

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**OSMAN FAZLÎ ATPAZARÎ: HAYATI-ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED BEDİRHAN

İstanbul, 2006

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

**OSMAN FAZLÎ ATPAZARÎ: HAYATI-ESERLERİ VE
TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMED BEDİRHAN

Danışmanı: Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç

İstanbul, 2006

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

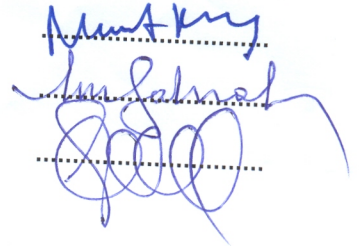
İLAHIYAT Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi
MUHAMMED BEDİRHAN nın OSMAN FAZLÎ ATPAZARİ: HAYATI-ESERLERİ
VE TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun
13.07.2006 tarih ve 2006-7/11 sayılı kararıyla ile oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy
çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 5...../12/2006

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. MAHMUD EROL KILIÇ
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. MUSTAFA TAHRALI
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAİL KARA



İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	III
ÖNSÖZ.....	IV

I. BÖLÜM

OSMAN FAZLÎ ATPAZARÎ'NİN HAYATI

1. OSMAN FAZLÎ ATPAZARÎ'NİN HAYATI.....	1
2. ADI, NESEBİ, DOĞUMU VE YETİŞMESİ.....	2
3. SAÇLI İBRAHİM EFENDİ'YE İNTİSABI	3
4. ZÂKİRZÂDE ABDULLAH EFENDİ'YE İNTİSÂBI	4
5. ŞEYHLİĞİ	9
6. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN İSTANBUL'DA İKÂMETİ.....	12
7. DEVLET RİCÂLİ İLE İLİŞKİSİ.....	16
a) A)-IV. MEHMED DÖNEMİ.....	16
b) B)-II. SÜLEYMAN DÖNEMİ.....	23
8. ŞEYHİN MAGOSA'YA SÜRGÜN EDİLMESİ.....	32
9. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN VEFATI	39
10. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN AİLESİ VE ÇOCUKLARI.....	45
a) ŞEYH MEHMED EL-CÛDÎ.....	45
b) MUSTAFA EFENDİ	46
c) AHMED EFENDİ.....	46
d) ABDULLAH EFENDİ.....	46
e) SÂLiHA HANIM	46
f) HANİFE HANIM	46
g) HATİCE HANIM	47
h) ÂİŞE HANIM.....	47
11. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN HALİFELERİ	47
a) ŞEYH SEYYİD ABDÛLBÂKÎ EFENDİ	47
b) ŞEYH AHMED EFENDİ	48
c) ŞEYH KÖSEC MUHAMMED.....	48
d) ŞEYH SUN'ULLAH AMÂSEVÎ	48
e) ŞEYH ALİ DEBREVÎ.....	48
f) ŞEYH MEHMED KARİNÂBÂDÎ.....	49
g) ŞEYH ABDULLAH EFENDİ	49

h) ŞEYH HÜSEYİN EL-MİSRÎ.....	49
i) ŞEYH HÜSEYİN FERÂİZÎ.....	49
j) İBRAHİM EFENDÎ.....	49
k) ŞEYH KARA MUSTAFA EFENDÎ.....	50
l) OSMAN CANİKÎ.....	50
m) ABDURRAHİM ÇÂKERÎ.....	50
n) OSMAN EFENDÎ.....	50
o) MURTAZÂ DEDE.....	50
p) ŞEYH MEHMED EL-CÛDÎ.....	50
q) İSÂZÂDE ÖMER EFENDÎ.....	50
r) İSMAİL HAKKÎ BURSAVÎ.....	50
12. OSMAN FAZLÎ EFENDÎ'NİN ŞEMÂİLİ.....	52
13. TASAVVUFÎ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	62
14. ESERLERİ.....	66
15. TASAVVUFA DAİR ESERLERİ.....	66
16. ZÂHİRÎ İLİMLERE DAİR ESERLERİ.....	69

II. BÖLÜM

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

17. VARLIK (VÜCÛD).....	75
18. VARLIK MERTEBELERİ.....	93
19. RUH VE NEFS.....	118
20. SEYR U SÛLÛK.....	123
21. BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLAR.....	141
22. SONUÇ.....	162

EKLER

23. EK-1: ATPAZARÎ'NİN ÇİZDİĞİ VARLIK DAİRELERİ.....	163
24. EK-2: ATPAZARÎ'NİN RİSÂLE-İ RAHMÂNİYYE, TECELLİYÂT-I BERKİYYE VE DİĞER İSİMSİZ RİSALELERİ.....	166
25. BİBLİYOGRAFYA.....	185

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.mlf.	aynı müellif
a.s.	aleyhi ve sellem
b.	bin veya İbn
bkz.	bakınız
c.	cilt
D.İ.A.	Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	hicrî
H.z.	Hazret-i
hz.	hazırlayan
ktb.	kütüphanesi
m.	milâdî
md.	maddesi, maddesi
M..	Marmara niversitesi
nr.	numara
s.	sayfa
s.a.v.	sallalâhu aleyhi ve sellem
sy.	sayı
trc.	tercüme, tercümesi
ts.	tarihsiz
vr.	varak
vb.	ve benzeri
yzm.	yazma

ÖNSÖZ

17. yüzyıl Osmanlı tarihinde sonraki yüzyılları etkileyecek olan önemli olayların gerçekleştiği bir kavşakta durur. Bu asırda Osmanlı Devleti, dışarıda üst üste aldığı savaş yenilgileri ile giderek yıpranmış, ekonomisi ve siyasi hayatı çalkantılı bir döneme doğru gitmeye başlamıştır. Devlet tımar yapısının bozulması nedeniyle askerlik yerine eşkıyalık yapan Yeniçeri Ocağı'nın elinde âdetâ kuklaya dönmüş, ocak ağaları rüşvetle vezâret ve emâret dağıtarak devletin varolan gerileme seyrine ivme kazandırmışlardır.

Bu dönemde tahta geçen sultanların daha önceki devirlerde yaşayan sultanlara nisbetle idare bakımından daha az yeterli olmaları da devletteki bu karışıklık sürecinde etkin bir rol oynamıştır. Gerek genç ve tecrübesiz şehzâdelerin tahta çıkması gerekse de hanım sultanların iktidar mücadeleleri Osmanlı toplumunda yaşanan sıkıntının ne safhada olduğunun bir göstergesidir denilebilir.

Tezimizin de konusu olan ve işte bu sosyal ve siyâsi ahvâl ve şerâit içinde yaşamış bir Celvetî şeyhi olan Osman Fazlî Efendi gerek yetiştirdiği halîfesi İsmail Hakkî Bursevî ve yazdığı eseleri ile Osmanlı tasavvuf düşüncesine yaptığı katkı ile gerekse de yaşadığı dönemin siyasi hayatı üzerinde üstlendiği rolle bu yüzyıl içinde Osmanlı tarihine damgasını vurmuş bir sûfidir.

O bir yanda halkı vaazlarıyla irşad ederken diğer tarafta dervişlerini yetiştirmiş ve gerileme devri toplumunun, toplumsal ve ahlâkî çöküşüne karşı bir set olmaya çalışmıştır. Hak bildiği sözü devrin devlet adamları ve sulatanına dahi söylemekten çekinmeyecek kadar cesur ve dirâyetli kişiliği onun en nihayet Kıbrıs'a sürülmesine neden olmuş ve kendisi geride yüz elli civarında halîfe ve hem zâhirî hem de tasavvufî alanda kaleme alınmış onlarca eser bırakarak burada vefat etmiştir.

Siyasi olduğu kadar ilmî kişiliği ile de dikkate değer bir âlim olan Fazlî Efendi kendi döneminde artık yavaş yavaş bozulmaya yüz tutan medrese ilimlerinde ve irfânî tasavvuf düşüncesinde eserler kaleme alarak gelecek kuşaklara bu mirasın aktarılmasında önemli bir rol üstlenmiştir.

Özellikle İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî ekolünü takip eden ve vahdet-i vücûd anlayışının yaşadığı dönemdeki en önemli temsilcileri arasında isminin anılmasını haklı kılacak eserlere imza atmış olan Fazlî Efendi, yaptığı irşad faaliyetleri ile de bu düşüncenin Balkanlar'dan Mısır'a kadar geniş bir coğrafyada tanınıp yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bu alanda yetiştirdiği en önemli halîfesi olan İsmail Hakkî Bursevî ise hiç şüphesiz onun en önemli eseri kabul edilmeye layıktır.

Osman Fazlî Atpazarî'nin hayatı, eserleri, tasavvufî düşüncesi ve ona âit olan Tecelliyât-ı Berkıyye ve Risâle-i Rahmâniyye isimli iki eseri ile isimsiz bazı risalelerinden oluşan külliyâtın da dizgili şeklinden müteşekkil olan tezimizde 17. asırda yaşamış olan bu önemli sûfinin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini inceledik.

Tezimizin hazırlanmasında Osman Fazlî Efendi'nin tasavvufa dair yazdığı bütün eserleri taradık. Ayrıca onun hayatını kaleme alan Bursevî'nin başta Tamâmu'l-Feyz olmak üzere ulaşabildiğimiz diğer eserlerinden de faydalandık. Ancak bize ayrılan sürenin kısıtlı olması nedeniyle bir Konevî şârihi olan bu mühim sûfiyi diğer Konevî şârihleri ile karşılaştırmalı bir biçimde okumalar yapama imkanımız olmadı. Dolayısıyla Atpazarî'yi bu diğer şârihlerden ayıran ve özel kılan tasavvufî düşüncelerini tam tespit etme imkanını elde edemedik.

Tezimizin hazırlık aşamasında hem kıymetli fikirler ve tavsiyelerinden istifade ettiğim ve hem de engin hoşgörüsüne bir kez daha şahid olduğum kıymetli tez danışmanım Prof. Dr. M. Erol Kılıç'a ve bana tezimde yardımcı olacak kitapları teminde kolaylık sağlayan muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı ile Prof. Dr. H. Kâmil Yılmaz hocama minnet ve teşekkürlerimi takdim ederim.

Üsküdar-2006
Muhammed BEDİRHAN

I. BÖLÜM

OSMAN FAZLÎ ATPAZARÎ'NİN HAYATI

1. ADI, NESEBİ, DOĞUMU VE YETİŞMESİ:

Adı Seyyid Osman b. Seyyid Fethullah'tır.¹ Osman Fazlî Efendi, Fazlî-i İlahî, Emir Efendi, Emir Sultan, Atpazarî, Şeyh Osman ve Kutub Osman olarak da bilinir. Şiirlerinde de Fazlî mahlasını kullanmıştır. Seyyid bir aileden geldikleri bilinmekle beraber neseb silsilesine hiçbir kaynakta yer verilmemektedir. Ancak Nakîbü'l-eşrâf Kudsî-zâde (ö. 1674)² ile yakın münasebeti dikkate alınırsa devrin seyyidleri arasında itibarlı bir yere sahip bulunduğu görülür.

Babası Fethullah Ziyâde Osmanlı ordusuna mensup bir subaydı. Fethullah Efendi ölümüne kadar oğlunun terbiyesi ve eğitimiyle meşgul oldu. Ölümünü İsmail Hakkî, Fazlî Efendi'den şöyle nakletmektedir: "Annem ıslak bir pamukla onun ağzına su damlatıyordu. Bir ara gözlerini açıp iki kez 'kâfi, kâfi' dedi. Nefesleri tükenmişti. Sonra 'Yâ Allah!' diyerek ruhunu teslim etti."³ Babası, Osman Fazlî Efendi 17 yaşındayken vefat etmiştir.⁴ Hüseyin Vassâf, Kemâl-nâme-i İsmail Hakkî ve Sefîne isimli eserlerinde kaynak belirtmeksizin Seyyid Fethullah'ın Osman Fazlî Efendi'nin doğumunda vefat etmiş bulunduğunu ve Osman Fazlî Efendi'nin vâlidesinin taht-ı terbiyesinde yetiştiğini belirtmekle birlikte kaynaklar bunu doğrulamamaktadır.

Osman Fazlî Efendi 19 Zilhicce 1041 (7 Temmuz 1632) Çarşamba günü işrak vaktinde bugün Bulgaristan'a bağlı olan Şumnu'da doğmuştur. Şumnu o dönemde İsmâil Hakkî Bursevî'nin anlattığına göre Edirne'ye altı merhale uzaklıkta Tuna Nehri boyunca bir Rumeli kasabası olup havası ve güzel nimet ve bereketi çok bir belde olup âdetâ Rumeli'nde Arap diyarındaki Mısır ülkesinin bir benzeri gibidir. Ve insanları da dost ve cana yakın olup düşman tabiatlı değildir.⁵

Osman Fazlî Efendi on yedi yaşına kadar Şumnu'dan dışarı çıkmayıp ilk tahsilini babasından almıştır.⁶ babasının vefatına kadar olan bu dönemdeki hayatı ile ilgili fazla bir bilgi elimizde mevcut değildir.

¹ Bursevî, Tamamü'l-feyz, I., 138.

² Rifat Efendi, Devhatü'n Nukabâ, 25-26

³ Bursevî, a.g.e., II., 158, a.mlf., Kitabü's-silsiletî-Celvetiyye

⁴ Bursevî, *Kitabü's-silsile*

⁵ Bursevî, a.g.e., 86b

⁶ Bursevî, a.g.e., 140, a.mlf., *Silsile*, 92.

Osman Fazlî Efendi on yedi yaşında iken Şumnu'da bir kahvehânedede çalıp söyleyen bir şâire rastlar ve onun sözlerinin tesirinde kalarak annesinden ilim tahsili için Şumnu'dan dışarı çıkmasına izin vermesini ister.⁷

Aynı olan Tamamü'l Feyz'de de farklı bir biçimde aktarılmaktadır. Buna göre Fazlî Efendi doğum yeri olan Şumnu'da bir mecliste güzel sesli bir kavvâlin (hânende) bir şeyler okuduğunu işitir. Kavvâlin okudukları Fazlî Efendi'ye öyle tesir eder ki gayr-i ihtiyârî ağlar, ve meclisten kalkarak anne-babasının yanına gider onlardan ilim tahsili için izin ister. Ebeveyni uzun süre durakladıktan ve pek çok bahaneler ileri sürüp kalması hususunda ısrar ettikten sonra nihayet onun kararlılığını görüp gitmesine izin verirler.⁸ Osman Fazlî Efendi bu olayın akabinde devrin önemli merkezlerinden olan Edirne şehrine gider.

2. SAÇLI İBRAHİM EFENDİ'YE İNTİSABI İNTİSÂBI

Edirne'ye gidince kendisine kalacak bir yer arayan Osman Fazlî Efendi daha önce şöhretini duyduğu Azîz Mahmud Hüdâyî'nin halîfelerinden Saçlı İbrahim Efendi'nin dergâhına gidip ona intisâb eder.⁹

Fazlî Efendi'nin yüksek istidatlı oluşu ve gayreti Saçlı İbrahim Efendi'nin gözünden kaçmamıştır. Fazlî Efendi zikr-i cehrîyi son derece sevmiş olduğundan tekkedeki ikâmeti esnasında gece vakti kalkıp gür bir sesle tevhid çekmekle meşgul olur. Bu durumu anlayan Şeyh çoğu geceler evinden çıkarak mescide gider ve Osman Fazlî Efendi'nin yanına varıp onun zikrini dinler ardından da "Ey Seyyid bizi yaktın" der ve bunu sürekli tekrarlar.¹⁰

Şeyhi, Osman Fazlî Efendi'nin bu hali terk etmediğini aksine heybet ve celâlinin arttığını görünce onu zikirle çok meşgul olmaktan alıkoyup itidalli bir hale çekmeye çalışır. Fazlî Efendi'ye karşı olabildiğince güzel ve nazik davranır hatta bu hâli terk etmesi için kendi evinden yatak yorgan ve yastık yollayıp bir de emrine hizmetçi tayin eder ki Fazlî Efendi kendisini evindeki kadar rahat hissetsin. Ancak bu tedbir işe yaramaz. Osman Fazlî Efendi hizmetçinin yanında bulunmadığı anda, yatağı, yorganı toplayıp tekrar zikirle meşgul olmaya başlar.

⁷ Bursevî, *Silsile*, 92.

⁸ Bursevî, *Tamamü'l-feyz*, I., 140-141.

⁹ Bursevî, a.g.e., I., 142., a.mlf., *Silsile*, 92.

¹⁰ Bursevî, a.g.e., I., 142.

Osman Fazlî Efendi bunu yapmasındaki amacını “Ben vatanımı ancak ilim öğrenmek ve Hak yoluna sülûk etmek için terk ederek gurbeti ve onun sıkıntılarını seçtim. Ve bu rahatı ve mubahları terk etmekle ikmal olur. Şu durumda bunları vatanımda terk edip gurbette yaşamamın ne anlamı var.” sözleriyle açıklamıştır.¹¹

Osman Fazlî Efendi'nin Edirne günleri çok sürmeyecektir. Bir gün Şeyhi ona öyle bir söz söyler ki Osman Fazlî Efendi bundan şeyhin kendisini kızıyla evlendirmek niyetinde olduğunu anlar. Bunun üzerine Şeyhinin bu kararının kendisini sıkıntıya sokacağını ve maksadını elde edemeyeceğini, ve ondan ne zahirî ve ne de bâtinî anlamda feyiz alamayacağını anlamıştır. Bu durum üzerine İstanbul'a doğru yola çıkar. Ancak bey'at edeceği ve kendisini irşad edecek şeyh-i kâmil ve mürşid-i vâsılı bulma hususunda şaşkın bir vaziyettedir.¹²

İsmâil Hakkı Bursevî Silsilenâme isimli eserinde bu durumu anlatırken Saçlı İbrahim Efendi'nin Osman Fazlî Efendi'nin irşadından aciz olduğunu düşünmüştür. Çünkü Osman Fazlî Efendi son derece gayret sahibi ve istidatlı bir talebedir. Bu yüzden şeyhi onu İstanbul'a göndermiştir.¹³

Bu iki durumdan yola çıkarak Osman Fazlî Efendi'nin İstanbul'a gelişinin sebepleri daha açık bir hal alır. Ve diyebiliriz ki Osman Fazlî Efendi şeyhi ile bir meşrep problemi yaşamış bunun üzerine gelişen olaylar neticesinde de çok net anlaşılacakla birlikte ya şeyhi tarafından yollanarak ya da kendi isteği ile İstanbul'a gelmiştir.

3. ZÂKİRZÂDE ABDULLAH EFENDİ'YE İNTİSÂBİ¹⁴

¹¹ Bursevî, *Tamamü'l-feyz*, I., 142.

¹² Bursevî, a.g.e., I., 142.

¹³ Bursevî, *Silsilenâme*, 92

¹⁴ Abdullah Efendi, Hüdâyî Dergâhı'nda yetişmiş, Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin halîfesi Muk'ad Ahmed Efendi (v. 1045/ 1636)'den seyr u sülûkunu tamamladıktan sonra bir müddet Manisa'da irşada memur olmuş, bilahare İstanbul'a gelmiştir. Burada önce Zeyrek Zaviyesi şeyhliğine daha sonra Atik Ali Paşa Camii'ndeki Kâsım Çelebi zaviyesi şeyhliğine getirilmiştir. Buradan Tophane Kılıç Ali Paşa Camii ve Fatih Câmii vâizliğine tayin edilmiştir. Abdullah Efendi'nin Bî-çâre mahlasıyla yazdığı ilâhîleri bulunmaktadır. 1068 (1657)'de vefat eden şeyhin kabri Üsküdar Miskinler Tekkesi'ndedir. Osman Fazlî şeyhi Zâkirzâde'nin vaaz ve nasihatta takrîr ve tefsir bakımından Üftâde ve Hüdâyî'den üstün olduğu kanaatindedir. Ancak Zâkirzâde'nin yazmadığını da vurgulamıştır. Bursevî, *Tamâmü'l-feyz* II., 173, H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî-Hayatı Eserleri Tarîkati*, 245; Mehmet Nermi Haskan, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, C. I, 317-322; *Evlîyalar Ansiklopedisi*, C. X, 217.

Osman Fazlî Efendi İstanbul'a gelince bağlı bulunduğu Celvetî tarikatının âsitânesi olan Üsküdar'daki Hüdâyi Dergâhına gider. Amacı o vakitler dergâha postnişin olan ve Azîz Mahmud Hüdâyi'nin kızdan torunu Şeyh Mes'ud Efendi'ye¹⁵ intisâb etmektir. Ancak dergâhın dış kapısında düşünceli vaziyette oturmuş beklerken gün görmüş, Azîz Mahmud Hüdâyi'nin de hizmetinde bulunmuş yaşlı bir derviş çıkarken onun bu düşünceli haline bakıp durumunu sorar. Osman Fazlî Efendi'de ona Rumeli'nden geldiğini Şeyh Mes'ud'a intisâb etmek ve ona mürîd olmak arzusunda olduğunu bildirir. Bunun üzerine yaşlı derviş "Oğulcağızım o meczûbândandır. Ve meczûb irşâda güç yetiremez. İrşâd fenâ ve bekâ ehli birisinden elde edilir. Eğer dilersen seni hem şerîat hem de tarîkat bakımından istediğin gayeye eriştirecek birine götüreyim" dedi. Bunun üzerine Osman Fazlî Efendi "Böyle yaparsan beni ihya edersin. Ve bana bu kapıda bir Hızır olursun" diye cevap verir.¹⁶

Yaşlı derviş tarafından Zâkirzâde diye meşhur olan Şeyh Abdullah Efendi'ye götürülür. Babası Azîz Mahmud Hüdâyi'nin zâkirbaşısı ve hulefasından Şâbân Dede¹⁷ (Ö. 1061/1650) olan ve Azîz Mahmud Hüdâyi'yi görmüş olmakla birlikte intisabı ve icazeti Hüdâyi'nin halifesi Muk'ad Ahmed Efendi'den¹⁸ olan bu zât İstanbul'da sur içinde oturmaktaydı ve fazilet ve kelmâli ile mâruf ve makam ve hâli ile meşhur, avam ve havassın itibar ettiği bir kişiydi.¹⁹

Osman Fazlî Efendi yaşlı dervişle karşılaşp onun tarafından Zâkirzâde Abdullah Efendi'ye götürülüşünü ilâhî bir lütuf olarak kabul eder ve Allah'ın inayetiyle ve imdâdı ile hiç hesap etmediği bir kapıdan kendisine yardım olunduğunu düşünür. Yaşlı derviş onu Zâkirzâde'nin huzuruna çıkarırken bütün yolculuk zahmeti ve sefer meşakkatinden oluşan yorgunluğunu ve perişan vaziyetini düzeltmiş ve birbirlerini tanımalarına imkan sağlamıştır.²⁰

Şeyhinin huzuruna giren Osman Fazlî Efendi, onun yüzünü görünce "Bu yüzde yalan yok!" diye düşünür. Aradığı şeyhin Zâkirzâde olduğunu anlar ve kendisine aradığı şeyhin bu olduğu ve maksûduna da ancak onun eliyle erişebileceği ilham olunur. Zâkirzâde ise daha

¹⁵ Şeyh Mes'ud Efendi, Hazret-i Hüdâyi'nin kızdan torunu olup ilim tahsil ettikten sonra dedesinin yoluna sğlûk etmiş ve onun halifesi olan Ahmed Muk'ad Efendi'den inâbe ile icâzet almış vefatından sonra yerine postnişin olmuştur. Bu zât meczûb tabiatlı olup kaynaklar onun takvâ ehli bir kimse olduğunu söylemektedirler. 1657'de vefat eden Mes'ud Efendi'nin kabri Üsküdar'da Hüdâyi Âsitânesi'ndeki dedesinin türbesindedir. (H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyi-Hayati Eserleri Tarîkati*, 268.

¹⁶ Bursevî, Tamamü'l-feyz, vr. 89 b

¹⁷ H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyi-Hayati Eserleri Tarîkati*, 305.

¹⁸ Hayatı hakkında bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyi-Hayati Eserleri Tarîkati*, 267-268.

¹⁹ Bursevî, a.g.e., I., 142-143.

²⁰ Bursevî a.g.e. I., 143.

sonra bu olay hakkında kendisine vârid olan ilhamı Osman Fazlî Efendi'ye aktararak “İşte sâdık bir tâlib ve âşık bir mürid gelmiştir.” dediğini nakledecektir.²¹

Osman Fazlî Efendi, Zâkirzâde'nin elini öpüp ona hâlini arz ettikten sonra, Zâkirzâde, ona Zeyrek Camii'ne bitişik olan tekkesinde ikamet etmesini söyler.²² Bu teklif Osman Fazlî Efendi için âdetâ bütün arayışları ve çabalarını neticelendirmiştir. Hemen zaviyede bulunan hücrelerden birine yerleşir ve dünyevî alâkâ ve meşguliyetlerden kurtularak kendisini tam anlamıyla maksûduna teksif eder.²³

Osman Fazlî Atpazarî'nin tarîkat silsilesi Zâkirzâde ve Şeyh Dizdarzâde Ahmed Efendi kanalıyla Celvetiyye Tarîkatı'nın Pîri Azîz Mahmud el-Hüdâyî'ye ulaşır.

Zâkirzâde Abdullah Efendi bu sıralarda zâhiri ilimlerden ders vermemekteydi. Sadece haftada bir Salı günleri Fatih Camii'nde vaaz eder ve bu vaazlara halkın çok büyük bir rağbeti vardır. vaazlarında şer'î ahkam ve ilâhi maarif ve hakâikten bahsettikten sonra Celvetiyye usulünde tevhid ve âyin-i şerif icra olunurdu. Zâkirzâde bu itibarla her bakımdan İstanbul'un en faziletli şeyhi sayılmaktaydı.²⁴

Osman Fazlî Efendi şeyhinin zahiri ilimlerde ders vermemesi nedeniyle Aksaray semtinde ikamet eden ismini vermediği bir zâttan Zâhirî ilimleri tahsil etmiştir. Bu dönemde meşguliyetinin çoğunu cehrî tevhid zikri, riyâzat ve mücâhede teşkil etmek olduğundan bedenen zayıflar ve takatten kesilir. Öyle ki şiddetli riyâzat nedeniyle Aksaraylı hocaya giderken yolda defâatle durup dinlenmek zorunda kalmaktadır Osman Fazlî Efendi'nin bu durumu sekiz yol sürecekte fenâ hâlinde saç başı dağınık, perişan ve yırtık kıyafetler içerisinde pek çok zorlukla mücadele edecektir.²⁵

Riyâzat ve mücâhedeleri neticesinde kendisine inkişaf eden halleri yazıp şeyhine veren Osman Fazlî Efendi'ye şeyhi “Ey Seyyid senin sözlerinde Şeyh-i Ekber zevki var.” Diyerek beğenir ve dua eder, Rahmâni nefeslerinin bereketini de onun üzerinden eksik etmez.²⁶

²¹ Bursevî, a.g.e., I., 143.

²² Bursevî, a.g.e., I., 143.

²³ Bursevî, a.g.e., I., 144.

²⁴ Bursevî, a.g.e., I., 144.

²⁵ Bursevî, Tamâmu'l-feyz I., 144.

²⁶ Bursevî, Tamâmu'l-feyz I., 143-144.

Günlerini dergâhta geçirmeye devam eden Osman Fazlî Efendi şeyhinin hizmetinde bulunmaktan da bir an geri durmaz. Bir gün şeyhi müridlerinden birini ağır bir hizmete göndermek için araştırır. Ancak hepsi hizmeti hoş karşılamadıkları için bir tarafa gizlenince, Osman Fazlî Efendi hücrelerinden çıkararak “beni gönderiniz” der. Şeyhi “Emir Çelebi senin dersin vardır. vaktin zayi olmasın” diye cevap verdiğinde Osman Fazlî Efendi ise “Sultânım ulûm-u evvelîn ve âhirîn bana münkeşif olacağını bilsem yine de hizmetinizi ihtiyar ederim.” Diye cevap verir. Bu cevaptan çok memnun kalan Zâkirzâde “Emir Çelebi, Allahu Teâlâ sana ulûm-u evvelîn ve âhirîni münkeşif kılsın!” diye nefes eder ve hizmete yollar. Bu nefesin tesiriyle bir gece Fazlî Efendi’ye Cenâb-ı Hak cânibinden evvelkilerin ve sonrakilerin ilmi münkeşif olmuştur. Öyle ki ilm-i iksîrde dahi söz sahibi olup bu meyanda eser dahi telif edecek kadar ileri seviyeye ulaşmıştır. Bu onun ihlâs ve sadâkatine bir armağandır.²⁷

Zâkirzâde Abdullah Efendi ömrünün sonlarına doğru Fazlî Efendi’ye hilâfet icâzeti vermek istemiştir. Ancak bunu ısrarla kabul etmeyen Fazlî Efendi şeyhine hizmet etmeyi ve onun yanında kalmayı daha uygun gördüğünü belirtmiştir. Bir gece rüyasında Cenâb-ı Hakk’ın kendisine görünmesi ve elinde tutmakta olduğu mushafı göstererek “Bunu al ve kullarımı Bana dâvet et!” demesinin ardından korkuyla uyanır ve rüyayı şeyhine arz eder, şeyhi mütebessim bir çehre ile kendisine “Allah tarafından sana işaret olununcaya kadar hilâfeti kabul etmedin. Senin benimle olan bu durumun Cüneyd (ö. 297/910)’in Seriyî (ö. 253/857) ile olan durumu gibidir. Seriyî, Cüneyd’den halkı irşad etmek için vaaz ve nasihat vermesini istemişti ancak o bunu kabul etmeyerek bu teklifi reddetmiş, o gece rüyasında Hz. Resûlullah Efendimiz’i görmüş ve Onun işâreti üzerine teklifi kabul edip irşada başlamıştı.” diyerek rüyayı yorumlayıp hilâfetini tasdikler.²⁸ Osman Fazlî Efendi, Zâkirzâde’nin yirmi sekizinci ve son halîfesidir.²⁹

İsmail Hakkı Bursevî şeyhinin bu durumuna dikkat çekerek onun yüce makamını idrâkten insanların âciz olduklarını ve şeyhinin Allah tarafından irşâda mezun kılınmasında ilâhî bir sır bulunduğunu belirterek bu sırrı insanların yanlış anlamalarından korktuğu için izhar etmediğini söylemiştir. Ayrıca İsmail Hakkı şeyhine bu nedenle her ikisi de zât, sıfât, fenâ ve bekâya işâret eden İlâhî ve Fazlî lakaplarının verildiğini de aktarır.³⁰

²⁷ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz II.*, 173, a.mlf. Silsile, 93.

²⁸ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I.*, 144-145, a.mlf. Silsile, 96-97; Vassaf, *Sefîne III*, 58-59, a.mlf. *Kemâlnâme*, 63; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmu’l-Feyz Adlı Eseri*, 13; Çetiner, a.g.e., 28.

²⁹ Bursevî, a.g.e., I, 167.

³⁰ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I.*, 145, a.mlf. *Silsile*, 96-97; Çetiner, a.g.e., 29-30; Namlı, a.g.e., 13-14.

İsmail Hakkı şeyhinin gördüğü bu rüyayı ona verilmiş büyük bir müjde olarak yorumlar. Ona göre bu rüya şeyhinin zâtî evliyâlardan olduğuna bir delildir. Fazlî lakabı ise onun ilim ve hâlinin kesbî değil, keşf ve ilâhî armağan olarak verildiğinin bir göstergesidir.³¹

Bu hadisenin üzerine Fazlî Efendi şeyhi tarafından Rumeli tarafında bir kasaba olan Aydos'a halîfe olarak gönderilir. Bu kasaba o zamanlar Edirne'ye üç konak uzaklıkta bir yer olup aynı zamanda İsmail Hakkı'nın doğduğu yerdir.³²

Fazlî Efendi halîfe tayin edilmeden önce tayin beratını almak üzere Köprülü Mehmed Paşa tarafından imtihan edilmek istenir. Sadrazamın huzurunda zâhirî ilimlerden imtihan edilmek üzere Köprülü'nün huzuruna çıkarılır. Burada Köprülü Mehmed Paşa'nın bilgili bir hocası da hazır bulunmaktadır. Bu hoca kendisine Sa'duddin Taftâzânî (ö. 793/1390)'nin Şerhu'l-Akâid adlı eserinden bir bölümü okuması için uzatır. Kitabı alan Fazlî Efendi hiç duraksamadan ve seri biçimde uzatılan bölümü okuyunca kendisine beratı verilmiştir.³³

Osman Fazlî Efendi, hem zâhiren hem de bâtinen aldığı izin ile gönül rahatlığı içinde Aydos'a gider. Buradaki günleri vaaz, tedris ve zıkr-i tevhid ile geçmektedir. Öyle ki kendisine dil ile anlatılamayacak ilmî tecellîler ihsan olunur; bu tecellînin vahdet-i vücûdun temaşası olduğu Osman Fazlî'nin ifadelerinden açık şekilde anlaşılmaktadır. Ona göre bu tecellî vahdetin yüzünden kesret nikâbının kalkması ve vahdet nûrunun âfâkta zuhûru şeklinde olmuştur.³⁴

Burada bir müddet bu hâl üzere ikâmet etmeye devam eden Fazlî Efendi şeyhinden daha büyük bir yere gitmek için izin istemiş ancak bu teklif şeyhi Zâkirzâde tarafından reddedilmiştir. Zâkirzâde'nin "Vefatımdan sonra istediğin yere gitmekte muhayyersin. Ancak ben hayatta iken başka bir yere gitmeye iznim yoktur." demesi üzerine şeyhinin vefatına kadar Aydos'ta altı ay daha kalmış ardından şeyhin ölüm haberi ulaşınca (1068/1657) artık hilâfet dönemini geride bırakıp müstakil bir şeyh durumuna geldiği için buradan hicret eder.³⁵

³¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I.*, 145, s.mlf. *Silsile*, 96-97, Namlı, a.g.e., 14.

³² Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I.*, 146, a.mlf. *Silsile*, 94; Vassaf, *Sefîne*, C. III, 58, a.mlf. *Kemâlnâme*, 63; Aynî, 24; Çetiner, a.g.e., 30; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 365; Namlı, a.g.e., 14; Sakıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlî", *DİA*, IV, 84.

³³ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I.*, 156; Aynî, a.g.e., 24; Yılmaz, a.g.e., 365-366; Çetiner, a.g.e., 30-31; Namlı, a.g.e., 14.

³⁴ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I.*, 146; Çetiner, a.g.e., 31; Namlı, a.g.e., 14.

³⁵ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I.*, 146; Çetiner, a.g.e., 31; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 14

İsmail Hakkı şeyhinin bu durumunun izahını yapmak maksadıyla bu hâlin peygambere vahyin Cebrâil vâsıtasıyla gelmesi durumuna benzediğini ifade etmiştir. Buna göre mürîdin Cebrâil'i hayattaki mürşididir. Mürşidi vefat edince gönlüne bakar ve kalbinden fetva alarak Cânib-i Hakk'tan ve Hazret-i Nebeviyye'den kendisine işaret olunan şekilde amel eder.³⁶

4. ŞEYHLİĞİ

Zâkırzâde Abdullah Efendi'nin vefatıyla yerine halifesi Şeyh Ahmed Efendi'yi bırakarak Aydos'tan ayrılan Fazlî Efendi, Edirne'ye beş konaklık mesafedeki Filibe beldesine hicret eder.³⁷

Filibe beldesinde on beş yıldan fazla bir zaman kalan Fazlî Efendi burada vaaz ve irşad ve tedris ile meşgul olmaya devam etmiştir. Ayrıca sıkı bir riyâzat ve mücâhede ile nefis terbiyesine devam etmiştir. Bu sıkı riyâzatlar neticesinde kendisinde zuhûr eden hâlin galebesiyle yerinde duramaz ve sekr hâlinde müstağrak olarak kalır. İnsanlar bu nedenle kendisinde ortaya çıkan satvet ve heybet nedeniyle yüzüne bakamazlar.³⁸

Osman Fazlî Efendi halk arasında ziyâdesiyle sevmeye ve ders halkası günden güne zenginleşmeye başlayıp etrafı kalabalıklaşınca şöhretinden rahatsız olan Filibeli zâhir ulemâsı onu Filibe kadısına şikâyet ederler ve onun sürülmesi yolunda kadıya baskı yaparlar.³⁹

Bir Cuma gecesı yatsı namazını müteakip akd olunan tevhid meclisinin akabinde hüccesine girdiği esnada Filibelilerden bir adam kendisine “Filibe ulemâsı şu anda mahkemede toplandı. Kadı sana kararı bildirmem için beni yolladı. Onlar gecenin bu vaktinde derhal şehri terk etmeni ve dilediğin yere gitmeni istiyorlar. Eğer böyle yapmazsan seni öldürecekler.” der.

Bu durum karşısında hiç telaşa kapılmayan Fazlî Efendi Allâme Carullah (ö. 538) *inne qavmî tecemme'û ve bi naqsin tehaddethû / lâ ubâlî bi cem'ihim kullu cem'in muennesu* beyiti ile karşılık verir ve adama “Sen dön şüphesiz işlerin dizgini Allah'ın elindedir. Allah dilediğine yardım eder.” diyerek geri gönderir.

Bunun üzerine Fazlî Efendi Allah tarafından kendisini bir sükûnetin kapladığını ve Uhud Ashâbını uyuklama tutması gibi onu da bir uyuklama hâlinin kapladığını söyler. Âdeti

³⁶ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 146;

³⁷ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 146, II., Çetiner, a.g.e., 31; Yılmaz, 366; Namlı, 15.

³⁸ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 147.

³⁹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 156; Çetiner, a.g.e., 32; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 15.

üzere teheccüd namazını kılmak üzere gece yarısından sonra kalkınca yanında büyükçe bir İstanbul kağıdı bulur. Bu kağıda Allah'ın kendisini muttalî kıldığı vaktin fütuhâtından ona ilham olunan maârifî yazar. Sonra satırları saydığında yazının yüz yirmi satır uzunluğunda olduğunu görür. Ancak bunlar içinde şikâyet şâibesi taşıyan tek bir cümle dahi yoktur.

Sabah olunca henüz derin uykuda olan ulemâya bu kağıdı gönderip “Ben bu kağıdı vezire göndermek istiyorum. Ulemâ buna baksın ve şüpheye kapılmasın, bunda şikâyeti ihsâs ettirecek hiçbir cümle yoktur.” der.⁴⁰

Ne zaman ulemâ mektubu okur, bunun üzerine hepsi insafa gelerek yumuşarlar ve dağılırlar. Fazlî Efendi ise mektubu Köprülü Mehmed Paşa'ya gönderir. Bu hadisenin ardından uzunca bir zaman geçene kadar ulemâ tarafından rahatsız edilmez. Fakat daha sonra hasetçiler yeniden harekete geçerler ve Osman Fazlî aleyhinde fesat çıkarmaya ve tezvirata tekrar başlarlar. İş o kadar büyür ki onu sultana ve vezire şikayet etmek üzere İstanbul'a gitmeye dahi kalkışır.

Muhtemelen Edirne veya Filibe kadısı olduğu zamanlardan tanışarak bir dostluk kurduğu Şeyhülislâm Esirî Mehmed Efendi (ö. 1092/1681)'yi görmek maksadıyla İstanbul'a gitmeye karar veren Fazlî Efendi kimseye haber vermeden yola çıkar. İstanbul'a varınca şeyhülislâmın yanına gider. Esirî Mehmed Efendi onu başında bir külâh, sırtında bir hırka ve bir abâ ile perişan bir vaziyette görünce hayretinden parmağını ısırır ve “Efendi Hazretleri bu ne haldir? Bu nasıl bir durumdur?” diye hayretini âşikâr eder.

Fazlî Efendi bu suâle cevâben “zillet elbisesi ve tecerrüd ayağıyla yeryüzünde seyahat etmeyi murad ediyorum.” diye cevap verir ve hâlini gizleyerek inkâr eder.⁴¹

Her ne kadar o hâlini gizlese de şeyhülislâm buna inanmaz ve “Seni mutlaka beldenin hasetçileri rahatsız etmişlerdir.” diyerek Osman Fazlî Efendi'yi işin aslını anlatmaya zorlar. Osman Fazlî Efendi başından geçen hâdisleri bir bir ona aktarır. Bunun üzerine şeyhülislâm bizzat kendi eliyle Filibe kadısına bir mektup yazar. Mektup üslup olarak çok sert bir dille yazılmıştır ve âdetâ kadıyı azarlar bir havası vardır.

⁴⁰Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 156; Çetiner, a.g.e., 32-33; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 16.

⁴¹Bursevî, *Tamâmu'l-feyz I*, 157-158; Aynî, a.g.e., 24-26; Çetiner, a.g.e., 33-34; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 16.

Esirî Mehmed Efendi mektupta kadıya “Ey kadı! Bu mektup sana ulaşır ulaşmaz gözünü aç, haset eden kimseleri te’dir et, şerhileri şiddetle azarla! İçlerinden vaaz edenleri bundan alıkoy, onları evlerine hapsed, böylelikle birbirlerine gidip gelmesinler. işte bu ayrılık onların fitneyi uyandırmak maksadıyla toplanmalarına bir karşılık olsun. Şayet böyle yaparsan ne âlâ! Aksi hâlde seni azleder yerine yerine bu söylediklerimi yapacak bir kadı tayin ederim.” demektedir.

Esirî Mehmed Efendi kadıya mektubu yolladıktan sonra Fazlî Efendi’ye “Efendi sen de yerine dön. Ben onlara karşı sana yeterim.” diyerek Osman Fazlî’ye destek sözü vererek onu yolcu eder.

Bu sırada mektup eline ulaşan kadı muhtevastaki tehditler karşısında çaresiz kalmış olarak tâlimatları yerine getirmeye başlar ve suçluları cezalandırır, hapseder ve onları sıkıştırır.⁴²

Osman Fazlî, bu olayların ardından Filibe’de kalmaya devam eder ve buradaki ikâmet süresi on beş yılı bulur. Bu zaman zarfında talebe ve derviş yetiştirir, vaaz ve irşâd ile günleri geçer.⁴³

Filibe’deki günlerinin sonuna doğru Fazlî Efendi bir rüya görür. Kendi anlatımıyla kuşluk uykusuna yattığı esnada gördüğü bu rüyada büyük velilerden üç yüz şahıs Fazlî Efendi’nin beline bir zincir bağlayarak ve bu zinciri çeke çeke kısa bir müddet içinde İstanbul’a getirir. Edirnekapı’dan onu içeri iterler ve kaybolurlar. İçeri giren Fazlî Efendi tek başına şeyhinin vaazını dinlemek maksadıyla Fatih Camii’nin yolunu tutar. girişe varıp sağ ayağını eşikten attığı esnada vaazı bitirmiş olan şeyhinin kendisine doğru geldiğini görür. Şeyhi tebessüm ederek “Oğulcuğum bu beldede atların satıldığı meydandaki Kul Camii’nde ikâmet et.” diyerek kaybolur. Fazlî Efendi bu mahalle giderek burayı iyice görür ve beller.

Rüyadan uyanan Fazlî Efendi Filibe’den ayrılıp İstanbul’a gitmesi gerektiği kanaati kendisinde hâsıl olur. Hemen abdest alıp bir miktar namaz kıldıktan sonra Filibe’de yerine Şeyh Muhammed el-Kûsec’i vekil olarak bırakır ve hiç vakit kaybetmeden İstanbul’a doğru

⁴² Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 157-158; Aynî, a.g.e., 24-26; Çetiner, a.g.e., 33-34; Yılmaz, a.g.e., 366; Namli, a.g.e., 16-17.

⁴³ Bursevî, *Silsile*, 94; Vassaf, *Sefîne III.*, 59, a.mlf. *Kemâlnâme*, 63; Çetiner, a.g.e., 34; Yılmaz, a.g.e., 366; Namli, a.g.e., 17

yaya olarak yola koyulur. Zîrâ yaya yürümek konusunda Allah kendisine husûsî bir güç vermiştir.⁴⁴

5. OSMAN FAZLÎ EFENDİ’NİN İSTANBUL’DA İKÂMETİ

Fazlî Efendi gördüğü rüya üzerine elinde bir asâ, başında bir külâh, sırtında bir hırka ile yola düşer. Şehre rüyasında kendisini soktukları kapıdan girer ve şeyhi Zâkirzâde’nin kendisine tarif ettiği yeri aynen bulur. Kendisine işaret edilen Kul Camii’nde tavattun eden Fazlî Efendi Atpazarı olarak bilinen bu mahalle yerleşmesinin ardından Atpazarî nisbesiyle anılmaya başlanacaktır artık.⁴⁵

Fazlî Efendi İstanbul’daki ilk yıllarında maddi açıdan son derece sıkıntılı günler geçirmiştir. Önce Kul Camii’nin meşrutasında altmış gün kadar kalır. Ardından cemâatin tavassutuyla buraya yakın bir yerde dar bir ev satın alıp buraya yerleşir. Evin darlığını ve berbatlığını sözle anlatmak mümkün değildir. Burada ailesi ile beraber fakirlik ve sıkıntı içerisinde birkaç yıl geçirir. İsmail Hakkı Bursevî’nin ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla bu vakte kadar evlenmemiş olan Şeyh Fazlî, ev aldıktan sonra izdivacını da yapmış olmalıdır.⁴⁶

Bu sırada bir yandan Kul Camii bitişiğinde bir hayırsever tarafından bina olunan hücrelerde dervişlere ve halktan isteyen kimselere ders okutur, ayrıca şeyhi gibi Fatih Camii’nde vaazlar vererek halkı irşâd eder.⁴⁷ bu hücreler daha sonra tesis edilecek olan Atpazarî Tekkesi’nin de çekirdeğini oluşturmuştur.⁴⁸

Kul Camii civarında gah vaaz, gah tedris ve ale’l-ekser tevhid ile meşgul olan Fazlî Efendi yine bu sıralarda o devrin meşhur hattatlarından olan Derviş Ali’nin yazısını taklit ederek nesih hattıyla Kur’ân cüzleri yazar. Önce kırk, sonra yetmiş ve en sonunda yüz yirmi gümüşe satılan bu cüzlerden elde ettiği dünyalık ile eli bollaşan Fazlî Efendi geçimini teminde kolaylığa kavuşunca hattatlığı bırakmıştır.⁴⁹

⁴⁴ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 146-147, a.mlf, *Silsile*, 94; Vassaf, *Sefîne III.*, 59, *Kemâlnâme*, 63; Aynî, a.g.e., 26; Çetiner, a.g.e., 34-35; Namlı, a.g.e., 116-17.

⁴⁵ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 156., a.mlf, *Silsile*, 94; Vassaf, *Sefîne, III.*, 59, *Kemâlnâme*, 63; Aynî, a.g.e., 26; Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 16, a.mlf., Sebîlürreşâd, sayı, 210, tarih 1330, 30; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî III*, 421; Çetiner, a.g.e., 35; Sâkıp Yıldız, “Atpazarî Osman Fazlî”, *DİA*, IV, 84; Namlı, a.g.e., 116-17.

⁴⁶ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 156; Çetiner, a.g.e., 35; Namlı, a.g.e., 18-19.

⁴⁷ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 156; Vassaf, *Sefîne, III.*, 59, *Kemâlnâme*, 63; Çetiner, a.g.e., 35; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 19.

⁴⁸ Atpazarî Tekkesi hakkında bkz. M. Baha Tanman, *Atpazarî Tekkesi*, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C. III,

⁴⁹ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz I*, 156; Çetiner, a.g.e., 36; Namlı, a.g.e., 18.

Bu yıllarda ihtiyaç içerisinde olmasına rağmen kimseye hâlini açmaz ve tam bir istiğnâ ile yaşantısına devam eder.öyle ki en zor durumda dahi kimseye gidip ihtiyacını söylemez. Eline geçen az miktarda dünyalıktan ise ileride daha geniş bir ev almak kastıyla tasarrufta bulunur.⁵⁰

Bu yılların ardından Fazlî Efendi'ye Zeyrek Camii yakınındaki zâviyenin şeyhliği verilmiş ve dervişlerinden bir kısmı bu zâviyeye geçmişler, kalanlar ise Kul Camii meşrutasında ikâmete devam etmişlerdir.⁵¹

Fazlî Efendi İstanbul'daki ilk yıllarında bazı müridleri ile beraber İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'unu okurlar. Bu dersleri halk arasında dedikoduya neden olur. Dönemin tasavvuf ve İbnü'l-Arabî karşıtı mahfilleri "Emir Efendi Şeyh-i Ekberli mi imiş? Fusûs okuyormuş, gerçekten apaçık sapıklık içinde ve ona ayak takımından başkalarının da uyduğu yok." diye ta'n etmeye başlarlar. Bu nedenle Fazlî Efendi Allah'a yönelerek istihare eder. O gece sırrına gayb âleminden "Ceddinin yolunu tut! O yol izhâr ve ifşâ yolu değil setr ve ihfâ yoludur." denilir. Fazlî Efendi bu hitaba binaen bâtinî konularda meclis akdetmekten vazgeçerek zâhirî ilimlerde ders vermeye devam eder. böylece kendisinin ve metbûlarının hâlini ağyârın kem gözlerinden saklamış olur. Ulûm-u resmiyyede takrîr ve te'lif ile iştilal ederek dedikodunun önüne geçer. Çünkü böyle yapmak ona göre tıpkı yeni gelinin üzerine atılan ve onun güzelliğini saklayan adi bir kumaş gibidir. Eğer böyle yapılmaz ve gelin müzeyyen kumaşlarla örtülürse geline ağyârın gözleri ilişir, ve tavuk pazarında cevher satılmaz. Bu yüzden tarz diğerinden daha sâlim ve daha kolaydır.⁵²

Ancak bununla birlikte içindeki coşku ve ilâhî cezbeye hakim olamayan Osman Fazlî, sözü herkesin anlayamayacağı biçimde açması nedeniyle hasımlarınca devrin şeyhülislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi'ye şikâyet edilir.

Minkârîzâde Yahya Efendi beraberinde dönemin vâizleri olduğu hâlde Fazlî Efendi'yi ilim husûsunda imtihan etmek üzere makamına davet eder. Ancak bu davete icabet etmekten ictinâb eden Fazlî Efendi, Bakara sûresinin otuzuncu âyetini gönlüne doğan o vaktin maârifîyle tefsir ederek bu risâleyi şeyhülislâma yollar. Ancak şeyhülislâmın davetine icabet etmemesi nedeniyle kendisine husûmet besleyeceği ve ricâl-i devlet ve makam-ı sedâret

⁵⁰ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 158; Çetiner, a.g.e., 36.

⁵¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 156; Vassaf, *Sefîne*, III., 59, *Kemâlnâme*, 63-64; Aynî, a.g.e., 26; Çetiner, a.g.e., 35; Namlı, a.g.e., 19.

⁵² Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 181; a.mlf., *Silsile* 94-95; Vassaf, *Sefîne*, III., 59, *Kemâlnâme*, 63-64; Aynî, a.g.e., 26-27; Çetiner, a.g.e., 36; Yılmaz, a.g.e., 366; Namlı, a.g.e., 19.

nezdinde hakkında bir takım menfi mütâlaalara gireceği endişesi ile yine kalbine akan ilhâmât ile kaleme aldığı mektupları Sadrazam Köprülü Ahmed Paşa ile iki vezire gönderir.

Köprülü ilim ve irfan ehli bir kimse olduğu için mektubu okuyup beğenir ve Fazlî Efendi'yi makamına davet eder. Davete icabet eden Fazlî Efendi, Ahmed Paşa'nın kendisi ile sohbetten son derece mahzûz olduğunu “Ey efendi! Bu beldede senin gibi bir zât bulunsun da ben onu tanımayayım, bu bize yaraşmaz. Mutlaka aramızda muârefe ve sohbet olmalıdır. Zaman zaman bizi teşrif buyurmanızı temennî ederiz ki nûrunuzla tenvîr olup âsârınızla müstefîd olalım.” dediğini nakleder.⁵³

Sadâret makamından ayrılırken sadrazamın adamlarından biri tarafından verilen yüklü miktardaki parayı yoğun ısrar karşısında “Selefin, sultan tarafından ulemâya beytü'l-mâlden ayrılan parayı almak gerekir.” Prensibi nedeniyle kabul eder.⁵⁴

Sadrazamın Osman Fazlî Efendi'ye karşı bu jesti onun şöhretinin artmasına, talebe ve dervişlerinin sayısının ziyadeleşmesine neden olur. Bursevî'nin bahsettiği kadarıyla şeyhe rağbet o kadar artar ki ders halkasındaki kişi sayısı iki yüzü bulur.⁵⁵

Fazlî Efendi bu dönemde zâhirî ilimlerle meşgul olmaya devam ederek hâlini gizlemeyi seçmiş ve bu arada ilm-i münâzarâdan Hanefiyye, ilm-i beyândan Mutavvel ve Muhtasaru'l-Meânî, usûl-i fıkıhtan Tenkîh ve Telvîh isimli eserleri şerh ederek ulema arasında dameşhur olmuş, böylelikle kendisine çok sayıda âlim intisâb ederek dervişleri arasına katılmışlardır.⁵⁶

İstanbul'a geldiğinde yerleştiği dar evden çıkmak için bir miktar para biriktirmiş olan Fazlî Efendi'yi bir gün devrin nakîbüleşrafı Kudsîzâde⁵⁷ davet eder. Bu zâtla aralarında eskiye dayalı bir dostluk vardır ve âdetâ kardeş gibidirler. O zamanlar daha sonra Atpazarî Tekkesi olarak bilinecek olan evinin yeri boş bir arsadır ve insanlar orada atlarını saltığa çıkarmaktadırlar. Hatta eskiden kalma at bağlama yerleri dahi mevcuttur. Bu arsa aslında Nakîbüleşraf Kudsîzâde'ye aittir. Bu arsayı Fazlî Efendi'ye bağışlar. Fazlî Efendi de burada bir ev inşaatı için hazırlıklarını yaparak inşaat işine başlar. Bu işte Hz. Resûlullah'ın “Size

⁵³ Bursevî, a.g.e., I, 155; Aynî, a.g.e., 27; Çetiner, a.g.e., 36-37; Yılmaz, a.g.e., 366-367; Namlı, a.g.e., 20.

⁵⁴ Bursevî, a.g.e., I, 155; Aynî, a.g.e., 27; Çetiner, a.g.e., 37-38; Namlı, a.g.e., 20.

⁵⁵ Bursevî, *Silsile*, 95; Çetiner, a.g.e., 38; Aynî, a.g.e., 27; Namlı, a.g.e., 21.

⁵⁶ Bursevî, *Silsile*, 95; Çetiner, a.g.e., 38; Aynî, a.g.e., 27; Namlı, a.g.e., 21

⁵⁷ Hayatı için bkz. Rif'at Efendi, *Devhatu'n-nukabâ*, 25-26.

yenileri tavsiye ederim.”⁵⁸ hadisi ve O’nun fiilini örnek almıştır. Efendimiz Medîne-i Münevvere’yi teşriflerinde Mescid ve hemen bitişiğine de Ezvâc-ı tâhirât için tahsis olunan hucurâtı inşa etmişlerdi. Ashâb-ı Kirâm da O’na bu hususta yardımcı olmuşlardı. Bu yüzden meşâyih yeni dergâhlar ve evler bina etmişlerdir. Aynı biçimde Hazret-i Şeyh Üftâde Bursa’da, Hazret-i Pîr Hüdâyî Üsküdar’da ve diğer meşâyih-i izâm da kendi buldukları yerde yeni mekanlar kurmuşlardır.⁵⁹

Osman Fazlî Efendi ev inşaatına başlayınca biriktirmiş olduğu parası bitmiş bu yüzden borçlanmak zorunda kalmıştır. Bu borçlar uzun bir zaman sonra tamamen ödenebilecektir.⁶⁰

Yapılan bu ev iki katlı olup alt ve üst katlarda odaları, bir banyosu ve küçük bir mihvatası vardır. Bu ev daha sonra Atpazarî Tekkesi olarak adlandırılacak olan yapının da çekirdeğini teşkil etmiş olması lazımdır. Bu ev Atpazarı’nda, Avcıarpazarı başında olup bir tarafından Kemray Suyu denilen bir su akmakta imiş. Kapısının önünde bir umûmî çeşme olup halk bundan istifade eder, bu su Osman Fazlî’nin Devlet-i Osmaniyye ricâlinden iki mürdî tarafından akıtılmıştır. Bu suyun bir kolu evin içine de verilmiştir. Ayrıca şeyhin mürdîlerinden ve has ahbablarından Defterdâr-ı Sultânî Ali Efendi kendi helâl parası ile satın aldığı Kemer Suyu’nu da buradan akıtmıştır.⁶¹

Fazlî Efendi bu evde dört nikâhlısı ve câriyeleri ile birlikte oturmaya başlamış ve sıkıntı ve zarûretler içerisindeki hayatından kurtulmuştur.⁶²

Yine bu dönemde Fazlî Efendi Kul Camii ve Zeyrek Zâviyesi’ndeki görevlerine ilaveten Cuma günleri Vefa Camii’nde Ayasofya vakfından yirmi akçe günlük maaş ile vâizliğe tayin edilir. Bir müddet burada vaaz ettikten sonra Surre Emîni Bosnalı Ali Efendi’nin Süleymâniye Camii’ne koydurduğu kürsü de ona verilir. Bu kürsüde Çarşamba günleri vaaz eder. 1684 yılında Taraf-ı Pâdişâhî’den gelen fermanla Kulaksız İmamı Mustafa

⁵⁸ İbn Mâce, Nikâh, 7.

⁵⁹ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 158-159; Vassaf, *Sefîne*, III, 59, *Kemâlnâme*, 63; Aynî, a.g.e., 27; Çetiner, a.g.e., 39; Yılmaz, a.g.e., 367; Namli, a.g.e., 21.

⁶⁰ Bursevî, a.g.e., I, 158; Aynî, a.g.e., 27; Çetiner, a.g.e., 38-39; Namli, a.g.e., 21.

⁶¹ Bursevî, a.g.e., I, 159-160; Çetiner, a.g.e., 39.

⁶² Bursevî, a.g.e., I, 165; Çetiner, a.g.e., 40; Yılmaz, a.g.e., 367

efendi yerine Eski Sultan Selim Camii vâizliğine atanır. Cuma günleri de burada vaazlar verir.⁶³

Fazlî Efendi iki kez hacca gitmiştir. İlk haccına âit mâlûmât kaynaklarda yoktur. ikinci haccını ise 1091/1680 yılında yaptığı bilinmektedir. Hac seferinde te'lif ettiği eserleri de yanına almış ve uğradığı yerlerde karşılaştığı ulemâ tarafından bu eserler beğenilmiştir. Mısır ulemâsından bazı âlimler bu eserleri istinsah etmişler ve eserlerdeki müşkiller de şeyh tarafından tefsir edilmiştir. Kendisi Mısır'dan ayrılırken kendisini Mısır ulemâ ve meşâyihinden dört yüz kadar ileri gelen şahıs uğurlamıştır.⁶⁴ İstanbul'a döndüğünde de bu irtibatlar devam etmiş ve onlara mektuplar yazılmıştır. Bursevî bu mektupların kâtipliğini yapmış olup bu mektupların bazısı Arapça bazısı ise Türkçe olmak üzere on iki kadar mektup yazılmıştır. Bunlardan Türkçe mektuplar Mısır Valisi ve Defterdarı'na Arapça olanlar ise Mısır Şeyhü'ş-şüyûh'u Şeyh Şâhin ve Şeyh İbrahim Lekkânî gibi Mısır'ın ileri gelen zevâtına yazılmıştır.⁶⁵

6. DEVLET RİCÂLİ İLE İLİŞKİSİ

a-) IV. Mehmed Dönemi

Fazlî Efendi'nin yaşadığı dönemde Osmanlı Devleti duraklama dönemine girmişti. Devlet içeride ve dışarıda çok sıkıntılı günler geçirmekte idi. Padişahlar tahttan indirilip ya hapsediliyor ya da öldürülüyor, sarayda kadınlar saltanat sürüyor, harem ağaları rüşvet karşılığında vezaret satıyorlar, çocuk yaştaki şahıslar saltanat makamına oturtuluyordu. Bu dönemin ortalarına doğru İstanbul'a gelen Fazlî Efendi saraya ve idarî makamlara yakın bir hayat sürmüştü ve onlarla zaman zaman iyi zaman zaman kötü giden ilişkiler içerisinde olmuştur.

Fazlî Efendi'nin İstanbul'a geldiği yıllarda saltanat makamında Sultan IV. Mehmed oturmaktadır. IV. Mehmed babası Sultan İbrahim'in 1648 yılında çıkan isyanda yeniçeri ağaları tarafından öldürülmesi üzerine tahta geçmiştir.⁶⁶ Tahta cülûs ettiğinde henüz 7 yaşında olan Sultan'ın bu durumundan isyankârlar ve hanım sultanlar fazlasıyla faydalanmışlardır. Sultan Mehmed Han'ın çocukluğundan istifade eden devlet kademelerindeki kişiler, idarede

⁶³ Vassaf, *Sefîne*, III., 59, *Kemâlnâme*, 63; Aynî, a.g.e., 27; Çetiner, a.g.e., 40; Sâkıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlî", DİA, IV, 84; Yılmaz, a.g.e., 367; Namlı, a.g.e., 21-22.

⁶⁴ Bursevî, a.g.e., I, 193.

⁶⁵ Bursevî, a.g.e., II, 72; Çetiner, a.g.e., 41; Yılmaz, a.g.e., 367; Namlı, a.g.e., 22.

⁶⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/I, 237; Aynî, a.g.e., 28.

daha çok söz sahibi olabilmek için birbirleriyle de rekabete başladılar. Harem’de Kösem Sultan ile Hatice Turhan Sultan arasındaki rekabet en sonunda Kösem Sultan’ın boğdurulmasıyla nihayete ererken meydan genç Sultan’ın annesi Hatice Turhan Valide Sultan’a kalır. Saraya yakın çevrelerde rüşvetle makamlar dağıtıldığı için kısa sürede huzursuzluklar baş gösterir. Ehil olmayanların işbaşına getirilmeleri neticesi devletin mali, mülki ve askeri durumu sarsılır. Bu durumu düzeltmek amacıyla Sultan Mimar Kasım Ağa’nın tavsiyesi ile 15 Haziran 1656 tarihinde Köprülü ailesinden Mehmed Paşa’yı sadrazamlığa tayin eder. Köprülü Mehmed Paşa görevi kabul etmezden önce Padişah ve Vâlîde Sultan’a bazı şartlar öne sürmüştür ki bu hâdise Türk tarihinde bir ilk olması hasebiyle önem arz etmektedir. Buna göre yeni Sadrazam Padişah’tan kendisine sunduğu her telhisin mutlak kabulünü ve bu telhise mugayir hiçbir fermanın yayınlamamasını, en küçükten en büyüğe yapılacak olan tüm atamaların karşı çıkılmadan harfiyen uygulanması, devlet erkânından birinin teşviki ile görevlerinde sınırlandırmaya gidilmemesi, kendisini çekemeyenlere kulak asılmaması gibi şartlarla sadâret mührünü kabul eden Köprülü Mehmed Paşa ilerlemiş yaşına rağmen bu görevi dirayetle yürütmüş devletin bozulan düzenini yeniden sağlamaya çaba sarf etmiştir. Böylece Osman tarihinde Köprülüler Dönemi olarak anılacak olan dönem başlamış oldu.⁶⁷

İlerlemiş yaşına rağmen tecrübeli ve dirayetli bir devlet adamı olan Köprülü Mehmed Paşa görevi devr alır almaz Çanakkale Boğazı’ndaki Venedik ablukasını kaldırır. Bozcaada ve Limni adalarını işgalden kurtarır. İç işlerinde de Celâlîler ve haksız yere halka eziyet ederek onlardan zorla haraç toplayanlara aman vermez. Ayrıca İstanbul’da o dönemde oldukça büyük bir karışıklığa sebebiyet vererek huzursuzluk çıkaran meşhur Kadızâdeliler ve Sivasîler⁶⁸ kavgasına son vererek bu kavganın sorumlularını Kıbrıs adasına sürgün etmiş ve şehirde sükunu tekrar temin etmiştir. Ayrıca halkın dinî duygularını sömüren ve onlardan para toplayan Şeyh Sâlim isimli bir adam da cezalandırılarak bu gibi yola tevessül edecek olanlara iyi bir ders vermiştir. Yine Eflak Voyvodası’na mektup yazarak Osmanlı aleyhinde isyana teşvik ettiği gerekçesiyle Ortodox Patriği III. Partenios’u da idam ettirmiştir.⁶⁹

Devletin bozulan iktisadî hayatına da el atan Köprülü rüşvetin önüne geçmiş israf ve vakit kaybetmeksizin gereksiz harcamaların önünü alarak sıkı bir ekonomik tedbir uygulamıştır. İdarî yapıya da yenilikler getirerek Kubbealtı vezirlerinin sayısını azaltmış,

⁶⁷ Bk. “Köprülüler” MEBİA, VI, 892-908,

⁶⁸ Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî, 85-134, a.mlf. “XVII. yy.’da tekke medrese münasebetleri açısından Sivasîler-Kadızâdeliler mücadelesi”, İlam Araştırma Dergisi, c.III, sy.1, 37-72.

⁶⁹ Müctebâ İlgürel, “Köprülü Mehmed Paşa”, DİA, XXVI., 239;

yeniçeriler ve sipahi ocağında yenileşmeye gitmiş ve onları disiplin altına almıştır. Hatice Turhan Vâlide Sultan'la arasını iyi tutarak bulunduğu mevki sağlamlaştırmış ve kendisinden önceki sekiz yılda değiştirilen on üç sadrazamdan sonra devlete istikrar getirmiştir. Bu açıdan XVII. yy. Fransa'sında başbakanlık yapmış olan Kardinal Richelieu'yu andırır.⁷⁰

Köprülü Mehmed Paşa'nın vefatının ardından vasiyeti üzere oğlu Fazıl Ahmed Paşa vezir-i azam oldu. Bu zat babasının bıraktığı istikrarlı dönemi devam ettirmiş ve devletin iç ve dış alanda tekrar güçlenip düşmanları karşısında eski şevkine erişmesine ön ayak olmuştur. Yine Fazıl Ahmed Paşa devletin dış ilişkilerinde pek çok başarı kazanmasını sağlayarak devletin Doğu Akdeniz havzasını hiçbir engelle karşılaşmadan denetleyebilmesini tekrar sağlamış böylece devlet en geniş yayılma sınırlarına onun sayesinde erişmiş olur. Aralıksız olarak on beş yıl kadar sadâret makamında kalan Fazıl Ahmed Paşa bu sürenin yaklaşık dokuz yılını cephelerde geçirmiş ve genellikle başarılı olmuştur. Tarihçiler onu itidalli, müsâmahakar, sabırlı, azimli, ileri görüşlü, ilim adamlarını ve sanatkârları destekleyen, babasının aksine yumuşak kalpli, dindar, âdil, rüşvet düşmanı, zeki, cömert ve istişareye önem veren biri olarak anlatırlar. Ayrıca fıkıh ve felsefe alanında derin bilgisi olan ve icâzetli bir hattat olduğu da söylenen Fazıl Ahmed Paşa babası gibi hayır işlerine önem vermiştir. Çeşitli yerlerde yaptırdığı hayır eserlerinin yanında kurduduğu kütüphane ile de ilim tarihinde kendisine müstesna bir yer edinmiştir.⁷¹

Osman Fazlî Efendi Fazıl Ahmed Paşa'yı hep sitâyişle anmış onun ilim ve tasavvuf ehline karşı olan rağbetinden övgüyle bahsetmiştir.

Fazıl Ahmed Paşa'nın kırk bir yaşında ölümü üzerine yerine onun tarafından yetiştirilen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa sadrazam olur. Bu zâtı İsmail Hakkı Bursevî servet ve azamet mübtelâsı ucub ve kibir sahibi kendisinden başkasına aldırmayan, şer kapılarını açan ve sulh ve selâmet üzere olan ülkenin gidişini bozan biri olarak tarif etmektedir.⁷²

1682 yılında Avusturya ile 1664 yılında yirmi yıllığına imzalanan Vasvar barışının devamı için Avusturya İmparatoru bir elçi yollar. Ancak başta Merzifonlu ve diğer hükümet erkânı bu sulhun yenilenmesine yanaşmazlar. Sultanı da savaşa teşvik ederler. Bunun nedeni Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın babasının intikamını almak ve Macar topraklarındaki Avusturya hakimiyetini bertaraf etmek isteğinde olan Macar prenslerinden Emerich Tökeli

⁷⁰ Müctebâ İlgürel, "Köprülü Mehmed Paşa", DİA, XXVI., 239.

⁷¹ Abdülkadir Özcan, "Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşa", DİA, XXVI., 262.

⁷² Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 223; Namlı, a.g.e., 23.

tarafından yapılan yoğun rica ve bunu kabul ettirmek için yollamış olduğu altınları. Aynı zamanda Merzifonlu, Kānûnî'nin dahi elde edemediği Avusturya İmparatorluğunun başkenti Viyana'yı alıp burada yüzyıllardır biriken serveti elde etmek ve şanına şan katmak arzusundaydı.⁷³

Osman Fazlî Efendi bu barışın bozulması ve harbe gidilmesinin Osmanlı için felakete neden olacağını düşünenler arasında olması nedeniyle Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'ya bir mektup yazarak bu sulhu bozmamasını istedi. Fakat Merzifonlu'nun gözünü hırs bürüdüğü için kimseyi dinlememiş ve devleti kaçınılmaz felakete sürüklemiştir.⁷⁴

Viyana bozgununu ardından Belgrat'a dönen Merzifonlu'yu, rakiplerince kışkırtılan IV. Mehmed idam ettirir. Böylece açgözlülüğünün ve söz dinlememesinin bedelini başıyla ödeyen vezirin yerine onun yetiştirmesi olan Kara Kethüdâ İbrahim Paşa getirilmiştir.⁷⁵

Kara İbrahim Paşa selefinin yerini dolduracak kapasite şöyle dursun ondan daha hırslı ve seviyesiz bir devlet adamıdır. Eski bir Celâlî isyancısı olarak başlayan siyasi hayatı içinde nihayet sadrazamlığa kadar yükselmiştir.⁷⁶

Sultan Edirne'ye dönünce kendilerine vaaz ve nasihat vermesi için Osman Fazlî Efendi'yi İstanbul'dan getirtir. Fazlî Efendi Sultan vezirler ve diğer âlimlere emr-i bi'l-ma'rûf sadedinde çok ağır sözler sarf eder ve yaşanan hezimetin sorumluluğunun aslında onlara âit olduğu fikrini belirtir. Bu duruma sultanın tepkisi çok olumlu olur ve şeyhin haklı olduğu ve hata ettiklerini ve kusurlu olduklarını kabul etmiştir. Aslına bakılırsa IV. Mehmed halim bir adam olup hakkı kabul eden ve nasihat dinleyen bir padişahı ve saltanatının son yıllarında Osman Fazlî Efendi'ye rağbeti artmıştı. Ancak onu yanındaki hevâ ehli nedimleri hak yoldan saptırıp av ve eğlenceye düşkün hale getirmişlerdir. Öyle ki sultan av ve eğlence merakı nedeniyle yerinde duramaz hâle gelir. Bu durum tahttan indirilmesine değin sürmüştür.⁷⁷

⁷³ Uzunçarşılı, a.g.e., III, 439-459; Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 223; Aynî, a.g.e., 31; Namlı, a.g.e., 24.

⁷⁴ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 223; Aynî, a.g.e., 33-34; Çetiner, a.g.e., 41; Namlı, a.g.e., 24.

⁷⁵ Uzunçarşılı, a.g.e., 439-459; Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 223-224; Aynî, a.g.e., 33-34; Çetiner, a.g.e., 41; Namlı, a.g.e., 24; Abdülkadir Özcan, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa" DİA, XXIX, 248.

⁷⁶ Özcan, "İbrahim Paşa, Kara" DİA, XXI, 329-330.

⁷⁷ Bursevî, a.g.e., I, 217-218; Aynî, a.g.e., 35; Çetiner, a.g.e., 42; Sâkıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı" DİA, IV, 84; Namlı, a.g.e., 23-25.

