



Nizâmî Gencevî'nin Mesnevilerinde Tevhid Anlayışına Dair Tasavvufî Bir Okuma

*A Sufi Reading on the Concept of Tawhîd
in the Masnavîs of Nizâmî Ganjavî*

Saadat MAMMADOVA*

Özet

Fars edebiyatının en seçkin temsilcilerinden biri olan Nizâmî Gencevî (ö. 606/1209?), başyapıtı *Hamse*'de yalnızca üstün bir edebî ustalık sergilemekle kalmamış, aynı zamanda İslâm düşüncesinin temel metafizik ve ahlâkî meselelerini şiir biçiminde ele almıştır. Nizâmî, varlık ve Allah-âlem-insan ilişkileri konusundaki düşüncelerini mesnevilerinin başında yer alan tevhid ve münâcât bölümlerinde ortaya koymuştur. Bu çalışma, Nizâmî'nin tevhid anlayışını tasavvufî bir perspektiften incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, mesnevilerin tevhid bölümleri orijinal Farsça metinler esas alınarak yakın okumaya tâbi tutulmuş, şairin tevhidi tasavvufî kavramlar aracılığıyla nasıl yapılandırdığı analiz edilmiştir. Makale, Nizâmî'nin tevhid konusunu en kapsamlı biçimde ele aldığı *Mahzenü'l-esrâr* mesnevisi üzerine yoğunlaşarak diğer mesnevilerden de örnekler yer vermektedir. Metinlerde kullanılan tasavvufî terminolojinin tarihsel ve kavramsal bağlamda doğru biçimde değerlendirilebilmesi için Osmanlı dönemi şerh geleneğini temsil eden Şem'î Efendi (ö. 1011/1602-3?) ile Nizâmî'nin eserlerinin tenkitli metinlerini hazırlayan ve şerhlerinde tasavvufî yorumlara yer veren Vâhid-i Destgirdî, Behrûz Servetiyân, Berat Zencânî ve Sirâceddin Hacı gibi çağdaş Nizâmî araştırmacılarının çalışmaları karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Araştırma bulguları, Nizâmî'nin tevhidi yalnızca kelâmî bir doktrin olarak değil, çok katmanlı bir tasavvufî idrak biçimi olarak ele aldığını göstermektedir. Nizâmî'nin tevhid anlayışı, kendi döneminde Azerbaycan kültür havzasında etkili olmuş Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfîlerin görüşleriyle ve vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, Nizâmî Gencevî'nin mesnevilerindeki tevhid anlayışını tasavvufî düşünce geleneği içinde konumlandırarak,

* **ORCID:** 0000-0003-0130-6186. Dr., Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü,
E-posta: saadat.mammadova@st.uskudar.edu.tr

Geliş Tarihi: 26.11.2025 **Kabul Tarihi:** 27.03.2026 **Yayın Tarihi:** 31.05.2026

Atf Bilgisi: Saadat Mammadova, "Nizâmî Gencevî'nin Mesnevilerinde Tevhid Anlayışına Dair Tasavvufî Bir Okuma", *Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 5, 1 (2026): ss. 44-66.



Bu makale uluslararası CC BY-NC-ND 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

eserlerin irfânî boyutunu metin temelli bir yaklaşımla daha görünür kılmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, tasavvufî şiir, tevhid, Vücûd, Nizâmî Gencevî, *Hamse*.

Abstract

One of the most distinguished figures of Persian literature, Nizâmî Ganjavî (d. 606/1209?) not only demonstrated outstanding literary mastery in his *magnum opus*, the *Khamisa*, but also addressed the fundamental metaphysical and ethical issues of Islamic thought in poetic form. Nizâmî articulated his views on being and on the relationship between God, the cosmos, and the human in the sections on *tawhîd* and *munâjât* placed at the beginning of his masnavis. This study aims to examine Nizâmî's understanding of *tawhîd* from a Sufi perspective. To this end, the *tawhîd* sections of the masnavis are subjected to close reading on the basis of the original Persian texts, and an analysis is conducted of how the poet structures *tawhîd* through Sufi concepts. The article focuses primarily on *Makhzan al-Asrâr*, the masnavi in which Nizâmî addresses the concept of *tawhîd* most comprehensively, while also drawing on examples from his other masnavis. In order to evaluate the Sufi terminology used in the text within its proper historical and conceptual context, the study comparatively examines the works of Şem'î Efendi (d. 1011/1602-3?), a representative of the Ottoman commentary tradition, as well as those of contemporary scholars of Nizâmî—such as Vâhid-i Destgirdî, Behrûz Sarvatiyân, Barat Zanjânî, and Sirâjaddîn Hâjî—who prepared critical editions of Nizâmî's works and incorporated Sufi interpretations in their commentaries. The findings indicate that Nizâmî approaches *tawhîd* not merely as a theological doctrine but as a multilayered Sufi mode of understanding. Nizâmî's conception of *tawhîd* is evaluated comparatively within the framework of *waḥdat al-wujûd* and in relation to the views of Sufi figures such as Abû Sa'îd Abû'l-Khayr (d. 440/1049), Junayd al-Baghdâdî (d. 297/909), and Imâm al-Ghazâlî (d. 505/1111), who were influential in the Azerbaijânî cultural milieu of his time. In this respect, the study seeks to situate Nizâmî Ganjavî's understanding of *tawhîd* within the tradition of Sufi thought and to render the *irfânî* dimension of his works more visible through a text-centered approach.

Keywords: Sufism, Sufi poetry, *tawhîd*, the concept of Being, Nizâmî Ganjavî, *Khamisa*.

1. Giriş

İngiliz düşünür Francis Bacon (ö. 1626), Nizâmî Gencevî'yi dünya edebiyatı tarihinde şiirde en yüksek mertebeye ulaşmış beş büyük söz ustasından biri olarak Homeros, Firdevsî, Nevâî ve William Shakespeare ile birlikte zikretmiştir.¹ Fars edebiyatının kurucu şahsiyetlerinden biri olmasının yanı sıra Türk-İslâm düşünce geleneğinin önde gelen bilge şairleri arasında kabul edilen Nizâmî hem edebî hem de ilmî birikimiyle klasik Doğu edebiyatında müstesna bir konuma sahiptir. Asıl adı Ebû Muhammed Cemâlüddîn İlyâs b. Yûsuf b. Zekî Müeyyed (1141–1209?) olan şair, hayatının tamamı-

nı Azerbaycan İldenizliler Devleti'nin ilim ve irfan merkezlerinden biri olan Gence'de geçirmiştir. Şairin *Mahzenü'l-esrâr*, *Hüsrev ve Şîrîn*, *Leylâ ve Mecnûn*, *Heft Peyker* ve *İskendernâme* (*Şerefnâme-İkbalnâme*) adlı beş mesneviden oluşan *Penc Genc* (Hamse) isimli başyapıtı yalnızca edebî bir külliyat olarak değil, aynı zamanda döneminin dinî, felsefî, ilmî ve ahlâkî birikimini yansıtan çok katmanlı bir metin olarak değerlendirilmektedir.² Nizâmî'nin eserlerinde işlediği temalar, kullandığı sembolik dil ve mesnevi tertibi sonraki yüzyıllarda İran'dan Anadolu'ya, Türkistan'dan Hint alt kıtasına uzanan geniş

1 Nizamëddin Şemsizade, "Şeyx Nizami Gencevi: Variasiyalar", *Azərbaycan Yazıçıları Birliği Ədəbiyyat Qəzeti*, 27.10.2021, <https://edebiyatqazeti.az/news/edebi-tenqid/8029-seyx-nizami-gencevi-vari-asiyalar>.

2 Ali-Asghar Seyed-Gohrab, "Nizâmî Ganjavî: An Innovator of Persian Narrative Poetry," in *Routledge Handbook of Ancient, Classical and Late Classical Persian Literature*, ed. By Kamran Talattof (London: Routledge, 2023), 245-252.

bir coğrafyada yüzlerce şair için model teşkil etmiş ve klasik Doğu edebiyatı geleneğinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır.³

Nizâmî Gencevî'nin hayatına dair biyografik verilerin sınırlı oluşu, onun özellikle sûfî kimliği konusunda farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Modern literatürde öne çıkan birinci yaklaşım, Nizâmî'yi daha çok ansiklopedik bilgilere hâkim, ahlâkçı ve hümanist bir şair olarak konumlandırarak eserlerinde belirgin bir tasavvufî aidiyet bulunmadığını ileri sürmektedir.⁴ Buna karşılık ikinci yaklaşım, Nizâmî'nin mesnevilerinde ciddi tasavvufî derinlik bulunduğunu, onun Hakîm Senâî (ö. 525/1131?), Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö. 672/1273) ile aynı tasavvufî şiir geleneği içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁵ Nitekim, klasik tezkire

yazarlarının büyük bir kısmı Nizâmî'yi yüksek manevî mertebelere ulaşmış bir sûfî (şeyh) olarak tanıtmış ve onun kerametlerinden söz etmiştir.⁶ Nakşibendî şeyhi olan Molla Câmî (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-Üns*'te Nizâmî'nin zâhiren efsanevî görünen mesnevilerinin “hakikatlerin keşfine vesile” olduğunu vurgulamış,⁷ Çiştîyye çevrelerinde bu eserler yüzyıllar boyunca tasavvufî metinler arasında okutulmuştur.⁸ Her ne kadar bu bilgiler modern çalışmalarda arka planda bırakılmış olsa da Vahîd-i Destgirdî, Behrûz Servetiyân, Berat Zencânî, Zebîhullah Safâ, Sirâceddin Hacı, Nezaket Memmedli gibi çağdaş araştırmacılar Nizâmî'yi “irfan ehli” bir şair olarak nitelendirmiş, onun mesnevilerindeki sembolik anlatımları genellikle tasavvufî gelenek çerçevesinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla Nizâmî'nin sûfî kimliği ve mesnevilerinin tasavvufî muhtevası konusunda günümüz akademik literatüründe henüz görüş birliği sağlanabilmiş değildir.

Nizâmî'nin bütün mesnevilerinin girişinde yer alan tevhid bölümleri, şairin Allah-âlem-insan ilişkilerine dair görüşlerini ve tevhid anlayışının mahiyetini ortaya koyan temel metinler olduğundan özel bir öneme sahiptir. Tevhid bölümleri bazı edebiyat araştırmacıları tarafından daha önce incelenmiş olsa da bu araştırmalar konunun tasavvufî boyutunu

3 Nizâmî-i Gencevî, *İskendernâme-Şerefnâme-İkbâlnâme: Genceli Nizami*, çev. Nimet Yıldırım, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 18-19.

4 Mehmet Kanar, “Nizâmî-i Gencevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2007, XXXIII: 183-185; Nazir Akalın, “Nizâmî-i Gencevî'nin Hayatı, Edebi Şahsiyeti ve Eserleri”, *Bilgi Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1998): 67-91; Nasrullah Pürcevâdî, *Can Esintisi*, çev. Hicabi Kırılangoç, (İstanbul: İnsan Sanat, 2020), 470-471; Yakup Nevrûzî, “Nezâmî Şair-i Sûfî Meslek”, *Edebiyat-ı İrfânî ve Ustura-i Şenâhtî* 7, 25 (2011): 124-142; Maryam Sadaghi vd., “The Nezami’s Humanistic Message to the People of the World”, *Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature* 13, 25 (2012): 57-86; Kamran Talattof, *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature: Demystifying the Mystic*, (New York: Palgrave Macmillan, 2022); Bürgel J.C. & Ruymbeke C. van (eds.), *A Key to the Treasure of the Hakîm: Artistic and Humanistic Aspects of Nizami Ganjavi’s Khamsa*. (Leiden: Leiden University Press, 2011), 17-53.

5 Seyyed Hosseyn Nasr, “The World View and Philosophical Perspective of Hakîm Nizâmî Ganjavî”, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mahdî Amin Razavî, (London: Routledge, 1996), 191-200; Paul Smith, *A History of Sufi Poetry*, (Australia: New Humanity Books, 2020), 122-140; Ayrıca, bkz. Nizâmî-i Gencevî, *İskendernâme-Şerefnâme-İkbâlnâme: Genceli Nizami*, çev. Nimet Yıldırım, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), 12; Funda Türkben Aydın, “Fars Edebiyatında İlk

Sâkinâme Örneği”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6, 2 (2011): 732-753; Sirâceddin Hacı, *Hazret Nizami Gencavinin “Sırlar Xəzinəsi” Məsnəvisinin Şərhi*, (Bakı: Nafta-Press, 2017), X: 21-25; Nəzakət Məmmədli, *Şeyx Fəridəddin Əttar və Azərbaycan Ədəbiyyatı*, (Bakı: Ekoprint, 2022), 208-220.

6 Bkz. Devletşah Semerkandî, *Şair Tezkireleri*, çev. Necati Lugal, (İstanbul: Pinhan, 1977), 103-104; Muhammed Avfî, *Lübâbü'l-elbab*, haz. Saîd Nefîsî, (Tahran: İttihad, 1333), 529-530.

