malatya, 2012.

304

_____, *Sarfü'l-İnân ilâ Kırâati Hafs b. Süleymân*, thk. Seyyid Yusuf Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Subûtu'l-Kademeyn fî Suâli'l-Melekeyn*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 2'nin içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *Şerhu's-Salâti'l-Kübrâ liş-Şeyhi'l-Ekber,* (thk. Asım el-Keyyâli), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012.

_____, *Şerhu'l-Meârifi'l-Gaybiyye fî Şerhi'l-Ayniyye li'l-Cîlî*, (thk. Asım el-Keyyâli), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

_____, *Tahrîku'l-İklîd fî Fethi Bâbi't-Tevhîd*, (thk. Yusuf Ahmed), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2012, s.487.

_____, *Tekmîlu'n-Nuût fî Luzûmi'l-Buyût*, thk. Muhammed Münir b. Abdilfettâh el-Hâyık, Mektebetü Dâri'd-Dekkâk, Dımaşk, 1438/2017.

_____, *Tenbîhu'l-Enâm alâ Umdeti'l-Ahkâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli Bölümü, nr.843.

_____, *Teşrîfu't-Tağrîb fî Tenzîhi'l-Kur'ân ani't-Ta'rîb*, thk. Abdullah Ahmed el-Cubûrî, al-Mustansiriya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 13. Sayı.

_____, *Tuhfetü Zevi'l-İrfân fî Mevlidi Seyyidi Benî Adnân*, Silsiletü Resâili'n-Nâblusî 3'ün içinde, thk. Selim Şa'bâniyye, Mektebetü Dâri'ş-Şerîf, Dımaşk, 1436/2015.

_____, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009.

_____, *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, Zâhiriyye Nüshası, nr.1417; *Ziyâdetü'l-Basta fî Beyâni'l-İlmi Nukta*, Süleymaniye Küt. Halet Efendi Bölümü, nr.759.

Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed, *Hilyetü Ehli'l-Fadli ve'l-Kemâl*, thk. Muhammed İbrahim el-Hüseyin, Dâru'l-Feth, Ürdün, 2009.

_____, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amma'ştehere mine'l-Ehâdîs alâ Elsineti'n-Nâs*, thk. Ahmed el-Kallâş, I-II, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1405/1985.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem li'ş-Şeyhi'l-Ekber ve't-Ta'lîkât aleyh*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1946.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (v. 241/ 855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed'ebni Hanbel*, LII, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1421/2001.

Akkach, Sâmer, *Abd al-Ghani al-Nabulusî Islam and the Enlightenment*, Oneworld, Oxford, 2007.

Akpınar, Ali, *Bir Âlim-Bir Âbid-Bir Şehîd Said b. Cübeyr ve Tefsîr İlmindeki Yeri*, 1. bs., Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2021.

Akpınar, Ali, *Kur'ân Niçin ve Nasıl Okunmalı*, 6. bs., Kitap Dünyası, İstanbul, 2016.

Akpınar, Muhammet Raşit, *Kadızâdeliler ve Sivâsîler Tartışması*, 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019

Ali Akpınar, *Mevlânâ Gözüyle Kur'ân'a Bakış*, 2. bs. Nasihat Yay., Malatya, 2012.

Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (şrh. Eş-Şerîf er-Radi, Muhammed Abduh), Müessesetü'l-Ma'rife, Beyrut, 1990.

Alpyağıl, Recep, *Dekonstrüksiyona Mevlevi Bir Bağlamda "Yer Edindirmek"*, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu, Çanakkale, 2006.

Âlûsî, Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ıl-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-İmam Ebî Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Bâz vd.), Dâru't-Taybe, Riyad, 1426/2005.

Ay, Mahmut, *Kur'ân Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?,* Kayıhan Yay., İstanbul, 2016.

Aydınalp, Esra Başak, *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu*, SEFAD, Konya, 2017, 151-160.

Aydınlı, Abdullah, *"Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine"*, Hadis Tetkikleri Dergisi, VI, I, 2008.

Ayvazoğlu, Beşir, *Her Dem Yeni Birlikte, Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları,* (*Yunus Emre* Kitabı içinde), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

Azame, Aziz, *Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad er-Reyyes el-Kütüb ve'n-Neşr, Beyrut, 2000.

Bâhüseyn, Yakup b. Abdilvehhab, *Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtuhâ inde'l-Manatika ve'l-Usûliyyîn*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1422/2001.

Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre*, vie et doctrine Université de Paris, 1985.

Bânî, Hasan b. Musa, *Şerhu Hikemi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), 1. bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731),* UMI, Ann Arbor, 1997.

Bâsîl, Viktor Said, *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut, 2006.

Bekrî, Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, trc. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târihi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mektebetü'l-Ezher, Kahire

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-IV, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1980/1400.

Bulkînî, Alemüddin, *Tercemetü Şeyhilislam Kâdı'l-Kudât Celâliddin el-Bulkînî*, (thk. Selim Muhammed Ammar), 1. bs., Amman, 2015.

Bulut, Ali, *Tablâvî*, DİA, Ankara, 2019, Ek-2, s. 569-570.

305

Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (şrh. Eş-Şerîf er-Radi, Muhammed Abduh), Müessesetü'l-Ma'rife, Beyrut, 1990.

Alpyağıl, Recep, *Dekonstrüksiyona Mevlevi Bir Bağlamda "Yer Edindirmek"*, Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlana Sempozyumu, Çanakkale, 2006.

Âlûsî, Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'ıl-Mesânî*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut.

Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-İmam Ebî Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Bâz vd.), Dâru't-Taybe, Riyad, 1426/2005.

Ay, Mahmut, *Kur'ân Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?,* Kayıhan Yay., İstanbul, 2016.

Aydınalp, Esra Başak, *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu*, SEFAD, Konya, 2017, 151-160.

Aydınlı, Abdullah, *"Prof. Dr. Ahmed b. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine"*, Hadis Tetkikleri Dergisi, VI, I, 2008.

Ayvazoğlu, Beşir, *Her Dem Yeni Birlikte, Cumhuriyet Sonrası Yunus Emre Yorumları,* (*Yunus Emre* Kitabı içinde), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

Azame, Aziz, *Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad er-Reyyes el-Kütüb ve'n-Neşr, Beyrut, 2000.

Bâhüseyn, Yakup b. Abdilvehhab, *Turuku'l-İstidlâl ve Mukaddimâtuhâ inde'l-Manatika ve'l-Usûliyyîn*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1422/2001.

Bakri Alâ al-Din, *Abdalganî an-Nabulusî (1143/1731): Oeuvre*, vie et doctrine Université de Paris, 1985.

Bânî, Hasan b. Musa, *Şerhu Hikemi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), 1. bs, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Barbara Rosenow von Schlegell, *Sufism in Ottoman Arab World: Shaykh 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (d.1143/1731),* UMI, Ann Arbor, 1997.

Bâsîl, Viktor Said, *Vahdetu'l-Vücûd İnde İbn Arabî ve Abdilgani en-Nâblusî*, Dâru'l-Fârâbî, Beyrut, 2006.

Bekrî, Alaaddin, *Bir Çağın Öncüsü Abdülgani Nâblusî Hayatı ve Fikirleri*, trc. Veysel Uysal, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-târihi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Beyhakî, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mektebetü'l-Ezher, Kahire

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (v. 256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, I-IV, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1980/1400.

Bulkînî, Alemüddin, *Tercemetü Şeyhilislam Kâdı'l-Kudât Celâliddin el-Bulkînî*, (thk. Selim Muhammed Ammar), 1. bs., Amman, 2015.

Bulut, Ali, *Tablâvî*, DİA, Ankara, 2019, Ek-2, s. 569-570.

Bûrînî, Hasan, *Terâcimu'l-Ayân Min Ebnâi'z-Zamân*, thk. Selahaddin el-Müneccid, Matbûâtu'l-Mecmei'l-İlmî'l-Arabî bi-Dımaşk, Dımaşk, 1. cilt: 1959, 2. Cilt: 1963.

Burkâvî, Züheyr Halil, *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*, Matbaatu't-Tâc, Amman, 2002.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, 1.c.ts.; 2.c.1972; 3.c.1975.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2003.

Caberti, Abdurrahman *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr* (thk. Abdurrahim Abdurrahman), I-IV, Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1997.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 2. bs., Anka Yay., İstanbul, 2004.

Cevziyye, İbnü'l-Kayyım, *Kitabu'r-Rûh* (thk. Muhammed el-İslâhî), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, 1432.

Chittick, William C., *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination*, State University of New York Press, Albany, 1989

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore - Ibn Arabi's views on The Book and the Law*, State University of New York Press, Albany, 1993.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz fî İlmi'l-Meânî*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Çelebi, Rabia, *El-İsferâyânî ve Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb*, DEÜİFD, VII, İzmir, 1992, s. 297-321.

Çınar, Mahmut, *İslam Düşüncesinde Mehdilik ve Mesihlik Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Dahlân, Ahmed Zeynî, *Hulâsatu'l-Kelâm fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*, 1. bs., el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1305.

Damasio, Antonio, *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, 3. bs., Varlık Yayınları, İstanbul, 2006.

Dârekutnî, *Kitâbu's-Sıfât*, (thk. Abdullah el-Ğuneymân), Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1402.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen (Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'rûf bi-Süneni'd-Dârimî)* (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğnî, Riyad 1420.

Defter-i Kütüphâne-i Ayâsofya, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304.

Dekdekcî, Fahreddin Muhammed b. İbrahim, *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Umde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî,* thk. Riyad Abdulhamid Murâd, Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün, 2016.

Dernîka, Muhammed Ahmed, *Mucemu'l-Müellifîn es-Sûfiyyîn*, 1. bs., el-Müessesetü'l-Hadîsiyye li'l-kitâb, Trablus, Lübnan, 2006.

306

Bûrînî, Hasan, *Terâcimu'l-Ayân Min Ebnâi'z-Zamân*, thk. Selahaddin el-Müneccid, Matbûâtu'l-Mecmei'l-İlmî'l-Arabî bi-Dımaşk, Dımaşk, 1. cilt: 1959, 2. Cilt: 1963.

Burkâvî, Züheyr Halil, *Abdülgani en-Nâblusî ve Tasavvufuhû*, Matbaatu't-Tâc, Amman, 2002.

Bursalı Mehmed Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), Meral Yayınevi, İstanbul, 1.c.ts.; 2.c.1972; 3.c.1975.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *Şerh ve Tahlîlu'l-Hikemi'l-Atâiyye*, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2003.

Caberti, Abdurrahman *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr* (thk. Abdurrahim Abdurrahman), I-IV, Matbaatu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1997.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri & Deyimleri Sözlüğü*, 2. bs., Anka Yay., İstanbul, 2004.

Cevziyye, İbnü'l-Kayyım, *Kitabu'r-Rûh* (thk. Muhammed el-İslâhî), Dâru Âlemi'l-Fevâid, Cidde, 1432.

Chittick, William C., *The Sufi Path Of Knowledge İbn Al-Arabi's Metaphysics Of İmagination*, State University of New York Press, Albany, 1989

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore - Ibn Arabi's views on The Book and the Law*, State University of New York Press, Albany, 1993.

Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-İ'câz fî İlmi'l-Meânî*, (thk. Muhammed Reşid Rıza), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Çelebi, Rabia, *El-İsferâyânî ve Lübbü'l-Lübâb fî İlmi'l-İ'râb*, DEÜİFD, VII, İzmir, 1992, s. 297-321.

Çınar, Mahmut, *İslam Düşüncesinde Mehdilik ve Mesihlik Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Dahlân, Ahmed Zeynî, *Hulâsatu'l-Kelâm fî Beyâni Ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*, 1. bs., el-Matbaatu'l-Hayriyye, Mısır, 1305.

Damasio, Antonio, *Descartes'in Yanılgısı, Duygu, Akıl ve İnsan Beyni*, 3. bs., Varlık Yayınları, İstanbul, 2006.

Dârekutnî, *Kitâbu's-Sıfât*, (thk. Abdullah el-Ğuneymân), Mektebetü'd-Dâr, Medine, 1402.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen (Müsnedü'd-Dârimî el-Ma'rûf bi-Süneni'd-Dârimî)* (nşr. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), Dâru'l-Muğnî, Riyad 1420.

Defter-i Kütüphâne-i Ayâsofya, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet, 1304.

Dekdekcî, Fahreddin Muhammed b. İbrahim, *Meşîhatu'l-Allâmeti'l-Muhaddisi'l-Umde Fahriddin Muhammed b. İbrahim ed-Dımaşkî el-Hanefî eş-Şehîr bi'd-Dekdekcî,* thk. Riyad Abdulhamid Murâd, Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Ürdün, 2016.