Sultanın Osman Fazlî Efendi'ye eleştirilerinden dolayı kızmamasına rağmen Sadrazam Kara İbrahim Paşa bu sözlere kin bağlamış ve sultan nezdinde onun sürgüne gönderilmesi hususunda girişimlerde bulunmuş ve bunda da muvaffak olmuştur.⁷⁸

Fazlî Efendi sürgün edilmesiyle alakalı gelişmeleri anlatırken bir gece yatsıdan sonra bir at arabası geldiği ve sadrazamın kendisini davet ettiğini ancak kendisinin bununla neyin kast olduğunu anladığını ancak Allah'a teslim olarak arabaya bindiğini söylemektedir. Araba hapishanenin önüne vardığında burada kendisini bir grup asker beklediğini görür. Onlar sultan tarafından memleketi olan Şumnu'ya sürüldüğünü bildiren fermanı kendisine gösterirler. Fazlî Efendi buna cevaben "Allah indinde din İslâm'dır."⁷⁹ mealindeki âyeti okur başka söz söylemeden ve müteessir olmadan hatta sultan ve askerlere duâ ederek yola çıkar.⁸⁰

Bu olay kaynaklarda bazı farklı sebeplere bağlı olarak anlatılmakta olsa da sanırım doğruya en yakın anlatım İsmail Hakkı'nın anlatımıdır.⁸¹

Kendisini sürgüne gönderen vezirin dirayetsizliği ve düşmanlarının da telkini ile padişah tarafından mallarına el konularak sürgün edilmesi⁸² ile yerine getirilen Bosnalı Süleyman Paşa tarafından sürgünden çağrılan şeyhe eski itibarı iâde edilir. Hatta İsmail Hakkı'ya göre padişah bile kendisinden özür diler. Fazlî Efendi ise her zaman olduğu gibi bu hâdiseyi de olumlu yorumlamış hatta "Bu sürgünden sonra vatanımda üç ay kaldım. Daha önceki ilmim bu müddet içinde Allah'ın bana ilham ettiği ilme nisbetle bir damla gibidir. Şayet vezir , benim bu mânevî irfân denizine ulaşacağımı bilse beni hasedinden sürmezdi." diyerek sürgünün kendisinin nasıl bir fütuhâta nâil olduğuna dikkat çekmiştir.⁸³

Padişah Fazlî Efendi'den Pazartesi ve Cuma geceleri saraya gelerek vaaz etmesini istemiştir. Fazlî Efendi mezkur günlerde evi saraya epeyce mesafede olduğu için saraydan gelen bir arabayla Tunca nehri kenarında Evliya Kâsım Paşa Camii yanındaki evinden aldırılır, beraberinde müridleri olduğu hâlde padişahın Tunca nehri kenarındaki sarayına gider, saray kapısında Habeş köleler ve diğer memurlar tarafından hürmetle karşılanır, şeyhi bahçeden geçirerek daha ileride bulunan muhteşem döşeli, duvarlarında Frenk saatleri asılı ve

⁷⁸ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 218; Aynî, a.g.e., 35; Çetiner, a.g.e., 42-43; Yılmaz, a.g.e., 368; Sâkıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı" DİA, IV, 84; Namlı, a.g.e., 25-26.

⁷⁹ Âl-i İmrân (3), 19.

⁸⁰ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 218-219; Aynî, a.g.e., 35; Çetiner, a.g.e., 43; Yılmaz, a.g.e., 368; Sâkıp Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı" DİA, IV, 84; Namlı, a.g.e., 26.

⁸¹ Vassâf, *Sefîne*, 59, a.mlf., *Kemâlnâme*, 64.

⁸² Özcan, "İbrahim Paşa, Kara" DİA, XXI, 329-330.

⁸³ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 219; Namlı, a.g.e., 26.

içi altından mamul yüksek şamdanlarla aydınlatılmış salona sokarlar ve kendisi için hazırlanmış olan yüksekçe sedire oturturlardı. Dervişler de bu sedirin çevresinde şeyhin önünde halka olurlar onları Habeş hizmetçiler çevrelerdi. Bu meclislere şehzâde Mustafa ile Ahmed de iştirak eder, padişah ise harem halkı ile başka bir odadan perde gerisinden bu vaazı dinler, şeyh de burada önce vaaz ve nasihatte bulunur ve akabinde dervişler tevhid zikri yaparlar, ardından da Kur’ân’dan bir aşr-ı şerîf tilâveti ile meclisini bitirirdi.⁸⁴

Vaazlarında tasavvufî konulara yer veren şeyh sultana kendisinin de rahatça intikal edeceği misallerle tasavvufî hakîkatleri izaha çalışmıştır. Sultana içinde bulunduğu saraydan misal getirerek dönemin sultanlarının üç hisar içinde yaşadıklarını söyleyerek haremdeki kendi özel odalarının makam-ı hakîkate, onu çevreleyen yapının mârifet makamına, takip eden surun ise tarîkate işaret ettiğini, surların dışında kalan yerlerin ise şerîat makamı olduğunu söyleyerek, “Kim mertebe-i hakîkate ermek isterse kapıya kendisine kapı açılıp perdeler ref oluncaya kadar gelmesi gerekir.” diyerek bir anlamda ricâlü’l-gayb yani rabbânî hükümet ile saltanat arasında bir irtibat kurmuştur. Bunun üzerine sultan, Osman Fazlî eliyle insanî ihtiyaçlar ve beşeri zarûretlerde kullanılmak üzere devlet hazînesinden bir takım erzak ayrılmasını istemiştir.⁸⁵

Bir seferinde bu tayin edilen erzakı kabul etmeme ve Allah tarafından gönderilen ve hiç hesap edilmeyecek yerden gelen rızklarla iktifa etme düşüncesi kendisine gâlip gelir. Bu fikir içindeyken kendisine uyku bastırır ve rüyasında meclisinde kafirlerin bulunduğunu görerek hayret içerisinde uyanır. Uzun uzun düşündükten sonra bu rüyanın bu fikir nedeniyle kendisine gösterildiği ve sultanın tayin ettiği erzakı kabul etmesinin daha doğru olacağı kanaati kendisinde hasıl olmuştur. Bu nedenle kapılmış olduğu fikir yüzünden Allah’a tevbe etmiş, fikrinin Allah indinde kabul görmediği için tayin olunan erzakı almıştır.⁸⁶

Bu meclislerden birinde yemeğe çok düşkün olan hatta sadece uyumadığında ağzı bir şeyler çiğnemeyen sultanı îkaz ederek “Şerîat ehlinin bir gece ve gündüz içinde iki öğünle yetinmeleri gerekir. Eğer daha fazla yiyecek olurlarsa şerîat ve insanlık derecesinden çıkarak behîmiyet derekesine inerler. Aynı şekilde tarîkat ehlinin de günde bir öğünle iktifa etmesi gerekir. Şayet daha fazla yerlerse azîmet ve takvâ makamından ruhsat ve fetvâ makamına inerler. Mürîdin mizacı îtidâl üzere ise günde bir öğün yemelidir. Eğer visâl orucuna güç yetirebiliyorsa bunu yapmalıdır. Çünkü az yemek kalbin açılmasına sadrın genişlemesine

⁸⁴ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 220; Aynî, a.g.e., 35; Yılmaz, a.g.e., 368; Çetiner, a.g.e., 43-44; Namlı, a.g.e., 26.

⁸⁵ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 220.

⁸⁶ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 220.

sebeptir. Takvâ mertebesi, fetvâ mertebesinden üstündür. Bu nedenle avam da günde bir öğün yesinler. Bu onların dinleri için bir azîmet, dinleri için bir hayır ve âhîretleri için bir kazanç olur.” diyerek ve kendisinin de bunu tecrübe ettiğini de belirterek padişaha nasihat verir.⁸⁷

Yine bir meclisinde padişahın av merakı ve hırsı kendisinden sorulunca buna şaşmamak gerektiğini söyler. Çünkü ona göre sultan Allah’ın yeryüzündeki gölgesi ve halîfesi olduğundan Allah isminin mazharıdır ve varlık âleminin kutbu mertebesindedir. Zâhirî sultan aslında âlemin kutbunun gölgesidir. Gölge, gölge sahibinin yaptıklarını yapar. Bu nedenle zâhirî sultanın avda çok hayvan öldürmesi bâtında hâkim olan kutb-u âlemin çok sayıda hayvânî nefsleri öldürmesine işarettir. Bu âlemde görünen şeylerin hakîkatte ne anlama geldikleri tıpkı âlem-i menâmda görülen semboller gibi yorumlanmaya ihtiyaç duyar. Hicab ehli tarafından yakaza âlemi olarak adlandırılan âlem mükâşefe ehli nezdinde rüya âlemi gibidir. Çünkü gaybî hakîkatler geçtikleri her mevtında bir giysi giyerler ve elbiselerden biri de âlem-i şahâdette onu görünür hâle getirir.⁸⁸

Bosnalı Süleyman Paşa’nın sadâret makamına gelmesi Viyana bozgununun doğurduğu karışıklığı düzeltmeye yetmeyecektir. Korkak tabiatlı bir adam olan Paşa elden çıkmak üzere olan Budin kalesini kurtarmak üzere serdar-ı ekrem olursa da yenilgiye uğrayarak geri çekilmek zorunda kalır. Süleyman Paşa ertesi yıl da Mohaç savaşında ağır bir yenilgi alarak savaş meydanından da kaçmıştır. Bu haberi duyan Osman Fazlî Efendi gayet yerinde bir şekilde padişahı eleştirecek Hint hükümdarının takvâ ve verâmını överek “Malım olsa Hindistan’a hicret ederim. Zîrâ gayreti olmayan bir sultanın yanında vakit zayi etmekte fayda yoktur.” diyecektir.⁸⁹

Osman Fazlî Efendi devletin üst üste aldığı hezîmetlerden rahatsızlığını ve vezirin savaş meydanını terk ederek canı derdine düşmesinin ne denli sakıncalı olduğunu anlatmak masadıyla sultan ve vezirlerin yüzüne şifâhen savaş meydanında on mertebe sebat ederlerse askerinin bir mertebe sebat edeceğini, eğer sebatları yüz mertebe olursa onlara tâbî olanların sebatının on mertebe olacağını, sebatlarının bin mertebe olduğu zaman ise askerinin sebatının yüz mertebe olacağını söylemiş ve “Kaçmak bunun tersidir. Siz bir kez kaçarsanız onlar on kez kaçarlar.” diyerek sultanı ve vezirleri uygun bir dille azarlamıştır.⁹⁰

⁸⁷ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 220; Aynî, a.g.e., 35; Yılmaz, a.g.e., 368; Çetiner, a.g.e., 43-44; Namlı, a.g.e., 26.

⁸⁸ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 220.

⁸⁹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 220; Aynî, a.g.e., 35; Yılmaz, a.g.e., 368; Çetiner, a.g.e., 43-44; Namlı, a.g.e., 26.

⁹⁰ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 225; Aynî, a.g.e., 36; Namlı, a.g.e., 28.

1687'ye gelindiğinde ordu ve halk yenilgi ve iç karışıklıklardan sorumlu tuttukları padişahın tahttan inmesi için tedbirler almaya başladılar. Sultanın hal'ine muvâfakat edenler arasında Osman Fazlî de vardır. Siyavuş Paşa tarafından İstanbul ulemâsına yollanan mahzarı besmeleyle ilk o imzalamıştır.⁹¹

b-) II. Süleyman Dönemi

IV. Mehmed'in tahttan indirilerek hapsedilmesinin ardından küçük kardeşi II. Süleyman'ın yerine geçmesiyle olaylar doruk noktasına geldi. II. Süleyman iyi huylu bir padişah olmakla birlikte kafes usûlü nedeniyle âlemin gidişinden habersiz bir biçimde yetişmişti. Öyle ki tahta geçmesi için hapsedildiği odadan çıkarıldığında gelen görevli zevâtin kendisini öldürmek maksadıyla geldiğini dahi zannetmiştir.⁹²

Sultan, Osman Fazlî Efendi ile zaman zaman görüşmüş ve onun nasihatlerini dinlemiştir. Bir seferinde sultan onu ulemâ ile yaptığı toplantıya çağırır. Fazlî Efendi sultanın eli elinde olduğu halde onun için Allah'tan mağfiret ve tevfik diler ve ona vezirinin, şeyhülislâmının ve sâir görevlilerinin tamamının hak ehli olmayı murad eder bir hâl üzere olduklarını, onları bunun üzerinde sadâkat ve sebat göstermeye davet etmesi gerektiğini söyler. Ve sözü din, devlet duâ ile alakalı meseleleri anlatarak uzatır. Sultanın eli hâlâ ellerinde olan Fazlî Efendi'ye sultan, kendisini unutmamasını, çünkü onunla sohbet etmenin kendisini yenilediğini ve gönlünü ferahlandırıldığını söyler.⁹³

Avcı Mehmed'in son sadrazamı Siyavuş Paşa II. Süleyman tarafından tekrar vezir olarak atanmıştır. Ancak bu atama padişahın isteğiyle değil orduda bulunan isyankârların baskı ve diretmesiyle olmuştur. Bu atamanın ardından sadâret mührü kendisine gönderilen Siyavuş Paşa o sırada Niş'te bulunan ordusu ile beraber İstanbul'a geri döner. Ancak ordu içinde yuvalanmış olan zorba güruhu halktan bazı servet sahibi kimseleri gözlerine kestirip onları evlerinden zorla alarak karagâhlarına götürür, burada zorla onlardan para talep ederlerdi.

Bu zorba güruhu en nihayet Et Meydanı'nda Yeniçeri Ağası Harputlu Ali Ağa'yı parçalarlar ardından da Siyavuş Paşa'nın konağına hücum ederler. Evvela paşadan padişahın mührünü almak isterler, mührü aldıktan sonra hareme yönelmeleri üzerine paşa onlara karşı

⁹¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 203; Namlı, a.g.e., 28.

⁹² Aynî, a.g.e., 43.

⁹³ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 235; Namlı, a.g.e., 29.

koyar, bu sırada da zorbarların kılıçlarıyla öldürülür. Konağı yağmalanıp malları ve cariyeleri zorbarlarca kışlaya götürülür. İsyancılar kendi aralarında öldürdükleri sadrazam yerine birini atayıp ayrıca müftü ve yeniçeri ağası da nasb ederler.

Bu olayın ardından birkaç gün sonra eski bedesten civarında sâdâttan bir kimsenin dükkanını zorbarlar yağma etmek isterler. Esnaf bu yüzden korkarak çarşıdaki dükkanlarını kapatır. Malları yağma edilen seyyid ise bir sırıgın ucuna mendil bağlayarak “Müslüman olanlar Livâ-i Muhammedî altına gelsin!” diye sokaklarda bağırmaya başlar. Bunu duyan halk adamın peşine takılarak sarayın dış kapısı önüne kadar gelirler. Galata, Üsküdar ve Eyüp ahâlisinden kalabalığa iştirak edenlerle birlikte sayıları on iki bini bulur. Bâb-ı Hümâyün önünde bekleyen bu kalabalık mahşerî bir görünüm arz etmektedir. Bir yandan yüksek sesle lafza-i celâli söylerken bir yandan da sultandan Sancak-ı şerîfi çıkarmasını istemektedirler. Ancak karşılarında bu büyük topluluğu gören padişah ve maiyeti ne yapacaklarını bilmez vaziyette şaşkın şaşkın olup biteni izlemektedirler. Sarayın önünde biriken halk sabahtan öğle sonuna kadar taleplerine verilecek cevabı beklerler. Ancak içerdekilerden kendilerine hiç kimse cevap vermeye cesaret edemediğinden halkın ümidi giderek azalmaya başlamıştır.

Fazlî Efendi öğle namazını evinde kıldıktan sonra sarayın kapısına gelir. Kapıdaki büyük kalabalığı görünce içeri girmek için izin ister. Kendisine izin verilince sultanın huzuruna çıkar ve orada sultan ve yanındaki ulemânın şaşkınlığını ve ne yapacağını bilmez hâlini görerek onlara nasihat verir. Halkın isyanından dolayı medhuş ve mütehayyir bir vaziyette olan sultanın maiyetinden kimse surlara çıkıp halka Sancak-ı şerîfi vermeye cesaret edememiştir. Fazlî Efendi onlara yüksek sesle “Allah kitabında ‘O seni yardımcı ile ve mü’minlerle destekleyendir.’⁹⁴ buyurmuyor mu? Şu hâlde korkmayın ve sevinin. Çünkü Allah asiler güruhu olan düşmanlarınıza karşı sizi destekliyor ve size yardım ediyor.” deyince sultan ve beraberindekiler “Efendi Hazretleri biz sizinleyiz. Görüş senin görüşündür. Livâ-i Muhammedî’yi al ve halka cevap ver.” derler.

Fazlî Efendi sancağı alıp sultanın adamlarıyla beraber kalenin burçlarından kendisini halkın görebileceği yüksekçe bir yere çıkar ve gür sesiyle halka selâm verir ve “Sultanımız Efendimiz size selâm ediyorlar.” der ve onlara müjdeli haberler verir. Kalabalık halk kitlesi yüksek sesle sultanın selamını alır ve kendilerine cevap verildiği için çok sevinirler. Şeyh onlara duygulanıp ağlamaya başlayınca kadar sabır üzerine nasihatler eder. Gözyaşlarına gark olmuş halk ona “Efendi Hazretleri zât-ı âlîiniz hak ve doğruluk ehli bir kimse ve sâlih ve

⁹⁴ El-Enfâl sûresi (8), 62.

kâmil bir şeyh efendidir.” diye cevap verirler. Şeyh bunun üzerine onlara ne istediklerini sordu. Halk da ona zorbarların ortadan kaldırılmasını istediklerini söylediler. Şeyh Livâ-i Muhammedî’yi oraya dikip tekrardan sultanın huzuruna döndü ve ona halkın selâmını ve ahâlî içerisinde yuvalanmış olan eşkıya takımının imhasını istediklerini haber verdi.

Sultan şeyhten bu işin yolunun yordamının nasıl olacağını sorar. Şeyh de ona bir ferman yazdırmasını ve şehirde bulunan herkesin sancak-ı şerîf altında toplanmasını emretmesini söyler. “Umulur ki Allah onlar sancak altında topladığında maksadınızı hâsıl edecek bir sebep halk eder.” diyerek de ona moral verir.

Daha sonra yazılan fermanı alarak tekrardan halkın yanına dönüp sancağın yanında duran Fazlî Efendi onlara yeniden sultanın selâmını söyledi ve “Endişe etmeyiniz. Ben bu iş hakkında kimseye îtimâd ediyor değilim. Fakat umulur ki Allah bu dîn-i mübînî benim elimle bir kez daha ihyâ eder. Bu sultanın fermanıdır. Bu fermanla şehirdeki bütün âlimlerin, dervişlerin ve isyankârların hepsinin bu sancak altında toplanmasını emrediyor.” dedi. Fermanı bir tellala verip yanına da şehrin ileri gelenlerinden birini de katarak ilan etmeleri için onları yolladı. Ancak halk sabırsızlanıyordu. Bunun üzerine onlara sabır âyetlerini okuyarak belîğ bir vaaz veren şeyh “Allah Teâlâ gökleri ve yeri göz yumup açma süresinden daha az bir zamanda yaratmaya kâdir olduğu hâlde yaratma işinde teennî kıldı ve onları altı günde yarattı. O hâlde siz de Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanın. Aceleci olmayın. Çünkü acele şeytandandır. İhsân mertebesi üzere amel edin. Çünkü o azîmettir. Hüsnden aşağısı ruhsattır. Kötülükle amel etmek ise şer‘-i şerîf ve akıl indinde red olunmuştur.” gibi sözler söyleyerek hikmet ve güzel öğütle onlara nasihat etti. Onlar da bunu dinleyip sustular.

Zorbarlar sarayın önündeki kalabalığı haber almakta gecikmezler. Onlar da hemen kendi seçtikleri sadrazamın etrafında toplanırlar. Şeyhülislâmları, kazaskerleri ve İstanbul kadıları da onlarla birliktedir. Ne vakit ki kendilerine fermanı ilan eden tellal ulaşır onlar da fermanı yırtıp tellalı öldürürler. Tellala birlikte giden şahıs yaralı olarak kaçır ve ellerinden kurtularak Bâbu’s-saâde önünde bekleyen kalabalığa gelerek durumu haber verir.

Zorbarların nasb ettikleri müftü ve kadılar onların meclisinden ayrılmak istedilerse de onlar gitmelerine izin vermeyip yanlarında hapsettiler. Ancak halk bir yandan askeriyle tebaasıyla Allah’ın izni ile sultanın kapısında toplanmaya devam ediyordu. İsyancıların etrafındakiler ise bir bir dağılıyordu. Nihayet akşamüzeri sarayın önünde her sınıftan büyük

bir insan kalabalığı toplanınca sultan tarafından bazı idareci ve âlimlerin sultanın haremdeki meclisine girmelerine işaret olundu.

Haremdeki istişare toplantısının ardından bir kez daha halkın karşısına çıkan Fazlî Efendi tekrar onlara sultanın selâmını ilettili. “Müslümanlar sevinin. Sultan istediğini yerine getirdi. İsyankârların atadıkları müftü, kazaskerler, İstanbul kadısı, nakîbü’l-eşraf, sadrazam ile diğler görevlileri azl ederek değıştirdi. Şu hâlde sultanın seçtiklerinden râzî mısınız yoksa başka bir fikriniz var mı?” diyerek onlara sordu.

Halk hep bir ağızdan üç kez râzîyız diye cevap verdiler. “Ancak bundan böyle şer‘-i şerîfe muvâfik amel edilsin.” diyerek de asıl arzularını söylediler. Şeyh onlara güzel bir vecihle belîğ bir nasihat daha etti öyle ki halk gözyaşlarına boğuldu. Bunun üzerine şeyh halka duâ topluca güzel bir duâ ettirdi.

Fazlî Efendi halka geceyi sarayın kapsısında geçirmelerini tavsiye ettikten sonra “İş henüz tamam olmadı. Daha geride herkes için faydalı olacak işler var. bu nedenle dağılmakta acelecilik yapmayınız. Umulur ki Allah bu yorgunluğunuzu ve çektiğiniz sıkıntıyı büyük bir rahatlığa vesile kılar.” dedi. Ayrıca halka namazlarını su bulamamak ve izdiham nedeniyle terk etmemelerini abdest yerine teyemmüm edip namazlarını eda etmelerini söyledikten sonra geceyi de duâ ve tazarrû ile geçirmelerini böylelikle belki Allah’ın hâllerini düzelteceğini ve kıyamet gününde de onları aynı şekilde Livâ-i Muhammedî altında toplayacağını umduğunu haber verdi. Halk da ah u figân ederek ağlaştılar.

Osman Fazlî, içlerinde özür sahibi olanların evlerine, ailelerinin yanına dönebileceğini söylediğinde ise haykırarak dönmeyiz dediler. Bunun üzerine şeyh “Şahâdet ederim ki sizler sâdıklarsınız. Ben de sizden bunu istiyordum.” diyerek onlara duâ etti ve tekrar sultanın haremine döndü.

Sultanın haremde zorbaların yandaşlarından bazıları tutsak edilmişti. Hepsi de yaptıklarının karşılığı olan cezalarını buldular. O gece öldürüldüler ve parça parça edildiler. Allah harem dışındaki zorbaların kalbine de bir korku verdi. Cemiyetleri dağıldı. Hattâ reisleri akşam namazından sonra yakalanıp sarayın kapısının önüne getirildi. Kalabalık onu görünce haykırarak kılıçları ile üzerine atıldılar ve onu her bir parçası kulağından küçük kalana kadar parça parça doğradılar.

Yeni nasb olunan yeniçeri ağası da maiyeti ile birlikte sabaha kadar şehri kol gezip Allah'ın inâyeti ile zorbalardan pek çoğunu ele geçirerek feci şekilde öldürdü. Ertesi gün halk daha da kalabalıklaşarak meydanı doldurdular. Sarayın etrafı Ayasofya hatta Sultan Ahmed Camii'ne kadar insanlarla çevrilmişti. Bir gün ve gece içinde zorbalardan çoğu ele geçirilip öldürülmüştü.

Şeyh Osman Fazlî bir kez daha burçlardaki sancağın yanına çıkarak halka sultanın selâmını ilettiler ve halka “Sultan bundan sonra ne istiyorlar diye soruyor.” dedi. Halk da “İsyancıların nerede bulunurlarsa tutuklanmaları ve öldürülmeleri hakkında sultanın fermanını istiyoruz.” dediler. Fazlî Efendi de sultana gidip istedikleri fermanı aldı. Ardından da elinde fermanla tekrar halkın yanına çıktı ve yüksek sesle fermanı okudu. Halk fermanı sevinçle karşıladılar. Fermanı başkasına güvenmedikleri için Fazlî Efendi'ye emanet ettiler. O gün sancak-ı şerîfi görüp onunla teberrük etmeyen kimse kalmadı.

Sonra Osman Fazlî Efendi halkın yanına tekrar çıkarak onlara sultanın selâmını bir kez daha ilettiler. Onlara her şeyin istedikleri gibi olduğu müjdesini verdi. Bir yandan da “Müftünüz Debbağzâde, nakîbü'l-eşrafınız filanca, kazaskerler filanca, İstanbul kadısı filanca...” diye yeni devlet görevlilerini ilan etmeye başladı. Her bir isim geçtikçe kalabalıktan “Kabul ettik.” sesleri yükseliyordu. Nihayet sıra vezire geldi ve “Sadrazamınız Nişancı İsmail Paşa'dır.” denilince kalabalık “Biz Köprülüzâde Mustafa Paşa'yı istiyoruz. Çünkü o ilim ve din ehli, takvâ sahibi, âdil ve insafî bir kimsedir.” dediler. Şeyh de onlara “Siz sultana muhalefet etmemeye söz verdiniz. Sultan İsmail Paşa'yı sadrazam olarak atadı. Şimdi onu kabul edin. Yakında inşallah istediğiniz kişi o makama getirilecektir.” şeklinde konuşarak onları ikna etti. Halk da “Sultanın kabul ettiğini biz de kabul ettik.” diye haykırarak cevap verdiler. Şeyh Osman Fazlî de seçilenlerin hepsinin iyi ve doğru kimseler olduğunu herkese düşen vazifenin şerîata uygun hareket etmek olduğunu beyan ederek şerefin Kur'ân ve sünnetle amel etmekte olduğunu ihtişam ve şöhrette olmadığını, fetih ve zaferin asker çokluğunda değil takvâda olduğunu da îkaz etti. Daha sonra harem içinde ve dışında bulunan zevâtın tamamına nasihatte bulundu. Onları Kitâb ve sünnet ile sâlih amel işlemeye, faydalı ilim tahsiline teşvik etti. Halk tekrar ağlaşmaya başladılar ve işlerini Allah'ın istediği şekilde idare etmeyi arzular hâle geldiler. Şeyh onlara duâ etti ve onları Allah'a emanet edip işlerini

ve onların işini O'na tefvîz ettiğini söyledikten sonra dağılmalarını istedi. Onlar da bir buçuk günlük bir zaman süren bu hadisenin ardından evlerine döndüler.⁹⁵

Nişancı İsmail Paşa bu hadiseden sonra iki ay kadar sadâret makamında kaldıktan sonra azledilerek yerine Tekirdağlı Bekrî Mustafa Paşa göreve getirildi.

1688 yılında vezir Tekirdağlı Bekrî Mustafa Paşa Belgrat kalesine yardım için yapılacak sefer ile alakalı âlimlerle yaptığı istişâre toplantısına Fazlî Efendi'yi de davet eder. Davete icâbet eden şeyh hâzır-ı bi'l-meclis olan zevâta tecdîd-i îmân getirtip tevbe ve istiğfar telkîn eder. Peşinden de Sultan Selim Camii'nde vaaz etmesi için İsmail Hakkı Bursevî'yi tayin etmiş olmasına rağmen kendisi kürsüye çıkarak halka seslenir.

Osman Fazlî, halka cihâdla ilgili âyet ve hadisleri okuduktan sonra okuyana ve söyleyene değil sözün mânâsına bakmalarını tavsiye ederek Allah'ın kendilerine cihâdî emr ettiğini ve Resûlünün de buna teşvik ettiğini söyledikten sonra “Serdar-ı ekrem Yeğen Osman Paşa tarafından sadrazama bir mahzar ve arîza yollandı. Bu mahzar ve arîzada kâfirlerin Belgrat kalesini muhasara ettikleri yazılıydı. Sadrazam bunları sultana gösterdi. Sultan da ulemânın toplanması ve onlarla istişâre edilmesini buyurarak ‘Şerîatin hükmünden çıkmak yok.’ dedi.” diyerek olup biteni anlattı.

Belgrat'ın İstanbul'un kapısı hükmünde olduğunu söyleyerek sözlerine devam eden Fazlî Efendi sultan ve vezir tarafından yapılan meşveret toplantısında savaş ve Belgrat kalesine yardım için karar alındığını ve bu kararın şeyhülislâmın fetvâsı ve kazaskerlerin tasdiki ile alındığını, kendisine de bunu halka duyurma vazifesi verildiğini beyan eder. “Küffâr kapınızın önüne kadar geldi. Köyleri işgal ediyorlar, onlar böyle Müslümanların topraklarını zapt edip o kapıyı ele geçiriyorlarken siz ne yapıyorsunuz? Uyanın ve malınızın üçte birini mücâhid gâzilere imdâd için bağışlayın. Böyle yapamayacak olanlar samimi biçimde onlar için Allah'a duâ etsinler. Mal vermek iki ehven-i şerden biridir. Düşman tarafından Müslümanların yurtlarından çıkarılması ise bu iki şerden en şiddetli olanıdır. Bu durumda ehven-i şerrin kabul edilmesi gerekir.” şeklinde konuşarak halkı mücâhidlere yardıma çağırır.⁹⁶

⁹⁵ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 206-216; Aynî, a.g.e., 44-46; Yılmaz, a.g.e., 369; Çetiner, a.g.e., 45-46; Namlı, a.g.e., 30-34.

⁹⁶ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 236-237.

Bekrî Mustafa Paşa Belgrat savunması için İstanbul halkından asker yazılması ve harp masraflarını karşılamak amacıyla vergi koyulmasını da istiyordu. Bu amaçla her gün sarayda istişare toplantıları yapılıyor ve devletin bu konuda nasıl bir siyaset izleyeceği tartışılıyordu. Sonunda halktan vergi toplanmasına karar verildi. Bunu ilan etmek ve halkı orduya yardım etmeye teşvik etmek için de çok sayıda vâizden ve tabi ki şeyh Osman Fazlî Efendi'den yardım istendi ve kendisiyle istişare etmek üzere sadârete davet edildi. Ne var ki şeyh savaş giderlerini karşılamak için halktan olur olmaz vergi toplanmasına karşıydı. Saraya giderek toplantıya iştirak etti. Fakat sultanın yanındaki ulemânın, çocuklar gibi boş boş konuşup şerîata uygun fikirler serd etmekten aciz olmalarına kızdı. Bu toplantıda serdar-ı erkeme yardım edip yanında savaşmak ve askerini cihâda teşvik etmek için Belgrat kalesine gitmek istediğini söyleyen Fazlî Efendi kendisine izin verilmediğini ve vezir ve avânesinin âdetâ gösterdiği cesareten korktuklarını aktarmaktadır.⁹⁷

Ayrıca bu toplantı esnasında Osman Fazlî Efendi sultan, sadrazam, şeyhülislâm, kazaskerler ve sâir devlet erkânına bu vergilendirme hakkında nasihat edip “Başkalarının size uymaları için önce sizin, hanımlarınız ve hizmetçilerinize kadar hepinizin mallarının üçte birlik kısmını mücâhidlerin ihtiyacını karşılamak üzere bağışlamanız gerekir. Dedim. Sonra oradakilerden söz alıp her birini diğerine ısmarladım. Ancak onlar verdikleri bu kuvvetli sözü tutmayıp halktan zorla mal toplamaya karar verdiler. Ve yapacaklarını da yaptılar. Allah Teâlâ'nın buna rızâsı yoktur. tesiri olacak olan mal az da olsa helâlinden gelen maldır. Çünkü o mahzâ faydalıdır. Haram mal ise velev ki çok olsun mahzâ zararlıdır. Dâru'l-harb ehlinin dindaşlarına yardım için mallarının yarısı verdiğini duyuyoruz. Amma şu zamanda ehl-i İslâm'ın arasında onların gösterdiği gayretin onda birini gösterebilecek yok. Mal aşkına canlarını verdikleri halde onlardan hiçbirini malını ve canını Allah yolunda sarf ederken göremezsin. Onların îmânına îtibar edilmez. Çünkü şeytan ölüm anında onları iğfal eder. Allah bizi bundan korusun.” dediği İsmail Hakkı Bursevî tarafından nakledilmektedir.⁹⁸

Fazlî Efendi bu konudaki kararını sadrazama çok kesin bir dille ifade edecek ve fikrini ortaya koyduktan sonra Sultan Selim Camii'nde yaptığı vaazda da olan biteni halka anlatacaktır ve:

“Ey insanlar vaaz meclislerinde bulunmayı günler ve aylar önce terk ettim. Benim isteğim bir daha vaaz etmemek yönündeydi. Ancak bu gece Kur'ân'dan tefeül ettim ve

⁹⁷ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 227.

⁹⁸ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 239; Namlı, a.g.e., 36.

kalbimdeki hâtıra uygun düşen bir karşılık geldi. Bu yüzden ona uygun amel etmek üzere karşınıza çıktım. Biliniz ki halktan zorla mal toplamak bid‘at-i seyyiedir. Daha önce vezir bu konuyu istişare maksadıyla beni huzuruna çağırmişti. O, ben ve sultanın hocası Arabzâde Abdülhalim Efendi olmak üzere üç kişiydik. Vezir seferin zorluğundan ve malın azlığından bahsetti. Ben de böyle bir zulme kalkışmayınız. Bu ancak hüsrarla sonuçlanır dedim. Kendisi yapmayacağına dâir söz vermişti ancak hevâ ehli bir kişi bu fitneyi uyandırdı. Vezirde ona uydu. Biz bu durumdan kesinlikle râzı değiliz. Çünkü zorla alınan maldan hiçbir fayda sağlanmaz. Ancak ben bir miktar borç alıp gâzi ve mücâhidlere vereceğim. Siz de gönlünüzden koptuğu kadar yardım edin. Ashâb-ı Kirâmın topladığı malları Hz. Peygamber Efendimiz’e arz ettikleri gibi siz de topladıklarınızı fakir gâzilere harcamak üzere içinizden güvendiğiniz birine verin. Allah’ın size verdiği malı sefih kimselere vermekten sakının.” diyerek Müslümanları savaşa cesaretlendirip kendisi de savaşa katılmaya söz verecektir.

Kürsüde konuşmaya devam eden Fazlî Efendi “Şimdiye kadar bana zekat, fitre ve kurban düşmemiştir. Allah bana savaşa çıkmama yetecek bir mal verirse o malla savaşa çıkarım. Olmazsa yalın ayak ve yürüyerek bile olsa savaşa çıkacağım. Her ne kadar yaşlı olsam da Allah bedenimi kuvvetli kılmıştır. Henüz yürümeye tâkatim vardır.” Dedi ve Allah’ın, kendisinin bütün isteklerini verdiği aktararak son arzusunun İmam-ı Âzam’ın kabrini ziyaret etmek olduğunu bunu bu savaştan sonra yapmayı istediğini Allah’ın bunu kendisine nasip etmesini istediğini bildiren bir konuşma ile halkın cihâda rağbetini artırdı.⁹⁹

Yaptığı bu konuşma ile bir kez daha bazı devlet erkânının şimşeklerini üzerine çeken Fazlî Efendi’yi sürgün etmek konusunda defterdar-ı sultanî ile İstanbul kadısı girişimlerde bulunur. Ancak bu girişimler sultanın bu iki şahısı daha şiddetli bir şekilde sürgünüyle sonuçlanacaktır. Osman Fazlî Efendi bunu kendisinin sultan hakkında hayırdan başka bir şey murad etmediği bu yönden de nefy olunmasına bir gerekçe bulunmadığı şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁰

Osman Fazlî Efendi bütün bunların ardından kitaplarını büyük oğlu Mehmed el-Cûdî’ye bağışladı. Ona kalabalık bir cemâat içinde Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)’nin tefsirinin baş tarafından bir bölüm okuttu. Fazlî Efendi’nin bütün dervişânı o mecliste hazır

⁹⁹ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 226-227; Aynî, a.g.e., 47; Namlı, a.g.e., 35. Şeyh bu arzusunun yerine getirmek kastı ile ertesi yıl üçüncü haccını yapıp Bağdad’da İmâm-ı Âzam’ın kabrini ziyaret etmek için hazırlık yapmaya başlayacak. Ancak irâde-i ilâhî onu hac yerine Magosa kalesine sürgüne gönderecektir. Bkz. Bursevî, a.g.e., 19.

¹⁰⁰ Bursevî, *Tamâmu’l-feyz*, I, 239. Aynı şeyhin bir müddet İstanbul’dan Boğaz Hisarı’na gönderilmiş olduğunu söylemektedir. Bkz. Aynî, a.g.e.,47; Yılmaz, a.g.e., 369.

bulunuyorlardı. Konuyu tavsif olunamayacak kadar güzel bir biçimde tahkik ederek ehl-i hakîkatin ilimlerinin özünü anlattı. Sonra mecliste bulunan dervişlerle musâfaha ederek duâda bulundu. Yerine oğlunu istihlâf edip İsmail Hakkı Bursevî'ye de iki oğlunun Edirne'de bulunan bazı akrabalarını ziyaret etmek maksadıyla kendinse katılacağını ve sonra tekrar İstanbul'a döneceklerini, onlar dönene kadar kendi evi üzerinde İsmail Hakkı'yı vekil tayin ettiğini, Cuma günleri Sultan Selim, Pazartesi günleri Bâyezîd, Çarşambaları ise Süleymaniye Camileri'nde kendi yerine kürsüye çıkmasını ayrıca Bursa'da kendisini beklemekte olan ailesine bir mektup yazarak durumu anlatmasını söyleyerek cihâd için hazırlık yapmaya başladı.¹⁰¹

Kaynaklar Osman Fazlî Atpazarî'nin İstanbul'dan Belgrat'a gitmek için çıkış tarihi hususunda ihtilaf etmektedirler. Mehmed Ali Aynî¹⁰² bu tarihi 1100 senesi Safer ayının pazartesi günü olarak vermekteyken Bedreddin Çetiner¹⁰³ ise bu tarihi 1100 senesi beşinci (Cemâziyelâhir) ayının bir pazartesi günü olarak vermektedir. Ali Namlı bu iki tarihe de itiraz ederek Tamâmu'l-feyz'den delil getirerek bu tarihin 5 Receb 110 Pazartesi olduğunu söylemektedir.¹⁰⁴

Şeyh Osman Fazlî kılıcını ve ok sadağını kuşanmış halde elinde tüfeğiyle İstanbul'dan ayrılırken onu kalabalık bir cemaat ile dervişleri ve sevenleri uğurlarlar. Dâvûd Paşa mevkiine kadar gelen insanlarla burada vedalaşan Fazlî Efendi burada duâ etmiştir. Yanında bulunanlar da onun eteğini öpmüşler ve Fazlî Efendi beraberinde hizmetini görecek olan beş dervişiyle yola koyulmuştur.¹⁰⁵

Sadrazam, Sofya şehrine geldiklerinde onların daha ileri geçip Belgrat'a varmalarına mani oldu ve onları Sofya'da alıkoydu. Ancak ordu büyük bir bozgunla yenilgiye uğrayınca düşman Dırağman boğazına doğru ilerlemeye başladı. Bunun üzerine Fazlî Efendi ve yanındakiler de ordunun geri çekilmesini beklediler. Daha sonra oradan İstanbul'a döndüler.¹⁰⁶

¹⁰¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 227; Aynî, a.g.e., 48; Yılmaz, a.g.e., 369; Namlı, a.g.e., 36.

¹⁰² Aynî, a.g.e., 48.

¹⁰³ Çetiner, a.g.e., 47.

¹⁰⁴ Bu mutelif tarihlerin yazarların kullandıkları *Tamâmu'l-feyz* isimli kitabın farklı nüshalarından kaynaklandığı kanaatindeyiz.

¹⁰⁵ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 227; Aynî, a.g.e., 48; Çetiner, a.g.e., 47; Yılmaz, a.g.e., 369; Namlı, a.g.e., 36-37.

¹⁰⁶ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 227-228; Aynî, a.g.e., 48; Çetiner, a.g.e., 47-48; Yılmaz, a.g.e., 369; Namlı, a.g.e., 36-37.

Osman Fazlî Efendi artık sultan ve diğer devlet ricâlinden lisânen olmasa bile kalben alakasını kestiğini söylemektedir. Osman Fazlî Efendi'ye göre onlar davranışlarında Kitâbî değil indî davranmaktadırlar. Kur'ân ve sünneti tamamen ortadan kaldırmışlardır. Bunlarla amel etmek bir kenara istişare ettiklerinde bile ağızlarından ne bir âyet ne de bir hadis çıkmaktadır.¹⁰⁷ Onun nazarında insanlar artık sultanlarını kaybetmiş durumdaydılar. Frenklerin kralından gelen bir mektupta yazılanları değerlendirerek kâfirlerin dahî askerlerine değil Allah'a dayandıklarına dikkat çeken Fazlî Efendi insanların saltanatı yeniden şart ve lüzûmuna göre ikâme etmelerinin boyunlarına borç olduğu fikrini savunmaktadır.¹⁰⁸

Fazlî Efendi onlara nasihat etmeye bütün gücüyle çalıştığını ancak onların nasihatleri dinlemediklerinden de yakınmakta ve “Allah'ın hidâyet vermediği kimseye hidâyet verebilecek kimse yoktur.” diye duygularını dile getirmektedir. Aynı zamanda Osman Fazlî Efendi'nin bu sözlerinden onun bir nevî devlet ricâlini protesto ettiği sonucu çıkmaktadır.¹⁰⁹

7. ŞEYHİN MAGOSA'YA SÜRGÜN EDİLMESİ

Osmanlı devletinin Viyana önünde aldığı yenilginin ardından bir türlü düzelmeyen talihi, art arda atanan sadrazamların beceriksiz idareleriyle daha da karmaşık bir hâl alıyordu. Belgrat savunmasında yetersizliği apaçık görülen Tekirdağlı Bekrî Mustafa Paşa'nın bu görevi hakkıyla yapmayacağı anlaşılmış ve o sıralar meşihat makamında oturan Debbağzâde Mehmed Efendi'nin delâleti ile 1689 yılında sadâret makamına Köprülüzâdeler'den Fâzıl Mustafa Paşa getirilmiştir.¹¹⁰

Kaynaklar onun babası ve abisi kadar olmasa bile oldukça iyi bir yönetici olduğunda müttetikler. Dolayısıyla Osman Fazlî Efendi'nin sürgün emrini vermiş olması hasebiyle İsmail Hakkı Bursevî'nin vezir hakkında söylediği bazı sözleri ihtiyatla karşılamak ve bunların yazarın şahsi hissiyâtının bir ürünü olduğunu unutmuyarak vezirin icraatını buna göre değerlendirmek gerekmektedir.

İsmail Hakkı Bursevî mezkûr şahsın sadârete gelmesinden önce şeyh ile olan münasebetine dikkat çekmekte ve sürgünün sebeplerini araştırmaktadır. Buna göre Mustafa Paşa daha sadârete getirilmezden yıllar önce rüyasında bir dağın eteğinde olduğunu, dağın etrafında epeyce dolaştıktan ve türlü meşakatlere sabrettikten sonra dağın zirvesine çıktığını

¹⁰⁷ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 228; Aynî, a.g.e., 48; Yılmaz, a.g.e., 369; Çetiner, a.g.e., 47-48; Namlı, a.g.e., 37.

¹⁰⁸ Bursevî, a.g.e., 176.

¹⁰⁹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 228; Aynî, a.g.e., 48; Yılmaz, a.g.e., 369; Çetiner, a.g.e., 47-48; Namlı, a.g.e., 37.

¹¹⁰ Özcan, “Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa”, *DİA*, 263.

ve oradan da baktığında bahçeler ve bostanlar gördüğünü görür. Bu rüyayı şeyhe tâbir ettirir. Şeyh de ona “Dağ emirlik dağıdır. Sen emirliğin en yüce mertebesi olan sadâret makamına nâil olacaksın. Ama aradan çok zaman geçtikten ve yeryüzünde epeyce dolaşıktan sonra...” diyerek rüyasını tâbir eder. Mustafa Paşa bu rüyadan seneler sonra sadâret makamına getirilmiştir.¹¹¹

Mustafa Paşa sadrazam olur olmaz Rumeli bölgesindeki yenilgilere ve isyanlara el atarak devletin askerî açıdan toparlanması ve kaybettiği toprakları tekrar alması için Edirne’de hazırlıklara başladı. Bu sırada İstanbul’dan gelen bazı haberler nedeniyle bazı hocaların sürülmesini emreder. Onlarla birlikte Osman Fazlî’nin de Kıbrıs’a sürülmesi hakkında bir menşur göndermiştir. Kaynaklar bunun gerekçesinin Fazlî Efendi’nin eşkıya ile işbirliği yaptığı iddiası olduğunu belirtirler. Bu kararı duyan insaf sahibi pek çok zât bunun siyasi olduğunda hemfikir olmuşlardır.¹¹²

Bu menşurda yazılanlar İsmail Hakkı Bursevî tarafından da son derece keskin bir dille eleştirilmiş olup o, şeyhin eşkıya işbirlikçisi olarak gösterilmesine karşı çıkmıştır. Bursevî bu hükmü iki bakımdan yakışıksız bulmaktadır. Birincisi bu menşurda şeyh, Sultan Selim Camii vâizi şeklinde anılmakta ve kendisinin mâruf olduğu seyyid, şeyh gibi ünvanları hiç söylenmeyip âdetâ tahkir edilmektedir ki bu hiçbir akıl sahibi insanın aklına sığmaz. Şayet mezkûr vezirin yanında seyisine mücerred ismiyle hitap edilse kendisi bile buna râzı olmazken şeyhi tahkir etmesi, onun Allah katında hiç ummadığı yerden kendisinin yarımsız bırakılmasının sebeplerinden biridir. İkincisi ise şeyhin eşkıya ile işbirliği yaptığını kendisi dışında başka hiç kimse iddia etmemektedir. Halbuki bu iftiradan başka bir şey değildir. Mustafa Paşa II. Süleyman’ın tahta çıkışının ilk yıllarında ona nedim olarak tayin edilmişti. Meşhur zorbalar vakasında hayatının tehlikede olmasından dolayı kaçıp saklanmış, annesi ile çocuklarının anası gözyaşları içinde olayların durulmasını beklemişler, bu arada Mustafa Paşa annesini şeyhe göndermiş ve bu belanın kalkması için kendisinden duâ istemişti. Şeyh de o gece yetmiş dervişini yanına alıp Kahrî isminin eliyle bu belanın def edilmesi için yetmiş bin defa Allah’ı zikretmişlerdi. Allah da onun duâsı bereketiyle bu belayı kaldırmış ve bu vakiadan tek Mustafa Paşa kurtulmuştur. O zaman şeyh bir zorbaya yardım etmişti o da vezirden başkası değildi.¹¹³

¹¹¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 229; Çetiner, a.g.e., 48; Namlı, a.g.e., 37-38.

¹¹² Bursevî, a.g.e., II., 7; Aynî, a.g.e., 50; Yılmaz, a.g.e., 370.

¹¹³ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II, 7-8.

Yine İsmail Hakkı olaya farklı pencerelerden bakmaya devam eder. Ona göre Mustafa Paşa sefer hazırlıklarını yaparken şeyhülislâma ve yerine bıraktığı şahısa gizlice, kendisi Sofya'ya ulaşınca şeyhi sürgüne göndermelerini söylemiştir.¹¹⁴

İsmail Hakkı Bursevî sürgünün dört türlü gerekçesi olduğunu beyan ederek şu şekilde sıralamaktadır:

Şeytanın sıfatı olan hased. Çünkü Fazlî Efendi sultanın, vezirin ve sâir devlet erkânının yanında hiç çekinmeden onlara emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker yapmakla biliniyordu. Şeyh, Mustafa Paşa'yı tasavvufa meyyal gördüğü için kendisine ithâfen Risâle-i Rahmâniyye isimli bir eser dahi te'lif etmişti. Buna rağmen veziri hased sardı ve Fazlî Efendi'yi sürgüne gönderdi.

Zorbalar hâdisesinde devrin sadrazamı olan Siyavuş Paşa şeyhi istişare için çağırmişti. Şeyh de ona saltanatın dört sütun üzerinde duran bir bina gibi olduğunu, bunların yeniçeri, sipahi, topçu ve cebeciler den müteşekkil olduğunu söyleyerek “Bu dört sütun ilâhî bir işâretle Allah dostu bir zât tarafından vaz' olundu. Senin zamanında bu sütunlar tamamen yıkılmış yerine ise zorbalar hâkim olmuştur. Şayet sen bu dört sütunu tekrar kâim kılar ve zorbaları ve eşkiyayı da ortadan kaldırırsan her bakımdan işin tam, hâl ve devletin de düşünülenin bile üstünde istikâmetli olur.” demişti. Siyavuş Paşa da o vakit sultanın nedimi olan Mustafa Paşa'nın kendisine bu hususta yardımcı olmadığını söylemiştir. Siyavuş Paşa ile Mustafa Paşa arasında sıhriyet olup Mustafa Paşa, Siyavuş Paşa'nın kayınbiraderi idi. Siyavuş Paşa önceleri Köprülü Mehmed Paşa'nın kölesi iken akıllılığı ve dindarlığı nedeniyle Köprülü onu âzâd edip kızı ile evlendirdi. Osman Fazlî Efendi Siyavuş Paşa'ya “Şu an sadaret mührü sizin elinizdedir. Muhalefet eden Mustafa dahi olsa muhaliflerinizi yola getiriniz.” dedi. Fakat Siyavuş Paşa Fazlî Efendi'nin kendisine söylediği şeyleri yerine getiremedi. Ancak şeyhin bu sözü Mustafa Paşa'nın kulağına gidince içinde düşmanlık ateşini taş gibi gizleyip sadaret makamına geldiğinde de onu sürgüne göndererek yapacağını yapmıştır. Halbuki şeyh Siyavuş Paşa'ya vezirlik makamına gelmezden önce de “sâhib-i ittibâ ol, sâhib-i ibtidâ olma” diye nasihat etmiş “Allah senden ve sâir insanlardan da üstün olan kimseye “fe bi hüdâhu muktedih” buyurmuştur.” demiş ancak Siyavuş Paşa onun bu sözlerini dinlememiş kendi görüşüne uymuş, bu yüzden yukarıda bahsi geçen kan dökme ve yıkım hadiselerinden de olanlar olmuştur.

¹¹⁴ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 230; Namlı, a.g.e., 38.

Zorbalar hadisesinde İstanbullular Mustafa Paşa'nın sadaretini istemişlerdi. Fazlı Efendi ise sultanın sadrazam olarak atadığı Nişancı İsmail Paşa'nın sadareti hakkında halkı ikna edip onların kabulünü sağlamıştı ve istedikleri kişinin ileride bu makama getirileceğini söyleyerek acele etmemelerini istemişti. Bu haber Mustafa Paşaya ulaştığında işin aslını anlamadan şeyhin kendinse garezi olduğunu düşünüp kin tuttu. Gerçekte şeyhin görüşü ilâhî taayyüne göre idi. Şeyh, Mustafa Paşa'nın rüyasını tâbir etmiş ve onun ileride sadarete getirileceğini kendisine zaten haber vermişti. Hâl böyleyken ona garezinin olması düşünülemezdi.

Vezirler zaman zaman bazı önemli maslahatları kendisiyle istişare etmek için şeyhle görüşürlerdi. Çünkü onlar şeyhteki kemâli ve görüşlerindeki isabetliliği biliyorlardı. Ayrıca vezirler ondan duâ isterler o da onlara hayır duâ ederdi. Şeyh, Mustafa Paşa'dan önce sadrazam olan Bekrî Mustafa Paşa zamanında yapılan sefere katılmıştı. Bu seferdeki yenilgisinden dolayı azledilip yerine Köprülüzâde atandığı vakit Köprülüzâde “Ben biliyorum ki şeyh ne sultan, ne vezir ve ne de başkası olsun kimseden asla korkmaz. demiştir. O zaman şeyhin gitmemeye ve onlara duâda bulunmamaya gücü yeterken bazı zalim ve fâsık vezirlerin meclislerinde bulunması ve seferde onlara refâkat etmesi ne anlama gelmektedir? Bu yaptığı şey ancak onlara yağ çekmek, dünyalık kazanç kapılarının kolayca kendisine açılmasını istemek, zalimlere yardım ve bid‘at ve hevâya meyletmekten başka bir şey değildir.” demiştir. Bu söze İsmail Hakkı Bursevî uzunca bir karşılık vermekte ve nihayetinde de şeyhin sürgüne giderken Köprülüzâde'ye de duâ ettiğini hatırlatarak onu bu hususta insafa davet etmektedir.¹¹⁵

Yine İsmâil Hakkı Bursevî, sadarete gelişinin on ikinci ayında Avusturya ile girdiği bir savaşta şehid düşen Mustafa Paşa'yı şeyhin rüyada gördüğünü ve ona “Allah'tan korkmadan, Resûlünden utanmadan nasıl beni bu adaya sürdün?” dediğini onun da boyun bükerek cevap veremediğini nakleder.¹¹⁶

Fazlı Efendi sürgün emrini 20 Şevval 1101-27 Temmuz 1689 tarihinde almıştır. Şeyh bu kararı sükûnet ve gönül huzuru içinde “lâ havle ve lâ quvvete illâ billah, ve mâ teşâüne illâ

¹¹⁵ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 231-234; Namlı, a.g.e., 38-39, a.mlf., İsmail Hakkı Bursevî, hayatı eserleri, tarikat anlayışı, 64-65.

¹¹⁶ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 234-235.

en yeşâallah, inne'd-dîne 'indallahi'l-islâm" diyerek karşılamıştır.¹¹⁷ İsmail Hakkı kendisini Magosa'da ziyaret ettiğinde de bu sürgün vesilesi ile seyr u sülûkta otuz beş yada otuz altı yılda aldığı yolu ikiye katladığını aktaracak ve ilâhî irâdeye ne mertebe teslim olduğunu bir kez daha gösterecektir.¹¹⁸

Şeyh ailesi, çocukları ve sevenleri ile vedalaştıktan sonra Hallac'ın kendisini öldürmek isteyen Abbasi halifesi ve vezirine ettiği gibi sultan, vezir ve İslâm ordusuna hayır duâlar etmiştir. Akabinde yanında sürgün emrini kendisine tebliğ eden dört kişi ve bu sürgün esnasında hizmetini görecektik tek bir dervişi, Ali Dede Karînâbâdî olduğu hâlde Üsküdar'a çıktılar. Karayolundan Konya'ya, oradan Karaman diye şöhret bulan Lârende'ye oradan da Silifke'ye ulaştılar. Şeyh yolda iftar etmeksizin oruç tuttuğu ve mevsim de yaz ve sıcak olduğu için dudakları kurumuş ve çatlamış hatta bu yüzden dudaklarından kan akmaya başlamıştır.

Silifke'den gemiye bindirilen şeyh, rüzgarın iyi esmesi nedeniyle beş saatte Kıbrıs adasına vâsıl olmuştur. Sahilden Lefkoşe'ye altı saatte giderler. Lefkoşe kalesi Kıbrıs'ın en geniş ve en düzgün kalesidir. Lefkoşe'de şeyh, vali Ahmed Paşa ve Kıbrıs mevleviyyetini deruhte eden kadı ile şehrin eşrafı tarafından karşılanmıştır. Burada valinin evinde misafir edilen şeyh daha sonra Lefkoşe ile arası on iki saatlik yol olan asıl sürgün mahalli Magosa kalesine hareket etmiştir.

Şeyh Magosa kalesinin kapsısından içeri girerken "rabbi edhılñî mudhale Sıdkın..."¹¹⁹ âyetini okumuş, ikâmeti için tayin edilen Miralay Mahmud Ağa Lefkoşavî'nin evine girdiğinde ise "rabbi enzılñî..."¹²⁰ demiştir. Sürgün yolculuğu İstanbul'dan Magosa kalesine ulaşmaya kadar 22 gün sürmüştür.¹²¹

Fazlî Efendi Magosa'ya yerleştikten sonra halkın isteği üzerine üç camide üç defa vaaz etti. Sonrasında ise vaazı bırakarak kaledeki ulemanın isteği üzerine onlara me'ânî ve beyân ilmine dâir olan Telhîsu'l-Miftah adlı eseri okutmaya ve bu eser üzerine bir ta'lik yazmaya başladı. Ne var ki kitabın üçte birine geldiklerinde bunu da bırakmak mecburiyetinde kalmıştır. Bursevî'ye göre bunun sebebi Kıbrıs'ın Yahudi kökenli, son derece

¹¹⁷ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II., 3; Namlı, a.g.e., 39.

¹¹⁸ Bursevî, a.g.e, II, 21.

¹¹⁹ İsrâ (17), 80.

¹²⁰ Mü'minûn (23), 29.

¹²¹ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II, 4-6; Aynî, a.g.e., 49-50; Yılmaz, a.g.e., 370; Çetiner, a.g.e., 48-49; Namlı, a.g.e., 39-40, a.mlf., İsmail Hakkı Bursevî, hayatı eserleri, tarikat anlayışı, 64-65.

vehimli ve korkak bir adam olan valisine, şeyhin kaledeki bazı imam ve hatiplere ders okuttuğu haberi ulaştığında, sadrazamdan çekinerek Miralay Mahmud Ağa'ya el altından bir mektup göndermesi ve bu mektupta şeyhin haberi olmadan derslerine mani olmasını, aksi halde bu haberin vezire ulaştığı takdirde kendisinin ya azarlanacağını ya da belki cezalandırılacağını söylemesidir. Mahmud Ağa da valinin emrini yerine getirmiş ve şeyhi ders vermekten alıkoymuştur.¹²²

Osman Fazlî Efendi Kıbrıs'tan İsmail Hakkı Bursevî'ye mektup yazarak onu yanına çağırmıştır. İstanbul'daki ailesine de bir mektup yollayıp küçük oğlu Mustafa'nın isterse İsmail Hakkı ile Kıbrıs'a gelebileceğini yazar. İsmail Hakkı, beraberinde şeyhinin henüz on beş yaşında olan küçük oğlu Mustafa, Yâkub Dede ve Yahyâ Dede olduğu hâlde 7 Rabîü'l-evvel 1102 tarihinde Bursa'dan yola çıkarlar. Kara yoluyla Antalya'ya gelirler ancak gemi bulunamadığı ve mevsim kış olduğu için Anamur ve Alanya civarında iki ay kadar oyalanırlar ve oradan Kıbrıs'a giderler. Gemi Girne limanına yanaşamadığı için bir müddet daha beklemek zorunda kalırlar. Nihayet Vâsiliye isimli bir köyün sahiline çıkarlar. Oradan Lefkoşe'ye ardından da Magosa'ya, şeyhin yanına giderler.¹²³

Osman Fazlî Efendi onları gayet hoş bir biçimde karşılamıştır. İsmail Hakkı bu anı tasvir ederken şeyhin beyaz elbiseler içinde bembeyaz sakalı ile kendisinden ilâhî feyizlerin aktığı ve görenlere Allah'ı hatırlatan bir yüzle, üzerinde Arş'ın nûrunun parladığı bir alınla, sanki âlem-i vücub ve imkânı anlatan iki kavis gibi olan kaşlarla, ay ve güneşin parladığı iki gözle nefes-i Rahman'ın istinşak olduğu bir burunla, kalem-i a'lânın gıcırtilarını işiten bir kulakla, konuştuğunda Mevlâ ile olan dudaklarla vs. onları karşıladığını aktarmaktadır.¹²⁴

Şeyh onları eve davet eder, onlar da onun eteğini öperek davetine icabet ederler. Fazlî Efendi hepsinin hatırını sorduktan ve gelenlere ikram ettikten sonra İsmail Hakkı'ya dönerek "Seni bu gece rüyada gördüm yüksekçe bir yerde idin ve bize yüksek sesle Kur'ân okuyordun." der ve bundan sonra namazlarda imam olmasını ve her vaktin peşinden de bir takım aşr-ı şerifleri okumasını söyler. İsmail Hakkı'ya yine latife ederek imamımız balık (nûn) gibi aramızda der. O da cevaben balık olmaya râzı olduğunu şeyhine söyler.¹²⁵

¹²² Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II, 9; Aynî, a.g.e., 51; Yılmaz, a.g.e., 370; Çetiner, a.g.e., 49-50; Namlı, a.g.e., 40.

¹²³ Bursevî, a.g.e, II, 13-17; Aynî, a.g.e., 51; Yılmaz, a.g.e., 370; Çetiner, a.g.e., 50; Namlı, a.g.e., 41, a.mlf. İsmail Hakkı Bursevî, 67.

¹²⁴ Bursevî, a.g.e, II, 17.

¹²⁵ Bursevî, a.g.e, II, 17

Osman Fazlî Efendi'nin bu ziyareti istemesinin amacı aslında başkadır. O bir takım maddî ve mânevî¹²⁶ işaretler nedeniyle artık vefatının yaklaştığını düşündüğü için İsmail Hakkı'yı yerine bırakmak istemektedir. Bu nedenle kendisini ziyarete gelen İsmail Hakkı'ya bu arzusunu dile getiren konuşmalar yapmıştır. Bir ara İsmail Hakkı'ya “Sen benim has evladımsın.” diye taltif ettikten sonra ona “Allah senin kalbini faydalı ilâhî ilimlerin kaynağı, cismini ise sâlih şer‘î ilimlerin mekânı kılsın!” diye duâ etmiştir.¹²⁷

Şeyh sürgün yeri olan Kıbrıs adasını ve Magosa halkını sevmiş onların kendisini hoş tuttıklarını hatırlarını saydıklarını söyleyerek İsmail Hakkı'dan bu adanın kalelerini ve halkını öven bir kasîde yazarak bunu tahrir etmesini isteyerek ona şiir konusundaki kabiliyetini övmek kastı ile “Şiirde Üftâde'nin Mahmud'u olduğu gibi bizim de bu hususta Mahmud'umuz sensin.” demiştir.¹²⁸

Yine Osman Fazlî Efendi, oğlu Mustafa Efendi'den Mısır'daki halifesi Hüseyin Efendi'nin yanında ilim tahsil eden yeğeni Mehmed'in ahvalini sormuş, oğlu ise onun vefat haberini babasına vermiştir. Şeyh istirca'da bulunduktan sonra ruhu için Fâtîha vermiştir.¹²⁹

Ölümünün yaklaştığını söyleyen şeyh, oğlu Mustafa'yı İsmail Hakkı'ya ısmarlamış ve mânevî terbiyesini üstlenmesini isteyerek oğluna ve İsmail Hakkı'ya bir birlerini kabul ettirdikten Mustafa Efendi'ye Bursevî'nin elini öpmesini söylemiştir. Bu sırada şeyh, oğlundan ve İsmail Hakkı'dan helâllik almış kendisi de İsmail Hakkı'ya “Atalık hakkını ben dahî sana helâl ettim.” diyerek iltifat etmiştir.¹³⁰

Âhir ömründe âyin ve erkânı bıraktığı bilinen Fazlî Efendi, Bursevî ile bu son buluşmasında ondan Hüdayî'nin “*Lutf eyleyüb bir kez nazar eylerse ger sultanımız / Kürsî değil Arş'tan dahî 'alî ola ünvanımız*” ilâhisini o vakitler meşhur olan sabâ makamındaki bestesiyle okumasını istemiş daha sonra ondan Yûsuf sûresinin bazı âyetlerini okuyarak meclisi hitâma erdirmesini istemiştir. İsmail Hakkı da bu sûrenin 82. âyetinden 96. âyetine kadar okumuş bu sırada şeyh “Sizin için Rabbime istiğfarda bulunacağım. Gerçekten O, Gafûr ve Rahîm'dir.” âyeti okunurken ağlamaya başlamış, bunun üzerine hem İsmail Hakkı hem de diğer hâzır-ı bi'l-meclis olan zevât da gözyaşlarını tutamayıp ağlamaya başlamışlardır. Fazlî Efendi meclisin sonunda sultanın ma'mûr ve muammer, asâkir-i İslâm'ın

¹²⁶ Bursevî, a.g.e, II, 23.

¹²⁷ Bursevî, a.g.e, II, 16-19; ; Namlı, a.g.e., 41, a.mlf., İsmail Hakkı Bursevî, hayatı eserleri, tarikat anlayışı, 65.

¹²⁸ Bursevî, a.g.e, II, 19.

¹²⁹ Bursevî, a.g.e, II, 20.

¹³⁰ Bursevî, a.g.e, II, 20-21.

mansur ve muzaffer olmaklığına, Ya‘kub (as)’un firkahtinin vuslatla nihayet bulması gibi kendi ayrılıklarının da vuslatla nihayete ermesi ile dünya ve âhirette mesrûrîn zümresine dâhil olanlardan kılınarak rızâsı tarîkından gayriye sapmamaklıklarına duâ buyurmuş ve Fâtiha vermiştir.¹³¹ Bu mecliste İsmail Hakkı’yı “Pek çok halîfem oldu. Bunlardan bazıısı hayatta, bazıısı ise öldü. Bu nefes ve tesir benden sonra başkasına değil sana ulaşacak. Senin bu ilimde geniş bir vukûfiyetin var, yazın hoş. Ben ne bulduysam şeyhimin nefes ve duâsıyla buldum. Bu nefes ve duâyı Allah’ın izni ile benden sonra sana verdim.” sözleriyle açık bir biçimde ölümünden sonra kendi yerine şeyh tayin etmiştir.¹³²

Osman Fazlî Efendi ömrünün bu son günlerinde de tedris işini bırakmamıştır. Miralay Mahmud Ağa’nın şeyhin hizmetine tahsis ettiği Habeşli kölesi Selim’i elifbâya başlatmış, diğer taraftan da teberrüken, ziyaretine gelenler arasındaki Yahya Dede’ye Muhtasarı’l-Meânî’den, Osman Dede’ye tefsirden, Ya‘kûb Dede’ye ise Türkçe bir kitaptan ders okutmuştur.¹³³

Osman Fazlî Efendi, Bursevî ve diğer gelen ziyaretçilerin Ramazan bayramına kadar kalmalarını arzu ediyordu. Ancak bazı tecrübeli kimseler, onlara eğer gideceklerse en uygun zamanın bu zaman olduğunu söylemeleri üzerine şeyh, İsmail Hakkı’ya kara yolundan giderek Konya ve Karaman’daki bazı türbeleri ziyaret etmesini tavsiye etti. İstanbul’daki ailesine verilmek üzere bazı mektup ve hediyeleri de ona teslim etti. Ayrıca onu İstanbul’daki bazı işlere de vekil kılarak 16 Cemâziyelâhir 1102’de onları uğurladı. Osman Dede, Ali Dede ve şeyhin oğlu Mustafa gitmeyerek Kıbrıs’ta kaldılar.¹³⁴

8. OSMAN FAZLÎ EFENDİ’NİN VEFATI

1102 yılının Zilhicce ayında tevriye gününden itibaren Fazlî Efendi’nin sağlığı bozulup ateşli bir humma hastalığına dūçar oldu. Bu humma adanın havasının ağırlığı yüzünden âdetâ veba gibi bir tesir bırakıyordu. Fazlî Efendi dokuz gün hastalık çekti. Hastalığının sekizinci günü insanları topladı. “Biliniz ki ben vasiyette bulunacak bir mala sahip değilim. Ancak ben şerîat, tarîkat, mârifet ve hakikat bakımından ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebi üzereyim. Dünyada ve âhirette buna şahid olun!” dedi. Sonra hiçbir şey konuşmadı. Akşam ile yatsı arasında yanında bulunan dervişlerine iki kez “Namazım,

¹³¹Bursevî, a.g.e, II, 21.

¹³²Bursevî, a.g.e, II, 203.

¹³³Bursevî, a.g.e, II, 22; Çetiner, 50; Namlı, a.g.e., 41.

¹³⁴Bursevî, a.g.e, II, 24-25; Namlı, a.g.e., 41-42, a.mlf., İsmail Hakkı Bursevî, hayatı eserleri, tarikat anlayışı, 65.

namazım...” dedi. Bununla “Namazımı kılmakta bana yardımcı olun, çünkü vücudumda büyük bir zafiyet var.” demek istedi. Abdest almasına ve yatsı namazını kılmasına yardımcı oldular. Sonra tekrardan kendisini sıtma tuttu ve gece yarısına değin terledi. 17 Zilhicce 1102 Salı günü ikinci vakti yakınlarına kadar şuurunu kaybetti. Gözleri kapalı iken dudakları bir veya iki kez kıpırdadı ve ruhunu teslim etti.¹³⁵

Hastalanmadan önce, öldüğü takdirde mürîdlerinden Magosa kalesinde bulunan Mustafa Paşa Camii Hatibi Ali Efendi'den cenazesini yıkamasını ve cenazesi yıkanırken Ali Efendi ile ona yardımcı olan şahıs dışında yanında kimsenin olmamasını istemiştir. Vücûd-i pâklerini boş bir yere çıkardılar. Cenazeyi Ali Efendi yıkadı ve Osman ve Ali Dede'ler de ona yardım ettiler. Sonra şeyhin sevdiği dostlarından olan Magosalı Hacı Hüseyin Efendi tarafından kendisine hediye edilmiş olan Zemzem'le ıslatılmış kefen ile şeyhi kefenlediler. Cenazesi kale dışındaki türbenin yanında bulunan musallâya çıkarıldı. Cenazesinde kalede bulunan herkes hatta güzü yaşlı çocuk ve kadınlar dahi bulundu. Cenaze namazı Osman Dede tarafından kıldırıldıktan sonra kale dışında bulunan yel değirmenlerine yakın bir yerdeki kabristandaki kabrine defnolundu. Cenaze kabre Osman Dede tarafından indirilmiştir. Kabrinin bulunduğu kabristan, Makbûretü'l-evliyâ diye anılmaktadır.¹³⁶

Vefatının ardından pek çok kadın ve erkek Allah rızâsı için helva yaptırdı ve sevabını Hazret-i Şeyh Osman Fazlî Atpazarî ruhuna bağışlayarak fukarâya ikram ettiler. Çarşamba günün sabahı ise ellerinde Mushaf-ı şerîfler olduğu halde çocuklara varıncaya kadar herkes kabri başında hazır bulundu. Ruhuna Kur'ân okunup hediye edildi ve sanki şeyhin yakınlarıymışlar gibi yemekler verdiler. Kale halkı şeyhin arkasından babalarını kaybetmişçesine ağlayıp mahzun oldular.¹³⁷

Fazlî Efendi'nin irtihâl-i dâr-ı bekâ etmesi üzerine oğlu Mustafa Efendi, Osman ve Ali Dede'ler İstanbul'a döndüler. Osman Dede daha sonra şeyhin vasiyet ettiği gibi İsmail Hakkı'nın yanına dönmüştür. Şeyhin vefatı ile ilgili bilgileri ona aktaran kişi Osman Dede'dir. Osman Dede, İsmail Hakkı Bursevî'ye Fazlî Efendi'yi anlatan bir kitap yazmasını söylemiş böylece de onun hayatını anlatan birincil kaynak olan Tamâmu'l-feyz İsmail Hakkı

¹³⁵Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II, 37; a.mlf. 98; Vassâf, a.g.e., 60, a.mlf. Kemâlnâme, 64; Aynî, a.g.e., 56; Yılmaz, a.g.e., 370; Çetiner, a.g.e., 51; Namlı, a.g.e., 42, a.mlf., İsmail Hakkı Bursevî, hayatı eserleri, tarikat anlayışı, 70.

¹³⁶Bursevî, a.g.e., II, 37-38; a.mlf. Silsile, 98; Vassâf, a.g.e., 60, a.mlf. Kemâlnâme, 64; Aynî, a.g.e., 56; Yılmaz, a.g.e., 370; Çetiner, a.g.e., 51-52; Namlı, a.g.e., 43.