7 Molla Câmî, *Nefehâtü'l-Üns min hazarâtü'l kuds*, (İstanbul: Medine Yayınları, 2017), 842-843.

8 Matthew R. Hotham, “Seeing God with Both Eyes: Asceticism, Ascension and Poetry in the Makhzan al-Asrar of Nizami Ganjavî”, (PhD Diss., the University of North Carolina at Chapel Hill, 2016), 34.

ortaya çıkarmak ve şairin tasavvuf geleneğindeki yerini belirlemek için yeterli değildir.⁹ Bu çalışma, Nizâmî'nin şiir dilinde tevhidi nasıl kavramsallaştırdığını izleyerek, onun tevhid anlayışını tasavvuf perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede şairin varlık, vücûd, kesret, vahdet, fenâ, bekâ, mârifet gibi tasavvufî kavramları ve insanın kalb, ruh, akıl ve can gibi metafizik birimlerini (latîfeleri) nasıl tanımladığı incelenmiştir. Çalışmada, Nizâmî'nin tasavvufî muhteva ve kavramsal yoğunluk bakımından öne çıkan *Mahzenü'l-esrâr* mesnevisi merkezi bir konumda ele alınmıştır. Zira şair, tevhid anlayışını ilk defa bu eserinde en geniş ve sistematik biçimde açıklamış, Allah-âlem-insan ilişkisi, insanın manevî tekâmülü ve mârifete ulaşma sürecinin aşamalarına dair temel tasavvufî çerçeveyi burada kurmuştur.¹⁰ Bununla birlikte, tevhidin tasavvufi boyutuyla ilişkin bazı önemli düşüncelerin özellikle *Heft Peyker* mesnevisinde daha belirgin ifade edildiği görülmektedir. Diğer mesnevilerde ise tevhid konusu büyük ölçüde *Mahzenü'l-esrâr*'da ortaya konan çerçevede ele alınmış, her mesnevinin konusuna bağlı olarak belirli kavramlar öne çıkarılmıştır. Bu nedenle makalede esas olarak *Mahzenü'l-esrâr* üzerinde yoğunlaşmış, gerektiği yerlerde diğer mesnevilerden karşılaştırmalı ve tamamlayıcı örneklerle yer verilmiştir.

Metodolojik olarak çalışmada, tevhid bölümlerinin yakın okumaları orijinal Farsça metin-

lerinden gerçekleştirilmiş, beyitlerin çevirileri tasavvuf terminolojisinin kavramsal bütünlüğü korunarak tarafımızca yapılmıştır. Kullanılan tasavvufî kavramların tarihsel ve düşünsel bağlamda doğru biçimde yorumlanabilmesi amacıyla, Osmanlı şerh geleneğini temsil eden Şem'ullâh Şem'î Efendi (ö. 1011/1602-3?) ile Nizâmî'nin eserlerinin tenkitli metinlerini ve şerhlerini hazırlayan Destgirdî, Servetiyân, Zencânî gibi çağdaş İranlı araştırmacıların çalışmaları ve Azerbaycanlı araştırmacı Sirâceddin Hacı'nın değerlendirmeleri karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Bu şerh ve yorumlar, ikincil kaynaklar olarak değil, Nizâmî'nin eserlerinin tarihsel tasavvufî yorum geleneğini yansıtan metinler olarak ele alınmıştır. Bu doğrultuda makalede, Nizâmî Gencevî'nin tevhid anlayışı metin temelli bir yaklaşımla analiz edilmiş ve yaşadığı dönemde Azerbaycan coğrafyasında etkili olan Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi sûfî otoritelerin görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınmıştır. Ayrıca elde edilen bulgular, Nizâmî'den kısa bir süre sonra İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri tarafından geliştirilen vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde de değerlendirilmiş, böylece şairin klasik tasavvuf geleneği içindeki yeri tespit edilme-ye çalışılmıştır.

2. Tasavvuf Dönemi Sûfîlerinin Tevhid Anlayışı

Nizâmî Gencevî, İslâm düşüncesinin temel meselelerine dair görüşlerini, mesnevilerinin başında yer alan kapsamlı tevhid ve münâcât bölümlerinde ortaya koymuştur. Bilindiği üzere tevhid kavramı, İslâm'ın iman boyutu ile ilişkilidir; aklî düzlemde Hakk'ın cüzlerden mürekkep olmayan, eşî ve benzeri bulunmayan, zihinde tasavvur edilen her şeyden mutlak sûrette farklı olan

9 Bkz. Ömer Okumuş ve Settar Durmaz, "Nizâmî-i Gencevî'nin Hamsesinde Tevhidler", *II. İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, (İstanbul: Sütün, 2012), 412-435; Murad Aghayev, "Nizâmî Gencevî'nin *Hamse*'sinde Tanrı İnancı ve Peygamber Sevgisi", *Erciyes Akademi* 36, 4 (2022): 1711-1723; Veyis Değirmençay, "Nizâmî-i Gencevî'de Besmele, Hamdele ve Salvele", *Doğu Esintileri* 2, 19 (2023): 27-39.

10 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Saadat Mammadova, "Nizâmî Gencevî'nin *Mahzenü'l-esrâr* Mesnevisinin Tasavvufî İçeriği ve Türk İslam Edebiyatına Etkisi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8, 3 (2025): 520-548.

tek bir varlık olduğunu kabul etmeyi ifade etmektedir. Bu kabul, yalnızca zihinsel bir tasdikle sınırlı olmayıp, kalple benimsenmeyi ve fiilî olarak “ibadetlerde ve amelde Allah’ı birlemek, O’ndan başkasına yönelmemek ve şirkten sakınmak” ilkesine göre yaşamayı gerektirir. Bu inancı dile getiren “Lâ ilâhe illallah” ifadesi *kelime-i tevhid*, bu bilinci taşıyan kimse ise *muvaḥḥid* adlandırılmıştır.¹¹ Tasavvuf geleneğinde ise tevhid, salt bir inanç beyanı değil, yaşanan bir hâl ve idrak mertebesi olarak tanımlanmıştır. Sûfîlere göre tevhidin hakikatleri manevî gelişim sürecinde sâlike keşif ve ilham yoluyla açılır; kulun Yüce Yaratıcı’yı idrak seviyesi arttıkça tevhid anlayışı da değişir. Bu görüşün erken dönem temsilcilerinden olan Cüneyd-i Bağdâdî, *Kitâbü’l-Misâk*’ta tevhidi “insanı ruh saflığına ulaştıran manevî bir yolculuk” olarak tanımlamış, tasdik, tahkîk, ma’rifetullah, icâbet, terakkî, ittisâl (vuslat), beyân, hayret ve nihayet, hakikatü’l-vücûd ve hakikatü’ş-şuhûd mertebelerini bu sürecin aşamaları olarak sıralamıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, tevhidin halk arasındaki tezahürlerini de birkaç düzeyde ele almıştır:

- Tevhîdü’l-‘avâm - imanın lafzî ve zâhirî ifadesine dayanan tevhid anlayışı.
- Tevhîdü ehli’z-zâhir bi’l-ilm - aklî deliller ve nazarî bilgiye dayalı tevhid anlayışı.
- Tevhîdü’l-havâs min ehli’l-ma’rifet - mârifet ehline mahsus tevhid anlayışı. Bu mertebede kul, önce Allah’ın birliğini tasdik edip O’ndan başkasına yönelmeyi öğrenir; nihai aşamada ise davet ve icabet bilincinin dahi silindiği, ferdiyetin ortadan kalktığı bir teslimiyet hâline ulaşır.¹²

11 Ramazan Altıntaş, “İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1996): 111-121; Mevlut Özler, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XVI: 18-20.

12 Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eser-*

Şeyh Cüneyd’e göre tevhidin nihai mertebesi kulun başlangıcına—yani beşerî varoluş öncesindeki saf ve ilâhî yakınlık hâline—yeniden dönüşüdür. O, bu düşüncesini “mîsâk âyeti” (*Elestü bi-rabbikum*)¹³ ile temellendirmiş ve tevhidi “kıdemi hudûsten ayırmak, hudûsu kaldırıp kıdemi tek bırakmak” şeklinde açıklamıştır. Onun bu tanımını, sûfîlerin hakikî varlığın yalnızca Allah’a ait olduğu, yaratılmış varlıkların ise ilâhî varlığın tecellîleri mahiyetinde bulunduğu yönündeki görüşlerinin özlü bir ifadesidir. Nizâmî Gencevî’nin mesnevilerinde sıkça karşılaşılan “asla rücû”, “ezelî sözün hatırlanması” ve “ahdın yenilenmesi” motifleri bu tasavvurla doğrudan ilişkilidir. İmam Gazzâlî de tevhidi başlangıçta tefrikayı (çokluğu) nefyedip cemi (birliği) ispat etmek, nihayetinde ise “muvaḥḥidin cemin aynında müstağrak olması ve cem gözüyle tefrikaya bakması” şeklinde tanımlamış, onun halk arasındaki dört düzeyinden söz etmiştir.¹⁴ Bu tasnifler sûfîlerin tevhidi yalnızca itikadî değil, aynı zamanda varoluşsal bir hakikat olarak ele aldıklarını göstermektedir.¹⁵

Bu dönemin tevhid anlayışının şekillenmesinde önemli rol oynayan sûfîlerden biri de düşünceleri ve takipçileri Azerbaycan coğrafyasında uzun yıllar etkili olmuş kalender meşrepli şeyh Ebû Saîd Ebû’l-Hayr’dır. Ebû

leri ve Mektupları, (İstanbul: Yeni Ufuklar, 2017), 269-270; Süleyman Gökbulut, “Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd Bağdâdî”, *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, (İstanbul: Ensar, 2020), 433-436.

13 *Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “Pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştı).* (A’râf 7/172)

14 İmam Gazzâlî, *Tasavvufun Esasları (Ravzatü’t-tâlibin)*, çev. Ramazan Yıldız, (İstanbul: Dehliz Kitap, 2010), 49.

15 İbrahim Işıtan, “Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, (2017): 3209-3211.

Saîd, bir taraftan Allah'ı her türlü tasavvur ve düşünceden münezze, eksikliklerden uzak ve mutlak kemâl sahibi anlamına gelen *Sübhân* ismiyle zikretmiş; diğer taraftan rubâîlerinde “Heme Ū’st” (Her şey O’dur) ifadesini kullanmıştır. Bu söylem, yüzeysel yorumların ileri sürdüğü gibi panteist bir anlayış değil, varlık âleminde görülen her şeyin ilâhî tecellilerden ibaret olduğunu ifade eden fenâ makamına ulaşmış bir sūfînin idrak hâlidir. Ebû Saîd’e göre bu hâl, öğrenim veya telkin yoluyla değil, kulun benliğini terk ederek Hakk’ın huzuruna yönelmesi sonucunda ilâhî bir lütuf olarak gerçekleşir.¹⁶ Bu anlayış, özünde Cüneyd-i Bağdâdî’nin tevhidin nihai mertebesi olarak tanımladığı hâlin başka şekilde ifadesidir.

XII. yüzyılın tarikat büyüklerinden Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) ise tevhidi Zât, sıfat, isim ve fiil yönünden dört aşamada ele almıştır:

Âriflerden biri kendisine Allah’ın Zât’ından soran kişiye şu yanıtı vermiştir: “Allah’ın Zât’ından soruyorsan “O’na benzer hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir” (Şûra 42/11). Sıfatlarından sorarsan “O birdir, her şey O’na muhtaçtır. Doğurmamıştır ve doğulmamıştır. Hiçbir varlık da dengi değildir” (İhlas 112/1-4). O’nun isminden sorarsan “O, kendisinden başka ilah olmayan Allah’tır. Gaybı ve görünen âlemi bilir. O, Rahmân ve Rahîm’dir.” (Haşr 59/22). O’nun işinden ve ne yaptığından sorarsan “O, her gün bir icattadır” (Rahmân 55/29) demiştir. Kulun üzerine düşen, kâinatı yoktan var eden ve onu idare eden Allah’ın mevcûdiyetine inanmak, fakat O’nun hakikatini anlamaktan aciz olduğunu itiraf etmektir. İşte bu kişi mümin ve muvahhidir.¹⁷

Bu anlayışa göre kulun görevi, kâinatı yoktan var eden ve idare eden Allah’ın mevcûdiyetine inanmak, ancak O’nun Zât’ının hakikatini idrak etmekten âciz olduğunu kabul etmektir. Böyle bir inanç ve teslimiyet hâline ulaşan kişi hem mümin hem de muvahhid olur. Bu çerçevede tasavvufun hem başlangıç hem de nihai hedefinin *kelime-i tevhid* olduğu görülmektedir, nitekim bazı mutasavvıflar tasavvufu, “tasavvufî terbiye sistemi içinde bir tevhid ilmi” olarak tanımlamışlardır.¹⁸ Dolayısıyla, tasavvuf dönemi sūfîleri Cenâb-ı Hakk’ı *Ma’bûd*, *Fâ’il* ve *Varlık (Vücûd)* olarak tevhid etmiş, tevhidin hakikatinin manevî gelişim sürecinde keşfen ortaya çıktığını, bunun da bir hâl ve zevk olarak yaşanması gereken kalbî bir tasdik olduğunu belirtmişlerdir. Sūfîlere göre kalpte tevhidin, yani hakikî imanın yerleşmesi, insanın günlük yaşamında güzel ahlâk ve erdemli davranışlar şeklinde tezahür eder. Bu nedenle tasavvufî eğitimin verildiği kurumların temel amacı, tâliplerde sağlam bir iman, yani tevhid şuuru oluşturmak olmuştur. Bu süreç, seyrüsülûk esnasında kalp temizliği ve nefis tezkiyesi gibi manevî yöntemlerle gerçekleştirilir, zira sūfîlere göre kalıcı güzel ahlâk yalnızca temizlenmiş kalbe sahip olanlarda ortaya çıkar.