Dernîka, Muhammed Ahmed, *Mucemu'l-Müellifîn es-Sûfiyyîn*, 1. bs., el-Müessesetü'l-Hadîsiyye li'l-kitâb, Trablus, Lübnan, 2006.

Derrida, Jacques, *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson), The Athlone Press, London, 1981.

Deylemî, Ebû Mansûr Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Yay., İstanbul, 2013.

Durmuş, İsmail, *Tağlîb*, TDV Yay. DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 372-374.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.

Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), *el-Akîde ve İlmu'l-Kelam min A'mali'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî* mecmuası içinde, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004,

Ebu'l-Hâc, Salâh, *Zübdetü'l-Kelâm alâ Manzûmeti Kifâyeti'ş-Gulâm*, 3. bs., Dâru'l-Fârûk, Ammân, 2018.

Ekinci, İsmail, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri,* basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019.

Elbâni, Nâsıruddin, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'-d-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Ümme*, 1.bs., Mektebü'l-Meârif, Riyad,1992.

Elmalı, Hüseyin, *Feyyûmî Ahmed b. Muhammed*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 516-517.

Ergin, Ali Şakir, *Hafâcî Şehâbeddin*, DİA, İstanbul, 1997, c. 15, s. 72-73.

Fâzıl, Ahmed Muhammed, *el-İtticâhu'l-İlmâniyyi'l-Muâsır fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1. bs., Dâru'l-Feth, Amman, 2017.

Ferğalı, Ali Ma'bed, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, Mektebetu'l-İmân, Kahire, 2005.

Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkân Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meali*, 5. bs. Server Yayınları, İstanbul, 2017.

Gâmidî, Halid, *Şerhu Nevâkıdi'l-İslâm*, 1. bs., el-Bâha, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2017,

Gazzî, Kemâleddin, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, (thk. Samir Akkaş), Daru Brill (Brill Publishing), Leiden, 2012.

Gazzî, Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî, el-Kureşî, el-Gazzî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (v. 1061/1651), *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verede fi't-Teşebbüh*, (thk. Nureddin Talib heyetle), Dâru'n-nevâdir, Dımaşk, 1432/2011.

_____, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, (thk. Halil Mansûr), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

307

Derrida, Jacques, *Dissemination*, (İngilizce çevirisi: Barbara Johnson), The Athlone Press, London, 1981.

Deylemî, Ebû Mansûr Şîrûye b. Şehredâr, *Firdevsü'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, çev. Nihal Yalaza Taluy, İş Bankası Yay., İstanbul, 2013.

Durmuş, İsmail, *Tağlîb*, TDV Yay. DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 372-374.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *Sünenü Ebî Dâvud*, nşr. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.

Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber* (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), *el-Akîde ve İlmu'l-Kelam min A'mali'l-İmam Muhammed Zahid el-Kevserî* mecmuası içinde, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004,

Ebu'l-Hâc, Salâh, *Zübdetü'l-Kelâm alâ Manzûmeti Kifâyeti'ş-Gulâm*, 3. bs., Dâru'l-Fârûk, Ammân, 2018.

Ekinci, İsmail, *Abdülgani b. İsmail en-Nâblusî ve Divânu'l-Hakâik ve Mecmû'u'r-Rekâik İsimli Eseri,* basılmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 2019.

Elbâni, Nâsıruddin, *Silsiletü'l-Ehâdîsi'-d-Daîfe ve'l-Mevdûa ve Eseruhâ's-Seyyiu fi'l-Ümme*, 1.bs., Mektebü'l-Meârif, Riyad,1992.

Elmalı, Hüseyin, *Feyyûmî Ahmed b. Muhammed*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 516-517.

Ergin, Ali Şakir, *Hafâcî Şehâbeddin*, DİA, İstanbul, 1997, c. 15, s. 72-73.

Fâzıl, Ahmed Muhammed, *el-İtticâhu'l-İlmâniyyi'l-Muâsır fî Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1. bs., Dâru'l-Feth, Amman, 2017.

Ferğalı, Ali Ma'bed, *Abdülgani en-Nâblusî, Hayâtuhû ve Ârâuhû*, Mektebetu'l-İmân, Kahire, 2005.

Feyizli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkân Tefsirli Kur'ân-ı Kerîm Meali*, 5. bs. Server Yayınları, İstanbul, 2017.

Gâmidî, Halid, *Şerhu Nevâkıdi'l-İslâm*, 1. bs., el-Bâha, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İlcâmu'l-Avamm an İlmi'l-Kelâm*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2017,

Gazzî, Kemâleddin, *el-Virdü'l-Ünsî ve'l-Vâridü'l-Kudsî fî Tercemeti'l-Ârif Abdilgani en-Nâbulsî*, (thk. Samir Akkaş), Daru Brill (Brill Publishing), Leiden, 2012.

Gazzî, Necmeddin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî, el-Kureşî, el-Gazzî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (v. 1061/1651), *Hüsnü't-Tenebbüh limâ Verede fi't-Teşebbüh*, (thk. Nureddin Talib heyetle), Dâru'n-nevâdir, Dımaşk, 1432/2011.

_____, *el-Kevâkibu's-Sâire bi-A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, (thk. Halil Mansûr), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Goldziher İgnaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* trc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1955.

Göktaş, Vahit, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Şeyh Gâlip Hayatı, Sanatı*, Şiirleri, Varlık Yayınları, Ankara, 1953.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2. bs., Külliyat Yayınları, İstanbul, 2019.

Graham Allen, *Roland Barthes*, Routledge, London, 2003.

Gumârî, Abdullah Sıddık, *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 17. Cilt, 1. Sayı, neşre hazırlayan: Sa'd Abdullah Âşûr, 2009.

_____, *Mevsûatu'l-Allâme Abdillah Sıddık el-Gumârî*, 2. bs., Dâru's-Selâm, Kahire, 1438.

_____, *İkâmetu'l-Burhan alâ Nuzûli İsa aleyhisselam fî Âhiri'z-Zamân*, 1. bs., el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, 2006.

Güler, Zekeriya, *Tahnik*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 416.

Gümüş, Sadreddin, *Radi el-Esterâbâdî*, DİA, İstanbul, 2007, c. 34, s. 387-388.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddin, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, 1272.

_____, *Râmûzü'l-Ehâdîs*, Matbaatü'l-Hulûsî, İstanbul, 1326.

Hatiboğlu, Mehmed Said, Seleften Beklenen, İslâmiyat, 10/1, 2007, 11-20.

Henry Maundrell, *A Journey From Aleppo to Jerusalem*, C. & J Rivington, London, 1823.

Howard, Douglas A., *A History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017,

Humeyrî, İsa, *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef*, 2. bs., Müessesetü'ş-Şark, Lahor, 2005.

Hüseyin Vassâf, Osmanzade *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 3. bs., Kitabevi Yay., İstanbul, 2015.

Isfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mektebetü'l-Hâncî & Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, 1. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (thk. Hüsameddin el-Farfûr), 1. bs., Dâru's-Sekâfeti ve't-Turâs, Dımaşk, 2000.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 2000.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

İbn Cemâa, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fî Âdâbi'l-Âlimi ve'l-Müteallim*, (thk. Muhammed el-Acemî), 3. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2012

308

Goldziher İgnaz, *Mezâhibu't-Tefsîri'l-İslâmî,* trc. Abdulhalim en-Neccâr, Mektebetü'l-Hâncî, Mısır, 1955.

Göktaş, Vahit, *Kelâbâzî ve Tasavvuf Anlayışı*, Doktora Tezi, Ankara, 2007.

Gölpınarlı, Abdulbaki, *Şeyh Gâlip Hayatı, Sanatı*, Şiirleri, Varlık Yayınları, Ankara, 1953.

Görgün, Tahsin, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması ve Yorumlanması*, 2. bs., Külliyat Yayınları, İstanbul, 2019.

Graham Allen, *Roland Barthes*, Routledge, London, 2003.

Gumârî, Abdullah Sıddık, *Akîdetu Ehli'l-İslâm fî Nuzûli İsa aleyhisselam*, Mecelletu'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 17. Cilt, 1. Sayı, neşre hazırlayan: Sa'd Abdullah Âşûr, 2009.

_____, *Mevsûatu'l-Allâme Abdillah Sıddık el-Gumârî*, 2. bs., Dâru's-Selâm, Kahire, 1438.

_____, *İkâmetu'l-Burhan alâ Nuzûli İsa aleyhisselam fî Âhiri'z-Zamân*, 1. bs., el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kâhire, 2006.

Güler, Zekeriya, *Tahnik*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 416.

Gümüş, Sadreddin, *Radi el-Esterâbâdî*, DİA, İstanbul, 2007, c. 34, s. 387-388.

Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddin, *Câmiu'l-Usûl fi'l-Evliyâ*, 1272.

_____, *Râmûzü'l-Ehâdîs*, Matbaatü'l-Hulûsî, İstanbul, 1326.

Hatiboğlu, Mehmed Said, Seleften Beklenen, İslâmiyat, 10/1, 2007, 11-20.

Henry Maundrell, *A Journey From Aleppo to Jerusalem*, C. & J Rivington, London, 1823.

Howard, Douglas A., *A History of the Ottoman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2017,

Humeyrî, İsa, *el-Cüzü'l-Mefkûd mine'l-Cüzi'l-Evvel mine'l-Musannef*, 2. bs., Müessesetü'ş-Şark, Lahor, 2005.

Hüseyin Vassâf, Osmanzade *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 3. bs., Kitabevi Yay., İstanbul, 2015.

Isfahânî, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Mektebetü'l-Hâncî & Dâru'l-Fikr, Beyrut 1416/1996.

İan Almond, *İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, çev. Kadir Filiz, 1. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Âbidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (thk. Hüsameddin el-Farfûr), 1. bs., Dâru's-Sekâfeti ve't-Turâs, Dımaşk, 2000.

İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslân), Kahire, 2000.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.

İbn Cemâa, *Tezkiratu's-Sâmi' ve'l-Mütekellim fî Âdâbi'l-Âlimi ve'l-Müteallim*, (thk. Muhammed el-Acemî), 3. bs., Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2012

İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, (Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî* içinde) Dımaşk, 1949.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Rasûl Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve's-Sahâbeti ve't-Tâbîün*, 1. bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1439.

İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhamme es-Selâme), 2. bs., Dâru Taybe, Riyad, 1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1424/2003.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

İbn Şâşû, *Terâcimü Ba'di A'yâni Dımaşk min Ulemâihâ ve Üdebâihâ*, el-Matbaatu'l-Lübnâniyye, Beyrut, 1886.

İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim, Muhammed b. Suud Üni., 1991.

_____, *et-Tis'îniyye*, ed. Muhammed Aclân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1999.

İbn Useymin Muhammed, *el-Kavâidu'l-Müslâ fî Sıfâtillah ve Esmâihi'l-Hüsnâ*, ed. Eşref İbn Abdilmaksûd, 2. bs., Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1994.

_____, *el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâbi't-Tevhîd*, ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid el-Müşeykıh, 1. bs., Dâru'l-Âsime, Riyad, 1415,

İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

_____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (thk. Abdulaziz Sultan el-Mansûb), 1. bs., Âsımetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 1431/2010

_____, *Zehâiru'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, nşr. Muhammed Selim el-Ünsî, el-Matbaatu'l-ünsiyye, Beyrut, 1312.

İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye & Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 1425/2004.

İşcan, Mehmet Zeki, "*Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları*" Zâhirî ve Selefî Yorumlar, ed. Sönmez Kutlu, Kuramer, İstanbul, 2019.

İzgi, Cevat, *Necmeddin el-Gazzî*, DİA, İstanbul, 2006, c. 32, s. 497-498.

Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehb, Kahire, 1996.

Kafes, Mahmut, *Ebû Hayyan el-Endelüsî*, DİA, İstanbul, 1994, c. 10, s. 152-153.

Kalaycı, Mehmet, *"Dissociation of Theology from Philosophy in the Late Ottoman Period"*, Knowledge and Education in Classical Islam, Ed. Sebastian Günther, Brill Yay., Leiden, 2020.

Kandemir, M. Yaşa, *Fehrese*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 297-299.

Kara, Kerim, *Mehmed Nasûhî*, DİA, Ankara, 2003, c. 28, s. 500-502.

309

İbn Cum'a, *Kitâbu'l-Bâşât ve'l-Kudât*, (Selahaddin el-Müneccid'in cem ettiği *Vulâtu'd-Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Usmânî* içinde) Dımaşk, 1949.

İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm Müsneden ani'r-Rasûl Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve's-Sahâbeti ve't-Tâbîün*, 1. bs., Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm, 1439.

İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm* (thk. Sami b. Muhamme es-Selâme), 2. bs., Dâru Taybe, Riyad, 1999.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1424/2003.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. bs., Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut, 1999.

İbn Şâşû, *Terâcimü Ba'di A'yâni Dımaşk min Ulemâihâ ve Üdebâihâ*, el-Matbaatu'l-Lübnâniyye, Beyrut, 1886.

İbn Teymiyye, *Der'u Teâruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, ed. Muhammed Reşad Sâlim, Muhammed b. Suud Üni., 1991.

_____, *et-Tis'îniyye*, ed. Muhammed Aclân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1999.

İbn Useymin Muhammed, *el-Kavâidu'l-Müslâ fî Sıfâtillah ve Esmâihi'l-Hüsnâ*, ed. Eşref İbn Abdilmaksûd, 2. bs., Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1994.

_____, *el-Kavlü'l-Müfîd alâ Kitâbi't-Tevhîd*, ed. Süleyman Ebu'l-Hayl - Halid el-Müşeykıh, 1. bs., Dâru'l-Âsime, Riyad, 1415,

İbnü'l-Arabî Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem* (thk. Ebu'l-Alâ Afîfî), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ts.

_____, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (thk. Abdulaziz Sultan el-Mansûb), 1. bs., Âsımetü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Yemen, 1431/2010

_____, *Zehâiru'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, nşr. Muhammed Selim el-Ünsî, el-Matbaatu'l-ünsiyye, Beyrut, 1312.

İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye & Mektebetü'ş-Şurûk ed-Devliyye, Kahire, 1425/2004.

İşcan, Mehmet Zeki, "*Selefî Akımların İslâm Algısında Zâhirî-Lafzî Yorumun Yansımaları*" Zâhirî ve Selefî Yorumlar, ed. Sönmez Kutlu, Kuramer, İstanbul, 2019.

İzgi, Cevat, *Necmeddin el-Gazzî*, DİA, İstanbul, 2006, c. 32, s. 497-498.

Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehb, Kahire, 1996.

Kafes, Mahmut, *Ebû Hayyan el-Endelüsî*, DİA, İstanbul, 1994, c. 10, s. 152-153.

Kalaycı, Mehmet, *"Dissociation of Theology from Philosophy in the Late Ottoman Period"*, Knowledge and Education in Classical Islam, Ed. Sebastian Günther, Brill Yay., Leiden, 2020.

Kandemir, M. Yaşa, *Fehrese*, DİA, İstanbul, 1995, c. 12, s. 297-299.

Kara, Kerim, *Mehmed Nasûhî*, DİA, Ankara, 2003, c. 28, s. 500-502.

Kârî, Molla Ali, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

Kastallânî, Şihabuddin Ahmed, *İrşâdu's-Sârî Li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7. bs., Bulak Matbaası, Mısır, 1323.

Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* (thk. Ahmed es-Sâyih vd.) Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005.

_____, *Mu'cemu Istılâhâti-s-Sûfiyye*, (thk. Abdulâl Şâhîn), Dâru'l-Menâr, Kâhire, 1992.

Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 1. bs., TDV Yay., Ankara, 2018

_____, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, 1. bs., İFAV Yay., İstanbul, 2019

Kefevî, Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 1419/1998.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh* (tertib: Muhammed Şefî', thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6. bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005.

Kettânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Cafer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, 2. bs., Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır, tsz.

Kevserî, Muhammed Zahid, *İrğâmu'l-Merîd fî Şerhi'n-Nazmi'l-Anîd li-Tevessüli'l-Mürîd bi-Ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidiyyeti'z-Ziyâiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, ts.

_____, *Mukaddimât*, Dâru's-Süreyya, 1. bs., Dımaşk & Beyrut, 1997.

_____, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987.

Kılıç, Mahmud Erol, *"Ekberiyye", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, *İbnü'l-Arabî Muhyiddin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 493.

_____, *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 1. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2017.

_____, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 7. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2018.

Koç, Okan, *Yahya Kemal'in Poetikası*, SEFAD, 2008, 20, 165-191.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.

Kûhin, Abdulkadir, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid Muhtasaru Şerhi İbn Acîbe alâ Metni'l-Âcûrrûmiyye fi't-Tasavvuf*, (thk. Bedreddin Mansûr), Dâru'l-Hayât, Halep, ts,

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Halil Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Kübrâ, Necmeddin, et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

310

Kârî, Molla Ali, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Mesâbîh*, 1. bs., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2001.

Kastallânî, Şihabuddin Ahmed, *İrşâdu's-Sârî Li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 7. bs., Bulak Matbaası, Mısır, 1323.

Kâşânî, Abdurrezzak, *Letâifu'l-Â'lâm fî İşârâti Ehli'l-İlhâm* (thk. Ahmed es-Sâyih vd.) Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2005.

_____, *Mu'cemu Istılâhâti-s-Sûfiyye*, (thk. Abdulâl Şâhîn), Dâru'l-Menâr, Kâhire, 1992.

Kaya, Mesut, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*, 1. bs., TDV Yay., Ankara, 2018

_____, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Haşiyeler Üzerine Bir İnceleme*, 1. bs., İFAV Yay., İstanbul, 2019

Kefevî, Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât* (thk. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut, 1419/1998.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şah, *et-Tasrîh bima Tevâtera fî Nuzûli'l-Mesîh* (tertib: Muhammed Şefî', thk. Abdulfettah Ebu Gudde), 6. bs., Dâru's-Selam, Kahire, 2005.

Kettânî, Ebu Abdillah Muhammed b. Cafer, *Nazmu'l-Mütenâsir mine'l-Hadîsi'l-Mütevâtir*, 2. bs., Dâru'l-Kutubi's-Selefiyye, Mısır, tsz.

Kevserî, Muhammed Zahid, *İrğâmu'l-Merîd fî Şerhi'n-Nazmi'l-Anîd li-Tevessüli'l-Mürîd bi-Ricâli't-Tarîkati'n-Nakşibendiyyeti'l-Hâlidiyyeti'z-Ziyâiyye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, ts.

_____, *Mukaddimât*, Dâru's-Süreyya, 1. bs., Dımaşk & Beyrut, 1997.

_____, *Nazratün Âbira fî Mezâimi Men Yünkiru Nuzûle İsa aleyhisselam Kable'l-Âhirah*, Kahire, 1987.

Kılıç, Mahmud Erol, *"Ekberiyye", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018.

_____, *İbnü'l-Arabî Muhyiddin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 493.

_____, *Sufi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 1. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2017.

_____, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 7. bs., Sufi Kitap, İstanbul, 2018.

Koç, Okan, *Yahya Kemal'in Poetikası*, SEFAD, 2008, 20, 165-191.

Kudâî, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme, *Müsnedü'ş-Şihâb* (thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985/1405.

Kûhin, Abdulkadir, *Münyetü'l-Fakîri'l-Mütecerrid ve Sîretü'l-Mürîdi'l-Müteferrid Muhtasaru Şerhi İbn Acîbe alâ Metni'l-Âcûrrûmiyye fi't-Tasavvuf*, (thk. Bedreddin Mansûr), Dâru'l-Hayât, Halep, ts,

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (thk. Halil Mansûr), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

Kübrâ, Necmeddin, et-Te'vîlâtu'n-Necmiyye, (thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa mine'l-Kitâbi ve's-Sünne ve İcmâi's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve Men Ba'dehum*, (nşr. Ebû Yakûb b. Kemal el-Mısrî), Dâru'l-Basîre, İskenderiyye, 2001.

Maden, Şükrü, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirilmesi*, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdı Beyzâvi* içinde, ed. Müstakim Arıcı, 1. bs., TDV Yay., Ankara, 2017.

Mâlik bin Nebi, *Müşkiletü's-Sekâfe* (trc. Abdussabûr Şâhin), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2000.

Martı, Huriye, *et-Tarîkati'l-Muhammediyye*, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s. 106-108.

Meşân Abdulîsâvî, *et-Tefsîru'l-İşârî Mâhiyyetuhû ve Davâbituhû*, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

Mevsılî, Ebû Ya'lâ, *Müsned* (thk. Hüseyim Selim Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1408/1988.

Minorsky, Vladimir, The Chester Beatty Library (Dublin): *A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Hodges Figgis & Co. ltd, Dublin, 1958.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (v. 1111/1699), *Nefhatü'r-Reyhâne ve Reşhatü Tılâi'l-Hâne*, thk.Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire, 1387/1967.

Murâdî, Ebu'l-fadl Muhammed Halil (v. 1206), *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye & Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1406/1988.

Mübarek, Zeki, *Et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edebi ve'l-Ahlâk*, Müessesetü Hindâvî Li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire, 2012.

Müessesetü Âli'l-Beyt, *El-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Tûrâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût, Mahtûtâti'Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, Ürdün, 1987.

Müneccid, Selahaddin, *Vulâtu Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Osmânî*, Dımaşk, 1949.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî *Sahîhu Müslim* (thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Dâru Taybe, Riyad, 1426.

Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, nşr. Bekrî Hayânî-Saffeti's-Sekâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1422/2001.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, thk. İbrahim Avd, Merkezi Ehl-i Sünnet Berekât Rıza, Hindistan, 2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000.

_____, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.

Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (63 muhtelif metni ihtiva eden Arapça mecmua içinde), Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1958.

Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, 3. bs., Müessesetü Kurtuba, Mısır, 1994.

311

Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa mine'l-Kitâbi ve's-Sünne ve İcmâi's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve Men Ba'dehum*, (nşr. Ebû Yakûb b. Kemal el-Mısrî), Dâru'l-Basîre, İskenderiyye, 2001.

Maden, Şükrü, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirilmesi*, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdı Beyzâvi* içinde, ed. Müstakim Arıcı, 1. bs., TDV Yay., Ankara, 2017.

Mâlik bin Nebi, *Müşkiletü's-Sekâfe* (trc. Abdussabûr Şâhin), Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 2000.

Martı, Huriye, *et-Tarîkati'l-Muhammediyye*, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s. 106-108.

Meşân Abdulîsâvî, *et-Tefsîru'l-İşârî Mâhiyyetuhû ve Davâbituhû*, 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.

Mevsılî, Ebû Ya'lâ, *Müsned* (thk. Hüseyim Selim Esed), Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 1408/1988.

Minorsky, Vladimir, The Chester Beatty Library (Dublin): *A Catalogue of the Turkish Manuscripts and Miniatures*, Hodges Figgis & Co. ltd, Dublin, 1958.

Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbillâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkî (v. 1111/1699), *Nefhatü'r-Reyhâne ve Reşhatü Tılâi'l-Hâne*, thk.Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, Kahire, 1387/1967.

Murâdî, Ebu'l-fadl Muhammed Halil (v. 1206), *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye & Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1406/1988.

Mübarek, Zeki, *Et-Tasavvufu'l-İslâmî fi'l-Edebi ve'l-Ahlâk*, Müessesetü Hindâvî Li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, Kahire, 2012.

Müessesetü Âli'l-Beyt, *El-Fihrusu'ş-Şâmil li't-Tûrâsi'l-Arabî'l-İslâmi'l-Mahtût, Mahtûtâti'Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, Ürdün, 1987.

Müneccid, Selahaddin, *Vulâtu Dımaşk fi'l-Ahdi'l-Osmânî*, Dımaşk, 1949.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî *Sahîhu Müslim* (thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Dâru Taybe, Riyad, 1426.

Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, nşr. Bekrî Hayânî-Saffeti's-Sekâ, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1422/2001.

Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmiu Kerâmâti'l-Evliyâ*, thk. İbrahim Avd, Merkezi Ehl-i Sünnet Berekât Rıza, Hindistan, 2001.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1421/2000.

_____, *Sünenü'n-Nesâî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, ts.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998.

Nesefî, *Metnü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, (63 muhtelif metni ihtiva eden Arapça mecmua içinde), Matbaatu'l-İstikame, Kahire, 1958.

Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim*, 3. bs., Müessesetü Kurtuba, Mısır, 1994.

Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2017.

Özaydın, Abdülkerim, *Becker Carl Heinrich*, DİA, c. 5, s. 288-289.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *İbn Hişâm en-Nahvî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 74-77.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Muğni'l-Lebîb*, DİA, İstanbul, 2005, c. 30, s. 384-386.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Sîbeveyh*, DİA, İstanbul, 2009, c. 37, s. 130-134.

Özel, Ahmet, *İbn Âbidîn Muhammed Emin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 292-293

Özel, Ahmet, *Nâblusî, Abdülgani b. İsmâil*, DİA, İstanbul, 2006, c. 32, s. 268-270.