¹³⁷Bursevî, a.g.e., II, 38.

tarafından kaleme alınmıştır.¹³⁸ İsmail Hakkı bu eserinde şeyhinin Kıbrıs adasında sürgünde vefat etmesini İmâm-ı Âzam'ın zindanda vefatına benzetererek, bu nedenle onun İmâm'ın ilminin kâmil bir vârisi olduğuna dikkat çekmiştir.¹³⁹

İsmail Hakkı şeyhinin vefatının ardından Arapça ve Türkçe şiirlerle ona vefatına tarih düşmüştür.

“Mâte kutbu'l-kevn ve inne'l-mevte hakkun”, “makâmu'ş-şeyh firdevsin ve tûbâ” mısralarında geçen noktalı harflerin toplamı 1102 tarihini verir. “Kaddesallâhu Teâlâ ebeden sırra azîzihi” mısraı ise bütün harflerin toplamıyla 1102 tarihini vermektedir, ancak bir harf ziyâdedir.¹⁴⁰

Bursevî'nin şeyhin vefatına düşürdüğü Türkçe tarih ise şöyledir:

Bülbül-i hoş lehce-i gülzâr-ı ma'nâ yani şeyh

Bulmadı âhir bu fânîde bekâdan râyiha

Kudsiyân-ı pâk-i dil Hakkı el açıp dîdiler

Rûh-i pâkiçün azîzân okuyalım Fâtîha¹⁴¹

Şeyhe yazdığı diğer şiirler ise şöyledir:

Cümle âlem cism-i ânın cânıdır şeyhim benim

Belki her cân u dilin cânânıdır şeyhim benim

Mülket-i Osmaniyânın var ise sultanı ger

¹³⁸ Bursevî, a.g.e., II, 37; Aynî, a.g.e., 57; Çetiner, a.g.e., 52; Namı, a.g.e., 43-44. Çetiner, Osman Dede ile Ali Dede'nin İsmail Hakkı'nın yanına döndüklerini söyler.

¹³⁹ Bursevî, a.g.e., II, 52.

¹⁴⁰ Bursevî, a.g.e., II, 56.

¹⁴¹ Bursevî, Silsile, 97; Vassâf, a.g.e., 60, a.mlf. Kemâlnâme, 65; Çetiner, a.g.e., 54; Namı a.g.e., 45.

Mülk-i ma'nâ tahtının Osman'ıdır şeyhim benim

Devr-i Âdem'den berkâr noktadır sırr-ı vücûd

Filhakîka merkez-i devrândır şeyhim benim

Her ne feyz-i pâk kim mîzâb-ı rahmetten akar

Havz-ı mâl â mâl u şâdırvândır şeyhim benim

Gevher-i yektâ-yı irfân etsin gelsin beri

Cümle esrâr-ı Hudâ'nın kânıdır şeyhim benim

Âdem-i ma'nîden aldım ben bu sırrı Hakkıyâ

Âlemin hoş rahmet-i Rahmân'ıdır şeyhim benim¹⁴²

Bir emîrim var idi Hakkî benim

Evliyâ-yı âleme sultan idi

Heb bilirlerdi cihan halkı anı

Cümle dilde nâmı Şeyh Osman idi

Şol şarâb-ı Hazret-i Eyyub-veş

¹⁴²Bursevî, Silsile, 100; Çetiner, a.g.e., 53-54; Namlı a.g.e., 45-46.

Feyz-i nutku derdlere derman idi

Reşk-i hurşîd idi nûr-i zâhiri

Bâtını bahr-i bî pâyân idi

Sığmaz idi on sekiz bin âleme

Ma‘rifetle vâsiu‘l-meydân idi

Bu zuhîruyla yine ol sırr-ı Hakk

Kalıb içre cân gibi pinhân idi

Görmedi kimse izinin tozunu

Bilmediler kim ne kuhl-i cân idi

Kabri Kıbrıs‘ta olursa n‘ola kim

Terk-i şöhret itmiş âli-şân idi

İsm ü resmin âhir itti bî-nişân

Çünkü sırr-ı sûret-i Rahmân idi¹⁴³

¹⁴³İsmail Hakkı Bursevî‘nin Muhammediyye Şerhi‘nden menkûlen Vassâf, a.g.e., 62-63, a.mlf. Kemâlnâme, 65.

Ayrıca Hüseyin Vassâf Efendi'nin de Hazret-i Şeyh hakkında yazdığı manzûme de şöyledir:

Mükerrem Şeyh Seyyid Hazret-i Osman Fazlî'ye

Muhabbet gösterüb her an füyûzun iğtinâm eyle

Mübeşşir oldun ey Vassâf bu yolda arz-ı hürmetle

Cenâb-ı Şeyh Osman'a kemâl-i ihtirâm eyle

Gel ey tâlib uzak durma karış ol şeyh-i ekvâna

Revân-ı pâkine şâm u seher cândan selâm eyle¹⁴⁴

Osman Fazlî Efendi'nin vefatının ardından üzerine hemen bir türbe yapılmamıştır. Mevcut ve muhtemelen basit bir yapıdan ibaret olan kabri zamanla kaybolmaya yüz tutunca 1739 yılında kabri üzerine bir türbe yanına da bir tekke inşâ edilmiştir. Daha sonraları da adaya gelen bir tahsildar veya II. Mahmud devrindeki valilerden el-Hâc Seyyid Mehmed Ağa tarafından 1824 yılında türbe ve tekke yeni baştan inşa edilerek yanına bir mescid ile tarîkat mensuplarının ikameti için de bazı odalar eklenmiştir.

Seyyid Mehmet Ağa adaya geldiğinde Osman Fazlî Efendi'nin kabir yeri toprakla bir olmuş olduğundan yeri bu tarihlerde takriben seksen yaşlarında olan ve dürüstlüğü ile tanınan bir kadının ifadesine ve şahitliğine dayanılarak belirlenmiş, açılan kabirde şeyhin Celvetî işâretli mezar taşı bulduktan sonra türbe inşaatı başlamıştır.

Eskiden türbenin eskiden ceviz ağacından yapılmış çok güzel bir kapısı olduğu ve mezarın üzerinde de âyetler örülmüş bir örtünün bulunduğunu belirtilmiştir. Kıbrıs eserleri hakkındaki çağdaş kaynaklara göre ise bugün kabrin üzerinde çirkin bir sanduka ile onu saran yeşil bir örtü ve bir sarık vardır. Türbe içinde ise yanlışı okunmuş yeni harflerle yazılmış bir kitabe parçası duvarsa asılı durmaktadır.

Türbeyi ve külliyeği 1975 yılında gezen ve kendisi bir sanat tarihçisi olan Oktay Aslanapa eseri şu şekilde anlatır: “Magosa da VIII. yüzyıldan kalma Kutup Osman Tekke ve Türbesi onarım plânlarında hemen ele alınması gereken bir eserdir. Yapı bir avlunun üç tarafı çevreleyen çeşitli mekanlardan meydana gelmektedir. Merkezden bir girişi vardır

¹⁴⁴Vassâf, a.g.e., 63, a.mlf. Kemâlnâme, 71.

Girişin sağ kanadında kubbeli ve tonozlu mekânlar türbeye aittir. Bunun karşısında revaklar avluyu çevreler. Eyvan kemerleri çatlayan kubbelerde tehlikeli çatlaklar görülen bu yapı da Lefkoşe'deki benzerleri gibi önemli eserler arasındadır. Âcilen onarılması gereği uzmanlarca belirtilen eser maalesef ihmal edilmiş, yapı iyi niyetli fakat ehil olmayan kişilerce çok çirkin olarak tamir edilmiştir. Külliye yeniden ele alınıp ilmî metotlara uygun olarak tercihen T.C tarafından restore edilmeli ve hayatiyet kazandırılarak kültür hizmetlerinde kullanılabilir hale getirilmelidir.”

Yapıldığı tarihten son zamanlara kadar türbenin resmi görevli türbedârları olmuştur. Bunların sonuncusu Zeliha Hanım'dır. Bu hanım Tekke'nin yanındaki kirasız küçük bir lojman ve Evkaf Dairesi'nden aldığı 2-3 Kıbrıs Lirası gibi az bir para karşılığında bu hizmeti yıllarca yürütmüştür. Bu para kesilip lojmandan uzaklaştırıldıktan sonra da türbenin temizlik hizmetlerini fahrî olarak yürütmüş ve yakın zamanlarda vefat etmiştir.¹⁴⁵

9. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN AİLESİ VE ÇOCUKLARI

Osman Fazlî Efendi, Hz. Hasan (r.a.)'ın meşrebinden olup çok evlilik yapıp boşanan meşâyih'tendir. Kendisinin beyanı dikkate alınır 17-18 defa evlenmiştir.¹⁴⁶ Ancak kaynak onun hayatında yirmiden fazla kadınla evlenip boşandığı ve otuzdan fazla câriye edindiğini kaydetmektedirler.¹⁴⁷ Vefat ettiğinde üzerinde hâlâ dört kadının nikâhı ile hepsi de istifrâş olunmuş çok sayıda cariyesi vardı. Evlilik ve boşanma işini çoğunlukla kadınlar tarafından gelen istek üzerine yapmıştır.¹⁴⁸ Hanımlarının isimleri bilinmemektedir ancak İsmail Hakkı bir nikâhında yanında olduğunu aktararak şeyhin, büyük oğlunun annesini boşadıktan sonra on iki bin dirhem mehirle tekrar almasını anlatır.¹⁴⁹

Bu evliliklerinden dört erkek dört de kız evlat sahibi olmuştur. Bunlar;

a. Şeyh Mehmed el-Cûdî: Şeyhin çocuklarının en büyüğü budur. Hicrî 1075 yılında İstanbul'da doğmuştur. Yedi yaşında hıfzını ikmal etmiş, sarf ilmini dokuz, nahvi on, ilm-i mîzân (mantık) on bir, ilm-i münâzara ve ilm-i âdâbı on iki, belâğatı on üç, usûlü on dört, fıkıh, tefsir ve diğer ilimleri ise on beş yaşında tekmil etmiştir.¹⁵⁰ Arapça'nın yanında Fars

¹⁴⁵ Metin Akar, Kutup Osman Efendi ve Kıbrıs'ta Bıraktığı İzler, *Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyalari Kongresi Bildirileri*, 29.

¹⁴⁶ Bursevî, a.g.e., II., 172.

¹⁴⁷ Bursevî, a.g.e., II., 79; Çetiner, a.g.e., 52; Namlı, a.g.e., 44.

¹⁴⁸ Bursevî, a.g.e., II., 74.

¹⁴⁹ Bursevî, a.g.e., II., 177.

¹⁵⁰ Bursevî, a.g.e., I., 191.

diline de âşinâ olan Mehmed el-Cûdî zaman zaman İsmail Hakkı Bursevî'den de ders okumuştur. Osman Fazlî Efendi vefat ettiğinde on sekiz yaşında idi. İstanbul'da babasının tesis ettiği tekkede onun yerine şeyh olmuştur. Bursevî onu fazîlet ve kemâl sahibi ve erler arasında reşâdeti ile tanınan bir şahıs olarak vass eder.

b. Mustafa Efendi: Mehmed el-Cûdî'den iki yaş küçük olan Mustafa Efendi, İsmail Hakkı Bursevî'nin yanında yetişmiştir. Babasını İsmail Hakkı ile ziyarete gitmiş babasının isteği üzerine İsmail Hakkı'nın taht-ı terbiyesine verilmiştir. Babasının vefatı esnasında Kıbrıs'ta yanında bulunan tek aile ferdidir. Babasının ölümü üzerine İstanbul'a dönmüş oradan da İsmail Hakkı Bursevî'nin yanına Bursa'ya gelmiştir.¹⁵¹

c. Ahmed Efendi: Kaynaklarda sadece adı zikredilmiş olup hakkında maalesef bilgi yoktur.

d. Abdullah Efendi: Zekâ ve öğrenme kabiliyeti düşük bir çocuk olan Abdullah Efendi'nin öğreniminden İsmail Hakkı Bursevî ile şerîki Mehmed Karînâbâdî sorumlu tutulmuştur. İsmail Hakkı onunla alakalı şu anekdotu nakletmiştir. “Şeyhin Abdullah isminde ezber kabiliyeti düşük ve zihinsel olarak az gelişmiş küçük bir çocuğu vardı. Şeyh onun ta'lim işini bana ve mezkur şerîkime havâle etmişti. Bir gün bazı meşguliyetler nedeniyle onun dersini unutmuştuk. Hazret-i Şeyh ikindiden sonra onu dersi için çağırdığında dersini veremez. Şeyh ona neden dersini yapmadığını sorunca da 'İkisi bana bugün dersi ta'lim etmedi.' der. Bunun üzerine şeyh bizi çağırttı ve bizi değnekle te'dîb etti. Vallahi bu yüzden ne rengim değişti ne de hatırıma bir şey geldi. bu o vaktin bir hükmü idi. Abdullah Efendi günler sonra vebâdan vefat etti. Şerîkim ise Rumeli beldelerinden Siroz'a istihlaf edildi ve orada vefat etti.”¹⁵²

e. Sâliha Hanım: Hakkında bilgi yoktur.

f. Hanîfe Hanım: Bursevî, şeyhin 1101 senesi Receb ayında Ahî Çelebi mahkemesinden bir kâtip çağırıp kızı ile ilgili bir belge yazdırmak istediğini aktarır. Müşârûnileyhâyı, şeyh mürîdânından Hacı Sâlih isimli bir şahsa nikahlamış, ancak zifaf vâkî olmadan mezkûr şahıstan büyük bir suç sâdir olmuş, bu nedenle şeyh ona kızını boşamasını söylemiş, Hacı Sâlih ise bunu yapmayarak kaçıp saklanmış. Kızının boşanma ihbarını

¹⁵¹ Bursevî, a.g.e., II, 20-21-37; Aynî, a.g.e., 57; Çetiner, a.g.e., 52; Namlı, a.g.e., 43-44.

¹⁵² Bursevî a.g.e., II, 63; Namlı, a.g.e., 44; Çetiner, a.g.e., 53. Namlı ve Çetiner Abdullah Efendi'nin hayvan süsmesi sonucu öldüğünü aktarıyorlarsa da Bursevî onun tâundan yani vebâdan öldüğünü aktarmaktadır.

yazdıran şeyh bu husûsa ihtimam göstererek Kıbrıs'ta sürgüneyken yazdığı bir mektupla bu evliliğe rızâsının olmadığını bir kez daha beyan etmiş ve kıyamette iki elinin Hacı Sâlih'in yakasında olacağını da belirtmiştir.¹⁵³ İsmail Hakkı daha sonra bu hanımla evlenmiş ve bu hanımdan Tâhir Muhammed isimli oğlu doğmuştur. Hanîfe Hanım evlendikten iki sene sonra vefât etmiştir.¹⁵⁴

g. Hatîce Hanım: Hakkında kaynaklarda bilgi yoktur.

h. Âişe Hanım: Hakkında kaynaklarda bilgi yoktur.¹⁵⁵

Fazlî Efendi mîras olarak sadece bir miktar zorunlu ev eşyası bırakmıştır. Hayatta iken mehir ve diğer hususlarda herkese hakkını ödemiştir. Ev eşyasının çoğunu hanım ve câriyelerine bağışlarken kitaplarını da büyük oğluna vasiyet etmiştir. Böylece ileride çıkacak çekişmelerin de önüne geçmiştir.¹⁵⁶

10. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN HALİFELERİ

Fazlî Efendi, yüz elliden fazla halife yetiştirmiş,¹⁵⁷ Anadolu, Rumeli, ve Arap memleketlerine yetiştirdiği bu halifeleri göndermiş ve neşr-i tarikat etmiştir. Tayin ettiği bu halifelerin zâhîrî ilimler bakımından ders verecek ve vaaz edecek kadar bilgi sahibi olmalarına dikkat ettiği ve hiçbir ümmîye hilâfet vermediği ancak hiç olmazsa Türkçe eserlerden aradığı hükmü bulabilecek kadar ilmihâl bilecek seviyeye getirip ondan sonra halife tayin ettiği kendi beyânından anlaşılmaktadır.¹⁵⁸ Halifelerinin çok azının ismi bilinmekte olup en tanınmış halîfesi İsmail Hakkı Bursevî¹⁵⁹ dir. İsimleri bilinen diğer hulefâsı ise:

a. Şeyh Seyyid Abdülbâkî Efendi: Fazlî Efendi'nin ilk halifesidir. Fazlî Efendi ile aralarında akrabalık vardır. Şeyh, bu zâtı Aydos'ta iken yetiştirmiş ve Edirne'ye tayin etmiştir. İsmail Hakkı'nın ailesini yakından tanıyan Abdülbâkî Efendi, Edirne'den Şumnu'ya akrabalarını ziyarete giderken uğradığı Aydos'ta, annesi vefat etmiş ve on bir yaşında olan İsmail Hakkı Bursevî'yi görmüş ve onu, babasının ve babaannesinin de rızâsıyla yanına almıştır. Bursevî ondan sarf ve nahiv, fıkıh, kelâm, tefsir, mantık ve sâir ilimlerden pek çok

¹⁵³ Bursevî, a.g.e., II., 179-180.

¹⁵⁴ Bursevî, *Kitâbu'n-netîce*, I., 254; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 116.

¹⁵⁵ İsimler için bkz. Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II., 74.

¹⁵⁶ Bursevî a.g.e., I., 190, II, 74; Namlı, a.g.e., 44; Çetiner, a.g.e., 53.

¹⁵⁷ Vassaf, *Sefîne*, 59, a.mlf., *Kemâlnâme*, 64.

¹⁵⁸ Bursevî, a.g.e., I, 182-183; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 38.

¹⁵⁹ Hayatı için bkz. Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî, hayatı, eserleri, tarikat anlayışı*.

risâle okumuştur. Daha sonra bu zât onu, şeyhin yanına, İstanbul'a yollamıştır. İsmail Hakkı Bursa'ya halîfe olduktan sonra, 1690 yılında şeyhini ziyaret için İstanbul'a geldiğinde şeyh ona Seyyid Abdülbâkî'nin öldüğünü öğrenmiştir. Ancak şeyh, onunla İsmail Hakkı arasında yaşanan bazı gerginliklerden de haberdar olduğunu ve bunun gayret-i ilâhiyyeden kaynaklandığını söyleyerek Seyyid Abdülbâkî'nin nefreti mûcib bazı hareketlerinin bulunduğunu söylemiştir. Abdülbâkî Efendi 1690 senesinde Edirne'de vefat etmiştir. Sultan ve diğer devlet ricâliyle arasının iyi olduğu İsmail Hakkı Bursevî tarafından aktarılmaktadır.¹⁶⁰

b. Şeyh Ahmed Efendi: Fazlî Efendi Aydos'tan Filibe'ye giderken yerine bıraktığı zâttır. İsmail Hakkı Bursevî bu şahıstan sarf ilmine dâir bazı kitaplar okumuştur.¹⁶¹

c. Şeyh Kösec Muhammed: Osman Fazlî Efendi'nin Filibe'den İstanbul'a gelirken yerine bıraktığı halîfesidir.¹⁶²

d. Şeyh Sun'ullah Amâsevî: 1095 İsmail Hakkı'dan önce Bursa halîfesi olmuştur. Amasya'da doğmuştur. Babası hem ilim hem de tarîkatten nasibdâr bir şahıs olan Hâbilzâde Efendi'dir. Bir müddet Mısır vâlisi Ömer Paşa'nın imamlığını yapmış, daha sonra ilim tahsili maksadıyla Edirne'de bazı medreselerde bulunmuştur. Daha sonra babasının yolunu takip ederek tasavvufa meyletmiş ve İstanbul'da Fazlî Efendi'ye intisâb etmiştir. Bir müddet burada hizmet ettikten sonra Bursa'ya halîfe olarak gönderilmiştir. Bursa'da Nalbandoğlu mahallesinde irşâd ile meşgul olmuş, bu esnada 1684 tarihinde vefat etmiştir. Kabri Pınarbaşı kabristanında Hazret-i Üftâde'nin müridlerinin yanındadır. Kendisi atvâr-ı Halvetî ve Celvetî'yi ârif, rüyâ tâbirine vâkıf olup, Arab âvâzı ile tilâveti ve tâ'lik hattı ile gayet hoş hayli yazılarının var olduğu söylenir.¹⁶³ İsmail Hakkı onun vefatı üzerine Bursa'ya gönderilmiştir.¹⁶⁴

e. Şeyh Ali Debrevî: Sülûkunun başında İsmail Hakkı ile birlikte Zeyrek Zâviyesi'nde halvete girmiştir. Bursevî onun mücâhade ehli bir şahıs olduğunu belirtmektedir.

¹⁶⁰ Bursevî, a.g.e., II, 172; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 36-37, 61.

¹⁶¹ Bursevî, a.g.e., II, 79; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz*, 51.

¹⁶² Bursevî, *Tamâmü'l-feyz I*, 146-147, a.mlf, *Silsile*, 94; Vassaf, *Sefine III.*, 59, *Kemâlnâme*, 63; Aynî, a.g.e., 26; Çetiner, a.g.e., 34-35; Namlı, a.g.e., 116-17.

¹⁶³ Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî*, 128.

¹⁶⁴ Bursevî, a.g.e., II, 95; Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III. 234; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz*, 51, a.mlf., *İsmail Hakkı Bursevî*, 49.

Sülûkunun nihayetinde Fazlî Efendi tarafından halîfe olarak İştîp'e gönderilmiştir. Burada vefat etmiştir.¹⁶⁵

f. Şeyh Mehmed Karînâbâdî: Bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Aydos'a yakın Karînâbâd beldesindedir. İsmail Hakkı'nın diğer halvet arkadaşıdır. Fazlî Efendi tarafından Siroz'a halîfe olarak gönderilmiştir. Siroz beldesinde iken vefat etmiştir.¹⁶⁶

g. Şeyh Abdullah Efendi: İsmail Hakkı bu şahsı şeyhin hulefâsının en âlim ve en bilgilisi olarak nitelemektedir. Şeyhin kızı Hanîfe Hanım'ın boşanması meselesinde kendisinin bilgisine başvurulmuştur.¹⁶⁷

h. Şeyh Hüseyin el-Mısrî: Şeyhin Arap ülkelerinde bulunan halîfelerinden biridir. Şeyhin yeğeni Mehmed Efendi bu şahsın yanında ilim öğrenmekte iken vefat etmiştir. İsmail Hakkı Bursevî'nin 1686 yılında şeyhini ziyarete gittiği esnada o da bulunuyordu. Şeyh, Rumeli Hisarı'na gittiğinde orada bulunan camide Hüseyin Efendi'nin vaaz etmesini istemiştir.¹⁶⁸

i. Şeyh Hüseyin Ferâizî: İnebahtı'nda iken 1687 yılında burasının düşman tarafından işgal edilmesi üzerine Anadolu'ya hicret etmiştir. Fazlî Efendi bu şahsı İzmit'e halîfe olarak göndermiştir. Bursevî 1101 senesinde şeyhini ziyarete gittiği sırada şeyhin yanında olan Hüseyin Efendi, İzmit halkının ahlâkından son derece rahatsız olduğunu şeyhe iletir. Şeyh ise ona çeşitli nasihatler vermiştir. Fazlî Efendi halîfesine Allah ve Resûlünü seven herkesi sevmesini onlara düşman olan herkese düşman olmasını söylemiştir.¹⁶⁹ Ne var ki Fazlî Efendi bu halîfesinin kabz hâlinin etkisinde olduğunu, daha sonraları rızık konusunda şüpheye ve i'tikâden de tereddüde düştüğünü söylemektedir.¹⁷⁰

j. İbrahim Efendi: Mudanya halîfesidir. Gedik Paşa ile Hüseyin Paşa'nın yaptığı savaşta öldürülmüştür. Şeyh onun ölümünün Levh-i ezeli'de takdir olunduğunu söylemiştir.¹⁷¹

¹⁶⁵ Bursevî, a.g.e., II, 85-86; Namlı, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz*, 51

¹⁶⁶ Bursevî, a.g.e., II, 86; Namlı, a.g.e., 51

¹⁶⁷ Bursevî, a.g.e., II, 179-180; Namlı, a.g.e., 51.

¹⁶⁸ Bursevî, a.g.e., II, 136; Namlı, a.g.e., 51-52.

¹⁶⁹ Bursevî, a.g.e., II, 187.

¹⁷⁰ Bursevî, a.g.e., II, 156; Namlı, a.g.e., 52.

¹⁷¹ Bursevî, a.g.e., II, 160; Namlı, a.g.e., 52.

k. Şeyh Kara Mustafa Efendi: İbrahim Efendi'nin yerine Mudanya halîfesi olmuştur. 1690 yılında şeyhini ziyaret için İsmail Hakkı ile İstanbul'a gelmiştir.¹⁷²

l. Osman Canîkî: İsmail Hakkı'nın şeyhi Fazlî Efendi'yi 1687 yılında vuku bulan ziyareti esnasında Bursa nâhiyelerinden Yenişehir beldesine halîfe olarak tayin edilmiştir. Şeyh bu zâtı halîfe olarak tayin ederken Bursevî'ye şaka yollu onu Bursa'ya götürüp kaplıcada iyice yıkayıp temizlemesini, bu zâtle alakalı bütün işlerde yetkili olduğunu ve onun nefsinin burnunu terbiye ile kırmasını söylemiştir.¹⁷³

m. Osman Fazlî Efendi'nin damadı Seyyid Osman Efendi: Bu zât Ebu'l-Feth Kâdirî'nin türbedarıdır.¹⁷⁴

n. Abdurrahîm Çâkerî: Bursa Ulu Câmî vâizidir. 1713 yılında vefat etmiştir.¹⁷⁵

o. Murtazâ Dede: Bu zât şeyhi Edirne'de, Abdülbâkî Efendi'nin dergâhında bağlayan ve dergâhın haremindedir bulunan bir eve kapatan şahıstır. Daha sonra şeyhe intisâb etmiş ve kendisine hilâfet verilerek Selânik yakınlarında Baba isimli bir köye gönderilmiştir. Şeyh hayatta iken bu köyde vefat etmiştir.¹⁷⁶

ö. Şeyh Mehmed el-Cûdî: Şeyhin büyük oğlu olmakla birlikte aynı zamanda halîfesi ve İstanbul'daki dergâhında kâim-i makâmı olan şahıstır. Bursevî Mehmed el-Cûdî'nin babasının makamına istihlâfının şeyhin vefatından üç yıl önce vuku bulduğunu söylemektedir.¹⁷⁷

p. İszâde Ömer Efendi: Hakkında vefat tarihi olan 1125 tarihi dışında bir bilgi bulunamadı.¹⁷⁸

r. İsmail Hakkî Bursevî: 1063/1653'te bugün Bulgaristan'da bulunan Aydos'ta doğdu. Uzun süre Bursa'da yaşadığı için "Bursevî" nisbesiyle meşhur olmuştur. Babası Mustafa Efendi, İstanbul'un Aksaray mahallesinde doğup büyümüş, İsmâil Hakkı'nın

¹⁷² Bursevî, a.g.e., II., 171; Namlı, a.g.e., 52.

¹⁷³ Bursevî, a.g.e., II., 159; Namlı, a.g.e., 52.

¹⁷⁴ Muhiddin Usta, *Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, vr. 14b.

¹⁷⁵ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, III. 421.

¹⁷⁶ Bursevî, I., 197

¹⁷⁷ Bursevî, a.g.e., I., 191. Bu zâtı Tabîbzâde Mehmed Efendi yanlışlıkla Mahmud ismiyle kaydetmiştir. (bkz.

Muhiddin Usta, *Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, vr. 14b.)

¹⁷⁸ Muhiddin Usta, *Tabîbzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, vr. 14b.

doğumundan bir yıl önce bu mahallede meydana gelen büyük yangında evi ve bütün eşyası yanarak Aydos'a göçmüştür (1062/1652).

Küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenen İsmâil Hakkı on bir yaşına kadar sarf ve nahiv gibi bâzı âlet ilimleriyle ilgili kitaplar okudu, hat ile meşgûl oldu. Bu dönemdeki hocası ise Osman Fazlî Efendi'nin Aydos halîfesi Şeyh Ahmed Efendi'dir. Daha sonra Celvetî şeyhi Osman Fazlî Efendi'nin Edirne halîfesi Şeyh Seyyid Abdülbâkî Efendi (ö.1101/1690)'nin kendisini okutmak için âilesinden istemesi üzerine onunla birlikte on bir yaşında Edirne'ye gitmiş, orada kaldığı yaklaşık yedi yıl boyunca kendisinden ve Osman Fazlî Efendi'nin başka halîfelerinden çeşitli ilimlerle ilgili dersler almış ve hüsn-i hat ile meşgûl olmuştur.

1083/1672 tarihinde İstanbul'a Osman Fazlî Efendi'nin Fâtih Atpazarı'ndaki tekkesine gelen İsmâil Hakkı burada mânevî terbiyesinin yanı sıra zâhirî ilimlerle ilgili de dersler okumuştur. Dergâh dışında İstanbul'un ileri gelen diğer hocalarından da istifâde etmeye çalışarak dersler almış, meşhur hattat Hâfız Osman'dan (ö. 1110/1690) hüsn-i hat meşk etmiştir.1086/1675'te halîfe olarak Üsküp'e gönderilen İsmâil Hakkı irşâd faaliyetlerinin yanında muhtelif câmilerde vaaz ve nasîhatta bulunmuş, isteyenlere çeşitli ilimlerden dersler de vermiştir. Orada yirmi dört yaşında iken (1087/1676) Şeyh Mustafa Uşşâkî (1090/1679)'nin kızı ile evlenmiştir. İsmâil Hakkı, Üsküp'te gayr-ı meşrû davranışlarını gördüğü müftü, bâzı kadı, imam ve hatip, hattâ şeyh görünümündeki pek çok kimseyi karşısına almış, onlarla altı yıl boyunca mücâdele etmiş ve vaazlarında sert bir üslûbla eleştirmiştir.

On dört ay Köprülü'de otuz ay kadar da Usturumca'da hizmet ettikten sonra 1096/1685'de halîfe olarak Bursa'ya gönderilmiştir. İsmâil Hakkı, Bursa'ya yerleştikten sonra Câmi-i Kebîr (Ulucâmi)'deki vaazları tekerrür edince kendisine Kur'ân'ın başından başlayarak vaaz etmesi işâret edilmiş, bunun üzerine 1096/1685'de Kur'ân-ı Kerîm'i baştan başlayarak vaazlarında tefsîr etmeye başlamıştır. Bir taraftan da vaazda naklettiği âyetlerin tefsîrini yazıya geçirmiş ve bu şekilde te'lif etmeye başladığı tefsîrine "Rûhu'l-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân" ismini vermiştir.

İsmâil Hakkı, Bursa'ya halîfe tâyin edildikten sonra zaman zaman İstanbul'a şeyhini ziyarete gitmiştir. Şeyhini son olarak Kıbrıs'ta sürgünde olduğu sırada ziyâret etmiş (1102/1691), vefâtının yaklaştığını anlayan şeyhi kendisindeki nefes ve te'sîr in ona

gececeğini belirterek onu yerine şeyh olarak tâyin etmiştir. İsmâil Hakkı, II. Mustafa'nın saltanatının ilk zamanlarında 1107/1695 ve 1108/1696 yıllarında düzenlenen I. ve II. Avusturya seferlerine iştirâk etmiştir.

1126/1714'te mânevî bir işâretle Tekirdağ'a giderek burada üç yıl ikâmet etmiştir. 1129/1717'de tekrar Bursa'ya dönerek fazla kalmadan 1129/1717'de pek çok mânevî işâret ve sebeplere bağladığı Şam seferine çıkmıştır. İsmâil Hakkı, üç yıl kaldığı Şam'da on kadar eserini kaleme almış ve yine bazı mânevî işâretlerle 1132/1720'de Şam'dan Üsküdar'a gelmiştir. Üsküdar'daki te'lîf hayâtı da oldukça verimli geçmiş ve üç senede otuz kadar eserini te'lîf etmiştir. Daha sonra yeniden Bursa'ya gitmiş ve burada. Kitaplarını zâviyesine vakfetmiş, ev eşyâsını vârislerine dağıtmış ve o zamâna kadar muhtelif vesîlelerle elinde toplanan dünyâlığı da Peygamberimiz'in rûhuna adadığı ve "Câmi'-i Muhammedî" adını verdiği tekkesinin içinde yer alan câminin inşâsına ve tekkesinin yenilenmesine sarfetmiştir. İsmâil Hakkı, yaşının ilerlemesine rağmen Bursa'daki son zamanlarını irşâd ve eser te'lîfiyle birlikte muhtelif câmilerde vaazlar vererek geçirmiş ve 1137/1725'de vefât etmiştir. Kabri inşâ ettirdiği câminin kible tarafındadır.

Hayâtı boyunca beş defa evlenen İsmâil Hakkı'nın dünyâyâ gelen on sekiz çocuğundan on altısı küçük yaşlarında kendisinden önce vefât etmişlerdir. Hayâtta kalan büyük oğlu Bahâüddîn Mehmed kendisinin vefâtından sonra bir yıl yerinde postnişin olmuş ve 1138/1726'de vefât etmiştir.¹⁷⁹

Şârihu mültekâ nisbesiyle anılan Vahdetî Osman Efendi Tabibzâde tarafından Fazlî Efendi'nin halîfeleri arasında sayılmışsa da¹⁸⁰ bu zât aslında İsmâil Hakkî Bursevî'den müstahleftir. 1135 yılında vefat etmiştir.¹⁸¹

11. OSMAN FAZLÎ EFENDİ'NİN ŞEMÂİLİ

İsmail Hakkı Bursevî'nin aktarımına göre şeyh, ortaya yakın uzun boylu, heybetli, sarıya çalar beyaz tenli, zayıf tenli, hafif sakallı, iri ve parlak gözlü, gözlerinde nûr-i ilâhî

¹⁷⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali Namlı, *İsmail Hakkî Bursevî, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

¹⁸⁰ Muhiddin Usta, *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Süfîyye İsimli Eseri*, vr. 14b.

¹⁸¹ Bkz. Namlı, a.g.e., 221 ve Vassâf, *Kemâlnâme*, 82.

güneş ve ay gibi parlayan bir şahıstır. Yaşlılık döneminde gözleri zayıfladığı için gözlük kullanmaya başlamıştır.

Sülûkunun ilk ve orta dönemlerinde mehîb ve celâlli bir çehreye sahip olan Fazlî Efendi, daha sonra bu hâlinin değişmesiyle sülûkunun sonlarında cemâlli bir çehreye bürünmüş önceleri hâli kendisine gâlib iken âhir ömründe o hâline gâlib olmuştur.¹⁸² Bursevî'nin naklettiğine göre bir bayram gecesi IV. Mehmed kendisini vaaz etmesi için saraya çağırılmış, şeyh vaazını bitirdikten sonra sultan onu özel meclisine davet etmişti. Kendisiyle musâfaha ettikten sonra heybetinden dolayı şeyhin yüzüne ancak bir defa bakabilmiştir.

Kırk yaşına kadar cezbe ve sekr hâli kendisine gâlib iken kırk yaşından sonra sahv ve temkîn hâli kendisine gâlib olmuştur. Sekr hâlinde bulunduğu dönemlerde dâhil hiç şathiyyâta kaçan sözler söylememiştir.¹⁸³

Vaaz veya başka bir maksatla evinden çıktıklarında yürürken dâimâ ayak ucuna bakar ve selefın bu husustaki edebine ve Hz. Osman'ın hayâsına uygun hareket ederdi. Yürürken ellerini iki yana salardı. Yolda yürürken ne sağa, ne sola, ne de arkasına bakarak yürür, insanların yaptığı çirkin işlere gözü takılmaz ancak kendisine selâm vermeye ya da bir mesele konuşmaya hazırlanan biri olursa ona dönerek selâm verir veya selâmını alırdı. Bir yere giderken arkasında dervişleri olduğu hâlde gitmez, çoğunlukla yalnız veya bir veya iki dervişi ile giderdi. Yanında dervişleri varken eğer zâfiyet veya yol uzaklığı gibi bir durum yoksa kendisi binite binmez o da onlar gibi yaya yürürdü. Âhir ömrüne kadar kuvvetini koruduğu için binite binmeye pek ihtiyaç duymamıştır. Yürüyüşünde süratli ve heybetliydi.

Vaaz ederken ellerini dizlerinin üstüne koyup gözlerini yumar başkalarına bakmazdı. Aynı biçimde ders verirken her hangi bir kitaptan okumaz ancak dersi ezberden takrîr eder ve muhatabına bakardı. Vaaz ederken ellerini sağa sola hareket ettirmez veya bir şeye işaret etmezdi. Vaaz etmek için camiye girdiği vakit kendisine ayağa kalkılmasından hiç hoşlanmazdı. Camiye girdiğinde eğilip ayakkabısını kendisi alır ve onları kürsünün altına koyardı.

¹⁸² Bursevî, a.g.e., I., 173.

¹⁸³ Bursevî, *Kitâbu'n-netîce*, I., 38, 442.

Çevresindeki Allah'ın yarattığı güzelliklere bakmayı sever bunlara bakarken “Size enfüste ve âfâkta âyetlerimizi göstereceğiz.”¹⁸⁴ âyetini okurdu. Dervişlerinin destar üzerine çiçek takmalarından hoşlanmaz, takmışlarsa bunu çıkarmalarını söyler kendisi de sadece onların güzel kokularıyla yetinirdi. Kendisi de başına büyükçe bir destar sarar, ancak üzerine ne gül ne de çiçek takardı.

Şarkı ve benzeri şeylere pek itibar etmeyen şeyh lehviyyâta kulak vermezdi. Kendisi evinde iken sokaktan birileri şarkı söyleyerek geçerse hemen zikirle iştigâl ederdi. Sultanın nedimlerinden birinin evinde kendisinin de davet olduğu bir mecliste Mevlevî tarikatından birkaç kişi ney üfleyip, bir takım şarkılar okumak maksadıyla kendisinden tekrar tekrar izin istendiği hâlde şeyh sükût ederek karşılık vermiştir. Daha sonra onların büyüğü olan kişi “Sükût izin demektir.” diyerek çalınmasını emretmişti. Meclisin sonunda “Benden harama izin vermeme nasıl beklersiniz? Ne garip bir topluluktur onlar ki tellerden ve düdüklerden zevk talep etmekte...” diyerek meclisten ayrılmıştır.

Şeyhin bu tavrı kendisinin müzikle alakalı görüşünden kaynaklanır. İsmail Hakkı buna dikkat çekerek kaynak göstermeksizin şeyhin yazdıklarından alıntı yaparak onun semâ‘ görüşünü nakletmiştir. Buna göre şeyh semâ‘ anında güzel sese olan meyli şehvet olarak değerlendirmektedir. Nağme ve elhâna olan meyl ise hevâdan ileri gelmektedir. Semâ‘ esnasında Hakk'ın fiillerinin nûrlarının mütâlaasından kalpte oluşan meyl ise aşk olarak adlandırılır. Hakk'ın sıfatlarının nûrunun doğuşuyla ruhta meydana gelen meyl muhabbet, huzur ve sükûn olarak adlandırılır. Hakk'ın zâtının müşâhedesi nedeniyle sırda oluşan meyl ise ünstür. Kendisinde haram olma şüphesi bulunan semâ‘ şeytanîdir. Geri kalanlar ise Rahmânî'dir ve helâldir.¹⁸⁵

Bununla birlikte ilk dönemlerinde şeyh dervişlere mahsus sözleri dinlemeyi ve Şeyh-i Ekber'in kasîdeleri ile Hüdâyî, Üftâde, ve Yûnus Emre'nin ilâhîlerinin okunmasını severdi, hattâ meclislerinde bunların dışındakilere ait ilâhî ve sözlerin okunmasını men etmişti. İsmail Hakkı'ya bu meyanda tavsiyelerde bulunmuş ve ona bu şahısların sözlerinin tamamen Hakkânî kemâl üzere olduğu için tercihini bunlardan yana yapmasını istemiştir. Eşrefoğlu ve diğerlerinin ise sözlerinin celâl ve cemâl arasında olduğu görüşündedir.¹⁸⁶ Ancak daha sonra

¹⁸⁴ Fussilet (41), 53.

¹⁸⁵ Bursevî, a.g.e., 60.

¹⁸⁶ Bursevî, a.g.e., 62-63.

ehlinin bulunmadığını düşündüğü için semâ‘ meclisi yapmayı vefatından üç sene evvel terk etmiş ve Bursevî’ye de böyle yapmasını emr etmiştir.¹⁸⁷

Osman Fazlî Efendi hak söze kulak verirdi. Kendi küçük çocuklarından birisinin dahi ders esnasında söylediği şeyleri çocuğun sözü bitene kadar dinlerdi. Çocuk sözünü bitirince dersi okumaya devam etmesini söylerdi. Öğretim hususunda geniş bir müsâmahaya sahipti ve çocuklukları nedeniyle onların zorlanmaya gelemeyeceklerini bildiği için ona göre davranırdı.

İnsanların kusurlarını görmezlikten gelir onların kusurlarını yüzlerine vurmazdı. Mürîdlerini sülûklarının başında ve ortasında çok sıkıştırırdı. Ancak bunu onları defalarca uyardıktan sonra yapardı. Bir defasında mürîdlerinden bir kaçı zikir meclisine iştirak etmemişlerdi. Bunun üzerine o şahısları çağırttı ve kendilerine neden gelmediklerini sordu. Onlardan biri hariç hepsi özür beyan ettiler. Ancak kibar bir adam olan Muhammed Debrevî’ye sıra geldiğinde o “Sultanım nefsi emmâreme uydum!” diye cevap verdi. Bunun üzerine onun özrünü dinlemeyerek “Mürîd olan kimseye her zaman nefsinin hevâsına uyması uygun değildir.” diyerek onu azarlamış ve cezalandırmıştır.

Ezan okunduğunda dersi ve konuşmayı keser ve dinlerdi. Ezanı ilk duyduğunda “Lebbeyk yâ da‘vete’l-Hakk” diye ona cevap verir sonra ezanın sonuna kadar ona icâbet ederdi. İsmail Hakkı kendisinin ezan okuduğunu işitmediğini yazar ancak Magosa’da kaldığı evin yanındaki caminin müezzininin Dâvûdî sesle okuduğu ezanları pek beğenir ve onun okuyuşunu severdi. Müezzin kâmet getirirken “kad kâmeti’s-salâh” dediğinde “ekâmehallâhu ve edâmehû” diyerek karşılık verirdi.

Âhir ömründe bütün hareket, sekenât ve lezzetlerden fânî olduğu için, imamın kırâatte mûsikî makamlarına göre namaz kıldırmasını hoşlanmamaya başlamıştı. İlk dönemlerinde ney dinleyip ağlar, Hz. Mevlânâ’nın hâli gibi kendisinde vücûda gelen yüce esrâr-ı mâneviye nedeniyle kendisine bir hâl gâlib olurdu.

Şeyh gayet gür bir sese sahipti. Sülûkunun ilk ve orta zamanlarında kendisi imâmete geçer ve heybet ve azametle okurdu. Âhir ömründe namazda başkasının imâmet etmesini sevmeye başladı. Eğer kendisinin imâm olması iktizâ ederse o zaman makamsız ve nağmesiz, tane tane takip eden kişi yazabilecek ya da harflerini sayabilecek şekilde okurdu. Zikir meclislerinde de zâkirle beraber yüksek ve heybetli bir sesle ilâhiyi okurdu.

¹⁸⁷ Bursevî, a.g.e., 61.

Doğru bildiği sözü velev ki sultanın meclisinde veya vaaz esnasında olsun söylemekten sakınmazdı. Devlet adamlarından müstağnî yaşamayı kendisine düstûr edinmişti. Onlarla olan ilişkisinde hep rağbet eden değil rağbet olunan taraf olmayı seçmişti. Kendisini davet eden Sadrazam Kara İbrahim Paşa'nın “Şeyh Efendi, neden zaman zaman bizi ziyaret etmiyorsunuz? Şeyh falan ve falan bizi ziyaret ediyorlar hattâ elimizi öpüyorlar. Biz de kendilerine bol bol ihsan ve atâyâda bulunuyoruz. Ne istiyorlarsa onu kendilerine ikram ediyoruz.” demesi üzerine “Ey Vezir! Siz sultan hükmündesiniz. İmâm Gazzâlî İhyâ'sında sultanın huzuruna davetsiz girenin câhil, davet olunup da gitmeyen ehl-i bid'at olduğunu zikreder. Cehâlet ve bid'at işlemek bize düşmez. Çünkü bizler, selef-i sâlihînin mertebesine erişmiş olmasak dahî imkânlarımız nisbetinde zâhirî ahkâmı gözetmek hususunda onlardan aşağı mertebede olamayız. Çünkü tamamı idrâk olunamayan şeyin tamamı terk olunamaz. Eğer sohbet gerektiren bir durum hâsıl olursa, sizin huzurunuza kabulümüz ve davetiniz için bir nâme ya da elçiler göndererek bize işaret edin.” karşılığını vererek veziri susturmuş akabinde de “Ey Vezir! Eğer siz bizim hırkamızı giyerseniz sizin nizâmınız bozular. Biz de sizin kaftanınızı giyersek bizim aynı şekilde bizim nizamımız bozular. İyisi mi herkes kendisine münâsîp olan işle meşgul olsun. Çünkü huzur ancak bu şekilde mümkün olur.” demiş böylece ilmin vakar ve dervişlerin fakr ve istiğnâsına muvâfık bir biçimde davranmıştı.¹⁸⁸

Konuşmaya başladığında sözünü peşpeşe söyler dinleyenleri hayrette bırakırdı. Sohbet meclisi vaaz meclisinden daha kapsamlı idi. Meclisinin sonunda “sübhâneke allahümme ve bi hamdik. Eşhedü en lâ ilâhe illâ ente estağfiruke ve etübü ileyk” diyerek sözüne son verirdi. Bir konuda hayret ettiğinde ise bunu ya “sübhânallah” ya da “lâ ilâhe illallah” diyerek gösterirdi. Sözlerinde de her işinde olduğu gibi tekellüften kaçınırdı. Sözünü Allah kesmeyi murad edene kadar sürdürürdü. Zamanında ilim ve fazîleti ile meşhur olan II. Süleyman'ın hocası Arabzâde Abdülhalim Efendi, Osman Fazlî Efendi hakkında “Biz bunca ilmimize rağmen sultanın meclisinde konuşmaya muktedir olamıyoruz. İstişare maksadıyla yapılan toplantılarda dilimizden Allah'ın kitabından ya da Resûlünden her hangi bir kelam çıkmıyor. Allah şeyhi mübârek kılsın! Kendisinin bulunduğu meclislerde hemen öne çıkıyor, âyet ve hadisleri okuyor, bize öyle geliyor ki sanki onları daha önce hiç duymamışız. Bütün sözlerini kitaba dayandırıyor.” diyerek onun sultan ve emsâli karşısındaki tutumuna dikkat çekmiştir.

¹⁸⁸ Bursevî, a.g.e., I, 217; Namlı, a.g.e., 22.

Osman Fazlî Efendi şeyhine son derece bağlıdır. Öyle ki şeyhinin intisabında kendisine verdiği evrâda ömür boyu devam etmiş ve onun hizmetini sürekli yerine getirmiştir.¹⁸⁹

Şeyhi Zâkirzâde ile bindikleri küçük bir gemide denizcinin Farsça beyitler okuması üzerine, denizciler o zamanlar sefâhat, sefâlet ve rezâletleri ile meşhur oldukları için şeyhi kendisine “Oğlum bu kavmin diline dolanmış olan lisanı öğrenme!” demiş bu yüzden de şeyh asla Farsça öğrenmeye meyl etmemiştir.

Şeyh ömrünün sonuna kadar her gün bir cüz Kur’ân ve şeyhi Zâkirzâde tarafından kendisine telkin edilen evrâdı okumaya devam etmiştir. Sabah namazından sonra sâir evrâdının yanında müsebbiât-ı aşereyi okumayı âdet edinmişti. Ayrıca Celvetî tarîkatinin usûlü olan her namazın peşinden Hz. Peygamber’e kırk bir defa salavât getirmeyi de sürdürmüştür.

Şeyh her namaz ve abdest için misvak kullanmıştır. Kur’ân’ın çoğunu hıfz etmişti ve ayrıca bir cüz miktarı me’sûr duâ da ezberindeydi. Birine duâ edeceği zaman çoğunlukla Türkçe duâ ederdi. Duâda tekellüfe girmez o an kalbinde doğanları söylerdi. Duâsı kapsamlı olup üslûbu dinleyeni hayrete düşürecek derecede garipti.

Yazısında daha çok nesih ve ta’lik hattını kullanırdı. Yazacağı vakit kalbine doğan ilâhî mânâların çokluğu nedeniyle kağıt üzerinde boşluk bırakmazdı. Hilâfetinden sonra İsmail Hakkı şeyhinin izni ile ona ait bir kısmı Arapça bir kısmı Türkçe olan üç yüz kadar mektubunu sakladığını söylemektedir. Bunlar arasında Kırım Hânı Selim Giray’a yazdığı Arapça mektup da vardır. Bu mektup İsmail Hakkı tarafından yazıya geçirilmiş olup Arapça’dır. Bazı zamanlar ise yazı yazmanın verdiği yorgunlukla bitkinleşirdi.

Her ne kadar ilmî bakımdan büyük bir mertebede olsa da Fazlî Efendi kendisini hep fenâ-i tâmm üzere görür ve fakrını ve aczini itiraf ederdi. Öyle ki Sadreddin Konevî’nin Fâtiha tefsirine yazdığı hâşiyeyi göstererek kendisinin nezdinde bunun bir sinek kanadı kadar değerinin olmadığını ve Allah’ın kendisine bu hâşiyeyi yazdırdığını söylemiştir. Ancak onu yazmakla kalbine hiçbir şekilde havâtır-ı nefsiyye veya şeytaniyye gelmemiştir.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Bursevî, a.g.e., II., 163.

¹⁹⁰ Bursevî, a.g.e., II., 168.

İlm-i havass ve cifr gibi şeylerle ilgilenmeyi sevmeyen Fazlî Efendi sâdâttan bir şahsın kendisine cifr ilmini öğretmek istediğini ancak kendisinin bunu reddettiğini söyleyerek kırk yıl sonra olacak bir hâdiseyi şimdiden bilmenin kişiye hiçbir faydası olmadığını belirtir ve eğer Şeyh-i Ekber ki kendisi ilm-i cifr ve vefk hususunda son derece bilgi sahibidir gelip kendisine bunları öğretmeyi istese bile yine reddedeceğini ifade eder. Çünkü bu bilginin ilm-i ilâhî ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.¹⁹¹

Kevnî keramete sahip olmadığını ancak ilmî kerâmete sahip olduğunu ayrıca kevnî kerâmetlerin Ehlullah nezdinde hoş karşılanmadığını her zaman vurgulayan Fazlî Efendi kendisinin Kur'ân ve sünnete ittibâ ettiğini irşâdının da bu yola olduğunu söylemiştir. Ona göre denizde boğulmamak, ateşte yanmamak, havada yürümek gibi şeyler şeytanın ve kâfirlerin dahi yapabileceği bir iştir.¹⁹²

Kerâmete önem vermemekle birlikte kendisinden bazen olağanüstü hâllerin sâdır olduğu da olmuştur. Bursevî'nin aktardığına göre Osman Fazlî Efendi, Edirne'de Şeyh Abdülbâkî'nin hankâhında kaldığı bir gün, kendisine gelen cezbenin ve ilmî bir tecellînin mazharı olur. Bu cezbe hâlinde kendisine Hz. İbrahim'in ateşe atılması sırasında yaşadığı tecerrüd hâli gösterilir. Sabah namazı için kâmet edildiği esnada kendisine gelen bu cezbenin etkisiyle Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı hâle benzemek kastıyla avret yerleri hariç üzerindeki elbiseyi tamamen soyar. Bu durumda namaz kılmaya başlar. Orada bulunan cahil dervişler kendinse cünûn veya sihir isabet ettiği fikrine kapılırlar ve işin hakîkî anlamını kavrayamazlar. Fazlî Efendi ise bunu zâhirinin bâtınına uyması maksadıyla yapmıştır. Namazdan sonra yalnız başına mescide kaldığı esnada kendisine Murtazâ Dede isimli bir adamı kendisine gönderirler. O da onu tutar ve ellerini arkadan bağlayarak dergâhın haremindedir bulunan bir eve hapseder ve üzerini kilitlerler. Fazlî Efendi, Hz. İbrahim'in teslîmiyeti gibi teslim olur ve hiçbir şekilde zorluk çıkarmaz.

Elleri ve ayakları bağlı hâlde sabah namazını kılar. Sonra Hz. Hüdâyî'nin “Kudûmün rahmet ü zevk u safâdır yâ Resûlallah” diye başlayan na‘tını yüksek sesle okumaya başlar. Makta‘ beyti olan “*Hüdâyî'ye şefâat kıl eğer zâhir eğer bâtın / Kapına intisâb etmiş gedâdır yâ Resûlallah*” beytini okuyunca kendisini bir ağlama, şevk, tazarru‘ ve inleme kaplar. Kendisine gelen hâlin galebesi ile bağları çözülür. Ayağa kalkıp kapıya yöneldiğinde ise

¹⁹¹ Bursevî, a.g.e., II., 168.

¹⁹² Bursevî, a.g.e., II., 168, 170.

kapının kilidi kendiliğinden açılarak serbest kalır. Kapıyı açıp dışarı çıkar, kapının yanında bulduğu ibrikle abdestini tazeler. Bunun akabinde kendisine gelen cezbe hâli geçer. Kendisinin bağları çözülmüş ve kilitlerden kurtulmuş olduğunu görenler onun bu hâline taaccüp etmişler ve Fazlî Efendi'nin onların gözündeki yeri büyümüştür.¹⁹³

İlme çok hürmet ederdi. Her zaman olduğu gibi ilmin edebine de riayette kusur etmezdi. Talebelerinin ders takriri esnasında kitaplarını yere koymalarına müsâade etmez ve kitapları göğüs hizasına kaldırmalarını isterdi. Kitaplardan sayfa koparılarak o bölümün okunmasına ise asla rızâ göstermez ve dersin kitabın tamamı elde iken dinlenmesini isterdi. Ders esnasında vakar ve sükûnet üzere olur bazen şaka yaparak dersi rahatlatırdı. Derse başlarken tayin ettiği bir öğrencisi Haşr sûresinin son üç âyetini okurdu. Dersin sonunda ise derse iştirak edenlerle birlikte kelime-i tevhidi cehrî olarak söyleyerek dersi bitirir ve Fâtiha verirdi. kitap bittiğinde de musannifine duâ etmek âdetiydi.¹⁹⁴

Cuma ve Salı günleri talebelerin nefes alması için tatil yapılmasını isterdi. Kendisi de Cuma günü insanların bulunmadığı sahile iner ve tenezzüh ederdi. Edirne halîfesi olan Şeyh Abdülbâkî Efendi kendisine Cuma günü dâhil haftanın tamamını dersle geçirdiğini bildiren bir mektup yazması üzerine, şeyh buna çok sinirlenmiş ve bunu ifrat olarak değerlendirmiş, halîfesini hatasından dolayı uyarmıştı.¹⁹⁵

Fukarânın ihtiyacını görür onları reddetmezdi. Bir defasında kendisi kapı önünde duruyorken bir fakir dilenci esasına dayanarak gelmiş ve kendisine “Sultanım ben işten ayrılmış eski bir devlet hazinesi görevlisiyim.” demişti. Şeyh kafası meşgul olduğu için onun dilenci olduğunu anlayamamış ve “Vezire git ve hâlini arz et. O sana merhamet edecektir.” cevabını vermişti. Dilenci bunu reddederek özür beyan edince tekrar tekrar ona izah etmiş nihayet adam “Efendim ben fakir bir ihtiyaç sahibiyim. Sadaka istiyorum.” deyince şeyh “Bre adam bunu daha evvelden söyleseydin ya! Ben senin sözünden bunu anlayamadım.” Diyerek tebessüm etmiş ve adama bir miktar gümüş para vererek yollamıştı. Mahallesinde bulunan fukarâya velev ki gayr-i Müslim olsunlar yardım ederdi. Yaşlı ve fakir bir gayr-i Müslim komşusunun haftalık ihtiyacını görürü ona ekmek bırakır ya da para verirdi.

Zengin fakir herkesin davetine icabet ederdi. Ancak âhir ömründe bunu bırakmış ve kendisini çağıranlara özrünü beyan ederek davetlerini geri çevirmişti. Kabul edilsin ya da

¹⁹³ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I., 196-197; Muslu, a.g.e., 75-76.

¹⁹⁴ Bursevî, a.g.e., I., 187-188.

¹⁹⁵ Bursevî, a.g.e., I., 188.

edilmesin aracılıkta bulunmaktan hoşlanırdı. Bunu bazen sözle bazen da yazılı olarak yapardı. Bir defasında Rumeli halkına zulmettiği için Yeğen Osman Paşa tarafından öldürülen kardeşinin intikamını almak isteyen piyade ağası Mahmud Ağa'ya devlet erkânının da hazır bulunduğu bir toplantıda Osman Paşa'yı affetmesi için ricada bulunarak "Sen de ihtiyarladın ben de... İkimizin de hisleri artık yaşlandı. Gel Yeğen Osman Paşa hakkındaki şefâatimi kabul et ve onu affet. Şu anda senin hatırladığı bu intikam ukdesi onun yolunu bağlıyor halbuki şu anda o gazâyâ hizmet etmekte..." demiş fakat Mahmud Ağa "Bağışlanması için yalvarmadan asla vazgeçmeyeceğim." diyerek onun bu tavassutunu reddetmiştir.¹⁹⁶

Tavsif olamayacak derecede şecâatli idi. İnsanların gözünde ve kalplerinde heybeti vardı. İlk ve orta dönemlerinde gadablandığı olur, o zaman yüzü ve gözü bakmaya tahammül edilemeyecek kadar kızarırdı. Âhir ömründe ise hilmi artmış ve neredeyse Hz. Resûlullah'ın ahlâkının benzeri olmuştu.

Hile nedir bilmez, herkes hakkında hüsn-ü zan beslerdi. Bütün insanları kendisinden çok sever ve onları kendinden üstün görür. Kendisine tâbî olanlara da böyle olmalarını tavsiye ederek rızâsının bu cihette olduğunu söyler.¹⁹⁷ Bilip de bilmezden gelmek de onun güzel huylarındandı. Tâbîlerinden herhangi birini çirkin bir iş yapıyorken görse eğer durum uyarmayı gerektirmiyorsa hiç görmemiş gibi davranırdı.

Evinde oturması için muayyen bir yeri bulunmazdı. Her yere otururdu. Hamama gitmez yıkanmak için evindeki ile yetinirdi. Başını ise câriyelerinden biri tıraş ederdi. Çok zorunlu olmadığı müddetçe bağdaş kurmaz diz üstü otururdu. Giyimde tekellüfü sevmezdi. Yeşil Celvetî tâcının üstüne büyük bir destar sarardı. Destar sararken yapmacıklıktan ve sargısının çok düzgün görünümlü olması için girilen tekellüften sakınırdı. Yünden, pamuktan ve çuhadan yapılma beyaz ve yeşil renkli hırka giyer, siyah hırka giymezdi. Celvetî şeyhlerinin giyim usûlüne uygun biçimde sarı edik ve çedik giyerdi. Ayakkabısı ise zaman zaman sarı olsa da daha çok kırmızı renkte olurdu. Ama bazen siyah ayakkabı ile kırmızı edik ve çedik giydiği de olurdu. Giyim kuşamında âdetâ mücâhede üzeri olurdu ve asla selefin koyduğu kuralları çiğnemezdi.

Aile efradına karşı hüsn-i muâşeretle muamele ederdi. Terbiye etmek gerektiğinde ise şiddetli davrandığı olurdu. Dervişlerine karşı da böyle davranır, bazılarını yaptıklarından dolayı sakallarından utanmalarını söyleyerek ta'zîr ederdi. Her zâviyeye bir tarîkatçı (sertarîk)

¹⁹⁶ Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, I, 238.

¹⁹⁷ Bursevî, a.g.e., II., 158.

atamıştı. Bunlar sakalık dâhil getir götür işlerinden sorumluydular. Âhir ömründe bunların sorumlu oldukları vazifeleri biraz yumuşatmıştı.

Osman Fazlî Efendi halvet ve uzleti seven, ibâdet ehli bir kimse idi. Kendisi bu hâlde iken ziyâretçileri geldiğinde çıkması gerekiyorsa çıkar, onlarla dinî sohbet yapar ve sultanın âdil olmasına ve İslâm ordusunun zaferine varıncaya kadar kapsamlı duâlar ederdi. Sonra tekrar halvetgâhına döner ve görevlilere ziyaretçilerden isteyenlere içecek ikram etmelerini söylerdi. Sohbeti toparlayıncaya kadar misafirlerini ağırlardı. Evinde halvet ediyorsa ne birini çağırır, ne de çağırana icabet eder, halvetine devam ederdi.

Osman Fazlî Efendi ömrü boyunca evliyâyı inkârdan sakınmıştır. Ancak kendi ihvânı arasından bazı zevât onun gerçek ahvâlini bilmedikleri için onun hâlini inkâr etmişler bu yüzden de Fazlî Efendi hâlini setr etmek mecburiyetinde kalmıştır.¹⁹⁸ Fazlî Efendi'nin hâlini gizleme hususundaki tavrından onun Melâmî-meşreb bir sûfi olduğunu söyleyebiliriz. İsmail Hakkı'nın bize aktardığına göre şeyh Filibe'de ikâmet ettiği sırada, halkın kendisine gösterdiği aşırı ilgi nedeniyle onların nefretini mûcib olacak bir şey yapmaya karar verir. Bu nedenle Filibe yakınlarında akmakta olan büyük bir nehrin kıyısında bulunan mezbelelik yere gider. Burada bulduğu eski püskü kumaş parçalarını nehirde yıkadıktan sonra bunlardan kendisine bir hırka diker ve bunu Cuma günü halk kendisini vaaz ve tezkîr için beklediği esnada giyerek onların yanına çıkar. Bunu gören halk kendisi hakkında ihtilafa düşerler ve günlerce buna bir anlam veremezler. Kimileri onun deli olduğuna hükmeder. Onlar bir süre böyle ihtilaf içinde kaldıktan sonra tekrar eski fikirlerine dönerler. Bunun üzerine Fazlî Efendi kendisine beyaz bir abâdan güzel bir hırka yaparak insanların vaaz için toplandıkları gün bu hırkayı giyer. Vaaz bittikten sonra ise çarşıya gider. Burada bulunan kasaptan iki işkembe alır ve iki elinde işkembeler, üzerinde bu temiz elbise olduğu hâlde çarşığı baştan başa geçer. Halk artık kendisine cünûn isabet ettiği ya da büyülendiği konusunda tereddüden kurtulmuştur. Böylece hâlini gizleyen Fazlî Efendi de halkın kendisine olan rağbetinin önüne geçmiştir.¹⁹⁹

Ayrıca kendisinin “Kutub” olduğu yolunda söylenen sözleri kabul etmeyerek kutub olmadığını ve kutbu görmediğini ancak ona îmân ettiğini söyleyerek kendisini gizleme yoluna gitmiştir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Bursevî, a.g.e., II., 164.

¹⁹⁹ Bursevî, a.g.e., I, 84; Ramazan Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmu'l-feyz adlı eseri*, I, 73.

²⁰⁰ Bursevî, a.g.e., 196.

Çoğunlukla oruç tutardı. Özellikle Ramazan gecelerinde bir yumurta ile iftar edecek kadar orucu bedenine alıştırmıştı.²⁰¹ Öyle ki sürgüne giderken dahi bundan vazgeçmemişti. Akşam namazından önce iftar eder, sonra akşam namazını kıldıktan sonra yatsı namazına kadar zikir ve tevhid ile meşgul olur, bunu yakınlarına da tavsiye ederdi. Kendisinin üç şeyi sevmekle rızıklandırıldığını söylemiştir. Bunlar; her namaz için abdest almak, namazda cemaate iştirak etmek, ve her türlü ibâdet, muâmelât ve âdetinde Kitâb ve sünnete uymaktır.

Çok ağlar ve bunun Allah'tan gelen bir ibtilâ olduğunu söylerdi. Kendisinde zuhur eden diş ağrısını dahi bir Celâl tecellisi olarak algılamaktaydı.²⁰² Âhir ömründe kendisinin dünya ve âhret için ne murad etmiş ise ona nâil olduğunu ve zâhir ve bâtın ilimlerinden de kendisine verilmeyen hiçbir şeyin kalmadığını söylemişti.

Osman Fazlî Efendi'nin "Fazlî" mahlası ile şiirler yazdığı bilinmektedir. Ancak yazdığı şiirleri bir dîvânda toplamamıştır. Şuarâ tezkirelerinde adı geçmekle beraber henüz şiirlerinin tam bir mecmuası yapılmamıştır. Şiirleri âşıkâne ve tasavvufî olup genelde ilâhî tarzındadır. Bunlardan bazılarının besteleri yapılmıştır.²⁰³

12. TASAVVUFÎ VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Fazlî Efendi yaşadığı asrın önemli şeyhlerinden birisi olduğuna hiç kuşku yoktur. İlim ve amel ile bütünleşmiş bir tasavvuf anlayışına sahip olan Fazlî Efendi her zaman kitap ve sünnete ittibâ etmekle iftihâr etmiş ve kendisinin yetiştirdiği şahıslara da bu tavsiyede bulunmuştur. Onun tasavvufî şahsiyetini incelerken kendisinin Ekberî meşreb bir sûfî olduğunu görürüz. İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî onun tasavvufî fikirlerinin oluşumunda geniş ölçüde etkin olmuştur. Öyle ki bu iki zâtın bazı eser ve şiirlerine şerh, hâşiye ve ta'likât yazacak kadar fikirlerine âşinâydı. Yine selefleri olan Zâkirzâde, Hüdâyî, Üftâde gibi Celvetî Tarîkatı'nın büyükleri de hiç şüphesiz onun tasavvufî dünyasının oluşumunda önemli rol oynamışlardı.

Sülûkunun ilk yılları incelendiğinde tasavvuf sahasında ne kadar gayretli ve çalışkan olduğu dikkatlerden kaçmaz. Daha ilk zamanlarında kendisini tevhidin neş'esine bırakmış ve bu uğurda vatanını ve ailesini terk etmekten geri durmamıştır. Mârifeti elde etmek için çıktığı bu yolculukta her türlü rahatı terk etmek ve ruhsatlarla değil azîmetlerle ameli dâimâ ön

²⁰¹ Bursevî, *Kitâbu'n-netice*, I., 98.

²⁰² Bursevî, *Tamâmu'l-feyz*, II., 154.

²⁰³ Vassâf, *Sefîne*, III, 62, *Kemâlnâme*, 70; Ali Rızâ Şengel, *Türk Müsîkîsi Klasikleri, İlâhîler*, II. 138; Çetiner, 62; Yılmaz, 373; Namlı, a.g.e., 49. ayrıca bkz. Ek-1.

planda tutmak onun şiarı olmuştur. İlk şeyhi Saçlı İbrahim Efendi'nin kendisine hizmetçi ataması ve altına döşekler sermesine karşı “Ben rahatı arzu etseydim vatanımdan ayrılmazdım.” demesi bunun en belirgin göstergesidir.

İkinci şeyhi Zâkirzâde ile aralarındaki ilişki de bu meyanda cereyan etmiştir. Daha ilk görüşmelerinde Zâkirzâde onun ne kadar gayretli bir derviş olduğunu görmüştür. Bu gayretinin neticesinde tarîkatta kısa sürede büyük mesafeler almıştır. Hattâ şeyhi hayatta iken kendisine pek çok fütûhât hâsıl olmuştur.

Osman Fazlî Efendi şeyhinin vefatının ardından büyük bir yalnızlık hissedecek ve kendini yetim ve garip bir kimse olarak görecektir. Ancak bu durumun çok sürmediği âşikârdır. Kendisinin ifâdesine göre şeyhinin vefatının ardından her şeye sârî olan hayat sırrının kendisine keşf olunması ile muhakkikler nazarında kabul gören ilk mükâşefe mertebesine, mükâşefât-ı ilmiyeye nâil olmuştur. Allah bu mertebede kendisini terbiye etmiş ve onun terbiyesini de güzelleştirmiştir. Bu bakımdan kendisini Üveysî olarak da kabul edebiliriz.²⁰⁴

Sülûkunun başlarında cezbe hâli gâlib bir zât olan Fazlî Efendi yedi sekiz ay hiç kesinti olmaksızın bu cezbe hâlinde kaldığını aktarmaktadır. Sülûkunun ortalarında ise vaaz veya insanlarla sohbetten kendisini alıkoymayan bir hâle geçmiş nihayet bunun da üzerinden kalkmasıyla tamamen sahva gelmiştir.

Cezbenin kendisine tıpkı Hz. Peygamber'in bazen vahiy alırken işittiği salsaletü'l-ceres gibi geldiğini beyan eden Fazlî Efendi yine cezbesinin gâlib olduğu bir gün akşamla yatsı arası zikir ve tevhidle meşgul olduğu esnada hâl-i yakazada kendisine ölüm meleği Azrâil gelmiş ve ruhunu yavaş yavaş kabz etmeye başlamış, ruh ağzına ulaştığında vücudunun titremesiyle geri dönmüştür. Bu durum kendisinin “ölmeden evvel ölme” sırrına erdiğine bir işaret olarak sayılmıştır.²⁰⁵

Fazlî Efendi'nin de sülûku gayr-i müretteb olup önce hakâik-i ef'âl, sıfât ve zât mertebeleri ile âlemdeki her şeye sirâyet eden hayat kendisine keşf olunmuştur.²⁰⁶ Kendi yazdığı ibareden yola çıkılırsa Fazlî Efendi'ye hicrî 1067 yılının başlarında el-cem' ba'de'l-fark makamının sırrı keşf olunmuştur. Bu mertebe tecellî-i ilmî olarak da adlandırılır ve fenâ-i

²⁰⁴ Bursevî, a.g.e., I. 167.

²⁰⁵ Bursevî, a.g.e., I., 171.

²⁰⁶ Bursevî, a.g.e., II., 144-145.

tâma erenlerde görülür. Nübüvvetin başlangıcı şeklinde de yorumlanan bu makamın sahibi, güneşe baktığı için, gözünden eşyanın arasındaki farkın kalktığı kişi gibidir. Bu mertebede Fazlî Efendi âfâkî, enfüsî ve Kur'ânî hakikatlerin keşfine nâil olmuştur. 1071 yılının başında ise el-fark ba'de'l-cem' mertebesine ermiştir. Bu mertebede de tecellî-i aynî ile eşyayı fark etmiş ve bekâ makamına ulaşmıştır.²⁰⁷

Bu yaşadıklarından sonra Fazlî Efendi'ye "Kutbiyyet" verilmiştir. İsmail Hakkı bunu aktarırken bize şeyhin kendi eliyle yazdığı bir yazıyı delil gösterir. Bu yazıda "a'semen" "kec" harflerinin hesabı miktarı "tabakan" olduğu yazılıdır. Bursevî bu ifadeyi yorumlayarak "a'semen" ifadesinin "Osman"dan kalb olduğunu, "tabak" ifadesinin de kutbun değiştirilerek yazılmışı olduğu, "kec" yani kâf ve cîm harflerinin ebced ile onun kutbiyyet müddeti olduğuna işaret ettiğini söyler. Buna göre şeyh, kutbiyyet verildikten sonra vefatına kadar yirmi üç yıl bu makamda kalmıştır. Bu otuz yaşındayken kendisine söylenen "Kırk yaşına bastığında öleceksin!" vâridinin bir nevî tahakkudur.²⁰⁸

Mezkûr vâridi önceleri sûrî olarak algıladığı için mücâhede ve riyâzâta ağırlık vererek on yılını geçirir. Kırkına yaklaştığında Fazlî Efendi "Kul Camii"nde kayyımın üst katlarda bulunan hücrelerinde halvete girer. Niyeti erbaîn çıkarmaktır. Günlük gıdasını bir yumurtaya kadar düşürmüştür.