Erken dönem sūfîlerinin tecrübeye dayanan çok katmanlı tevhid anlayışı, ilerleyen yüzyıllarda nazarî bilgilerle derinleştirilerek bütüncül bir anlayışa kavuşturulmuştur. Bu anlayışın en kapsamlı ifadesi, İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve takipçileri tarafından geliştirilen *vahdet-i vücûd* düşüncesidir. İbnü’l-Arabî’ye göre mutlak varlık yalnızca Hak’tır; mahlûkat ise O’nun isim ve sıfatlarının zuhûr mahallerinden ibarettir. Âlemde görülen çokluk hakikatteki birliğin farklı mertebelerdeki çeşitli tezahürlerinden (tecellilerinden) başka bir

16 Abdulvahap Yıldız, *Sultânu’l-evliyâ Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr*, (İstanbul: Kriter Yay., 2018), 177-179.

17 Ergün Öztürk, “Seyyid Ahmed Er-Rifâî’nin *el-Burhânü’l-Müeyyed* Adlı Eserinde Tevhid Anlayışı”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi, 46 (2018): 241.

18 Mustafa Tahralı, *Tevhid Bilgisi*, (İstanbul: Kubbealtı, 2023), 108-109.

şey değildir. Böylece erken dönem sūfile-rinin tecrübe yoluyla dile getirdikleri “vah-dette kesret, kesrette vahdet” ilkesi, ontolojik bir çerçeve içinde temellendirilmiştir.¹⁹ Bu tarihsel gelişim, Nizâmî Gencevî'nin yaşadığı dönemde tasavvufî tevhid anlayışının belir-gin bir entelektüel olgunluk düzeyine ulaştığını; tevhidin artık yalnızca itikadî bir ilke olarak değil, idrak mertebeleriyle ilişkili ve manevî gelişimle derinleşen bir hakikat ola-rak ele alındığını göstermektedir. Nizâmî'nin mesnevilerindeki tevhid bölümleri, bu çok katmanlı tevhid tasavvurunun şiir dili içinde nasıl kurgulandığını izlemek bakımından önemli veriler sunmaktadır.

3. Nizâmî Gencevî'nin Mesnevilerindeki Tevhidlerin Yapısı

Nizâmî, mesnevilerine ya doğrudan Besmele ile ya da Allah'ın mübarek ismiyle işe baş-lamanın gerekliliğini vurgulayan beyitlerle giriş yapmış, ardından Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan tevhid (tehlil) âyetlerine atıfta bulunarak Allah'ın birliği, kudreti ve yaratma fiilini farklı yönleriyle ele almıştır. Bu anlamda Nizâmî'nin tevhid anlatımı Kur'ân merkez-li klasik tertibe dayanan bilinçli ve düzenli bir yapı arz etmektedir. Sirâceddin Hacı'nın isabetli tespitine göre Nizâmî, tevhidi açıklarken bu doğrultuda üç aşamalı bir yaklaşım benimsemiştir. O, ilk olarak Allah Teâlâ'nın ezeli ve ebedî varlığını, âlemin mücidi ve mübdi'i oluşunu vurgulamış; ilâhî isim ve sıfatları açıklamıştır. İkinci aşamada âfâkî alana yönelerek feleklerin, yıldızlar, gezegenler, Güneş, Ay ve yerin yaratılışını ve onlara yüklenen kozmik işlevleri ele almıştır. Son aşamada ise insana odaklanmış, onun âfâkî ve enfûsî yapısını, kendisine bahşedilen maddî ve manevî nimetleri anlatmıştır.²⁰ Bu

yapı sayesinde şair, tevhid akîdesini âlem ve insanı kuşatan bütüncül bir kozmoloji içinde sunabilmiştir. Dolayısıyla, mesnevilerdeki tevhid bölümlerinin geleneksel dinî bir önsöz olmanın ötesinde, eserin tamamına yön veren kurucu metafizik altyapı işlevi gördüğü de söylenebilir. Şair tevhid bölümlerinde Kur'ân temelli ispat ve açıklama yöntemlerini hem kelâmî hem de tasavvufî boyutlarıyla kul-lanmış; insanın akıl, kalb (dil), can ve ruh gibi metafizik unsurlarını ayrı ayrı ele almış, Yüce Yaratıcı tarafından onlara yüklenen özel kabiliyetleri açıklamıştır. Münâcât bölümlerinde ise insan–Allah ilişkisinin daha çok amelî boyutunu öne çıkarmış, kulluk bilincini dua, niyaz ve yakarış diliyle ifade etmiştir. Böylece şair tevhidi insan hayatının bütün alanlarına nüfuz eden, yaşanan, tecrübe edil-en bir hakikat olarak sunmuştur.

Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*'da Kur'ân anlatımını merkeze alarak, Cüneyd-i Bağdâdî ve İmam Gazzâlî'nin ortaya koyduğu klasik tevhid tasniflerinin de ötesine geçerek dinî hakikatleri algılama ve yaşama biçimlerine göre farklı idrak seviyelerinde olan topluluklara hitap eden açıklamalar geliştirmiş, tevhid düşüncesini daha geniş yelpazede ele almıştır. Şair bu idrak mertebelerini ifade ederken kendine özgü kavramsal terkipler kullanmıştır. Mesnevide geçen âyendegân (آیندگان), pâyendegân (پایندگان), derîn-per-verân (درین پروران), rûzî-horân (روزی خوران), Arş-revân (عرش روان), Sidre-nişîn (سدره نشین), derîn-nişîn (درین نشین), halvet-nişîn (خلوت نشین) ve melâike-pesend (ملائک پسنند) gibi ifadeler,²¹ bağlamlarından da anlaşılacağı üzere avam/nas, mürid, havâs, ârif/pîr/mürşid, melâike, havâsü'l-havas gibi farklı topluluklara işaret etmektedir. Nizâmî, bu sınıflandırma aracılığıyla Allah'ın her gruba bahşettiği maddî ve manevî nimetleri ve yüklediği sorumlulukları ortaya koymuş, özellikle bu nimetlerin

19 Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2009), 233-248.

20 Hacı, “*Sırlar Xəzinəsi*” *Məsnəvisinin Şərhi*, 631-632.

21 Hakîm Nizâmî Gencevî, *Mahzenü'l-esrâr*, tas. Vahid-i Destgirdî, (Tahran: Armağan, 1320), 3-6.

insanı hakikî mutluluğa ulaştırarak şekilde nasıl değerlendirilmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Bu bağlamda şairin mesnevilerinin, farklı idrak seviyelerine sahip bireylerin sağlam bir İslâm akîdesi temelinde Allah ve din anlayışı geliştirmelerine rehberlik etmeyi amaçladığı söylenebilir. Zira Nizâmî'ye göre dinî algısı sahih olmayan insan, kulluğunu doğru biçimde yerine getiremediği için ne dünyada ne de âhirette gerçek saadete ulaşabilir.²² Kanaatimizce, bu çok katmanlı yapı sebebiyle Nizâmî'nin mesnevilerindeki tasavvufî derinlik yeterince fark edilmemiş ya da doğru yorumlanmamıştır. Oysa şairin eserlerinde âlem, Yüce Yaraticı'nın farklı varlık mertebelerindeki tecellîlerinin bir bütünü olarak tasvir edilmiş, bütün varlık, Allah'ın kudret ve iradesinin tezahürlerinden ibaret "ilâhî tecellîler aynası" olarak sunulmuştur.

3.1. Besmele

Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr* mesnevisinin tevhid bölümünü Besmele ile başlar, sonra Fâtiha sûresine işaret eder; böylece eseri Kur'ân çerçevesine yerleştirir ve anlatının metafizik eksenini daha ilk adımda belirtir:²³

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
هست کلید در گنج حکیم
فاتحه فکرت و ختم سخن
نام خدايست بر او ختم کن

[Bismillahirrahmanirrahim Hakîmin hazinesinin kapısının anahtarıdır. Düşüncenin fâtihası ve sühanın hatmı Huda'nın nâmı/adıdır, onunla hatmet.]

- 22 Hacı, "Sırlar Xəzinəsi" *Məsnəvisinin Şərhi*", 19-26, 705-708.
- 23 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 2; Aksi belirtilmedikçe tercümelemeler tarafımızdan yapılmıştır. Beyitler, filolojik anlamı esas alacak şekilde bilinçli olarak sade tutulmuş, anlam kaybını önlemek amacıyla metinde geçen kavramların özgün terminolojisi mümkün olduğunca korunmuştur. Metne dair yorumlar ise tercümelemelerden ayrı ele alınmıştır.

Bu beyit üzerine yapılan klasik ve modern şerhler, Nizâmî Gencevî'nin Besmele'yi geleneksel bir açılış formülü olarak değil, ilâhî hikmet ve mârifete erişimin anahtarı olarak konumlandığına vurgu yapmaktadır. Şem'î Efendi, beyitte geçen "genc-i Hakîm" ifadesini Kur'ân-ı Kerîm, Fâtiha Sûresi'ni bu hazinenin kapısı, Besmele'yi ise kapıyı açan anahtar olarak yorumlamıştır. Ona göre bütün latif hâller Besmele ile başlar, "küllü emrin zibalin" hadis-i şerifi²⁴ doğrultusunda Allah'ın adı zikredilmeden yapılan her iş eksik ve bereketsiz olur.²⁵ Destgirdî de bu beyti benzer şekilde yorumlayarak "genc/hazine" metaforunu, Fâtiha Sûresi'nin Arş hazinelerinden bir hazine olduğuna dair rivayetle ilişkilendirerek ilâhî hikmete ancak Allah'ın adı ve rahmetiyle ulaşılacağını bildirmiş, Nizâmî'nin tevhidi, vahyin bâtinî anlamlarına erişimin ön şartı olarak kurguladığını ifade etmiştir.²⁶ Behrûz Servetiyân ise Besmele'nin *Mahzenü'l-esrâr*'da saklı olan hikmet hazinesinin anahtarı olduğunu bildirerek eserin özünün Allah'ın adıyla başlayıp yine O'nun adıyla tamamlanması gerektiğini söylemiştir.²⁷ Bu şerhler birlikte değerlendirildiğinde, Nizâmî'nin ilk beyitte Besmele'yi düşünceye, sözün/kelâmın kendisine ve hikmete yön veren temel manevî ilke olarak konumlandığı anlaşılmaktadır. Sirâceddin Hacı'nın da dikkat çektiği üzere, beyitte Allah, Rahmân, Rahîm ve Hakîm esmâlarının birlikte zikredilmesi, ilâhî hikmet hazinelerine erişimin ancak bu isimlerle kurulan bilinçli bir irtibat sayesinde mümkün

- 24 Ebû Hüreyre'nin naklettiğine göre, Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Yüce Allah'ı anarak başlanmayan her anlamlı söz veya iş, bereketsizdir/sonuçsuzdur*. Hanbel, *el-Müsned*, II: 360.
- 25 Sara Behzad, "Şem'î Şem'ullâh ve Şerhi Mahzenü'l-Esrâr: İnceleme, Tenkitli Metin-Özel İsimler Sözlüğü", (Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 119-120.
- 26 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 2.
- 27 Behrûz Servetiyân, *Güzide-yi Mahzen el-esrâr*, (Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1379), 45.

olduğuna işaret etmektedir.²⁸

Nizâmî aynı düşünceyi diğer mesnevilerinde de dile getirir, mesela, *Leylâ ve Mecnûn*'un tevhid bölümünde şu beyitler yer almaktadır:²⁹

ای کارگشای هر چه هستند
نام تو کلید هر چه بستند
ای هیچ خطی نگشته ز اول
بی حجت نام تو مسجل

[Ey var olan herkesin işini kolaylaştıran! Senin ismin kapalı ne varsa hepsinin anahtarıdır. Evvelde Senin nâmının hüccetine (deliline) tescil edilmeden hiçbir hat (yazı) yazılmadı.]

Benzer vurgu *Heft Peyker*'de de görülür:³⁰

نام تو که ابتدای هر نامست
اول آغاز و آخر انجامست

[Senin nâmın her adın iptidası (başlangıcıdır); başlangıçların evveli, sonların sonudur.]