Özel, Ahmet, *Şumunnî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 261-262.

Özel, Recep Orhan, Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve "Tebyînü'l-Mehârim" Adlı Eseri, Usûl Dergisi, XX, II, 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?, (Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, 2. bs., İz Yay., İstanbul, 2009.

Rabâbea, Musa, *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl*, en-Nâdî'l-Edebî's-Sakâfî Dergisi, 2005, 58.sayı.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1. bs., Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Salim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993

Sıddîkî, Mustafa Bekrî, *es-Suyûfu'l-Hidâd fî A'nâkı Ehl'i-z-Zendekati ve'l-İlhâd*, (thk.Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 1428/2007

Sirriyeh, Elizabeth, *Sufî Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Routledge Curzon, Londra.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri ve'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004.

_____, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Merkezü Hecr, Kahire, 2003.

Sübkî, Tâcuddin, *Cem'u'l-Cevâmi'fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Şa'rânî, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, ts.

_____, *el-Kavâidü'l-Keşfiyye el-Muvazzihe li-Meânî's-Sıfâti'l-İlâhiyye*, (thk. Mehdî Es'ad Arâr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Şenkîtî, Muhammed Habibullah, *el-Cevâbu'l-Mukni' el-Muharrer fî'r-Reddi alâ Men Tağâ ve Tecebbara bida'va Ennehû İsa evi'l-Mehdiyyu'l-Muntazar*, Dâru'ş-Şurûk, yy. ts.

312

Niyâzî-i Mısrî, *Dîvân-ı İlâhiyât*, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2017.

Özaydın, Abdülkerim, *Becker Carl Heinrich*, DİA, c. 5, s. 288-289.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *İbn Hişâm en-Nahvî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 74-77.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Muğni'l-Lebîb*, DİA, İstanbul, 2005, c. 30, s. 384-386.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit, *Sîbeveyh*, DİA, İstanbul, 2009, c. 37, s. 130-134.

Özel, Ahmet, *İbn Âbidîn Muhammed Emin*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 292-293

Özel, Ahmet, *Nâblusî, Abdülgani b. İsmâil*, DİA, İstanbul, 2006, c. 32, s. 268-270.

Özel, Ahmet, *Şumunnî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 261-262.

Özel, Recep Orhan, Yûsuf Sinânüddîn el-Amâsî (1000/1592) ve "Tebyînü'l-Mehârim" Adlı Eseri, Usûl Dergisi, XX, II, 2013.

Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Açısından Nüzûl-i İsa ve Mehdi/Mesih Meselesi Nedir Ne Değildir?, (Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Polat, Fethi Ahmet, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*, 2. bs., İz Yay., İstanbul, 2009.

Rabâbea, Musa, *Mevtü'l-Müellif ve Âfâku't-Te'vîl*, en-Nâdî'l-Edebî's-Sakâfî Dergisi, 2005, 58.sayı.

Râzî, Fahreddin, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 1. bs., Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981.

Salim Efendi, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, haz. Adnan İnce, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.

Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, (thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993

Sıddîkî, Mustafa Bekrî, *es-Suyûfu'l-Hidâd fî A'nâkı Ehl'i-z-Zendekati ve'l-İlhâd*, (thk.Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kâhire, 1428/2007

Sirriyeh, Elizabeth, *Sufî Visionary Of Ottoman Damascus 'Abd al-Ghani al-Nabulusi, 1641-1731*, Routledge Curzon, Londra.

Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman, *el-Câmiu's-Sağîr fî Ehâdîsi'l-Beşîri ve'n-Nezîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1425/2004.

_____, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (thk. Abdullah et-Türkî), 1.bs., Merkezü Hecr, Kahire, 2003.

Sübkî, Tâcuddin, *Cem'u'l-Cevâmi'fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdulmunim Halil İbrahim), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1424/2003.

Şa'rânî, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî & Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, ts.

_____, *el-Kavâidü'l-Keşfiyye el-Muvazzihe li-Meânî's-Sıfâti'l-İlâhiyye*, (thk. Mehdî Es'ad Arâr), 1.bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.

Şenkîtî, Muhammed Habibullah, *el-Cevâbu'l-Mukni' el-Muharrer fî'r-Reddi alâ Men Tağâ ve Tecebbara bida'va Ennehû İsa evi'l-Mehdiyyu'l-Muntazar*, Dâru'ş-Şurûk, yy. ts.

Şevkânî, Muhammed Ali, *es-Savârimu'l-Hidâdü'l-Kâtıa' li Alâiki Erbâbi'l-İttihâd*, (Muhammed Subhî el-Hallâk), 1. bs., Dâru'l-Hicre, San'â, 1990.

Şevket, Topal, *Şürünbülâlî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 274-276.

Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdı el-Beyzâvî* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Şimşek, Halil İbrahim, *Murad Buhârî*, DİA, İstanbul, 2006, c. 31, s. 185-187.

Şükrü, Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 270-271.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. Ivadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415/1995.

_____, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1993.

_____, *el-Mu'cemü's-Sagîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

Taftazânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (thk. Ahmed Hicâzi es-Sakkâ), Kahire, 1988.

Tahâvî, Ebu Ca'fer, *Metnü'l-Akideti't-Tahâviyye*, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1995.

Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 2. bs., Selâm Yayınları, Konya, 1971.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkī (v. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, I-II, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1996.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâ'i'r-Reyb (Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. Muhammed Abdurrahim vd., Câizetü'd-Dübey ed-Devliyye, Dubâi, 1434/2013.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir, 2. bs., Mektebetü' Mustafa el-Halebi, Mısır, 1978.

Tural Secaattin, *Mevlana ve Derrida Örneğinde Dilin Güvenilmezliği ve Yetersizliği*, FSMİA İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 6, 2015.

Turan, Abdulbaki, *İbn Mâlik et-Tâî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 169-171.

Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*, İnsan Yay. İstanbul, 2011.

Uğur, Hakan, *Akaid ile İlgili Bazı Ayetlerin Tefsiri Bağlamında Emir Abdülkadir'in el-Mevâkıf'ta Mutezile'ye ve Kelamcılara Yönelik Birtakım Eleştirileri*, ÇÜİFD, 18, 1, 2018, 271-283.

Uludağ, Süleyman, *Ruh*, DİA, Ankara, 2018, c. 35, s. 192-193.

Usmânî, Muhammed Takiyyuddin, "*Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*" ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

313

Şevkânî, Muhammed Ali, *es-Savârimu'l-Hidâdü'l-Kâtıa' li Alâiki Erbâbi'l-İttihâd*, (Muhammed Subhî el-Hallâk), 1. bs., Dâru'l-Hicre, San'â, 1990.

Şevket, Topal, *Şürünbülâlî*, DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 274-276.

Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ Tefsiri'l-Kâdı el-Beyzâvî* (thk. Muhammed Abdulkadir Şahin), 1. bs., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.

Şimşek, Halil İbrahim, *Murad Buhârî*, DİA, İstanbul, 2006, c. 31, s. 185-187.

Şükrü, Özen, *Nâblusî, İsmâil b. Abdülgani*, İstanbul, 2006, c. 32, s. 270-271.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. Ivadillah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Dâru'l-Harameyn, Kahire, 1415/1995.

_____, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1415/1993.

_____, *el-Mu'cemü's-Sagîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

Taftazânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (thk. Ahmed Hicâzi es-Sakkâ), Kahire, 1988.

Tahâvî, Ebu Ca'fer, *Metnü'l-Akideti't-Tahâviyye*, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1995.

Tâhirül Mevlevî, *Şerh-i Mesnevî*, 2. bs., Selâm Yayınları, Konya, 1971.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkī (v. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, I-II, Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1996.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed, *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf an Kınâ'i'r-Reyb (Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. Muhammed Abdurrahim vd., Câizetü'd-Dübey ed-Devliyye, Dubâi, 1434/2013.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir, 2. bs., Mektebetü' Mustafa el-Halebi, Mısır, 1978.

Tural Secaattin, *Mevlana ve Derrida Örneğinde Dilin Güvenilmezliği ve Yetersizliği*, FSMİA İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi, 6, 2015.

Turan, Abdulbaki, *İbn Mâlik et-Tâî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 20, s. 169-171.

Türer, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetîlik Örneği- Mehmed Nazmî Efendi'nin Hediyyetü'l-İhvân'ı*, İnsan Yay. İstanbul, 2011.

Uğur, Hakan, *Akaid ile İlgili Bazı Ayetlerin Tefsiri Bağlamında Emir Abdülkadir'in el-Mevâkıf'ta Mutezile'ye ve Kelamcılara Yönelik Birtakım Eleştirileri*, ÇÜİFD, 18, 1, 2018, 271-283.

Uludağ, Süleyman, *Ruh*, DİA, Ankara, 2018, c. 35, s. 192-193.

Usmânî, Muhammed Takiyyuddin, "*Tarihte ve Günümüzde Selefîlik*" ed. Ahmet Kavas, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2014.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.

Vefîk Mahmud Süleytîn, Nârimân Reyyân Abdulmecîd Celûl, *et-Teşkîlu'l-Bedîî fi şi'ri Abdilgani en-Nâbulsi*, Mecelletü Ruâ Fikriyye, 2/4, s.134-150, Souk Ahrâs, 2018.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, *el-Meşrik*, DİA, c.29, s.376-377.

Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 397-400.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Adem*, DİA, c. 1, s. 356-357.

Yavuz, Yusuf Şevki, *İlham*, DİA, c. 22, s. 100-101.

Yıldırım, Ahmet, *Hadislerde Nüzûl-i İsa ve Mehdi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Yorgancıoğlu, Salim, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmet Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, İstanbul, 2004.

Yunus Emre, Dîvân, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2020.

Yücer, Hür Mahmut, "*Sa'diyye", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, 2. bs., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1435/2014.

Zemahşerî, Mahmud Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Lübâb & Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2021.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm* (*Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrıkîn*), 15. bs., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

Zürkânî Muhammed, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta, el-Matbaatü'l-Hayriyye*, 1310.

İnternet Siteleri

https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/al-burini-hasan-b-muhammad (25.12.18)

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=9&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (15.08.2018)

http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=9230 (20.08.18)

Mustafa İslamoğlu, Nuru Muhammed tezi; Muhammed Mustafa= Allah, şirk geri döndü, bu kadar sapıtmak akla ziyan, https://www.youtube.com/watch?v=UtxE6IvcLCs (erişim tarihi:24.02.2021)

314

Vefîk Mahmud Süleytîn, Nârimân Reyyân Abdulmecîd Celûl, *et-Teşkîlu'l-Bedîî fi şi'ri Abdilgani en-Nâbulsi*, Mecelletü Ruâ Fikriyye, 2/4, s.134-150, Souk Ahrâs, 2018.

Yaşaroğlu, M. Kâmil, *el-Meşrik*, DİA, c.29, s.376-377.

Yavuz, Mehmet, *İbn Cinnî*, DİA, İstanbul, 1999, c. 19, s. 397-400.

Yavuz, Yusuf Şevki, *Adem*, DİA, c. 1, s. 356-357.

Yavuz, Yusuf Şevki, *İlham*, DİA, c. 22, s. 100-101.

Yıldırım, Ahmet, *Hadislerde Nüzûl-i İsa ve Mehdi Nedir Ne Değildir?*, (*Nüzûl-i İsa ve Mehdilik Nedir Ne Değildir?,* ed. Adnan Demircan), 1. bs., Fecr Yayınları, Ankara, 2019.

Yorgancıoğlu, Salim, *Üsküdar Dergâhları*, haz. Ahmet Yüksel Özemre, Üsküdar Belediyesi, İstanbul, 2004.

Yunus Emre, Dîvân, haz. Mustafa Tatçı, 3. bs., H Yayınları, İstanbul, 2020.

Yücer, Hür Mahmut, "*Sa'diyye", Türkiyye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, İsam Yayınları, İstanbul, 2018.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, 2. bs., Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1435/2014.

Zemahşerî, Mahmud Cârullah, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Dâru'l-Lübâb & Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2021.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm* (*Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arabî ve'l-Müsta'rabîn ve'l-Müsteşrıkîn*), 15. bs., Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 2002.

Zürkânî Muhammed, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvatta, el-Matbaatü'l-Hayriyye*, 1310.