17 Zilhicce 1039 Pazartesi günü girdiği erbaînin sonunda, sabah namazının akabinde, dervişler tevhide başladıkları esnada, mihrâbda murâkabe buluna Fazlî Efendi'ye "Bugün size dininizi tamamladım." vâridi gelir. Osman Fazlî Efendi bununla kırkıdaki ölümünün mevt-i sûrî olmayıp mevt-i mânevî olduğunu, vefatının da altmışından sonra vuku bulacağını keşf etmiştir. Böylelikle vefatına kadar kutbiyyet ve irşâd ile görevlendirilmiştir.²⁰⁹

Bütün bu mânevî yaşantıların şemsiyesi altında hayat bulan Osman Fazlî Efendi'nin tasavvufî şahsiyetini incelerken gözümüze çarpan hususların en başında onun yaşadığı çağda Ekberî irfânın bir mümessili olması gelir. Vahdet-i vücûd doktrinin daha iyi anlaşılması maksadıyla yazmış olduğu eserlerin bir kısmı günümüze değin ulaşmıştır. Fazlî Efendi'nin yazdığı bu eselerden onun vahdet-i vücûd anlayışının Konevî eksenli olduğunu görmekteyiz. Nitekim kendisinin, Konevî'nin Miftâh ve Fâtiha Tefsiri'ne yazmış olduğu şerh ve tahşiyeleri bunu doğrular niteliktedir. Şeyh-i Ekber ve Sadreddin Konevî'ye son derece bağlı olan

²⁰⁷ Bursevî, a.g.e., I., 170-171.

²⁰⁸ Bursevî, a.g.e., I., 173.

²⁰⁹ Bursevî, a.g.e., I., 173.

Osman Fazlî Efendi sık sık onların yolundan gittiğini ifade etmiş ve Konevî'nin Fâtiha sûresine yazdığı tefsiri överek uslûb, tertîb, mânâ ve hakikatler açısından benzersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Konevî'nin Miftâhu'l-gayb adlı eserinin kendi teslîk yolunu anlattığını ifade ederek²¹⁰, Fâtiha Tefsiri'ne yaptığı tahşiyenin ise kendi bulunduğu mertebeye göre olduğunu ve kitabın yazıldığı mertebeye göre olmadığını da belirtmiştir.²¹¹ Ayrıca Fazlî Efendi bu iki şahsın evlîyalar arasında en fazîletli şahıslar olduğu görüşündedir. Bu iki sûfinin yazdıkları eserlerin de bu meyanda yazılmış kitaplar arasında en dakîk eserler olduğu görüşünü beyan eden Fazlî Efendi Allah'ın kendisini otuz üç yıl sonra bu eserlerin diline âşinâ kıldığını söylemiştir.²¹²

Aynı zamanda zâhirî ilimlerde de mütebahhir bir zât olduğunda kuşku bulunmayan Fazlî Efendi, şer'î ilimlerde de yazdığı eserler ve yaptığı tahşiyeye ve şerhlerle dikkatleri çekmiştir. Kendi ifadesi göz önünde bulundurulduğunda halifelerinin hiç birinin ümmî olmaması ve mutlaka zâhirî ilimleri ve onlara hiç olmazsa ilmihâl derecesinde bilecek kadar tahsili şart koşması bunu açıklamak için yeterli bir kanıt olacağı fikrindeyiz. Devrin tanınmış ulemâsının kendisine hürmet ve muhabbet beslemesi, ihvânı arasında medrese mensuplarının bulunması da ayrıca belirtilmesi gereken hususlar arasındadır. Yine onun medrese-tekke ilişkilerini ele alırken eskiden ilm-i rüsûm ehlinin şer'î ilimleri tahsil ettikten sonra dergâhlara gidip ilm-i tasavvufu tahsil ettiklerini ve zâhir ve bâtın ilimlerle mücehhez olduklarını, ancak kendi zamanında ne tekkelerde ilm-i tasavvufun, ne de medreselerde şer'î ilimlerin doğru düzgün tâlim edildiğini belirterek kendisinin müridlerine bu sebeple şer'î ilimleri de okuttuğunu söylemiştir.²¹³

İstanbul'a gelmeden önce öğrencilerine zâhirî ilimler ile bâtınî ilimleri bir arda tâlim ettiren Fazlî Efendi, İstanbul'a geldikten sonra, hayatını anlatırken yazdığımız sebeplerden dolayı *Hâşiyetü't-Telvîh* adlı fıkıh usûlüne dair eserini kaleme alana kadar buna ara vermiştir. Bu eseri yazdıktan sonra ise "Kul Câmii Zâviyesi"nde ikâmet eden ve sayıları o zamanlar altmış kişiyi bulan dervişlerinden başka medrese öğrencilerinin de derslerini izlemelerine müsâade etmiştir.²¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî'nin ifadelerinden anlaşılacağı kadarıyla *Fusûs* gibi tasavvufî eseleri okuturken kapıları kapattığı ve yabancıları bu derslere kabul etmediği bilinmektedir.

²¹⁰ Bursevî, a.g.e., I., 177.

²¹¹ Bursevî, a.g.e., I., 168.

²¹² Bursevî, a.g.e., I., 170.

²¹³ Bursevî, a.g.e., I., 186-187.

²¹⁴ Bursevî, a.g.e., I., 189.

Cezbeli tabiatı nedeniyle zaman zaman yazdığı eserleri yaktığı da olmuştur. İlk dönemlerinde Filibe’de iken yazmış olduğu *Fusûs* şerhini daha sonra kendisine gelen cezbe ile yakmıştır. Aynı şekilde Arş’tan arzın en dibine kadar bütün âlemin tasvir edildiği bir sûreti de yakmıştır.²¹⁵

Tasavvufî eseleri incelendiğinde şeyhin, bu kitapları başka kitapların mütâlaasının neticesinde yazmadığı ancak kendisine gelen ilham ile bu eserleri te’lif ettiği şeklindeki ifadelerine sık sık rastlanır. Bu onun coşkulu tasavvufî karakterinin bir yansımasıdır. Hakîkaten bu iddiayı destekler nitelikte olan eserlerinde çok az alıntıya rastlanır. İlhamı çağrıştıran ifadeler ise daha sık göze çarpar. Eser adlarından da bunu çıkarmak zor değildir.²¹⁶

13. ESERLERİ

Osman Fazlî Efendi hem zâhirî hem de tasavvufî ilimlerde eserler telif etmiştir. Bu eserlerin adedi İsmail Hakkî Bursevî tarafından on olarak verilmekle birlikte yaptığımız kütüphane taramalarında bu adedden fazla eser karşımıza çıkmış ayrıca kaynakların ismini zikretmediği isimsiz risâleler de tarafımızdan tespit edilmiştir. Osman Fazlî Efendi’nin eserlerini iki ana grupta inceleyebiliriz:

1. TASAVVUFA DAİR ESERLERİ

A. Misbâhu'l-Kalb Şerhu Miftâhi'l-Gayb

Osman Fazlî Atpazarî’nin, Sadreddin Konevî (ö. 637/1274)’nin *Miftâhu'l-gayb* adlı eserine yazdığı şerhidir. Kütüphanelerde bulunan yazma nüshaları şunlardır:

1. Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 693, müst. Muhammed Şakir b. Mustafa, 1174. 245 vr,
2. Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, 694, 215 vr.
3. Süleymaniye Kütüphanesi / Reisülküttab 511, 297.7 Yazma, 1097. 4+91 vr.
4. Süleymaniye Kütüphanesi / Nafiz Paşa 616, 297.7 İstanbul : Yazma, 1169. 236 vr.

²¹⁵ Bursevî, a.g.e., I., 179.

²¹⁶ Lâihatu'l-berkiyyat ya da Risâle-i Berkiyye gibi.

5. Süleymaniye Kütüphanesi / Hacı Mahmud Ef. 002253 297.7 Yazma, [t.y.] 248 vr.
6. Süleymaniye Kütüphanesi / Hacı Mahmud Ef., 2334, 1097. 7+172 vr. Müellif hattı.
7. Süleymaniye Kütüphanesi / Laleli, 1424, 297.7 Yazma, 1200. 138 vr.
8. İstanbul Üniversitesi Merkez Ktp., Arapça Yazmalar, 4598, İstinsah trh. 1291.
9. Edirne Selimiye Kütüphanesi, 1102, 297.7.
10. Süleymaniye kütüphanesi / Halet Ef., 285, 189 vr, 21 st, 215x135, 153x70 mm.ta'lik. İstinsâh tarihi: İstanbul 1154 h.
11. Süleymaniye kütüphanesi / H. Hüsnü Paşa, nr.593, 187 vr, 25 st, 293x209, 230x133 mm.tal'ik. Müstensih: Mehmed Celâleddîn el-Üsküdârî.

B. Mir'âtu Esrârî'l-İrfân Alâ İ'câzi'l- Kur'an Fi Keşfi Ba'zı Esrârı Ümmi'l-Kur'ân

Bu eser Sadreddin Konevî'nin Fâtiha tefsîrinin hâşiyesidir. Kütüphanelerdeki bazı yazma nüshaları şöyledir:

1. Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, demirbaş no: 162, 1152. 489 vr.
2. Bursa İnebey Yazma Eser Kütüphanesi/ Haraççioğlu Koleksiyonu, 16 Ha 113(a), I+2-206+II varak müstensih; Mustafa b. Hüseyin.
3. Atıf Efendi Kütüphanesi / Atıf Efendi 364, 297.2 Yazma, [t.y.] 126 vr.
4. Süleymaniye kütüphanesi / Râgıp Paşa, nr.120.

C. El-Lâihâtü'l-Berkiyyât fî Keşfi'l-Hucub ve'l-Estâr An Vücûhi esrârî Ba'zi'l-Ehâdîs ve'l-Âyât

Bazı ayet ve hadislerin tasavvufî yorumunu yaptığı bu eserinde gönlüne doğan bilgileri vahdet-i vücûd çizgisindeki bir tasavvuf anlayışıyla kaleme almıştır. Çeşitli

sûrelerden altmış altı âyetin tefsirin ve birkaç hadîsi ihtîva eden eser mürîdi İsmâil Hakkı Bursevî'nin meşhur tefsîri Rûhu'l-beyân'ın kaynaklarından biridir. Müellif nüshasından başka nüshası bilinmemektedir. Bedrettin Çetiner tarafından tahkîki yapılmış, henüz yayınlanmamıştır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Reisülküttab 511, 287.7, Yazma, [t.y.] 92-122 vr. (Müellif hattıdır.)

D. Tecelliyât-ı Berkıyye.

Bu eser İbnü'l-Arabî'nin Aşkıyye kasîdesinin şerhidir. Eser sultanın hocalarından Arabzâde'ye ithafen yazılmıştır.²¹⁷ Kısa bir risâledir. Bu eserin metni dizgisi yapılarak tezimizin sonuna ilave edilmiştir.

1. Süleymaniye kütüphanesi / Reîsülküttâb, nr. 511/3. (Bu nüsha müellif hattıdır.)

2. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab 511, 287.7, Yazma, [t.y.] 92-122 vr. Müellif hattı.

3. Millet Kütüphanesi / Ali Emiri demirbaş no: 001182, tasnif no: 297.3, 53-56 vr. (Bu eser yanlışlıkla hadis ilmîne dâirdir kaydıyla tasnif olunmuştur.)

4. Bursa Bölge Yazmalar Kütüphanesi / Genel 000041, 892.7, 1101. 11-15 vr.

E. Risâle-i Rahmâniyye fî Beyân-i Kelimeti'l-İrfâniyye.

Esmâ-i ilâhiyye ile ilgili bir eserdir. Daha önce belirtildiği gibi Köprülü Mustafa Paşa'nın gördüğü bir rüyayı Osman Fazlî Efendi vezirlikle tabir etmiştir. Bundan sonra Mustafa Paşa kendisine rağbet etmiş, annesi ve Siyavuş Paşa'nın hanımı olan kızkardeşi şeyhe intisap etmişlerdir. Fazlî Efendi, Köprülü Mustafa Paşa'nın tasavvufa meylini gördüğü için bu eseri ona ithaf etmiştir.²¹⁸ Bu eserin de dizgisi tezimizin sonuna eklenmiştir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Hacı Mahmud Efendi 721-1, Yazma,

F. Mektûbât-ı Osman Celvetî li-Tilmîzihî Şeyh İsmail Hakkı: Bu eser Osman Fazlî Efendi'nin İsmâil Hakkı Bursevî'ye yazdığı mektuplardan oluşmaktadır.

²¹⁷ Bursevî, a.g.e., I., 179.

²¹⁸ Bursevî, a.g.e., I., 175-176.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Tahir Ağa Tekke demirbaş no: 000608 297.7 Yazma, [t.y.] 4-7 vr.
2. Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no: 37 Hk. 1618 / 2, 9a-22b
3. Millet Kütüphanesi / Ali Emiri Arabi 004323, 104-106 vr.

G. Şerhu Fusûsi'l-Hikem.

Bursevî'nin belirttiğine göre Filibe'de iken te'lif ettiği bu eserini daha sonra yakmıştır.²¹⁹

Ayrıca Fazlî Efendi'nin Süleymaniye Kütüphanesi / Reisülküttab 511 numarada kayıtlı olan mecmua içerisinde isimsiz risâleleri ile yapmış olduğu varlık mertebeleri ve sülûk çemberlerini içeren şemaları da vardır. Bunlardan isimsiz risâleler tarafımızdan dizgisi yapılarak teze eklenmiştir.

2. ZÂHİRÎ İLİMLERE DAİR ESERLERİ

1. Hâşiye alâ Muhtasari'l-Maânî

Bu eser Sa'duddin Taftâzânî'nin Muhtasaru'l-Maânî isimli eserine yazılmış bir hâşiyedir.

1. Atıf Efendi Kütüphanesi / Atıf Efendi Eki, dmr. No: 001634, ts. no: 892.7 Ali Rıza Efendi Matbaası, [t.y.] 1-395 s.
2. Millet Kütüphanesi / Ali Emiri Arabi, 003498, 800.08 İstanbul:1276. 395s. Edebiyat
3. Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, dmr. No: 001248 179vr.
4. Koca Ragıp Paşa Kütüphanesi, dmr. No: 001247, 151 vr. müst. Mustafa el-Belgradi
5. Atıf Efendi Kütüphanesi / Atıf Efendi 2302, 892.7, Yazma, [t.y.] 208 vr.

²¹⁹ Bursevî, a.g.e., I., 179.

6. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi / Hüdai Efendi 1518, 892.7 Yazma, 1087. 162 vr.

B. Hidayetü'l –mütehayyirin

Hikmet ve kimya-yı atikten bahseder. Kısa bir eser olup kapalı bir dille simya ilmini anlatır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3491/2, Yazma, [t.y.] 92-122 vr. Müellif hattı.
2. Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin yazmaları, 1635.
3. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi 19 Hk 2958 / 3, 28b-35b arası.

C. Fethu'l Bab.

Münazara ilmine dair Adudu'd din Ahmed b. Rükneddin Ahmed el-İci (ö. 1355)'nin Risâletü'l- Adûdiyye adlı eserinin şerhidir. (Îzahu'l-meknûn, C. I., 565)

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Esad Efendi, nr. 3491, 45-47 vr., 25 st., 238x174, 158x84 mm., ta'lik.
2. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Arapça Yazmalar, nr. 6082, 9 vr., İstinsah tarihi:1290.

D. Hâşiye ale'l-Mutevvel

Celalüddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvînî (ö. 739/1338)'nin ma'anî ve beyâna dair Telhîsu'l-Miftâh adlı eserine Sa'düddün et-Taftazani'ni yaptığı şerhin haşiyesidir.

1. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, demirbaş no: 002752, tasnif no: 892.7, İstanbul, tr. 1084., 376 vr., müst. Mehmed b. Ahmed.
2. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, demirbaş no: 002753, tasnif no: 892.7, tr. 1211. 269 vr. müst. İsmail b. Muhammed Kırkağaçlı.
3. Süleymaniye Kütüphanesi / Esad Efendi 002971 892.7 Yazma, 1084/1607.

4. Süleymaniye Kütüphanesi / Laleli, nr.2805, 478 vr, 21 st, 202x140, 145x72,ta'lik.

E. Hâşiye alâ Muhtasar-i Şerhi't-Telhîs

Arap Edebiyatına dairdir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Kılıç Ali Paşa 853, 892.7, yazma, 1195. 176 vr.
2. Süleymaniye Kütüphanesi / İzmirli İ. Hakkı 3006, 892.7 İstanbul : Ali Rıza Efendi Matbaası, 1276. 395 s.
3. Süleymaniye Kütüphanesi / Hacı Mahmud Ef. 005843 892.7 Yazma, 1084. 467 vr.

F. Hâşiye alâ Muhtasarî's-Sa'd.

Sa'düddin et-Taftazani (ö. 793/1390)'nin eseri Muhtasarü'l-Meani'nin diğer ibr haşiyesi olan Haşiyeye-i Mağribiyye ile birlikte basılmıştır. (395 s. İstanbul 1276, Ali Rıza Efendi Matbaası) İsmail Hakkı Bursevi'nin belirttiğine göre müellif bu eseri dört ayda tamamlamıştır. Tesbit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Tahir Ağa Tekke 126, 892.7 İstanbul : Ali Rıza Efendi Matbaası, 1276. 395 s.
2. Süleymaniye Kütüphanesi / Laleli, 2822, 892.7 1276, 395s.
3. Süleymaniye Kütüphanesi / Laleli, 2805, 892.7 Yazma, 1087. 173 vr.
4. Süleymaniye Kütüphanesi, H.Mahmud Efendi, nr.5843, 467 vr, 21 st, 210x140,150x90 mm, ta'lik.
5. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 1224, 181 vr, 25 st, 203x122, 147x68 mm, ta'lik. Muhammed Emin el-Hüseyni. İstinsah tarihi: 1095.
6. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr.853, 176 vr, 23 st, 217x144, 172x80 mm, ta'lik. Mustafa Muhsin Tophânevî. İstanbul, 1195.
7. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3006/2.

G. et-Teftih li-Muallakâti Ebvâbi't-Tenkîh

Bu eser Fıkıha dâirdir.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Yahya Tevfik 1399, 297.5 müst. Abdurrahman b. İnaletullah. – İstanbul, Yazma, 1224. 376 vr.

H. Gâyetü'l-Müntehâb

Henüz kütüphanelerde herhangi bir nüshası tespit edilememiş olan bu eser Osman Fazlî Atpazarî'nin simyaya dair eseri olup şeyhin ilm-i iksîr'de yed-i tûlâ sahibi olduğu İsmail Hakkî Bursevî tarafından nakledilir. Osman Fazlî'nin ilm-i iksîrdeki şöreti nedeniyle IV. Mehmed döneminin bazı devlet adamları kendisinden faydalanmak istemişler. Bunun üzerine Atpazarî onlara kendisinin bu ilimle alakası bulunmadığını söyleyerek “Bizde sadece kanaat ve tevekkül kimyası var. Sizde vefâ yoktur. Zîrâ “Meliklerde vefâ yoktur.”diyerek onları başından savmıştır.

İsmail Hakkî bu eserin yazılışını şeyhinden şöyle nakleder: “Bir gün biri bana bir kitap getirip ‘Bak bakalım bu nedir?’ dedi. Baktım kitap İmâm Aydemir el-Cîldegî'ye âit el-Mukteseb fî Zirâati'z-Zehab adlı esere yazmış olduğu Nihâyetü't-Taleb adlı eseri. Kitabı baştan sona bir kez okudum bir şey anlamadım. Sonra ikinci kez okudum. Derken daha sonuna gelmeden bütün istediklerim bana keşf oldu. Bunun üzerine bu ilme âit Gâyetü'l-Müntehâb²²⁰ isimli bir eser yazmaya başladım ancak tamamlamadan bıraktım.”

İsmâil Hakkî'nin naklettiklerinden hareketle şeyhin bu eserinin nâ-tamam olduğu sonucunu çıkarmaktayız.

I. et-Teftih li-Muallikati Abvabi't-Tenkîh

Bu eser Hâşiyetü't-Telvîh olarak da bilinir. İsmail Hakkî Bursevî'nin belirttiğine göre Osman Fazlî Atpazarî, fıkıh usûlüne dair bu eserin haşiyesine başlamadan önce sûfilerden başkasının derslerine katılmasına müsaade etmezdi. Bu eseri haşiyesine başlayınca başkalarının da derslerine gelmesine izini vermiş, medrese öğrencilerinden de derslerini takip edenlerin sayısı çoğalmıştır.

²²⁰ Cevat İzgi *Osmanlı Medreselerinde İlim* isimli eserinde, bu eseri yanlışlıkla Osman Fazlî'nin Hidâyetü'l-Mütehayyirîn adlı eseri ile karıştırılmıştır.

1. Süleymaniye Kütüphanesi / Yahya Tevfik, 001399, 297.5, müst. Abdurrahmân b. İnâyetullah. İstanbul: Yazma, 1224. 376 vr.

İ. Hâşiyetu Muhtasar ala şerhi Telhicü'l-Miftah

Arap Edebiyatı

1. Beyazıt Devlet Kütüphanesi / Veliyüddin Efendi 002754, 892.7 müst. Hüseyin Kevseri. Yazma, [t.y.] 130 vr.

J. Tahribat

Bu eserin konusu tarafımızdan tespit edilememiştir.

1. Bursa Bölge Yazmalar Kütüphanesi / Genel, demirbaş no: 41, tasnif no: 297.7

Kaynaklarda Fazlî Efendi'ye atfedilen Tulûu'ş-Şemsi ve'l-İşrâk adlı eserin ise ona ait olmadığı tarafımızdan tespit edilmiştir. Bu eser Seyyid Osman isimli bir Kâdirî şeyhine ait olup sahte şeyhleri sahihlerden ayırmak üzerine yazılmıştır. Eserde sık sık Pîrimiz Abdulkâdir Geylânî ifâdesi geçmekte ve hiçbir biçimde Celvetîlik ya da Celvetî büyüklerine atıf bulunmamaktadır. Bilindiği kadarıyla Osman Fazlî Efendi'nin sülûku Celvetî erkânı üzere olup Kâdirîlik ile herhangi bir bağı yoktur.

TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

1. VARLIK (vücûd)

Sûfîler tarafından “Bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde veya başkasında bulması.”²²¹ şeklinde tarif olunan vücûd kavramına Osman Fazlî Efendi’nin bakışı İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî eksenslidir. Eserlerinde genellikle ilmî açıdan tanımlar yapmadığı görüldüğü için vücûd/varlık kavramını nasıl anladığını net olarak bilememekle birlikte vahdet-i vücûd görüşünün temel metinleri olan eserlere yazdığı şerh ve tahşiye çalışmalarının satır aralarından onun bu görüşü paylaştığını gönül rahatlığı ile söylememiz mümkündür Bu nedenle kendisini Ekberî İrfân’ın XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaşamış önemli mümessilleri arasında sayabiliriz.

Osman Fazlî Efendi’nin varlık/vücûd hususundaki görüşlerini Sadreddin Konevî’nin *Miftâhu’l-gayb* isimli eserine yazdığı *Misbâh* isimli şerhinde bulabiliriz. Metafizik olarak adlandırılan ilm-i ilâhîye dair olan bu eserden Sadreddin Konevî’nin varlık görüşünü öğrenmekteyiz. Ayrıca bu kitap nazarî tasavvuf ilminin kâidelerini de tespit eden temel bir eserdir. Osman Fazlî Efendi, görüşlerine sıkı sıkıya bağlı oldu Sadreddin Konevî gibi bir sûfînin böyle temel bir eserini şerh etmekle bir anlamda onun yolundan gitmekte olduğunu bize göstermek istemiştir. Dolayısıyla onun varlık anlayışının köklerini Sadreddin Konevî’nin varlık anlayışında aramak bizce en doğru yöntem olacaktır.

Birden çok anlamı içeren kelimelerden “Vücûd” kavramı Sadreddin Konevî tarafından birkaç anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan ilki *var olmak* anlamındaki master anlamı; ikincisi ise *var olan* anlamındaki mevcut anlamıdır.²²²

Ancak Konevî’nin vücûd kavramını ele alırken herhangi bir varlık anlamındaki mevcut ile bir ve bölünmez hakikat olan vücûd arasında ayırım yapmıştır. Konevî’nin mevcut ile kast ettiği şey ise mutlak hakikat olan vücûdun belirli niteliklerle sınırlandığı *mukayyet vücûd* yani *mevcut* anlamındaki vücûddur.²²³

Ayrıca Konevî varlığı vâcib ve mümkün diye iki kategoride değerlendirir. Ancak hemen belirtelim ki, Konevî’nin bu ayırımı filozof ve kelimcilerden farklı bir biçimde ele

²²¹ Kâşânî, *Letâif*, 577.

²²² Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık, 187-188.

²²³ Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 22, Atpazarî, *Misbâh*, vr. 12a.

almış, özellikle bu ayırmadan Zorunlu Varlık'a ulaştıktan sonra zorunlu ve mümkün arasındaki ilişkiyi tamamen farklı sonuçlara varacak şekilde yorumlamıştır.²²⁴

Konevî varlığın vâcib olan kısmı olan Tanrı'nın varlığını incelerken O'nun varlığının gerçek varlık olduğuna ve mutlak olduğuna dikkatleri çeker. Konevî'nin ıstılahında gündelik dilde kullanılan varlık kavramı tamamen anlam değiştirerek mutlak varlık olan Hak ile özdeş hale gelir.²²⁵

Konevî'ye göre vücûd Hak'tır ve vücûd'da çokluk, terkip, sıfat, na't, isim, resim, nispet ve hüküm yoktur; aksine o, mutlak varlıktır. "Vücûd" ile nitelenmesi de anlatmak içindir, yoksa bu, onun için gerçek bir isim de değildir. Bilakis, ismi sıfâtının, sıfâtı da zâtının aynıdır; kemâli, başkasından değil, kendisinden sâbit olan zâtî vücûdunun aynıdır; hayatı ve ilmi, kudretinin aynıdır; ezeli olarak eşyayı bilmesi, kendisini bilmesinin aynıdır. O, kendisini kendi ilmiyle bilmiş, eşyayı da, kendisini bildiği bilgisiyle bilmiştir.

Farklı şeyler onda birleşir, çoğalan şeyler ondan çıkarlar, fakat onlar onu veya o, onları kuşatmaz, ya da onlar, onu ezeli bâtnlığından çıkartmazlar. O da, kendisinden onları çıkartarak, izhâr etmez. Her çokluğun aynı olan bir vahdeti, her terkinin aynı olan bir basîtlığı vardır. Başkası hakkında çelişik olan her şey, onun için en kâmil vecih üzere sâbittir.²²⁶

Hakk'ın birliği çokluğunun, basîtlığı terkinin, zuhûru bâtnlığının, âhirliği evvelliğinin aynıdır. Vahdet ve vücûd kavramlarına sığmaz; hiç bir şahid onu kuşatamaz, görülen hiç bir şeyde zapt edilemez.²²⁷

Hakk'ın kemâli, kendi zâtına bağlıdır; varlığı bi'l-fildir, bi'l-kuvve değildir, vâcibdir, mümkün değildir. Hak, bilinen başkalaşma ve hâdislikten münezzehtir. Hâdis şeyler, izhâr etmek veya korumak için onu ihata edemez. Hak, hâdisleri başkasına muhtaç olduğu için yaratmamıştır/tekin; ya da onlar, Hakk'ı meydana getirmiş değıllerdir. Eşya, kendisinden taayyün ettikleri cihetten Hak ile irtibatlıdır; Hak ise, çoğalmakla kendisinden farklılaşmaları itibariyle eşya ile irtibatlı değildir. Binaenaleyh eşyanın varlığı, Hakk'a

²²⁴ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 199.

²²⁵ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 199.

²²⁶ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-Gayb)*, 25.

²²⁷ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-Gayb)*, 26.

dayanır, Hakkın varlığı onlara dayanmaz. Hak, hakîkati ile her şeyden müstağnidir; her şey var olmadada, kendisine muhtaçtır.²²⁸

Konevî'nin bu varlık anlayışından derinden etkilenen Fazlî Efendi de varlık kavramını ele alırken Sadreddin Konevî'nin "Varlık olmak bakımından varlık birdir." görüşüne katılır.²²⁹ Ancak varlığın bir olmasının anlaşılması kesret ile idrâk edilemez. Çünkü çok, çok olması yüzünden, biri bir olması nedeniyle idrâk edemez.²³⁰

İnsan-ı kâmil varlığın birliğini ancak kesret cihetinden anlayabilir. Varlığın birliğinin hakîkatini görmek ise câiz değildir. Çünkü Hakk'ın zâtı vahdeti bakımından bütün kayıtlardan ârî ve mutlakdır. İnsan ise mukayyedir. Bu cihetten insanın Hakk'ın ehadiyyetinin hakîkatini bilmesi mümkün olamaz. O ancak kesret cihetinden vahdeti görür. Çünkü kesret kendisi gibi mukayyedir.²³¹

Osman Fazlî Efendi varlığı iki kısımda mütâlaa eder. Buna göre Fazlî Efendi, varlığı ruhlar âleminden yukarısındaki âlem olan âlem-i ilâha nisbetle "Hak", ruhlar âleminden aşağıda yer alan âlem olan âlem-i kevn nisbetle ise "Halk" şeklinde isimlendirmiştir. Âlem-i ilâh, vücûb ve imkân bakımından diğer âlemleri kapsar. Bu âlemin bâtını fiil mertebesi, zâhiri ise infîâl mertebesidir. Âlem-i kevnin bâtını eser, zâhiri ise kabul mertebesidir. Âlem-i kevn âlem-i ilâhın temsili, sûreti ve mazharıdır. Varlık bir, fakat îtibarları çok olmasından dolayı, bu îtibarlara nisbetle farklı adlarla adlandırılır. Bu yüzden de sanki o çokmuş gibi algılanır. Hakk'ın zâtı diğer varlık mertebelerine nazaran Mutlak Gayb olarak adlandırılır. Bununla birlikte âlem-i şahâdete nisbetle ruhlar mertebesi ve âlemi, gaybdır. Ancak onun gaybiyeti gayb-i kevnî olup Hakk'ın zâtı gibi gayb-ı mutlak değildir.²³²

Hakk'ın varlığı zâtının aynı iken mümkünâtın varlığı zâtının aynı değildir. Çünkü mümkün varlıklar, varlıklarını Vâcib'den alırlar. Bir şey kendisinin gayrından istifâde ediyorsa bu durumda müstefid olduğu şey onun zâtından ve aynından değildir, zâtına ve aynına ziyâdedir. Sadreddin Konevî'nin bütün varlıkların hakîkati olarak adlandırdığı şey,

²²⁸ Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-Gayb)*, 27-28.

²²⁹ Atpazarî, *Misbâh*, 56b.

²³⁰ Atpazarî, *Misbâhu'l-kalb*, 12a.

²³¹ Atpazarî, *Misbâh*, 12a.

²³² Atpazarî, *Misbâh*, 57b.

varlığın oluşunun üzerine mebnî olduğu asl-ı küllîdir. Bu asl-ı küllî Hakk'ın zâtının aynıdır. Diğer varlıkların hakikatlerine ise zâiddir.²³³

Hak ne zaman ki mümkünlerin aynlarına ve kevnî hakikatlere tecellî etmiştir o zaman, onlar mümkün mâhiyetler olarak varlık bulmuşlardır. Ancak bu varlık Hakîkî Varlığın aynı değil gölgesi ve suretidir. Bir şeyin gölgesi o şey ve onun hakikati olmaması gibi mümkün varlık da Hakîkî Varlığın gölgesi ve aynada yansıyan suretinden ibarettir. Bu hakikatten habersiz olan gafil ve cahiller bu nedenle onu ya gerçekten var, ya da gerçekten yok olarak görmüşlerdir. Ancak hakikat böyle olmayıp onlar nefsleri ile hakikatte mâdûm ve Hakk'ın vücûdu ile kâim olarak, vücûd-i zillî ile mevcûddurlar. Ancak bu durum da arazın cevher üzerindeki durumu ya da sıfatın mevsûf ile olan ilişkisi gibi bir ilişki olmayıp belki gölge ile sahibi arasındaki ilişki gibidir.²³⁴

Bu gölge varlık (vücûd-i zillî), aslında hazret-i ilimde küllî isti'dâtları muktezâsınca zâhir olan mümkünler ve aynalarda kendisini açmış olan gerçek varlıktır. Aynı zamanda o mertebe-i ilimde feyz-i akdes ile tecellî eden esmâ-i zâtiyyenin hazret-i ilimdeki zuhûrudur. O mertebe-i aynda esmâî, sıfâtî ve ef'âlî olarak tecellî eden mahlûk olan Hak'tır (Hak el-mahlûk bihî)²³⁵ ki onunla Allah gökleri ve yeri yaratmıştır.²³⁶

Vücûd-i aynî yani Gerçek Varlık cem' ve vahdet, vücûd-i zillî yani Gölge Varlık ise pek çok aynlar ve mâhiyetlerin sûretlerinde tecellî ettiği için fark ve kesrettir. Ve bunların her biri diğerinin mir'âtıdır. Öyle ki birinden bakınca diğerinin yansıması müşâhede olunur. Ancak vücûd-i zillî aynası kesrete tâbî olduğundan ondan bakıldığında kesretteki vahdetten dolayı vücûd-i aynî çokmuş gibi görünür. Bu mümkünlerin onun varlığını taşımaktaki istîdât

²³³ Atpazarî, Misbâh, 12a.

²³⁴ Atpazarî, Lâihât, 83.

²³⁵ Kâşânî bu kavramı şöyle îzah eder: "Hak el-mahlûk bihî (Yaratmada vasıta olan Hak): İnsân-ı kâmil. Yaratmanın sebebi insân-ı kâmidir. "Sen olmasaydın, felekleri yaratmazdım" kutsî hadisiyle buna işâret edilmiştir. Allah şöyle buyurmuştur: "Göklerde ve yerde olan her şey size âmâde kılınmıştır." (Casiye, 13) Bir şeyin hizmetine sunulduğu kimse, o şeyin var olmasının gayesidir. Bu nedenle Zebur ve başka ilâhî kitaplarda şöyle denilmiştir: "Ey Âdem! Bütün eşyayı senin için, seni ise kendim için yarattım." Bu bağlamda şöyle denilmiştir: İnsanın dışındaki her şey insan için yaratılmıştır. Bu meselenin iki yorumu vardır: Birincisi: İnsan âlemin yaratılış gayesidir, insanın dışındaki her şey, bu anlamda, insan için yaratılmıştır. Bu, şekilci alimlerin terminolojisinde, sıradan insanların yorumudur. İkinci mânâ ise, seçkinlerin yorumudur: Burada 'insana ait hakikat' ifâdesiyle kast edilen şey, Hakikatü'l-Muhammediye'dir. Daha önce onun hakikatü'l-hakaik olduğunu belirtmiştik. Hakikatü'l-Muhammediye, her açıdan bir olan tecelliye kabul eder; söz konusu tecellî, kevnî hakikatlere göre, rablîğin, islahın, mâlikliğin, efendiliğin izâfe edildiği bütün ilâhî isimlerin aslı olduğu için, aynı zamanda onların menşei, mercii ve -"Varış ancak Rabbedir" (Necm, 42) âyetinde işâret edilen- nihai varış yerleri olmuştur. "İnsanın dışındaki her şey insan için yaratılmıştır" derken, söz konusu olan, unsurlardan oluşan insan değil, 'hakikatü'l-hakaik' olan gerçek insandır. Çünkü gerçek insanın hakikati ilk tecellîdir, o da, daha sonra belirteceğimiz gibi, 'rablerin rabbi' anlamında Rabbu'l-erbab'tır." bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 218.

²³⁶ Atpazarî, Lâihât, 84.

ve kâbiliyetleri nisbetindedir. Diğer taraftan ise vücûd-i zıllînin vücûd-i aynî aynasındaki yansımaları yani vahdetteki kesretin müşâhedesi ise tek bir aynada farklı suretlerin yansımaları gibidir.²³⁷

Vücûd-i zıllî ile vücûd-i aynînin durumu bir, sayı ve sayılan ilişkisi gibidir. Bu ilişkide bir farklı sayı mertebelerinde kendini tekrar etmesi neticesinde sayı ortaya çıkmış ve his de bundan yola çıkarak sayılana ulaşmıştır. Vücûd-i aynî de böyle farklı varlık mertebelerinde kendisini tekrar etmesi neticesinde kesret zuhûr etmiş ve vücûd-i zıllî ortaya çıkmıştır.²³⁸

Osman Fazlî Efendi'ye göre aslında varlıkta bütün mevcûdata sirayet etmiş olan hüviyetten ve hulûl ve ittihâd olmaksızın mukayyedin içinde sereyân eden mutlaktan gayri bir şey bâkî değildir. O'ndan gayri bir vücûd da yoktur.²³⁹

Sûflere göre Vücûd'dan mevcûdâtın doğmasına âit gerçek bilgi keşfen elde edilir. Ancak bu bilgi mantıkî ve zihnî olmaktan çok sırrî ve keşfî ve mânevî bir konu olması itibâriyle bu bâtinî tecrübeyi ve Mutlak Hakikat'in mukayyede anlatılmasını, ortalama bir ferdin anlama düzeyine aktarmak gerekir. Bunun için bu tecrübenin şahâdet âleminin kalıplarına indirgenmesi lüzûmu vardır. Bu indirgeme süreci ise bir takım zorlukları beraberinde getirmektedir. Bu yüzden sûfler sembollerin dilinden faydalanmaya giderek mutlak hakikati şahâdet âleminin imkânları nisbetinde anlatmaya çaba göstermişlerdir. Çünkü saf metafiziğin dili semboller iledir.²⁴⁰

Mutlak Varlık'tan mukayyed olanın nasıl çıktığı ve bunun insan idrâki ile nasıl kavranacağı problemi düşünce tarihindeki en kadim problemlerden biridir. Ancak bu soru filozofları ve kelâmcıları meşgul ettiği kadar sûfleri de meşgûl etmiştir. Osmanlı dönemi tasavvuf düşüncesinde de Tanrı-âlem ilişkisinin mâhiyeti ve Tek'ten Çok'un zuhûr etmesi ile ilgili bu problemin îzâhlarına rastlarız. İşte Osmanlı devrinde yaşamış sûflerden biri olan Osman Fazlî Efendi de bu metafizik problemi îzâh için çaba sarf ederken sembollerin dilinden yardım almış ve bir takım benzetmelerle bu dile gelmeyen hakikate işaret etmiştir.

²³⁷ Atpazarî, Lâihât, 85.

²³⁸ Atpazarî, Lâihât, 85.

²³⁹ Bursevî, a.g.e., II., 126.

²⁴⁰ M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, 203.

Osman Fazlî, Mutlak Varlık'tan bu mümkünlerin ortaya çıkışını izah ederken kökleri İbnü'l-Arabî'ye dayanan ve aynı zamanda Sadreddin Konevî tarafından da kullanılan²⁴¹ semâvî nikâh sembolizminden faydalanır. İbnü'l-Arabî âlemin yaratılışını ve bir mertebenin diğerinden doğmasını metafizik nikah sembolü ile açıklar. Ona göre Zât-ı Hakk'ın gayb hazînelerinden âlemin zuhûr edişinin başlangıç sırrı nikâhtır. Bu nikâhın iki unsuru vardır. Bunların ilki sevgi²⁴², diğeri ise "Ol!" emridir.

İbnü'l-Arabî bu semâvî nikâhta iki unsuru birleştiren şeyin sevgi olduğu görüşündedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu âlemin var oluşundan maksat insandır. İnsanın bu âleme gelmesi ise semâvî babalar ve süflî anaların arasında vuku bulan nikah ve bu nikahlardan oluşan çocuklar vasıtasıyla olmuştur. Kâinattaki her müessir olan baba, her müesser ana ve eser de çocuk olarak isimlendirilir.²⁴³

İbnü'l-Arabî bu nikâhta ana olarak görünen dişilik mertebesini, fiil ve etki mertebesinin sahibi olan erillikten etkilenme ve münfaillik kâbiliyeti mertebesi olarak görür. Dişilik, erilliğin tohum atımı, dönüşüm, oluşum ve ortaya çıkış yeridir. Ona göre her olabilen, her edilgen ve etkilenen, er de olsa dişî mertebesindedir. Her kim ki ekim, dönüşüm ve oluşum yeri ise er de olsa dişîlik mertebesindedir. Binâenaleyh kâinattaki her mahluk ontolojik ve irfânî düzeyde dişidir.²⁴⁴

Sadreddin Konevî bu fiil ve infiâl mertebelerinin arasında vuku bulan semâvî nikah mertebelerinin dört adet olduğunu söyler. Bu nikahların ilki aslî-ilk isimler cihetinden olan zâtî-ilâhî teveccühtür; bu isimler, ilâhî gayb hüviyetinin ve kevnî mertebenin anahtarlarıdır. İkincisi, ruhânî nikahtır. Üçüncüsü, tabîî-melekûtî nikahtır. Dördüncüsü ise, süflî-unsûrî nikahtır. Bu nikahların her birisi, bir öncekinden daha özeldir. Nikahın hepsinin birleşiminin taakkul edilmesinin dışında beşinci bir mertebesi yoktur; bu birleştirici mertebe, insana mahsûstur.²⁴⁵

Sadreddin Konevî'nin saydığı bu semavî nikâhlar üç tür birleşmeyi içerir. Bunlar mânevî, sûrî-maddî ve bunun benzeri olan birleşmelerdir. Bu birleşmelerden manevî olan

²⁴¹ Konevî, Tasavvuf Metafiziği, 65.

²⁴² Atpazarî bu sevgiyi İbnü'l-Arabî'nin Aşkiyye kasîdesine yaptığı şerhten hareketle aşk deliliği olarak nitelemekte ve bütün mahlûkâtın bu cünûndan ahadiyyet mertebesinde bi'l-kuvve, vâhidiyyet mertebesinde de bi'l-fiil olan esmâ tecellîsi ile nasibdâr olduklarını söylemektedir. Bu taksim celâlin mazharı olan cismânî varlığımız ile cemâlin mazharı olan rûhânî varlığımızın birleşmesiyle oluşan bir tılsımla saklanan ahadiyyet ve vâhidiyyetin hakkânî hakîkatinin esrarıdır. Bkz. Atpazarî, Risâletü'l-Berkıyye fî Kasîdeti'l-Aşkiyye, vr. 96b.

²⁴³ M. Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, 207-208.

²⁴⁴ Suâd el-Hakîm, Kadının İbn Arabî'deki İkili Tasavvuru, Keşkül Sûfî Gelenek ve Hayat, sayı VIII, 34-35.

²⁴⁵ Konevî, Tasavvuf Metafiziği, 54.

müfred hakikatler ve maddeden mücerret mânâların birleşmesidir. Maddî-sûrî olana benzeyen birleşmeye örnek olarak, misal âlemini ve aralarında ruhların mazhârlarının da bulunduğu misal âlemine ait sûretleri meydana getirmek için kuvvetleri ve teveccühleri açısından nûranî rûhların birleşmesini örnek olarak verebiliriz. Ruhların kendileriyle gözüktükleri bu mazhârlar cihetinden ulvi-cisimsel sûretleri meydana getirmek için olan “teveccühleri” de bu sûretlerin arasındadır; söz konusu sûretler arasında felekler, gezegenler (kevâkib) ve basit cisimleri sayabiliriz. Maddî olan birleşme, bu ruhların ve misâlî sûretlerinin birleşmesinin akabinde oluşur. Bunun meyvesi, mürekkep-tabiî sûretleri izhâr etmektir.²⁴⁶

Fazlî Efendi de bu görüşe aynen katılır.²⁴⁷ Bu birleşmelerin ürünü olan çocuklar ise sayılamayacak kadar çok olmasına rağmen, Osman Fazlî Efendi tarafından beş türde incelenmiştir. Buna göre bu nikâhların ürünü olan çocukların ilki mânevîdir ve niseb-i esmâiyye ile suver-i hakâyık-ı müteayyinenin ilim mertebesindeki ictimâından hâsıl olur. İkinci çocuk rûhânîdir. Bu çocuk, mânâlar ve hakikatlerin, suver-i ervâh-ı müteayyine ile kendilerinde birleşmelerinden meydana gelir. Üçüncü çocuk unsurî-gayr-i unsurî-tabiî olarak iki şekilde nitelendirilir ve bu çocuğun gayr-i unsurî şekli, ruhların âlem-i misâl, Arş ve Kürsî gibi gayr-i unsurî tabiî, basit cisimlerin sûretleri ile olan ictimâından doğar. Unsurî- tabiî olan kısım ise Arş ve Kürsî'nin altında yer alan feleklerden ve anâsırdan doğar. Bu çocuk müvelledât-ı selâesidir. Dördüncü çocuk basit cisimlerin suver-i müvelledât ile olan birleşmesinin ürünüdür. Beşinci çocuk ise insandır. Bu insana tahsis olunan sûretlerin basit cisimler ile buluşmasının meyvesidir.²⁴⁸

Osman Fazlî Efendi semâvî nikâh sembolünde yaptığı gibi varlık kavramını açıklarken bazı fizikî olaylardan yola çıkarak tasavvufî hakikatleri anlatma metodunu çokça kullanmaktadır. Bunlar arasında en fazla kullandığı metafor gece ve gündüz metaforudur. Ona göre gece ve gündüz vahdet-i vücûd ve merâtib-i vücûdu anlatmak üzere Allah'ın yarattığı bir âyettir. Gece zât makamındaki sükûn hâline gündüz ise tecellî indindeki sıfatların hareketine işaret eder.²⁴⁹ Bu yüzden gece doğan kimseler zât-ı ahadiyyetin mazharıdır. Çünkü gece fenâ ve sükûnun mahallidir. Gündüz doğanlar ise sıfatların mazharı olurlar. Çünkü gündüz hareketin ve zuhûrun mahallidir.²⁵⁰

²⁴⁶ Konevî, Tasavvuf Metafiziği, 46.

²⁴⁷ Atpazarî, *Misbâh*, 19b.

²⁴⁸ Atpazarî, *Misbâh*, vr. 7a-b.

²⁴⁹ Bursevî, a.g.e., II., 134.

²⁵⁰ Bursevî, a.g.e., II., 139.

Osman Fazlî varlık görüşünü Sadreddin Konevî’de olduğu gibi ilâhî kelâm sıfatı ve sûfiler tarafından Kur’ân-ı Kerîm’in benzeri olarak kabul edilen ve Âyât-ı Kur’âniyye’ye müşâbih Âyât-ı Kevniyye’lerden oluşan kâinât kitabı fikri ile temellendirmiştir. Bu bağlamda Fazlî Efendi varlığı Allah tarafından indirilmiş bir kitap olarak görmektedir. Mushaflarda yazılı olan Kur’ân-ı Kerîm ve Furkân-ı Azîm ile bu varlık kitabı arasında ilişki vardır. Lafza dökülmüş olan Kur’ân-ı Kerîm bu varlık kitabını hatırlama ve açıklama kastıyla indirilmiştir. Kur’ân-ı lafzî mahlukun hattıyla yazılmış olduğu halde hürmete ve tâzime layık olduğu halde varlık kitabının hattı bizzat Hakk’a ait olması dolayısıyla hürmet ve tâzime daha layıktır. Bu yüzden ona ancak temizler dokunabilirler. Kur’ân’da muhkem ve müteşâbih âyetler bulunduğu gibi bu varlık kitabının da bir kısmı muhkem, bir kısmı da müteşâbih âyetlerden oluşmaktadır.²⁵¹

Varlık kitabında bulunan muhkem âyetler kendilerinde nesh ve fesh, tebdîl ve tağyir olmayan âyetlerdir. Bu âyetlere fenâ, zevâl, irtihâl ve intikâl ârız olmaz. Bu âyetler Hakk’ın hakîkî varlığının âlem-i vücûbdaki taayyün, esmâ ve ahkâm âyetleri olup merâî ve meclâlarda kendisini göstermektedir. Bu âyetler yukarıda bahs olunan her türlü noksanlıktan müberrâ ve münezzeh olup aynı zamanda o “Ümmü’l-kitâb” olarak adlandırılır. Çünkü varlık âlemindeki diğer nüshalar ondan kopyalanmıştır ve bu kitap, onların anasıdır.²⁵²

Bu varlık kitabının muhkem âyetlerinden başka müteşâbih olan âyetleri de vardır. Bunlar zâhirleri îtibâriyle te’vîl ve tefsîre ihtiyaç duyarlar. Onda nesh ve fesh, tebdîl ve tağyir mevcuttur. Varlık kitabının bu âyetleri âlem-i imkândaki taayyünât, esmâ ve ahkâmdan ibarettir. Müteşâbih olan âyetler zevâl bulucu ve fânîdirler. Bu nedenle muhkem âyetlerin muhkem varlıkları gibi bir varlığa sahip olmayıp ancak izâfî bir varlıkla vardılar. Ancak bu müteşâbih âyetler bir yönden ademe bakarken diğer yönden vücûda dönüktürler. Bu nedenle bu âyetler bu iki nisbet arasında devr ederler. Bu yüzden kalplerinde eğrilik bulunan, zayıf akıllı kimseler az ilimleri ile bu âyetlerin tefsirine kalktıklarında ayakları kayar ve kalemleri şaşar. Onların bu âyetleri yanlış tefsir etmelerinin nedeni şeytanın ilkâsı, nefsânî havâtırın kendilerini istîlâsı ve ilhâmât-ı rabbânîyi almaya adem-i isti‘dâtları nedeniyledir.²⁵³

²⁵¹ Atpazarî, *Lâihât*, 91. Ayrıca bkz. a.mlf. *Misbâh*, 58a.

²⁵² Atpazarî, *Lâihât*, 77.

²⁵³ Atpazarî, *Lâihât*, 78-79.

Bu kalplerinde eğrilik ve akıllarında kusur bulunanlardan bir kısmı bu müteşâbih âyetlerin ademe dönük yönünden dolayı, bu âyetleri te'vîl ederken onların ademine hükmetmişlerdir. Diğer bir grup ise bu âyetlerin varlığa dönük yönüne bakarak, onların varlıklarının bi'z-zât kendilerinden kaynaklandığı zehâbına kapılmışlardır. Bunlarda kendi aralarında iki kısma taksim olunmuşlar ve bir kısmı bu âyetlerin varlıklarının hudûsuna kâil olmuşlar ve sapmışlar diğer bir grup ise onun kıdemine kâil olmuş ve sapmışlardır. Bu iki sınıf insanlar Allah'ın bir ilim üzerine saptırdığı şeytanın iğvâsına kapılan ve Allah'ın muhlis, sâlih ve hidâyete ermiş kullarının dışında kalan zümredirler.²⁵⁴

Bunların dışında kalan ve ilimde rusûh sahibi, hazret-i gaybda ve âlem-i şahâdette eşyânın hakîkatini keşf etmiş olanlar ise bu müteşâbih olan, mümkün âyât-ı kevnîyi te'vîl ederlerken onun bir yönüyle adem, diğer yönüyle de vücûda dönük olduğunu bilirler. İlk yönü ile bu müteşâbihât, mazhariyetinden ayrı olarak kendi nefsi cihetinden ademdir ve asla kendisinde varlık yoktur. Bu bakımdan o adem cihetinden muhkemdir. Diğer yönüyle ise mazhariyeti cihetiyle vücûddur. Bu bakımdan varlığın kokusunu almıştır ve aynî olarak değil ancak izâfî ve zillî olarak varlığa sahip olmuştur.²⁵⁵

Allah, ahadiyyet-i zâtî ve vücûd-i aynî-yi hakîkiye nazarla âlemlerden münezze ve müstağnîdir. Bu yüzden “Allah ganî ve âlemlerden müstağnîdir.”²⁵⁶ buyurulmuştur. Ancak vâhidiyyet-i sıfâtiyye ve ef'âliyyesi ve esmâî hazret ve mertebeleri îtibariyle göklerin ve yerlerin ilâhı, âlemlerin rabbidir ve bahs olunan nisbet ve izâfetlerin hükümleri ile de mahkûmdur. Bu yüzden Kur'ân'da pek çok âyette O'nun bu nisbetlerine atıflar vardır.²⁵⁷ Ve O mutlak olarak âlemlerin rabbi ve ilâhıdır.²⁵⁸

Osman Fazlî Efendi varlık mertebelerinde bulunan bütün mahlûkatı mürsel kabul ederek “O'nun resûllerinden hiç birini diğerinden ayırmayız.”²⁵⁹ âyetinde geçen rasûller kelimesini bu biçimde izah eder. Ona göre vücud şemsiyesi altında yer alan cansız maddeler, bitkiler, hayvanlar, melekler, cinler ve insanlar ve bunların dışındaki tüm mahlûkâtın, Feyz-i akdem ve akdesten âlem-i meânîye oradan Feyz-i mukaddes ve mukaddemden sıra ile âlem-i ervâh, âlem-i misâl ve âlem-i ecsâma Allah tarafından irsâl olunmuş olduğunu söyler. Ona

²⁵⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 79-80.

²⁵⁵ Atpazarî, *Lâihât*, 82-83.

²⁵⁶ Ankebût (29), 6.

²⁵⁷ Bkz. Fâtiha (1), 1-2.

²⁵⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 84.

²⁵⁹ Bakara (2), 285.

göre hakikat ehli bu mürsellerden hiç birini diğerinden ayırmaz. Çünkü bunlar eserlerdir ve eserler fiillere, fiiller sığata, sıfatlar ise zâta râcîdir.²⁶⁰

a. Esmâ, sıfat ve ef'âl

Mutlak Varlık olan Tanrı ile izâfî olarak varolan âlem arasındaki ilişkinin düşünce tarihindeki algılanışına bir göz attığımızda bunun iki biçimde değerlendirilmiş olduğunu görürüz. Tanrı ile âlem arasında mutlak farklılık ve başkalığı esas alan ve Tanrı'yı âlemin salt yaratıcısı diye gören ilk anlayışa göre Tanrı ile âlem arasındaki ilişki bir süreksizlik ve farklılık ilişkisidir. Tanrı, âlemi yoktan yaratmış, yarattıktan sonra da Tanrı ile âlem arasındaki ilişki kopmuştur. Bu yorum, genellikle Tanrı'nın mutlak irâde ve kudreti üzerinde ısrar eden kelâmcıların fikridir.

İkinci görüş ise, Tanrı ile âlem arasında bir tür süreklilik ilişkisini ileri süren anlayıştır. Bu anlayışta, yoktan yaratıcı Tanrı fikrinin yerini tecellî veya zuhur eden Tanrı fikri alır. Bu görüşte âlem yoktan yaratılmış ve artık Tanrı ile ilişkisi kopmuş bir şey değildir. Aksine, Tanrı'nın varlığından belirli bir şekilde ortaya çıkmıştır ve hâlen de Tanrı ile âlemin ilişkisi devam etmektedir. Bu felsefe tarihinde sudûr nazariyesi olarak da bilinen anlayışa yakın ve sûflilerin de benimsediği bir fikirdir. Bu ikinci yaklaşımın öngördüğü tezde en önemli sorun, mâhiyeti açısından mutlak birliğe sâhip mükemmel varlık olan Tanrı veya Bir'den, eksiklik ve değişme özelliğindeki çokluğun nasıl meydana geldiğinin açıklanmasıdır. Bu görüşü benimseyenlerin cevap vermesi gereken en önemli soru varlık açısından çokluğun özü gereği bir ve basit Tanrı'dan nasıl çıktığının açıklanması ile mutlak iyi olan Tanrı'dan noksanlıkla mâlul âlemin zuhûrunun nasıl açıklanacağı yani teodise problemidir.²⁶¹

Osman Fazlî Atpazarî, bu soruya takipçisi olduğu Sadreddin Konevî'nin "Bir'in birden başkasını izharı mümkün olmadığı için, vahdet-i vücûdu itibariyle Hak'tan ancak bir sâdır olur."²⁶² görüşüyle tekrar ettiği "Birden yalnız bir çıkar." prensibi ile açıklık getirir. Ona göre birden yalnız birin zuhûr etmesi nedeni Bir'in zâtî hakikatinin vahdet-i sırâfeti dolayısıyla çok olması bakımından kesretten farklı oluşudur. Âlem mutlak varlıktan çıkan birdir. Ancak bu bir olmak varlık bakımından olmayıp onun nisbet-i âmmesi nedeniyledir.²⁶³

²⁶⁰ Bursevî, a.g.e., II., 125-126.

²⁶¹ Ekrem Demirli, a.g.e., 136.

²⁶² Konevî, Tasavvuf Metafizigi, 23.

²⁶³ Atpazarî, Misbâh, 12b.

Bu sudûr nazariyesindeki birden yalnız bir çıkar ilkesi ile teodise sorununa verilen cevapta en önemli rolü ilâhî isimler teorisi oynamaktadır. Sadreddin Konevî, bunu “Tanrı âlemin yaratıcısı ve varlığının devam ettiricisidir.” hükmünden hareketle sistemleştirir. Daha sonra Osman Fazlî Atpazarî’ye de kaynaklık edecek olan “her varlığın Tanrı ile ilişkisinin belirli bir isimle gerçekleştiği” düşüncesi onun ilâhî isimler konusundaki teorisinin temelidir. Konevî’ye göre ilâhî isim veya bu ismin hükmü, o varlığa egemendir ve ona belirli bir birlik kazandırır. Tanrı’nın isimleri sonsuz olduğuna göre varlıkların sayısı da sonsuzdur ve her bir varlık için bir ilâhî isim tahsis edilmiştir.²⁶⁴

Şeyh-i Ekber İbnü’l-Arabî’ye göre de ilâhî isimler âlemin varlık sebebidirler. İbnü’l-Arabî’nin ifâdesiyle, Tanrı varlıkları ilâhî isimlerin sayısınca yaratmıştır ve o isimler, kendilerinin mazharı olan nesnelere özel rableri olmuşlardır.²⁶⁵ “Allah, hakikatleri isimlerinin adedince yaratmıştır. Ardından her bir hakikate kendi isimlerinden birisini vermiştir. O hakikat, o isme ibâdet eder ve onu bilir.’ Ayrıca o isim Tanrı hakkında o varlığın ulaşabileceği bilgiyi ve Tanrı ile olan ilişkisini de belirler.²⁶⁶

Fazlî Efendi bu sudûrcu görüşe yakın durmasına rağmen yaratma fikrini de bu görüşe yakın biçimde tefsir eder. Buna göre ferdâniyyet teslisi ilzâm etmektedir. Çünkü ferdâniyyette zât, sıfât ve fiil bulunmak durumundadır. “Bir şeyi murad ettiğimizde sözümüz ancak ‘Ol!’dur ve o bunun üzerine hemen oluverir.”²⁶⁷ âyetinde işaret edildiği gibi yaratma da bu esas üzerine mebnîdir. Yaratma fiilinde zât, irâde ve söz vardır. Söz ise likâdan sonra değişir. O artık hakîkate söz değildir. O ancak yaratan ile yaratılanın karşılaşması ve buluşması ve yaratanın hüviyetinin yaratılana sereyânı ve ona âit sıfat ve fiillerin eserinde zuhûra gelmesidir. Bu bilgi ancak hakikat mertebesinde elde edilen bir bilgidir.²⁶⁸

Burada açık bir biçimde görülmektedir ki Osman Fazlî Efendi Tanrı’nın Kelâm sıfatının O’nun irâde ve Kudret’ine mensup olması konusunda Sadreddin Konevî gibi düşünmektedir. Ona göre de Tanrı’nın Kelâm sıfatı O’nun İrâde ve Kudret’ine mensuptur. Böyle olmasının nedeni, tıpkı sözün, konuşanın amacı, irâdesinin sırrı, mazhârı, ulaştırıcısı

²⁶⁴ Ekrem Demirli, a.g.e., 159.

²⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, 92-93.

²⁶⁶ Ekrem Demirli, a.g.e., 159.

²⁶⁷ Nahl (16), 40.

²⁶⁸ Bursevî, a.g.e., II., 120-121.

ve taşıyıcısı olmasında tezahür ettiği gibidir. Bu yüzden yaratma, mânâ ve sûret olarak ya da her ikisiyle birlikte “ol” sözüne bağlı olmuştur.²⁶⁹

Sünnetullah gereği âlemde tecellîlerin esmâ ve sıfât vâsıtasıyla meydana geldiği ve bunların âlemin nihayetine kadar bâtının zuhûru ve zâhirin butûnu şeklinde devam eder gideceğini söyleyen Fazlî Efendi’ye göre Tanrı’nın âlem ile ilişkisine neden olan bu ilâhî isimler ya zât isimleridir, ya sıfat isimleridir, ya da fiil isimleridir.²⁷⁰ Zât isimleri olarak bilinen isimler zâtın ezelde mertebe-i ahadiyyette taayyün eden ve kendisiyle isimlendiği zâtî taayyünât ve zuhûrâtıdır. Bu isimlerle dolaysız biçimde zât kasd olunur. Öyle ki bu isimleri işiten kimsenin aklına doğrudan zât-ı ahadiyyet gelip başka bir varlık gelmez. Lisanda söylenen isim aslında taayyünü belirtir. Allah her mertebedeki taayyünde kendisine en münâsip olan taayyünle taayyün etmiştir.²⁷¹ Bununla birlikte zât “esmâ-i lafzî” de denilen isimlerle de tesmiye olmuştur. Bunlar vasıtasıyla insan aklı zât isimlerine ulaşır. Bu ilâhî isimlere, Allah’ın kendisini isimlendirdiği ilâhî isimlerin isimleri olmaları nedeniyle “Esmâ’l-Esmâ” da denir.²⁷² Zât-ı ahadiyyet zât isimleri ile vasıtasız tesmiye olmuşken lafzî isimler olan esmâ’l-esmâ ile vasıtalı olarak tesmiye olmuştur.²⁷³

Konevî’nin sistemine göre bütün isimler Allah isminin çatısı altında toplanırlar. Allah, bütün isimleri kendinde toplayan isim ve “ahadiyyetü’l-cem” mertebesinin sahibidir.²⁷⁴ Konevî’de olduğu gibi Atpazarî’de de Allah ismi diğer isimlere nisbetle önemli bir konumdadır. Zîra bu isim diğer isimleri kendi şemsiyesi altında cem’ eder. Bundan hareketle Fazlî Efendi “...tuzak kurdular... Allah da onlara tuzak kurdu.”²⁷⁵ âyetini yorumlarken ayette geçen ifadedeki cem’e işaret ederek onun, cüz’î esmânın cümlesinin

²⁶⁹ Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, vr. 5b-6a.

²⁷⁰ Kâşânî, ilâhî isimlerle alakalı olarak şu bilgileri nakletmektedir: “Rutebu’l-esmâ (İsim mertebeleri): Üç isim: zâtî isimler, sıfat isimleri ve fiil isimleri. İsim mertebelerinin üçle sınırlanmasının nedeni, şudur: İsim, zât’a delâlet eder; fakat bu, zâtın mutlaklığı açısından değil, belirli bir taayyün ve îtibar açısından olan delâlettir. Bu delâlette dikkate alınan şey, ilave bir durum olmaksızın zâtın sadece varlığı ise, bu isim, zât isimlerinden birisidir. Gerçekte, zât’ı mâhiyeti açısından bilebileceğimiz bir ismi yoktur; çünkü onu ihata ve hüviyetinin bilinmezliğini öğrenmek mümkün değildir. Fakat varlık, birlik, ilk taayyün, mutlak müstağnîlik vb. gibi şeyler, Hakkın zâtı üzerinde zâtî nitelikler olamayacakları için, ‘zât isimleri’ olmuşlardır.

Şâyet ‘isim’ derken kast edilen, zât’a zâtî bir şey ise:

- a. Bu îtibar veya taayyün eden şeyden bir eser başkasına ulaşmıştır.
- b. Böyle bir eser başkasına ulaşmamıştır.

İsimden başkasına bir eser ulaşmamış ise, bu tarz isim, sıfat isimlerindedir, örnek olarak el-Hay ve el-Alim gibi isimleri verebiliriz; başkasına bir eser ulaşmış ise, fiil isimlerindedir, örnek olarak el-Hâlık, el-Cevvâd, el-Musavvir gibi isimleri verebiliriz.” (Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 258.)

²⁷¹ Bursevî, a.g.e., II., 130.

²⁷² Bkz. Kâşânî, *Letâif*, 219, Suâd el-Hakîm, *Sözlük*, 384.

²⁷³ Atpazarî, *Lâihât*, 181-182.

²⁷⁴ Ekrem Demirli, a.g.e., 225. Ayrıca bkz. Atpazarî, *Misbâh*, vr. 21b.

²⁷⁵ Âl-i İmrân (3), 54.

mazharı olduğunu söyler. Bunların tamamı Allah isminin çatısı altındadırlar ve bu isim her şeyi kuşatmıştır.²⁷⁶

Sıfat isimlerine gelince bunlar ise mertebe-i vâhidiyyet-i sıfâtiyyede zuhûr ederler ve zât bu mertebede onlarla tesmiye olur. Bunlar hakîkî sıfat isimleri olup akıl lafzî isimlerden yola çıkarak bu hakîkî sıfat isimlerine yol bulur.²⁷⁷

Fiil isimleri ise vâhidiyyet-i fiiliyye mertebesinde ef'âlî taayyün ve zuhûr isimleridir. Zât bu mertebede zuhûr eden isimlerle tesmiye olur. Aynı biçimde bunlar hakîkî fiil isimleri olup lafzî isimler bunlara işaret ederler.²⁷⁸

Bütün bu isimlerle tesmiye olunan ise her ne kadar mertebe farklılığı olsa da zâtın gayri bir varlık değildir. Çünkü zât sıfatlar için ne lazım geliyor ise veya haller için ne gerekiyorsa onlarla taayyün etmiş olmakla birlikte değişmemiş ve aynı kalmıştır. Bu nedenle fiil isimleri ya da sıfat isimleri ile farklı farklı isimlendirilmekle birlikte müsemma tek olmaya devam etmiştir. Çünkü Esmânın bu itibârî taaddüdü zâtın tekliğine asla hâlel getirmez. O onlarla tesmiye olmazdan önceki halinde sabit olmaya devam eder.²⁷⁹

Fazlî Efendi'ye göre esmâ-i ilâhiyye, zât-ı müsemmadan sıfat-ı vücûdiyye cihetinden Alîm gibi, sıfat-ı ademiyeye cihetinden de Kuddûs gibi taayyün eden taayyünattan ibarettir. Ancak her ne kadar böyle olsa da zât yine de bu isimler ve sıfatlar gibi kayıtlardan mutlak mânâda münezze ve aşkındır. Zâta alem olan Allah ismi de böyledir.²⁸⁰

Fiil isimleri sıfat isimlerinin, sıfat isimleri zât isimlerinin mazharıdırlar. Ef'âl sıfâtın, o da zâtın meclâsıdır ve her meclâda tecellî eden aslında zâtın gayri değildir.²⁸¹ Ayrıca zât ve sıfât-ı vücûdiyye bir birinin mir'âtıdırlar. Zâtî mir'âtiyyette sıfat zâhir, zât bâttır. Buna zâtü's-sıfât denir. Bu mertebe sıfâtî vâhidiyyet mertebesidir. İkincisi ise sıfâtî mir'âtiyyettir. Bunda zât zâhir sıfât bâttır. Buna da sıfâtü'z-zât denir. Bu mertebe ef'âlî vâhidiyyet mertebesidir. Çünkü mir'âtiyyetten murat fiildir. Bu yüzden de bu murad bu iki mertebede tahakkuk etmiştir. aslında bu iki mertebenin ahadiyyette ayrıları vardır. Ancak el-vâhidü'l-ahad ahadiyyet mertebesinde iki değil sadece bir taayyünle taayyün eder. Bu yüzden bu mertebeler ahadiyyette birdirler. Ancak mir'âtiyyet ikiliği iktizâ ettiği için bir olarak değil iki

²⁷⁶ Bursevî, a.g.e., II., 115.

²⁷⁷ Atpazarî, a.g.e., 182.

²⁷⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 182.

²⁷⁹ Atpazarî, a.g.e., 182-183.

²⁸⁰ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 2a.

²⁸¹ Atpazarî, a.g.e., 183.

olarak taayyün etmişlerdir. Bunların her biri ilim gereği ve icmâl yoluyla ilâhiyyet mertebesinde ve tafsilen ve ayn olarak da kevn mertebesinde diğeri aynası olmuşlardır.²⁸²

İlim ve amâ‘ mertebeleri arasında ilâhî mir’âtiyyetin tahakkuk etmesinden sonra ayn mertebesi tahakkuk etmiştir. kevnî mir’âtiyyet ise ilim mertebesi ile ayn mertebesinin arasında olmuş olup mir’âtiyyet ve mer’iyyet ile gerçek râiyyet-i zâtiyye ve sıfâtiyye açısından emr-i ilâhînin zûhuru tamam olmuştur.²⁸³

Bu durumun tahakkukuna İbnü’l-Arabi de dikkat çekmiş “zâtımızın sıfâtı sıfâtu’z-zâttır.” “sen onun aynının mir’âtısın, o ise senin ahvâlinin mir’âtıdır.” diyerek bunu açıklamıştır. Bu mir’âtiyyet durumunun kula bakan kısmında kul aynı ve zâtı itibariyle değil ahvâl ve sıfâtıyla hakkın zât ve aynına mir’ât olur. Hak da ahval ve sıfatlarıyla değil zât ve aynı ile kulun ahvâl ve sıfâtına mir’ât olur. Kulun ahvâl ve sıfatında zâhir olan Hak’tır. Kulu bu itibarla gören kimse aslında onun ahvâl ve sıfâtında zâhir olan Hakk’ı görür. Bu makam Resûlullah Efendimizin işâret buyurdıkları “Beni gören Hakk’ı görmüştür.” Ancak bu görüş basar ile değil basîretle gerçekleşir.²⁸⁴

Ayrıca Fazlî Efendi Kur’ân’da geçen ve Allah’ın “Biz yaptık.” “Ben yaptım.” gibi ifâdelerindeki çoğul ve tekil kiplerini de zât, esmâ ve sıfâtle ilişkilendirir. Bu bakımda çoğul ifâdeler sıfât ve esmâ ile alakalı olup zâta râcî fiillerde tekil kip kullanılmıştır.²⁸⁵

Atpazarî’nin düşüncelerine kaynaklık eden Sadreddin Konevî vücûd ile rahmet arasında bir ilişki kurar buna göre vücûd rahmet, yokluk azaptır. Vücûd yani varolmanın rahmet olmasının nedeni Tanrı’nın en büyük isminin er-Rahmân olmasından ileri gelir. Bu yönüyle rahmet ile varlık arasındaki ilişki daha önem kazanır. Başka bir ifâdeyle Tanrı ile âlem arasındaki varlık ilişkisi er-Rahmân isminin gereği ve netîcesidir. Konevî, bu düşüncesini temellendirirken ‘er-Rahmân isminin, ihâta, hüküm, taalluk ve kapsayıcılıkta Allah ismini tâkip ettiğini ifâde etmiştir.²⁸⁶

Bu yönüyle varlığın “rahmet” anlamında kullanılması, onun Tanrı’nın en önemli isimlerinden birisi olan er-Rahmân ve er-Rahîm isimleriyle birlikte düşünülmesini gerektirmektedir. Konevî, buna şöyle bir açıklık getirir: ‘Er-Rahmân hikmetin gerektirdiği

²⁸² Atpazarî, *Lâihât*, 65.

²⁸³ Atpazarî, a.g.e., 65.

²⁸⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 65-66.

²⁸⁵ Bursevî, a.g.e., II., 112.