Daha ilk beyitte Besmele ile birlikte *Mahzenü'l-esrâr*'da kilit rol oynayan dört temel kavram öne çıkartılmıştır: Hakîm, hazine, kapı ve anahtar. Şair bu kavramları mesnevi boyunca farklı bağlamlarda ele alarak işlemiştir, ancak tevhid babının bu kavramlarla başlaması, onların doğrudan tevhid anlayışıyla ilişkili olduğuna da işaret etmektedir. İslâm düşüncesinde Besmele, bütün eylemlerinde insana varlık âlemindeki konumunu ve Yaratıcısı karşısındaki kulluk bilincini hatırlatan en önemli ifade olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple Besmele konusunda çok sayıda müstakil risâle kaleme alınmış, özellikle tasavvuf geleneğinde geniş Besmele şerhi literatürü oluşmuştur.³¹ Bu

şerhlerde Besmelenin tevhid akîdesi ile yakın ilişkisi sıklıkla vurgulanmıştır. Konumuz açısından en kapsamlı yorumlardan biri Muhammed Nûrî'l-Arabî'nin (1813-1887) *Niyâzî Mısri Divanı Şerhi*'nde yer almaktadır. Ona göre Besmele, tevhidin bütün mertebelerini kendinde toplayan bir ifadedir; buradaki Ulûhiyyet, Rahmâniyyet ve Rahîmiyyet sırasıyla *tevhid-i ef'âl*, *tevhid-i sıfât* ve *tevhid-i Zât* mertebelerine karşılık gelmektedir.³²

Allah Teâlâ'nın Hakîm ismi, Cemâl ve Celâl arasında müşterek bir kemâl sıfatı olarak her şeyi hikmetle var eden, hikmetin gereğini icra eden anlamını taşır. Hikmet ise sebepler kisvesi altında kudretin izharından ibaretir ki, bu da ilâhî ilim vasıtasıyla her şeyi uygun tertipteki yerine koymakla gerçekleşir.³³ Bu bağlamda “genc/hazine” metaforunun Hakîm ismiyle birlikte kullanılması, Yaratıcı'nın hikmet hazinelerine doğrudan bir gönderme niteliğindedir. Böylece Nizâmî, daha eserin başında *Mahzenü'l-esrâr*'da ele alınacak temel meselenin ilâhî hikmet ve manevî bilgi hazinelerinin açığa çıkarılması olduğunu ilan etmiş olur. “Kilit/anahtar”

bî (ö. 638/1240), Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1359), Abdülkerîm Cîlî (ö. 832/1428), Niyâzî Mısri (ö. 1105/1694), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) gibi mutasavvıflar tarafından müstakil şerhlere konu edilmiştir. Özellikle Osmanlı dönemi sûfilere arasında besmele şerhi yazmak bir gelenek haline gelmiştir.

32 Seyyid Muhammed Nur, *Niyâzî Mısri Divanı ve Şerhi*, haz. M. Sadettin Bilginer, H. Mustafa Varlı, (İstanbul: Esmâ Yay., 1976), 91. *Tevhid-i ef'âl* bütün fiilleri ve hareketleri Allah'ın fiillerinin tecellileri olarak görmektir (*Lâ fâile illallah*), *tevhid-i sıfat* bütün kuvvet ve algılamaları, bunlara nispet edilen sıfatları Allah'ın tecellileri olarak kabul etmektir (*Lâ mevsûfe illallah*), *tevhid-i Zât* ise varlıkta sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğunu müşahade etmektir (*Lâ mevcûde illallah*). Bkz. Süleyman Uludağ, “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2012, XVI: 21-22.

33 Bekir Topaloğlu, “Hakîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1997, XV: 181-182; Abdülkerîm Cîlî, *Hakikat-i Muhammediye*, çev. Muhammed Bedirhan, (İstanbul: Nefes, 2010), 126.

28 Hacı, “*Sırlar Xâzinəsi*” *Masnâvisinin Şerhi*, 633-637.

29 Krş. Nizâmî-yi Gencevî, *Leylâ ile Mecnun*, çev. Naci Tokmak, (İstanbul: Say Yay., 2013), 21

30 Hakîm Nizâmî, *Heft Peyker*, tas. Vahid-i Destgirdi, (Tahran: Armağan, 1313), 2.

31 Besmele, tasavvuf literatüründe İbnü'l-Ara-

metaforu ise Bismelenin (tevhid ilminin) hem Kur'ân bilgisine hem de ilâhî hikmete erişimin ön şartı olduğunu ima eder. Bu nedenle Besmele, metnin ilerleyen bölümlerinde açılacak manevî anlam katmanlarının başlangıç noktası hâline gelir. Ayrıca, Resûlullah'a nispet edilen *Bismillâhirrahmânirrahîm miiftâhu kulli kitâb*³⁴ hadisi ve hat sanatında Besmele'nin anahtar şeklinde yazılması bu anlayışın yaygın olarak kabul gördüğünü göstermektedir.

Tasavvuf literatüründe hazine metaforu çoğunlukla *Küntü kenzen mahfiyyen* kudsî hadisiyle ilişkilendirilmiş, bu hadis, varlığın ilâhî muhabbetten doğduğunu ve yaratılışın temel gayesinin Allah'ın bilinmesi olduğunu ifade eden temel metin olarak yorumlanmıştır.³⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre hadiste geçen "fe aḥbebtü" ifadesi, Zât-ı Mutlak'ın âlemde faaliyete geçen ilk sıfatının *hub* (muhabbet) olduğunu bildirmektedir. İlâhî aşkın sonucu olarak âlem, Mutlak Vücûd'un farklı mertebelerdeki tecellîleri şeklinde ortaya çıkmış, dolayısıyla hakikî fâil yalnız Hak olmuştur. Bu anlamda Hak, zuhûrdan önce "gizli hazine" konumundadır ve bilinmek için kendini açmıştır. Sûfîler bu açılışı temelde üç tecellî hattı üzerinden açıklarlar: Kâinat, insan/nefs ve Kur'ân.³⁶

Yukarıda belirtildiği üzere, Nizâmî mesnevilerinde bu üçlü tecellî hattını takip etmiştir. Ayrıca, *Mahzenü'l-esrâr*'ın ilk makalesinde Hz. Âdem'in yaratılışının aşkla başladığı-

nı bildirmiş, altıncı makalesinde ise insanı açıkça ilâhî sırların taşıyıcısı- "mahzenü'l-esrâr-ı ilâhî" olarak tanıtmıştır.³⁷ Bu bağlamda Şem'î Efendi'nin "hazine = Kur'ân" yorumu daha geniş bir anlam kazanır, zira tasavvuf geleneğinde yaygın olan *el-insân ve'l-Kur'ân tev'emânî* (İnsan ile Kur'ân ikiz kardeştir) söylemi dikkate alındığında,³⁸ Nizâmî'nin hazine metaforunun yalnızca Kur'ân'a değil, aynı zamanda insana ve onda potansiyel olarak saklı bulunan ilâhî istidatlara da işaret ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî "Hakk'ın hazineleri (hazâin-i küllî şey)" kavramını açıklarken Hakk'ın hazinelerinin O'nun ilmi, sakladığının ise bizler olduğunu bildirmiştir.³⁹ Abdülkerîm Cîlî'nin *Bismelenin şerhi* risâlesinde yaptığı açıklamalar bu tespitlerimizi doğrulamakla birlikte Nizâmî'nin ilk beyitte bir araya getirdiği kavramlar arasında daha derin bağlantılar olduğunu ortaya koymaktadır:

Bismillâhirrahmânirrahîm'deki harfler bir araya getirildiğinde Âdem'deki sırr-ı âdemiyet aşikâr olur, sırr-ı Âdem'den haberdar ol ki, selâmet bundadır. Âdem'in ilâhî aşk ile hayran ve sergerdan bir tavrıyla "Ya Rabbi! Sen neyi bildirirsen ben ancak onu bilirim, neyi unutturmazsan onu

34 Suyûtî, *el-Câmiûs-Sağir*, 3111, *Râmûzû'l-ehâdis*, 241. Ancak İmam Suyûtî bu rivayetin zayıf olduğunu bildirmiştir. (*Feyzu'l-Kadir*, III: 191).

35 *Ben gizli bir hazineydim, bilinmekliği arzu ettim/ sevdim ve bu halkı, onunla bilinmek için halk ettim.* Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132. Hadisle ilgili geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-ı Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2022, XXV: 258-259.

36 William C. Chittick, "The Divine Roots of Human Love", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 17 (1995): 73.

37 Behzad, "Şem'î Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr", 428, 558; Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 70, 103. (Destgirdî neşrinde "mahzenü'l-esrâr-ı ilâhî" yerine "mahrem-i esrâr-ı ilâhî" ifadesi yer almıştır.)

38 Bazı müellifler bu ifadeyi hadis gibi aktarsa da hadis kaynaklarında bulunmamaktadır, sadece delil olarak Hz. Âişe'den (r.a.) aktarılan bir hadis gösterilmektedir: *Nebiy-i Muhterem sallallahu aleyhi ve sellem'in ahlâkı Kur'an idi.* (Müslim, "Müsâfirin" 139; Nesâî, "Kıyâmü'l-leyl", 2). Sufile bu deyim insanın ve Kur'an'ın Cenab-ı Hak tarafından birbirine mütenasip olarak yaratıldığı, "birinde ne varsa öbüründe de o var", "biri ne kadar sırlı ve mukaddesse öbürü de öyledir" şeklinde yorumlamışlar. Bkz. Ekrem Demirli, "Kur'an-ı Kerim ile İnsan İkizdir Ne Demektir?" *Fikriyat*, 23.09.2022, <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2022/09/23/kuran-i-kerim-ile-insan-ikizdir-ne-demektir>.

39 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (İstanbul: Alfa, 2017), 180 ve 221.

hatırlayabilirim, gayrısını bilmem” deyişindeki irfan ve teslimiyeti onu “hâzin-i İlahî”- ilâhî hazinelerin mutemet (güvenilir) emini” yapmıştır.⁴⁰

Tüm bu değerlendirmeler birlikte ele alındığında, Nizâmî'nin Besmele ile başlayan ilk beytinin geleneksel bir açılış unsuru olmadığı, mesnevîde tevhidin varlık, bilgi ve idrak düzlemlerinde ele alınacağına işaret ettiği anlaşılmaktadır.

3.2. Tevhid Akîdesinin İlkeleri: Kıdem ve Bekâ

Tevhid bölümlerinde Yüce Allah'ın ismi zikredildikten sonra, sırasıyla tevhid akîdesinin temel ilkeleri ele alınmıştır. *Mahzenü'l-esrâr*'da bu ilkelerin başında kıdem ve bekâ kavramları yer alır. Şair, öncelikle Allah Teâlâ'nın kadîm ve bâkî, buna karşılık bütün mevcûdâtın hâdis ve fânî olduğunu vurgular, ardından yaratılışın mertebelerini ve varlığın zuhûr sürecini adım adım takip eder:⁴¹

پیش وجود همه آیندگان
بیش بقای همه پائندگان
سابقه سالار جهان قدم
مرسله پیوند گلوی قلم
پرده گشای فلک پرده‌دار
پردگی پرده شناسان کار
اول و آخر بوجود و صفات
هست کن و نیست کن کاینات

[(O), bütün âyendegânın vücûdundan (varlığından) önce, bütün pâyendegânın bekâsından sonra olandır; kıdem cihanının sabıka-salarıdır (Ezeli inayet öncüsü ve başıdır). Kalemın boğazına mürsele (gönderilmiş şey, sevkîyat) nakledendir. Perdeli feleğin perdesini açandır, fakat perdeyi tanıyanların dahi perdesidir.

40 Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *Besmelenin Şerhi*, ter. Seyyit Hüseyin Fevzi Paşa, (İstanbul: Kitsan, 1996), 48.

41 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 2.

Vücûd ve sıfatla Evvel ve Âhirdir, kâinatı var eden ve yok edendir.]

Şem'î Efendi şerhine göre burada, *Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu* meâlindeki hadis ile *Yalnızca azamet ve ikram sahibi Rabbinin vechi bâkî kalacaktır*⁴² âyetine açık telmih bulunmaktadır. O, *âyendegân*'ı bütün kâinat, *pâyendegân*'ı ise kıyamet sonrası haşr ile ebedî hayata erişecek varlıklar olarak yorumlar ancak onların bekâsının, Allah'ın bekâsı gibi mutlak olmadığını bildirir.⁴³ Sirâceddin Hacı'ya göre bu beyitlerde Allah Teâlâ'nın Evvel ve Âhir isimlerine işaret edilir; bütün varlığın başlangıçlı ve sonlu olduğu, Allah'ın ise öncesiz ve sonsuz bir bekâyâ sahip bulunduğu aktarılır.⁴⁴

İkinci beyitte geçen kalem metaforu şârihler arasında ittifakla, *Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir*, hadis-i şerifiyle ilişkilendirilmiştir.⁴⁵ Behrûz Servetiyân bu kalemle akl-ı evvele işaret edildiğini düşünmektedir; zira öncü, mertebeler bakımından ileride olan anlamına gelen “sâbık” kavramı tasavvufta ve felsefede özellikle müminlerin ruhları ve akıllar (‘ukûl) için kullanılmıştır.⁴⁶ Ayrıca, Allah'ın ilk yarattığı nesnenin kalem dışında akıl/akl-ı evvel ve Peygamber Efendimiz'in ruhu/nuru (*Nûr-i Muhammedî*) olduğunu bildiren diğer hadisler de vardır. Sûfiler bu rivayetleri uzlaştırarak bu nurun kula nispetle *akl-ı evvel*, Hakk'a nispetle *kalem-i a'lâ* adlandırıldığını bildirmişler; akl-ı evvelin

42 Rahmân 55/27

43 Behzad, “Şem'î Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr”, 120-121.

44 Hacı, “*Sırlar Xâzinəsi*” *Masnəvisinin Şerhi*, 639-641.

45 Burada Tirmizi'de yer almış meşhur bir hadis işaret edilir: *Allah Teala ilk kalemi halk eyledi, ona hitap ederek “Uktub ya kalem!” dedi ve İlahi kalem kıyamete kadar vuku bulacak tüm ehval ve halatı, vücûttan behrelenecek mevcudatın tamamını yazıp ceffü'l-kalem oldu.* Bkz. Tirmizi, “Kader”, 17.