İnternet Siteleri

https://ottomanhistorians.uchicago.edu/en/historian/al-burini-hasan-b-muhammad (25.12.18)

http://orient-digital.staatsbibliothek-berlin.de/servlets/solr/select?sort=ihsinvent+asc&fl=*&q=%2BobjectType%3A%22islamhs%22+%2B%28ihsauthor_general%3Aالنابلسي+ihsauthor_ar%3Aالنابلسي+ihsauthor_de%3Aالنابلسي+ihsauthor_en%3Aالنابلسي+ihsauthor_id%3A29%النابلسي&mask=search_form_islamhs_advanced.xed&XSL.lastPage.SESSION=%2Fsearch_form_islamhs_advanced.xed&version=4.5&start=9&fl=id,returnId&rows=1&XSL.Style=browse&origrows=25 (15.08.2018)

http://nabulsi.com/blue/ar/artp.php?art=9230 (20.08.18)

Mustafa İslamoğlu, Nuru Muhammed tezi; Muhammed Mustafa= Allah, şirk geri döndü, bu kadar sapıtmak akla ziyan, https://www.youtube.com/watch?v=UtxE6IvcLCs (erişim tarihi:24.02.2021)

EKLER

EK-1 Kabir Levhası

Kabrinin bulunduğu hücrenin girişindeki yeşil parmaklıklarda Türkçe şu levha asılıdır:

Aşk ile gel meşhed-i pâke kabul itsün seni
Tercümân-ı Şeyh-i Ekber Hazret-i Abdülgani

315

EKLER

EK-1 Kabir Levhası

Kabrinin bulunduğu hücrenin girişindeki yeşil parmaklıklarda Türkçe şu levha asılıdır:

Aşk ile gel meşhed-i pâke kabul itsün seni
Tercümân-ı Şeyh-i Ekber Hazret-i Abdülgani

EK-2Abdülgani Nâblusî Câmii Avlusundaki Türkçe Kitabe

Ashâb-ı vecd ü hâlden Abdülganî Nâbulsî kim
Mensûbdur ol hazrete bu câmi-i zerrîn-i ‘ilm

Ber-muktezâ-yı inkılâb olmuşdu virân u harâb
Tâ kim şeh-i mâlik-i rikâb sultân-ı memdûhu’ş-şiyem[1551]

Fermân idüp ta’mîrini ta’mîrini teşyîdini[1552]
Teşyîdini tevsî’ini ber-vech-i matlûb u etem

Pîrâmen-i mülkünde var bin böyle ihyâ-kerdesi

[1551] Memdûhu’ş-şiyem: Huyu güzel,

[1552] Teşyîd: inşa etmek

316

EK-2Abdülgani Nâblusî Câmii Avlusundaki Türkçe Kitabe

Ashâb-ı vecd ü hâlden Abdülganî Nâbulsî kim
Mensûbdur ol hazrete bu câmi-i zerrîn-i ‘ilm

Ber-muktezâ-yı inkılâb olmuşdu virân u harâb
Tâ kim şeh-i mâlik-i rikâb sultân-ı memdûhu’ş-şiyem[1551]

Fermân idüp ta’mîrini ta’mîrini teşyîdini[1552]
Teşyîdini tevsî’ini ber-vech-i matlûb u etem

Pîrâmen-i mülkünde var bin böyle ihyâ-kerdesi

[1551] Memdûhu’ş-şiyem: Huyu güzel,

[1552] Teşyîd: inşa etmek

Asâr-ı hayrın ol şehin tahrîrden âciz kalem

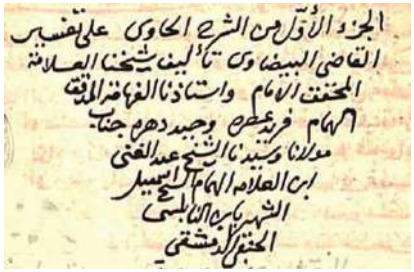
İtdükce bunda mü'minîn her rûz îfâ-yı salât
Ömründen olsun kâmrân ol husrev-i âlî himem

Feyzi kulu arz eyledi ta'mirine târih-i tâm
Ma'mûr kıldı câmii Sultân Hamîd-i pür kerem[1553]

1306

EK-3: Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Eserinin Yazma Nüshasının Serlevhası

Nâblusî'nin Beyzâvî tefsirine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*[1554] isimli şerhinin giriş kısmından bir bölüm.



[1553] Kitabede 1306 tarihi yazılmış olsa da "Ma'mûr kıldı câmii Sultân Hamîd-i pür kerem" mısraı ebced hesabıyla 1308 tutuyor. Şöyle ki: ma'mûr: 356; kıldı: 154; câmii:124; Sultân: 150; Hamîd: 62; pür: 202; kerem: 260. Bu rakamların toplamı 1308 etmektedir. Şair "târih-i tâm" dediği için hesaplamada herhangi bir eksiltme ya da ilave yapılamamaktadır. Muhtemel ki kitabeyi taşa kazıyan hakkâk tarihi yanlış yazmıştır.

[1554] Nâblusî'nin *Beyzâvî Şerhi* olan eserinin adı yazmalarda birden fazla şekilde kaydedilmiştir. Kimi yazmalarda et-*Tahrîru'l-Hâvî* şeklinde, *et-Tefsîru'l-Hâvî*, *eş-Şerhu'l-Hâvî* veya el-Hâvî ale'l-Beyzâvî gibi isimler kaydedilmiştir. Müellif *Beyzâvî Şerhi* verdiği ismi kitabın başında bizzât *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* şeklinde belirtir. Biz de prensip olarak müellifin zikrettiği şekildeki gibi kullanmayı tercih ettik.

317

Asâr-ı hayrın ol şehin tahrîrden âciz kalem

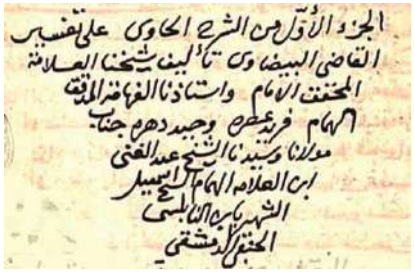
İtdükce bunda mü'minîn her rûz îfâ-yı salât
Ömründen olsun kâmrân ol husrev-i âlî himem

Feyzi kulu arz eyledi ta'mirine târih-i tâm
Ma'mûr kıldı câmii Sultân Hamîd-i pür kerem[1553]

1306

EK-3: Nâblusî'nin *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* Eserinin Yazma Nüshasının Serlevhası

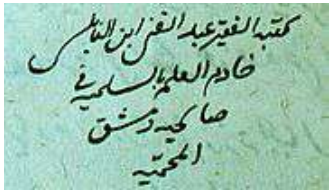
Nâblusî'nin Beyzâvî tefsirine yazdığı *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*[1554] isimli şerhinin giriş kısmından bir bölüm.



[1553] Kitabede 1306 tarihi yazılmış olsa da "Ma'mûr kıldı câmii Sultân Hamîd-i pür kerem" mısraı ebced hesabıyla 1308 tutuyor. Şöyle ki: ma'mûr: 356; kıldı: 154; câmii:124; Sultân: 150; Hamîd: 62; pür: 202; kerem: 260. Bu rakamların toplamı 1308 etmektedir. Şair "târih-i tâm" dediği için hesaplamada herhangi bir eksiltme ya da ilave yapılamamaktadır. Muhtemel ki kitabeyi taşa kazıyan hakkâk tarihi yanlış yazmıştır.

[1554] Nâblusî'nin *Beyzâvî Şerhi* olan eserinin adı yazmalarda birden fazla şekilde kaydedilmiştir. Kimi yazmalarda et-*Tahrîru'l-Hâvî* şeklinde, *et-Tefsîru'l-Hâvî*, *eş-Şerhu'l-Hâvî* veya el-Hâvî ale'l-Beyzâvî gibi isimler kaydedilmiştir. Müellif *Beyzâvî Şerhi* verdiği ismi kitabın başında bizzât *et-Tahrîru'l-Hâvî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* şeklinde belirtir. Biz de prensip olarak müellifin zikrettiği şekildeki gibi kullanmayı tercih ettik.

EK-4: Nâblusî'nin Kendi El Yazısı



Ketebehü'l-Fakîr Abdülgani ibnü'n-Nâblusî Hâdimu'l-ilm bi's-Selîmiyye fî Sâlihiyyeti Dımaşk el-Mahmiyye.

Korunmuş Dımaşk'in Sâlihiyye Mahallesi Selîmiyye Medresesi'nde ilmin hizmetkarı Abdülgani ibnü'n-Nâblusî bunu yazdı.

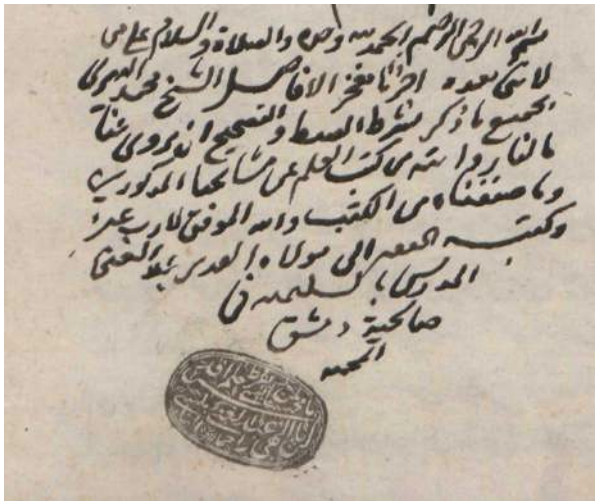
EK-5 Nâblusî'nin Mührü

Nâblusî'nin kendi el yazısı ile öğrencisi Şeyh Muhammed el-Umerî'ye verdiği icâzetin son tarafı ve Nâblusî'nin mührü. Mühründe şu beyitler yazılıdır:

يا محسنا لمن يسي بفرط حلمٍ أقدسي

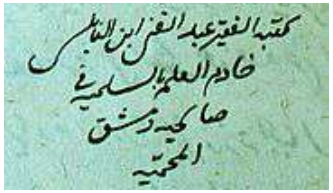
كن يا إلهي راحما عبدَ الغني النابلسي

Ey kötülük eden/günah işleyen kuluna mukaddes fart-ı merhametiyle iyilikte bulunan Allahım! Abdülgani Nâblusî'ye merhamet et.



318

EK-4: Nâblusî'nin Kendi El Yazısı



Ketebehü'l-Fakîr Abdülgani ibnü'n-Nâblusî Hâdimu'l-ilm bi's-Selîmiyye fî Sâlihiyyeti Dımaşk el-Mahmiyye.

Korunmuş Dımaşk'in Sâlihiyye Mahallesi Selîmiyye Medresesi'nde ilmin hizmetkarı Abdülgani ibnü'n-Nâblusî bunu yazdı.

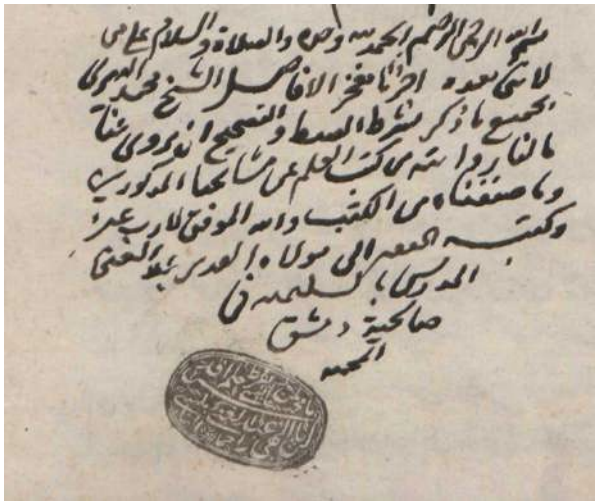
EK-5 Nâblusî'nin Mührü

Nâblusî'nin kendi el yazısı ile öğrencisi Şeyh Muhammed el-Umerî'ye verdiği icâzetin son tarafı ve Nâblusî'nin mührü. Mühründe şu beyitler yazılıdır:

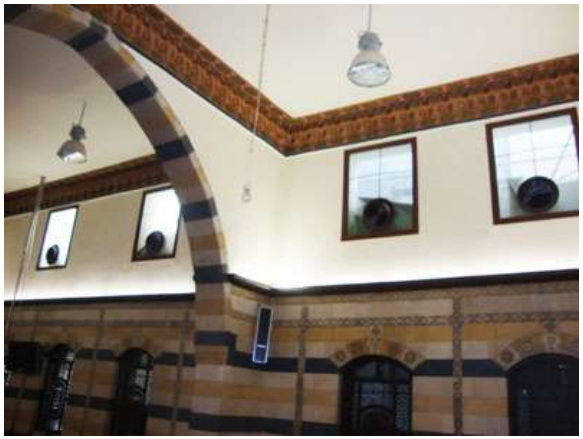
يا محسنا لمن يسي بفرط حلمٍ أقدسي

كن يا إلهي راحما عبدَ الغني النابلسي

Ey kötülük eden/günah işleyen kuluna mukaddes fart-ı merhametiyle iyilikte bulunan Allahım! Abdülgani Nâblusî'ye merhamet et.