²⁸⁶ Ekrem Demirli, a.g.e., 195, ayrıca bkz. Konevî, *Fâtihâ Tefsiri*, 255.

tarzda varlıkların (a'yân) kâbiliyetlerine göre varlığı ve sûrî kemali her şeye veren demektir. Er-Rahîm kendisine vacip kıldığı şekilde, özel mânevî kemali kullarından itaat ve ibâdet edenlere verendir.²⁸⁷

Konevî'nin görüşlerine sıkı sıkıya bağlılık gösteren Atpazarî de esmâ-i ilâhîyeden Rahmân ve Rahîm isimlerini tek bir küllî hakîkatten ibaret kabul eder. Bunların faklı isimler olmalarının nedeni ise farklı mertebelerde taayyün etmeleri nedeniyledir. Bu iki isim de Allah isminin şemsiyesi altında, bu ismin câmi' isim olması nedeniyle en kapsamlı ve en şumüllü şekilde taayyün ederler.²⁸⁸ Esmâ-i ilâhiyyenin mazharı olan velîlerin de her biri tasarrufunda buldukları ismin kulu olarak anılırlar. İsimler arasındaki rütbelenme ve dereceler bunlar arasında da cârîdir. Bu nedenle Abdullah Abdurrahmân'dan, Abdurrahmân Abdurrahîm'den, Abdurrahîm Abdülkerim'den üstündür. Çünkü esmâdan bazısı zâta bazısı sîfata bazısı ef'âle delâlet eder. Zât sıfattan, sıfat ise ef'âlden şereflidir.²⁸⁹

Rahmân ismi zuhûrdaki kıdeminden dolayı, Rahîm ismine nisbetle daha genel ve kapsamlıdır. Allah isminin mazharı insan-ı kâmilin kalbidir. Rahmân isminin mazharı Arş, Rahîm isminin mazharı ise Kürsî'dir.²⁹⁰

Bu arada Osman Fazlî Efendi Arş'a istivânın keyfiyetini de açıklar. Buna göre istivâ ile anlatılmak istenen Allah'ın zâtı itibâriyle Arş'a istivâsı değil ancak tecellî-i hubbî²⁹¹ ve icâdî ile arşa istivâsıdır. Bu istivânın halka ve Hakk'a ircâ ettirilen iki yönü vardır.²⁹² İstivâ'nın halka dönük olan kısmı olan tecellî-i hubbî ile Hakk'ın teklif ve irşâd emri arasında mütakâbiliyet vardır. Bu duruma dikkati çeken Osman Fazlî Efendi kendisine gelen bir vâridin bu hususu açıklamayı emrettiğini belirtir. Arş'a istivâ ile şerîatın teklif ve irşâdî birbirinin yerini tutar ve birbirine kalb olunurlar.²⁹³

²⁸⁷ Konevî, *el-Esmâü'l-hüsnâ Şerhi*, s. 39.

²⁸⁸ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 2a. ayrıca bkz. a.mlf., *Risâle-i Rahmâniyye*, vr., 2b-3a.

²⁸⁹ Bursevî, a.g.e., II., 147.

²⁹⁰ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 2a. ayrıca bkz. a.mlf., *Risâle-i Rahmâniyye*, vr., 2b-3a.

²⁹¹ Atpazarî hubbî tecellîyi âlemin yaratılmasındaki sır olarak yorumlar. Ona göre mahlûkât ruhlar ve misâl âleminde a'yân-ı sâbiteleri üzere taayyün etmezden önce Mutlak Varlığın ilminde yüce harfler oldular. Bu harfler müteşâbih olmayan âyetler gibi oldular ve mahlûkâtın zâtının sîfâtı Hakk'ın sîfâtının zâtı oldu. Bu nedenle varlıklar Hakk'ın aşkının mecnûnları oldular. Ancak bu cünûn mecnûnun cünûnundan farklı olup hakîkî aşkın mecnunluğuydu. Bu aşkın sarhoşluğu mahlûkâtı sermest etti. Bu aşkın şarabını ezel sâkîsinin elinden içip Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'ndaki tecellîde kendisini kaybetmesi gibi kendilerini kaybettiler. (bkz. Atpazarî, *Risâletü'l-Berkîyye*, vr. 96b-97a.

²⁹² Atpazarî, *Lâihât*, 127-128.

²⁹³ Atpazarî, *Lâihât*, 130.

Atpazarî Taayyünât-ı ilâhiyyenin evvelinin zât mertebesi, âhîrinin ise kelâm olduğu fikrindedir. Ona göre, bu nedenden dolayı sıfat-ı ilâhiyye sayılırken hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelâm şeklinde tertip edilir.

Ayrıca Fazlî Efendi Sıfât-ı İlâhiyye ile dört tabiatı da ilişkilendirir. Buna göre Hayat’ın tabiatı sıcak, İlim’in tabiatı rutubetlidir. İrade soğuk, Kudret kuru tabiatlıdır. Osman Fazlî Efendi, ehl-i hakikat nezdinde bu esmâ ve sıfatların cümlesi için bir eser ve hüküm olduğu görüşündedir. Ancak bunlardan tabiatı sıcaklık olan sıfat diğerklerini bi’l-kuvve olarak mündemiçtir. Sıcaklık hayat sıfatında gâlib ve zâhirdir, diğerklerinde ise bâtın ve mağlûbdur. Rutûbet tabiatı da diğerklerine nisbetle böyledir. Diğerk tabiatlar bu minval üzere kıyas olunmalıdırlar. Esmâ ve sıfatların böyle birbirleriyle ihtilâflı olması zuhûrun da değışik şekilde ortaya çıkışına neden olur. Yani hangi esmâ ve hangi sıfat gâlibse taayyünât da o şekilde izhâr olur.

Fazlî Efendi’ye göre bu, evlâd-ı sûrî veyâ evlâd-ı mânevînin bazısının rutûbet ve harâret tabiatlı iken bazısının yebûset ve burûdet tabiatına meyyal olması haline benzer bir durumdur. Bu o evlatların ayn-ı sâbitlerinin muktezâsıdır. Bu yüzden Allah da bu mevcûdâtı âlem-i ilimdeki muktezâlarına göre izhâr etmiştir. Çünkü “Allah onlara zulmedici değildir. Ancak onlar kendi nefislerine zulmederler.”^{294,295}

Melekût âlemine âit hakikatlerden olan dört büyük melekten İsrâfil, hayat sıfatının mazharıdır. Cebrâil ilim sıfatının, Mîkâil irâde sıfatının, Azrâil ise kudret sıfatının mazharıdırlar. Aynı şekilde sıcaklık, yaşlık, soğukluk ve kuruluk bu tertip üzeredir. Hayat sıfatı diğerk sıfatlara nisbetle zât mertebesinde. Çünkü onunla zât arasında sâir sıfatlarda olduğu gibi başka bir vâsıta yoktur ve geri kalan sıfatlar da hayat sıfatına tâbîdir.²⁹⁶

b. Bâtil ve ‘Adem İlişkisi

Fazlî Efendi’ye göre bâtil kendi kendisiyle asla sübût, vücûd ve tahakkuk etmeyendir. Bu yönüyle bâtilin “adem” olduğu söylenebilir. Bâtil iki kısma ayrılmıştır. Bu kısımlardan ilkinde bâtil için kendi âleminde ilâhî tecellîden asla bir nasip yoktur. Ne feyz-i akdesin, a’yân-ı sâbitenin isti’dâtı ve onların ahvâline muktezâsınca tecellî etmesi ve ne de aynî mevcûdâtın varlığı için cüz’iyyâtın ahkâm ve isti’dâtına göre feyz-i mukaddes ile olan

²⁹⁴ Nahl sûresi (16), 33.

²⁹⁵ Bursevî, a.g.e., II., 110-111.

²⁹⁶ Bursevî, a.g.e., II., 125.

tecellîden nasibi vardır. Bu bakımdan hakîkî varlık kendi özünde gerçek hakîkattir. Aynı şekilde hakîkî yokluk kendi özünde gerçek bâtıldır.²⁹⁷

İkinci kısımda ise mutlak olarak kendi âleminde ilâhî tecellîden nasibi vardır. Bu mertebede bâtıl, zâtî-ilâhî isimlerin hazret-i ilimde olan tecellîlerindeki feyz-i akdesten nasip alır ve bütün kâbiliyet ve yeteneklerine göre ilmî a'yân-ı sâbite şeklinde taayyün ederler. Sonra hazret-i rûhiyyede feyz-i mukaddes ile sıfâtî-ilâhî isimlerin tecellîsine mazhar olurlar. Bu mertebede cüz'î isti'dâtlarına ve melekûtî umurlarına göre melekûtî ruhlar suretinde suretlenerek taayyün ederler. Daha sonra feyz-i mukaddesin hazret-i ecsâmında ef'âlî-ilâhî isimler şeklindeki tecellîsine mazhar olup tedbir eden ruhları ile birlikte mülkî-nâsûtî cisimler içinde tahakkuk ederler.²⁹⁸

İlk tecellînin âlemi, âlem-i ceberût, ikinci tecellînin âlemi, âlem-i melekût, üçüncü tecellînin âlemi, âlem-i nâsûtur. Bunlar ilk âlemde ceberûtî umûr-i sâbitler; ikincisinde melekûtî ahkâm-ı müteayyineler; üçüncüsü ise nâsûtî tahakkuk etmiş ahvâl şeklinde tezâhür ederler. Bunlardan ilk makam hazret-i ilim, ikincisi hazret-i akıl, üçüncüsü ise hazret-i histir. Âlem-i şahâdet ve onun mâverâsında bulunan bu âlemler âlem-i gaybdandırılar. Fezy-i mukaddes ile tezâhür eden âlem-i şahâdetten olan âlemlerin tamamı bu ikinci kısım bâtılı teşkil ederler. Ancak bu butlân diğesinde olduğu gibi hakîkî değil izâfidir ve tıpkı vücûd-i izâfinin Hakk-ı mecâzî olması gibi adem-i izâfî de bâtıl-ı mecâzîdir. İlk kısımda bâtılın bâtıl oluşu nefsinde varlığının olamaması nedeniyledir. Mecâzî bâtıl ise mecâzî hakka ve izâfî varlığa meclâ ve mir'ât olması nedeniyle bâtıl olarak adlandırılmıştır.²⁹⁹

c. Tevhidin Mertebeleri

İlâhî şuûnlardan taayyün ederek isim, sıfat ve filler yoluyla âsâr olarak bu âlemde görünür hale gelen varlığın aslî halinde algılamasında kat edilen mertebeler olan tevhid mertebelerini Osman Fazlî üç kısımda inceler bunlar; zât, sıfat ve ef'âlî tevhid mertebeleridir.

Ona göre Hz. İbrahim bu üç mertebeyi kendinde birleştirmenin sembolüdür. Hz. İbrahim (a.s) tevhidin zâtî, sıfatî ve ef'âlî bütün mertebelerini ihrâz etmiştir. Çünkü kişiyi Allah'tan perdeleyen hicâblar üç çeşittir. Bunlar; mal, çocuk ve bedendir. Tevhid-i ef'âl maldan fânî olmakla tahsil edilir. Tevhid-i sıfat evlâdan fânî olarak elde edilir. Tevhid-i zât

²⁹⁷ Atpazarî, Lâihât, 69.

²⁹⁸ Atpazarî, Lâihât, 69-70.

²⁹⁹ Atpazarî, Lâihât, 70.

ise cismâniyetten ve ruhtan fânî olarak bulunur. Bu üç perde tertib üzere tevhiddeki makamlara denk düşer. Hz. İbrahim'in malı Allah tarafından alındığı vakit tevhidin ilk mertebesi olan ef'âl mertebesi tahakkuk etmiş, ardından oğlunu kurban etmesi istendiğinde gösterdiği teslîmiyet neticesinde tevhid-i sîfata ermiş, Nemrud'un ateşine atılırken gösterdiği sabır ve tevekkülden dolayı da tevhidin üçüncü mertebesi olan tevhid-i zâta erişmiştir. Bunların hepsinde de Allah'ta fânî ve yine Allah'la bâkî olmuştur.³⁰⁰

Tevhid ehli olan muvahhidler mâsivâdan yüz çevirip Hakk'ın tevhidi içinde derinleştikçe farklı farklı makamlara geçerler. Bu makamlar muvahhidin âfâka iltifattan istikta' etmesi durumunda tecrîd, enfûsten etmesi durumunda da tefrîd olarak adlandırılır. Ancak muvahhidin bu ameli kevnîdir ilâhî değildir. Bunun nedeni Hakk'ın mezâhir-i kevnîyede zuhûr etmesidir. Tefrîd mertebesinde tevhid ve tecrîd bi'l-kuvve mevcuttur. Tecrîdde Tefrîd bi'l-kuvve, tevhid bi'l-fiil vardır. Tevhidde ise tecrîd ve Tefrîd bi'l-kuvve mevcut olmakla birlikte bi'l-fiil yoktur.³⁰¹

Tevhid kalb mertebesinde, tecrîd ruh mertebesinde ve Tefrîd ise sır mertebesinde bulunur. Tevhid sülûk ehlinde mübtedîlerin makamıdır. Tecrîd ehli-i vasatın, Tefrîd ise sülûklarında sona gelmiş kimselerin mertebesidir. Ehl-i tevhidden murad tevhid-i hakîkî ehli olup bununla tevhid-i resmî ehli kast olunmaz. Çünkü onlar şirk-i hafî nedeniyle müşriktirler. Şirki celî ehli gibi bunlar da hakîkî tevhidden uzaktırlar ancak şirk-i hafî ehli de olsalar tevhid-i resmî ehli olmaları nedeniyle şirk-i celî sahiplerine nazaran daha yüksek bir mertebede bulunurlar. Bu iki fırkadan şirk-i celî ehli mutlak olarak hakîkî tevhidden uzaktırlar. Ama şirk-i hafî ehli sadece bir yönüyle tevhidden uzaktırlar. Bu yüzden şirk-i celî ehli mutlak olarak müşrik iken şirk-i hafî ehli sadece min vechin müşrik kabul edilmişlerdir. Şirk-i mutlak ehli ile tevhid-i mutlak ehli arasında küllî bir ayrım vardır. Ancak şirk-i hafî ehli olan tevhid-i resmî sahipleri ile tevhid-i hakîkî ehli arasında benzerlik olup aralarında sadece cüz'î bir ayrılık vardır. Çünkü hakîkî tevhid ehli ile resmî tevhid ehli her ikisi de resmî tevhide birleşirler. Ayrılıkları ise tevhidin hakîkatinde tevhid-i resmî ehlinin iştirakinin bulunmayışı nedeniyle.³⁰²

Mutlak şirk ehli ile şirk-i hafî ehli arasında benzerlik ve cüz'î bir ayrılık vardır. Benzer olan kısım her iki fırkanın da şirk-i hafîde iştiraklerinin bulunması nedeniyle.

³⁰⁰ Bursevî, a.g.e., II., vr. 246b-247a.

³⁰¹ Atpazarî, *Lâihât*, 53.

³⁰² Atpazarî, a.g.e., 53-54.

Ayrılık noktası ise şirk-i hafî ehlinin şirk-i celî konusunda mutlak şirk ehline muhalefet etmesi dolayısıyladır.³⁰³

Tevhid, tecrîd ve tefrîd-i kevnî üzerinde tevhid, tecrîd ve tefrîd-i ilâhî mertebesi bulunur. Bu Hakk'ın zâtî, esmâî, sıfâtî ve ef'âlî mertebelerdeki taayyünâtında mazhar-ı ilâhiyyede zuhûru îtibariyledir. Kevnî olan ilâhî olandan zâhirin bătından çıkması gibi neş'et etmiştir, ancak her zâhirin bătını her bătının da bir zâhiri olması gerekir. Bu ikisini birleştiren kişi "İki denizi birleştirmiştir." ve ona büyük bir mertebe fazîlet ve kemâl derecesi ihsan olunmuştur.³⁰⁴

Tevhîd-i zâtî mertebesi Taayyün-i evvel mertebesidir ki o zâtî taayyündür. Tevhid-i sıfâtî, sıfâtî taayyün olan Taayyün-i sâni mertebesidir. Tevhid-i ef'âl ise fiillerin taayyünü olan Taayyün-i sâlis mertebesidir. Bu mertebelerden ilki vahdet-i zâtî, ikincisi vahdet-i sıfâtî, üçüncüsü ise vahdet-i ef'âlidir.³⁰⁵

Atpazarî zikir şekillerinden hareketle tevhid mertebelerini açıklamay çalışır. Buna göre "Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere yatarlarken Allah'ı zikrederler."³⁰⁶ âyetini tefsir ederken zikr-i kıyâmînin tevhid-i ef'âle, zikr-i kuûdînin tevhid-i sıfâta, zikr-i cenbînin ise tevhid-i zâta işaret ettiğini söyler. Kıyam hareketi gerektirdiği için gündüze, kuûd ve yatma ise sükunu gerektirdiği için geceye benzer.³⁰⁷

2. VARLIK MERTEBELERİ

Atpazarî varlığın tenezzül mertebelerini anlatırken yine Konevî'nin etkisinde kalmıştır. Zaman zaman beşli zaman zaman ise yedili varlık mertebeleri tasnifi yapan Konevî'de³⁰⁸ de olduğu gibi Fazlî Efendi'nin merâtib-i vucûd görüşü çok net değildir. Ancak, Atpazarî çok genel bir biçimde ikili bir tasnif yapıp Arş ve onun altında bulunan âlemlerin hepsini Taayyün-i cismânî, onun üstünde yer alanların ise Taayyün-i rûhânî olarak adlandırır. Buna göre bu ikisi de hâdistir ve bunların üstünde a'yân-ı sâbite ve ardında ise âlem-i gayb ve şuûn vardır.³⁰⁹

³⁰³ Atpazarî, a.g.e., 54.

³⁰⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 57.

³⁰⁵ Atpazarî, a.g.e., 57.

³⁰⁶ Âl-i İmrân (3), 191.

³⁰⁷ Bursevî, a.g.e., II., 135.

³⁰⁸ Ekrem Demirli, a.g.e., 249.

³⁰⁹ Bursevî, a.g.e., II., 167.

Ancak onun merâtib-i vücûd görüşündeki en ilgi çeken kısım hiç kuşku yok ki harfler ve ayın gökte izlediği menzillerin sembolizminden hareketle, varlığın tenezzül mertebelerini açıklamış olmasıdır. Bu görüşün temelleri aslında Şeyh-i Ekber tarafından atılmışsa da³¹⁰ Fazlî Efendi'nin bu mertebelerdeki tasnifi ile Şeyh-i Ekber'in tasnifi arasında bazı farklılıklar da göze çarpar.³¹¹

Varlık tabakalarını dairesel biçimde anlatan Fazlî Efendi geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin şeklinden faydalanmıştır. Varlık mertebelerini dairesel bir formda anlatmak, Platon'un da benimsediği kadim bir anlayış olan dairenin içerdiği sembolik anlatımdan kaynaklanır. Bu kadim anlayışa göre Tanrı tarafından yaratılan en mükemmel şekil küredir. Çünkü küre bütün şekilleri kendinde toplar. Mükemmel olması dolayısıyla gökler küre biçiminde yaratılmıştır.³¹² Kürenin düzlemsel karşılığı olması cihetinden daire de mükemmel kabul edilmiştir.

Dairesel varlık şeması fikrinin en yoğun hissedildiği sudûr nazariyesinden mülhem devir anlayışı İslâm düşünce tarihine muhtemelen İhvân-ı Safâ tarafından sokulmuştur. Kökleri Plotinus'a uzanan bu düşüncede varlık ikili bir hareket izleyerek çıktığı yere geri döner. Buna göre daire iki yaya bölünür bu yaylardan ilki kavs-i nüzûl yani iniş kavsi, diğeri ise kavs-i urûc yani çıkış kavsidir. Kavs-i nüzûlle Tanrı'dan çıkan varlıklar kavs-i urûcla yine O'na dönerler.³¹³

Fazlî Efendi'ye kaynaklık eden İbnü'l-Arabî varlık dairesi tasavvurunu el-Aklu'l-evvel ile başlatır ve insan mertebesiyle de sonlandırır. İbnü'l-Arabî'nin varlık şeması birkaç unsurdan müteşekkildir. Buna göre şema burçlar kuşağı olan Zodyak, ayın menzilleri, harfler, İlâhî isimler ve varlık mertebeleri şeklinde tasnif olmuştur.³¹⁴

Osman Fazlî ise iki ayrı daire ile varlık derecelerini anlatmış, bunu yaparken de İbnü'l-Arabî'nin dairesinden biraz farklı olan bir daire çizmiştir. İbnü'l-Arabî'ninkinde olduğu gibi Fazlî Efendi'nin de varlık şemasında da burçlar kuşağı olan Zodyak, ayın menzilleri, harfler, İlâhî isimler ve varlık mertebeleri şeklinde bir tasnif yapılmıştır.³¹⁵

³¹⁰ Bu hususta geniş bilgi için İbnü'l-Arabî'nin Ukletu'l-Mustevfiz isimli eserine mürâcaat edilmelidir.

³¹¹ Bkz. Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 93a.

³¹² Platon, Timaios, 35.

³¹³ M. Temelli, Varlık Dairesi (Astroloji ve Simya içinde), 270-271.

³¹⁴ M. Temelli, Varlık Dairesi (Astroloji ve Simya içinde), 272..

³¹⁵ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, 91b, 93a.

Fazlî Efendi'nin yaptığı ilk varlık şemasında bir elips içinde 20 adet daire konulmuş ve bu şema Atlas Feleği ile başlatılıp İnsan-ı Kâmil mertebesi ile sonlandırılmıştır. Aynı menzilleri ve ilahî isimlerin her bir varlık mertebesine dağıtılması ve elif-bâ harflerinin de her bir varlık katında ikili bir biçimde verilmesi bu dairenin ana unsurlarıdır.³¹⁶

Diğer bir çizim de ise Osman Fazlî varlık dairesini iç içe dairelerle anlatmıştır. Buna göre en dış daire Lâ-taayyün, onun içindeki daire Taayyün-i evvel, onun içindeki daire ise Taayyün-i sâni daireleridir. Bu dairenin içi iki eşit yaya bölünmüş ve bu iki eşit yayın da içi bu dairenin iç yayına teğet biçimde 28'er yaya bölünmüştür. Taayyün-i sâni dairesinin içinde yer alan bu iki ana yaydan sağdaki kısım bahr-i vücûb ve âlem-i ceberût olarak isimlendirilmiş ve bu yarım dairedeki 28'lik yayların iç kısımları bu adette ilâhî isimlerle doldurulmuştur. Bunu karşılığı olan yarım daire ise bahr-i imkân olarak adlandırılmış ve âlem-i mülk ve melekût olarak kabul edilmiştir. Bu yarım dairede yer alan 28'lik yayların içi ise varlık mertebelerinden geri kalanlar ve bunların elif-bâdaki sembolleri olan harfler ile doldurulmuştur.³¹⁷

Fazlî Efendi'nin varlık şemasına göre varlık mertebeleri Lâ-taayyün, Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebelerinden sonra şu şekilde sıralanır:

Varlık Derecesi	İlahî İsimler	Harfler	Aynı menzilleri
Akıl	Bedî'	ا	<i>Eş-Şeretân*</i>
Nefs	Bâis	ب	<i>El-butayn</i>
Tabiat	Bâtın	ع	<i>Es-süreyyâ</i>
Hebâ	Âhir	ح	<i>Ed-deberân</i>
Cism-i küll	Zâhir	غ	<i>Re'su'l-cevzâ</i>
Şekil	Hakîm	خ	<i>En-nahye</i>
Arş	Muhît	ق	<i>Ez-zirâ'a</i>

³¹⁶ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, 91b.

³¹⁷ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, 93a.

* italik olanlar İbnü'l-Arabî'nin listesinde olup Atpazarî'de olmayanlardır. (Atpazarî farklı varlık dairelerinde ise bu menzilleri de gösteririr. Bkz. Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, 92b.)

Kürsî	Şekûr	ك	En-nesre
Atlas	Ĝanî	ج (م)*	Tarf (Arş)
Menâzil	Muktedir	أ (ش)	Cebhe (Kürsî)
Felek-i Zuhâl	Rabb	ي (ل)	Hazîrân*
Felek-i Müşterî	Alîm	ض (ل)	Sarfe
Felek-i Mirrîh	Kâhir	ل (ه)	Avvâ
Felek-i Şems	Nûr	أ (ن)	simâk
Felek-i Zühre	Musavvir	ر (ل)	Ĝafrâ
Felek-i Utârid	Muhsî	ط (ر)	Zübânâ
Felek-i Kamer	Mübîn	د (ح)	İklîl
Esir	Kâbid	ت (م)	Kalbe
Hava	Hayy	ز (ن)	Şevle
Su	Muhyî	أ (س)	Naâim
Toprak	Mümît	ص (ل)	Belde
Maden	Azîz	ظ (ر)	Zâbih
Bitki	Rezzâk	ث (ع)	Bul‘*
Hayvan	Müzill	ذ (ي)	suûd
Melek	Kavî	ب	Ahbiye

* parantez içindeki harfler Fazlî Efendi'nin şemasında fazladan yazılmıştır. (bkz. Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, 91b)

* İbnü'l-Arabî'de Keyvân şeklindedir.

* Sa'du'l-bul'a

Cin	Latîf	ف	Mukaddem
İnsan	Câmi‘	م	Muahhar
Mertebe	Refû’d-derecât	و	Rişâ

Ekberî irfânda beş ilâhî hazret şeklinde sayılan gayb, ervâh, misâl, şahâdet ve insan-ı kâmil hazretleri de Osman Fazlî Efendi tarafından aynen kabul edilmiştir. Osman Fazlî Efendi’nin bu hazretleri anlatmak için de iç içe daireleri kullanmıştır. Bu sembolik anlatıma göre hazret-i gayb Arap alfabesinden (ع) harfi ile temsil edilmiş ve “batn-ı yâ, yî, yû” ifadesi ile açıklanmıştır. Bu hazretin rakamsal değeri 10’dur.

Ervâh hazreti ise (ه) harfi ile temsil edilmiş ve “batn-ı he, hî, hû” ifadesiyle açıklanmıştır. Bu hazretin rakamsal değeri ise 5 olarak verilmiştir.

Hazret-i misâl (و) harfi ile sembolize edilmiş olup “batn-ı vâ, vî, vû” ifadesiyle anlatılmıştır. Bu hazretin rakamsal değeri ise 6’dır.

Hazret-i şahâdet yine (و) harfi ile sembolize edilmiş olup nefis makamıdır. “Batn-ı vâ, vî, vû” ifadesi bu hazreti de açıklayan ifade olarak tekrar edilmiştir. Bu hazretin rakamsal değeri de yine 6’dır.

İnsan-ı kâmil hazretini de (ا) harfi temsil eden Fazlî Efendi, bu mertebenin diğer mertebeleri kapsadığını beyan etmiştir. Bu mertebe “batn-ı e, ê, û” ifadesiyle anlatılmıştır ve rakamsal değeri 1 olarak verilmiştir.³¹⁸

Fazlî Efendi’ye göre Hazarât-ı hamseden ilk hazretin âleminde ilâhî hakikatler Taayyün-i zâtî dışında hiçbir biçimde taayyün etmezler ve adlandırılmazlar. Diğer âlemlerde ise ilâhî hakikatler esmâ-i sıfâtiyye, ef’âliyye ve ahvâliyye şeklinde isimlendirilirler.

Kevnî hakikatler ise ervâh, misâl ve hissin a’yânıdır. Bununla beraber şuûnât-ı zâtiyye esmâ-i zâtiyyenin, a’yân-ı ervâhiyye, esmâ-i sıfâtiyyenin mazharı, a’yân-ı misâliyye esmâ-i ef’âliyyenin meclâsı, a’yân-ı hissiyye ise esmâ-i ahvâliyyenin merâyâsıdır.³¹⁹

³¹⁸ Atpazarî, Reisülkütüp 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 90b.

³¹⁹ Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, 9a.

Ayrıca Atpazarî, hazarât-ı hamseyi gayb, cem‘, ervâh, misâl ve his ve şahâdet hazretleri şeklinde de saymaktadır. Konevî’de de olduğu gibi Fazlî Efendi’ye göre de bu ilâhî hazretlerin sayısına eşit biçimde ilâhî küllî kitaplar vardır. Bu beş ilâhî hazreti kendinde cem eden kitaba kitâb-ı ilâhî-yi küllî ismi verilmiştir.³²⁰

Atpazarî’ye göre bu beş kitabın ilki hazret-i mânâ ve gayb ile ikincisi olan hazret-i his ve şahâdet arasında tam bir mütakâbiliyet ve mütênâfiyet vardır. Çünkü hazret-i gayb ve mânâ tamamen mutlak iken hazret-i his ve şahâdet bütünüyle mukayyedliğin sahibidirler. Bunlardan ilki hiçbir biçimde ilmî veya aynî sûretlerin hepsinden ârî iken diğeri tamamen ilmî sûretlerin hepsi ile mukayyed, aynî sûretlerin tamamıyla da alakalıdır. Bu ikisinin arasında nûrânî-latîf ve zulmânî-kesîf perdeler vardır ki bunlardan dolayı iki taraf da birbirine dâhil olamaz.

Bu iki âlem ve onların mukâbili olan ilâhî kitapların ortasında bir üçüncü âlem ve kitap yer alır ki bu da insandır. Bu mertebe cem’-vücûd, gizleme-îlan mertebesidir. Burası “orta” mertebe olarak isimlendirilmiştir. Bu orta mertebenin sağında bir mertebe vardır ki, bu mertebe önceki gayb ile bu mertebe arasında bulunur ve bu mertebenin “orta” mertebeye nispeti daha güçlü ve tamdır. Bu mertebenin yönü diğere nisbetle daha fazla bâtına, diğere ki ise daha fazla zâhire dönüktür. Bu yüzden her birinin ehlinin meyli kendi âlemine olmuştur. Yani Kuds âlemine yakın olan ona, denes âlemine yakın olan da ona meyl etmiştir.³²¹

Beş ilâhî hazretten hazret-i gayb lâhût, hazret-i ervâh ceberût, hazret-i misâl melekût, hazret-i şahâdet ise mülk âlemleri olarak adlandırılmışlardır. Esmâ-i ilâhiyye bâtın îtibâriyle bunlarda taayyün ettiğinde bu âlemler âlem-i lâhût, ceberût, melekût ve mülk-i ilâhiyye, zâhir îtibâriyle taayyün ederlerse o zaman da bu âlemler âlem-i lâhût, ceberût, melekût ve mülk-i kevniyye diye isimlendirilirler.³²²

Bununla beraber Fazlî Efendi varlık mertebelerinin arasında taayyünât ve zuhûrâtın gayr olarak tesmiye olunmasını çünkü bunları Allah’ın gayr olarak isimlendirdiğini, ayn olarak adlandırdıklarının da ayn olarak adlandırılması ve bu ikisinin birbirine karıştırılmaması

³²⁰ Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, 6b.

³²¹ Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, 6b-7a.

³²² Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, 8b.

gerektiği fikrindedir.³²³ Ayrıca mevcûd olan mevcûd ve mefkûd ise mefkûd olarak kabul edilmelidir. Ona göre kim böyle bir ayrımla bunları tefrik eder ve mevcûd için fakdî, mefkûd için ise vücûdu isbat etmezse safaya erenlerden olup bütün dert ve sıkıntılarında halas olur.³²⁴

a. Lâ-taayyün mertebesi

Varlık mertebelerinin ilki kabul edilen Lâ-taayyün³²⁵ mertebesi Osman Fazlî tarafından Âlemü'l-gayb, Gaybu'l-hüviyyet, Hüviyyetu'l-Hakk, el-Vücûdu'l-baht, el-Münkatı'l-vahdânî, el-Ğaybu'l-mutlak, es-Sırru'l-meskûtu anı, el-Münkatı'l-işârât, Mechûlu'n-nuût, Ezelü'l-âzâl³²⁶, Hazretü ahadiyyeti'l-cem'-i ve'l-vücûd gibi isimlerle adlandırılmaktadır.³²⁷ Fazlî Efendi bu mertebenin bütün zâtî, esmâî, sıfâtî ve ef'âlî taayyünlerin intifâmı gerektirdiğini söylemektedir. Çünkü bu mertebe âlem-i kuvvet ve feyz-i gaybîdir. Bütün bu taayyünler ise onda gizlidir. Ancak onlar bi'l-kuvve durumunda olup bi'l-fiil değildirler. Bu mertebe bi'l-kuvve olarak taayyünlerin mebde'idir. Ayrıca bu mertebe Osman Fazlî Efendi tarafından cânib-i ezel cihetine yükselişte Hakk'ın gayb-ı hüviyet mertebelerinin de ilki olarak kabul edilmiştir.³²⁸

Osman Fazlî Efendiye göre Lâ-taayyün mertebesi varlığın bi'l-kuvve halini anlatır. Varlık taayyün etmeye başladığında ise bi'l-kuvveden bi'l-fiile geçilir. Bi'l-kuvve olan şey icmâlîdir ve bi'l-fiil durumunda tafsîle geçer. Eğer kuvvenin hazinesi olmasaydı fiilin cömertliği ve kerîmliği ortaya çıkmazdı.³²⁹

Yukarda bahsettiğimiz gibi Osman Fazlî Efendi vücûd mertebelerini anlatırken sık sık sembolik anlatımlara başvurur. Sözelimi Lâ-taayyün mertebesini anlatırken onu gece ile sembolize etmiş ve bu mertebenin mertebe-i celâl-i itlâkî olduğunu söylemiştir.³³⁰

³²³ Bursevî, a.g.e., II., 167.

³²⁴ Bursevî, a.g.e., II., 174.

³²⁵ Bazı sûfiler bu mertebeyi varlık mertebelerine dahil etmezler. Bunun nedeni ise onlar tarafından bu mertebenin vücûdun ötesinde olmasındandır. (bkz. Abdülkerim Cîlî, Varlık Mertebeleri, 36.)

³²⁶ Atpazarî, Süleymaniye kütüphanesi Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr., 93.

³²⁷ Atpazarî, *Misbâh*, 57b.

³²⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 28-29.

³²⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 14.

³³⁰ Atpazarî, *Lâihât* 13.

Fazlî Efendi sabah namazının iki rek'atından ilkinin Lâ-taayyün mertebesine teşbîh olduğunu belirtir. Bu ilk rek'at celâlî bir anlam taşır. İkinci rek'at ise cemâle ve taayyüne delâlet eder. İkisi beraber kemâl mertebesini teşkil ederler. Akşam namazı ise ahadiyyet-i câmia mertebesinin batnında zuhûr etmesinden dolayı sabah namazının tersidir. Onun ilk rek'atı celâl, ikincisi cemâl, üçüncüsü ise kemâle işaretler.³³¹

Yatsı namazının dört rek'atı dört taayyüne işaret etmekte olup bunlar zât, esmâ, sıfat ve ef'âldir. Bunlar Lâ-taayyün mertebesinde kuvve halindedirler. Öğlen namazının dört rek'atı da bu mertebelerin cemâl-i ilâhî mertebesinden bil'l-fil olmasına işaret etmektedir. İkinci namazının dört rek'at da cemâl-i kevnî mertebesindeki filî duruma işaret eder.³³²

Farzlar Hakk'ın vücûdunun mutlak olarak varoluş üzerinde inbisâtına, vâcibler vücûdât-ı kevnîye-i ehassiyeye, sünnetler vücûdât-ı halkıyye-i kevnîye-i hâssiyeye müstehâblar ise vücûdât-ı halkıyye-i âmmiyeye işaretler.³³³

Ayrıca bu mertebeye Fazlî Efendi tarafından anne karnı ile de sembolize edilmiştir. Buna göre gayb-ı mutlak batnında şakî şakîdir. Saîd ise saîddir. Âlem-i şahâdette buradaki hükümlerin dışında bir zuhûr söz konusu değildir. Taayyünât buradaki istîdatlarına göre kendi mecrâlarında ilerlerler.³³⁴

Bu mertebeye ile diğer varlık mertebelerinin ilişkisini anlatırken yine sembolik anlatıma başvuran Osman Fazlî Efendi'ye göre hece harfleri ile varlığın taayyüne geçmemiş olan gayb hâline, hurûf-i mürekkebe ile vücûd-i ilmî mertebesine, ebced harfleri ile varlığın âlem-i ervâhtaki mertebesine, diğer mürekkebât ile de varlığın âlem-i cismânîdeki mertebesine remz olunmuştur.³³⁵

Osman Fazlî Efendi'ye göre kelime-i tevhid, makâm-ı cem' ve ahadiyyete işaret etmektedir. Kişi "Lâ ilâhe illallah" lafzını söylediği zaman bununla mahlûkatın zâtlarının, sıfatlarının ve ef'âlinin tamamının Hakk'ın esmâ, sıfat ve ef'âlinde fenâ bulduğuna şahitlikte bulunur. "Muhammedü'r-Resûlullah" dediğinde ise bu bekâ mertebesine, farka ve

³³¹ Atpazarî, *Lâihât*, 13-14.

³³² Atpazarî, *Lâihât*, 14.

³³³ Atpazarî, *Lâihât*, 15.

³³⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 4.

³³⁵ Bursevî, a.g.e., II., 144.

vâhidîyyete işarettir. Kimin tevhidi bu mânâda olursa onun tevhidi hakîkî hakkânî tevhid olup nefsânîlikten ve görüntüden uzaktır.³³⁶

Osman Fazlî Efendi'ye göre tevhid mahzâ inkârdır. Çünkü Hakk'ın tevhidinde sanki O'nun dışında bir varlık var imiş O'na ortaklık ve nazîrlük yapıyormuş gibi bir vehim hâkimdir. İşin aslı böyle olmayıp “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” lafzındaki nefyde kesretteki vehmî varlık kasd olunur. İşin aslında ise ne nefy ne de isbât vardır. Bu nedenle Şeyh'in dostlarından biri rüyasında Hz. Hüdâyî'yi görmüş, o da “bizim sözumüzdeki “لَا” lafzı âlem-i farka nisbetledir yoksa hakikatte nefy diye bir şey yoktur, çünkü nefy mütevehhimdir.” demiştir.³³⁷ Ayrıca kelime-i tevhidin nefy kısmı âlem-i gayb ve Lâ-taayyüne isbat kısmı da âlem-i taayyüne işarettir.³³⁸

Bununla birlikte zâtî îtibârıyla Tanrı'nın taayyünden münezzehtir olduğuna da dikkat çeken Fazlî Efendi'ye göre bütün varlık mertebeleri ve tasnifler bizim idrâkimize indirgenerek anlamamız için yapılmıştır. Yoksa gerçekte mutlak olarak böyle değildir. Bu nedenle Allah taayyünden ve Lâ-taayyünden münezzehtir. Hazret-i Hüdâyî buna işâret ederek *Taayyün Lâ-taayyünden münezzehtir Hudâyâ Sen*³³⁹ buyurmuştur.³⁴⁰

b. Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebesi

Varlık mertebelerinden ikincisi olan Taayyün-i evvel mertebesi ise Fazlî Efendi tarafından tecellî-i evvel, Taayyün-i evvel, hakîkat-i Muhammediyye, felek-i velâyet, zuhûr ve butûn arasındaki râbîta, kâbiliyet-i ûlâ, münteha'l-kavs ve't-tehânî, vücûd-i mutlak, ilm-i mutlak, ev ednâ, berzâhiyyetü'l-kübrâ gibi isimlerle adlandırılmıştır.³⁴¹ Bu mertebesi fiilî olarak taayyünâtın başlangıcıdır³⁴² ve aynı zamanda şahâdet âleminin de ilk ve en geniş, en

³³⁶ Bursevî, a.g.e., II., 121.

³³⁷ Bursevî, a.g.e., II., 115.

³³⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 28-30.

³³⁹ Azîz Mahmud Hüdâyî, *Dîvân*, 278.

³⁴⁰ Bursevî, a.g.e., II., 167.

³⁴¹ Atpazarî, Süleymaniye kütüphanesi Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr., 93.

³⁴² Osman Fazlî Efendi “O'nun misli bir şey yoktur.” âyetini tefsir ederken bu hususa dikkat çekmiştir. Ona göre misl kelimesi zâhir ulemâsı tarafından “Allah'ın varlığı karşısında O'nun mümâsili bir varlık” olarak anlaşılmaktadır. Halbuki bu ehl-i hakîkat nezdinde böyle anlaşılmamaktadır. Buna göre “مِثْلِي” kelimesinde geçen “م” harfi hüviyet-i zâta işarettir. Misl kelimesi ise tecellî-i evvel işarettir eder, bu tecellî-i evvel bütün isim ve sıfatların kendinde cem olduğu ism-i câmi' hazretidir. İsm-i câmi' âfâkî ve enfüsî oluşların ilk örneğidir. Buna göre bu âyetin mânâsı; “Tecellî-i ilâhî ki o ilk tecellîdir; onun gibi bir şey yoktur, diğer tecellîler onun bayrağı altında toplanırlar.” şeklinde olmalıdır. (Bursevi, a.g.e., II., 116.)

yüce ve en yüksek mertebesi kabul edilir. Kendisi ile diğer taayyünleri silen Zât-ı Ahadiyyet, bu menzilde kendisi dışında hiçbir şey için bi'l-fiil taayyün etmemiştir. Çünkü O'nun gayrı olan şeyler bu menzilde müstehlek ve memhuvdurlar. Ancak bununla birlikte onlar, ilm-i ilâhîde kâin ve kâmin olarak mevcuddurlar. Yine de onların bu mevcûdiyetleri fiilî olarak var olmalarını gerektirmez. Bu merteye üstünde bulunan merteye-i gaybdan istifâza eder ve kendisinin altındaki mertebelere de feyz verir. Bu nedenle hem müteessir hem müessir, hem münfail hem fâil ve hem de mebd' ve meâddir. Mutlaklığı, genişliği ve kapsayıcılığı izâfidir ve mutlak değildir. Bu mertebenin âfâktaki karşılığı "Arş-ı azîm", enfüsteki karşılığı ise "Sırr" dır.³⁴³

Taayyünün ilk mertebesi olan bu merteye Fazlî Efendi'de mikrokozmoz ve makrokozmoz mütekâbiliyeti fikrinin bir yansıması şeklinde kendisini göstermiştir. Bundan dolayı onun tarafından bu merteye İnsan-ı kebîr olarak da adlandırılmıştır.³⁴⁴

Fazlî Efendi bu mertebeyi ilâhî isimler ve sıfatlarla ilişkilendirmiştir. Buna göre Zât-ı ilâhî bu mertebeden bir önceki merteye olan merteye-i ahadiyyette tecellî edince taayyün-i evvel mertebesi olan merteye-i vâhidiyyette O'ndan sıfat-ı vâhidiyyet zuhûr etmiştir. Merteye-i ahadiyyette vuku bulan tecellî merteye-i vahidiyyetin olmasını zorunlu kılmıştır. Bu zuhur ve tecellî esnasında esmâ ve sıfatlar taayyün ederek zât-ı ilâhînin bunlarla ittisâf etmesi ve nitelenmesini sağlamışlardır. Eğer zât böyle tecellî etmemiş olsa idi bu esmâ ve sıfatlarla nitelenmezdi. Zât-ı ahadiyyetin varlığı kendinden olup başkasından kaynaklanmaz. Aynı zamanda O'nun kıyamı ve vücûbu da kendisinden olup bunun dışında bir durumun düşünülmesi dahi muhaldir. Vâhidiyyet sıfatı ise bi'z-zât olmayıp bi'l-gayrdır. Çünkü vâhidiyyetin bi'z-zât olması bâtıldır. Çünkü o varlığını Vâcibü'l-vücûd'dan alır. Sıfatların da varlıkları mümkün bi'z-zât olup zorunluluk gerektirmezler. Ancak bu sıfatların zâttan zuhur etmeleri îcab tarîkiyledir, ihtiyârî değildir.³⁴⁵

Bu mertebede zâtî sıfatların tecellî etmesi ile fiilî sıfatlar zuhur ve esmâ-i fiiliyye taayyün etmiştir. Böylece zât da bu esmâ ve sıfatlar ile tesmiye ve tavsif edilmiştir. Fazlî Efendi burada ilâhî isim ve sıfatların tabiatına dair önemli bir tespit yapar buna göre tecellî-i

³⁴³ Atpazarî, *Lâihât*, 30-31.

³⁴⁴ Atpazarî, *Risâle-i Rahmâniyye*, 3b.

³⁴⁵ Atpazarî, *Risâle-i Rahmâniyye*, vr. 2a-b

zâtî, zâtî isimlerin taayyünü, vâhidiyyet sıfatının zuhûru, isim ve sıfatların taayyünü, vâcib, kadîm, ezeli, bâkî, dâimî ve ebedîdir.³⁴⁶

Zâtın bu isim ve sıfatlarının taayyün ve zuhûru, ihtiyârî olarak “oluş”un zuhûrunu ve âlemin taayyün etmesini iktizâ etmiştir. Bu nedenle âlem ve kevn; kuvvenin fiil, icmâlin tafsil, cem‘in fark olması bakımından zât, sıfat ve ef‘âlin küllî mazharıdır.³⁴⁷ Yani taayyünât-ı cismâniyye ruhların taayyününün gölgelerinden, ruhların taayyünleri ise a‘yân ve suver-i ilmiyyenin taayyünlerinin gölgelerinden ibarettir. A‘yân ve suver-i ilmiye de şuûn-i ilâhiyyenin gölgesidir. Bunların tamamı ise taayyün etmeyen gaybî zâtın hüviyetinin gölgeleridirler.³⁴⁸

Bu taayyünlere rağmen Fazlî Efendi’ye göre Zât’ın hakîkati ancak yine Zât-ı ahadiyyet tarafından bilinir. Kim bunu bu şekilde bilirse ve Onun hakkındaki ilminin arazî olduğunu fark ederse kurtuluşa erer, kim de ilminin aslî olduğunu zannederse o da helâk olur.³⁴⁹ Ve ne olursa olsun Zâtın dışında ne varsa sivâ olarak adlandırılır velev ki bunlar taayyünât-ı ilâhiyyeden veya kevnîyyeden olsun hiçbir farkı yoktur.³⁵⁰

İnsanlar ise mâsivallah konusunda dörde ayrılmışlardır. Bunlardan ilki; mâsivânın Hakk’ın varlığının dışında bir varlığa sahip olduğunu düşünen kişilerdir ki bunlar ulemâ-i mahcûbûn olarak adlandırılırlar. İkincisi; mâsivâyı mutlak biçimde hakîkî ya da îtibârî olarak nefy edip mâsivânın varlığının gerçekliğinin bulunmadığını isbat edenler ki bunlar keşf sahibi âriflerdir. Üçüncü grup; gerçekte mâsivâyı nefy ederken îtibârî olarak isbat edenlerdir. Bunlara göre mâsivâ Hakk’ın gölgesidir ki bunlara da “Müşâhidîn-i muâyinîn” denir. Dördüncü grup da üçüncüler gibi hakîkatte nefy etmekle birlikte îtibârî olarak isbat ederler fakat onlara göre mâsivânın aynı Hakk’tır. Bunlara da “Muhakkikîn-i vâcidîn” denir.³⁵¹

³⁴⁶ Atpazarî, a.g.e., vr. 2a

³⁴⁷ Atpazarî, a.g.e., vr. 2a

³⁴⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 45.

³⁴⁹ Bursevî, a.g.e., II., 173.

³⁵⁰ Bursevî, a.g.e., II., 156.

³⁵¹ Bursevî, a.g.e., II., 134.

Taayyün-i sâni mertebesi de Osman Fazlî Efendi tarafından “Hazret-i cem‘ ve’l-vücûd, Hazret-i Esmâ ve’s-sıfât, Hazret-i ulûhiyyet, Ahadiyyetü’l-kesret, Menşe’-i kesret, Nefesu’r-Rahmân, Tecellî-i sâni ve Menşe’u’n-nûr” şeklinde isimlendirilmiştir.³⁵²

Bu meretebe gayb ve şahâdet mertebelerini cem‘ eden bir mertebedir ve burası aynı zamanda Tanrı’nın bilinmeyen gizli bir hazine iken, bilinmek istemesi ve bu istekle teneffüs etmesi demek olan “‘Amâ” olarak da isimlendirilen Nefes-i Rahmân mertebesidir. Ayrıca bu meretebe zât-ı ahadiyye gaybı ile sıfât-ı vâhidiyye şahâdeti ve hakâyık-ı ilâhiyye ile a’yân-ı kevnîyye arasındaki berzâh-ı câminin hadd-i faslıdır.³⁵³

i. A’yân-ı sâbite

A’yân-ı sâbite, her şeyin özü, esası, zâtı mânâlarına gelen “Ayn” kelimesinin çoğulu olan “A’yân”, ile “Sâbite” kelimesinin tamlama şeklini almış halidir. Istılâhât-ı sûfiyyede ise “A’yân-ı sâbite” “Mümkünlerin ilim mertebesindeki hakikatleri”³⁵⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Buna göre a’yân-ı sâbite hazret-i âlem-i ilmiyyede esmâ-i ilâhiyenin sûret-i tecellilerinden ibaret olup hakâik-i mümkünâta dair ilmî vücudlar çerçevesinde zâtlar ve mâhiyetler demektir.³⁵⁵

Ekberî ekole bağlı sûfilerce sıkça dile getirilen bu A’yân-ı sâbite görüşü, kendisi de bir Ekberî sûfi olara kabul edilebilecek olan Osman Fazlî Efendi tarafından da benimsenmiştir. Fazlî Efendi a’yân-ı sâbiteyi bir şeyin hazret-i ilmiyyede bulunan hakikati olarak tarif etmiştir. buna göre a’yân-ı sâbite esmâ-i ilâhiyenin sureti ve akledilen ilâhî sıfatlar şeklinde tahakkuk etmişlerdir ve onlar şuûn-i gaybîdirler.³⁵⁶

Bu hakikatler ilm-i ilâhî içinde mevcut değil ma’dûm sâbitelerdir. A’yân-ı sâbite asla varlığın kokusunu koklamaz ve onu koklamasına ihtimal dahi yoktur. Çünkü varlık hakikî olarak zâta mahsustur ve kevnî ve ilâhî mazharlarda zâhir olan varlık sıfatına aittir.³⁵⁷

³⁵² Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 93a.

³⁵³ Atpazarî, Mir’âtu Esrâri’l-İrfân, vr.5a.

³⁵⁴ Kâşânî, a.g.e., 72.

³⁵⁵ Fethullah Gülen, *Kalbin Zümriit Tepeleri*, 113.

³⁵⁶ Atpazarî, *Lâihât*, 63.

³⁵⁷ Atpazarî, *Misbâh*, vr.,12a-b, a.mlf, *Lâihât*, 63-64.

Ona göre kâinât a'yân-ı sâbitenin tecellîgâhıdır ve mir'ât-ı âlemde ancak bu a'yânın gölgesi seyredilir. Gölge varlık (vücûd-i zillî) tıpkı dâirevî, dikdörtgen veya buna benzer şekillerdeki muhtelif aynalar gibi hakîkî varlığın aynasıdır. Gerçek varlığın kendisini âlem aynasında görmesi gibi gölge varlıkta kendini ancak ayna içinde görebilir ve aynanın keyfiyeti de ancak ona bakmakta olan şahıs tarafından bilinir. Her mazharda kendisini gösteren vücûd aslında birdir. Ancak görüntülerin farklılığı nedeniyle muhtelifmiş gibi görünmektedir. Halbuki onların muhtelif oluşu varlığın muhtelif olmasını ilzâm etmez. Gölge varlık aynadaki görüntü gibi ma'dûmdur ve gerçek varlığı yoktur. A'yân-ı sâbitenin varlığının hakîkati ise zât-ı ahadiyyettir. Varlık a'yân-ı sâbiteden kâinâta intikâl etmemiş olup görüntünün varlığı da gerçek varlık değildir. A'yân şu an da aynı hâl üzeredir.³⁵⁸

Duâ ile a'yân-ı sâbite arasındaki bir ilişki kuran Osman Fazlî Efendi'ye göre lisan üç türdür. Lisan-ı zâhir; konuşulan lisandır. Bu lisanın istidâdı ve suâli lafzîdir. Lisan-ı hâl; bu ruhun lisanı olup suâli de rûhîdir. Lisan-ı isti'dâd; bu a'yân-ı sâbitenin lisandır, bunun suâli de isti'dâdîdir. Bu suâllerin ve lisanların mertebeleridir. Allah a'yân-ı sâbiteyi kast ederek "Her şeyin hazinesi bizim nezdimizdedir." buyurarak buna işaret eder. Her şey ancak onlardan tefeyyüz ederek zâhir olur. Dua ederken bu ayn-ı sâbitelerimize rücû ederek isteriz. Bunda sırr-ı kadere işaret vardır. Kaderden murad ayn-ı sâbitin gerektirdiği şeyin kazâ-yı ilâhî ile ortaya çıkması durumudur.³⁵⁹

ii. İlâhiyyet-abdiyyet

Osman Fazlî Atpazarî, Hakk'a taalluk eden varlık mertebeleri olan taayyün-i evvel ve sâni mertebeleri ve Tanrı'nın âlemle olan ilişkisini tespit ederken ilâhî isimler ve sıfatların mazharlarla olan münasebetlerine dikkatleri çeker. Bu mazhariyet ilişkisi içerisinde en temel öge ise kul ile ilâh arasındaki münasebettir. Bu temel öge ise bizim Osman Fazlî Efendi'nin metafiziğini anlamamızda önemli bir yeri hâizdir.

Osman Fazlî Efendi'ye göre Allah ismi ve kul (abd) ismi üç mertebeye ayrılır. Allah isminin tecellî ettiği üç mertebe ilâhiyyet, ulûhiyyet ve ulûhet,³⁶⁰ kul isminin tecellî ettiği

³⁵⁸ Bursevî, a.g.e., II., 118-119.

³⁵⁹ Bursevî, a.g.e., II., 111.

³⁶⁰ Atpazarî, Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr. 2b.

mertebeler ise ibâdet, ubûdiyyet ve ubûdet mertebeleridir. Bu mertebelerden ilk üçlü kuvvet, tesir ve fiili temsil eder; ikincisi ise acz, teessür ve infîâl mertebeleridir.

İlâhiyyet mertebesi Zât-ı vâhidiyyet-i ef'âliyye mertebesine işarettir. Bu mertebede rubûbiyyet, samedâniyyet ve îcâd zuhûr eder. Bu yüzden zât bu mertebede terzîk, tahlîk, ihyâ, imâte ve benzeri gibi sayılamayacak kadar çok olan sıfât-ı ef'âliyye ile ittisâf eder. Bu sıfât-ı ef'âliyye îcâda tevakkuf eder ki onlar olmasa ne îcâd ne de mevcûd olur.³⁶¹ Fazlî Efendi bu mertebeyi açıklarken ayın sembolizminden faydalanmıştır. Buna göre ay ilâhiyyet mertebesinde, rubûbiyyet mertebesine işâret etmektedir.³⁶²

Ulûhiyyet mertebesi ise Zât-ı vâhidiyye-i sıfâtiyye'ye işârettir ve güneş mertebesi âfâk-ı kevnîde mertebesi ulûhiyyeti temsil eder.³⁶³ Zât bu mertebede kâmil olmayan halk tarafından sıfat-ı zâtiye-i ahadiyyet olarak bilinen hayat, ilim sem', basar, irâde, kudret, kelâm gibi sıfat-ı ulûhiyyet ile ittisâf eder. Ancak bunlar Zât-ı ahadiyyetin sıfatları olmayıp Zât-ı vâhidiyyette zuhûr eden sıfatlardır. Bunlar ahadiyyet mertebesinde bi'l-fiil değil bi'l-kuvve olarak mevcuddurlar. Çünkü Zât-ı ahadiyyet diğer bütün taayyünâtı mâhîdir. Burada Zât-ı ahadiyye-i mutlaka ve ilm-i itlâkî-i zâtî dışında taayyün yoktur. Bu mertebeye diğer bütün vücûd mertebelerine kaynaklık edecek olan ilk taayyün mertebesidir. Zât-ı ahadiyyet ve ilm-i ilâhî-i zâtî ile esmâ-i sıfâtiyye olarak adlandırılan Hayy, Alîm, Mürîd, Kadîr, Semî', Basîr ve Mütakellim gibi isimler dışında bu mertebeye bi'l-fiil taayyün yoktur. ulûhiyyet sıfatına ve sıfât-ı esmâiyyeye kâmil ehlullah lisânında "Mefâtîh-i sevânî"³⁶⁴ denilir. Bu mefâtîh yani anahtarlar ayn mertebesinde mâlûmâtın ve zâtın şahâdetini açarlar. Onlar sıfatların anaları "Ümmehât-ı sıfât"lılar ve îcâd ve onun esaslarının üzerinde durduğu esmâ-i fiiliyyedirler. Şayet bu ümmehât ve usûl olmasa idi îcâd ve vücûddan hiçbir fûrû' taayyün etmezdi.³⁶⁵

Ulûhet mertebesi ise zâtî olmayan izâfî mutlaklıkla Zât-ı ahadiyyet-i mutlaka işâret eder. Çünkü lâ-tayyün mertebesinde Zât-ı baht olarak isimlenen Zât-ı ahadiyyet-i mutlak itlâk-ı zâtîden münezzehtir. Zât bu mertebeye bi'l-kuvve olarak esmâ ve sıfât ile tesmiye ve ittisâf eder. çünkü bu isim ve sıfatların ahadiyyette taayyünleri bi'l-kuvve olup bi'l-fiil

³⁶¹ Atpazarî, *Lâihât*, 39, a.mlf., Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr. 2b.

³⁶² Atpazarî, *Lâihât*, 17.

³⁶³ Atpazarî, *Lâihât*, 17.

³⁶⁴ Karşılaştırmak için bkz. Kâşânî, *Letâif*, 53-54.

³⁶⁵ Atpazarî, *Lâihât*, 39, a.mlf., Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr. 2b. Abdürrezzâk Kâşânî bu mertebeyi insan-ı kâmile ilişkilendirir. Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 218.

değildir. Bu yüzden ittisâf ve tesmiye de bi'l-fiil olmayıp bi'l-kuvve olur. Ulûhiyet mertebesinde bu isimlerin ve sıfatların aynları bi'l- fiil taayyün ederler. Ahadiyyet mertebesindeki bi'l-kuvve taayyün etmelerinden dolayı bunlara sıfât ve esmâ-i zâtiye denmiş, vâhidiyyet mertebesindeki bi'l-fiil taayyünlerinden dolayı da sıfât-ı ulûhiyyet ve esmâ-i sıfâtiyye olarak adlandırılmışlardır.

Bu isimler ve sıfatlar ilim mertebesinde mâlûmâtın gaybının ve mutlak ve izâfî olarak Zât-ı ahadiyyet-i mutlak'ın gaybının açıldığı ilk anahtarlar *Mefâtîh-i evvel* olarak isimlendirilmiştir.

Mâlûmât, zât-ı ahadiyyetin gaybında, şuûnât-ı gaybiyye-i zâtiyedir. Zât-ı ahadiyyet'in gaybının zindanında kalmış, ne ilm-i ilâhî ne de ayn-ı kevnî mertebesinde asla bi'l-fiil taayyün etmemişlerdir. Onlar gaybda bi'l-kuvve taayyün etmişler ve bi'l-fiil etmemişlerdir.³⁶⁶

Mefâtîh-i evvel olarak adlandırılan isim ve sıfatlar gayb kapılarını ilm-i ilâhînin şahâdetine açtıklarında o isimlerin gaybî isti'dâtlarının muktezâsınca ilm-i ilâhî onlara taalluk eder ve onlara küllî ve zâtî kâbiliyetlerini verir, ezelfî ve zâtî feyz-i akdesinden istifâza etmelerine imkân tanır. İsimler ilm-i ilâhî mertebesinde sûret ve hâllerden isti'dâtlarının ve kâbiliyetlerinin gerektirdiği biçimde bütünüyle taayyün ederler ve gaybda şuûn-i zâtî olduktan sonra ilm-i ilâhîde sâbit aynlar olarak taayyün ederler.³⁶⁷

Mefâtîh-i sevânî mertebe-i ilm-i ilâhînin kapılarını şahâdet-i ayn ve mertebe-i keвне açtığında ikinci defa ilm-i ilâhî o isimlerin cüz'î-şahâdî isti'dâtlarının muktezâsınca ilm-i ilâhî onlara taalluk eder. Daha evvel gaybî ve küllî feyz ile istifâza ettirdiği mertebe üzerinden onlara feyz-i ebedîsi olan feyz-i mukaddesi ile tekrar feyz verir. Bunun üzerine onlar da küllî olarak mertebe-i ayn ve kevn ve imkân mertebesi içinde umûr ve ahkâmdan, isti'dât ve kâbiliyetleri muktezâsınca taayyün ederler. Burada onlar değişik keyfiyetler ve ayrı taayyünler üzerine ruhlar ve cisimler şeklinde zuhûr ederler. Burada gayb şahâdete ilm ise ayna döner.³⁶⁸

³⁶⁶ Atpazarî, *Lâihât*, 41.

³⁶⁷ Atpazarî, *Lâihât*, 41-42, a.mlf., Mir'âtu Esrârî'l-İrfân, vr. 3a.

³⁶⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 42.

Ulûhet ve ahadiyyet mertebesindeki taayyün aslî ve ilk taayyündür. Bu taayyün Allah'ın zâtının taayyününden başka bir şey değildir. Bu yüzden Allah evvellerin evveli olarak isimlendirilmiştir. Başlangıç mertebesinde ki o ahadiyyet mertebesidir, sonsuzluk cihetine kadar olan merâtibde bize nisbetle nüzûl mertebelerinde evvellerin evveli ve bize nisbetle urûc menzillerinde de sonların sonu olarak isimlendirilir.³⁶⁹

İlâhiyyet mertebesi, ulûhiyyet mertebesinin gölgesidir. Bu mertebe de bütün taayyünâtı ile birlikte mertebe-i ulûhetin gölgesidir. Çünkü her taayyün, zat, sıfat, esmâ ve ef'âl-i ilâhiyyenin taayyünlerinin birinin altında taayyün eder.³⁷⁰

İlâhiyyet mertebesi aynı zamanda Allah ismi ile de ilişkilidir. Bu mertebe kendisinden sonra gelen diğer mertebelerin hepsini kapsadığından dolayı kendisinde diğer esmâ-i ilâhiyyeyi cem' eden Allah ismi ile isimlendirilmiştir. Bu isim Muhammed (s.a.v.)'in rabbi olan isimdir. Bu yüzden "Muhakkak ki dönüş mutlaka Rabbinedir."³⁷¹ ve "Ve şüphesiz en son varış, Rabbinedir."³⁷² âyetleri ile bu rabbe işaret edilmiş olup esmâ-i ilâhiyyeden bir diğer isme işaret edilmemiştir. Çünkü mebdе' onunla olduğu gibi meâd da onunla olmaktadır. Çünkü o hem mebdе', hem meâd, hem merci' ve hem de masîrdir.³⁷³

Hakk'ın hüviyeti için vücûd, mâlûm ve muhakkaktır. Bu hüviyet kendi nefsinde, kendisi ile mâlûm ve muhakkak bir vücûdla mevcûddur. Bu vücûd o oluşu bakımından O'nun hüviyetinin aynıdır. İş gölgelere gelince onlar için îtibârî ve mevhûm olarak vücûd vardır. Ancak onların vücûdu asla kendilerinde mâlûm ve muhakkak değildir. Bu nedenle o gölgeler vücûdun kokusunu ezeli ve ebedi olarak asla koklamamışlardır.³⁷⁴

c. Ervâh Mertebesi

Ervâh mertebesi vücûdun Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebelerinden sonra ilmî sûretler sebebiyle, ruhlar mertebesine tenezzül etmesini anlatan mertebedir. Bu mertebede ilmi sûretlerden her biri birer basit cevher olarak zahir olur. Bu basit cevherlerden her birinin şekli, rengi olmadığı gibi, zaman ve yerle de muttasıf değildir. Zîrâ zaman ve

³⁶⁹ Atpazarî, a.g.e., 43.

³⁷⁰ Atpazarî, a.g.e., 44.

³⁷¹ Alak, 8.

³⁷² Necm, 42.

³⁷³ Atpazarî, *Lâihât*, 44.

³⁷⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 45.

mekan cisimde meydana gelir. Bunlar ise cisim değildir. Bu âlemi duyu organlarımızla idrakimiz ve işaretimiz imkansızdır. Bu mertebede her bir ruh kendisini, kendi mislini ve kendi başlangıcı olan Hakk'ı idrak eder. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen elest bezminde³⁷⁵ buna işaret vardır.³⁷⁶

Bu mertebeye ilgili Osman Fazlî Efendi sadece isim zikretmekle iktifâ etmiş hakkında çok detaylı bilgi vermemiş sadece bu mertebeyi âlem-i ceberût olarak nitelendirmiştir.³⁷⁷

d. Misâl Mertebesi

Osman Fazlî Efendi diğer Ekberî sûfilerin de takip ettiği yolu izleyerek Mutlak Varlık'ın taayyün ettiği mertebeler içinde Misâl mertebesini de saymıştır.³⁷⁸ Ancak bu mertebeye hakkında da detaylı bilgi vermeyen Osman Fazlî Efendi bu mertebeyi “Melekût Âlemi” olarak nitelendirmiştir.³⁷⁹

e. Şahâdet ve İnsan-ı Kâmil Mertebesi

Varlığın halka taalluk eden mertebelerinden olan Şahâdet mertebesi, mutlak gayb mertebesi olan Lâ-taayyün mertebesinin mukâbilidir.³⁸⁰ Zât'ın hariçte görülen cisimler suretinde tecellisidir. Bu suretler misal aleminin aksine olarak bölünme, parçalanma, yanma ve yaralanmaya müsaittirler. Şahâdet âlemi denmesinin sebebi müşahedeye müsait olması ve beş duyunun hepsiyle hissedilmesi sebebiyledir. Misal alemindeki bir sûreti el ile tutup başkalarına da göstermek mümkün olmadığı halde, şahadet alemindekileri el ile tutmak ve göstermek mümkündür. Şahâdet âleminde bulunan varlıkları ruh sahibi olan ve olmayan diye ikiye ayrılrsa da tasavvuf erbabına göre ise, ruh sahibi olmayan hiçbir sûret yoktur. Zirâ canlı ve cansız varlıkların her birinin a'yân-ı sâbite mertebesinde sabit bir aynı vardır ve bu hakikat onun ruhudur.³⁸¹

³⁷⁵ A'râf (7), 172.

³⁷⁶ Mustafa Tahralı, Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık, 18 (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. III., içinde), ayrıca bkz. M. Erol Kılıç, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri, 249.

³⁷⁷ Atpazarî, Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr.8b, ayrıca a.mlf., Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 90b.

³⁷⁸ Atpazarî, Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr.6b.

³⁷⁹ Atpazarî, Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr.8b.

³⁸⁰ Atpazarî, Misbâh, vr. 62.

³⁸¹ Mustafa Tahralı, Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık, 21 (*Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. III., içinde).

Fazlı Efendi genel kabulün aksine feyz-i mukaddes ile zâhir olan bütün varlıkları şahâdet âlemi içine alması dışında, bu mertebeden de sadece ismen bahsetmiş ve bu mertebeye alakalı dikkate değer bilgiler vermemiştir.³⁸²

Tasavvuf ıstılâhında Allah'ın zât, sıfât, esmâ ve ef'âli ile kendisinde mükemmelen tecellî ettiği insan demek olan insan-ı kâmil Fazlı Efendi tarafından da varlık mertebelerinin sonuncusu olarak kabul edilmektedir.³⁸³ Fazlı Efendi'ye göre "İnsan-ı kâmil" mertebesi diğer bütün varlık mertebelerini kendisinde cem' etmiştir. Hak bu son zuhûr mertebesinde hazret-i esmâ ile hazret-i müsemmâyı cem' etmiştir. Bu nedenle insan-ı kâmil sûreten küçük âlem olsa da aslında o büyük âlemdir. Çünkü âlemde dağınık olanlar onda toplanmıştır. Âlemde bâtın olanlar insanda zâhir olmuş, insanda zâhir olan şeyler ise âlemde bâtın olmuştur. Bu durum bâtının izhârı ve zâhirin bâtın olması şeklinde anlaşılır.³⁸⁴

Fazlı Efendi'nin, bu varlık mertebelerinin kemâl noktası olan İnsan-ı kâmil mertebesi hakkındaki görüşlerinde diğer pek çok hususta da olduğu gibi büyük ölçüde Konevî'nin etkisinde olduğunu görmekteyiz.

Konevî'ye göre insan-ı kâmil veya hakikat-i insaniye ilk taayyünün mazharıdır. Başka bir ifâdeyle hakikatler arasındaki taakkul düzlemindeki sıralamada ilk zuhurun mazharı ve sûreti insan, özel olarak da Hz. Peygamber'in hakikatidir. Böylelikle hakikati itibariyle ilk olan sûreti itibariyle son olmuştur. Genel ilke, her şeyin kendi aslına ve başladığı yere dönmesidir. Zuhur, ilk olarak, insan-ı kâmilin hakikati ile –ki Hz. Peygamber'in hakikatidir– başladığı gibi bitişi de onunla olmuştur. İnsanın ontolojik olarak ilk, zuhur bakımından son varlık olması bunu açıklar. Konevî, şöyle der: 'Emir, insan türüne ulaşıncaya kadar cem ve zuhur'da derecelenir. İnsan türü, bütün tâbiî kuvvetlerin, vücûbî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve hepsinin birleşme mahallidir. Bu hükümlerin,

³⁸² Atpazarî, Lâihât, 70.

³⁸³ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 91b.

³⁸⁴ Atpazarî, Mir'âtu Esrâri'l-İrfân, vr. 6a.

eserlerin ve özelliklerin, taayyün, zuhur ve insanî mertebede bir araya gelişleri, insanî mizâçlar ile ve onlarda taayyün eden itidâl derecelerine göre farklılaşır.³⁸⁵

Konevî tarafından sistemleştirilen ve Osmanlı döneminde de Atpazarî gibi Ekberî âriflerce yinelenen insanın bu zaman-üstü varlığı ve onun âlemdeki biricikliği fikrinin köklerine Kadim Çin'den Eski Yunan'a, Hint medeniyetinden Hıristiyanlığa, Colomb öncesi Mayalar'dan Firavunlar devri Mısır'ına kadar bütün büyük kadim geleneklerde rastlamamız mümkündür. Bu kadim geleneksel anlayışta insan, âlem-Tanrı ilişkisi içinde önemli bir noktada durmakta ve âdetâ iki tarafı bir birine bağlayan köprü vazifesi görmektedir. Onun bu kozmik durumu Tanrı-Âlem-İnsan üçlemesinin çıkmasına neden olmuş ve insanın varlığı yerküre ile simgelenen maddî âlem ile gökle simgelenen rûhânî âlem arasında perde vazifesi yapan atmosfer küresi ile simgelenmiştir.³⁸⁶

İnsanın bu kozmik varlığı kadim dünyada ona bazı özellikler atfedilmesine neden olmuştur. Bunlardan en dikkat çeken ve bizim de açıklamak istediğimiz mevzu hiç kuşku yok âlem-insan münâsebetinin açıklanışının bir tezâhürü olan âlem-i sağîr ve âlem-i kebîr anlayışdır. Tasavvufî tefekkürün öncüsü kabul edilen ve Osman Fazlî Efendi tarafından da takip edilen sûfî büyükleri tarafından –dolayısıyla Osman Fazlî tarafından- da kabul edilen bu görüş kâinâtla insan arasında benzerlik ilişkisi olduğu fikri üzerine temellenmiştir.

Sûfilere göre insan ve âlem arasındaki bu ilişkinin dayanağı hakîkati-i insaniyede gizlidir. Çünkü o Allah isminin mazharıdır. Esmâ-i ilâhiyenin tamamı kendisiyle kemâlât sıfatlarının zuhûr edeceği mazharlar isterler. İnsanın dışında bütün bu esmâ ve sıfatların kendisinde zuhûr ettiği başka bir varlık yoktur. İnsan ism-i Zâhir'e mazhar olarak taayyün etmiştir.³⁸⁷ Bu nedenle de “Mü'minin kalbi Allah'ın arşıdır.” denilmiştir.³⁸⁸

³⁸⁵ Ekrem Demirli, a.g.e., 255.

³⁸⁶ Fernand Schwarz, Kadim Bilgelik'in Yeniden Keşfi (trc. A. Meral Arslan), 42. İnsanın gayb ve şahâdet âlemleri arasında berzah olduğu fikri Osman Fazlî'de de görülür. (bkz. Atpazarî, Misbâh, 63a-b ve 71a.)

³⁸⁷ Bkz. Atpazarî, Misbâh, vr. 61.

³⁸⁸ Davud el-Kayserî, *Şerhu Te'vilâti'l-Besmele*, 200.

Atpazarî'ye göre onun bu yönü göklere ve yere tevdî kılınmak istendiğinde onların îbâ edip taşımaktan sakındıkları emanetle alakalıdır. İnsan bu emaneti kalbinin sahasının vüs'ati nedeniye kabul etmiştir.³⁸⁹

Atpazarî Konevî'nin yolunu izleyerek insanın hakîkatininin ne olduğu, nereden var olduğu, nerede var olduğu, nasıl var olduğu, onu kimin var ettiği ve niçin var olduğu gibi sorulara cevaplar aramış ve Konevî'ye yazdığı şerhte bu fikirlerini dile getirmiştir.