46 Servetiyân, *Güzide-yi Mahzen el-esrâr*, 46.

Cenab-ı Allah'ın ezeli ilmine işaret ettiğini söyleyenler de olmuştur.⁴⁷

Üçüncü beyitte Allah Teâlâ'nın "perdeli feleğin perdesini açan, ancak perdeyi tanıyanların bile perdesi" olduğu ifade edilir. Şem'î Efendi bu ifadeyi, Allah'ın kıyamete dek vücûd bulacak nesnelere ve ahvâli felekler vasıtasıyla zuhûra getireceği şeklinde yorumlamış, ancak tedbir ehli ve işten anlayanların bütün tedbir ve tasarruflarının kaynağının yine Hak Teâlâ olduğunu bildirmiştir.⁴⁸ Destgirdî, Allah'ın sırlarının felek perdesi altında saklandığını, ancak perdeleri tanıyan enbiya ve hükemâ için bu tanımanın bile bir perde olduğuna dikkat çekmiştir; zira perdeyi bilmek de aslında sırta ulaşmaya mâni olan bir perdedir.⁴⁹ Hacı bu beyitte dört defa geçen perde kelimesinin gizliliğe işaret ettiğini vurgulamış; Allah Teâlâ'nın "Alîmü'l-gayb ve'ş-şehâde"⁵⁰ oluşunun, yani gizli-açık her şeyi bilmesinin yanı sıra Zâhir ve Bâtın esmalarına da işaret edildiğini söylemiştir.⁵¹ Bu beyitler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Nizâmî'nin Allah Teâlâ'nın Hadîd sûresi 3. âyette geçen Evvel-Âhir-Zâhir-Bâtın ve Alîm esmalarına telmihte bulunduğu anlaşılmaktadır.⁵² İbnü'l-Arabî'nin bu âyetle ilgili açıklamaları adeta Nizâmî'nin bu beyitlerinin yorumu niteliğindedir. Ona göre, Allah'ın bu dört esması bir arada yaratılış sürecinin tamamını ifade eder ve kapsayıcılık açısından aralarında şöyle bir sıralama vardır: El-Bâtın → ez-Zâhir → el-Evvel → el-Âhir. Bunlar Zâtî

47 Yusuf Şevki Yavuz, "Kalem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 243-245; Muhammet Koçak, "Kur'an ve Hadislerle Göre Kalem Kavramı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2014): 303-310.

48 Behzad, "Şem'î Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr", 122-123.

49 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 2-3.

50 Haşr 59/22

51 Hacı, "Sırlar Xâzinəsi" *Masnâvisinin Şerhi*, 643-644.

52 *Huve-l-evvelu vel-âhiru ve'z-zâhiru ve'l-bâtin(u) ve huve bikulli şey-in 'alim*. (Hadîd 57/3)

isimlerdir, âlemde hüküm ve tasarruf ancak bu isimler vasıtasıyla yürütülür; onların sûreti üzerine âlem-i ervah, âlem-i ecssam ve onlara müsavî olan âlemler zâhir olur. Ancak, âlim-i billah olanların Allah'tan öğrendikleri ilim O'nun Vücûdu itibarı ile zuhûru ve isimleri hakkındadır, fakat O'nun Zât'ı asla akılla idrak edilemez; O'nun mahiyetini ve keyfiyetini kimse bilemez.⁵³ Nitekim, bazı müfessirler bu âyeti Allah'ın vahdâniyetinin kesin delili olarak değerlendirmişler, çünkü bu sıfatlar yalnızca şeriki olmayan Mutlak Yaratıcı'ya aittir, mevcûdat onları taşıyamaz.⁵⁴ *Mahzenü'l-esrâr*'ın sonraki beyitlerinde Nizâmî, Allah Teâlâ'nın kıdem, bekâ gibi zâtî ve selbî sıfatlarını açıklamayı sürdürür. Bu sıfatlar aracılığıyla varlığın kendinde kâim olmadığı, bütün mevcûdatın yaratılış ve devamlılığını ancak Allah'tan aldığı gösterilir.

3.3. Cûd ve Vücûd İlişkisi

Tevhid bölümlerinde Nizâmî'nin ısrarla üzerinde durduğu temel kavramlardan biri vücûddur. Şair, bu kavramı çoğu zaman cûd (ilâhî cömertlik) kavramıyla birlikte ele alarak, varlığın ortaya çıkışını ilâhî ihسان ve lütuf ekseninde temellendirmiştir.⁵⁵

مبدع هر چشمه که جودیش هست

مخترع هر چه وجودیش هست

[(O), cûd'u olan her çeşmenin Mübdî'dir (yok iken var eden, varlık âlemine ilkin çıkararı), vücudu olan her nesnenin Muhtarâsıdır (ihtirâ edeni).]

Cûd kavramının çeşme metaforu ile ilişkilendirilmesi tasavvufi şiirlerde yaygın bir kullanımdır. Şem'î Efendi'ye göre burada şair, mahlûkatın vücûdunun tamamen ilâhî

53 Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 314-315.

54 Seyyid Yahya Şirvânî, *Şifâü'l-esrâr*, çev. Mehmet Rıhtım, (İstanbul: Süfi Kitap, 2011), 212.

55 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 3.

fiil, irade ve cömertliğe bağlı bulunduğu vurgulamaktadır. Kuşeyrî *Risâle*'sinde cömertliği sehâ, cûd ve îsâr olmak üzere üçlü bir yapıyla tasnif ederken cûdu, insanların ihtiyaçlarını bildirmelerine gerek duymadan lütüfta, ihşanda bulunma olarak tanımlamıştır.⁵⁶ İbnü'l-Arabî ise cûd ile vücûd arasındaki ontolojik ilişkiye dikkat çekmiştir: "Vücûd, cûd hazinelerinin ilk hazinesi olunca Hak da sana seni bildirmekle ve senin de O'nu bilmenle bu hazinenin anahtarını sana vermiş oldu. Böylece sen ilk ma'lûm, O en sonuncu ma'lûm, O ilk mevcûd, sen ise en sonuncu mevcûd oldun."⁵⁷ *Heft Peyker* mesnevisinin tevhid bölümünde yer almış diğer beyitler de şairin, cûd-vücûd ilişkisini benzer anlayış doğrultusunda ele aldığını gösterir:⁵⁸

آفریننده خزاین جود
مبدع و آفریدگار وجود
سازمند از تو گشته کار همه
ای همه و آفریدگار همه
هستی و نیست مثل و مانندت
عاقلان جز چنین ندانندت
روشنی پیش اهل بینایی
نه به صورت به صورت آرایی

[Ey Cûd hazinelerinin yaratıcısı, vücûdun hem Mübdî'i (ilkın var eden) hem de (sonradan) yaratıcı! Kamunun (her şeyin) işinin nizamı Sen'dendir, ey kamu ve kamunun Yaratıcısı! Sen varsın ve Senin mislin ve benzerin yoktur. Akıl sahipleri Seni ancak böyle bilirler. Görebilenler için Sen aydınsın, ancak sûretinle değil yarattıklarının sûretiyle.]

Burada Cenâb-ı Hak, hem tüm mevcûdata vücûd vermesi bakımından cûd sahibi hem

de vücûdun bizzat kaynağı ve sahibi olarak takdim edilir. Nizâmî'nin mesnevilerinde, cûd kelimesinin geçtiği hemen her beyitte vücûd kelimesinin de yer alması sadece kafiye uyumu ile açıklanamaz. Bu tercih, muhtemelen şairin bu iki kavram arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak istemesinden kaynaklanmaktadır. "Ey kamu ve kamunun yaratıcısı!" hitabı ise "Heme Ū'st" (Her şey O'dur) söyleminin bir başka ifadesi olarak okunabilir. Devamında, *O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur* meâlindeki âyete istinaden⁵⁹ akıl ehlinin Hak Teâlâ'yı tenzih ettiği, yani O'nu tenzihle idrak ettiği vurgulanır. Sonra ise "görebilenlerin" Allah'ı bütün yaratılmışların sûretlerinde müşahede ettiği bildirilir, yani şairin "ehl-i binâ" adlandırdığı şahıslar,⁶⁰ Ebû Saîd'in meşhur söylemi doğrultusunda bütün varlığı (âlemi), Cenab-ı Hak'ın çeşitli tecellileri olarak algılamaktalar. Tasavvufta bu görüş, zâhiri sebeplerden kurtulan, aklın idrak ve yönelişlerinin ötesine geçebilen havâs zümresinin tevhid anlayışı olarak bilinmektedir. Seyyid Yahya Şirvânî'ye (ö. 870/1466) göre, Yüce Allah neticeleri sebeplere bağlamakla eşyanın hakikatlerini bakanların gözlerinden perdelemiş, böylece Hak'ın yüzü onlardan gizlenmiştir. Tevhide erişen ise hakkında münakaşa edilen hakikati görme seviyesine yükselmiştir; Cenâb-ı Hak'ın eşyayı kendi şekilleri içinde nasıl gizlediğini müşahede etmektedir ki, bu şekiller yaratılışın sûretleridir.⁶¹ Dolayısıyla bu üç beyitte şair, önce Cenâb-ı Hak'ı vücûd, fiil ve zât cânibinden tevhid etmiş, sonra ise bu hakikatin farklı idrak düzeylerinde, şeriat ve

56 Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, haz. Süleyman Ulu-dağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2014), 336.

57 Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 231.

58 Hakîm Nizâmî, *Heft Peyker*, 2; Krş. Hacı, *Nizami Gençevinin "Yeddi Gözal" Masnəvisinin Şarhi*, I: 64-70.

59 *O Gökleri ve yeri yaradan, size kendilerinizden çiftler yapmış, en'andan da çiftler, sizi o suretle üretip duruyor, onun misli gibi bir şey yoktur ve o öyle Semî' öyle Basîrdir.* (Şûrâ 42/11)

60 Farsçada "binâ" kelimesinin gören (kimse), görücü, kalp gözü ile gören, basiretli anlamları vardır. Tüm şârihler bu beyitte "ehl-i binâ" ile basiret ehline işaret edildiği görüşündedirler.

61 Seyyid Şirvânî, *Şifaü'l-esrâr*, 216.

hakikat mertebelerinde nasıl algılandığını açıklamıştır: Akıl ehli Allah Teâlâ'yı tenzih eder, basîret ehli ise O'nu tüm yaratılmışlarda müşâhede eder.

Kelâm âlimleri Allah'ı mutlak tenzih ilkesi çerçevesinde tanımlarken, sûfîler zât bakımından tenzihi korumakla birlikte isim ve sıfatlar düzeyinde mahlûkattaki sayısız tecellîlerin müşâhedesini öne çıkarmışlardır. Onlar Allah'ı tamamen yaratılmışlardan uzaklaştırmanın, bir anlamda O'nu kısıtlamak olduğunu ve bu şekilde kul ile Allah arasında sağlam ilişki kurulmasının mümkün olmayacağını bildirerek avamın ve akıl ehlinin tevhidi konusunda kelâmcılarla aynı görüşü paylaşırken, havâs zümreleri için çok daha derin ve tecrübeye dayalı bir tevhid anlayışı geliştirmişlerdir.⁶² Vahdet-i vücûd anlayışı temelinde dile getirilen bu düşünceler tenzih yanında teşbihin savunulmasını, Allah-insan irtibatının ilâhî isimler ve sıfatlar dikkate alınarak açıklanmasını hedefler ve bu sebeple vahyin öngördüğü şekilde, teşbih ve tenzih arasında bir Allah anlayışı ortaya koyar.⁶³ Bu anlayışın ilk merhalesi varlıkla Hak arasında kurulan ayniyettir ki, İbnü'l-Arabî tarafından "Varlık birdir, o da Hak'ın varlığıdır; âlem Hak'ın zâhiri, Hak ise âlemin bâtınıdır" şeklinde ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre, âlemde görülen çokluk tek olan Mutlak Varlığın (Mutlak Vücûdun) sayısız isim ve sıfatlarının kevnî sûretlerdeki tecellîleridir, ancak bu tecellîler asla nazaran aynadaki görüntüler gibidirler.⁶⁴ İnsan akli, ihata ve idrak edemediğinden sıfatları Allah'tan olumsuzlar, yani tenzih eder; hayal ise O'nu bildiği şeylere benzeterek, yani teş-

bih ederek kavramak ister.⁶⁵

Örnek olarak takdim ettiğimiz açıklamalardan görüldüğü gibi, her ne kadar *vahdet-i vücûd* anlayışı Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve devamcılarına nispet edilse de bu düşüncenin kökleri Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848?), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922), Ebû Saîd (ö. 440/1049) gibi erken dönem sûfîlerine kadar uzanmaktadır. Nitekim, İmam Gazzâlî de *Mişkâtü'l-envâr* risâlesinde konuyla ilgili benzer açıklamalarda bulunmuştur:

Ârifler-hakikatın semâsına uruçtan sonra-vücutta Vahîd ve Hak olan Allah'tan başkasını görmedikleri hususunda ittifak ettiler. Lakin bazısında bu hal "ilmî bir mârifet" olarak gerçekleşti, bir kısmı ise bunu "zevkî bir hâl" olarak yaşadı. Bunlardan kesret bilkülliye ortadan kalktı ve mahza ferdaniyete müsteğrak oldular.⁶⁶

Dolayısıyla sûfîler, vücûd bilgisinin onlara belli manevî mertebeye (fenâ haline) yükselince açıldığını bildirmekteler; bunu tecrübe edenler, durumu farklı şekillerde algılasalar da kesretin ortadan kalktığı, yerini vahdetin aldığı konusunda hemfikirdirler. Nizâmî Gencevî'nin cûd-vücûd ilişkisini ele alış biçimi, onun tevhidi kelâmî bir inanç ilkesi olmanın ötesinde varlık bilgisinin merkezine yerleşmiş tasavvufî bir hakikat olarak algıladığını göstermektedir. *Mahzenü'l-esrâr*'ın halvet bahislerinde yer alan ayrıntılı rû'yetullah tasvirleri bu anlayışın şairin şahsi manevî tecrübelerinden kaynaklandığını düşündürmektedir.