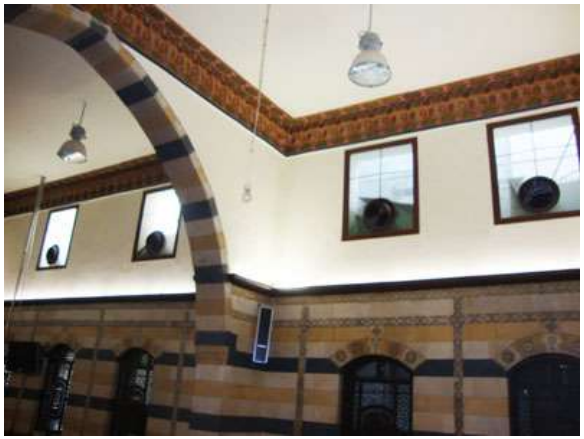


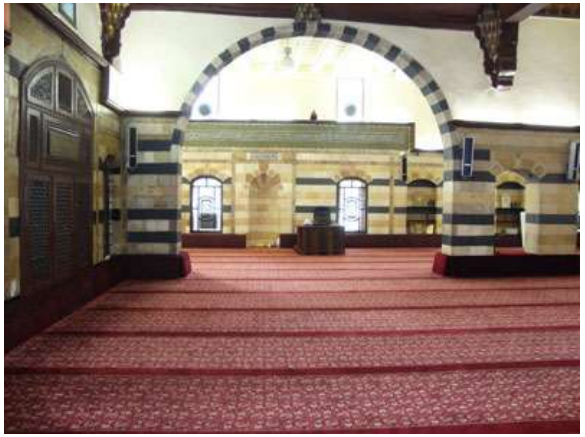
EK-6 Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Görüntüler



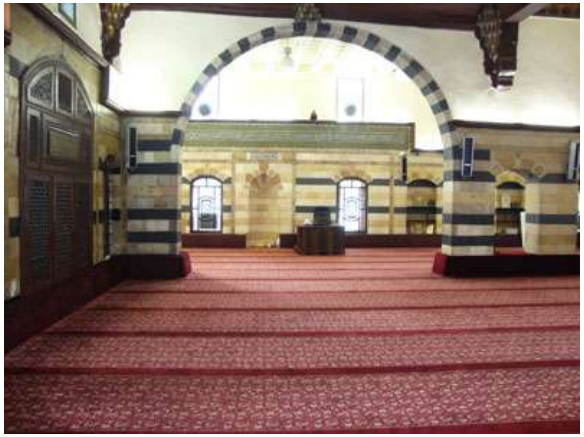
319

EK-6 Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Görüntüler





320



321

322

323

EK-7: Abdülgani Nâblusî Türbesi ve Sandukası

324

EK-7: Abdülgani Nâblusî Türbesi ve Sandukası

EK-8: Abdülgani Nâblusî Câmii'ne Bitişik Kâsiyun Dağına Nâzır Evi

325

EK-8: Abdülgani Nâblusî Câmii'ne Bitişik Kâsiyun Dağına Nâzır Evi

Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Hazretlerinin Câmii ve türbesi. Arka planda Kasiyun dağının etekleri görülmektedir.

326

Abdülgani Nâblusî Câmii'nden Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Hazretlerinin Câmii ve türbesi. Arka planda Kasiyun dağının etekleri görülmektedir.

EK-9: İlk Seyahati: Şam-Edirne Yol Güzergahı

327

EK-9: İlk Seyahati: Şam-Edirne Yol Güzergahı

EK-10: İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebek ve Bekâ Yol Güzergahı

EK-10: İkinci Seyahati: Şam-Ba'lebek ve Bekâ Yol Güzergahı

EK-11: Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs Yol Güzergahı

EK-12: Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam Seyahati Yol Güzergahı

EK-11: Üçüncü Seyahati: Şam-Kudüs Yol Güzergahı

EK-12: Dördüncü Seyahati: Mısır, Hicaz ve Şam Seyahati Yol Güzergahı

EK-13: Beşinci Seyahati: Şam-Trablus Yol Güzergahı

EK-14: Nâblusî'nin Gönderdiği Mektuplar

Nâblusî'nin dostları, dönemin Şeyhülislam'ı dahil ilim ehli ile mektuplaşmalarını ihtiva eden *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk* isimli eserinde (Samir Akkaş'ın tahkik ettiği nüshada) 72 mektup bulunmaktadır. Mektuplaşmalar şu âlimlerle olmuştur: (Gönderdiği kişinin adı, mektubun konusu, yeri ve varsa tarih)

1. Şeyh Ramazan, Münker ve Nekir meleklerin sorgusunda ayakların sabit kadem olması, Ayıntâb (Gazi Antep), 1085 h.[1555]
2. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Takva, İstanbul, 1087h.[1556]
3. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş ancak Osmanlı Ordusunda üst düzey bir rütbeli olduğu anlaşılmakta, cihad, İstanbul, 1088h.[1557]

[1555] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s.3-26. Bu mektup daha sonra *Subûtu'l-Kademeyn fi Suâli'l-Melekeyn* adıyla müstakil risale olarak isimlendirilmiştir.

[1556] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 27-32.

[1557] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 33-60.

329

EK-13: Beşinci Seyahati: Şam-Trablus Yol Güzergahı

EK-14: Nâblusî'nin Gönderdiği Mektuplar

Nâblusî'nin dostları, dönemin Şeyhülislam'ı dahil ilim ehli ile mektuplaşmalarını ihtiva eden *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk* isimli eserinde (Samir Akkaş'ın tahkik ettiği nüshada) 72 mektup bulunmaktadır. Mektuplaşmalar şu âlimlerle olmuştur: (Gönderdiği kişinin adı, mektubun konusu, yeri ve varsa tarih)

1. Şeyh Ramazan, Münker ve Nekir meleklerin sorgusunda ayakların sabit kadem olması, Ayıntâb (Gazi Antep), 1085 h.[1555]
2. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Takva, İstanbul, 1087h.[1556]
3. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş ancak Osmanlı Ordusunda üst düzey bir rütbeli olduğu anlaşılmakta, cihad, İstanbul, 1088h.[1557]

[1555] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk ve Resâilu't-Tevfîk*, thk. Samir Akkaş, Daru Brill (Brill Publishing), Leiden-Boston, 2009, s.3-26. Bu mektup daha sonra *Subûtu'l-Kademeyn fi Suâli'l-Melekeyn* adıyla müstakil risale olarak isimlendirilmiştir.

[1556] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 27-32.

[1557] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 33-60.

4. Şeyh İbrahim el-Kûrânî, kulların kendi fiillerini yarattığı iddiasını reddiye, Medine-i Münevvere, 1089 h.[1558]

5. Molla Ali Efendi, zâhir ve bâtında takva, Tekirdağ, 1089 h.[1559]

6. Molla Ahmed, Şeyh-i Ekber, İbn Seb'în, Afif Tilmisânî gibi sûfî büyüklerin kitaplarını okuma, zâhir ve bâtın bütünlüğü, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1089h.[1560]

7. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, hakkı ve sabrı tavsiye, İstanbul, 1089 h.[1561]

8. Molla Ahmed, imtihan, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1090 h.[1562]

9. Hacı İbrahim Efendi, kaza ve kader, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1090 h.[1563]

10. Molla Hacı Muhammed el-Hamîdî, yaşayan ve ölülerle teberrük, İstanbul, 1090 h.[1564]

11. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Hakkı tavsiye, 1091 h.[1565]

12. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, zikre devamı tavsiye, 1091 h.[1566]

13. Molla Hacı Muhammed el-Hamîdî, sevginin sadece Allah için olması, İstanbul, 1091 h.[1567]

14. Hacı İbrahim Efendi, kendisine *Ref'u'r-Rayb an Hazrati'l-Ğayb* isimli eserini yazdığını bildirmekte ve bu eserle birlikte uzletle ilgili tavsiye, Hayrabolu Kasabası, 1091 h.[1568]

15. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, kendisine sorulan bir rüyayı

[1558] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 61-108.
[1559] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 109-114.
[1560] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 115-119.
[1561] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 120-125.
[1562] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 125-129.
[1563] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 130-137.
[1564] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 138-142.
[1565] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 143-144.
[1566] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 145-146.
[1567] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 147-148.
[1568] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 149-152.

330

4. Şeyh İbrahim el-Kûrânî, kulların kendi fiillerini yarattığı iddiasını reddiye, Medine-i Münevvere, 1089 h.[1558]

5. Molla Ali Efendi, zâhir ve bâtında takva, Tekirdağ, 1089 h.[1559]

6. Molla Ahmed, Şeyh-i Ekber, İbn Seb'în, Afif Tilmisânî gibi sûfî büyüklerin kitaplarını okuma, zâhir ve bâtın bütünlüğü, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1089h.[1560]

7. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, hakkı ve sabrı tavsiye, İstanbul, 1089 h.[1561]

8. Molla Ahmed, imtihan, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1090 h.[1562]

9. Hacı İbrahim Efendi, kaza ve kader, Tekirdağ, Hayrabolu Kasabası, 1090 h.[1563]

10. Molla Hacı Muhammed el-Hamîdî, yaşayan ve ölülerle teberrük, İstanbul, 1090 h.[1564]

11. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Hakkı tavsiye, 1091 h.[1565]

12. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, zikre devamı tavsiye, 1091 h.[1566]

13. Molla Hacı Muhammed el-Hamîdî, sevginin sadece Allah için olması, İstanbul, 1091 h.[1567]

14. Hacı İbrahim Efendi, kendisine *Ref'u'r-Rayb an Hazrati'l-Ğayb* isimli eserini yazdığını bildirmekte ve bu eserle birlikte uzletle ilgili tavsiye, Hayrabolu Kasabası, 1091 h.[1568]

15. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, kendisine sorulan bir rüyayı

[1558] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 61-108.
[1559] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 109-114.
[1560] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 115-119.
[1561] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 120-125.
[1562] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 125-129.
[1563] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 130-137.
[1564] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 138-142.
[1565] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 143-144.
[1566] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 145-146.
[1567] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 147-148.
[1568] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 149-152.

tabir, İstanbul, 1092 h.[1569]

16. Hacı Muhammed b. Ömer el-Hamîdî er-Rûmî, zühde ve kalbî inceliklere dâir nasihatler, İstanbul, 1093 h.[1570]

17. Hacı İbrahim Efendi, hüsnüzanna dâir tavsiye, Hayrabolu Kasabası, 1093 h.[1571]

18. Şeyh Ahmed Nâblusî, zikir, tahalluk, tealluk ve tahakkuk mertebeleri, Nâblus, 1093 h.[1572]

19. Hacı İbrahim Efendi, İbnü'l-Arabî hakkında Sa'deddin Taftazânî'ye nispet edilen eser hakkında, Hayrabolu Kasabası, 1094 h.[1573]

20. Şeyh Ahmed Nâblusî, zikir, tahalluk, tealluk ve tahakkuk mertebeleri, Nâblus, 1093 h.[1574]

21. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Hakkı ve sabrı tavsiye, Nâblus, 1094 h.[1575]

22. Şeyh Ahmed Nâblusî, ilim, Nâblus, 1094 h.[1576]

23. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, tevbe ve istiğfar, Edirne, 1095 h.[1577]

24. Hacı Sâlih, takva ve tevbe, Sunbur (Sombor/Sırbistan), 1095 h.[1578]

25. Hacı Muhammed el-Hamîdî, tütün, Edirne, 1095 h.[1579]

26. Şeyh Sâlih, Allah'tan başkasına itimat etmeme, Sunbur (Sombor/Sırbistan), 1095 h.[1580]

[1569] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 153-157.
[1570] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 158-162.
[1571] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 163-167.
[1572] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 168-169.
[1573] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 170-176.
[1574] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 177-181.
[1575] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 182.
[1576] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 183-184.
[1577] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 185-186.
[1578] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 187-189.
[1579] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 190-193.
[1580] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 194-195.