Atpazarî insanın hakîkatini, "Hakk'ın ilminin kendi zâtının aynı olması açısından, Hakk'ın ilminde temeyyüz eden nispet" olarak kabul eder. Buna göre insan, Hakk'ın bâtınında ezeli bir taayyün, küllî ve mânevî bir belirlenmedir. Çünkü temeyyüzü cihetinden Hakk'ın ilmi zâtının aynı olması dolayısıyla Hakk'ın bâtınında ezelde sâbit olmuştur. Aynı biçimde o Hakk'ın zâhirinde de ebedî olarak taayyün etmiştir. Bu nedenle onun hakîkati, ilk îtibarla zâtî ikinci îtibarla da sıfâtî ilimden kaynaklanır.³⁹⁰

İnsanın, vücûd mertebelerinden ve hazrâtta hangisinden ve nereden taayyün etmiş olduğunun cevabı ise bazısı mertebe-i ilimde bazısı da mertebe-i aynda varlığın kokusunu koklamış olan taayyünat için taayyün-i câmi' olarak ne icmâlî ne tafsîlî olarak ayn yada ilim bakımından kendisinden asla taayyün zuhûr etmeyen ilâhî-Mutlak Gayb'ten farklılaşan taraftan var olmuştur.³⁹¹

İnsanın küllî ve cüz'î mertebelerden var olduğu mertebe ise ilâhî ve kevnî bütün mertebeleri kendinde toplayan ve şerîat dilinde 'Amâ olarak isimlendirilen mertebedir. Bu mertebede diğer varlıklarla birlikte müşterek olarak varolan insan daha sonra insan olarak kendi özel varlık kalıbında cüz'î biçimde ortaya çıkmıştır.³⁹² Bâtınî tecellîsi cihetiyle insanı kemâl üzere yaratan ise Vâcibu'l-vücûd'dur.³⁹³

Bu özel varlık biçimine doğru yaptığı yolculuk insanın nasıl var olduğu sorusunun cevabıdır. Buna göre insan bu âleme gelmezden evvel, 'amâ mertebesinden sonra mertebe-i ilim, mertebe-i mânevî, mertebe-i ruh ve mertebe-i ecsâm gibi çeşitli âlemlerden geçerek yol

³⁸⁹ Atpazarî, Misbâh, vr. 61.

³⁹⁰ Atpazarî, Misbâh, vr. 62a.

³⁹¹ Atpazarî, Misbâh, vr. 62b.

³⁹² Atpazarî, Misbâh, vr. 63b.

³⁹³ Atpazarî, Misbâh, vr. 71a.

alır ve oraların taayyünlerine göre taayyün eder. Ancak bu taayyünler onun aslını bozmaz ve hakîkatine tesir etmez. En sonunda ise nutfeyi oluşturan maddeye dönüşüp onun taayyünüyle taayyün eder sonra da Allah onu anne rahminde özel terkibiyle şekillendirir.³⁹⁴

İnsanın sûrî varlığı nutfede bulunan hardal tanesinden daha küçük bir zerreden yaratılır. Bu insanın bölünmeyecek olan en küçük parçası olan ve asla çürümeyip kıyamet günü kendisinden diriltileceği acbu'z-zeneb gibidir. Kâdir-i mutlak olan Hak insanı iki neş'et üzere halk eder ki ikisi de habbeye dayalıdır. Yani ikisinde de zerre kadar bir maddeden yaratılır. Bu Cenâb-ı Hakk'ın ahadiyyetine işarettir. “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmekliği sevdim/murad ettim ve mahlûkatı halk ettim.” sözünde geçen “ahbebtü” lafzı habbeyi de kapsar. “Habbe” kelimesi de “hubb”dan müştaktır.³⁹⁵

İnsan bu şekillenmeye doğru yolculuğunda dört ana terkip ile sûretlenir. Bunlar ilmî sûret, mânevî-aklî ruhî sûret, misâl sureti ve hissî-suverî cisim sûretleridir. İlim sûretindeki terkipten kasıt, Hakk'ın zâtıdır. Ruh sûretindeki terkipten kast olunan sıfatların zuhûrudur. Misâl sûretindeki terkipten kast olunan fiillerin zuhûrudur. Cismânî sûretteki terkipten kast olunan ise âsârın zuhûrudur. İnsan bu şekilde dört ana mertebedeki terkipte vucûb ve imkânın iktizâsına göre şekillenir. Eğer insanın bu terkipte yer alan cüzler arasında vucûba meyilli olanlar çok ise o zaman onun neş'eti vucûbun ahkamı üzere zuhur eder ve eğer onun cüzleri arasında imkâna dönük olanlar fazla ise bu sefer onun neş'eti imkânın ahkamı üzere zuhur eder. Neş'eti vucûba yönelik olanlar Hakk'ın feyiz ve tecellîlerini kabule müstaid ve kudsî âlemlere vusûle karîb olan kimselerdir. Neş'etleri imkânın ahvali üzere zuhur edenler ise âlem-i süflî içerisinde haps olmuşlar ve ne kendi nefsleri ne de rablerinden bir haberleri olmadan kör, sağır ve dilsiz bir biçimde sağını solunu bilmeden isyan, gaflet ve cehalete gark olmuş halde yaşamışlardır. Bunlar hayvanlar gibidirler hatta daha aşağı mertebededirler.³⁹⁶

İnsanın gayb mertebesinde varolduktan sonra âlem-i şahâdette varolmasının gayesi ise kemâl-i tahakkuk ile daha önce gayb mertebesindeki tahakkukundan sonra âlem-i

³⁹⁴ Atpazarî, Misbâh, vr. 64b. Ayrıca bkz. Bursevî, a.g.e., II., 129.

³⁹⁵ Bursevî, a.g.e., II., 124.

³⁹⁶ Atpazarî, Lâihât, 67-68.

şahâdetde de tahakkuk etmesi içindir. İnsanın âlem-i şahadetteki bu varlığından sonra dönüşü varolduğu kaynağadır.³⁹⁷

Yukarda belirttiğimiz büyük ve küçük kâinat görüşünden hareketle Osman Fazlî Efendi'nin varlık düşüncesinde âlem ve insan âdetâ aynı kitabın birer nüshası kabul edilirler. Bu nedenle aralarında bir takım benzerlikler vardır. Fazlî Efendi benzerliklerden yola çıkarak âlem ile insan arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. Buna göre âlem ve insan ilâhî isim ve sıfatların kendilerinde tecellî ettiği iki kitap gibidirler. Ancak bu kitaplardan insan diğer kitap veya nüsha olan âlemden ilâhî tecellîleri tam ve kâmil olarak yansıtmı bakımından üstündür. Fazlî Efendi Hz. Peygamber'in bu gerçeğe “Ben yere göğe sığmadım ancak mü'min kulunun gönlüne sığdım.” Hadisini rabbinden naklederek dikkat çektiğini savunur. Bunun nedeni nüsha-i ilâhîdeki ahadiyyet ve vâhidiyyet mertebelerinin insan kitabında tecellî etmesidir. Halbuki âlem kitabında sadece vâhidiyyet mertebesinin tecellîleri yansır. Bu yüzden ilâhî hakikatler insanda daha iyi kendilerini göstermişlerdir.³⁹⁸

Diğer varlıklar arasında insanın böyle özel bir konuma sahip oluşunun nedeni onun, nerden gelip nereye gittiğini soran ve önce ne iken sonra ne olacağını araştıran bir varlık olması nedeniyle diğer varlıklardan farklı olmasıdır. Kâmil insan ârifler tarafından bilinip gafillerce bilinmeyen gizli hakikatleri bilir ve keşf yoluyla müşâhede eder, böylelikle insanda ve âlemde sûret bakımından ilk yaratılan İlim, Levh, Hebâ, Cism-i Küll, Arş, Kürsî, Dokuz Felek gibi mertebeler ve sonuncu mertebe olan İnsan-ı Kâmil mertebesinin ne olduğunu bilir ve bu bilgi kendisinde tahakkuk eder. Âlem ve insan kitabının bir biriyle olan müttekâbiliyetini görür.³⁹⁹

Ayrıca Fazlî Efendi'ye göre insan ile melek arasında kemâl bakımından da farklılık vardır. Melek yaratılıştan kemâl ile yaratılır. İnsan-ı kâmil ise tadrîcî bir biçimde kemâle erer. İnsanın kemâli diğer mahlûkâttan farklı olarak celâl ile cemâli birleştirir. Çünkü insan Allah isminin mazharıdır. Allah ismi ümmü'l-esmâdır. Allah ismi lütufla alakalı olarak cemâlin, kahra bağlı olarak da celâlin anasıdır. Bunların tamamının ahkâmı insan-ı kâmilde tadrîcî olarak ortaya çıkar. İnsan celâl ve cemâli birleştirilerek yaratıldığı için kendisinde bulunan celâlî ve cemâlî sıfatlar zuhur istediklerinden bazıları celâle diğerleri de cemâle yönelirler ve

³⁹⁷ Atpazarî, *Misbâh*, vr. 71a-b.

³⁹⁸ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 60a, ayrıca a.g.e., vr. 69a.

³⁹⁹ Atpazarî, a.g.e., vr., 60a.

ona muvafık ameller işlerler ve diğerine muhalefet ederler. İnsan-ı kâmilin kemâlinin unsurî kısmı tadrîcî olmakla beraber, rûhî kemâli def'îdir.⁴⁰⁰

Atpazarî İnsan-ı kâmildeki unsurî yönün tadrîcî kemalini ayın, güneşin ışığını yansıtmasına benzetir. Buna göre insan-ı kâmil ilâhî hakîkati yansıtan bir aynadır. Ay nasıl gün gün artıp eksilerek gökteki menzillerde zuhûr ediyorsa ilâhî hakîkatte insan-ı kâmilde öylece tezâhür eder. Ayın kavuşum zamanında fenâ-i tâm ile kaybolması gibi insan-ı kâmil de Hakk'ın varlığında kaybolur sonra kendisine tadrîcî varlık verilir. Tıpkı ayın önce hilal sonra yarım ay sonra da dolunay halinde görünmesi gibi insan-ı kâmil de Hakk'ın nûru ile varlık kazanıp tadrîcî Onun nûrunu yansıtır. Bu ayın kavuşumu ve dolunay gibi fenâ ve bekâ ile olan tecellîler Hakk'ın celâlî kabzı ve cemâlî bastı ile vuku bulur.⁴⁰¹ Böylece insan-ı kâmilde kemâl-i ilâhî ve insanî ile tahakkuk ettiği zaman Allah onu âleme medâr, semâ ehli için manzar ve yer ehli için de emân ve perde kılar.⁴⁰²

Atpazarî kozmik bir prensip olan insan-ı kâmilin ahlâkî tarafına da açıklık getirmiştir. Ona göre insan-ı kâmil âdetâ bir deniz gibidir. O kendisine ezâ ve cefâ edenlere mütehammildir, asla hatırına değişiklik gelmez. Bu aynen denize bevl edildiğinde bile onun necis olmaması, cünüp kimsenin içinde yıkanması hâlinde bile onun tegayyür edip temizleyiciliğini ve pâkliğini kaybetmeyişi gibidir. Fazlî Efendi sakalının ağardığını ancak kendisinin o vakte kadar hiçbir şeyden elem ve gam çekmediğini söyleyerek bununla kendi kemâline de işaret buyurur.⁴⁰³

i. Âdem

Atpazarî varlık mertebelerinin sonuncusu olan ve Allah'ın yarattıkları arasında özel bir yere sahip olan Âdem/İnsan'ın bu özelliğini Hakk'ın onu kendi suretinde yaratmış olmasına bağlar. Ayrıca bu sûretle beraber Âdem'e nefha-i ilâhî mânâsı üflenmiş ve bu nefha ile onda Kur'ân-ı kemâl-i zâtî, Kur'ân-ı kemâl-i sıfâtî ve Kur'ân-ı kemâl-i ef'âlî ve Furkân-ı celâl ve cemâl-i zâtî, Furkân-ı celâl ve cemâl-i sıfâtî ve Furkân-ı celâl ve cemâl-i ef'âlî tecellî

⁴⁰⁰ Bursevî, a.g.e., II., 123-124. Atpazarî, Lâihât, 97.

⁴⁰¹ Atpazarî, Lâihât, 51-52.

⁴⁰² Atpazarî, Risâle-i Rahmâniyye, 2b.

⁴⁰³ Bursevî, a.g.e., II., 163.

etmiştir. Bununla o, âlemde dağınık olan ilâhî suretleri kendinde cem‘ etmiş ve âlemde Allah’ın halîfesi konumuna geçmiştir.⁴⁰⁴

Âdem, mutlak hakîkatin kendini cem‘ mertebesiyle ifade ettiği mertebelerden biridir. Hakîkat, mevcûdat varolmazdan evvel cem‘ hâlinde iken zuhûr ile fark mertebesine geçmiştir. Suver-i hissiyye; suver-i misâliyyenin, mücerredâtın, suver-i ilmiyyenin, a‘yân-ı sâbitenin, esmâ ve sıfat-ı ilâhiyyenin ve tecelliyât-ı zâtîyyenin mezâhiridir. Daha sonra hakîkat Âdem (a.s)’de tekrar cem‘ olmuştur. Çünkü Âdem en kâmil biçimde celâl ve cemâli cem‘ etmiş ve kemâl-i ilâhî kendisinde zuhûr etmiştir. Akabinde Allah, Âdem’de cem‘ olan bu hakîkati âfâkta olduğu şekline uygun biçimde enfüste de tekrar tefrik etmeyi murad etmiştir. bunun üzerine ondan eşi Havvâ’yı ondan da iki çocuğu Hâbil ile aslında kâtil olan Kâbil’i yaratmış ve bununla hakîkat tekrar fark mertebesine geçmiştir.⁴⁰⁵ Bu açıdan Âdem kevn-i câmi‘ mertebesi olup zât-ı ahadiyyete işâret eder. Havvâ sıfat mertebesine ve çocukları da ef‘âl mertebesine işâret eder. Ef‘âl bir bakıma ebeveyninin sırrını mündemiç olması hasebiyle cem‘ mertebesine işâret ederken aynı zamanda neş‘etinde gâlib olan zâtî, sıfatî, celâlî ve cemâlî oluş yüzünden de fark mertebesini müşîrdir. Zât-ı ahadiyyet en yüce rütbedir. Sıfat ise en büyük fazîlettir. Mertebe-i cem‘ cem‘iyyet-i kübrâdır.⁴⁰⁶

Bu nedenle Âdem’lik en yüce rütbedir çünkü o “El-hamdü lillah” mertebesindedir. Havvâ için ise fazîlet-i uzmâ mertebesi vardır. Çünkü o “Rabbü’l-âlemîn” menzilesindedir. Fazlî Efendi, hakîkat ehlinin kadının bu yüce mertebesi nedeniyle, şerîat ehli nezdinde noksan kabul edilen ve kendisine iktidâ olunmaz gözüyle bakılan kadını tam kabul ettiğini belirtmiştir. Ona göre Allah, bu hakîkate Hz. Âişe ve Hz. Hafsâ’nın kıssasında dikkat çekmiştir. “Şimdi ikiniz de ey Peygamber eşleri, eğer kalplerinizin matlup olan durumdan kayması sebebiyle Allah’a tövbe ederseniz ne âla! Yok eğer hislerinize mağlub olup Peygambere karşı birbirinize arka çıkarsanız bilin ki Allah da O’nun yardımcısıdır. Cebrail de, sâlih mü’minler ve melâike de ayrıca O’nun yardımcılarıdır.” buyurarak Allah, Cebrail ve sâlih mü’minlerin nusretinin bu iki kadının karşısında olacağını beyan etmiştir. Bu âyet onların kuvvet ve kemâllerine şâhitlikte bulunur.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ Atpazarî, Lâihât, 96.

⁴⁰⁵ Atpazarî, Lâihât, 99.

⁴⁰⁶ Bursevî, Tamâmu’l-feyz II, 112.

⁴⁰⁷ Atpazarî, Lâihât, 96, Bursevî, a.g.e., II., 112.

Fazlî Efendi Âdem'e meleklerin secde etmelerinin mânâsını ise onda hakîkatin cem' olmasına bağlamaktadır. Âdem'in bu cem'iyyeti ve hilâfeti nedeniyle kendisine secde edilmesi emr olunmuştur. Âlemde kendinden evvel bulunanlardan bir kısmı ona secde emr olunduğunda secde etmişler ve onun hilâfetini ve makamını kabul etmişler, diğer bir kısmı ise secde etmekten kaçınmış ve onun hilâfetini kabul etmeyip haset etmişlerdir. Böylece ehl-i tâat ile ehl-i mâsiyet bir birinden tefrik olmuştur.⁴⁰⁸

Âdem'de kemâl halinde cem' olan celâl ve cemâl çocuklarında ayrılmış; Hâbil cemâlin mazharı iken, Kâbil ise celâlin mazharı olmuştur. Hâbil'de cemâl, celâl üzerine gâlip olup cemâlin tesiri onun kavî, fiil, hal ve âsârında kendisini tevâzû, rızâ ve teslîmiyet gibi melekî ahlâk ile kendisini göstermiştir. Kâbil'de ise celâl cemâle gâlip olmuş, celâlin tesiri onun kavî, fiil, hal ve âsârında kendisini tekebbür, hased ve îtiraz şeklindeki şeytânî ahlâk ile kendisini göstermiştir. Âlem-i sağırdaki bu durumun âlem-i kebirdeki benzeri ise şeytan ve melektir. Melek cemâlin, şeytan celâlin mazharı olmuştur. Hâbil insan suretinde melek iken Kâbil insan suretindeki İblis olarak zuhûr etmiştir. Fazlî Efendi'ye göre bu durum ezeli bir sır olup bu sırrın açıklanmasından sakınılmalıdır. Çünkü halkın ekserîsinin aklı bu sırrı fehm etmeye müsait değildir.⁴⁰⁹

İnsanlarda Allah'a isyân etme dürtüsünün babaları olması itibariyle Hz. Âdem'den kaldığını söyleyen Fazlî Efendi, Âdem'in isyanla beraber tevbe de miras bıraktığını ancak insanların çoğunun isyanı alıp tevbeyi terk etmiş olduklarını düşünmektedir.⁴¹⁰ Âdem (as) cennetteki yasak meyveyi yeme suçunu kendine isnad ederek tevbe ve istiğfâr dileyerek edeb göstermiştir. İblis ise secde etmemesinin günahını Allah'a atfederek haddi aşmıştır. Hâlbuki İblis'in iğvâsı Allah'ın ilminin aynında ve İblis'in gaybî hâlinde sâbittir. Bu hâlin izhârı iktizâ edince Allah onu zâhir kılmıştır. Allah'ın, bir şeyin aynında sâbit veya mukadder olmayan şeyi zuhûra getirmesi muhaldir.⁴¹¹ Allah İblis'e "Âdem'e seni secde etmekten îbâ ettiren şey nedir?" diye sorunca o cevap olarak "Senin kazândır." cevabını vermiş bunun üzerine Cenâb-ı

⁴⁰⁸ Atpazarî, Lâihât, 98.

⁴⁰⁹ Atpazarî, Lâihât, 99-100.

⁴¹⁰ Bursevî, a.g.e., II., 170.

⁴¹¹ Bursevî, a.g.e., II., 145.

Hak “Şayet kazâmın sırrını müşâhede etseydin o zaman secdeyi kabul ederdin. Ama sen reddettin ve bu sözünden sonra da la‘netlendin.” buyurmuştur.⁴¹²

Atpazarî Âdem ve Havvâ’yı aynı zamanda tasavvufî olarak da yorumlamaktadır. Buna göre “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin.”⁴¹³ âyetinde geçen Âdem ve Havvâ, Âdem-i rûh ve Havvâ-i tabiata işaret eder. “Ne zaman ki o ikisi ağaca yaklaştılar...” ifâdesinde geçen ağaç ise tedbir-i nefse işarettir. Allah Âdem-i rûh ile Havvâ-i tabiatı bu ağaca yaklaşımdan men etmiştir. Çünkü o zulüm ve zulmettir. Nefsin tedbiri çirkin, Allah’ın tedbiri güzeldir. Bu nedenle sâlik kendi nefsinin tedbirinden kurtulup Hakk’ı vekîl tayin ederek işlerini ona bırakmalı akl-ı maâştan yüz çevirip akl-ı maâda yükselmeli ve şerîata sıkıca sarılmalıdır.⁴¹⁴

3. RUH ve NEFS

Fazlî Efendi bütün mevcûdâtı canlı olarak kabul eden hilozoist bir görüşü savunur. Buna göre ehassiyet ve asliyyet üzere olan ekmel-i kemâle sahip insan ferdleri için de, onların dışında hassiyet ve tebaiyyet üzere olan insan, melek ve cinn-i cemâliyyenin ferdleri için de ve yine insan ve cinn-i celâliyye ferdleri ile âmmiyet ve tebaiyyet bakımından O’nun yani Allah’ın hakâyık-ı mümkinât ve küllî olan a’yân-ı mevcûdât-ı zâhirin istîdât ve kâbiliyetleri iktizâsınca ayn-ı zulmânî çukurunda ve ilm-i vücûdî-i nûrânî çukurunda kendisiyle taayyünleri esnâsında vücûdî, ehadî, zâtî, ilâhî emrini inbisât ettiği sâir mevcûdât için de rûh ve cisim vardır.⁴¹⁵

Fazlî Efendi ruhun âlem-i ervâh ile olan ilişkisi dolayısıyla bedenden mücerred olarak ve ona hiçbir biçimde varlığını devam ettirmek için bağlı kalmaksızın var olduğunu söyler. Beden ise ruha muhtaç olup onsuz devamlılığını sürdüremez. Ruh bedene tedbir ve tasarruf cihetinden bağlı olup onun devamlılığını sürdürmekte rol oynar. Beden ruhun âlem-i şahâdetteki sûreti mazhar-ı kemâlâtı ve kuvvetidir. Ruh bedenden ayrı değildir. Ancak bu bitişiklik ve ruhun bedendeki sereyânı filozofların zannettikleri gibi hulûl cihetinden değildir. Onun sereyânı Mutlak Varlık olan Hakk’ın varlığının mevcûdâtındaki sereyânı gibidir. Bu

⁴¹² Bursevî, a.g.e., II., 174.

⁴¹³ Âraf (7), 19.

⁴¹⁴ Bursevî, a.g.e., II., 138.

⁴¹⁵ Atpazarî, Risâletü’l-Berkıyye, vr. 93b.

bakımdan kim Hakk'ın mevcûdâtındaki sereyânını bilirse, o aynı zamanda ruhun bedendeki sereyânını da kavramış olur. Nasıl ki Hak bir yönüyle mevcûdâtın aynı, diğer yönüyle de gayrı ise ruh da bir yönüyle bedenın aynı diğer yönüyle ise gayrıdır.⁴¹⁶

Fazlî Efendi'ye göre ruhların bedenle taalluklarında farklılık vardır. Bu farklılık nedeniyle seyr u sülûk edenler farklı farklı tecellîler ile yollarını devam ettirirler. Kemâl sahiplerinin ruhları tenezzül-i Rahmânî nedeniyle bu âleme inişleri esnasında bedenlerine taallukları çok süratlidir. Onlar sâir âlemlerde nâkısaların ruhlarının oyalanması gibi oyalanmalara tâbî değildirler. Bedenine taalluk ettikten sonra ise maksûduna erişmek için çok fazla gayret sarf etmeden süratli biçimde menziline erer. Ancak sâir âlemlerde oyalanan kimseler bu yolu kat' etmekte güçlük çekerler ve onların menzile ermeleri güçtür.⁴¹⁷

Ruhun mücerreden cismin ötesinde olması gibi ayn da ruhun üstünde mücerred olarak bulunur onun üstü sır mertebesidir ki Hazret-i Hüdâyî buna işâreten:

Sığmaz oraya cân u ten

Sırrıyla seyr etmek gerek

sözü ile işâret etmiştir.⁴¹⁸

İlâhî kemâlin sureti üzere halk olunan nefis ise Osman Fazlî tarafından hakikat-i cem'iyeye ve zât-ı insaniye-i kemâliyye şeklinde algılanır. Buna bedenın müdebbiri olan "Nefs-i nâtika" da denir. Nefs-i nâtika varlık mertebeleri içerisinde diğer mertebeleri de kendisinde cem' eden yegâne mertebedir. O meleklerden ve şeytanlardan farklı olarak hem celâlî, hem de cemâlî sıfat ve isimleri kendisinde toplamıştır. Bu nedenle de o Allah'ın iki eli ve kabzası ile yani celâl ve cemâl ile yaratılmıştır. Bu nedenle Âdem Allah'ın âlemdeki halîfesidir. O mele-i âlâ ve mele-i esfelin bilmediklerini bilir. Onun bilgisi onların bilgisinden daha fazîletlidir.⁴¹⁹

Allah nefis-i nâtıkayı halk ettikten sonra ona, istîdâdı miktarınca celâl eli ile fücûr ve cemâl eli ile takvâ ilham etmiştir. Fücûra meyl edenler fâsık, fâcir, bâtıl ve şeytanın amellerini

⁴¹⁶ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 3a.

⁴¹⁷ Bursevî, a.g.e., II., 129.

⁴¹⁸ Bursevî, a.g.e., II., 208.

⁴¹⁹ Atpazarî, Lâihât, 95.

kendilerinde tezâhür ettiren kimseler olup celâl kabzasında kalmışlardır. Bunlara dünyada ayıplanma âhirette ise ukûbet vardır. Bunların yolu şeytanın yolu olup son menzilleri ateş ve hüsrandır. Takvâya meyl edenler ise şerîat ve tarîkat makamlarında lafzî kelime-i tevhid ile küfür ve şirk-i celîyi nefy edip tevhidin hakîkati ile de küfür ve şirk-i hafîyi izâle etmiş ve güzel amel ve güzel ahlâk sahibi olmuşlardır. Bunlar ayrıca zevk, keşf, müşâhede ve muâyene ehli dirler. Bunlar ayrıca celâlî âsârdan vikâye ederler.⁴²⁰

Nefsini celâlin âsârının ve ahkâmının rezilliklerinden ve pisliklerinden bütün mertebe ve makamlarda temizleyen ve her türlü kötü ahlâk ve sıfât-ı şeytâniyeden daima nefsini tahliye eden, her an nefsini güzel ahlâk ve sıfatlarla cilalayan, ilim ve mârifet-i lâtfî ile onu süsleyen ve güzel ameller ve haller ile zevk ve şevk-i ilâhî ile müşâhede ve mükâşefe sahibi olan, fenâ ve bekâ mertebelerine ererek hakîkî mânâda nefsini varlığından sıyıran kimseler kurtuluşa ermişlerdir.⁴²¹

Atpazarî'ye göre celâlî âsârın tesirinde olan kâfirlerin nefsleri, nefs-i emmâre mertebesindedir. Mü'minlerin avâmı ise îmânları nedeniyle nefs-i levvâmeye terakkî etmişlerdir. Ulemâ-i zâhirin tamamının nefsleri ise levvâme ile mülhime mertebelerindedir. Bunlar mutmainne mertebesine eremezler. Çünkü bu mertebe peygamberler ve evliyânın kâmillerinin nefslerinin mertebesidir. Onlar bu mertebenin üstündeki mertebelere yükselerek râdiye, merdıyye, sâfiye, fâniye ve bâkiye derecelerine ulaşırlar. Kâmillerin nefsleri Allah'ta fenâ ve bekâ buldukları için onların nefslerine nefs-i bâkiyye denir.⁴²²

Kendisi de bir Celvetî şeyhi olması bakımından nefsânî tarîk ile sülûk gören Fazlî Efendi nefsin yedi tavrını anlatmak maksadıyla varlık mertebelerinde olduğu gibi temsîlî anlatımı kullanır. Velâyet mertebelerinden evvelki nefs mertebeleri olan nefs-i emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne mertebelerini günün belli bölümleri ile benzeştiren Atpazarî'ye göre; gece ile nefs-i emâreye, fecr-i sâdik ile nefs-i levvâmeye, güneş doğmadan evvelki sarılık ile nefs-i mülhimeye, güneşin doğuşu ile nefs-i mutmainneye remz olunmuştur. Bunların Kur'ânî delilleri olan âyetler; nefs-i emâre için ⁴²³”وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ“

⁴²⁰ Atpazarî, Lâihât, 101-102.

⁴²¹ Atpazarî, Lâihât, 103-104.

⁴²² Bursevî, a.g.e., II., 139.

⁴²³ “Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis gerçekten kötülüğü emredicidir.” Yûsuf (12), 53.

nefs-i levvâme için “تَسْمُ بِالنَّفْسِ التَّوَّامَةِ وَلَا أُ”⁴²⁴, nefs-i mülhime için “فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا”⁴²⁵, nefs-i mutmainne için ise “يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ”⁴²⁶ âyetleridir. Sâlikin nefs-i mutmainne mertebesine ulaşması ancak gündeğümü gibi olan tecellî-i aynî ile mümkündür. Kişi tecellî-i aynî ile güneşin doğuşunun gecenin karanlığını söküp atması gibi nefsânî zulmetlerden kurtulup hakîkati aynen görür ve sâlikin nefsi bununla, Hz. Ali'nin “Şayet perdeler kalksa yakînim artmazdı.” sözünde de ifâde olunduğu üzere tam bir tatminle itmi'nâna erer. Hiç bir velî tecellî-i aynîye yani mertebe-i nefs-i mutmainneye ulaşmadan velî olamaz. Kesret perdesi mutmainne makamındaki nefsin vahdeti müşahedesine engel teşkil etmez. Çünkü onun kıyâmeti dâimîdir, her an Arş-ı Rahmân'ı temâşâ etmektedir. Onun için naîm ve cahîm bârizdir. Tecellî-i aynî ilmî tecellîden daha üstündür çünkü ilmî tecellî keşf ve şuhûda mâlik olmadığı gibi berzahları da çok olup sahibi âkîbetinden emin değildir. Bunda nefsin karanlıkları tam olarak kalkmamış olduğundan kişi nefsinden halas bulmuş değildir. Ancak aynî tecellî ehlinde de nefs-i emâre bi'l-kuvve mevcuttur.⁴²⁷

Ayrıca güneşin gurûbu nefs-i mutmainne makamından nefs-i mülhime makamına tenezzülü anlatır. Akşam ile yatsı arası vakit mülhimedden levvâmeye tenezzülü, gecenin geri kalan bölümü ise nefs-i levvâmeden emmâreye tenezzülü işaret eder. Vakt-i Şâfî emmârreden levvâmeye terfî edişe, vakt-i Hanefî ise levvâmeden mülhimeye yükselmeye işaretler. Gündeğümü vakti güneşin batışına kadarki mertebeleriyle birlikte mutmainneye remzdir. Gece olunca tecellî-i cemâlî-i zâtî hâsıl olur. Gündüz terakkî-i sıfâtî hâsıl olur. Çünkü her şey hareket ve sükûn arasında terakkî eder.⁴²⁸

Atpazarî nefsi konusunu anlatırken bize onun terbiyesiyle ilgili bilgiler de verir. Kendisi de bir mürşid olduğu düşünüldüğünde onun tarîkat anlayışının nefs terbiyesi konusunda son derece titiz ve mücâhede esaslı olduğu sonucuna varabiliriz. Kendisi de seyr u sülûkunda zühdî bir yol izlemiş olan Atpazarî, insanın süflî olan tarafını temsil eden nefs-i emmârenin mâsiyet ve terk-i tâattan dolayı cezalandırılması gerektiğini düşünür. Nefs-i emmârenin sahibi zayıf ise bu durumda ruhsatla amel eder ve nefsini cezalandırırken onun yaptığı suçun misli ile cezalandırır. Nefs-i emmârenin sahibi eğer kuvvetlilerden ise o zaman

⁴²⁴ “Levm eden nefse yemin olsun ki...” Kıyâmet (75), 2.

⁴²⁵ “Sonra ona fucûrunu ve takvâsını ilhâm etti.” Şems (91), 8.

⁴²⁶ “Ey mutmain olmuş nefsi!” Fecr (89), 27.

⁴²⁷ Bursevî, a.g.e., II., 121-122.

⁴²⁸ Bursevî, a.g.e., II., 132.

ceza yaptığı suçun üstünde olabilir. Bu durumda nefs-i emarenin sahibi azîmetle amel etmiş olur.⁴²⁹

Kişinin dış dünyadaki hayatında karşılaştığı bazı durumlar da nefsinin iç hali ile alakalıdır. Meselâ kadın, insandaki nefse ve tabiata işaret eder. Bu nedenle selef kadınlarındaki gördükleri sû-i ahlâkı kendilerinden bilmişlerdir. Kadında görülen bu kötü ahlâk, erkeğin nefsini terbiye ve tezkiye etmesi gerektiğine yorumlanmıştır.⁴³⁰

Bununla birlikte nefse karşı rıfk ile muâmeleyi de tavsiye eden Atpazarî, nefsin bütün sâliklerin binek hayvanı olduğunu ve nasıl ki her binek hayvanının akşam gündüz ki hizmetine karşılık yemini aldığı gibi nefsin de gündüz ki hizmetinin karşılığı olarak akşam îtidâl üzere gıdalandırılmayı hak ettiğini beyan eder. Zâhirî binekler ayakları ile yol aldıkları ve menzile erdikleri gibi mânevî binek olan nefis de mânevi ayaklarla yol alır ve matlûba erer. Hareket lâzımdır çünkü ayrılık sükûnettedir.⁴³¹

Osman Fazlî Efendi'nin nefis görüşü ile bilgi anlayışı arasında bazı yakınlıklar olduğunu görürüz. İnsanın âlemlerle olan ilişkisi onun kendisini tanımasıyla ve buradan hareketle de diğer varlıkları tanımasıyla mümkündür. Bu nedenle nefsini bilen kişi aynı zamanda âlemi de icmâlî olarak bilir çünkü âlem-i kebirde ne mevcutsa onda da o mevcuttur. İnsanın nereden neş'et ettiği ve kaynağının ne olduğu konusunda da bahsedildiği gibi insan mikrokozmozdur dolayısıyla âlemin yaratılış planının prototipi odur. Âlem hakkında bu bilgiyi elde eden bu kimse aynı şekilde âlemin esmâ-i ilâhiyenin sûretlerinden başka bir şey olmadığını müşâhede eder. Esmâ ancak zâtın ibaret olup böylece kişi rabbini hiçbir vehmin ve hayalin dahil olmadan bilir. Şirk ve dalâlet ona musallat olmaz.⁴³²

Burada genel kanaatin aksine Fazlî Efendi nefsini bileninin rabbini bildiği genel kabulünün zâhiren ve sûreten olduğunu savunur. Ona göre aslında rabbini bilen kimse nefsini bilir. Çünkü kişinin nefsini bilmesi ancak mârifetullahtan sonra olur.⁴³³ Ayrıca sülûk

⁴²⁹ Atpazarî, Lâihât, 119.

⁴³⁰ Bursevî, a.g.e., II., 127.

⁴³¹ Bursevî, a.g.e., II., 115.

⁴³² Bursevî, a.g.e., II., 111.

⁴³³ Bursevî, a.g.e., II., 163.

açısından nefsi bildikten sonra rabbi bilmek suûda, rabbi bildikten sonra nefsi bilmek de nüzûle işarettir. İlki fenâ ile ikincisi de bekâ ile ilgilidir.⁴³⁴

4. SEYR U SÛLÛK

Davranış ve hal olarak Rabbe yakınlık mertebelerine yükselmek demek olan seyr u sülûk insan nefsinin, süflî niteliklerden kurtarılıp ilâhî niteliklerle mücehhez kılınmasıdır. Bu ise, insanın içinin ve dışının ilgilendiği mücâhedeler ve karşılaştığı yorucu sıkıntılarda birleşmesiyle gerçekleşir; artık, nefsinde mücâhede karşısında bir güçlük ve sıkıntı duymaz.⁴³⁵

Osman Fazlî Atpazarî Celvetî Tarîkatı şeyhlerinden olduğu için onun sülûk fikrinin genel olarak bu tarîkatın esaslarına göre şekillendiğini söylememiz mümkündür. Onun seyr u sülûk anlayışının esasları Kitab ve sünnete dayalıdır. O, sülûk ehlinin vuslata erebilmesi için mutlaka zâhire dikkat etmesi gerektiğine dikkatleri çeker. Ayrıca tasavvufî eserler yazmakla birlikte zâhirî ilimlerde de te'lifleri olan ve tam bir İmam Ebû Hanîfe hayranı diyebileceğimiz Atpazarî, sülûkta vuslatın şartlarından biri olarak da mezheb imâmlarını taklidi sayar. Bu bize onun zâhir konusunda ne kadar titiz ve dikkatli olduğunu göstermektedir. Ayrıca o bâtin ehli olan velîlerin de bir mezhebi taklit etmeleri gerektiğini düşünmektedir.⁴³⁶

Ona göre sâlik şerîatını tamamlamadan ona tarîkatın ruhu gelmez, tarîkat da tamamlanmadan hakikat ve mârifet tecellî etmez. Bu zâhirî bedeninin eczâsı tamam olmadan ona ruh üflenmemesi gibidir.⁴³⁷ Atpazarî kendi sülûkunu da örnek göstererek sâlikin, kendisini mutlaka Kitâb ve sünnet ile yani şerîat ile te'yîd ederek zındıklık ve mülhidlikten korunması gerektiğini vurgulamıştır. Allah, Osman Fazlî Efendi'yi seyr u sülûkunda geçtiği ve ayakların çok çabuk kaydığı bir merteye olan farkın imha olduğu cem' mertebesinde zuhûr eden ilhâd ve zındıklık fikirlerinden Kitab ve sünnete ittibâ ile korumuş ve Atpazarî'nin bu mertebeyi göz açıp kapama kadar kısa bir müddette geçerek tekrar fark makamına dönmesini temin etmiştir.⁴³⁸

⁴³⁴ Bursevî, a.g.e., II., 183.

⁴³⁵ Kâşânî, a.g.e., 304.

⁴³⁶ Bursevî, a.g.e., II., 170.

⁴³⁷ Bursevî, a.g.e., II., 194.

⁴³⁸ Bursevî, a.g.e., II., 167-168.

İnsanların sülûklarında ayaklarının kaymasının en önemli nedenini mücâhede olmadan mükâşefe sahibi olmaya bağlayan Atpazarî, mücâhede olmadan mükâşefe sahibi olan kimselerin çoğunun şerîatı terk edip zındıklık ve mülhidlik yoluna gittiklerini savunmaktadır. Ona göre sâlik sıkı bir riyâzât ve mücâhededen sonra keşfe ererse müteşerrî olurlar ve asıl makbul olan da budur.⁴³⁹

Osman Fazlî Efendi Allah'a vusûl bakımından kişilerin seyr u sülûklarının farklılık arz ettiğini düşünmektedir. Seyr u sülûkun uzun yada kısa sürede oluşunun nedeni ise kişinin perdelerinin letâfet ve kesâfetine bağlıdır. Sehl b. Abdullah Tüsterî perdelerinin letâfetinden dolayı sülûkunu uzun müddet içinde ve çokça riyâzatlar yaparak değil daha çocukluğunda tamamlamıştır.⁴⁴⁰

Atpazarî'ye göre seyr u sülûktan maksat mârifetullahıdır. Buradan hareketle Atpazarî'nin sülûk anlayışının onun epistemolojisini anlamamız konusunda bize ışık tuttuğunu söylememiz mümkündür. Ona göre mürîd sülûk ile ölmezden evvel ölmeden, berzahtan, haşrdan ve cennetten geçmeden fenâ mertebesine vâsıl olamaz. Sâlikin ilk gâyesi sülûku içerisinde göreceği haşr olmalıdır. Çünkü sâlik ona döndürülecektir. Bundan sonra ise sâlik nazarını üzerinden geçecek olduğu sırata çevirmelidir. Daha sonra cennete çevirmelidir çünkü ona sokulacaktır. Akabinde ise nazarını kesîbe çevirmelidir ki orada büyük ziyâret gerçekleşecektir. Bu sülûkun gâyesidir. Bundan sonra sâlik fenâ-i tâm için çalışmalıdır. Çünkü maksûd cennet ve gayrisiyle meşgûliyet değil Allah ile maiyyettir.⁴⁴¹ Bu da ancak "bilmek"le "bulmak"la ve "olmak"la mümkündür. Bunlar mârifetullah ilminde sâlikin geçirdiği derecelerdir. Buna göre bilmek; ilme'l-yakîn, bulmak; ayne'l-yakîn, olmak; hakka'l-yakîn mertebesine işâret eder.⁴⁴²

Atpazarî sülûku esnasında yakalandığı bir hastalığında ruhunun bedeninden ayrılması ile yaşadığı tecrübeyi bize naklederek ölmeden evvel ölmek ve dünyevî alakalardan kurtulmak konusunda müşahhas bir örnek vererek bu konuyu aydınlatmaktadır. Bu tecrübede Fazlî Efendi'nin ruhu bedeninden ayrılır ve Fazlî Efendi, bedeninin bir mahalde ruhun bir mahalde olduğu hâlde tüm alakalardan kurtulduğunu, kânunların ve ulûm-ı resmiyyenin dahi

⁴³⁹ Bursevî, a.g.e., I., 172

⁴⁴⁰ Bursevî, a.g.e., II., 129.

⁴⁴¹ Bursevî, a.g.e., II., 163.

⁴⁴² Bursevî, a.g.e., II., 140.

kendisini terk ettiğini yaşar. Aslında bu bahsedilen durum ölüm anında olan bir durumdur. İnsanın son nefesindeki halini anlatan hüsn-i hâtime veya sû-i hâtime diye adlandırılan şeyler bu tecrübesiyle kendisine keşf olunmuştur. Buna göre hüsn-i hâtime ve sû-i hâtime, kulun Allah ile olan ünsiyetine veya O'ndan vahşette oluşuna bağlıdır. Allah'ın likâsını isteyen sâliklerin bu yüzden Allah'tan gayrı ne varsa ondan alakayı kesmeleri gerekir.⁴⁴³ Bu da Seyr u sülûkta hakka'l-yakîn mertebesinde tahakkuk ile mümkün olur. Bu mertebede tahakkuk eden sâlik ve vâsıl olan kişiler Allah indinden bir ilim hâsıl etmiş olurlar. Çünkü O, vuslatın hakîkatidir. Her bir sâlik kendi sâhip olduğu mârifet, hâl ve isti'dâd miktarınca vuslat mertebesini tasavvur eder ancak iş bunun da üstündedir. Çünkü mertebe-i vuslatı anlamak için ancak vuslat mertebesinin sâlikte tahakkuk etmesi icap eder. Sâlik tahakkuktan evvel bir takım varlık hakkında bir takım bilgilere ve mârifete sahip olabilir. Fakat makamlarda tahakkuk sonraki iştir. Biri olmadan diğeri olmaz. Sülûktaki vuslattan maksat ise mârifet-i hakîkiyi elde etmek olup mücerred mârifet değildir.⁴⁴⁴

Osman Fazlî Atpazarî sülûku iki türlü kabul etmiştir. Buna göre bazı sâliklerin sülûku tertib üzere olurken bazısının ki gayr-i mürettebdir. Tertib üzere sülûk daha çok esmâ ve atvâr-ı seb'â üzere giden tarîklarda olan usûl-i teslîktir. Bunlarda sâlik geçtiği menzillerin ahkâmına uygun esmâ ile zikreder. Müretteb sülûkta sâlik sırayla mevâlid, anâsır, tabiiyyât, ervâh, âlem-i ceberût ve âlem-i lâhût mertebelerini geçerek Hakk'a vâsıl olur.⁴⁴⁵ Müretteb sülûk İbnü'l-Arabî'nin risâlelerinde anlatılmıştır. Gayr-i müretteb sülûkta kevn ve fesad âlemine dair hâdiselerin bâtının keşfi, cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların sözlerini işitmek, feleklerin hareketini ve meleklerin ezkârını duymak gibi fütûhât sülûkun tertibinden önce vuku bulur ve sonra âlem-i gayb ve mânâyâ ait sırlar sâlike inkişâf olur. Bu sonraki öncekinden evlâdır. Çünkü ilkindeki keşifler kevn ait keşiflerdir ve bunların keşfi lütuf değildir hatta bazı sâlikler bunlarla iştigâl ettikleri için bir kayddır. Müretteb olmayan sülûk esmâ yolunu izlemeyip tevhid yolunu benimsemiştir.⁴⁴⁶ Fazlî Efendi'nin de sülûku gayr-i müretteb olup önce hakâik-i ef'âl, hakâik-i sıfât ve hakâik-i zât mertebeleri ile bütün âlemdeki her şeye sirâyet eden hayat kendisine keşf olunmuştur.⁴⁴⁷

⁴⁴³ Bursevî, a.g.e., II., 156.

⁴⁴⁴ Bursevî, a.g.e., II., 165.

⁴⁴⁵ Namlı, Ali, İsmail Hakkı Bursevî hayatı, eserleri, tarîkat anlayışı, 260.

⁴⁴⁶ Namlı, Ali, İsmail Hakkı Bursevî hayatı, eserleri, tarîkat anlayışı, 260

⁴⁴⁷ Bursevî, a.g.e., II., 144-145.

Osman Fazlî Efendi varlık mertebelerinde olduğu gibi sülûkun da devrevî olduğu görüşündedir. Buna göre insanda bulunan sır çeşitli tavırlardan geçerek bu âleme iner. Her girdiği tavidan onlara âit özellikleri kendi genişliği kadar alır. Bu nüzûl ilk nüzûl olup sırr-ı insanînin geçtiği tavırların hükmü gereği gafleti doğurur. Sâlik nefsinin bu gaflet halinden kurtarmak için Ahadiyyet-i zât mertebesine kadar yükselmelidir. Aksi takdirde nefsinin kötü huylarından ve gaflet halinden tam olarak kurtulması mümkün değildir.⁴⁴⁸ Sülûka muvaffak olan sâlikler ef'âlin hicâb-ı zulmânîsinden ve sıfâtın ise hicâb-ı nûrânîsinden geçerek zâta vâsıl olur.⁴⁴⁹ Ve sâlikler her bir tavidan geçerken nüzûl ederken onlardan ne almışlarsa îade ederek yollarına devam ederler ve nihâi olarak fenâ mertebesine ererler. Fenâ mertebesine ermeden sâlikte sükûn hali hasıl olmaz bu yüzden sâlikin kemâli ancak sükûna ermesiyle mümkündür. Çünkü kul hareketinden fânî olmadan varlığının hakîkatine ermez.⁴⁵⁰

Sâlik Hakk'a ulaşıp fenâ bulunca onun için onun için Hakk'ın gayri hiçbir şey kalmaz. Bu nedenle sâlik her türlü kayıt ve i'tibârâtta fânî olmadıkça hâlik değildir ve onun gözünde de hiçbir şey de helâk bulmuş değildir. Sâlik ancak fenâ makamına erdiğinde ondan her şey fânî olur hattâ ilmi de fenâ bulur. Çünkü bu ilim de sivâdır. Hakîkî ihtiyarlık yani erzel-i ömr de budur. "Ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin."⁴⁵¹ Âyeti buna işaret etmektedir.⁴⁵²

Bu makam Allah ile halvet makamıdır. Tarîk-i Halvetiyye bu esas üzeredir. Bu makamdan tekrar nüzûl ederek âlem-i halka geri dönüş hâli bu mertebede tevakkuftan daha efdaldir. Sâlik daha önce yukarı çıkarken geçtiği menzilleri bu sefer fenâ hâlini koruyarak ve vücûd-i Hak ile dolu bir durumda tekrar geçer ve âlem-i şahâdete döner. Bu ikinci nüzûle fark-ı sâni ve bekâ ismi verilir. Sâlik urûcunda kat ettiği merhalelerde tahallî ederek bütün mertebelerin kayıtlarından kurtulup fenâ-i sırfa ulaşana kadar yükselir. Bu yüzden urûca tahlîl denir. Dönüşünde ise geçtiği menzillerde bıraktığı kayıtları tekrar kazanır. Buna da takyîd denir.⁴⁵³

⁴⁴⁸ Bursevî, a.g.e., II., 199-200.

⁴⁴⁹ Bursevî, a.g.e., II., 147.

⁴⁵⁰ Bursevî, a.g.e., II., 132.

⁴⁵¹ Hac (22), 5.

⁴⁵² Bursevî, a.g.e., II., 156-157.

⁴⁵³ Bursevî, a.g.e., II., 146.

Atpazarî'ye göre kâfirlerin nefslerinin sülûku, nefs-i emmâre mertebesindedir. Mü'minlerin avâmı ise îmânları nedeniyle nefs-i levvâmeye terakkî etmişlerdir. Ulemâ-i zâhirin tamamının nefsleri ise levvâme ile mülhime mertebelerindedir kalmıştır. Bunlar mutmainne mertebesine eremezler. Çünkü bu mertebe peygamberler ve evliyânın kâmillerinin nefslerinin mertebesidir. Onlar bu mertebenin üstündeki mertebelere yükselerek râdiye, merdiyye, sâfiye, fâniye ve bâkiye derecelerine ulaşırlar.⁴⁵⁴ Peygamberlerin seyr u sülûklarının başlangıcı ise nefs-i mutmainnedendir. Seyr u sülûkta mertebe-i velâyetin sonu nübüvvet mertebesinin başlangıcıdır.⁴⁵⁵ Nübüvvet mertebesini ise risâlet, ulu'l-azm ve hâtemlik mertebeleri izler. Hâtemiyyet mertebesi tarîkat-i Muhammedî'nin sonudur.⁴⁵⁶

Seyr u sülûk mertebeleri ise ayın geçirdiği evrelere benzer. Ayın kavuşma hâli fenâ hâline, dolunay hâli bekâya işaretir. Ârif hilâlin her ay dolunay, her ay kavuşma hâline girmesi gibi devamlı fenâ ve bekâ hâlini yaşar. Sürekli olarak inişte ve çıkıştadır. Ayın kavuşma hâlindeki durumunda olduğu gibi ârifin nefsindeki halk sıfatları yok olunca o fenâ hâline girer, kendisine dolunaydaki gibi varlık tekrar verilince de bekâ hâline geçer.⁴⁵⁷

Ay nasıl ki yaratılmış olduğu günden beri güneşin ışığını yansıtarak geceleri yolculuk yapanlara yol gösterici ise aynı biçimde bekâ halinde hakikat-i ilâhiyyeyi yansıtan insan-ı kâmilin hakikati de yaratılmış olduğu günden ebediyete kadar hakikat-i ilâhiyyeyi yansıtacaktır. Mahlûkat ise âlemlerde ve atvâr-ı kevnîyye içinde geçirdikleri seyr u sülûklarında ve âlem-i imkâna inişlerindeki seyrleri ile âlem-i vücûba çıkışlarındaki sülûklarında onun nuru ile zulmet-i kevnîden kurtulacaklardır.⁴⁵⁸

Ârif-i billah olan kullar sülûk neticesinde eşyanın hakikatleri olan esmâ ve sıfatları keşfettiklerinde kendi nefslerinin ve akıllarının hükmünden kesilip emr-i ilâhîye ve hükm-i rabbânîye teslim olur. Ayrıca mertebe-i tevhidde sahib-i tevhid, tecrîdde sahib-i tecrîd ve tefrîdde de sahib-i tefrîd olurlar. Bu üç mertebeye sahip olurlarken safa, huzur ve üns-i billah üzeredirler. Ayrıca mertebe-i şerâatta emir ve nehiy, rızâ ve adem-i rızâ halinde bulunmaları da Hakk ile olup nefsleri cihetinden değildir. Çünkü onlar nefsâniyetlerini Hakk'ın

⁴⁵⁴ Bursevî, a.g.e., II., 139.

⁴⁵⁵ Bursevî, a.g.e., II., 122.

⁴⁵⁶ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 90b.

⁴⁵⁷ Bursevî, a.g.e., II., 146.

⁴⁵⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 50-51.

hakkāniyetinde eritmiş ve nefslerinden ve benliklerinden müstağnîdirler. Bu nedenle Hakk onların şer'at mertebesinde hakikat, hakikat mertebesinde de şer'at ile beraber olmalarını sağlamıştır.⁴⁵⁹

Atpazarî'ye göre seyr u sülûk Allah'ın irâdesi ile gerçekleşir. Eğer Allah bir kulunu ağyârdan kurtarmak isterse onu destekler ve ona tarîkini açar ve o kişi kendisini irşâd edecek şeyh bulamasa bile Allah'ın yardımını ile sülûkunu nihâyete erdirir.⁴⁶⁰ Sülûka başlayan kişi ise mâsivâdan yüz çevirmeli ve âlemde garîb olmalıdır. Resûlullah Efendimiz dört halîfe seçtiği ve vezirleri olduğu hâlde “Küçüklüğümde yetim olarak büyüdüm. Olgunluk çağımda ise garîb oldum. Ne mutlu garîblere!” buyurarak buna işret etmiştir. Çünkü O daha sonra Rabbi tarafından “Halîl” edinildiği için hepsinden yüz çevirmiştir.⁴⁶¹

Fazlî Efendi'ye göre sâlik, yola başladığında -tahakkuk olmaksızın- yolun sonunu görmesi gerekir. Sonra tafsîlî olarak her bir mertebede tahakkuk ederek neftsen ve şeytandan halas bulup yedinci dâire-i nefis olan nefis-i fâniyeye ermelidir. Bunun müddeti de ancak kırk yıllık bir zaman dilimidir. Sâlik kırk yıllık bir mücâhede sonucu nefis-i fâniyeye erer.⁴⁶² Çünkü mutlak surette dünya sıkıntılarından kurtulmak ancak bu müddet zarfında hâsıl olur. Aynı biçimde insanın aklının kemâle ermesi ve arzusuna nâil olması da bu kadar zaman dilimi içerisinde olmaktadır.⁴⁶³ Kırk yıllık zaman Hüdâyî'nin şiirinde geçen “Az zamanda murâdına yetirir” sözünün de şerhi mâhiyetindedir.⁴⁶⁴ İsmail Hakkî şeyhinin bu görüşüne açıklık getirmiş ve bu kırk yıl meselesini şerh etmiştir. Buna göre kırk yıllık sülûk müddeti sâlikin şeyhle olan mübâyaasından itibaren değil mükâsefe mertebesine ermesinden itibaren başlar. Çünkü mübâyaadan hemen sonra keşf hâli nâdirdir. Keşften sonra insanın tam anlamıyla kemâle ermesi için ise kırk yıl gerekmektedir. Akıl kırk yılda kemâl bulduğu gibi ilm-i billah da kırk yılda kemâle erer. Kâmil bir mürşid elinde Sâlik kısa zamanda bu yolu kat' edebilir ve

⁴⁵⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 60.

⁴⁶⁰ Bursevî, a.g.e., II., 168.

⁴⁶¹ Bursevî, a.g.e., II., 163.

⁴⁶² Bursevî, a.g.e., II., 142.

⁴⁶³ Bursevî, a.g.e., II., 173.

⁴⁶⁴ Bursevî, a.g.e., II., 159.

kaybettiği zamanı telâfi edebilir ancak bu çok nâdir bir durumdur.⁴⁶⁵ Sâlik bu kırk yıllık sülûk müddetini ise ancak ihlâs ile tamamlayabilir.⁴⁶⁶

Fazlî Efendi tüm insanların seyr u sülûk içinde olduklarını düşünür. Bunun en belirgin örneği olan cennet ve cehennem ehlinin seyr ve sülûklarının nihâî noktalarına bakıldığında görülecektir. Buna göre nâr tenezzül sûretindeki terakkîdir çünkü celâlin bâtını cemâldir. Bu yüzden ehl-i nâr ahadiyyûn olarak adlandırılmıştır. Cennet ise terakkî sûretindeki tenezzüldür çünkü cemâlin bâtını celâldir. Bu nedenle de ehl-i cennete sıfâtiyyûn denilmiştir. Nîmetlenmek sıfat mertebesinde bu da zât mertebesinin altındadır. Ehl-i nâr ahadiyyûn olmaları hasebiyle ehl-i cennetten mertebe olarak yukarıdadır.⁴⁶⁷

Sâlikin nefsi-i emmâre ve levvâme ve mülhimedde seyri; seyr-i ilallah, mutmainne ve yukarısında ise seyri seyr-i maallah ile dir.⁴⁶⁸

a. Mürşid ve Mürîd

Fazlî Efendi mürşidi tarif ederken onun keşf sahibi veya bundan bir hazzı olan şahıs şeklinde tarif etmiştir.⁴⁶⁹ Ayrıca o konuşan kitaptır. Ona vusûl imkanı varsa sohbetine devam etmek ve susan kitaplarla yetinmemek gerekir çünkü nutkun tesiri sükûtunkinden daha belîğdir.⁴⁷⁰

Mürîd ise şerîatta irâdesi olan kişiye denir. Çünkü şerîat Allah'ın gayrindekileri de irâde sahibi olarak görür. Hakîkatte mürîd ise irâdesi olmayana derler. Çünkü hakîkat boyutunda gayrin irâdesi yoktur. Mürîd zâhirde şerîatla, bâtında ise hakîkatle amel etmek zorundadır. Zâhirde şerîat neyi isbat ederse mürîd de onu isbat eder, bâtında da hakîkat neyi nefy ediyorsa onu nefy ederek enbiyânın meşrebi ve sabikûn-i mukarrabûn olan evliyânın mezhebi üzere mu'tedil ve mutavassıt bir yol izler. Bununla beraber abd-i muhlis olmak için dünya ve ukbâ irâdelerinden fanî olarak mürîd olmaya çalışır. Ve abd-i muhlas olmak için ise irâdesini efendisinin irâdesinde fânî kılmaya gayret gösterir. Hakîkî mürîd mürşidine tam bir îmân-ı kâmil ile bağlanmadan itirazdan halas bulamaz. Bu makam ise hilâfet ve keşf

⁴⁶⁵ Namlı, Ali, İsmail Hakkı Bursevî hayatı, eserleri, tarikat anlayışı, 258.

⁴⁶⁶ Bursevî, Tamâmü'l-Feyz, II., 154.

⁴⁶⁷ Bursevî, a.g.e., II., 145.

⁴⁶⁸ Atpazarî, Reisülküttap 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 89b ve 90b.

⁴⁶⁹ Bursevî, a.g.e., II., 127.

⁴⁷⁰ Bursevî, a.g.e., II., 135.

makamıdır.⁴⁷¹ Böyle olan kişiler gerçek kulluğa erenlerdir. Onlar artık her türlü bağdan kurtulmuşlar ve hürriyetlerine kavuşmuşlardır. Nefisleri ile ma'dûm olup rableri ile mevcûddurlar. Rableri onların dünya ve ukbâda vekîlidir. Bunlar kurtuluşa erenler zümresi olup hâlisûn, muhlisûn ve muhlasûndurlar.⁴⁷²

Ayrıca Osman Fazlî Efendi bir belde aynı şeyhten müstahlef iki halîfenin aynı anda bulunmasının selefîn ameli olmadığını belirtir. Bu ona göre tek cesede iki ruhun üflenmesi gibidir. Ancak iki farklı şeyhten müstahlef halîfeler tek belde irşâd postuna çıkabilirler.⁴⁷³

b. Rûya

Seyr u sülûkta kat edilen merhalelerin değişiminde önemli rolü olan rûya ve rûya tabiri unsuru Osman Fazlî Efendi'nin tasavvufî görüşlerinde de önem arz eder. Fazlî Efendi varlık mertebeleriyle ilişkilendirdiği rûya âlemini mukayyed misâl âlemi olarak adlandırmıştır. Çünkü ondaki sûretler ancak uyku ile sınırlıdır. Rûya âlemi aynı zamanda âlem-i ervâh üzerine de ıtlak olunur. Ancak ondaki sûretler cismânî âlemdekilerin rûya âlemine nisbetinde olduğu gibi âlem-i ervâhdakilere nazaran daha kesîftir.⁴⁷⁴

Seyr u sülûk esnasında geçilen merhalelerde sâlikler bu mertebelere âit bir takım rüyalar ve tecellilere mazhar olurlar. Bunlarla alakalı bazı bilgileri açıklayan Fazlî Efendi çizdiği sülûk çemberlerinde sâliklerin göreceği rüyalara işaret etmiştir.⁴⁷⁵ Ayrıca sâliklerin rüyalarının tabirleri hakkında da görüşlerini serd eden Atpazarî, nefis-i emmâre ve nefis-i levvâme mertebelerinde olan sâliklerin gördüğü rüyaların tabir edileceğini ancak nefis-i mülhime ve sonrasında olanların rüyalarının tabire ihtiyacı olmadığını söylemektedir. Çünkü bunlar artık «وَتَقْوَاهَا فُجُورَهَا فَالْهَمَّهَا»⁴⁷⁶ âyetinde işaret edilen Allah'ın ilhamı altındadırlar. Mertebe-i ilhâm ise Cebrâil'in ilk defa Resûlullah'a geldiği mertebe gibidir.⁴⁷⁷

⁴⁷¹ Bursevî, a.g.e., II., 127.

⁴⁷² Bursevî, a.g.e., II., 117.

⁴⁷³ Bursevî, a.g.e., II., 154.

⁴⁷⁴ Bursevî, a.g.e., II., 119.

⁴⁷⁵ Atpazarî, Reisülkütüp 511 numarada kayıtlı isimsiz risâle, vr. 89a-b, 90b.

⁴⁷⁶ Şems (91), 8.

⁴⁷⁷ Bursevî, a.g.e., II., 119.

Bununla beraber kaynaklarda Atpazarî'nin bazı rüya tabiri örneklerine de rastlamaktayız. O bu rüya tabiri örneklerinde görüleceği gibi rüyayı sâliklerin derecelerine göre yorumlama cihetine gitmiştir. Sözelimi Atpazarî'ye göre sülûkunun nihayetinde olan kişinin rüyasında koyun görmesi o şahsın teslimiyetinin ve bağlılığının kemâline işaret eder. çünkü koyun hayvanlar içinde teslimiyet bakımından en önde olan bir hayvandır. Bu nedenle Hz. İsmail'in karşılığı koç olmuştur. Yolun ortasında olan bir şahıs rüyasında koyun görürse bu onun teslimiyete yatkınlığına ve yola sülûk etmedeki istidad ve kabiliyeti ile incizâbına işarettir. Mübtedî sâlikin gördüğü koyun ise nefsin şehvâtına ve tabiatına remizdir. Nefsini tezkiye etmek isteyen kişi onu teslimiyet olarak tabir eder. Mürîd ile mürşid arasındaki teslimiyet ilişkisi koyun ile kasap arasındaki münâsebet gibidir. Koyun nasıl kasaba teslimiyet gösterip boynunu uzatıyorsa mürîd de şeyhine öyle teslimiyet göstermeli ve hayat-ı hayvaniyyeden kurtularak hayat-ı hakkâniyyeye ermelidir.⁴⁷⁸

Rüyada görülen bütün yiyecek ve içecek cinsinden olan şeyler ilm-i resmî olarak tabir olunur. Yiyecekler ya kesîfti ya da latîftir. Kesîf olanlar ilm-i zâhîrle yorulur. Çünkü o kabuk mesâbesindedir. Latîf olan gıdalar ise ilm-i bâtına işaret eder. Çünkü latîf gıdalar kabuk içindeki öz gibidir. Zâhirî gıdalar insanı ibadet ve tâat için takviye eder. Bunun gibi mânevî gıdalar da insanın Hazret-i zât'a yol alırken gereken kuvveti sağlar.⁴⁷⁹

Rüyada süt görmek erbabının durumuna uygun olarak tabir olunur. Eğer rüyayı gören ehl-i rüsûmdan bir kimse ise o zaman süt o şahsın zâhirî ilminin ziyâdeliğine işaret eder. Aynı şekilde ehl-i bâtından bir kimse bu rüyayı görmüşse bu o kimsenin ilm-i bâtındaki makamının yüceliğine tabir olunur.⁴⁸⁰

Fazlî Efendi kendisinin çok fazla güzel rüyalar gören biri olmadığını belirtmektedir. Gördüğü bazı önemli rüyalara temas ederek hayatında bir kere Hz. Resûlullah'ı iki kez ise Hz. Hüdâyî'yi gördüğünü söylemektedir.⁴⁸¹

Hz. Resûlullah'ı gördüğü rüyasında beraberlerinde kedilerden ve köpeklerden oluşan iki grupta birlikte yürürler. Kediler elleri ile şahâdet etmeye başlar ancak köpekler susarlar.

⁴⁷⁸ Bursevî, a.g.e., II., 119.

⁴⁷⁹ Bursevî, a.g.e., II., 118..

⁴⁸⁰ Bursevî, a.g.e., II., 118-119.

⁴⁸¹ Bursevî, a.g.e., II., 168.

Bu Fazlî Efendi'ye “Kedi sevgisi îmândandır.” hadisini ve köpeklerin ev dışına çıkarılmasının sırrını ve köpek edinmenin gereksizliğini hatırlatır. Çünkü kedi Allah ve Resûlüne îmân etmiştir. Bu yüzden ona muhabbet etmek îmândandır. Çünkü mü'mine îmânından dolayı muhabbet etmek îmândandır. Köpek bunun hilâfına olup mekrûhiyyeti ve sevilmemesi bundan kaynaklanır. Çünkü ehl-i bid'at ve kâfirler bu şekildedirler.⁴⁸²

Hz. Hüdâyî'yi gördüğü rüyalarından ilkinde Hüdâyî ona kendisinden râzı olduğunu çünkü tarîkatını ihyâ ettiğini söylemiş ve sırtını sıvazlamıştır. İkincisin de ise Hüdâyî'nin Dîvân'ında geçen “*Ey derde uman tımar/gel hû diyelim hû*” beytindeki “uman tımar” sözünün “eden tımar” mı olduğunu sormuş Hüdâyî ise cevâben; ““Uman tımar” evlâdım!’ Diye kendisine cevap vermiştir.⁴⁸³

c. Fenâ ve Bekâ

Sülûk esnasında sâlikin Hakk'ta yok olma ve silinme hâlini karşılayan fenâ ve onun Hak ile tekrar varoluşunu anlatan bekâ hâli Osman Fazlî Efendi'nin seyr u sülûk anlayışında mühim bir yeri hâizdir. Ona göre sâlik zâtı zâta, sıfatı sıfata, esmâyı esmâya ve ef'âli ef'âle teslim ettiği zaman fenâ mertebesine erer. Böylelikle emânetleri sahibine tevdi etmiş olur. Öyle ki sûrî ölüm geldiğinde o kimse için suâl ve hesâb ve alıp verme yoktur, o dünyada iken cennet-i mânevî içinde olduğu için sorgu suâl sıkıntısından kurtulmuştur.⁴⁸⁴

Fazlî Efendi bekâ hâli ile şahâdet âleminde görünen vâsıl-ı ilallah mertebesindeki kemâl ehlinin, bütün varlık elbiselerinden mücerred, soyunmuş hâlde bulduklarını bildirmektedir. Bununla birlikte onlar cismânî ve rûhânî elbiseler içinde olanlarla birlikte görünürler. Buna nifâk-ı hakîkî denir ve buna sahip olan kişi yüce bir mertebeye ermiştir. Nifâk-ı sûrî ehlinin cehennemden en alt tabakasında olmasına mukâbil bu şahıslar en yüce mertebelerdedirler. Nifâk-ı hakîkî, tıpkı şerîatta tarif olunan mü'minlere mü'min gibi görünüp kâfirler arasında onlardan olan şahısların davranışı gibi taayyünâtın çokluğu karşısında her birisinin gerektirdiği hâl üzere bulunmaktır.⁴⁸⁵

⁴⁸² Bursevî, a.g.e., II., 169.

⁴⁸³ Bursevî, a.g.e., II., 168.

⁴⁸⁴ Bursevî, a.g.e., II., 173.

⁴⁸⁵ Bursevî, a.g.e., II., 123.

Nifâk-ı hakîkî ehli olan ehl-i kemâlin hakîkati olan hakikat-i insâniyenin, ayın kendinden ve ışığından fânî olup kendinde bir varlık kalmaması gibi ilâhî nûrda kendini fânî edip ilâhî nûrun cezbe ve kabziyla kendinden geçerek tekrar onun nûruyla varolması âdetâ cem‘ mertebesinin ve el-fark ba‘de’l-cem‘ mertebelerinin, fenâ ve bekânın alegorik bir anlatımıdır. Ay nasıl günlere göre gün ışığını hilâl, yarım ay ve dolunay şeklinde tam ya da noksan olarak yansıtıyorsa hakikat-i insaniye de nûr-i ilâhîyi bu şekilde yansıtır. Her ikisinin de fenâları celâl-i Hak dolayısıyladır. Bekâları ise cemâlden kaynaklanır.⁴⁸⁶

d. Cem‘ ve Fark

Tasavvuf ıstılâhında halk olmaksızın Hakk’a ve Hak olmaksızın halka işâret eden bu iki mertebe Osman Fazlî Atpazarî tarafından da benimsenmiştir. Sûfiler arasında mühim bir mânâyı hâiz olan ve sâliklerin geçtikleri mertebelerden önemli bir mertebeye işaret eden bu iki kavram, ona göre kendi içinde mertebelere ayrılmıştır. Halkı görüp Hakk’ı görememeye mübtelâ olan gaflet ve hicâb ehli fark-ı evvel mertebesindedirler. Sonra Hakk’ı halkı görmeden müşâhede makamı olan cem‘ ve fenâ-i evvel mertebesi gelir. Bundan sonraki mertebe ise fark-ı sâni ve bekâ-yı evvel mertebesidir. Sonra Hakk’ın halkta ve halkın da Hakk’ta, kesret perdesiyle vahdetin veya vahdet perdesiyle kesretin örtünmesi olmaksızın şuhûdu makamı olan cem‘u’l-cem‘ ve fenâ ve bekâ-i sâni mertebesi gelir. Bu mertebede “أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ”⁴⁸⁷ âyetinin sırrı ortaya çıkar. Bu cem‘u’l-cem‘ makamında zâtî, sıfatî ve ef‘âlî cem‘ bi’l-fiil hâle gelir ve bütün sırlarıyla tahakkuk eder.⁴⁸⁸

Sülûkta olduğu gibi varlık mertebelerinde de cem‘ ve fark durumu vardır. Meselâ insan cem‘ mertebesine, âlem fark mertebesine, Kur’ân ise insan-ı kâmil mertebesine remzdir. İnsanda cem‘ olan, âlemde fark olur. Kur’ân cem‘ mertebesidir. Furkân fark mertebesidir. Kur’ân cem‘ mertebesine işâretle başladığı gibi Furkân-ı âlem de fark mertebesine işâretle başlamıştır.⁴⁸⁹ Ayrıca Bakara sûresinin ilk iki âyeti insan-ı kâmilin cem‘ mertebesidir. Bu âyetten sonra gelen diğer tüm âyetler âlemin fark mertebesidir.⁴⁹⁰

⁴⁸⁶ Atpazarî, Lâihât, 52.

⁴⁸⁷ “Senin sadrını şerh etmedik mi?” İnşirâh (94), 1.

⁴⁸⁸ Bursevî, a.g.e., II., 125.

⁴⁸⁹ Atpazarî, Lâihât, 3.

⁴⁹⁰ Atpazarî, Lâihât, 3.