3.4. Kâinatın Donatılması ve İnsana Yüklenen Özellikler

Mahzenü'l-esrâr'ın tevhid bahsinde âlemin kaynağını cûd-vücûd ilişkisi üzerinden

62 Işıtan, *Sûfîlerin Tevhid Anlayışı ve Boyutları*, 3211-3212.

63 Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 25-44.

64 Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı*, (İstanbul: Grafik Yayınları, 2012), 469-470.

65 Cemâlnur Sargut, *Fûsus'l-Hikem 3: Hz. Nuh Fassı*, (İstanbul: Nefes, 2012), 20.

66 İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, (Ankara: DİB Yay., 2019), 41.

temellendiren ve ilâhî tecellî düzenini açıklayan Nizâmî, bu ontolojik çerçeveyi kozmik yaratılış tasviriyile somutlaştırır; yaratma fiiline taalluk eden Esmâü'l-hüsna'yı açıkladıktan sonra varlığın zuhûr sürecini ele alır. O, feleklerin ve kevâkibin yaratılışını, dört unsura (ateş, hava, su ve toprak) yüklenen özellikleri hem Kur'ânî hem de ilmî tasavvurlarla irtibatlandırarak tasvir eder:⁶⁷

چون گهر عقد فلک دانه کرد
جعد شب از گرد عدم شانه کرد
... لعل طراز کمر افتاب
حله گر خاک و حلی بند آب

[(O), feleğin ukde (düğümlü) gerdanlığının gevherini “taneledi”, gecenin kıvrımlarını adem (yokluk) tozundan taradı... (O), Afitabın (Güneşin) kemerine lâl tıraz eden (lâl ile süsleyen), toprağa libas giydiren, suya huliy (ziynet) bend edendir (bağlayan).]

Sonra şair, insanın akıl, can, kalp ve ruh gibi manevî unsurlarının işleyişine yönelir. Mesnevilerde özellikle akıl ve dil/kalp kavramları üzerine yoğunlaşmış, bu latîfeler çeşitli açılardan incelenmiştir:⁶⁸

روضه ترکیب ترا حوب از وست
نرگس بینا ی ترا نور از وست
مهره کش رشته باریک عقل
روشنی دیده تاریک عقل

[Senin ravza/cennet gibi hoş terkinin O'ndandır, görme nergisine verilen nur O'ndandır. (O), aklın ince riştesine/îpine mühre çekendir (boncuk dizendir), aklın karanlık gözüne ruşenliği (aydınlığı, nuru) verendir.]

Akılla ilgili daha ayrıntılı açıklamalar da yapılmıştır:⁶⁹

67 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrar*, 3-4.

68 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrar*, 3-4.

69 a) Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrar*, 6; (b) Hakîm Nizâmî, *Hüsrev ve Şirin*, 7.

(a) خون جهان در جگر گل گرفت
نبض خرد در مجس دل گرفت

(b) اگر نارد نمودار خدایی
در اصطرلاب فکرت روشنایی
نه زابرو جستن آید نامه نو
نه از آثار ناخن جامه نو

[(O), akan, sürekli harekette olan kanı ciğerin derununda tuttu; aklın nabzını kalbin damarında tuttu...]

Eğer Huda'yi (İlahi tecelli) görünmezse, ne fikir usturlabında bir aydınlık belirir, ne kaşın (eğrisinin) arayışından yeni bir nâme ortaya çıkar, ne de tırnak izlerinden yeni bir elbise meydana gelir.]

Bu beyitlerde insanın ruhânî hâllerinin ve melekî sıfatlarının ilâhî kaynaklı olduğu, görme yetisinin ve tefekkür kabiliyetinin Allah'ın ihsanı olarak ona verildiği bildirilir. Arapçada akıl kelimesi ip, bağ anlamı da taşıdığından aklın çalışması boncukların ipe dizilmesine teşbih edilerek aklın bir düzenleme, sistemleştirme aracı olduğuna vurgu yapılır. Dikkat çeken önemli bir husus da aklın yerinin kalp içinde gösterilmesidir. Ayrıca şair, aklın çok üstün özelliklerle donatılmasına rağmen Yaraticısını idrak etmekte âciz olduğunu da dile getirir:⁷⁰

وهم تهی پای بسی ره نبشت
هم زدرش دست تهی بازگشت
عقل درآمد که طلب کردم
ترک ادب بود ادب کردم
سدره نشینان سوی او پر زدند
عرش روان نیز همین در زدند

[Vehim yalınayak çok yol kat etti, lakin O'nun kapısından tehi-dest (eli boş) döndü. Akıl geldi ve dedi ki, “O’nu talep ettim”, ancak]

70 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrar*, 6.

bu terk-i edeb idi. Sidre-nişinler (Sidre'de oturanlar) O'nun tarafına kanat çırpıtlar, Arş-revler (Arş'ta dolaşanlar) de aynı kapıyı çaldılar.]

Burada insanın vehim ve hayal gücünün, soyuttan somuta uzanan geniş bir alanda faaliyet göstermesine rağmen ilâhî hakikate ulaşamayacağı ifade edilir; hatta aklın Allah'ı idrak etmeye kalkışması dahi sınırı aşmak olarak değerlendirilir. Melekler, peygamberler ve velîler gibi mukarreb varlıklar dâhil olmak üzere hiçbir mahlûkun Allah'ın hakikatini kuşatamayacağı vurgulanır. Nizâmî'nin akıl ve kalb latîfelerini bu şekilde ele alışı, erken dönem tasavvuf literatüründe kalbi bilginin, mârifetin merkezi olarak tanımlayan Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) yaklaşımıyla ve aklın sınırlarını vurgulayan İmam Gazzâlî'nin tasavvufî epistemolojisiyle büyük ölçüde paralellik göstermektedir.⁷¹

Nizâmî can/ruh kavramına *Heft Peyker*'de şöyle temas etmektedir:⁷²

جان که او جوهرست و در تن ماست
کس نداند که جای او به کجاست
تو که جوهر نیی نداری جای
چون رسد در تو وهم شیفته‌رای؟

[Can ki bir cevherdir tenimizde, kim bilir ki, onun yeri nerede? Sen ki, cevher değilsin, yoktur mekânın, Sana âşık olan vehim Sana nasıl ulaşabilir?]

Bilindiği üzere erken dönem sûfîlerinin büyük çoğunluğu ruhu, bedene hayat veren manevî bir cevher olarak tasvir etmiştir.⁷³ Nizâmî de canı, vücûda hayat kazandıran,

fakat gözle görülmeyen ve gizli kalan bir cevher şeklinde sunar, bu temsili Allah'ın Zât'ının idrak edilemezliğini açıklamak için kullanır. Sultan Veled de *Ma'ârif*'te *Allah'ın yarattıkları hakkında düşünün, O'nun Zât'ı hakkında düşünmeyin* hadis-i şerifini şerh ederken Nizâmî'nin bu açıklamasına benzer bir yorum yapmıştır:

Allah'ın Zât'ı gizlidir, bunu görmek imkânı da yoktur hem de âşikârdır. O'nu görmek imkânı yoktur, ama sanatı ve sıfatı bakımından peydâdır. İşte bu cihetten hem âşikâr hem de gizlidir. Can, bizzat görünmez, fakat eser ve sıfatı itibariyle açık ve parlaktır... Can vücûda kendisini göstermek için gelmiştir, canı vücûtsuz olarak görmek imkansızdır.⁷⁴

3.5. İnsan ile Âlem Arasındaki Benzerlik

Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr* başta olmakla bütün mesnevilerinde tevhid kavramını ontolojik ve kozmolojik çerçeve içinde ele almıştır. *Heft Peyker*'de de bu yöntem devam ettirilmiş, tevhid âlemin düzeni, feleklerin hareketi ve insanın bu kozmik yapı içindeki konumu üzerinden açıklanmış, özellikle insanın yapısı ile âlemin yapısı arasındaki paralelliklere dikkat çekilmiştir. Şair, öncelikle yaratılmışların çok katmanlı mertebeler hiyerarşisi içinde bulduklarını, her varlığın kendi makamında ve sınırında yer aldığını belirtmiştir. Sonra farklı mertebelerden görünen bu sûretler, nakışlar ve tezahürlerin hakikatin kendisi değil, ona bir perde olduğunu, gece ve gündüzün de bu perdelerin açılıp kapanmasına benzer biçimde, görünürlük ve gizlenme hâllerini temsil ettiğini bildirmiştir. Burada bütün varlık mertebelerinin ve görünen âlemin, kendi başına kâim olmadığı, Allah'ın varlığıyla vücûd kazandığı ve O'nun iradesi olmaksızın hiçbir müstakil hareket

71 Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirel, (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 34-35, 51-52; İmam Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 18-24; Mustafa Yılmaz, "Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi", *TYB Akademi* 1, 1 (2011): 71-83.

72 Hakîm Nizâmî, *Heft Peyker*, 3-4.

73 Süleyman Uludağ, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2018, XXXV: 192-193.

74 Sultan Veled, *Maârif*, çev. Melika Ülker Tarkâhya, (İstanbul: Ataç Yay., 2011), 47.

yapamayacağı ifade edilmiş; âlemde müstakil, bağımsız failin olmadığı ilan edilerek fiillerin tevhide ele alınmıştır. Nizâmî, insanı yedi felekle kuşatılmış bu kozmik düzenin bir parçası olarak konumlandırırken, onun bu düzeni idrak edebilecek manevî istidada sahip olduğunu da ima etmektedir.⁷⁵

ما که جزیی ز سبع گردون یم
با تو بیرون هفت بیرونیم
عقل کلی که از تو یافته راه
هم ز هیبت نکرده در تو نگاه
ای ز روز سپید تا شب داج
به مددهای فیض تو محتاج
حالگردان تویی به هر سانی
نیست کس جز تو حالگردانی

[Biz ki, yedi göklerden bir cüzüz, Sen'den yedi uzaklıktayız. Akl-ı Külli ki, Senden yol almıştır, Senin heybetinden Sana bakamaz olmuştur. Aydınlık gündüzden karanlık geceye dek her şey Senin feyzinden gelen yardıma muhtaçtır. Hâli her yönden değiştiren/döndüren yalnız Sensin; Senden başka hâl değiştiren yoktur.]⁷⁶

Destgirdî'ye göre ilk beyitte insanın zâhiren yedi kat felek içinde yer alması ile birlikte, bu kozmik sınırların ötesine geçebilecek bir istidada sahip olduğu vurgulanır. İnsan akıl, tefekkür ve basîret yoluyla ilerlediğinde feleklerin ve unsurların hâkim olduğu cismânî âlemi aşarak ruhânî âleme yönelebilir. Ancak bu yöneliş, aklın (idrakin) hissî âlemin kayıtlarından sıyrılmasıyla mümkündür; zira sûretler âlemini terk etmedikçe mânâlar âlemi açığa çıkmaz.⁷⁷ Bu bağlamda yedi felek, yalnızca astronomik bir tasvir değil, aynı zamanda insanın Allah'a yaklaşma sürecinde kat etmesi gereken manevî mertebeleri de

temsil etmektedir.