331

tabir, İstanbul, 1092 h.[1569]

16. Hacı Muhammed b. Ömer el-Hamîdî er-Rûmî, zühde ve kalbî inceliklere dâir nasihatler, İstanbul, 1093 h.[1570]

17. Hacı İbrahim Efendi, hüsnüzanna dâir tavsiye, Hayrabolu Kasabası, 1093 h.[1571]

18. Şeyh Ahmed Nâblusî, zikir, tahalluk, tealluk ve tahakkuk mertebeleri, Nâblus, 1093 h.[1572]

19. Hacı İbrahim Efendi, İbnü'l-Arabî hakkında Sa'deddin Taftazânî'ye nispet edilen eser hakkında, Hayrabolu Kasabası, 1094 h.[1573]

20. Şeyh Ahmed Nâblusî, zikir, tahalluk, tealluk ve tahakkuk mertebeleri, Nâblus, 1093 h.[1574]

21. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, Hakkı ve sabrı tavsiye, Nâblus, 1094 h.[1575]

22. Şeyh Ahmed Nâblusî, ilim, Nâblus, 1094 h.[1576]

23. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, tevbe ve istiğfar, Edirne, 1095 h.[1577]

24. Hacı Sâlih, takva ve tevbe, Sunbur (Sombor/Sırbistan), 1095 h.[1578]

25. Hacı Muhammed el-Hamîdî, tütün, Edirne, 1095 h.[1579]

26. Şeyh Sâlih, Allah'tan başkasına itimat etmeme, Sunbur (Sombor/Sırbistan), 1095 h.[1580]

[1569] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 153-157.
[1570] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 158-162.
[1571] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 163-167.
[1572] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 168-169.
[1573] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 170-176.
[1574] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 177-181.
[1575] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 182.
[1576] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 183-184.
[1577] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 185-186.
[1578] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 187-189.
[1579] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 190-193.
[1580] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 194-195.

27. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, tütün, Edirne, 1096 h.[1581]

28. Hacı İbrahim Efendi, ruhani içtima ve kalbin selim tutulması, Hayrabolu Kasabası, 1096 h.[1582]

29. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, dünyevi meşgaleleri bırakıp Allah'a yönelmek, İstanbul, 1096 h.[1583]

30. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, müzik dinlemek, Edirne, 1096 h.[1584]

31. Şeyh Ahmed el-Hârisî, zamanının fitnelerine karşı uyarı, Nâblus, 1096 h.[1585]

32. Hacı İbrahim Efendi, İbnü'l-Arabî'ye itiraz eden Mahmud Efendi isimli şahsın iftiraları hakkında bilgilendirme, Hayrabolu Kasabası, 1096 h.[1586]

33. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, telif çalışmalarından bahsetmekte, İstanbul, 1097 h.[1587]

34. Hacı İbrahim Efendi, su-i zandan kaçınma konusunda uyarı, Hayrabolu Kasabası, 1097 h.[1588]

35. Şeyh Ahmed Nâblusî, İbnü'l-Arabî müdafaası, Nâblus, 1097 h.[1589]

36. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, Nâblusî'nin kaleme aldığı *Fusûs* şerhi olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserini Nâblusî'den talep edilmesi ve talebe müspet cevabı, İstanbul, 1097 h.[1590]

37. Trablus Kâdısı Molla Muhammed Said Efendi, vefk, Trablusşam, 1097 h.[1591]

[1581] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 196-197.
[1582] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 198-199.
[1583] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 200-203.
[1584] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 204-209.
[1585] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 210-213.
[1586] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 214-220.
[1587] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 221-224.
[1588] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 225-226.
[1589] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 227-232.
[1590] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 233-234.
[1591] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 235-238.

332

27. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, tütün, Edirne, 1096 h.[1581]

28. Hacı İbrahim Efendi, ruhani içtima ve kalbin selim tutulması, Hayrabolu Kasabası, 1096 h.[1582]

29. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, dünyevi meşgaleleri bırakıp Allah'a yönelmek, İstanbul, 1096 h.[1583]

30. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, müzik dinlemek, Edirne, 1096 h.[1584]

31. Şeyh Ahmed el-Hârisî, zamanının fitnelerine karşı uyarı, Nâblus, 1096 h.[1585]

32. Hacı İbrahim Efendi, İbnü'l-Arabî'ye itiraz eden Mahmud Efendi isimli şahsın iftiraları hakkında bilgilendirme, Hayrabolu Kasabası, 1096 h.[1586]

33. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, telif çalışmalarından bahsetmekte, İstanbul, 1097 h.[1587]

34. Hacı İbrahim Efendi, su-i zandan kaçınma konusunda uyarı, Hayrabolu Kasabası, 1097 h.[1588]

35. Şeyh Ahmed Nâblusî, İbnü'l-Arabî müdafaası, Nâblus, 1097 h.[1589]

36. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, Nâblusî'nin kaleme aldığı *Fusûs* şerhi olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserini Nâblusî'den talep edilmesi ve talebe müspet cevabı, İstanbul, 1097 h.[1590]

37. Trablus Kâdısı Molla Muhammed Said Efendi, vefk, Trablusşam, 1097 h.[1591]

[1581] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 196-197.
[1582] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 198-199.
[1583] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 200-203.
[1584] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 204-209.
[1585] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 210-213.
[1586] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 214-220.
[1587] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 221-224.
[1588] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 225-226.
[1589] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 227-232.
[1590] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 233-234.
[1591] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 235-238.

38. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, İstanbul'da cereyan eden birtakım fitnelere karşı manevî önlem, İstanbul, 1098 h.[1592]

39. Şeyh Muhammed Efendi el-Hamîdî, Nâblusî, el-Hamîdî'ye *Fusûs* şerhi olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserinin ilk yarısını göndermesine dâir, İstanbul, 1098 h.[1593]

40. Hacı İbrahim Efendi, salavât, Hayrabolu Kasabası, 1098 h.[1594]

41. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, iman ve küfür mertebeleri, Nâblus, 1098 h.[1595]

42. Şeyh Ahmed Nâblusî, sevgi ve kardeşlik, Nâblus, 1098 h.[1596]

43. Hacı İbrahim Efendi, takdir, Hayrabolu Kasabası, 1099 h.[1597]

44. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, takvayı tavsiye, İstanbul, 1099 h.[1598]

45. Lütfi es-Saydâvî, Allah'ın lütfu, Saydâ, 1099 h.[1599]

46. Şeyh Ahmed Nâblusî, dünya erbabıyla zaruret miktarınca görüşme, Nâblus, 1100 h.[1600]

47. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, takvayı tavsiye, Edirne, 1100 h.[1601]

48. Hacı İbrahim Efendi, zamanın fitneleri ve tasavvuf, Hayrabolu Kasabası, 1100 h.[1602]

49. Hacı İbrahim Efendi, Muhammedî maiyyet, Hayrabolu Kasabası, 1100 h.[1603]

[1592] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 239-240.
[1593] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 241-242.
[1594] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 243-244.
[1595] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 245-246.
[1596] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 247-248.
[1597] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 249-250.
[1598] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 251.
[1599] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 252-253.
[1600] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 254.
[1601] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 255-256.
[1602] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 257-261.
[1603] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 262-263.

333

38. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, İstanbul'da cereyan eden birtakım fitnelere karşı manevî önlem, İstanbul, 1098 h.[1592]

39. Şeyh Muhammed Efendi el-Hamîdî, Nâblusî, el-Hamîdî'ye *Fusûs* şerhi olan *Cevâhiru'n-Nusûs* eserinin ilk yarısını göndermesine dâir, İstanbul, 1098 h.[1593]

40. Hacı İbrahim Efendi, salavât, Hayrabolu Kasabası, 1098 h.[1594]

41. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, iman ve küfür mertebeleri, Nâblus, 1098 h.[1595]

42. Şeyh Ahmed Nâblusî, sevgi ve kardeşlik, Nâblus, 1098 h.[1596]

43. Hacı İbrahim Efendi, takdir, Hayrabolu Kasabası, 1099 h.[1597]

44. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, takvayı tavsiye, İstanbul, 1099 h.[1598]

45. Lütfi es-Saydâvî, Allah'ın lütfu, Saydâ, 1099 h.[1599]

46. Şeyh Ahmed Nâblusî, dünya erbabıyla zaruret miktarınca görüşme, Nâblus, 1100 h.[1600]

47. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, takvayı tavsiye, Edirne, 1100 h.[1601]

48. Hacı İbrahim Efendi, zamanın fitneleri ve tasavvuf, Hayrabolu Kasabası, 1100 h.[1602]

49. Hacı İbrahim Efendi, Muhammedî maiyyet, Hayrabolu Kasabası, 1100 h.[1603]

[1592] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 239-240.
[1593] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 241-242.
[1594] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 243-244.
[1595] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 245-246.
[1596] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 247-248.
[1597] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 249-250.
[1598] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 251.
[1599] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 252-253.
[1600] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 254.
[1601] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 255-256.
[1602] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 257-261.
[1603] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 262-263.

50. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, Allah'tan başkasından korkmama, İstanbul, 1100 h.[1604]

51. Şeyh Ahmed b. El-Hârisiyye Nâblusî, sevgi, Nâblus, 1100 h.[1605]

52. İbrahim Ağa, kulun Allah karşısında acziyeti ve O'na muhtaçlığı, Şekhab (Suriye), 1102 h.[1606]

53. Vezir Mustafa Paşa Köprülü, İlâhî nusretin sebepleri, İstanbul, 1102 h.[1607]

54. Yahya Efendi b. Nuh Efendi el-Vânî, faydalı ilim, Van, 1103 h.[1608]

55. Türkçe gelen mektuba cevap, raks ve devran arasındaki fark, Hayrabolu Kasabası, 1103 h.[1609]

56. Halep Eşraf Nakîbi Muhammed Efendi'den gelen mektup ve Nâblusî'nin cevabı, dua talebi, Halep, 1106 h.[1610]

57. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, gizli ve açıkta Allah'tan korkmak, İstanbul, 1108 h.[1611]

58. Üsküdarlı Şeyh Nasûhi Efendi,[1612] ruh, nefs, beden, İstanbul, 1108 h.[1613]

59. Şeyh Karabâş Ali Efendi'nin oğlu Manevî Efendi,[1614] takva, İstanbul,

[1604] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 264-265.

[1605] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 266.

[1606] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 267-270.

[1607] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 271-274.

[1608] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 275-280.

[1609] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 281-283.

[1610] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 284-285.

[1611] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 289-290.

[1612] Şeyh Nasûhî Efendi (v. 1130/1718), Halvetî-Şa'bâniyye Tarikatının Nasûhiyye kolunun kurucusudur. Şeyhi Karabaş Veli'dir. Zamanındaki Selefî-Kadızadeli vaizlerin kışkırtmasıyla tıpkı Niyazi-î Mısrî gibi Limni'ye sürgün edilmiştir. Nasûhî Efendi zaman zaman Limni'ye gider hem şeyhi Karabaş-ı Veli'ye hem de Niyazi-î Mısrî'ye hizmet etmiştir. Niyazi-î Mısrî'nin duasına mazhar olan Nasûhî Efendi her daim bu duanın bereketini üzerinde hissettiğini söylediği kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Kerim Kara, *Mehmed Nasûhî*, DİA, Ankara, 2003, c. 28, s. 500-502.

[1613] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 287-288.

[1614] Manevî Efendi, Karabaş Veli'nin oğlu ve hulefasındandır. Şa'baniyye Tarikatı büyüklerinden olan Manevî Efendi'nin Fusûs şerhi ve dîvânı vardır. Hayatı ve eserleri için bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 3.bs., Kitabevi, İstanbul, 2015, IV, s.33-34.

334

50. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, Allah'tan başkasından korkmama, İstanbul, 1100 h.[1604]

51. Şeyh Ahmed b. El-Hârisiyye Nâblusî, sevgi, Nâblus, 1100 h.[1605]

52. İbrahim Ağa, kulun Allah karşısında acziyeti ve O'na muhtaçlığı, Şekhab (Suriye), 1102 h.[1606]

53. Vezir Mustafa Paşa Köprülü, İlâhî nusretin sebepleri, İstanbul, 1102 h.[1607]

54. Yahya Efendi b. Nuh Efendi el-Vânî, faydalı ilim, Van, 1103 h.[1608]

55. Türkçe gelen mektuba cevap, raks ve devran arasındaki fark, Hayrabolu Kasabası, 1103 h.[1609]

56. Halep Eşraf Nakîbi Muhammed Efendi'den gelen mektup ve Nâblusî'nin cevabı, dua talebi, Halep, 1106 h.[1610]

57. Hacı Muhammed Efendi el-Hamîdî, gizli ve açıkta Allah'tan korkmak, İstanbul, 1108 h.[1611]

58. Üsküdarlı Şeyh Nasûhi Efendi,[1612] ruh, nefs, beden, İstanbul, 1108 h.[1613]

59. Şeyh Karabâş Ali Efendi'nin oğlu Manevî Efendi,[1614] takva, İstanbul,

[1604] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 264-265.