Fazlî Efendi ayrıca sülûk ehline bu mertebelerin ehemmiyetini hatırlatarak sâlikin cem‘ ve farkı görerek ilhâd ve zındıklık vartasına düşmekten kurtulması gerektiğini tavsiye etmiştir.⁴⁹¹

e. Ebu'l-vakt - İbnü'l-vakt

Sadreddin Konevî’de gördüğümüz ve bir sûfinin sülûkü esnasında, hâlinin tesirine bağlı kaldığı ve hiçbir şekilde etkin olmadığı dönem ile kemale erip, zaman ve makam ve de hallerin egemenliğinden kurtulduğu dönemi ifâde eden *ibnü'l-vakt* ve *aba-li'l-vakt* veya *aba-li'l-enfas* diye isimlendirilen bu iki terim Osman Fazlî’de de karşımıza çıkmaktadır. Konevî bu iki kavramı şu şekilde açıklar: ‘İnsan, zikrettiğimiz hale ulaştığında, ibnü'l-vâkt’dir (vaktin oğlu, haline uyan). Kâmil olduğu zaman ise nefisler, haller, vâkitler, rûhlar, sûretler, mevâtınlar vb. şeylerin *babası* olur. Zikredilen her şey kendisinden neşet eder ve onunla belirlenir ve zuhur eder.’ Sûfî, bunların ilkinde mutlak anlamda pasif ve edilgen iken, ikinci halde aktif ve tasarruf sâhibidir. ‘Ebu'l-Vakt (vaktin babası) zamânın hakîkatini ve *ed-Dehr* isminin müsemâmını bilen kişidir. Ebu'l-Vaktin takdiri ve farzı ile, an’dan ibâret olan vâkit, birbirinden ayrılır, anların hükümleri birleşir; böylelikle *ebu'l-vakt* sâyesinde, söz konusu bu hükümler ile tafsil ve üstünlük zuhur eder. O, zamânın dürülmesini, yayılmasını, gizliliğini ve açıklığını his ve hayal, ruh ve misal, makam ve hal olarak müşâhede eder.⁴⁹²

Fazlî Efendi ise ibnü'l-vakt olan kişinin vaktin gereğiyle amel etmesi ve geçmişe veya geleceğe bakmaması gerektiği fikrindedir. Ona göre sâlik ibnü'l-vakt olması hasebiyle her ne kadar tüm alakalardan kurtulmayı arzulasa da bunu vaktinin gelmemesi nedeniyle başaramaz. Çünkü ızdıraplar vardır ancak çareleri vakt-i merhûnunu beklemektedir ve vaktinden önce hâsıl olmaz. Eğer ebu'l-vakt olursa zamana hükmedeceği için her hususta tasarruf ona âittir. Böylelikle zaman da ona tâbî olur.⁴⁹³

f. Telvîn-Temkîn

Seyr u sülûkla alakalandırılan bu iki kavramı Osman Fazlî ikişerli kısımlara ayırarak değerlendirir. Ona göre telvin iki çeşittir. Birincisi tahkîk öncesi telvîn olup ehl-i hicâbın

⁴⁹¹ Bursevî, a.g.e., II., 167.

⁴⁹² Ekrem Demirli, a.g.e., 304.

⁴⁹³ Bursevî, a.g.e., II., 154.

telvînidir. İkincisi tahkîk sonrası telvîndir ki bu keşf ehlinin telvînidir. Temkîn de aynı şekilde iki çeşittir. Telvîn sonrası tahkîkte temkîn ki bu fenâ ehlinin temkînidir. İkincisi tahkîk sonrası telvînde temkîndir. Bu da bekâ ehlinin temkînidir.⁴⁹⁴ Seyr u sülûkta temkîn ve sükûn vusûl ve yakaza hâlinde sonra olur.⁴⁹⁵

g. Atpazarî'nin ilim anlayışı

Ekberî sûfîler tarafından, ilim “Bilen için meydana gelen hakîkat.”⁴⁹⁶ olarak târif olunmuştur. Fazlî Efendi'nin kendisinden çok fazla etkilendiği Sadreddin Konevî ise ilimleri *aslî-ana ilimler* ve *tafsilî-ferî ilimler* diye ikiye ayırmış, ardından da her ilmin konusu, ilkeleri ve meseleleri vardır⁴⁹⁷ diyerek bir şeyin ilim diye nitelendirilebilmesi için sâhip olması gereken temel şartları dile getirmiştir.⁴⁹⁸ Onun yolundan giden Fazlî Efendi'de ilimleri taksim etmiş bazılarının aslî bazılarının ise fer'î olduklarını belirtmiştir. Buna göre ilimlerin bazıları icmâlî, aslî ve küllîdir. Bazı ilimler ise bu küllî kânunların fer'idir.⁴⁹⁹

Atpazarî *Miftâhu'l-Gayb*'a yazdığı şerhte Konevî'nin küllî ilim olarak kabul ettiği ilm-i ilâhî görüşünü açıklayarak ilm-i ilâhînin ilm-i hakâyık olduğunu beyan etmiştir. Bu ilim Hakk ile halk arasındaki münasebeti açıklar. Kişi bu ilmi ancak kendi miktarınca elde eder. Bütün ilimlerin anası bu ilim olup diğer ilimler onun kollarıdır.⁵⁰⁰

İlm-i ilâhînin konusu Hakk'ın zâtının gerektirdiği gereklilikleri, isim ve sıfatlarının araştırılması bakımından Hakk'ın vücûdudur.⁵⁰¹ Ancak bu Hakk'ın halk ile, halkın da Hakk ile irtibatı haysiyetiyledir. Zâtı cihetiyle değildir. Çünkü O bu itibarla âlemlerden müstağnîdir. aklî ve vehmî işâretler onu kuşatamaz, O'nu veya O'nun ahvâlini ve hakîkatini araştırılmaz.⁵⁰²

⁴⁹⁴ Bursevî, a.g.e., II., vr. 246b.

⁴⁹⁵ Bursevî, a.g.e., II., 155.

⁴⁹⁶ Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 397.

⁴⁹⁷ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 3a.

⁴⁹⁸ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 63.

⁴⁹⁹ Atpazarî, *Misbâh*, vr., 3a.

⁵⁰⁰ Atpazarî, a.g.e., vr., 4a.

⁵⁰¹ Bu hususta bir diğer Ekberî sûfî olan Kayserî de ilm-i ilâhînin konusunu Zât-ı Ahadiyye ile O'nun ezeli na'atları ve sermedî sıfatları şeklinde tarif etmiştir. Bkz. *Risâle fî ilmi't-tasavvuf*, *Resâil* içinde, s. 110.

⁵⁰² Atpazarî, a.g.e., vr., 4a.

İlm-i ilâhînin mebâdîsi ise varlıkları başka bir varlık üzerine tevakkuf etmeyen zât isimleridir. Bu isimler temeyyüzât-ı mütebâyine ve taayyünât-ı mütekâbileyi kabul eden genel hükümlü isimler olup Hayat, İlim, İrâde, Kudret vs. bunlardandır.⁵⁰³

İlm-i ilâhî bütün ilimler arasında kişiye en faydalı ilimdir. Bu ilim ilâhî tecellî, Rahmânî feyz ve Rabbânî ilham ile elde edilir. Bu ilmi elde etmeyi sağlayacak olan vasıtalar olan tecellî, feyz ve ilhamlar ancak tabiatın şerîat mertebesinde ıslahı, nefsin tarîkatta tezkiyesi, kalb ve fuâdın mârifette tahliyesi ve hakîkatte ruhun tecliyesi ve sırrın tasfiyesi ve mâsivallahtan hiçbir talep, kasıt, muhabbet ve fânî alakaların hepsinden en kâmil tevhid en şâmil tecrîd ve en efdal tefrîde sahip olmakla mümkün olur.⁵⁰⁴

Fazlî Efendi ilimin elde ediliş yöntemine göre yaptığı tasnifinde ilmi, huzûrî ve husûlî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Huzûrî olan ilim ruh mertebesinde olduğu için böyle adlandırılır ve bu ilim çalışmayla elde edilen bir ilim değildir. “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ”⁵⁰⁵ âyeti buna işaret eder. Husûlî ilim ise cismâniyyete âit olup çalışmakla elde edilir. “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ”⁵⁰⁶TP âyeti buna işaret etmektedir. Yalnız buradaki ta’lîm ruhun bedene taallukundan ve âlem-i emrden âlem-i halka inişinden dolayı unuttuğu ilmi tekrar hatırlatmak içindir.⁵⁰⁷ Bu yüzden ilim ve kemâl bi’l-fiil ruhta mevcuttur. Bedende ise bi’l-kuvve olarak bulunur. Bedendeki potansiyel olarak mevcut olan ilim kesb ile ortaya çıkarılır.⁵⁰⁸

İlmin mü’minler ve kafirler arasında müşterek taraflarının olmasından hareket bu konuya açıklık getiren Fazlî Efendi’ye göre kafirlerden sâdır olan ilim, amel ve eserler, onların taht-ı tasarrufunda buldukları celâlî esmâdan neş’et etmektedir ve celâlî ilimden gelmektedir. Amelleri ve eserleri mazharı oldukları ismin elinde tecellî eder. Bu ilim, amel ve eserler ilk olarak gayb-ı zât içinde gizlenmiş şuûnât-ı zâtiyyelerdir. Daha sonra ilim mertebesinde a’yân-ı ilmiye-i sâbite ve sûretler olarak taayyün etmişlerdir. Bu taayyün ilim mertebesinde feyz-i akdes-i zâtîde olmuştur. Daha sonra isti’dâtlardan olan umûr-i külliye,

⁵⁰³ Atpazarî, a.g.e., vr., 4a.

⁵⁰⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 154.

⁵⁰⁵ Âraf (7), 172.

⁵⁰⁶ Bakara (2), 31.

⁵⁰⁷ Bursevî, a.g.e., II., 124.

⁵⁰⁸ Bursevî, a.g.e., II., 124.

ahvâl-i ayniyye, hakâyık ve mevcûdât-ı ayniyye, arsa-i ilimde ve dışarıda tahakkuk etmişlerdir.⁵⁰⁹

Bu tahakkuk feyz-i mukaddes-i esmâî ve sıfâtî ile gerçekleşmiştir. Bu feyz ile kafirlerden sâdır olan ilim, amel ve eserlerin hakâyık-ı gaybiyyeleri kâbiliyetleri miktarınca cüz'î varlıklar olarak şahâdet âleminde zuhûr etmişlerdir. Böylece bu tahakkuk ile enfüs ve âfâk, arzlar ve semâvât, mele'-i âlâ ve esfel yaratılmış, celâlî, cemâlî ve kemâlî olan umûr-i ilâhiyye tamam olmuştur.⁵¹⁰

Yukarda bahsettiğimiz gibi ilimleri zâhir ve bâtın diye iki kısma ayıran ve aklî ve naklî ilimlerin yanında keşfî ve huzûrî ilmin gerekliliğini savunan Fazlî Efendi'ye göre ilimden murad ilm-billah'tır. Zâhirî ilimler ise ona vesîledirler. Zâhirî ilmin hakîkî ilme karşı durumu ticarî mala sürülen paha gibidir.⁵¹¹ Aynı zamanda ilm-i zâhir, ilm-i bâtına nisbetle ceset ve ruh, kabuk ve öz, suret ve mânâ gibidir.⁵¹²

Zâhirî ilimler ve şerîat, ibâdet ve dirâsete dayalı ilimler rahmettir ve kurb-i sıfâtî makamıdır. Bu makama ait ilme Kur'ân'da "Katımızdan bir rahmet..."⁵¹³ şeklinde telmihte bulunulmuştur. Burada geçen taraf Hakk'ın vâhidiyyet sıfatı ve kurb makamıdır.⁵¹⁴ Bâtınî ilim ise Hakk'ın ahadiyyet-i zâtından ve mertebesindedir. Bu yüzden bu mertebeye Kur'ân'da "Tarafımızdan bir ilim..." diye telmihte bulunulur.⁵¹⁵

Ledünnî ilim olarak da isimlendirilen bâtınî ilim arada vasıta olmaksızın doğrudan Allah tarafından kişiye ihsan edilir. Bu yüzden bazı kimseler "Bize bî hurûf u savt tâlim olundu, biz de sehv u fevt etmeden okuduk." derler.⁵¹⁶

Zâhirî ilmin bâtınî ilme olan nisbetinin, zâhirin bâtına olan nisbeti gibi olmasının nedeni, zâhirî ilmin şerîatın zâhiri ve sûretine, bâtınî ilmin ise onun bâtını ve hakîkatine dair

⁵⁰⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 59.

⁵¹⁰ Atpazarî, *Lâihât*, 59-60.

⁵¹¹ Bursevî, a.g.e., II., 173.

⁵¹² Atpazarî, *Lâihât*, 141.

⁵¹³ Kehf (18), 65.

⁵¹⁴ Atpazarî, *Lâihât*, 140.

⁵¹⁵ Atpazarî, *Lâihât*, 143.

⁵¹⁶ Atpazarî, *Lâihât*, 144.

olması dolayısıyladır. Bu yüzden ilki zâhirî ilim, ikincisi de bâtinî ilim diye adlandırılmıştır.⁵¹⁷

İlm-i zâhir ilm-i bâtının kapısı gibidir. İlmin şehri Efendimiz, bu şehrin kapısı da Hz. Ali'dir. Kim ilm-i Muhammedî şehrine girmek dilerse Ali kapısından geçmesi gerektiği gibi ilm-i bâtını elde etmek için de ilm-i zâhir kapısından geçmek gereklidir.⁵¹⁸

İlimde rüsûh sahibi olmak haber, beyan, delil ve burhân metotlarıyla hâsıl olan ilimden sonra keşf, zevk ve vicdân ile husûle gelen ilimle ancak mümkün olur. Bu kimseler muhakkikler olarak da isimlendirilirler. Bunların ilimleri fikir ve nazar ürünü değildir. Bu kimseler halîfeler ve eminlerdir. Âhirette kendilerine korku ve üzülmeye olmayan kişiler de bunlardır. Şeytan bu kimselere sataşamaz ve onlar üzerinde herhangi bir tasallutu da yoktur.⁵¹⁹

Fazlî Efendi ilimler çeşitli kısımlara ayırmıştır. Bu kısımlardan ilki; âlimin ilmini elde etmek maksadıyla kendisinin dışında bir yere müracaat etmeden hâsıl ettiği ilimdir ki buna ilm-i fiilî denir. Diğeri âlimin, ilmini kendisi dışından hâsıl ettiği ilimdir buna da ilm-i infîâlî denir. Kul ilmini arada vâsıta bulunmaksızın ve husulü için çalışmaksızın doğrudan doğruya Allah'tan alırsa bu ilim de vehbî ilim olarak nitelendirilir. Bu ilim ledünnî ilimdir. Kul çalışarak ilmi elde etmiş ise bu durumda o ilme ilm-i mükteseb denir. İmkân âlemine dair olan ilme ilm-i kevnî, Hakk'a, O'nun esmâ ve ef'âline dair olan ilme ise ilm-i ilâhî denir.⁵²⁰

Kendisi zâhirî ilimler tahsil etmiş olmasına rağmen Osman Fazlî Efendi ulemâ-i rüsûmdan sûfiyyeyi inkâr eden kimselere karşı çok şiddetli ve ağır ithamlarda bulunur. Zâhir ulemâsını şirk-i hafî ehli olarak nitelendiren Osman Fazlî Efendi "Kafirler için dünya hayatı süslendi."⁵²¹ mealindeki âyetindeki kafirlerden kast olunanın sûfilerin halini inkâr eden, tasavvufî hakikatleri zevk etmemiş ulemâ-i rüsûm olduğunu söyler. Bunlar kendi nezdlerinde bulunan ilimle övünüp bunun dışındakileri red ve inkâr ile sûfiyyeyi ta'n ve onlarla alay ederler. Onlar nazarında sûfiler zâhirî ilimlerden behredâr değillerdir. Bu yüzden onlara karşı kibir ve gurur ile hareket ederler. Halbuki âhirette hakikat ehli onlara üstün gelecek ve

⁵¹⁷ Atpazarî, Lâihât, 144.

⁵¹⁸ Atpazarî, Lâihât, 144.

⁵¹⁹ Atpazarî, Risâle-i Rahmâniyye, 4b.

⁵²⁰ Atpazarî, Misbâh, 5b.

⁵²¹ Bakara (2), 212.

Allah'ın yanında bulunup O'nun müşâhedesiyle nîmetleneceklerdir. Bunlar küfr-i hafîden berî olan hakîkî mü'minlerdir.⁵²²

Ona göre zâhir ulemâsı tevhid konusunda enbiyâyâ tâbî oldukları zannı içindedirler. Gerçekte ise onlar enbiyâyâ tâbî değildirler. Enbiyâyâ gerçekten tâbî olanlar velîlerdir.⁵²³ İlm-i tasavvuf dışında da kurtuluş yoktur. Çünkü o baştan başa gerçektir. Onun dışındakiler ise hata ve savâb birbirine karışmıştır. İlim ehli arasında dalâlet ehli çoktur. Bunlar arsında hakîkate en uzak olanlar Mu'tezile fırkasıdır. En yakın olan grup ise kelâmcılardır.⁵²⁴

Ayrıca Osman Fazlî Efendi zâhir ulemâsının şer'î ilimlerin de kaynağı olan Kur'ân hakkındaki bilgilerinin dahi sınırlılığına dikkat çeker. Ona göre ilm-i zâhir ehli için Kur'ân el değmemişliğini dâimâ korur. Çünkü onlar sadece lafzın zâhirinden hareketle ilk anlaşılın anlamı üzerinde düşünürler. Bu nedenle Kur'ân kendi esrârını onlara açmaz. Bâtın ehli ise derecelerine göre onun yetmiş anlamını da fehm etmişlerdir. Zâhir ulemâsı ilimlerinin tefekkürî olması nedeniyle ilimlerini dayandıracakları mukaddemâta ihtiyaç duyarlar. Hâlbuki bâtinî ilim sahipleri ilimlerinin tezekkürî olması nedeniyle bunlara ihtiyaç duymazlar. Bu durum su çıkarmak için kuyu kazan kişinin durumuna benzer. Kuyudan ya su çıkar ya da çıkmaz. Çıkan su ise tatlı olabileceği gibi acı da olabilir. Bu zâhir ulemâsının hâlini anlatır. Bâtın ehlinin ilmi ise yağmur gibidir. Bu nedenle de hiçbir bozulma ve değişime uğramaz. Çünkü vahiy ve ilhâm korunmuş bilgidir. Sûfîlerin ilmi ilhâma dayandığı için tamamen doğru ve en gerçek bilgidir.⁵²⁵

Fazlî Efendi sünnetin Kitab'dan müstenbit olduğunu söyleyerek evliyâullahın sünnetinin de sünnet-i nebevîden çıktığını kabul eder. Evliyânın sünnetinden maksatta nefsin ilmen ve amelen kemâle erdirilmesidir. Tarîkat ahkâmının farklı ve çok oluşu ise Resûlullah'ın vefatının üzerinden çok zaman geçmiş olması insanların kalplerinde kasvetlerin ve perdelerin artması nedeniyle olup istidâtlar zayıflamıştır. Bu zayıf istidâtları takviye etmek için vazifeler artmış ve ruhun takviyesine ihtiyaç duyulmuştur. Pîrân bu ictihâdlarını ilham-ı

⁵²² Atpazarî, Lâihât, 9-13.

⁵²³ Atpazarî, Lâihât, 26.

⁵²⁴ Bursevî, a.g.e., II., 147.

⁵²⁵ Bursevî, a.g.e., II., 148.

rabbânî ile yapmış olup kendi nefislerinden ortaya koymamışlardır. Kâmil olan vâsıllar ancak şerîfata uygun şekilde amel ederler.⁵²⁶

Atpazarî'ye göre zâhir ulemâsı ile bâtın ehlinin ilimlerindeki bu farklılık onları dini yorumlamada hataya sevk eder. Sözelimi peygamberlerden zuhûr eden sehv hâlini zâhir ehli sehv olarak kabul ederken, bâtın ehli tarafından o davranış sehv olarak kabul edimeyip doğru kabul edildiği örneğini bunun en güzel örneğidir.⁵²⁷

Bu arada Fazlî Efendi bir yandan da ilim hususunda zâhir ulemasının otoritesine darbeler indirmiştir. Ona göre “Allah'tan hakkıyla ancak âlimler haşyet eder.”⁵²⁸ âyeti ile “Âlimler enbiyânın vârisleridir.”⁵²⁹ hadisinde geçen âlim kelimesi kâmil kişiler için sarf olunmuştur. Kâmil kişi ilm-i şerîfat ve hakîkati kendisince cem eder. Haşyetin ve verâsetin hakîkati bu iki ilmi birlikte elde etmekle hâsıl olur, bu ilm-i hakîkattir. Bunun dışındakiler ise ilm-i rûsûm ve sûrettir. İlm-i hakîkî sahibine kâinâtta her şeyi bir bedeninin organları gibi görmesini sağlar, öyle ki kişi onlardan herhangi bir ferde ne sû-i niyetle kastedebilir, ne de herhangi birine hased edebilir. Çünkü kişi organlarından birinin hasta olması ya da ona bir zarar gelmesini istemez. İlm-i sûrî ise sahibine âlemi böyle göstermez.⁵³⁰

Bununla beraber kendi dervişlerine zâhiri ilimleri tahsil ettiren Fazlî Efendi, ilm-i zâhiri zâhirî ahkâmın yürütülmesindeki menfaatinden dolayı zâhirî gıdaya benzetmiştir. Bâtınî ilim ise bâtınî işlerdeki faydasından dolayı mânevî gıda gibidir.⁵³¹ Fazlî Efendi sâlikin sırf ilim ve irfan ile yetinmesini de doğru bulmaz. Çünkü şeytan kendisine hiçbir fayda sağlamadığı hâlde Kur'ân'ı yetmiş merteye üzerine tefsir edebilir. Bu yüzden sâlik İslâm ve îmânın hakîkati üzere olmalıdır.⁵³² Ayrıca ilm-i zâhir sâliklerin dünyası, ilm-i bâtın ise ukbâsıdır. Sâlikin her ikisinden de fânî olması iktizâ eder.⁵³³

⁵²⁶ Bursevî, a.g.e., II., 118.

⁵²⁷ Bursevî, a.g.e., II., 148.

⁵²⁸ Fâtır sûresi (35), âyet 28.

⁵²⁹ Buhârî, İlm 10; Tirmizî, İlm 19; İbn-i Mâce, Mukaddime 17; İbn-i Hanbel 196/5

⁵³⁰ Bursevî, a.g.e., II., 166.

⁵³¹ Bursevî, a.g.e., II., vr. 247b.

⁵³² Bursevî, a.g.e., II., 158.

⁵³³ Bursevî, a.g.e., II., 141.

5. BAZI TASAVVUFÎ KAVRAMLAR

1. Kerâmet

Osman Fazlî Efendi'nin tasavvufî hayatında olağanüstülüklerle pek meyl etmediği görülmektedir. Kevnî keramete sahip olmadığını ancak ilmî kerâmete sahip olduğunu ayrıca kevnî kerâmetlerin Ehlullah nezdinde hoş karşılanmadığını her zaman vurgulayan Fazlî Efendi kendisinin Kur'ân ve sünnete ittibâ ettiğini irşâdının da bu yola olduğunu söylemiştir. Ona göre denizde boğulmamak, ateşte yanmamak, havada yürümek gibi şeyler şeytanın ve kâfirlerin dahi yapabileceği bir iştir.⁵³⁴ İsmail Hakkî Bursevî'ye şayet şeyhinden böyle bir talepte bulunursa şeyhinin bunlara sahip olmadığını, ne kabirdekilerin hâllerini bildiğini, ne gizli şeylere vâkîf olduğunu, ne sultanın ya da vezirlerin ne zaman azl olacağı ya da ne zaman öleceğini bildiğini söyleyerek bunlarla alakadar olmadığını beyan etmiştir.⁵³⁵

Fazlî Efendi kendisi pek iltifat etmediği halde evliyanın kerâmetlerine îtibar etmekten de geri durmaz. Bu bakımdan zaman zaman sohbetlerinde bu tür vakaları naklettiği de olmuştur. Bunun en tipik örneğini bir sohbetinde naklettiği ve evliyâullahı eziyet edenlerin Allah tarafından nasıl te'dîb edildiklerine dair bir menkıbede görebiliriz. Bu menkıbeye göre İbrahim b. Edhem'in kabrindeki bir delikte yaşayan bir arı, onun türbesine karşı kötü niyet besleyenlere musallat olur ve onları bu niyetlerinden vazgeçirip tevbe etmelerine neden olurdu.⁵³⁶

2. Zikredenlerin mertebeleri

Zikredenler zikirlerinin muhtelif olması nedeniyle farklı farklı mertebelere sahiptirler. Osman Fazlî Efendi zâkirlerin taksim olduğu mertebeleri beş kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilkinde yer alanlar sırf dil ile zikredip zikrettiklerinin fikrini etmezler. Onun eserleri üzerinde aklî mütâlaaları yoktur. Zikrettiklerinin huzuru ve etvârının alken mükâşefesini de yapmamışlardır. Onunla ünsiyetleri yoktur ve ruhları ile onun nûrunu müşâhede etmemişlerdir. Zikrettiklerinde fenâyâ da erememişlerdir. Sırları onun sırrıyla taayyün etmemişlerdir. Bu fırka mutlak fâcirlerin oluşturduğu gâfiller zümresi olarak adlandırılır.

⁵³⁴ Bursevî, a.g.e., II., 168, 170.

⁵³⁵ Bursevî, a.g.e., II., 168.

⁵³⁶ Bursevî, a.g.e., II., 157.

Bir diğerk grup ise sâdece lisan ve akılla zikrederler. Onlar lisanları ile zikredip zikrettiklerini tefekkür ederler. Eserlerini akıllarıyla mütâlaa ederler. Ancak mezkûrlarının huzuru kendilerinde oluşmamıştır. Kalpleriyle onun etvârını keşfetmemişlerdir. Onun nûrunu ruhlarıyla keşfetmiş de değillerdir. Mezkûrlarında fânî olmamış ve onun sırrıyla taayyün etmemişlerdir. Bunlar ebrârdan müteyakkızlar zümresi olarak adlandırılmıştır.

Onların bu durumu altlarında bulunanlara nisbetle kabul görür. Fakat üstlerindekiyle nisbetle kabul edilmez. Bunun nedeni kendilerinden aşağıda kalan zümreye nisbetle kâmil olmaları ancak kendilerinden yukarda bulunan zümrelere nisbetle de noksan olmalarından kaynaklanır.

Üçüncü grup ise sırf lisanen, aklen ve kalben zikrederler. Onlar da lisanları ile zikredip zikrettiklerini tefekkür ederler. Eserlerini akıllarıyla mütâlaa ederler ve mezkûrlarıyla huzurdadırlar. Onun etvârını kalpleriyle keşfet ederler. Ancak onların mezkûrlarıyla ünsiyetleri yoktur. Ruhları ile onun nûrunu müşâhede etmemişlerdir. Zikrettiklerinde de fenâyâ erememişlerdir. Sırları da onun sırrıyla taayyün etmemiştir. Bu zümreyi mukarrebînden ehl-i bidâyet olanlar oluşturur. Bunların durumu da altlarına nisbetle kâmil ve makbûl, üstlerine nisbetle noksan ve merdûddur.

Dördüncüler ise sırf lisanen, aklen, kalben ve rûhen zikrederler. Bu zümredekiyle de lisanları ile zikredip zikrettiklerini tefekkür ederler. Eserlerini akıllarıyla mütâlaa ederler ve mezkûrlarıyla huzurdadırlar. Onun etvârını kalpleriyle keşfet ederler. Onunla ünsiyet kurmuşlardır. Onun nûrlarını ruhlarıyla mükâşefe etmişlerdir. Ancak bunlar da mezkûrlarında fenâyâ erememişlerdir. Sırları da onun sırrıyla taayyün etmemiştir. Bu tâife mukarrebînden olan ehl-i vasat olarak kabul edilmiştir.

Sonuncu grup ise lisanlarıyla zikreder, mezkûrlarını tefekkür, âsârını aklen mütâlaa ederler. Mezkûrlarıyla huzurdadırlar. Etvârını kalben keşfet etmişlerdir. Onunla ünsiyet kurmuşlar ruhlarıyla onun nûrlarını müşâhede etmişlerdir. Onda fânî olmuşlar ve sırları onunla taayyün etmiştir. Bular mutlak anlamda zikrin tahakkuk ettiği kimseler oldukları için onlar yine mutlak anlamda makbuldürler ve onlar için asla red söz konusu edilmez. Çünkü

onların kemâlleri tamam olmuştur. Onlar nebîler ve resûller ve kâmil ve ekmel olan velîlerden olan mukarrebînden ehl-i nihâyettir.⁵³⁷

3. Tevekkül

Tasavvuf tarihi boyunca en fazla üzerinde durulan bir konu olan tevekkül Fazlî Efendi tarafından da yorumlanmıştır. Ona göre kulun her işinde Rabbi ona vekildir. Ubûdiyyet âdâbı gereği kulun tasarrufu Rabbine terk etmesi ve bir şeyin olması veya olmaması için gayret göstermemesi gerekir. Bazı zevât Kahhâr isminin tesirini elde ederek bunu bir takım kötü işlerde, birinin başına bela getirmek gibi, hastalığa uğramasını sağlamak gibi zararlı şeylerde kullanmaktadırlar. Bunlar yanlış olup bunlardan Allah'a sığınmak gerektir.⁵³⁸

4. Belâ ve Sabır

Fazlî Efendi'ye göre belâ, insanın âlem-i imkânda yaşamaya devam ettiği müddetçe devam eder. Âlem-i imkânda ise belâ nihâyete ermez. Ancak belânın mahalli dünyadır. İmkân mümkün cennette dahi ayrılmaz ancak cennette ibtilâ yoktur, insan-ı kâmil her ne kadar avâmdan ayrı bir seyr içinde olsa da zâhiren onların bulunduğu mertebededir. Bu yüzden onlara gelen hastalık, ağrı, ölüm ve haşr gibi belâlardan insan-ı kâmil de payını alır.⁵³⁹

Fazlî Efendi'ye göre belâyaya sabır ise çeşitli kısımlara ayrılır bunlar; Allah'ta, Allah için, Allah ile, Allah'la beraber, Allah'a vs. sabırdır.⁵⁴⁰

5. Helâl

Osman Fazlî Efendi'ye göre temiz, kişinin nefsânî bir gayreti veya fikri olmadan ister sâlih ister fâsik tarafından gelen hesap etmediği bir rızıktır. Bu rızık taraf-ı ilâhîden olması hasebiyle red olunmaz. Bu nedenle Hazret-i Hüdâyî:

Gele bir nesne min gayri taleb

⁵³⁷ Atpazarî, *Lâihât*, 35-38.

⁵³⁸ Bursevî, a.g.e., II., 123.

⁵³⁹ Bursevî, a.g.e., II., 165.

⁵⁴⁰ Atpazarî, *Lâihât*, 120.

Onu Hak'dan bilür erbâb-ı edeb

demıştır.⁵⁴¹

Ayrıca Atpazarî'ye göre haram mal habîs, helal mal ise temizdir. Allah ikisinin müsâvî olmadığını beyan etmiştir. Bu yüzden helali talep etmek makbûl, haramı talep etmek merdûddur. Çünkü pis olan şeyi habîsler talep eder, temiz olan şeyi ise temiz olanlar talep eder. Allah haram ve helalin azlığına veya çokluğuna bakmaz. O helal ve haramın güzel yada çirkin oluşuna bakar. Buna göre az da olsa helal güzeldir, çok da olsa haram çirkindir.⁵⁴²

Fazlî Efendi vasfı değiştirilen haramın şeriat nezdinde helal olsa bile ehl-i tarîkin bundan sakınması gerektiği görüşündedir. Çünkü habîsin bedeli de habîstir.⁵⁴³

6. Ru'yetullah

Osman Fazlî Efendi dünyadaki göz ile âhiretteki gözün arasında fark bulunduğunu görüşündedir. Ona göre dünyadaki göz âhirette bâtın olacak onun yerine basîret ikâme edilecektir. Allah'ı görmek beşeriyet hâlinden ve varlıktan soyunmayı gerektir. Ru'yetullah da ancak fenâ mertebesine ermekle mümkün olur. Resûlullah'ın mi'râcda rabbini görmesi ise cismânî göz hâlini almış olan sır ve rûhânî gözle olmuştur. Çünkü bu mertebeye cismâniyetin duhûlü mümkün değildir. Resûlullah mi'râcında âlem-i cismânîden, âlem-i ervâhtan geçip âlem-i emre vâsıl olmuştur.⁵⁴⁴

7. Küfür-Îmân

Osman Fazlî Efendi'ye göre küfür üç çeşittir; küfr-i nîmet, küfr-i vahdet ve küfr-i tâğût. Her birisinin de celî ve hafî olmak üzere iki şekli vardır. Her birinin ilişkili olduğu âlemler vardır. Celî olan küfür âlem-i mülk ve nâsût olan âlem-i celîye, hafî olan küfür de âlem-i melekût ve ceberût olan âlem-i hafîye dönüktür. Her biri ile ilgili şeytanlar vardır. Siyah şeytan küfr-i tâğût -ki mahzâ imândır- hariç celî âlemin işlerini üzerine almıştır. Siyah şeytan bu âlemde insanlara küfr-i vahdet ve küfr-i nîmeti ve imân-ı tâğûtü ilkâ eder. insanlar da onun bu emrine imtisâl ederler.

⁵⁴¹ Bursevî, a.g.e., II., 129-130-142.

⁵⁴² Bursevî, a.g.e., II., 142.

⁵⁴³ Bursevî, a.g.e., II., 160.

⁵⁴⁴ Bursevî, a.g.e., II., 149.

Beyaz şeytan ise hafî âlemin işlerini üzerine almıştır. O ve avânesi âlem-i melekût ve ceberûtta bulunan kâfirlere musallattırlar. Onlar beyaz şeytanın emrine imtisal etmişler ve küfr-i nîmet ve küfr-i vahdet ile Allah'ı inkâr etmişlerdir.⁵⁴⁵

Buradan yola çıkarak Osman Fazlî Efendi insanları da üç kısma taksim eder; ashâb-ı meymene, ashâb-ı meş'eme ve mukarrebler. Ashâb-ı meymene cemâl ve Ashâb-ı meş'eme celâlin kabzasındadır. Mukarrebler ise Ashâb-ı kemâldir.

Ashâb-ı kemâl olan mukarreblerin îmânları da küfürleri de mutlakdır. Diğer insanların ise küfür ve îmânları izâfîdir. Bunlar ne gerçekten kâfir ne de gerçekten mü'min olmuşlardır.⁵⁴⁶ Çünkü Osman Fazlî Efendi'ye göre îmânın hakîkati Allah'tır ve Allah kendisini Mü'min olarak isimlendirmiştir. Küfrün hakîkati ise tâğûtu inkâr etmektir.⁵⁴⁷

Resmî olarak mü'min olan kimseler tâğût-i celîyi inkârdan nasipleri olduğu ve Allah'a îmân ettikleri için ateşte ebedî kalmayacaklardır. Ancak onlar tâğût-i hafîye olan îmânları nisbetince ateşte kalırlar. Ancak Ashâb-ı meş'eme küfür ve îmânlarında izâfî oldukları ve hakîkî olmadıkları için onlar ateşte ebedî kalıcıdırlar.⁵⁴⁸

Küfr-i nîmet ve küfr-i vahdet aynı zamanda bâtıl-ı izâfî ve bâtıl-ı hakîkî şeklinde de anlaşılabilir. Buna göre küfr-i nîmet ehli olan insanlar bâtıl-ı izâfîye îmân edenlerdir. Bunlar küfr-i vahdet ehlinden ayrılırlar ve mü'minlere yaklaşırlar. Çünkü küfr-i vahdet yani Allah'ı inkar onun nîmetini inkar etmekten daha büyük bir günahdır. Küfr-i vahdet ehli aynı zamanda küfr-i nîmete de müşâreket etmiş olmaları yüzünden daha kötü bir durumdadırlar.⁵⁴⁹

Fazlî Efendi'nin Ekberî meşreb bir sûfî olması yanında Firavun'un sû-i hâtîme ile öldüğü fikrinde olduğu ve onun küfrüne hükmettiği bilinmektedir. İnsanları son nefeslerindeki hallerine göre üç kısma ayıran Fazlî Efendi enbiya, aşere-i mübeşşere ve kâmil velîler tâifesinin mutlak olarak hüsn-i hâtîme ehli oldukları görüşündedir. İkinci kısım olarak Firavun, Ebû Cehil, Ebû Leheb, Kârûn, Kâmân ve Hâmân ve bunlara benzeyen şahısları

⁵⁴⁵ Atpazarî, *Lâihât*, 19-20. a.mlf., Risâle-i Rahmâniyye, 5a.

⁵⁴⁶ Atpazarî, *Lâihât*, 21-22.

⁵⁴⁷ Bursevî, a.g.e., II., 165.

⁵⁴⁸ Atpazarî, a.g.e., 22-24.

⁵⁴⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 71.

saydıktan sonra da bunların sû-i hatime ehli olduklarını savunur. Bunlar mutlak olarak hayatlarını kötü bir sonla yani küfür üzere olmakla bitirmişlerdir. Üçüncü grubu oluşturan iyi amel sahibi mü'minler ile kötü amelli kafirlerin oluşturduğu insanların durumu ise şüphelidir.⁵⁵⁰

Mutlak olarak hüsn-i hâtime ehli olan kimseler bidayette de nihayette de güzel hal üzere olanlar olup Allah'ın dostları, şeytanın ise düşmanlarıdır. Onların zâtları, sıfatları ve fiilleri övgüye layıktır. Diğer taraftan mutlak olarak sû-i hâtime ehli olan kimseler bütün yönlerden şeytanın dostu Allah'ın düşmanlarıdır. Onların bidayetleri de nihayetleri de berbattır. Onlar zâtları sıfatları ve fiilleri mezmûm kimselerdir. Üçüncü grubu oluşturanların ise bidâyet ve nihayetleri, geçmişleri ve gelecekleri iyi veya kötü olmak bakımından şüpheli olanlardır. Bunlar içinde şerîatin zâhiri bakımından sâlih amel işleyen şahısların amelleri memdûh, Fâcir olanların amelleri ise mezmûmdur. Onların gerçek durumlarının hakîkati ancak Allah tarafından bilinir ve âhirette bunun gerektirdiği şekilde kendilerine muamele olunur.⁵⁵¹

8. Zâhir ve Bâtınî Savaş

Osman Fazlî Efendi ordunun iki çeşit olduğunu düşünür. Buna göre silahlı kuvvetler zâhiri orduyu temsil eder. bunlar da kendi içinde iki kısma ayrılır; mü'min ve kâfir. Her ikisi arasında dâimî olarak harp olur. Aynı şekilde bâtinî ordu da iki kısımdır; melekler ve şeytan ile nefis. Bunlar da devamlı surette kalb sahrasında birbirlerine saldırıp üstünlüğü elde etmek üzere harp ederler.⁵⁵²

9. Abdest ve Namazın Derûnî Anlamı

Tasavvufî literatürde çokça rastlanılan ibâdetlerin derûnî anlamına dair düşünceler Osman Fazlî de de görülmektedir. Buna göre hakikat mertebesinde abdest infisâl sırrına, namaz ise ittisâl sırrına işaret eder. Bu nedenle şerîat mertebesinde bunların ikmâli ile emr

⁵⁵⁰ Atpazarî, a.g.e., 116.

⁵⁵¹ Atpazarî, Lâihât, 116-117.

⁵⁵² Bursevî, a.g.e., II., 146.

olunmuştur ki hakikat mertebesinde bu sırlar tekmil olsunlar. Abdest ve namaz işini şerîatta emr olduğu üzere tam ve kâmilin yerine getirmek infisâl ve ittisâl sırrına götürür.⁵⁵³

İnfisâl ile fenâya, ittisâl ile bekâya işaret edilmiştir. İnfisâl ile kast olunan şey küfür ve şirk-i hafî ve celîden ayrılmak, ittisâl ile kast olunan ise îmân ve tevhîd-i celî ve hafîdir. Bu ittisâlde ayrıca taklîdî, resmî, istidlâlî, ilmî ve burhânî îmân ve tevhîdden infisâl ve tahkîkî, hakîkî, zevkî, vicdânî, keşfî, şuhûdî ve iyânî îmân ve tevhîd ile ittisâl mevcuttur.

Yine onda resmî-zâhirî ilimlerden ayrılma ve hakîkî ilimle ittisâl sırrı vardır. Ve onunla ilme'l-yakînden infisâl olunup ayne'l-yakîn ile ittisâl kurulur. Ve yine onun vasıtasıyla ayne'l-yakînden infisâl edilip hakka'l-yakîne varılır.⁵⁵⁴

Onda ilim ve irfândan sıyrılma ve zevk ve vicdânla ittisâlin, zevk ve vicdândan infisâl ile keşf ve îkân ile ittisâlin, keşf ve îkândan infisâl edip şuhûd ve iyân ile ittisâl etmenin sırrı vardır.

Ayrıca onda tevhîdden infisâl edip tecrîd ile ittisâlin, tecrîdden infisâl edip tefrîd ile ittisâl etmenin sırrı vardır.

Yine onunla fark mertebesinde âfâkî âyetlerin müşâhedesinden infisâl ve yine fark mertebesinde enfüsî âyetlerin müşâhedesini ile ittisâlin ve bu iki mertebenin fark makamındaki müşâhedesinden infisâl ederek cem' makamındaki müşâhedesini ile ittisâlin sırrı vardır.⁵⁵⁵

Ayrıca onunla fenâ makamında cem'le halkı Hak'ta şuhûddan infisâl, fark mertebesinde bekâ ile Hakk'ı halkta şuhûdla ittisâl ve bu iki ittisâl ve infisâlden infisâl ederek mutlak olarak cem' ve fark, fenâ ve bekâ ile halkı Hak'ta, Hakk'ı halkta birlikte görme mertebesi ile ittisâlin sırrı vardır.⁵⁵⁶

Âlem-i nâsuttan infisâl ve âlem-i melekûtla ittisâl, âlem-i melekûtta infisâl ve âlem-i ceberûtla ittisâl, âlem-i ceberûtta infisâl ve âlem-i lâhûtla ittisâlin sırrı da onda mevcuttur.

⁵⁵³ Atpazarî, Lâihât, 121.

⁵⁵⁴ Atpazarî, Lâihât, 122.

⁵⁵⁵ Atpazarî, Lâihât, 122.

⁵⁵⁶ Atpazarî, Lâihât, 123.

Ve onda esmâ-i ef'âlden infisâl ile esmâ-i sıfâtla ittisâlin ve ondan da infisâl ederek esmâ-i zâtla ittisâl etmenin sırrı da bulunmaktadır.⁵⁵⁷

Ve yine onda ilmî tecellîlerden infisâlin ve aynî tecellîler ile ittisâlin ve ondan da infisâl ederek hakîkî tecellîlerle ittisâl etmenin de sırrı gizlenmiştir. Dünyadan infisâl ile âhiretle ittisâl ve ondan da infisâl edip Hak'la ittisâl etmek ve mâsivâdan infisâl edip Allah ile ittisâl kılmanın sırrı da bunda gizlidir.⁵⁵⁸

Nefs makamından infisâl edip kalb ile ittisâl etmenin, ondan infisâl edip ruh makamı ile ittisâl etmenin, ruhtan infisâl edip sırr makamı ile ittisâlin, ondan infisâl ile ahfâ ile ittisâlin ve ondan da infisâl ile hafî ile ittisâlin sırrı da bunda saklanmıştır.⁵⁵⁹

Yine abdest ve namazda tedennîden infisâl, tedellî ile ittisâl, ondan infisâl edilerek kâbe kavseyn ile ittisâl, ondan infisâl edilerek ev ednâ ile ittisâl etmenin de sırrı vardır.

Küfr-i mecâzî ile îmân-ı mecâzîden infisâl edip küfr-i hakîkî ve îmân-ı hakîkî ile ittisâl etmenin sırrı da abdest ve namazda gizlidir. Yine bütün kayıtlardan infisâl ve mutlaklıkla ittisâl de bu sırrın içindedir.⁵⁶⁰

Bununla birlikte Fazlî Efendi namazdaki kıyamın tefeyyüz olarak isimlendirilen ezeldaki takdire, rükû'un teslîmiyet olarak tesmiye olunan ebedî tedbire işaret ettiği görüşündedir. Secde ise her ikisinden de fânî olmaktadır.⁵⁶¹

Konevî'de görülen ve de aslında İbnü'l-Arabî tarafından dillendirilen salatın kul ile Allah arasında müşterek olduğu görüşü Fazlî Efendi tarafından da kabul edilmiştir. Salât etmek rab ve kul arasında bulunan izâfî bir hakîkattir. Salât bir yönüyle rabbe diğer yönüyle kula izâfe edilir. Rabbe izafe edildiğinde bu ihsân ve salât edilen kulun fenâsına işaret ve tembih olarak kabul edilir. Kulun salâtı ise huzû' ve istikâne mânâsına gelir.⁵⁶²

⁵⁵⁷ Atpazarî, *Lâihât*, 123.

⁵⁵⁸ Atpazarî, *Lâihât*, 123.

⁵⁵⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 123-124.

⁵⁶⁰ Atpazarî, *Lâihât*, 124.

⁵⁶¹ Bursevî, a.g.e., II., 152.

⁵⁶² Atpazarî, *Misbâh*, vr. 2b

Zâhiren cünüp kimseye iktidâ etmek sahih değildir ve de âmâyâ iktidâ mekruhtur. Ancak mânen cünüp ya da mânen köre iktidâ câizdir çünkü zâhiren iktidâyâ muvâfık olan şartları hâizdirler. Bu yüzden “Fâcir veya sâlih herkesin arkasında namaz kılınız.” denmiştir.⁵⁶³

10. Ehl-i Dünya, Ehl-i Ukbâ, Ehl-i Mevlâ

Ehl-i dünya çoktur. Ehl-i ukbâ onlara nisbetle azdır. Ehl-i Mevlâ ise çok azdır. Ehl-i Mevlâ'nın sâir insanlara nisbeti sultan ve kralların nisbeti gibidir. Ehl-i ukbâ emirler ve yöneticiler gibidirler. Ehl-i dünya ise sâir yönetilen halk gibidir.⁵⁶⁴

Fazlî Efendi Allah'a yönelenler için imâmet ve hatiplik gibi vazifelerin ayak bağı olacağı görüşündedir. Ona göre Hak ile ünsiyet kurma peşinde olan kişinin halka ihtiyacı yoktur. Hâlbuki Hak'tan yüz çevirmiş vâizler meclislerinde çok adam toplanmasından, müderrisler ise ders halkalarının genişlemesinden hoşnud olurlar. Hakk'a yönelen için ise halkın ikbâlinin ya da reddinin hiçbir değeri yoktur.⁵⁶⁵

11. Atpazarî'nin Dönemindeki Şeyhlere ve Dâvâ Sahibi Kimselere Bakışı

Osman Fazlî Atpazarî dönemindeki tarikat çevrelerinde baş gösteren yozlaşmadan şikâyetçidir. Kitab ve sünnetle amel etmekten uzaklaşmaya tepki gösteren Atpazarî meşâyihın Kur'ân tilâvetinden yüz çevirip ilâhîlerle vakit geçirdiğini, önüne gelenin şiir yazıp bunu ilâhî diye isimlendirdiğini söyleyerek kendisinin bu gibi bid'at ve hevâ ehli şahısların yolu olarak gördüğü bu şîârları terk ettiğini hatta bu yüzden âyin dahî yapmadığını söyler.⁵⁶⁶

Ayrıca çağdaşı olan bazı tarikat ehlinin kendisine tâbî olunmayı isteme sevdaları, vaaz kürsülerine ve vazifelere olan rağbetleri ve dergâh şeyhliğine tayin için gösterdikleri çabalar nedeniyle aldanmış oldukları görüşündedir. Onlar evhamdan ilme, ilimden irfana, irfandan 'iyâna, 'iyândan 'ayna, 'ayndan Hakk'a geçmeden halas bulamazlar.⁵⁶⁷ Sahte

⁵⁶³ Bursevî, a.g.e., II., 145.

⁵⁶⁴ Bursevî, a.g.e., II., 141.

⁵⁶⁵ Bursevî, a.g.e., II., 155.

⁵⁶⁶ Bursevî, a.g.e., II., 162.

⁵⁶⁷ Bursevî, a.g.e., II., 167.

şeyhlerden de şikayetçi olan Osman Fazlî Efendi onların kıyamet gününde utanç içinde ve yüzleri kararmış bir surette olacaklarını söyleyerek onları kınamıştır.⁵⁶⁸

Fazlî Efendi'ye göre bu ehl-i gaflet ve dâvâ sahibi sahtekârların yaptıkları soğuk demiri dövmezdür. Çünkü onların aldıkları bu yolda aldıklarını iddia ettikleri lezzetler tabîatlarının ve nefslerinin karışması nedeniyle bozuktur. Bu ise haramdır. Onların bu yoldaki ilimlerine, irfanlarına itibar olunamaz çünkü onlar bunu kâlen bilirler hâlen bilmezler. Ehl-i hakîkatın tabîatın gerektirdiği hükümlerde taklidi nefsânî hazlardan ârî olması nedeniyle tamamen makbûl bir telvîndir. Ehl-i tabîatın hakîkat işlerinde taklid edilmesi ise kötü bir telvîndir. Bunlar arasında kıyas dahi câiz olmaz.⁵⁶⁹

Ayrıca İsmail Hakkî'nin bazı şeyh çocuklarının ve torunlarının haseblerinin nesebleri gibi olmadığı hâlde "Biz falanca aziz şahsın evladınız." demelerini nasıl değerlendirdiğini sorması üzerine Osman Fazlî Efendi Hz. Nûh'un oğlu Ken'ân'ı örnek vererek onların hiçbir asla dayanmadıklarını îmâ etmiş ve beşik şeyhliğine karşı bir tutum sergilemiştir.⁵⁷⁰

12. Âl-i Muhammed

Osman Fazlî Efendi'ye göre Hz. Peygamber'in âli, Resûlullah'ın kendileri ile işlerini gördüğü ilmen, makâmen ve hâlen kendisine vâris olan kimselerdir. Bunlar dörde taksim olunurlar. İlki sûret ve mânâ itibâriyle kendisine vâris olanlardır. Bunlar gerçek halîfe, imâm ve kâim-i makâmdırlar.

Diğeri sûreten nesl-i Resûlullah'tan gelmemekle birlikte O'nun ilmîne vâris olan sâir büyük velîlerdir. Onlar görünüşte soydan gelmemekle birlikte gerçekte halîfe, emîn ve kâmiller zümresidirler. Üçüncü sınıf ise soy olarak nisbetleri bulunup mânâ itibâriyle verâset sahibi olmayan kimselerdir. Dördüncü sınıf ise sûreten sulb-i nebevîden gelmekle birlikte mânâsından da hazza sahip olanlardır.

Âl-i Muhammed'in böyle tasnif olunmasının nedeni, Hz. Resûlullah'ın cismânî ve dört unsurdan müteşekkil bir sûreti, dînî ve şer'î bir sûreti, nûrânî ve rûhî bir sûreti ve akledilir mânevî bir hakîkati olmasından ileri gelmektedir. Her kim bu cihetlerin ve sûretlerin

⁵⁶⁸ Bursevî, a.g.e., II., 114.

⁵⁶⁹ Bursevî, a.g.e., II., 155.

⁵⁷⁰ Bursevî, a.g.e., II., 154.

hepsine birden sahip olursa Hz. Peygamber'in neslinden gelen mehdî ve eimme-i tayibîn ve tâhirîn gibi olur.⁵⁷¹

13. Velâyet ve Velîler

Fazlî Efendi'ye göre velâyet-i mutlak Hz. Âsâ ile son bulmuştur. Bundan sonra fesad ve karışıklıklar âleme yayılmıştır. Ancak Hz. Âsâ'dan sonraki zamanda küfür ehlinin hâlâ hayatta olmasının nedeni ise âlemin ruhu mesabesindeki insan-ı kâmilin cesedi olan alemde henüz yeni ayrılmış olmasıdır. Bilindiği gibi cesed, ruh bedenden ayrıldıktan günler sonra çürümeye başlar.⁵⁷²

Velîlerin kendilerinde tecellî eden tecellî-i ilmî ve tecellî-i aynîye göre derecelendiğini söyleyen Fazlî Efendi, bu tecellîlerin Hakk'ın fiil, sıfat ve zâtına âit tecellîler olduğu fikrindedir. Tecellî-i ilmî ehli olan velîler tecellî-i aynîden perdelenmiş olan âriflerdir. Maârif bunların lisanından şiir, beyit ve kasîde şeklinde doğar. Bunlar aynî tecellîye ulaşamadıklarından dolayı vücûd-i nefsânîleri içinde kalmaya devam ederler. Bunlar Hakk'ın varlığı içinde ilmen fenâ bulmuşlardır. Kendilerine aynı zamanda aynî tecellîye mazhar olmamış tevâhid-i imî erbâbı denir. Tecellî-i ilmî ehli fenâ-i aynî ile Hak'ta fânî olmadıkça tevâhid-i aynîden nasipleri yoktur. Nefsleri de ıslah-ı aynî ile ıslah olmamıştır.

Diğer grup ise tecellî-i aynî sahipleridir. Bunlar Hakikat-i Muhammediyye'nin gerçek varisleridirler. Hak'ta fânî ve O'nunla bâkî olmuşlardır ve erbâb-ı vücûd olarak da adlandırılırlar. Dâire-i sülûku urûc ve nüzûlen ikmal etmişlerdir. Tecellî-i ilmî ehlinden farklı olarak bunlar verâset-i tam sahipleridir. Sünnete ittibâ, şerîat ve tarîkatın ahkâmı ile amel ederler. Hem kurb-i nevâfil hem de kurb-i ferâiz ile Hakk'a kurbîyyet kesb etmişlerdir. "Allah dostlarına korku yoktur onlar mahzun da olmayacaklardır." mealindeki âyet bu kâmiller hakkında nâzil olmuştur. Tecellî-i aynî ehli tabaka tabaka olup üç yüzler, kırklar, yediler, üçler ve bir şeklinde tasnif olunmuşlardır. Hakk'ın yeryüzündeki halîfeleri sıfatıyla bulunurlar. Hilâfetleri bütün âlemi kuşatacak biçimde kapsamlıdır.⁵⁷³

⁵⁷¹ Atpazarî, Misbâh, vr., 2b

⁵⁷² Bursevî, a.g.e., II., vr. 243b.

⁵⁷³ Atpazarî, İsimsiz risâle (Hacı Mahmud Efendi, 721.), 1b.

Osman Fazlî Efendi'ye göre velîler vuslattan sonra tıpkı sultanların cülûs merasiminden sonra farklı farklı olmaları gibi değişik değişik meşreplerde olurlar. Onlardan kiminde satvet galip olur ve tam bir iktidar ve mârifete sahiptirler. Bunlar Osmanlı sultanlarından Fatih Sultan Mehmed, Sultan Selîm-i evvel ve Kânûnî gibidirler.⁵⁷⁴

Velîlerin en mühim bilgi kaynağı olan ilhamı da evliyânın Cebrâil'i şeklinde nitelendiren Fazlî Efendi'ye göre onlar bu yolla sâir insanlardan ve onlarda gâlib olan beşeriyet ahkâmından ayrılırlar. Bu tıpkı peygamberin sâir insanlara karşı durumunu beyan eden “Ben ancak bir beşerim fakat bana vahy olunuyor.”⁵⁷⁵ âyetindeki hâl gibidir. Bu âyetle Allah Hz. Peygamber'in sâir insanlarla olan beşeriyet halindeki müşâreketini açıkladıktan sonra Onu vahy ile diğerleri üzerine temyiz etmiştir.⁵⁷⁶

Avam zâhirî bilgilerinden dolayı şerîatın zâhirine uymayanların şekâvetine uyanların da saâdetine hükmederler. Onlar bütün fâcir ve fâsıklar Allah'ın düşmanı ve şeytanın dostları olarak görürler. Bundaki dayanak noktaları ise o fâsık ve fâcir görünen şahısların şerîatın zâhirine uymayan akâid ve amelleridir. Ancak işin aslında nice zâhiren velî görünen ve öyle hüsn-ü zan edilen kimseler vardır ki onlar âhir ve âkıbetlerinde şakî ve şeytanın velîsidirler. Bununla birlikte nice şeytanın velîsi gözüken kimseler vardır ki onlar da âhir ve âkıbetlerinde Allah'ın dostu şeytanınsa düşmanı olurlar. Bu yüzden “Saîd annesinin karnında saîddir. Şakî annesinin karnında şakîdir.” denilmiştir.⁵⁷⁷

Velâyet mertebelerinden olan salâh mertebesi yüce bir mertebe olarak görür çünkü Allah sâlihleri tevliye etmiştir.⁵⁷⁸ bu nedenle velîler ile sâir şahısların arasındaki fark uyuyan kişi ile uyanık kişinin arasındaki fark gibidir. Uyuyan şahıs kendi malını hırsızdan koruyamaz. Uyanık kişi velîdir ve malını hırsızdan yani şeytandan muhafaza eder. Şeytan ona

⁵⁷⁴ Bursevî, a.g.e., II., 168.

⁵⁷⁵ Kehf (18), 110, Fussilet (41), 6.

⁵⁷⁶ Bursevî, a.g.e., II., 174.

⁵⁷⁷ Atpazarî, Lâihât, 117-118.

⁵⁷⁸ Bursevî, a.g.e., II., 165.

asla yol bulamaz. Velînin dışındakiler ise uyuyan kimseler gibi olduklarından amellerini şeytana kaptırırlar. Çünkü onlar gaflet ehlidirler.⁵⁷⁹

Allah nâsın gözünden velîlerini saklamakla onlara merhamet etmiştir. Şâyet onları bilselerdi onlara ittibâ etmek, ikrâr ve i'tikâd etmeleri üzerlerine vâcib olurdu. Böyle yapmamaları durumunda ise onların helâki gerekirdi. Bu yüzden evliyânın gizlenmiş olması insanlar için rahmettir.⁵⁸⁰ Ancak Fazlî Efendi, avâmın velîleri inkârını şirk-i celî, havassın inkârını yani şeyhlerin tâbîlerinin evliyâyı inkârını ise şirk-i hafî olarak değerlendirir.⁵⁸¹ Bununla beraber Atpazarî, velîlerin de nebîler gibi Allah tarafından himâye edildikleri görüşündedir. Bu nedenle inkar etseler dahi halkın eli onlara ulaşmaz. Bu hüküm bütün velîler için cârîdir.⁵⁸²

Vâsıl olan bu ehlullah için dünya ehlinin şerrinden korku olmayıp Allah'ın himayesinde bulunmaları gibi âhirette de onlara korku ve kederlenmek yoktur. Çünkü onlar Allah ile maiyyettedirler. Kişi her hâlükârda ve her yerde O'nunla olduğunu bilmediği takdirde maksadına erişemez.⁵⁸³

14. Kurb-i nevâfil ve Kurb-i Ferâiz

“Beşerî sıfatların ortadan kalkması ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarının onun yerine zuhûr etmesi”⁵⁸⁴ olan kurb-ı nevâfili “Nâfile ibâdetin ortaya çıkarttığı yakınlık”⁵⁸⁵ şeklinde tarif edebiliriz. Fazlî Efendi de kurb-i nevâfili açıklarken bu hususa dikkat çeker ve kulun nâfile ibâdetler ile Hakk'a yaklaşması neticesinde Hakk'ın onun gören gözü, işiten kulağı vb. olmasını anlatan hadisteki ifadeyle kurb-i nevâfilin kasd olduğunu söyler. Ayrıca Osman Fazlî kurb-i nevâfili Hakk'ın zât ve vücûdunun kulun sıfatları için ayna ve ahvâli için de mazhar olması şeklinde yorumlamıştır.⁵⁸⁶ Bu mertebe, kemâl mertebelerinin ilki olup bu

⁵⁷⁹ Bursevî, a.g.e., II., 162.

⁵⁸⁰ Bursevî, a.g.e., II., 164.

⁵⁸¹ Bursevî, a.g.e., II., 164.

⁵⁸² Bursevî, a.g.e., II., 156.

⁵⁸³ Bursevî, a.g.e., II., 174.

⁵⁸⁴ Nablûsî, *Âriflerin Tevhid*, 82.

⁵⁸⁵ Suâd el-Hakîm, *Sözlük*, 188.

⁵⁸⁶ Atpazarî, *Lâihât*, 61.

mertebede kul zâhir, Hakk ise mazhardır, Hakk kulun bütün güç ve kuvvetlerinde kendisini gösterir, kul O'nunla görür, O'nunla duyar, O'nunla yürür, O'nunla tutar...⁵⁸⁷

Sadreddin Konevî tarafından kemâl makâmının ortası olarak kabul edilen kurb-i ferâiz mertebesi aynı biçimde Fazlî Efendi tarafından da bu şekilde kabul edilmiştir. Bu mertebede kul, Hakk'ın vasıtasıyla işittiği, gördüğü ve konuştuğu kimsedir. "Allah kulunun lisanı üzerine, 'Allah kendisine hamd edeni işitti' hâdisi ile buna işaret edilmiştir. Bu mertebede Hakk zâhir, kul mazhardır. Kul rabbin aynası olup Hakk kuluyla duyar, kuluyla görür, kulu vasıtasıyla konuşur ve kulu ile ne yapmak istiyorsa yapar."⁵⁸⁸

Birinci mertebede zâhir, mer'î ve meşhûd olan kuldur. İkincisinde ise Hakk'tır. Bu iki durumun hem ikisi için birden hem de ayrı ayrı olarak fark ve cem' halleri vardır. Ayrıca kul hakîkati itibariyle diğerinin aynı iken sureti itibariyle gayrıdır.⁵⁸⁹

15. Nûr-Nâr

Nûr ve nâr asıl itibariyle tektir. Nûrun zuhûrunun şiddetlenmesi durumuna nâr adı verilir. Nâr nûrdan neş'et edip onun bir dalı hükmündedir. Hz. Havvâ nasıl ki Hz. Âdem'den neş'et etmiş ise nâr da öylece nûrdan neş'et etmiştir. Âdem ile Havvâ batinında bir olup zâhirde farklı şahıslar gibidirler. Nâr nûrun içinde batin iken sonra nûrdan zâhir olmuştur. Sûretlerindeki farklılık ve birinin diğerine kaynaklık etmiş olması ayıplanamaz. Burada "Rahmetim gazabıma sebkât etmiştir." sözünün sırrı gizlidir. Çünkü nûr ve rahmetin batnında nâr ve gazab gizlidir. Çünkü asl fer'î içerir.⁵⁹⁰

16. Kalb

Osman Fazlî Efendi kalbi vücûdun merkezi ve kutbu olarak değerlendirir. Böylelikle o sâlih olursa bütün vücud sâlih olur. O fâsık olursa bütün vücud fesada uğrar.⁵⁹¹ İnsanlar ise kalbleri bakımından üç kısma ayrılırlar. Bunlar Ashâb-ı meymene, Ashâb-ı meş'eme ve mukarrabûn olan Ashâb-ı kemâl. Ashâb-ı meymenenin kalbi mukarreb meleklerin taht-ı tasarrufundadır ve cemâl-i ilâhiyenin mazharıdır. Ashâb-ı meş'emenin kalbi celâlin

⁵⁸⁷ Atpazarî, *Misbâh*, 69, a.mlf., *Lâihât*, 61.

⁵⁸⁸ Atpazarî, *Misbâh*, 69, a.mlf., *Lâihât*, 62.

⁵⁸⁹ Atpazarî, *Lâihât*, 62.

⁵⁹⁰ Bursevî, a.g.e., II., 129.

⁵⁹¹ Bursevî, a.g.e., II., 127.

saltanatındadır ve inatçı şeytanlar onların kalbini istîlâ etmiştir. Mukarreblerin kalbi ise Allah'ın ellerinde olup cemâl ve celâlin birlikte tasarruf ettiği bir yerdir. Bu kalbe tecelliyât, ilhâmât ve mükâşefât bu kanaldan gelir. Bunlar Allah'ın haremi olmaları nedeniyle diğerlerinden üstün bir mevkidedirler. Mukarreblerin kalbi Arşullah-ı âzamdır. Kâinâtın tamamı onların kalbinde bir zerre kadardır.⁵⁹²

Fazlî Efendi sâliklerin kalbine gelen havâtırı dört kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki Rabbânî havâtırdır. Sehl b. Abdullah Tüsterî onu “es-Sebebu'l-Evvel” diye isimlendirmiştir. Bu havâtır asla yanılmaz. İkincisi ise ilham olarak isimlendirilen melekî havâtırdır. Bu hâtır mendûb, mefrûz ve sâlih amellere teşvik için gelir. Üçüncüsü nefsânî havâtırdır. Nefsânî hazlarla ilgili olan bu havâtıra habs ismi verilir. Dördüncü kısım şeytânîdir. Bu Hakk'ın emrine muhalefet için kalbe gelir. Bu hâtır vesvese olarak isimlendirilmiştir. Bunlardan ilk ikisi şer'a davet eder ve nefsin hevâsına muhalefeti emr ederken diğer ikisi onun hevâsına uygun biçimde kalbe gelir.⁵⁹³

17. Allah Sevgisi ve Mâsivâ Sevgisi

Allah'ı seven, O'na yönelen ve O'na yürüyen kimse sırât-ı müstakîm üzere iki ayağı üzerinde düzgün yürüyen kimse şeklinde tasvir edilmiştir. Mâsivâyı seven kimsenin durumu ise yolda yüz üstü sürünerek yol almaya çalışanın durumu gibidir. Bu anlatım bu iki durumun sahiplerinin bâtındaki ahvâlini tasvire yöneliktir.⁵⁹⁴

İsmail Hakkı bu hususu şeyhinden sormuş ve bu konunun bahsi geçen âyet ile⁵⁹⁵ “ إِنَّ ” arasındaki münasebet ve uygunluğu sorması üzerine Fazlî Efendi bunlardan ilk ayetin hakîkate itlak olduğunu ikincisinin ise mukayyed olduğunu söylemiştir. Buna göre yüzükoyun sürünerek sırât-ı müstakîmde yürüyen şahıs da aslında hakîkate rabbi ile yürümektedir. Sadece yürüyüşü istikâmetli değil sakattır. Fark hâlinde olan kimse o şahsın dalâletine bakarken cem' de olan kimseye göre aradaki şekli farklar kaybolmuştur. Çünkü bidâyetteki dalâlet nihayette hidâyetten yoksun kalmayı

⁵⁹² Atpazarî, Lâihât, 20-21.

⁵⁹³ Atpazarî, *Misbâh*, vr. 168a (Ragıp Paşa)

⁵⁹⁴ Atpazarî, Lâihât, 76.

⁵⁹⁵ Mülk (67), 22. “أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ”.

⁵⁹⁶ Hûd (11), 56.

⁵⁹⁷ Mülk (67), 22.

gerektirmez. Çünkü “Rahmetim gazabımı geçmiştir.” Sözü’nün de işaret ettiği gibi bidâyette nihâyette aslında birdir.⁵⁹⁸

18. Halvetîlik-Celvetîlik

Fazlî Efendi Celvetîlik ile Halvetîlik arasında pek fazla fark bulunmadığı görüşündedir. Bu iki sülûk tarzının ikisi de hakîkatte aynı yolun farklı ifade edilmiş biçimleridir. Celvetîlik bir bakıma Halvetîliğin meyvesi gibidir. Çünkü tecellî tahallûnün peşinden gelir. Halvetîler isbatı içeren lâ ilâhe lafzına, Celvetîler ise nefyi içeren illallah lafzına nisbet olunurlar. Halvetîliğin mânâsı mâsivâllahın terki ve nefy olunmasıdır. Bu nefyde sıfât-ı selbiyye de münderictir. Celvetiyye’nin mânâsı ise Allah’ın nûru ile nûrlanmaktır. Bunların isbâtında da sıfât-ı sübûtiyye münderictir. Bu iki tarîkânın da mukallidi çok olup muhakkikleri azdır. Osman Fazlî Efendi’ye göre Hz. Hüdâyî’nin yolu olan Celvetiyye tarîkatında ilhâd ve zındıklık tehlikesi yoktur.⁵⁹⁹

19. Âhir zaman

Fazlî Efendi dönemindeki bazı hâdiselere bakarak sık sık âhir zaman vurgusu yapan zâtlardan biri kabul edilmelidir. Ona göre kıyamet alâmetleri zuhûr etmeye başladığından dünyanın ömrü artık azalmıştır. Âdem’den Peygamberimize kadarki dönemde dünyanın durumu sanki hilalin ilk evreleri gibidir. Efendimiz’in gelişiyle bedr hâlini almış O’nun âhireti teşrîfiyle ise tekrar azar azar hilal haline dönmeye başlamıştır. Âlemdeki huzursuzluğun fenâ ve zevâl durumunun nedeni budur. Ayrıca Fazlî Efendi hicrî bin yılından sonraki üçüncü yüzyılda hicret etmek gerektiği görüşündedir.⁶⁰⁰

20. Semâ-Raks-Devrân

Osman Fazlî Efendi semâ devrân ve raksa cevaz vermekle birlikte dönemindeki tarîkat ehli kimselerin bu türlü usûllerine kuşkulu yaklaşmıştır. Semânın aslının hak olduğunu kabul eden Fazlî Efendi bununla birlikte dönemin semâ dönemi olmadığını savunur.⁶⁰¹ Ona göre kendi zamanında bu işe ehil zâkir ve ehl-i tevhid yoktur. Zaten âhir ömründe büsbütün

⁵⁹⁸ Bursevî, a.g.e., II., 120.

⁵⁹⁹ Bursevî, a.g.e., II., 169-170.

⁶⁰⁰ Bursevî, a.g.e., II., 154.

⁶⁰¹ Bursevî, a.g.e. II., 182.

âyini terk etmiş ve zâkirlere veya zikir meclisleri akdetmeye ilgi göstermemiştir. Fazlî Efendi bunlarla meşgul olan kimselerin pek çoğunun hâllerinin bozuk ve hevâlarına tâbî kimseler olmaları nedeniyle yaptıkları devr ve raksın tevhid ve zikir yerine geçmeyeceği görüşündedir. Bursa Celvetîleri'nin devrân ve raksa rağbet göstermelerini de tarikatlarının aslını bozmak olarak değerlendirir.⁶⁰²

21. Şiir Şerhleri

Sûfiler arasında yaygın olan şiir söyleme ve şiir ve şathiyeleri şerh etme geleneğinin bir uzantısı olarak Osman Fazlî Efendi de Azîz Mahmud Hüdâyî ve Yûnus Emre gibi sûfî şâirlerin şiirlerindeki kapalılıklara îzah getirmiştir. Bunların bir kısmının örneği aşağıda verilmiştir:

Hz. Hüdâyî'nin

Fenâ bulup hayat âlâm şu dem ki aşk-ı yârimden

*Muhabbet isteyen gelsin haber sorsun mezarımdan*⁶⁰³

beytini İsmail Hakkı Bursevî'ye izah ederek bu beyitte geçen mezardan muradın ceset olduğunu söyler. Aynı kabirdeki ölünün hissiz bir biçimde zâtından, sıfatlarından ve fiillerinden fânî olması gibi mevt-i ihtiyârî ile ölen şahısta bunun gibi fenâ hâlidir. Bu durumdaki kişi âlem-i mahv ve mahka erişmiştir. Ancak Allah fenâ ile aldığı kulunun hayatına beka ile mukâbele eder ki bununla hayat-ı hayvanî gidip hayat-ı hakkânî gelir. İ'tibârî vücûd nihayete erip yerine 'ayn-ı cûd olan varlık gelir, sıfat-ı beşeriye ve nefsâniyye yok olup yerini envâr-ı kemâlât-ı mennâniyyeye terk eder.⁶⁰⁴

Hz. Üftâde'nin

Ehl-i irfân dediler sen çıkmayınca aradan

Bilmezsın kimdir kendüyi pinhân eyleyen

⁶⁰² Bursevî, a.g.e., II., 155.

⁶⁰³ Azîz Mahmud Hüdâyî, Dîvân-ı İlâhiyat, 211.

⁶⁰⁴ Bursevî, a.g.e., II., vr. 244b.