İbnü'l-Arabî insansız âlemin varlığını “ruh-suz bir beden, cilasız bir ayna” olarak tanımlar. Ona göre âlem ile insan, Ulûhiyetin bâtinî hâlden zâhirî hâle geçmesini simgelemektedir ve bu bakımdan aralarında derin benzerlik bulunmaktadır. Âlemin hakikatleri tümüyle insanda da mevcuttur, ancak onlar âlemde perakende, insanda ise toplu hâldedirler. Âlem büyük insan, insan ise küçük âlemdir; âlem, cüzleri ayrışık insan, insan ise cüzleri bitişik âlemdir.⁷⁸ Bu doğrultuda “Sen'den yedi derece uzaklıktayız” ifadesi ile yedi yakınlık (huzur) makamı veya yedi manevî mertebemuhtemelen insanın seyrüsülûk sürecinde tevhide ulaşması için kat etmesi gereken yedi aşama yahut nefsin yedi mertebesi kastedilmektedir. Nitekim bir sonraki beyitte tasavvufun önemli kavramlarından biri olan Akl-ı Küllî zikredilmektedir. Hz. Mevlânâ *Mesnevî*'de kâinatı ihata/idare eden küllî akıldan ve insanlarda mündemiç olan ferdî (cüz'i) akıldan bahsetmiştir. Ken'ân Rifâî (ö. 1950), bu açıklamaları şerh ederken Akl-ı Küllî'yi tam ve mutlak akıl, ilk yaratılan, yaratıcı kudretin hareket halindeki tecellîsi olarak tanımlar: Akl-ı Küllî bilinmek ve kudretini göstermek için Nefs-i Küllî denilen âlemleri ortaya çıkarmıştır, ancak Nefs-i Küllî Akl-ı Küllî'ye nispetle noksan olduğundan kendini bütünlemek için bir harekete sevk edilmiş, dokuz gök ile dört unsur bu hareketten meydana gelmiştir. Tüm bu hareketlerin nihai gayesi ruhun tekrar Allah'a ulaşması, O'na varmak için çeşitli merhalelerden geçmesi, bilhassa kâmil insandaki tecelliye mazhar olmasıdır.⁷⁹ Nizâmî de bu beyitlerde Akl-ı Küllî'yi yaratıcı kudretten sudûr ederek âlemi kuşatan ve düzenleyen ilâhî bir ilke olarak

75 Hakîm Nizâmî, *Heft Peyker*, 4.

76 Krş. Hacı, *Nizami Gencevinin "Yeddi Gözal" Mesnevisinin Şerhi*, 97-101.

77 Hakîm Nizâmî, *Heft Peyker*, 4.

78 Nasr Hamid Ebu Zeyd, “İbn Arabî'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf* 25, 1 (2010): 26.

79 Ken'ân Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Kubbealtı Yay., 2012), 155.

takdim etmektedir. Sonraki beyitte ise âlemde yaratılmış her şeyin ilâhî feyizle kâim olduğu bildirilir ki, İbnü'l-Arabî bu ilâhî feyzin *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes* olarak iki aşamada gerçekleştirildiğini söyler.⁸⁰ Son beyitte ise maddî âlemde olduğu gibi manevî âlemde de her türlü hareketin kaynağının, yani hâlleri değiştirenin de Allah olduğu bildirilir. Özetle, *Heft Peyker*'de Nizâmî âlemin yapısıyla insanın manevî yapısını karşılaştırmalı olarak ele alarak insanı bu kozmik tertibin bir parçası ve manevî muhatapı olarak konumlandırmaktadır. Burada tevhid, kozmoloji üzerinden temellendirilerek âlem, insanı Allah'a götüren bir hüccet ve tefekkür alanı olarak tasvir edilir. *Mahzenü'l-esrâr*'da kurulan tevhid düşüncesi burada felekler ve kozmik semboller üzerinden anlatılarak insan-âlem benzerliği doğrultusunda derinleştirilmiş ve bütüncül bir yapı oluşturulmuştur.

3.6. Nizâmî Gencevî'nin Kendi Tevhid Görüşü Hakkında Bildirdikleri

Nizâmî Gencevî, mesnevilerinde belli konularda nazarî açıklamalar yaptıktan sonra kendi manevî durumuna da değinmiştir, mesela, *Mahzenü'l-esrar*'ın tevhid bahsinin sonunda kendi hâlini şu beyitlerle ifade etmiştir:⁸¹

دل که زجان نسبت پاکي کند
بر در او دعوی خاکی کند
رُستۀ خاکِ در او دانه‌ایست
کز گل باغش ارم افسانه‌ایست
خاک نظامی که بتایید اوست
مزرعه دانه توحید اوست

[Kalb (dil) ki, candan paklık nispetin eder, O'nun kapısı üzere topraklık davasında bulunur. Toprağın rüştesi (filizi, bitirdiği) onun inlerinden bir dânedir. O'nun bağının gülü

yanında İrem bir efsanedir. Nizâmî'nin toprağı ki, O'nun teyidi⁸² ile dir, O'nun tevhid dânesinin mezasıdır.]

Bu beyitler hakkında Şem'î Efendi'nin yorumu özetle şöyledir: İnsanın gönlü/kalbi her ne kadar kendisini candan temiz ve latîf görse de Allah'ın dergâhında toprak mesabesindedir; zira cisim ve can bağından murat gönül goncasıdır. Bütün ruhânî güzellikler ondan zuhûra gelir; ilâhî aşkın, muhabbetin ve tecellîyatın mahalli kalptir, diğer tüm uzuvlar ondan feyiz alırlar. "Toprağın filizi onun incilerinden bir incidir" ifadesiyle yedi katlı yerin Yaratıcının kudret incilerinden biri olduğu kastedilir. İrem ki, burada cennet bağı anlamındadır, yaratılış bağının gülüne nispetle efsane gibidir. Nizâmî'nin toprağı (vücûdu, kalbi) ki, ilâhî birliğin teyidi ve tevfiği ile yönetilmektedir, Allah Teala'nın bahşişi ve ihsanı ile dünya sevgisinden, mâsivâdan uzaklaşarak aşk-ı ilâhî ile dolmuş, O'nun tevhid tohumunun ekildiği bir tarla hâline gelmiştir.⁸³ Sirâceddin Hacı ise burada kalb ve ruh arasındaki ilişkiyi bahsedildiği görüşündedir. Ona göre kalp her ne kadar kendisini ruha benzeterek onun gibi temiz olduğunu iddia etse de Allah'ın huzurunda ancak bir toprak mesabesindedir, yani kendi başına hiçbir şey meydana getiremez. İlâhî mârifetin, tevhid tohumunun bu kalp toprağına Allah tarafından ekilmesi gerekir. Bu tohumdan filizlenen gülün yanında İrem dahi bir efsane olarak kalır. Başka bir ifadeyle sağlam bir tevhid inancı ile yetişen insan, daha dünyada iken hakiki cennet hayatına erişmiş sayılır. Şairin burada muhtemelen kendi manevî hâline de işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴ Tevhid bölümünden sonra gelen

82 Allah'ın teyidi - güç vermesi, kuvvet ve kudret kazandırması.

83 Behzad, "Şem'î Şem'ullâh ve Şerh-i Mahzenü'l-esrâr," 143-145.

84 Hacı, "Sırlar Hazinesi" *Masnəvisinin Şerhi*, 702-704

80 Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 254.

81 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 11.

münâcât bahislerinin son beyitlerinde de bu anlatım devam ettirilir:⁸⁵

بنده نظامی که یکی گوی تست
در دو جهان خاک سر کوی تست
خاطرش از معرفت آباد کن
گردنش از دام غم آزاد کن
...ای شرف نام نظامی به تو
خواجگی اوست غلامی به تو
نزل تحیت به زیانتش رسان
معرفت خویش به جاننش رسان

[Kulun Nizâmî ki, Senin tekliğini (birliğini) dile getirir, her iki dünyada Senin dergâhının eşliğinin toprağıdır. Onun hatırını mârifetinle bayındır eyle, boynunu gam tuzağından azat eyle...⁸⁶ Ey Nizâmî'nin nâmının şerefi olan, onun hâceliği Sana gulamlığı sebebiyledir. Onun diline tahiyat (selam, dua ve senâ) nüzûlü eriştir, canına kendi mârifetini ulaştır.]

Şair önce yüce Allah'a olan teslimiyetini dile getirir, kulluk açısından kendisini toprak, yani tam bir hiçlik makamında görür; şerefinin, hürmetinin ve hâceliğinin⁸⁷ Allah'a

85 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 10-11.

86 Bu beyit Şem'î Efendi'de daha farklı şekildedir:

بنده نظامی که ثناگوی تست
در دو جهان خاک سگ کوی تست

“Bende Nizâmî ki, Seni senâ edenlerdendir, her iki dünyada Senin dergâhının köpeğinin toprağıdır, yani Senin makbollarının can- ü dilden muhibbidir.” Sara Behzad, “Şem'î Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-esrâr”, 160-161.

87 Farsçada hâce, Türkçede hoca olarak geçen kelime Sâmâniler döneminden (IX. yy'dan) itibaren isim olarak reis, efendi, kethüda, şeyh/pîr, hükümdar, başbuğ, hoca (yol gösterici ve müderris); sıfat olarak ise zengin, büyük, yüce anlamlarında kullanılmıştır. Büyük Selçuklularda ilim ve irfan sâhibi; yaşam biçimiyle tüm Müslümanlara örnek teşkil eden insanlara hâce unvanı verilmiştir. (DİA, “Hoca”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, 1998, XVIII: 186-187). Azerbaycan'da dînî ilimlerde belli makama ulaşmış şahıslara ve irşatla vazifelendirilmiş mürşitlere hâce denilmiştir. Nizâmî mesnevîlerinde hâce unvanını mürşit/pîr anlamında kullanmıştır, mesela *Mahzenü'l-esrâr*'ın halvetler bahsinde şair “Ol hâceden riyâzet dersi aldım” demektedir.

kulluğu sebebiyle gerçekleştiğini bildirir. Sonra ise niyazda bulunur, Allah'tan mârifetullah ile diline, şiirine kuvvet vermesini, kendisini gam tuzağından kurtarmasını ister. Yapılan bu açıklamalar, yani kulluktaki hiçlik bilinci, mârifetullah talebi ve hâce oluşuna yaptığı vurgu, şairin tasavvufî anlamda belli bir manevî mertebeye ulaştığına işaret etmektedir. Birinci münâcât bölümünde yer alan aşağıdaki beyitlerde ise Nizâmî, âlemde görünür olan her şeyin kaynağının, yaratıcısının ve idare edicisinin Allah olduğunun anlaşılması için O'ndan sırasıyla felekleri, kevâkibi, dünyayı yok etmesini, yani yaratılış serüvenini geri sarmasını, “kadîmî hâdisten ayırıştırmasını” istemektedir.⁸⁸

عجز فلک را به فلک وانمای
عقد جهان را ز جهان واگشای
نسخ کن این آیت ایام را
مسخ کن این صورت اجرام را
حرف زبان را به قلم بازده
وام زمین را به عدم بازده
ظلمتیان را بئنه بی نور کن
جوهریان را ز عرز دور کن
کرسی شش گوشه به هم در شکن
منبر نُه پایه به هم در فگن
حَقّه مه بر گل این مهره زن
سنگ زحل بر قَدَح زهره زن
..تا به تو اقرار خدایی دهند
بر عدم خویش گواهی دهند

[Feleğin aczini feleğe aşikâr et, cihanın akdini (bendini) cihandan çöz. Zamanın bu âyetini neshet, gök cisimlerinin suretini değiştir. Dilin harflerini kaleme geri ver, yerin borcunu ademe/yokluğa iade et. Zulmet ehlinin levazımını nirsuz bırak, cevher ehlini arazdan

88 Hakîm Nizâmî, *Mahzenü'l-esrâr*, 9-10; Krş. Behzad, “Şem'î Efendi ve Şerh-i Mahzenü'l-esrâr”, 153-157.

uzaklaştır. Altı köşeli Kürsüyü kır, dokuz katlı minberi de harap et! Ayın hokkasını bu mührenin toprağına vur, Zühal'in taşını Zühre'nin kadehine çarp... Ta ki Senin Huda'lığını ikrar etsinler, kendi yokluklarına tanıklık etsinler!]

Bu beyitler birlikte değerlendirildiğinde Nizâmî'nin tevhidi, varlık ile yokluk arasındaki ontolojik ayrımı idrak etmeye yönelik tasavvufî bir bilinç hâli olarak ele aldığı görülmektedir. Şair kozmik düzenin sembolik olarak ortadan kaldırılmasını, yaratılışın bir film gibi geri sarılmasını talep ederek bütün varlık mertebelerinin hakiki varlık karşısındaki izafiliğini ortaya koymakta ve böylece hakiki varlığın yalnızca Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, özellikle Cüneyd-i Bağdâdî'nin sûfîlerin tevhid anlayışı olarak tanımladığı “kıdemi hudûsten ayırmak, hudûsü kaldırıp kıdemi tek bırakmak” şeklindeki tarifin poetik bir ifadesidir. Nizâmî'nin bu düşüncüyü şiir dili ve sembolik anlatım aracılığıyla dile getirmesi onun tasavvufî tevhid anlayışının temel meselelerine vâkıf olduğunu, bu hakikatleri estetik ifade biçimleriyle yorumladığını göstermektedir.

4. Sonuç

Bu çalışma, Nizâmî Gencevî'nin mesnevîlerinde tevhid kavramının sadece kelâmî bir inanç ilkesi olarak değil, tasavvufî idrak mertebeleriyle irtibatlı, çok katmanlı manevî bilinç şekli olarak ele alındığını göstermektedir. Tevhid bölümleri, geleneksel edebî açılış unsuru olmaktan ziyade varlık, insan ve ilâhî hakikat arasındaki ilişkiyi açıklayan bütüncül tasavvufî düşünce çerçevesi sunmaktadır. Nizâmî burada Allah-âlem-insan ilişkisinin ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla ele almış, Kur'ân merkezli bir yaklaşımla öncelikle ilâhî varlığı tanıtmış, sonra sırasıyla kâinatın ve insanın yaratılışını afâkî ve enfûsî boyutlarıyla tasvir etmiştir. Bu tasvirlerde

bütün mahlûkatın hakiki varlık karşısındaki izafiliği vurgulanarak mevcûdâtın Mutlak Varlığın cûd ve ihsanı sayesinde ortaya çıktığı ifade edilmiştir. Nizâmî, kozmolojik yapı içerisinde insanın yerini belirleyerek insan ile âlem arasındaki paralellığe de dikkat çekmiş; dünyaya gelişiyile ilâhî yakınlıktan uzaklaşmış olan insanın ibadet, tâat ve manevî arınma yoluyla yeniden o yakınlığa yönelme imkânına sahip olduğunu göstermiştir. Kendi manevî hâline dair ifadeleriyle ulaştığı makamların ancak hiçliğini idrak ettikten sonra ilâhî lütuf ve mevhibe olarak kendisine bahşedildiğini bildirmiş; farklı idrak seviyelerine hitap eden sembolik ve pedagojik bir dille tevhidi, insanın manevî tekâmülünü yönlendiren bir bilinç düzeyi ve hâl olarak kavramsallaştırmıştır.