[1605] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 266.

[1606] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 267-270.

[1607] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 271-274.

[1608] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 275-280.

[1609] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 281-283.

[1610] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 284-285.

[1611] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 289-290.

[1612] Şeyh Nasûhî Efendi (v. 1130/1718), Halvetî-Şa'bâniyye Tarikatının Nasûhiyye kolunun kurucusudur. Şeyhi Karabaş Veli'dir. Zamanındaki Selefî-Kadızadeli vaizlerin kışkırtmasıyla tıpkı Niyazi-î Mısrî gibi Limni'ye sürgün edilmiştir. Nasûhî Efendi zaman zaman Limni'ye gider hem şeyhi Karabaş-ı Veli'ye hem de Niyazi-î Mısrî'ye hizmet etmiştir. Niyazi-î Mısrî'nin duasına mazhar olan Nasûhî Efendi her daim bu duanın bereketini üzerinde hissettiğini söylediği kaynaklarda geçmektedir. Bkz. Kerim Kara, *Mehmed Nasûhî*, DİA, Ankara, 2003, c. 28, s. 500-502.

[1613] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 287-288.

[1614] Manevî Efendi, Karabaş Veli'nin oğlu ve hulefasındandır. Şa'baniyye Tarikatı büyüklerinden olan Manevî Efendi'nin Fusûs şerhi ve dîvânı vardır. Hayatı ve eserleri için bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, 3.bs., Kitabevi, İstanbul, 2015, IV, s.33-34.

1108 h.[1615]

60. Şeyh Ebu'l-Mevâhib el-Bekrî es-Sıddîkî,[1616] taziye, Mısır, 1108 h.[1617]

61. Şeyh Ahmed el-Kesbî, vahdet-i vücûd, Halep, 1109 h.[1618]

62. Şeyh Ahmed el-Kesbî, vahdet-i vücûd, Halep, 1109 h.[1619]

63. Kaplan Muhammed Paşa, bayram tebriği, Trablus, 1109 h.[1620]

64. Allame Yahya Efendi el-Vânî, şeriat, tarikat, hakikat erbabı ve usûlleri, Van, 1109 h.[1621]

65. Şeyhülislam Feyzullah Efendi'den gelen mektup, dua talebi, 1109 h.[1622]

66. Nâblusî'nin Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye cevabı, namazlarda kunut tavsiyesi 1109 h.[1623]

67. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, zâhirî ve bâtınî ilimlerin mukayesesi, Kudüs, 1110 h.[1624]

68. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, ehl-i beyti sevmek ve onlara hürmet etmek, 1110 h.[1625]

69. Molla Mirza Efendi, nasihat, Anadolu, 1110 h.[1626]

70. Yahya Efendi b. Nuh el-Vânî, Firavnun imanı konusu, Şeyh-i Ekber'e göre Allah'ın âlemi icadı, tütün, Van, 1112 h.[1627]

[1615] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 289-290.

[1616] Nâblusî'nin talebelerinden olan Şeyh Bekrî es-Sıddîkî aynı zamanda Halvetiyye Tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusudur. Pek çok telifatı olan Şeyh Bekrî'nin delaletiyle Şa'bâniyye Tarikatı Suriye, Mısır, Hicaz, Yemen, Trablusgarp, Tunus, Cezayir ve Fas'a kadar yayılmıştır. Bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV, s.171-172.

[1617] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 291.

[1618] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 292-293.

[1619] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 294-323.

[1620] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 224-325.

[1621] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 326-336.

[1622] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 337-338.

[1623] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 339-342.

[1624] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 343-344.

[1625] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 345-346.

[1626] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 347-349.

[1627] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 350-356.

335

1108 h.[1615]

60. Şeyh Ebu'l-Mevâhib el-Bekrî es-Sıddîkî,[1616] taziye, Mısır, 1108 h.[1617]

61. Şeyh Ahmed el-Kesbî, vahdet-i vücûd, Halep, 1109 h.[1618]

62. Şeyh Ahmed el-Kesbî, vahdet-i vücûd, Halep, 1109 h.[1619]

63. Kaplan Muhammed Paşa, bayram tebriği, Trablus, 1109 h.[1620]

64. Allame Yahya Efendi el-Vânî, şeriat, tarikat, hakikat erbabı ve usûlleri, Van, 1109 h.[1621]

65. Şeyhülislam Feyzullah Efendi'den gelen mektup, dua talebi, 1109 h.[1622]

66. Nâblusî'nin Şeyhülislam Feyzullah Efendi'ye cevabı, namazlarda kunut tavsiyesi 1109 h.[1623]

67. Gönderilen kişinin ismi belirtilmemiş, zâhirî ve bâtınî ilimlerin mukayesesi, Kudüs, 1110 h.[1624]

68. Şeyhülislam Feyzullah Efendi, ehl-i beyti sevmek ve onlara hürmet etmek, 1110 h.[1625]

69. Molla Mirza Efendi, nasihat, Anadolu, 1110 h.[1626]

70. Yahya Efendi b. Nuh el-Vânî, Firavnun imanı konusu, Şeyh-i Ekber'e göre Allah'ın âlemi icadı, tütün, Van, 1112 h.[1627]

[1615] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 289-290.

[1616] Nâblusî'nin talebelerinden olan Şeyh Bekrî es-Sıddîkî aynı zamanda Halvetiyye Tarikatının Bekriyye şubesinin kurucusudur. Pek çok telifatı olan Şeyh Bekrî'nin delaletiyle Şa'bâniyye Tarikatı Suriye, Mısır, Hicaz, Yemen, Trablusgarp, Tunus, Cezayir ve Fas'a kadar yayılmıştır. Bkz. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, IV, s.171-172.

[1617] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 291.

[1618] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 292-293.

[1619] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 294-323.

[1620] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 224-325.

[1621] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 326-336.

[1622] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 337-338.

[1623] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 339-342.

[1624] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 343-344.

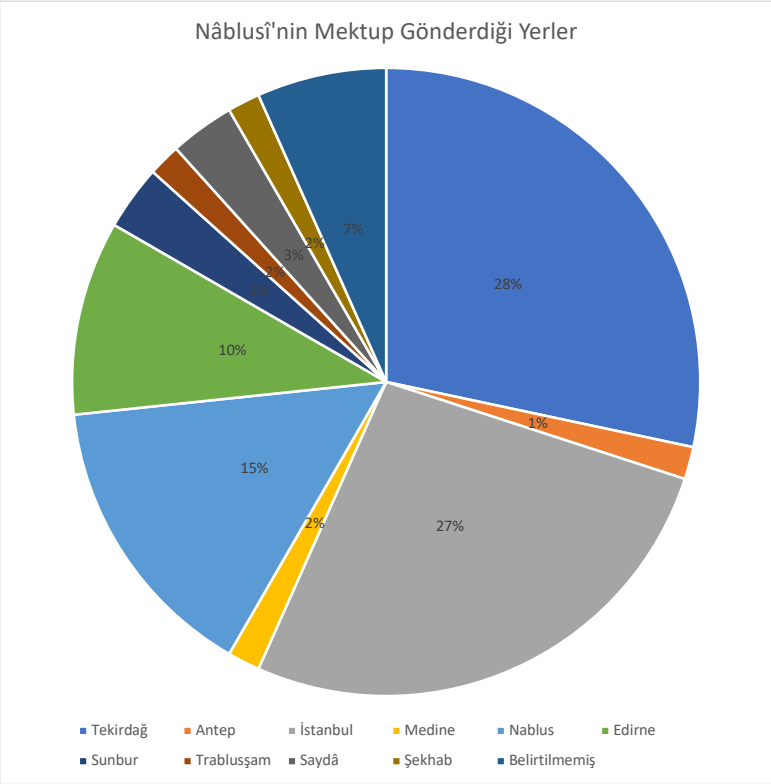
[1625] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 345-346.

[1626] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 347-349.

[1627] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 350-356.

71. Eyyûb Efendi, teklifin manası, Hayrabolu Kasabası, 1114 h.[1628]
72. Seyyid Arabî, hakikat ilmine dâir, Hama, ts.[1629]

EK-15: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Yerler Şema



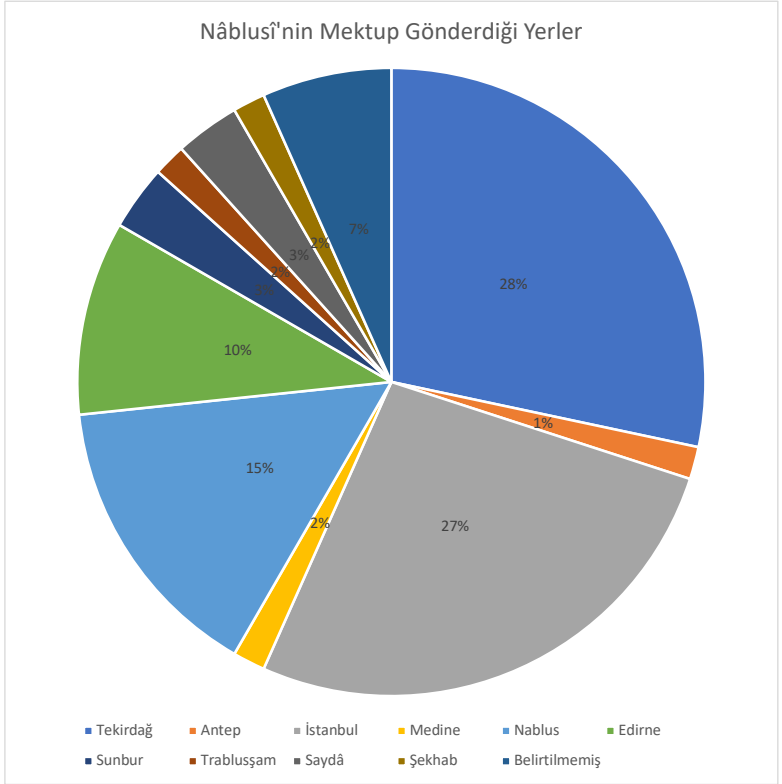
[1628] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 357-358.

[1629] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 359-360.

336

71. Eyyûb Efendi, teklifin manası, Hayrabolu Kasabası, 1114 h.[1628]
72. Seyyid Arabî, hakikat ilmine dâir, Hama, ts.[1629]

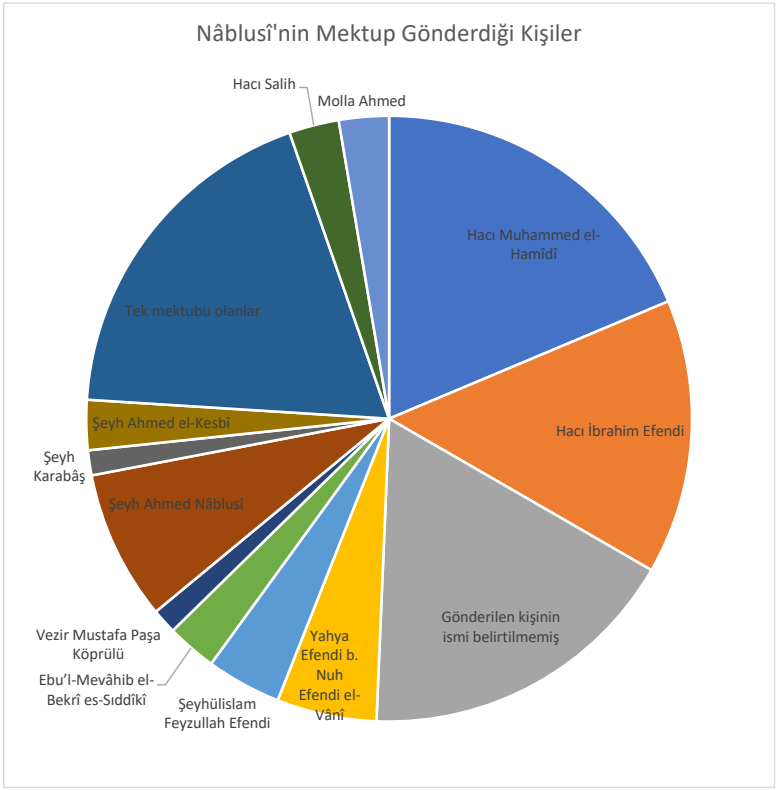
EK-15: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Yerler Şema



[1628] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 357-358.

[1629] Nâblusî, *Vesâilu't-Tahkîk*, s. 359-360.

EK-16: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Kişiler Şema



337

EK-16: Nâblusî'nin Mektup Gönderdiği Kişiler Şema