Erken dönem sûfîlerinin tevhid anlayışıyla yapılan karşılaştırmalar, Nizâmî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin “sonda başa dönüş” ilkesi, İmam Gazzâlî'nin cem'-tefrika dengesi ve Ebû Sa'îd Ebû'l-Hayr'ın “Heme Ü'st” ifadesiyle özetlenen varlık tasavvuruyla aynı irfânî gelenek içinde yer aldığını göstermektedir. Bununla birlikte şair, vecdî taşkınlıktan ziyade denge, edep ve manevî sorumluluk vurgusuyla şekillenmiş ölçülü ve temkinli bir yaklaşım sergilemektedir. Ulaşılan bulgular, Nizâmî'nin tasavvufî açıklamalarının Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle önemli paralellikler taşıdığını göstermektedir, ancak bu benzerliklerin, doğrudan bir etkilenmeden ziyade aynı tasavvufî geleneğin temel hakikatlerinin farklı ifade biçimleriyle dile getirilmesi olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Nitekim, İranlı tasavvufî şiir uzmanı Elâhî Ghomşeyî, tasavvufun kavramsal ve nazarî boyutunu geliştiren İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Nizâmî'nin, aynı hakikatleri şiirsel semboller ve hikâyeler aracılığıyla ifade ettiğini bildirmiş ve *Mahzenü'l-esrâr*'ı

bu doğrultuda şerh etmiştir.⁸⁹ Azerbaycanlı araştırmacı Nezaket Memmedli ise Attâr ile Nizâmî'nin eserlerindeki müşterekliklere dikkat çekerek Nizâmî'nin, tasavvufî şiir ekolünün Senâi-Attâr-Rûmî çizgisinin önemli halkalarından birini oluşturduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Bu doğrultuda Nizâmî, klasik tasavvuf düşüncesinin kavramlarını şiir aracılığıyla yorumlayan bir müellif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ali Nihat Tarlan ve Necla Pekolcay'ın divan edebiyatındaki tevhid tasnifi dikkate alındığında,⁹¹ Nizâmî Gencevî'nin mesnevilerindeki tevhid bölümlerinin açık biçimde tasavvufî tevhid kategorisine ait olduğu görülmektedir. Burada “kenz-i mahfî” telmihleri, Evvel-Âhir-Zâhir-Bâtın isimlerine yapılan atıflar, mâsivânın terk edilmesi ve aklın sınırlılığı karşısında aşk ile mârifetin belirleyici rolü gibi tasavvufî unsurların geniş şekilde işlenmesi, şairin tevhid tasavvurunun derin irfânî boyut taşıdığını göstermektedir. Ayrıca tevhidin, Nizâmî'nin mesnevilerinde yalnızca giriş bölümlerine özgü bir konu olmayıp eserin bütününe yayılan ontolojik, kozmolojik ve ahlâkî kurucu ilke niteliği taşıdığı da görülmektedir. Bu yönüyle Nizâmî'nin eserleri, okuyucusunu tedricî mânevî olgunlaşma sürecine yönlendiren öğretici ve irfânî

metinler olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma Nizâmî Gencevî'nin yalnızca büyük bir söz ustası değil, aynı zamanda Fars tasavvuf geleneği içinde önemli bir yere sahip bir müellif olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynaklar

Avfî, Muhammed. *Lübâbü'l-elbab*. Haz. Saîd Nefisî. Tahran: İttihad, 1333.

Aghayev, Murad. “Nizâmî Gencevî'nin Hamse'sinde Tanrı İnancını ve Peygamber Sevgisi.” *Erciyes Akademi* 36, 4 (2022): 1711–1723.

Akalın, Nazir. “Nizâmî-i Gencevî'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri.” *Bilig: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1998): 67–91.

Altıntaş, Ramazan. “İslam Düşüncesinde Tevhid ve Tefrika.” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 1 (1996): 111–121.

Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar, 2017.

Aydın, Funda Türkben. “Fars Edebiyatında İlk Sâkinâme Örneği”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6, 2 (2011): 732-753.

Behzad, Sara. “Şem'î Şem'ullah ve Şerh-i Mahzenü'l-Esrâr: İnceleme- Tenkitli Metin-Özel İsimler Sözlüğü.” Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Bürgel, J. C., and C. van Ruymbeke, (eds). *A Key to the Treasure of the Hakîm: Artistic and Humanistic Aspects of Nizâmî Ganjavi's Khamsa*. Leiden: Leiden University Press, 2011.

Câmî, Abdurrahman. *Nefehatü'l-Üns*. İstanbul: Medine Yayınları, 2011.

Cîlî, Abdülkerim. *Hakikat-i Muhammediye*. Çev.: Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2010.

---, *Besmelenin Şerhi*. Ter.: Seyyit Hüseyin Fevzi

89 Hüseyin Muhyiddin Elâhî Ghomşeyî, “Nizâmî ve İbnü'l- Arabî,” *Maqâlât-i İrfânî*, (Tahran: Rovzaneh, 1377), 85–104; Hüseyin Elâhî Ghomşeyî, *Der custecû-yi ma'nâ-yi irfân*, (Tahran: Rovzaneh, 1380), 210–225. Dr. Elâhî Ghomşeyî, “مخزن الاسرار: نظامی”, <https://youtu.be/9HyCiSMqCc0>.

90 Nəzakət Məmmədli, *Şeyx Fəridəddin Əttar və Azərbaycan Ədəbiyyatı*, 208-220; Nəzakət Məmmədli, “Nizami ve Əttar Yaradıcılığında Poetik ve Fəlsəfi Paralelliklər”, *Nizami Gəncəvi - 880: Nizami Gəncəvi Yaradıcılığında Multikultural və Ümumbəşəri Dəyərlər Sempozyumu Bildirileri*, 2021, 102-118.

91 Bkz. Ali Nihat Tarlan. *Divan Edebiyatında Tevhidler ve Muamma*, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 195-196; Neclâ Pekolcay vd., *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*, (İstanbul: Kitabevi, 1994).

- Paşa. İstanbul: Kitsan Yay., 1996.
- Chittick, William C. *İlahi Aşk*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- ."The Divine Roots of Human Love." *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 17, (1995): <https://ibnarabisociety.org/the-divine-roots-of-human-love-william-chittick/>.
- Değirmençay, Veyis. "Nizâmî-i Gencevî'de Besmele, Hamdele ve Salvele." *Doğu Esintileri* 2, 19 (2023): 27-39.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 25–44.
- . "Kur'an-ı Kerim ile İnsan İkizdir Ne Demektir?" *Fikriyat*, 23.09.2022, <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2022/09/23/kuran-i-kerim-ile-insan-ikizdir-ne-demektir>.
- Destgirdî, Hasan Vahîd. *Hakîm Nizâmî: Mahzen el-Esrâr*. Tahran: Armağan, 1347.
- . *Hakîm Nizâmî: Heft Peyker*. Tahran: Armağan, 1314.
- . *Hakîm Nizâmî: Hüsrev ve Şirin*. Tahran: Armağan, 1314.
- El-Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. Çev.: Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2017.
- Elmalılı, M. Hamdî Yazır. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meali*. Ankara: Sefa Yayınları, 2010.
- Genceli Nizâmî. *İskendernâme-Şerefnâme-İkbâlnâme: Genceli Nizami*. Çev.: Nimet Yıldırım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022.
- Ghomşeyî, Hüseyin Muhyiddîn Elâhî. "Nizâmî ve İbnü'l-Arabî." *Maqâlât-i 'Irfânî*. Tahran: Rowzaneh, 1377.
- . *Der custejü-yi ma'nâ-yi 'irfân*. Tahran: Rowzaneh, 1380.
- . Video lecture: "مخزن الاسرار نظامی", <https://youtu.be/9HyCiSMqCc0>. Erişim Tarihi: 14 Ocak 2025).
- Gökbulut, Süleyman. "Bağdat Tasavvufunun Lisanı: Cüneyd Bağdâdî", *Bağdat İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, İstanbul: Ensar, 2020.
- Hadislerle İslam*, Diyanet İşleri Başkanlığı. Ankara: 2013. <https://hadislerleislam.diyana.gov.tr>.
- Hacı, Siraceddin. *Həzrət Nizami Gəncəvinin Sirlər Xəzinəsi Məsnəvisinin Şərhi*. X. Bakı: Nafta-Press, 2017.
- . *Nizami Gəncəvinin Yeddi Gözəl Məsnəvisinin Şərhi*. I. Bakı: Nafta-Press, 2019.
- Hakîm et- Tirmizî. *Kalbin Anlamı*. Çev.: Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Hotham, Matthew R. "Seeing God with Both Eyes." PhD diss., University of North Carolina at Chapel Hill, 2016.
- İmam Gazzâlî. *Tasavvufun Esasları (Ravzatü't-Tâlibîn)*. İstanbul: Dehliz Yayınları, 2009.
- . *Mişkâtü'l-envâr*, Ankara: DİB Yay., 2019.
- Işıtan, İbrahim. "Sûfîlerin Tevhid Anlayışı." *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6, 5 (2017): 3209–3211.
- Kanar, Mehmet. "Nizâmî-i Gencevî." *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, 2007, 183–185.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Risale*. Haz.: Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yay., 2014.
- Mammadova, Saadat. "Nizâmî Gencevî'nin Mahzenü'l-esrâr Mesnevisinin Tasavvufi İçeriği ve Türk İslam Edebiyatına Etkisi". *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 8, 3 (2025): 520-548.
- Məmmədli, Nəzakət. *Şeyx Fəridəddin Əttar və Azərbaycan Ədəbiyyatı*. Bakı: Ekoprint, 2022.
- . "Nizami ve Əttar Yaradıcılığında Paralelliklər." *Nizami Gəncəvi – 880*, 102–118. 2021.
- Nasr, Hamid Abu Zayd. "İbn Arabî'ye Göre

- İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi.” Çev. Semih Ceyhan. *Tasavvuf*, 25 (2010): 261–293.
- Nasr, Seyyed Hossein. “The World View and Philosophical Perspective of Hâkîm Nizâmî Ganjavî”. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. Mahdi Amin Razavi. 191-200. London: Routledge, 1996.
- Nevrûzî, Yakup. “Nezami Şâir-i Sûfi Meslek?” *Edebiyât-i irfânî ve Ustura-i şenahî/7*, 25 (2011): 124-142.
- Nizâmî-yi Gencevî. *Leylâ ile Mecnun*. Çev. Naci Tokmak. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Okumuş, Ömer ve Setter Durmaz. “Nizâmî-i Gencevî'nin Hamsesinde Tevhidler.” *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu*, İstanbul: Sütün Yayınları, 2012, 411–436.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid.” *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVI, 2012, 18–20.
- Öztürk, Ergün. “Seyyid Ahmed Er-Rifâî'nin el-Burhânü'l-Müeyyed Adlı Eserinde Tevhid Anlayışı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2018): 233–256.
- Pekolcay, Neclâ vd. *İslâmî Türk Edebiyatında Şekil ve Nev'ilere Giriş*. İstanbul: Kitabevi, 1994.
- Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi*. Çev: Hicabi Kırılgiç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Rifâî, Ken'an. *Şerhli Mesnevi-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Yay., 2012.
- Sadaghi Maryam vd., “The Nezami's Humanistic Message to the People of the World”. *Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature* 13, 25 (2012): 57-86.
- Sargut, Cemâlnur. *Füsusü'l-Hikem 3. Hz. Nuh Fassı*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2012.
- Semerkandî, Devletşah. *Şair Tezkireleri*. Çev. Necati Lugal. İstanbul: Pinhan, 1977.
- Servetiyân, Behrûz. *Güzide-yi Mahzenü'l-esrâr*. Tahran: İntişârât-ı Tus, 1379.
- Seyed-Gohrab, Ali-Asghar. “Nizâmî Ganjavî: An Innovator of Persian Narrative Poetry,” in *Routledge Handbook of Ancient, Classical and Late Classical Persian Literature*. Edited by Kamran Talattof. 245–252. London: Routledge, 2023.
- Seyyid Muhammed Nur. *Niyâzî Mısrî Divanı ve Şerhi*. Haz: M. Sadettin Bilginer, H. Mustafa Varlı. İstanbul: Esmâ Yay., 1976.
- Smith, Paul. *A History of Sufi Poetry*. Australia: New Humanity Books, 2020.
- Sultan Veled. *Maârif*. Çev.: Melika Ülker Tarkâhya. İstanbul: Ataç Yay., 2011.
- Şirvânî, Seyyid Yahya. *Şifâü'l-Esrâr*. Çev. Mehmet Rıhtım. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Tahrallı, Mustafa. *Tevhid Bilgisi*. İstanbul: Kubbealtı, 2023.
- Talattof, Kamran. *Nezami Ganjavi and Classical Persian Literature: Demystifying the Mystic*. New York: Palgrave Macmillan, 2022.
- Tarlan, Ali Nihat. *Divan Edebiyatında Tevhidler ve Muamma*. İstanbul: Ketebe Yay., 2019.
- Topaloğlu, Bekir. “Hakîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XV, 1997, 181-182.
- Uludağ, Süleyman. “Tevhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, 2012, 21–22.
- . “Ruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, 2018, 192-193.
- Yıldız, Abdulvahap. *Sultânü'l-evliyâ Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Mustafa. “Gazzâlî'nin Akıl Eleştirisi.” *TYB Akademi*, 1 (2011): 71–83.