Beytinde geçen “sen”den murad kevnî izâfettir. “Çıkmayınca” lafzı ise bu izâfetin koparılmasına işaret eder. çünkü tevhid her türlü vücûdî, zâtî, sıfatî ve fiilî izafetlerin koparılmasından sonra ancak müşâhede olunur. Aynı zamanda “sen” lafzından kasıt nisyanıdır. O kişi ile mârifetullah arasında perde olur. bu perde ne vakit aradan kalkarsa o zaman ayn ortaya çıkar, göz açılır, perde aralanır. Kula kendi gafleti ve nisyanının gayri bir perde yoktur.⁶⁰⁵

Hz. Hüdâyî’ye ait olan

Gâlib olup hubb-u vatan, vahdet diyârına giden

*Sığmaz oraya cân u ten, sırrıyla sır etmek gerek*⁶⁰⁶

Beytinde geçen “can” kelimesinden murad âlem-i ervâhtır. “Ten” sözü ise cismânî âlemdir. “sır”dan murad ise âlem-i halkın mukâbili olan âlem-i emrdir. Ervâh ve eşbâh yani cisimler âlem-i halktadırlar sır ise âlem-i emrendir. Âlem-i vahdet-i zât ile âlem-i ervâh ve eşbâh arasında geçişlilik yoktur, bu geçişi âlem-i sır sağlar. Çünkü latîfe ancak latîf ile ulaşılır.⁶⁰⁷

Hüdâyî’nin

Etmez senin âşıkların mülk-i Süleymân’a nazar

Beytini şerh ederken âşıkın Süleyman (a.s)’ın mülküne dahi nazar kılmayacak kadar aşkında sadâkat sahibi olduğunu belirtir. Çünkü âşık, fâzılı mefzûla, Mevlâ’yı sivâyaya tercih eder. Şayet böyle yapmazsa o mi’râc-ı hakîkiye eremez ve kâbe kavseyn mertebesine vâsıl olamaz. Süleyman (a.s) dahi kendi mülküne nazar kılmamıştır. Bu nedenle de Allah’ın zikrini ve tesbîhini o muazzam mülke tercih etmiş ve zâhiren onunla meşgûlmüş gibi görünüp bâtınen Hakk’ın iradesi ile orada bulunmuştur.⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Bursevî, a.g.e., II., vr. 245a.

⁶⁰⁶ Azîz Mahmud Hüdâyî, Dîvân, 301.

⁶⁰⁷ Bursevî, a.g.e., II., 121.

⁶⁰⁸ Bursevî, a.g.e., II., 126.

Hazret-i Hüdâyî'ye âit olan

Geçip fermanla bunca avâlim

Gezerken âlem-i insana geldim

beytini şu şekilde açıklar: “insan bu âleme inişi esnasında çeşitli menzillerden geçer ve onların taayyünleri ile şekillenir. Anacak bu taayyünler onun aslını ve hakikatini bozamaz. En sonunda nutfe hâline gelerek anasının rahminde Allah tarafından kendi özel terkinde tesviye edilir.⁶⁰⁹

Osman Fazlî Efendi'nin huzurunda zâkir tarafından okunan Hz. Hüdâyî'ye âit

Geçip sahrâ-yı âlemden güzer kıl arş-ı a'zamdan

Halâs ol derd ile gamdan de gel yâ hû veyâ men hû⁶¹⁰

beytini şerh ederek sahrâ-yı âlemden muradın âlem-i mülk olduğunu ve âlem-i zulmânî olan bu âlemden geçmek gerektiğini söyler. Arş-ı a'zam ise âlem-i melekût olup rûhânî âlem olan bu âlemden de geçmek gerekmektedir. Her iki âlemde de mâsivâ olmalarından dolayı gam ve keder vardır bunun için huzur ancak Mevlâ'ya vusûl ile hâsıl olur. Fazlî Efendi'ye göre “Halâs ol derd ile gamdan” sözünün anlatmak istediği de budur.⁶¹¹

Hüdâyî'nin

Gerçek âşık olsa Sâlik

Görünür küllü şey' hâlik

Olagör bir mülke mâlik

Kimse senden almaz ola⁶¹²

⁶⁰⁹ Bursevî, a.g.e., II., 130.

⁶¹⁰ Azîz Mahmud Hüdâyî, Dîvân, 269.

⁶¹¹ Bursevî, a.g.e., II., 138.

⁶¹² Hüdâyî, Dîvân, 97.

şiiirinde geçen mülkten murad mülk-i zât ve mülk-i vuslattır. Çünkü bu mülkü sahibinden almaya kimse güç yetiremez.⁶¹³

Hz. Hüdâyî'ye âit olan

Sevdâ-yı sivâdan geç gel hû diyelim hû

*Bir meşreb-i sâfi iç gel hû diyelim hû*⁶¹⁴

beytindeki “Şurb-i sâfi” “Hû”ya vâsıl olmaktır.

22. Muhlis-Muhlas-İhlâs

Fazlî Efendi ihlâsı takvânın ve hakîkî anlamda felaha ermenin mertebelerinden biri olarak görmektedir. Ona göre bu merteye diğer mertebelerin anası konumundadır ve ihlâs kişinin her hareket ve duruşunda Allah ile olmaklığını ifade eder. İhlâs sahipleri de iki merteye üzeredirler. Bunlardan ilki “Muhlis” nefsânî sıfatlardan müşâhede ile fenâ fillah’a erip mutlak olarak mütehallis olmuş ve vikâye etmiş kişidir. Bunlar âfâkî berzahlardan ve enfüsî vâdi ve yaylalardan geçmiş olmakla birlikte henüz selâmet yurduna ulaşmadığı için büyük tehlike üzerinde olan kimselerdir. Bunlar enbiyâ ve kümmel-i evliyânın dışında kalan sâlih kullardan oluşur.

“Muhlas” ise gayriyyet şâibesinden kurtulmuş ve kendi nefsi dahil mâsivallahdan vikâye etmiş kişiye denir. Bunlar enbiyâ ve kümmel-i evliyâdan olan kimselerdir. Bu kimseler vücûd ve şuhûdda Allah’tan başka her şeyden fânî olmuş ve fenâ fillah ve bekâ billah ile her türlü alakadan halas bulmuşlardır. Bu mertebeler neticesinde onlar adem-i aslî ve fakr-ı ezeli ve ebedîye ermişler zât, sıfât ve fiil bakımından mutlak biçimde varlıklarından sıyrılıp fakrın hakikatini bulmuşlar öyle ki onlar için mevcûd, şâhid, meşhûd, vücûd ve şuhûd bir olmuştur. Bu mertebede fakrları tamam olduğunda onlarda Allah’ın varlığı dışında bir varlık kalmadığından onlar Abdullah olmuşlardır. Ancak bunun hakikatini akıl, fikir ve nazarla keşfetmek ve bilmek mümkün değildir. Bu mertebenin hakikati ancak tahakkuk ile bilinebilir bu da ancak çok nadirdir.

⁶¹³ Bursevî, a.g.e., II., 158.

⁶¹⁴ Hüdâyî, Dîvân, 99.

Bu anlamda abdiyyet makamında olan kimse kurb-i ferâiz ile farktan sonraki cem‘ makamında Hakk’ı halkta müşahede eder. Bu tek bir hakîkatin farklı aynalarda yansımaları şeklindedir. Yine cem‘den sonraki fark mertebesinde kurb-i nevâfil ile halkı Hak’ta müşahede eder ki bu da tek bir ayndaki farklı suretlerin müşahedesi şeklindedir. Onlar cem‘u’l-cem‘ makamında kâim olurlar. Ve onlar hulefâ, vükelâ, ümenâ ve üdebâdırlar.

Muhlas muhlisten daha yüce bir makamda olup onun mertebesi muhlisliği kapsar. Her siddîk ve muhlas aynı zamanda muhlis ve sâdıktır. Ancak muhlis ve sâdıklar ilk gruba katılmak ve bütün gayriyyet sıfatlarından ve kederlerinden emniyet bulup eşrâr ve ezrârdan halas olmak için gayret gösterirler.⁶¹⁵

İhlâsa bağlı bir kavram olan sıdk da Fazlî Efendi tarafından ihlâsa râcî olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden kişinin ameline ve niyetine nefsin hazları karışırsa o zaman sıdkı iptal olur ve ona kâzib demek câizdir.⁶¹⁶ Ayrıca Atpazarî’ye göre sıdkın derecelerinin nihayeti yoktur. Kul işlerinin bazısında sıdk üzere olup bazısında olmaz. Eğer amellerinin tamamında sıdk üzere ise ona siddîk denir. Sâdik ve muhlis bir kapıdadır, muhlas ile siddîk da aynı şekilde bir kapıdadır.

23. Mârifet ve muhabbet

Fazlî Efendi’ye göre Mârifet ile muhabbet arasında fark olduğu gibi birbirlerine karşı da üstünlükleri de vardır. Mârifet “Ben gizli bir hazine idim...” hadisinde ve “وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ”⁶¹⁷ âyetinde bahsedildiği gibi Rahmâniyyet’in tenezzülü neticesidir. Hakk’ın yaratmasının sebebi ise bilinmeye olan muhabbetidir.

Muhabbet bir bakıma insanın gerçek kulluk makamına terakkî etmesidir. Bunun için Hz. Resûlullah Efendimiz’e “Habîbullah” denilmiştir. Kul için mahbûbiyyet rütbesinden daha büyük bir şey yoktur, çünkü muhibbiyyet fenâ, mahbûbiyyet bekâ itibariyledir.⁶¹⁸

⁶¹⁵ Atpazarî, Lâihât, 104-106, , a.mlf. *Mektûbât-ı Osman Celvetî*, vr. 4a.

⁶¹⁶ Atpazarî, *Mektûbât-ı Osman Celvetî*, vr. 4a.

⁶¹⁷ “Ben insanları ve cinlere ancak Bana ibâdet etsinler diye yarattım.” Zâriyât (51), 56.

⁶¹⁸ Bursevî, a.g.e., II., 124-125.

SONUÇ

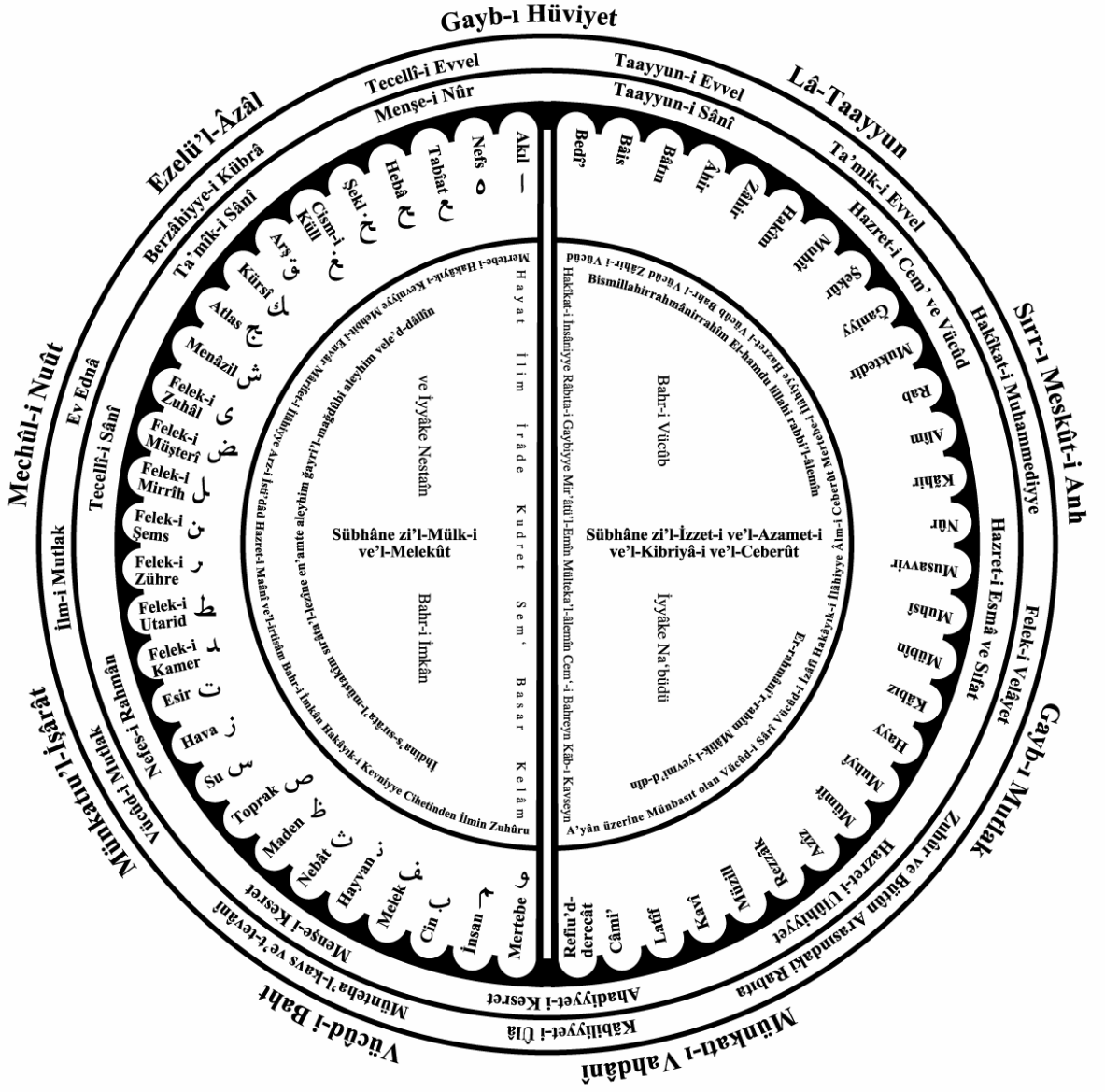
Osman Fazlî Atpazarî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşlerini konu alan tezimizin sonucunda görmekteyiz ki Fazlî Efendi şerîatın zâhirine bağlı bir tarîkat anlayışına sahip, vahdet-i vücûd fikrini kâil ekberî meşrep sûfilerdendir. O kendisine Hz. Mevlânâ'nın aşkı esas alan yolu yerine Sadreddin Konevî'nin mârifete dayalı yolunu seçmiş ve bu yolda da azim ve kararlılıkla yürümüştür.

Ulemâdan sultanlara varana değin pek çok isim üzerinde etkisi olan bu büyük zâtın fikirleri yaşadığı asra münhasır kalmayıp belki de en büyük Eseri addolunacak olan İsmail Hakkî Bursevî ile günümüze kadar gelmeyi sürdürmüştür.

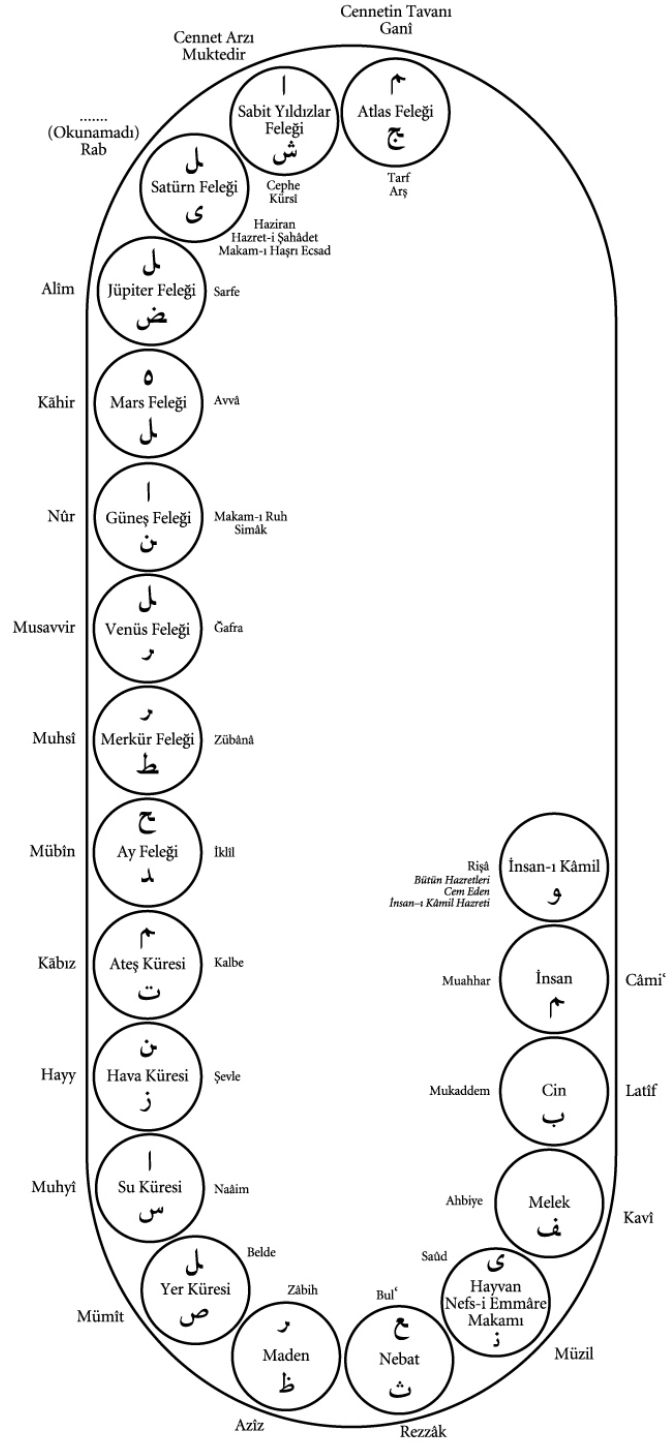
Metafiziđe dair olan eserleri ile bir Osmanlı ârifinin varlığı nasıl yorumladığı fikrini öğrenmemize ışık tutmakta olan Atpazarî henüz ülkemizde yeteri kadar çalışılmış bir isim değildir. Gerek eserleri üzerinden ve gerekse de halîfesi İsmail Hakkî üzerinden yapılacak daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç olup bu çalışmaların Osmanlı'nın düşünce ufkunu daha iyi anlamamıza yardımcı olacağı kanaatini taşımaktayız.

EK-1

ATPAZARÎ'NİN ÇİZDİĞİ VARLIK DAİRELERİ



**Osman Fazlî Efendi'ye Göre
Varlık Mertebeleri**



Varlık Mertebeleri Şeması

Ek-2

**ATPAZARÎ'NİN RİSÂLE-İ RAHMÂNİYYE,
TECELLİYÂT-I BERKIYYE VE
DİĞER İSİMSİZ RİSALELERİ**

بسم الله الرحمن الرحيم

(721-001) فاعلم أنما التجلي العلمي هو تجلي علم الأفعال والصفات والذات، والتجلي العيني هو تجلي عين الأفعال والصفات والذات. وأرباب التجلي العلمي هم العرفاء المحجوبون عن التجلي العيني وهم المنطلق أسنتهم بأنواع المعارف في صور القصائد والأشعار والأبيات في باب التوحيد العلمي لا العيني وهم المقول في حقهم "من عرف الله (تع) طار لسانه " وهم بعد ما لم يصلوا الى التجلي العيني باقون على الوجود والنفائس وإنما كانوا فانيين في الحق بالفناء العلمي وهم أرباب التوحيد العلمي لا العيني وليس لهم نصيب في التوحيد العيني بعد ما لم يكن فانيين في الحق بالفناء العيني وليس لهم إصلاح النفس بصلاح عيني وإنما كان لهم ذلك الإصلاح بصلاح علمي وهم في حق (؟) الولاية على المجاز والصورة لا على الحقيقة والعين وهم القاصرون على الوجود والعين وإنما كانوا كاملين الذوق والوجدان والعلم والعرفان لكن لم ينالوا إلى الشهود والعيان على الحق الصدق الحقيقي وهم القاصرون عن التخلق بأخلاق الله (تع) ورسوله (ع م) عيّنًا ووجودًا وإنما توسموا ذلك علمًا ومعرفة سر نور العلم والمعرفة ظلمات أخلاق أنفسهم الرديّة وسيرهم وسلوكهم علمي مشوب بالخيال لا حقيقي عيني مصحوب بنور القدس والنفس الرحماني والإلقاء السبّوحي والتجلي الإلهي والإلهام الرباني والورود الصمداني وهم خارجون عن دائرة التحقيقي بالولاية الحقّة المحمديين المجاهدين السالكين بحق الجهاد والسلوك الخامدين عن اللذات والشهوات والخطرات الفانيين في الله والباقيين بالله (تع) الراقين إلى أقصى درجات الكمال ومنتهى درجات الأكملية الوارثين بالوراثة الحقيقية الأحمدية المستخلفين بالخلافة العينية المحمدية المكملين دائرة السلوك عروجًا ونزولًا متحققين بقرب النوافل والفرائض المتمسكين بالكتاب والسنة المراعين للشريعة والطريقة النازلة في حقهم: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) وهم أرباب الطبقات الذين هم الثلثمائة والأربعون والسبعة والثلاثة والواحد وهم أصحاب التجلي العيني بعد التجلي العلمي وهم أرباب وجود المطلقون من جميع القيود إذ كل منهم مطلق بحسب رتبته إلا أن الإطلاق التام الحقيقي لا النسبي مختص بالواحد الكامل الفرد منظر (؟) أهل السماء وأمان أهل الأرض مدار العالم ومحبوب رب العالم وخلافته محيطته بالكون وهذا كفاية للفرق بين العلمي والعيني في التجلي وبين أهليهما تدبر به.

الرسالة الرحمانية في بيان الكلمة العرفانية

بسم الله الرحمن الرحيم ونستعين

(721-002/أ) الحمد لله الواجب الوجود والصلوة على رسوله المحمود وعلى آله وصحبه الكمل الشهود

وبعد:

فلما تجلى الذات الأحدية في مرتبة الأحدية ظهر الصفات الواحدية في مرتبة الواحدية أعني أوجب ذلك التجلي الذاتي الأحدية بهذا الظهور الصفاتي الواحدي وعند ذلك التجلي والظهور تعين الأسماء والصفات الذاتية وكان الذات موسوماً ومتصفاً ولولا تجلي الذاتي لما كان ظهور الأسماء والصفات وتعينها ولا نسبة التسمية والاتصاف بهما وهما أي تجلي الذات وظهور الصفات بمنزلة المقدم والثاني أعني بينهما ملازمة في الوجود كما بينهما ثم إن الذات الأحدية واجبة الوجود بالذات لا بالغير وإلا لما كان قيامها بالذات بل بالغير وكان فيها راحة الإمكان ولو بالذات وكل منهما في حقها محال فيكون وجودها وقيامها ووجوبها بالذات لا بالغير والصفات الواحدية واجبة الوجود بالغير لا بالذات وإلا لكان كل منهما واجب الوجود قائماً بذاته واللازم باطل لأنه ليس واجب الوجود والقائم بالذات إلا الذات الأحدية وأيضاً أن تلك الصفات ممكنة الوجود بالذات لا بالوقوع وإلا لكان كل منهما مسبقاً بالعدم كما هو معنى الإمكان الوقوعي لا محتاجاً إلى الغير كما هو معنى الإمكان الذاتي واللازم بط U(باطل؟) ثم إن ظهور تلك الصفات من الذات الأحدية وصدورها منها كما أومأنا إليه وإنما هو بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار وإلا لزم سبق وجودها بالعدم وعدم بقائها وثبوت زوالها واللازم بط U(باطل؟) ثم إن كل واحد في تجلي الذات الأحدية وتعين الأسماء الذاتية وظهور الصفات الواحدية وتعين الأسماء والصفات واجبة قديم أزلي باق دائم أبدي ثم لما تجلي الصفات الذاتية ظهر الصفات الفعلية وتعين الأسماء الفعلية (721-002/ب) واتصف الذات الأحدية أيضاً بتلك الصفات وسميت بهذه الأسماء وظهر تلك الصفات وتعين بهذه الأسماء اقتضى ظهور الكون وتعين العالم بالاختيار وكان هذا الكون والعالم مظهر تجلي الذات والصفات والأفعال فكان القوة فعلاً والإجمال تفصيلاً والجمع فرقاً ومرتبة الأحدية ومرتبة الواحدية ومرتبة جمع المرتبتين هي المراتب الإلهية والأولى مرتبة ورود الإلهي وبروزات الإلهي U(؟؟) والثانية مرتبة تقسيمهما والثالثة مرتبة تدبرهما وأيضاً الأولى عرش اسم الله أو اسم الرحمن والثانية عرش اسم الرحيم والثالثة عرش اسم المدبر ونظير تلك المراتب في الآفاق مرتبة العرش ومرتبة الكرسي ومرتبة سماء الدنيا وفي الأنفس مرتبة السر ومرتبة الروح ومرتبة القلب وتلك المراتب الثلاث إلهية أو آفاقية أو أنفسية مراتب كلية جمالية هي أمهات المراتب الجزئية التفصيلية وهذه المراتب الجزئية التفصيلية من تلك المراتب الكلية الجمالية تتفصل وتتعين ثم إن مجمع المراتب كلها هو الإنسان (؟؟) لكن لا يتحقق بهذه الكبرى والبرزخية العظمى إلا الكمل من أفراد الإنسان أعني المتحققين بالكمال الحقيقي والإلهي في الطور الإنساني وبالكمال الحقيقي الإنساني في الطور الإلهي واحداً بعد واحد ومرتبة الأحمديّة وما تحتها متنزلاً إلى آخر مراتب الوجود طور إلهي باعتبار التنزل الرحماني والكمال الظاهر فيها كمال إنساني باعتبار الترقى الإنساني وطور إنساني باعتبار الترقى الإنساني والكمال الظاهر فيها كمال إلهي باعتبار التنزل الرحماني ومتى تحقق فرد كامل بالكمال الحقيقي الإلهي في الطور الإنساني وبالكمال الحقيقي الإنساني في

الطور الإلهي جعله الحق سبحانه وتعالى مدار العالم ومنظر(?) أهل السماء وأمان أهل الأرض ومحبوب الكل ومراتب القرآن والفرقان بيان لمراتب الرحمان والأكوان والإنسان ولكون مراتبه ملتقى مراتب الكل كان البحر (?) قعره عميق وساحله بعيد ولذا لا يمسه إلا المطهرون وعن دنس النقصان بكمال الرحمن وهو رب العرش العظيم ورب العرش الكريم والعرش العظيم (721-003/أ) هو الإنسان الكبير والعرش الكريم هو الإنسان الصغير فظاهر العرش العظيم والإنسان الكبير على التبدل والتغير وباطنهما على الدوام والثبات وباطن العرش الكريم والإنسان الصغير على التبدل والتغير وظاهرهما على الدوام والثبات وباطن العرش العظيم والإنسان الكبير إجمال ظاهرهما وظاهرهما تفصيل باطنهما وباطن العرش الكريم والإنسان الصغير تفصيل ظاهرهما وظاهرهما إجمال باطنهما والله تعالى ربهما في الظاهر والباطن والإجمال والتفصيل ويربهما في الأول والآخر والجمع والفرق وهو خلق السموات والأرض في ستة أيام من أيام التجلي الإلهي بالنفس الرحماني ثم استوى على العرش مطلقاً يدير الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة بالنظر إلى أيام الأزل وخمسين ألف سنة بالنظر إلى أيام الأبد وهذا اليوم هو اليوم الحاضر وهو البرزخ بين الأيامين وأيام الأزل تفصيل باطن هذا اليوم وأيام الأبد تفصيل ظاهره. وأيام الأزل القضاء والتقدير وهذا اليوم التدبير والتيسير وأيام الأبد أيام الرضاء والتبشير والاستواء على العرش هو الظهور والتجلي على العرش الوجود على السواء بحيث يستوي كل ما تحته في أصل الظهور وإنما التفاوت في مراتب الظهور وهذا التفاوت لا يقدح في ذلك الاستواء والكل في الأصل سواء إذ في كل ذرة ما في الكل من أسرار الظهور بلا زيادة ولا نقصان وهذا شهود يجعل الإنسان من رجال الله تعالى وهو السر الساري في جميع الموجودات ولا يعلم هذا السر إن أهل الكمال وغيرهم من أرباب الجمال وأصحاب الجلال لا يعلمونه أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وفي الحقيقة السر هو الإنسان الكامل ولا يعلمه إلا الله ومن شاء الله وقد أخفاه عن الأغيار والحق جمع والإنسان الكامل تفصيل وهما في الحقيقة في عين الأحدية وإنما التمييز باعتبار الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية وبتعين نسبة التفصيل والآخرية والظاهرية تعينت نسبة الجمع والأولية والباطنية وإلا فالوجود محض لا (721-003/ب) نسبة له لكن لوجوده تعينت كليات النسب أولاً وجزئياتها ثانياً فلزم ما لزم من الاعتبارات والاضافات والنسب والتعينات والصفات والأفعال والأسماء مطلقاً مجازية كانت أو حقيقية كونية كانت أو إلهية والتعينات اللازمة لانتقال الظهور والتجلي في روح العلاء إلى صورته تعينات الصفات والأسماء الإلهية والتعينات اللازمة لانتقاله من صورة العلماء إلى مظاهر الصفات والأسماء الإلهية تعينات الصفات والأسماء الكونية والتجلي الأول إلهي تعين به أعيان الصفات والأسماء الإلهية في الحضرة الإلهية والثاني كوني تعين به أعيان الصفات والأسماء الكونية في الحضرة الكونية والصفات والأسماء، الأولى صفات الإله سبحانه وتعالى وأسماؤه والثانية دليل الأولى فعليك الاستدلال والانتقال "من عرف نفسه فقد عرف ربه" ثم الأسماء المجازية كونية كانت أو إلهية هي الألفاظ والكلمات المحفوظة بالقلوب المنطوقة بالألسنة المكتوبة بالخطوط فليس لها تعين وتحقق إلا في الأذهان والعبارات والسطور وكذلك الأفعال والحروف المجازية وأما الأسماء والأفعال والحروف الحقيقية كونية كانت أو إلهية فلها تعين ووجود مطلقاً إلا أنها ليست محفوظة بالقلب ومنطوقة بالألسنة ومكتوبة بالخطوط بالذات لامتناع في حقها بل بالواسطة ولذلك كان وجودها في الأذهان والعبارات والسطور مجازياً وفي الخارج والواقع حقيقياً لتحقيق تعينها ووجودها في نفس الأمر بالذات والأسماء الكونية الحقيقية هي الأرواح والأجسام الموجودة في نفس الأمر والأسماء الإلهية الحقيقية هي الصفات والأفعال المتحققة في الخارج والواقع فكل من الكمال والجمال والجلال اسم لصفة ونسبة قائمة بالذات وكل من الكامل والجميل والجليل اسم للذات باعتبار قيام تلك الصفة والنسبة بالذات وقس على هذا سائر الأسماء وفوق تلك الأسماء

أسماء للذات باعتبار تعيين نفسه وكما أن الذات قبل الصفات باعتبار التعيين فكذلك أسماء الذات قبل أسماء الصفات في ذلك الاعتبار وأسماء الذات كاسم الله والحق وغيرها وأسماء الصفات (721- 004 / أ) كالحياة والعلم وغيرها وأسماء الأفعال كالإيجاد والإعدام وغيرها وأما الحي والعليم ونحوهما والخالق والموجود ونحوهما فأسماء الذات باعتبار الاتصاف بالصفات الذاتية والفعلية والصفات الذاتية كالصفات الفعلية في مشرب الخصوص من قبيل الإضافات دون الحقائق ومشرب العموم من قبيل الحقائق دون الإضافات ثم كل من الكمال والكلام قلب الآخر وكل منهما اسم لنسبة وتلك النسبة باعتبار التنزل الرحماني والظهور الإلهي تسمى بالكلام فيكون قلب الكمال وباعتبار الترقى الإنساني والبطون الكوني تسمى بالكمال فيكون قلب الكلام ولذا كان الإنسان مجلى الكمال لكونه مظهر الكلام وبالعكس وكان صاحب القلب لتغلبه مع التجلي والظهور الإلهي ثم كلام الله سبحانه وتعالى من مقام الجمع والتنزيه كتبه السماوية ومن مقام التفصيل والتنشيب ما ظهر على ألسنة الله باعتبار أن U[لا]U موجود إلا الله والمقصود من إنزال الكلام مطلقاً الدعوة إلى دين الحق سبحانه وتعالى وهو الإسلام من زمن آدم إلى يوم القيام كما قال الله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) ولدين الإسلام حقيقته وصوره وحقيقته التوحيد والتسليم والرضاء بالقضاء وصورته الشرائع والأعمال وهذا الدين وحد U(واحد؟)U وسواء بين الكل بحسب الحقيقة وتختلف بحسب الصورة والاختلاف الصوري لا يقدر في الاتحاد الحقيقي والحقيقية جمع والصورة فرق والجمع بينهما جمع الجميع ومقعد صدق والكمال هو الجامع المعتدل المتوسطة البرزخ بينهما ومن تحقق بحقيقة الإسلام وصورته ينقاد إلى أصله وفرعه وبجانب العناد في كل أمره وحكمه فإسلامه يرضيه عن كل تقدير وتدبير إلهي ويسخط عن جميع تخمين وتدارك نفساني فعلى المرء النظر في إسلام نفسه عند ورود الأمور والأحكام الإلهية عليه في الموارد الكونية فإذا وجد نفسه على التسليم والرضاء فليحمد الله تعالى على ما هداه إلى حقيقة الإسلام وإلا فليس على شيء من حقيقة الإسلام وإن كان على شيء في صورته فالصورة لا تنفع بدون الحقيقة وإسلام من لم يتحقق بحقيقة الإسلام كثوب عاري يوشك أن يؤخذ ويبقى لابسه على العري نعوذ بالله تعالى من عري الإسلام وكسانا بكسوة حقيقة الإسلام كما كسانا بكسوة صورته وإذا كان المرء في بدايته تعالى فيما قدره ودبره من الأحكام الجمالية الملائمة لطبعه وعقله والأحكام الجلالية المخالفة لهما كالميت في يد الغاسل راضياً بتقديره ومنقاداً لتدبيره يتحقق بحقيقة الإسلام كما بصورته فهو مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهم الواصلون إلى الله الفاتون في الله الباقون بالله والشهداء هم أفراد رجال الله وهم الواصلون إلى أفعال الله وصفاته الفاتون فيهما القاصرون عن الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه والصديقون والشهداء هم الواصلون إلى التجلي العلمي والعياني الموجب لفناء الأفعال والصفات والذوات الكونية في الأفعال والصفات والذوات الإلهية إلا أن الشهداء ناقصون عن الصديقين بحسب البقاء بالله لأنهم لم يصلوا إلى فضيلة البقاء بالله لعدم استعدادهم وإن وصلوا إلى رتبة الفناء في الله وهم أرباب الرتبة العليا والكاملون الصديقون أصحاب الجمعية البكري والفضيلة العظمى والأكملون والأولى الأحدية والثانية منزلة الجمعية بين الأحدية والواحدية وتلك المرتبة عرش الله وهذه عرش الرحمن والصالحون هم الواصلون إلى التجلي العلمي فقط وهم الناقصون عن الصديقين والشهداء في الوصول إلى التجلي العياني لعدم استعدادهم فالصالحون هم الخلاصة والشهداء هم عين الخلاصة قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا U **إِبه كُلِّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** U رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا..) وورد في حق العين والصفاء: (أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) والرسوخ في العلم إنما يكون بأن يحصل ذلك العلم بطريق الكشف والفيض والذوق والوجدان بعد ما حصل بطريق الخبر والبيان والدليل والبرهان والعلم الحاصل بمجرد الفكر والنظر وكان صاحبه راسخاً في العلم بالنسبة إلى المقادير العامي لكنه بالنسبة إلى

المحقق الإلهي لا يكون راسخاً في العلم بل هو بالنسبة إليه متزلزل لا رسوخ لقدمه في العلم والكاملون والواصلون هم الخلفاء الأئمة الأدياء وهم في الدنيا مبتلون بأشدّ المحن والبلايا وفي الآخرة منتعمون بألذّ اللذائذ والعطايا لأن قدر النعم والعطايا على قدر المحن والبلية وهم عباد الله الوارد في حقهم: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) ولا نظر لهم إلى شيء مما سوى الله تعالى من (721-005/أ) العالمين لأنهم كسيدهم على الفناء عن العالمين ولا يتصور في حقهم ذلك جداً لأنه في شأن أرباب العالمين وأصحاب البرازخ المقيدين وهؤلاء الكاملون هم المقربون وجه بلا قضاء في الظاهر والباطن لكونهم على تعين وجه المطلق وأصحاب اليمين ممن سواهم وجه بلا قضاء في الظاهر وقضاء بلا وجه في الباطن وأصحاب الشمال قضاء بلا وجه في الظاهر ووجه بلا قضاء في الباطن وهذه أحوالهم الأخروية وهي نتائج أحوالهم الدنيوية بل نتائج أحوالهم الأزلية يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد من مقتضيات الكمال والجمال والجلال بحسب الاستعدادات والقابليات في العرف (؟) الثلاثة فكل ميسر لما خلق له ولكل U [وجهة] U هو موليا وكل يعمل على شاكلته لا يسأل عما يفعل بل TP⁶¹⁹PT هم يسألون ثم في زي هؤلاء الأئمة عرفاء متزيّنون بزيمهم متشبهون بهم بحسب الكلام والعلم لكنهم خارجون عن دائرتهم بحسب الاعتقاد والعمل لعدم تمسكهم بظاهر الكتاب والسنة بل يسلبونه بالكلية وينكرونه فأولئك الذين زاغوا عن الحق بإغواء الإبلis عند التجلي العلمي لأنه من مزالق الأقدام ولذا قال: (الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.. رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً - أي U [أرحميه] U ؟- إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) والأئمة الأدياء هم المحفوظون عن إغواء الإبلis ولا يظفر بهم فإذا مسهم تذكروا وهم معرضون وأما العرفاء الغاؤون وإن خيل لهم الفناء في الله باستتار ظلمات أفعالهم وصفاتهم وزواتهم بنور التجلي والعلمي فهم شياطين الإنس وقرناء الشيطان الأبيض من شياطين الجن وهو مستول على قلوبهم يلقي في صدورهم المعارف الشيطانية والأوهام النفسانية ولا حظ لهم في الولاية الرحمانية أصلاً وإن كان لهم حظ عظيم من المعرفة لكن معرفتهم شيطانية لا رحمانية وهم أولياء الشيطان لا أولياء الرحمن فالشيطان الأبيض يلقيهم التزويرات العرفانية الشيطانية الغير المطابقة للكتاب والسنة فيطول بها ألسنتهم وهم أولياء ذلك الشيطان في زي أولياء الرحمن وبيده الزمام يضل بهم الأنام ولا يهتدي من اتبعهم إلى سبيل السلام والحقيقة الرحمانية تردّهم من باب الرحمن إلى يد الشيطان الفخسران (721-005/ب) إلى أمثالهم أقرب في شراك نعلهم فالمشرب الصافي والشرب الحقيقي الإلهي الرحماني الرحيمي إنما يتميز من الشرب المكر أو الشرب النفساني الشيطاني الرحيمي بأنه لا يؤخذ ولا يشرب في مقام القدس سبحاني إلا بشاهدين الكتاب والسنة لأن الحق سبحانه وتعالى لا يتجلي لأحد من أوليائه إلا وهو يؤيده في ذلك التجلي بالكتاب والسنة فبذلك يتميز ما هو الرحماني مما هو الشيطاني ولذا قال الجنيد قدس سره: مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة أيدنا الله تعالى وإياك بالكتاب والسنة وحفظنا الله وإياكم من الهواء والبدعة ثم هؤلاء العرفاء ليسوا من عباد الله المخلصين -اسم فاعل- فضلاً عن كونهم في عبادته المخلصين -اسم مفعول- ولما كوشفت عن أحوال الفاسدة أخذني ما أخذني وقلت كيف الحال والأحوال هكذا وألقيت بالتفاؤل من كتاب الله تعالى وعندني لم يوجد غير النصف الأول من التفسير الوسيط للإمام الواحدي وتفاعلت منه وقلت عند الفتح خير الأمور أوسطها وفتحت أوسطه متفلاً فجاء قوله تعالى: (وَكَلَّا فَضَلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ وَمِنْ أَبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) فحمدت الله تعالى على خير التفاؤل وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. والحمد لله على ما هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله. وعلم الأولياء علم الوراثة لا علم الدراسة أي ليس بطريق النظر والفكر وترتيب المقدمات بل

زاند في النص القرآني. 619

بطريق الكشف والإلهام وتوجيه التجليات وهذا اختصاص يختص به الله من يشاء وهو محض وهب وليس فيه شوب كسب ولا يحصل إلا بإنزال سماوي معنوي من الوجه الخاص المفتوح إلى جانب رب العرش فقد ينضم إلى هذا الإنزال بالنظر إلى علم الأنبياء عليهم السلام إنزال سماوي صوري من الوجه العالم المفتوح إلى جانب رب العرش ولذلك كانوا في باب العلم الأصل الأتم الأكمل والأعم الأشمل وكان غيرهم تبعاً ووارثاً لهم وعلم الأولياء من علم الأنبياء بمنزلة قطرة من سبعة أبحر وعلم الأنبياء من علم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بهذه المنزلة وعلم نبينا من علم الحق سبحانه وتعالى بهذه المنزلة هذا ما أعطاه (721-006/أ) البيان الصريح والعيان الصحيح وبه يشهد العقل والنقل والكشف والفيض والله يقول الحق وهو يهدي السبيل إنه هو البر الرحيم.

تمت الرسالة الرحمانية في بيان الكلمة العرفانية في اليوم الخامس عشر من شهر الله المحرم الحرام المنسلك في سلك شهور سنة تسع وثمانين وألف من هجرة من له العز والشرف والحمد لله على التمام وعلى رسوله أفضل الصلاة والسلام وآله وصحبه الكرام.

رسالة برقية في قصيدة عشقية

(096-511) باسمه سبحانه وعونه

قال الشيخ الأكبر والمسك الأزفر والكبريت الأحمر قدس الله الأظهر:

لنا من أمره روح وجسم
لنا من جوهر الأشياء طلسم
لنا في مجمع الأسماء اسم
فهذا من جنون العشق قسم

يعني لجميعنا من الأفراد الإنسانية الكمالية الأكملية الأخصية والأصلية ولغيرنا من الأفراد الإنسانية والملكية والجنية الجمالية⁶²⁰PT ومن الأفراد الإنسانية والجنية الجلالية وسائر الموجودات على وجه العامية والتبعية. من أمره أي من أمر الله الإلهي الذاتي الأحدي الوجودي المنبسط على حقائق الممكنات وأعيان الموجودات الظاهر (الظاهرة؟) في الكل بحسب تعييناتها ومقادير أحوالها التي اقتضتها استعداداتها وأعطتها قابلياتها إياه حين تعينت به في حضرة العلم النوري وفي حضرة العين الظلماتي روح وجسم. وهما باعتبار هذا الأمر الإلهي أحدي الذات لكون وجودها وتعينها منه ولذا لم يفرق بينهما بل جمع بينهما لاجتماع كل منها مع الآخر في مرتبة الجمع الأمري وإن فرق بينهما لافتراق كل منهما في مرتبة الفرق الأمري والفرق بحسب الظاهر والصورة لا يقدح في الجمع بحسب الباطن والحقيقة وهما متساويان من وجه ومتباينان من وجه.

ولنا على نحو ما ذكر من جوهر الأشياء أي من ذلك الأمر الإلهي الوجداني الحقيقي لأنه جوهر جميع الأشياء الظاهرة الجسمانية والباطنية الروحانية أيضاً طلسم أي طلسم الصورة الجامعية بين الروحانية والجسمانية لأن تلك الصورة الجمعية طلسماً أعظم لما أودع في الحقيقة الإنسانية من أسرار الحقيقة الإلهية الرحمانية الرحيمية يعني كما كان جمال روحنا وجلال جسمنا من هذا الأمر الإلهي كذلك كان منه طلسم كما لنا الجمع بينهما ومن فتح هذا الطلسم أي طلسم الصورة الجمعية الإنسانية نال الكنز أي كنز أسرار الحقيقة الحاقية الأحدية الواحدية . وههنا أسرار يطول بها الكلام وفي هذا كفاية لمن فهم الكلام

على وجه الخاصة والتبعية (صح)⁶²⁰

ولنا على نحو ما ذكر من الأمر الإلهي الساري في جميع الذراري والبراري في مجمع الأسماء أولاً بالقوة في مجمع غيب الذات الأحدية وثانياً بالفعل في مجمع شهادة الذات الواحدية وغير ذلك اسم وتعين مختص بنا لا يشاركنا فيه غيرنا كما كان هنا لغيرنا اسم وتعين خاص به لا تشاركه فيه.

فهذا أي ما ذكر TP⁶²¹PT مما لنا ولغيرنا من جنون العشق أي من أقسام جنون العشق وكمون الحب الأمري الذاتي الإلهي والتوجه الغيبي الإطلاقي الإرادي قسم مخصوص مختص بنا ورزق معلوم ومقسوم خاص بنا رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم وللأعداء مال والله يقول الحق على السنة مظاهره الكمل وهو يهدي

السيبل إلى إلقاء السمع والشهادة والقبول وهو الهادي إلى الخير والحافظ عن الشرّ

بآيات بلا متشابهات

فصرنا كالحروف العاليات

فهذا من جنون العشق قسم

صفات ذاتنا ذات الصفات

يعني فصرنا في الحضرة العلمية قبل التعيين الروحاني والجسماني بأعياننا الثابتة وصورنا العلمية المجردة عن التعيينات الإمكانية العالوية عن التشخصات الكونية أعياناً عاليات كالحروف العاليات الثابتة في مرتبة التهجي. والهجاء العالوية عن تعيين التركيب المجردة عن تشخص المزج ثابتين بآيات (511-097/أ) محكمات الأسماء الألهية لكوننا مظاهرها لا متشابهاتها وههنا كلام لكن ينتشر به المقام.

صفات ذاتنا ذات الصفات. لأن صفات ذاتنا عكس تجلي ذات الصفات وقلبه فلا جرم أن صفات ذاتنا ذات الصفات على مقتضى عكس المستوى وقلب السوي. وههنا كلام لكن يدق العقول القاصرة والفهوم الناقصة المشوبة بالوهم والخيال المحجوبة عن حقيقة الحق والجمال المطلق لأن أربابها في الحقيقة صبيان. فكما أن صبيان الشريعة عاجزون عن إدراك خفايا كلام رجال الشريعة. فكذلك صبيان الحقيقة عاجزون عن إدراك خبايا كلام رجال الحقيقة وقد قال صدر الرسالة عليه أكمل التحية: " كلموا الناس على قدر عقولهم. " وإنما يفهمه من تحقق ما بقرب الفرائض المشار إليه بكلام قال الله على لسان عبده "سمع الله لمن حمده" وبقرب النوافل المشار إليه بالحديث النبوي القدسي وهو: "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحببته، فإذا أحببته كنت سمعه وبصره." الحديث. ولليبيب يكفي الإشارة فهذا أي ما ذكر من الأحكام في المصراعات الثلاثة أيضاً من جنون العشق وكمون الحب الذاتي الأمري الأحدي قسم معلوم ورزق مقسوم رزقنا الله ذوق حقيقته بفضلته:

في المصراعات الثلاثة.⁶²¹

جننا مثل مجنون بليلي

شغفنا حب جبران بسلمى

فويلاً ثم ويلاً ثم ويلاً

فهذا من جنون العشق قسم

يعني جننا من الأزل إلى الأبد وإلى أبد الأبدين بجنون عشق المعشوق المولى الحق وحب المحبوب الجمال المطلق كما جنن مجنون بجنون عشق الليلي الخلق وحب المحبوب الجمال المقيد بل جنون المجنون المجازي بعشق الليلي المجازي وحبه في الظاهر والصورة مثال جنون مجنوننا الحقيقي بعشق المولى الحقيقي وحبه في الباطن والحقيقة. ولذا مثلنا بجنوننا الحقيقي الغيبي بجنونه المجازي الشهادي لأن المجاز من الحقيقة بمنزلة الشهادة من الغيب. وكل ما في الشهادة مثال لما في الغيب كما أن الدنيا مثال الآخرة والأبد مثال الأزل.

شغفنا في الحضرة الأحدية والواحدية الأزلية أولاً بالإجمال والقوة وثانياً بالتفصيل وبالفعل حب جبران أي دخل وبلغ شغاف قلوبنا حب جبران الذات الأحدية التي لها الوجه الحق والجمال المطلق المتجلي دائماً بالحسن المطلق بسلمى أي في مرتبة سلمى أي ذات سلامة عن الاحتجاب والاستتار وهي مرتبة الحضرة المذكورة. فويلاً أي ويل نار العشق لقلوبنا ثم ويل المحبة لأرواحنا ثم ويل الحيرة والدهشة لأسرارنا أولاً أبداً دائماً سرمداً وههنا معنى لكن لا يلائمنا ولا يناسب مقصودنا. فهذا أي ما ذكر في هذه المصراعات أيضاً من أقسام جنون العشق الإلهي ومن أنواع الحب الذاتي الأمري الأحدي قسم مقسوم ونوع معلوم يؤتية الله من يشاء.

شربنا من كؤوس العشق دهقا

لقينا منه أنصاباً وصعقا

فواشوقاه للمشتاق شوقا

فهذا من جنون العشق قسم

أي شربنا من يد الساقى القديم الأزلي من كؤوس العشق الإلهي الأزلي والحب الذاتي القديمي كأساً دهقا أي ممتلئة بخرم الأزل وشراب القدم الحاصل من نور حسن الجمال الأكرم. لقينا منه أي من شرب الدهق أنصاباً وصعقا أي خروراً وسقوطاً على وجوهنا كخروور موسى عليه السلام وسقوطه على وجهه حين شرب من كأس التجلي دهقا وإقامة

كثيرة على رؤسنا وأقفيتنا وغشية وغيبية من أنفسنا بقوة التجلي وغلبة ظهور الجمال على أسرارنا فواشوقاه أي شوقنا للمولى المشتاق TP⁶²²PT.

(511-097/ب)

ملئت منا صحاف العشق خمرا

فأيدنا بروح القدس أمرا

فهذا من جنون العشق قسم

تركنا خالدًا زيّدًا وعمروا

يعني فأيدنا من جانب المحبوب الأزلي الأبدي بتأييدات الروح القدسي والنفس الرحماني في أمرنا هذا حتى كنا مؤيدين من لدنه في شربنا وضعفنا وسكرنا وصحونا ولم يصدر منا ما لا يرضى عنه الوجه الحق والجمال المطلق وكذا راضين ومرضىين ملئت منا صحاب العشق أي ملئت من أجلا صحاف عشق التجلي بخمر حسن الجمال والكمال حتى يكون كل شربنا من الصحيفة الممتلئة والكأس الدهاق ويكون عطشاننا ريانا في كل شرب لكن شربنا الحب كأسًا بعد كأس ما نفذ الحب ولا روينا تركنا عند أمرنا هذا خالدًا وزيّدًا وعمروا لأنه لا يسعه غيرنا فهذا المذكور في هذه المصراعات أيضًا من جنون العشق والحب الأزلي قسم مقدر لنا.

قرأناه بلا سهو وفوت

تعلمنا بلا حرف وصوت

فهذا من جنون العشق قسم

فحيننا بلا إحضار موت

يعني تعلمنا دائمًا من الأزل إلى الأبد من لدن معلمنا الحقيقي وهو مولانا أو من معلمنا المجازي وهو الروح القدسي والتجلي الإلهي ما تعلمنا بلا حرف وصوت. لأنه تعلم غيبى سريّ غني منزّه عن الحرف والصوت. قرأناه أي ما قرأنا وتعلمنا بلا سهو وفوت. لأنه قدسي وسيّوحي لا يحوم حوله سهو وفوت لأنه وراء عالمهما حيننا بذلك التعلم الربّاني والقراءة السبحانية بحياة أبدية بعد موتنا الإرادي بلا إحضار موت اضطراري. فهذا المذكور في تلك المصراعات أيضًا من أقسام جنون العشق والحب الإلهي قسم معين لأمثالنا.

(وعلى الهامش) لقينا شوقًا أزليًا أبديًا لأن الحبيب يشواق إلى الحبيب فهذا المذكور في المصراعات المذكورة من جنون العشق والحب الذاتي⁶²² قسم خاص لنا.

ولم يخطر على قلبي سواه ولم تشبع عيوني من لقاه
ويا من هو كلامي من هواه فهذا من جنون العشق قسم

يعني ولم يخطر على قلبي من زمان وجدان قلبي محبوبه القديم الباقي سواه. لأنه لا في الوجود والمعلوم سواه وما سواه موهوم والموهوم ليس بموجود في الظاهر والباطن فإذا لم يكن للموهوم وجود أصلاً فما يخطر على قلبي من سواه والخاطر على قلبي دائماً ذاته لا غير. لأنه الموجود المعلوم مطلقاً ولم تشبع عيوني أي عين قلبي في مكاشفات جماله وعين روعي في مشاهدات كماله وعين سري في معاينات وجهه المطلق بمقتضى "أينما تولوا فثم وجه الله." من لقاه ووصاله لأن العيون لا تشبع به أزلاً أبداً دائماً سرمداً. ويا من هو كلامي من أوله إلى آخره أو كلامي مطلقاً من هواه ومن عشقه وشوقه وحيه واشتياقه ولولا حبه لما صدر مني كلام لكن من خزينة عشقه وكنز حبه وبحر شوقه يظهر كلامي ويتموج قلبي فهذا المذكور في هذه المصراعات أيضاً من أقسام جنون العشق الأزلي ومن كمون الحب الأبدي الإلهي الأمري الأحدي الوجودي قسم مقسوم ورزق معلوم والله يرزق من يشاء بغير حساب وله الفضل والجود وهو الوهاب.

تمت رسالة برقية في قصيدة عشقية.

فصل: الصمت هو على قسمين صمت باللسان عن الحديث بغير الله مع غير الله جملة. وصمت بالقلب عن خاطر كوني البتة. فمن صمت لسانه ولم يصمت قلبه خف وزره. ومن صمت قلبه ولم يصمت لسانه فهو ناطق بلسان الحكمة. ومن صمت لسانه وقلبه ظهر له سره وتجلي له ربه. ومن لم يصمت لسانه وقلبه كان مملكة ومسخرة للشيطان. فصمت اللسان من منازل عامة أرباب السلوك، وصمت القلب من صفات خاصة أصحاب القربة والمشاهدة، وحال صمت السالكين السلامة من الآفات وحال صمت المقربين مخاطبات التائبين فمن التزم الصمت في جميع الأحوال لم يبق له حديث إلا مع ربه فإن الإنسان إذا انتقل من الحديث مع الأغيار إلى الحديث مع ربه كان نجياً مؤيداً في نطقه ناطقاً بالصواب لأنه ينطق عن الله تعالى كما قال تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ) والنطق بالصواب نتيجة الصمت عن الكلام بغير الله مع غير الله والصمت يورث معرفة الله والله على كل شيء قدير.

فصل: العزلة هي سبب لصمت اللسان فمن اعتزل الناس لم يجد من يحدثه فأداه ذلك إلى صمت اللسان وهي على قسمين عزلة المرئيين بالأجسام عن الأغيار وعزلة المحققين بالقلوب عن الأكوان فليست قلوبهم محالاً لغير علم الله الذي هو شاهده الحاصل فيها من المشاهدة ونية العزلة إما اتقاء شر الناس وإما اتقاء شره المتعدي إليهم وهو رفع من الأول إذ سوء الظن بالنفس أولى من سوء الظن بالغير وإما إثارة صحبة المخالطة فقد أثر ربه على غيره ومن أثر ربه على غيره لم يعرف أحد ما يعطيه الله تعالى من المواهب والأسرار والعزلة تعطي صمت اللسان لا صمت القلب إذ قد يتحدث المرء في نفسه بغير الله ومع غير الله فهذا جعل الصمت ركناً برأسه من أركان الطريق وحال العزلة التنزيه عن الأوصاف سالماً كان المعتزل أو محققاً فينبغي للمعتزل أن يكون صاحب يقين مع الله تعالى حتى لا يكون له خاطر متعلق بخارج بيت عزلته.

فصل: الجوع هو يتضمن السهر كالعزلة تتضمن صمت اللسان وتؤدي إلى صمت القلب في الغاية وهو قسمان: جوع اختيار وهو جوع السالكين وجوع اضطرار وهو جوع المحققين فإن المحقق لا يجوع نفسه ولكن قد يقلل أكله إلا كان في مقام الأنس فإن كان في مقام الهيبة كثر أكله إذ كثرة أكله دليل على صحة سطوة نور الحقيقة على قلبه وكثرة أكل السالك دليل على بعده من الله تعالى وطرده عن بابه واستيلاء النفس بالصفة الشهوانية البهيمية عليه فإن (؟) قلة أكله دليل على نفحات الجود الإلهي على قلبه حيث يشغله عن تدبير جسمه والجوع بأي وجه كان سببه داع للسالك والمحقق إلى نيل عظيم الأحوال والأسرار ما لم يفرط فإنه إذا أفرط يؤدي إلى ذهاب العقل وفساد المزاج فلا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب لنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ وإما وحده فلا سبيل لكن يتعين عليه إذا كان وحده التقليل من الطعام واستدامة الصيام ولزوم أكلة واحدة بين الليل والنهار فلا يتأدم في الجمعة سوى مرتين إن أراد أن ينتفع حتى يجد شيئاً فإذا وجده سلم إليه أمره وشيخه يدبر أمره وحاله إذ الشيخ أعرف بمصالحه وللجوع حال ومقام فحاله الخشوع والخضوع والمسكنة والمذلة والافتقار وعدم الفضول وسكون الجوارح وعدم الخواطر وغير ذلك من الأحوال السنية وهذا حال جوع السالك وأما حال جوع المحقق فالرققة والصفاء والأنس وذهاب (511-002/أ) الكون والتنزه عن أوصاف البشرية بالعزة الإلهية والسلطنة الربانية ومقامه المقام الصمداني وهو مقام عال له أسرار وتجليات وأحوال فهذا قاعدة الجوع المصاحب للهمة والجوع يورث معرفة الشيطان عصمنا الله وإياكم منه آمين.

السهر هو نتيجة الجوع فإن المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوع وسهر العين رغبة في بقاء الهمة في القلب⁶²³PT وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى للسهر حال يعرفه السالك ومقامه مقام القيومية إذ الإنسان الكامل يتحقق بجميع حقائق الأسماء الإلهية ومن توقف في مثل مسألة تحقق الإنسان بالقيومية فلعدم معرفته بما هو الإنسان عليه في حقيقته ونشأته فلو عرف نفسه ما عسر عليه مثل هذه المسألة والسهر يورث معرفة النفس وهذه الأربعة أي الصمت والعزلة والجوع السهر الأركان الأربعة في الطريق الإلهي وعليها تدور المعارف أي معرفة الرب تعالى ومعرفة النفس ومعرفة الشيطان فإذا اعتزل الإنسان عن الخلق وعن نفسه وصمت عن ذكريهما بذكر ربه وأعرض عن الغذاء الجسماني وسهر عند نوم النائمين واجهت فيه هذه الخصال الأربعة بدلت بشريته ملكية وعبوديته سيادة وعقله حساً وغيبه شهادة وباطنه ظاهراً إذا رحل عن موضع نزل بدله فيه حقيقة روحانية تجتمع إليها أهل ذلك الموضع الذي رحل عنه هذا الولي فإن ظهر من أهل ذلك الموضع شوق شديد لشخص هذا الولي تجسدت لهم تلك الحقيقة التي تركها هذا الولي بدله فكلموها وكلمهم وهم يتخيلون أن جسد تلك الحقيقة الروحانية هو شخص هذا الولي وهو غائب عنهم فيدوم التكليم بينهما حتى يقضي الحاجة منه وقد تتجسد هذه الروحانية إن كان من صاحبها شوق وتعلق همة بذلك الموضع وقد يكون هذا التجسد من غير البدل والفرق بينهما أن البدل يرحل ويعلم أنه قد ترك بدله وغير البدل لا يعرف ذلك وإن تركه لأنه لم يحكم هذه الخصال الأركان الأربعة المذكورة والله الموفق والميسر اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانه يوفقنا وإياكم لاستعمال هذه الأركان وينزلنا وإياكم بمنازل الإحسان إنه الولي المنان والحمد لله رب العالمين إلى يوم الدين وقد انتخبت هذه الرسالة من كلام الشيخ محيي الدين بن العربي قدس الله سره العلي ونفعنا وإياكم بفيضه الإلهي وإلهامه الرباني وغفر لنا ولكم من الذنوب ما هو الجلي والخفي أمين يا معين.

تمت هذه الرسالة الرمزية (؟) وصاحب الانتخاب السيد عثمان بن السيد فتح الله وكتبت من خطه.

قال علي كرم الله وجهه: " طلبت الرفعة فوجدتها في التواضع، وطلبت الرياسة فوجدتها في العلم، وطلبت الكرامة فوجدتها في التقوى، وطلبت المودة فوجدتها في الصدق، وطلبت النصر فوجدتها في الصبر، وطلبت العبادة فوجدتها في الورع، وطلبت الغنى فوجدته في القناعة، وطلبت الشكر فوجدته في الرخي، وطلبت الراحة فوجدتها في الخلوة، وطلبت الملك فوجدته في الزهد، وطلبت العاقبة (العاقبة؟) فوجدتها في الصحة، وطلبت الأناج فوجدته في تلاوة القرآن، وطلبت ثقل الميزان فوجدته في ذكر الله، وطلبت البر فوجدته في السخاء، قال الله تعالى في حديث القدسي: " إني وضعت العلم في الجوع والناس يطلبونه في أبواب الأمراء فكيف يجدونه وإني وضعت الغنى في القناعة والناس يطلبونه في المال فكيف يجدونه وإني وضعت الراحة في الجنة والناس يطلبونها في الدنيا فكيف يجدونها."

كتبت من خط السيد عثمان.

لطلب المشاهدة فإن العين إذا نامت تبطل عمل القلب وفائدة السهر استمرار عمل القلب.⁶²³

النوم على سبعة أوجه:

نوم الغفلة في مجلس الذكر، ونوم الشقاوة في وقت الصلاة، (511-002/ب) ونوم العقوبة بعد صلاة الفجر، ونوم اللعنة في وقت الصبح، ونوم الرخصة بعد صلاة العشاء ونوم الحسرة في لية الجمعة، ونوم الراحة في وقت القيلولة. واختلفوا في نية الأربع بعد الجمعة قيل: ينوي السنة، وقيل: ينوي آخر ظهر عليه وهو الأحسن قلت والأحوط أن يقول نويت أن أصلي آخر الظهر أدركت وقته ولم أصله بعد. وقيل: يقرأ الفاتحة والسورة في الأربعة وقيل في الأوليين كالظهر وهو المختار. وروي عن النبي (ع م) أنه قال في مرض موته لجبرائيل (ع م): هل تنزل من بعدي قال: نعم يا رسول الله أنزل عشر مرات أرفع عشرة من جواهر الأرض. قال (ع م): ما ترفع منها؟ قال: الأول أرفع البركة من الأرض والثاني أرفع المحبة عن قلوب الخلق، والثالث أرفع الشفقة عن قلوب الأقرباء، والرابع أرفع العدل من الأمراء، والخامس أرفع الحياء من النساء، والسادس أرفع الصبر من الفقراء، والسابع أرفع الورع والزهد من العلماء والثامن أرفع السخاء من الأغنياء والتاسع أرفع القرآن إلى السماء، والعاشر أرفع الإيمان نعوذ بالله من زوال الإيمان.

أيضاً من خطه.

قد قال النبي (ع م): "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" قد ذكر معنى هذا الحديث في الباب المائة والسبعين من الفتوحات المكية لمحيي العربي فيطلب هناك. العارفون كلما ازدادوا نعمة ازدادوا عبودية وكلما ازدادوا دنيا ازدادوا قرباً وكلما ازدادوا منصباً ازدادوا تواضعاً وتذلاً كما قال تعالى: (أدلة على المؤمنين) أيضاً من خطه.

هذه الأمور المدبّرة المتنزلة بين السموات والأرض الجارية الحادثة في الواقع الظاهرة على أيدي مظاهرها وأسبابها في الخارج في الليل والنهار هي الأمور المحكمة المحفوظة من تبديل غير الحق سبحانه وتعالى وتغيير لأنها المقادير التي قدرها ودبر تدبيرها وأحكم صنعها ولا قدرة لأحد غيره على محو ما أثبتته وإثبات ما محاه يمحو الله ما يشاء ويثبت وليس لغيره كان من كان غير التسليم والرضاء ومن رضي فله الرضى ومن سخط فله السخط كما قال تعالى في الحديث القدسي: "قدرت المقادير ودبرت التدبير وأحكمت الصنع فمن رضي فله الرضا مني حتى يلقاني ومن سخط فله السخط مني حتى يلقاني" اللهم أرضني بقضائك وصبرني على بلائك وأوزعني شكر نعمتك وهذه الأمور في الحقيقة إنما هي تجليات الحق تعالى في الكون في مرتبة الحس الظاهر بآثار كماله وجماله وجلاله ليرى آيات الكمال في مظاهره المختصة به وآيات الجمال في مجاله الخصيصة به وآيات الجلال في مراتبه المتعينة له والمقصود هو التعرف لعباده حتى عرفوه كما قال تعالى: (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ الْحَقُّ) وكما قال تعالى في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتحببت إليهم بالنعمة حتى عرفوني". وتلك الأمور آيات بينات في

صدور العالمين وما يعقلها إلا العالمون بالله يعلم الله جعلنا وإياكم من العلماء بالله يعلم الله الذي يعلمه من يشاء من لدنه رحمة منه.

وكتب من خطه هذه الكلمات السيد عثمان افندي قدس سره.

(511-003/أ) اعلم أن الروح من حيث جوهره وتجرده وكونه من عالم الأرواح المجردة مغاير للبدن متعلق به تعلق التدبير والتصرف قائم بذاته غير محتاج إليه في بقاءه ودوامه ومن حيث إن البدن صورته ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة محتاج إليه غير منفك عنه بل سار فيه لا كسريان الحلول المشهور عند أهل النظر بل كسريان الوجود المطلق الحق في جميع الموجودات فليس بينهما من كل الوجوه بهذا الاعتبار. ومن علم كيفية ظهور الحق في الأشياء وإن الأشياء من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره يعلم كيفية ظهور الروح في البدن. وإنه من أي وجه عينه ومن أي وجه غيره لأن الروح رب بدنه. فمن تحقق له حال الرب مع المربوب تحقق له ما ذكرنا وهو الهادي إلى العلم والفهم

واعلم أن الصور الحسية هي مظاهر الصور المثالية والصور المثالية هي مظاهر الصور المجردات والمجردات هي مظاهر الصور العلمية والصور العلمية هي مظاهر الأعيان الثابتة والأعيان الثابتة هي مظاهر الأسماء الإلهية والأسماء الإلهية هي مظاهر الصفات الواحدية والصفات الواحدية هي مظاهر تجليات الذات الأحدية.

واعلم أن أسماء الأفعال بحسب أحكامها تنقسم أقساماً منها أسماء لا ينقطع حكمها ولا ينتهي أثرها أزل الأزال وأبد الأباد كالأسماء الحاكمة على الأرواح القدسية والنفوس الملكوتية وعلى كل ما لا يدخل تحت الزمان وإن دخل تحت الدهر. ومنها أسماء لا ينقطع حكمها أبد الأباد وإن انقطع حكمها أزل الأزال كالأسماء الحاكمة على الآخرة فإنها أبدية كما دلت الآيات على خلودها وخلود أحكامها وغير أزلية بحسب الظهور إذ ابتداء ظهورها من انقطاع النشأة الدنيوية. ومنها أسماء منقطع حكمها أزلًا ومنتاه أثرها أبدًا كالأسماء الحاكمة على النشأة الدنيوية وعلى كل ما يدخل تحت الزمان فإنها غير أزلية ولا أبدية وإن كانت لتتأخر بحسب الآخرة أبدية.

واعلم أن البرزخ الذي يكون الأرواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ بين الأرواح المجردة والأجسام لأن مراتب تنزلات الوجود ومعارجه دورية والمرتبة التي قبل النشأة الدنيوية هي من مراتب التنزلات ولها الأولية والتي بعدها هي من مراتب المعارج لها الآخرة وأيضاً الصور التي تلحق بخلاف الصور البرزخ الأول فلا يكون شيء منها غير الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالمًا روحانيًا وجوهرًا نورانيًا غير مادي مشتملاً على مثال صور العالم واعلم أن السماء الدنيا أوحى الله فيها أمرها وأسكنها آدم وهو الإنسان المفرد أهل هذا النوع وهو قوله تعالى: (**خَلَقْنَا مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ**) إلا أنه جعله الله أعني الإنسان سريع التغيير في باطنه كثير الخواطر ويتقلب في باطنه كل لحظة تقلبات مختلفة لأنه هو على الصورة الإلهية وهو سبحانه كل يوم هو في شأن فمن المحال ثبوت العالم زمانين على حالة واحدة بل تتغير الأحوال والأعراض في كل زمان فرد وهي الشؤون التي هو الحق فيها لمن علم ما قال فلا يزال يتقلب في كل نفس في صور تسمى الخواطر لو ظهرت إلى الأبصار لرأت عجبًا وأسرع الأفلاك حركة هذا الفلك بكوكبه الذي هو القمر فهو

أسرع (511-003/ب) سيراً في قطع فلك المنازل من غيره من السيارة وله في كل يوم منزلة فيقطع الفلك في ثمانية وعشرين يوماً وكان ظهور الأثر في الكون سريعاً لسرعة الحركة فناسب آدم في سرعة خواطره فأسكنه هذه السماء وجعل سعداء بنيه عن يمينه وأشقياءهم عن يساره يري شخوصها أهل الكشف وهذا الإنسان المذكور يقابل بذاته الحضرة الإلهية وقد خلقه الله من حيث شكله وأعضاؤه على جهات ستة ظهرت فيه أشكال العالم كالنقطة من المحيط وهو من الحق كالباطن ومن العالم كالظاهر ومن القصد كأول ومن النشوء كالأخر فهو أول بالقصد وآخر بالنشوء وظاهر بصورة وباطن بالروح وإنشاء جسده ذا أبعاد ثلاثة من طول وعرض وعمق فأشبهه الحضرة الإلهية ذاتاً و صفاتاً وأفعالاً فهذه ثلاث مراتب مرتبة شكله وهو عين جهاته ومرتبته طبيعته ومرتبته حسه. واعلم أن كون الإنسان مرآة واجب الوجود يحتاج إلى ضرب مثال ظاهر مشهور ثم ينتقل الفهم الصحيح إلى المقصود اعلم أن الشمس في إشراقها وإضاءتها وتلألأ شعاعها لا تدرك كيفيتها وكميتها على ما هي عليه لمنعها وامتناعها واحتياج إلى طريق يتوصل به إلى إبصارها بقدر الوسع فأفاد الفكر والخبرة أن يأخذ الإنسان إناء كثيفاً ويملأه ماء صافياً نظيفاً ويضعه في مقابلة الشمس لتنعكس صورة من الشمس في الماء فيلاحظ الإنسان الشمس بغير دفع تلألأ الأضواء ويراه في أسفل قعر الإناء فإن اللطيف من شأنه القبول والكثيف من شأنه الإمساك فقبل الماء ومسك الإناء فهذا تدبير من يريد إبصار الشمس الظاهرة بمُقلته الباصرة فإذا كانت الشمس الظاهرة المتناهية لا يدرك عكسها إلا بالاستعدادات السابقة والتدبيرات اللاحقة فما ظنك بشمس عالم الأحذية الإلهية الربوبية الغير المتناهية وأن نسبتها إليها في الإنارة والإضاءة والظهور والإظهار ودفع أنوار العظمة ليست كذرة في الأفق والسبع الطباق ولا كقطرة بالنسبة إلى البحار الزاخرة أو كجزء لا يتجزأ بالنسبة إلى الدنيا والآخرة سبحان الله وله المثل الأعلى في الأرض وفي السماء.

هذه الرسالة للسيد عثمان افندي قدس سره وكتب من خطه.

عن ثوبان رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يوشك الأمم⁶²⁴PT أن تداعى⁶²⁵PT عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها" فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل⁶²⁶PT ولينز عن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال: حب الدنيا وكراهية الموت". صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم.

كتبت من خطه أيضاً.

(511-004) وقال تعالى: **وَطَائِفَةٌ -هم المنافقون- قَدْ أَهْمَتْهُمْ - أي أوقعتهم أنفسهم في الهموم - يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ -** نصب على المصدرية أي ظناً غير الظن الحق وهو الظن المختص بالملة الحنيفية وأهلها- **ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ -** بدل

⁶²⁴ من فرق الكفرة - لمحorre سيد عثمان-

⁶²⁵ أي يدعو بعضهم بعضاً ليقاتلوكم - لمحorre سيد عثمان-

⁶²⁶ وهو ما يحمله السيل- لمحorre سيد عثمان-

من "غير الحق" وهو الظن المختص بالملة الجاهلية وأهلها- **يَقُولُونَ** - بدل من " **يَظُنُّونَ** " - **هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ** - أي مما أمر الله ووعده من النصر والظفر- **مِنْ شَيْءٍ** - من نصيب قط- **قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ** - أي الغلبة الحقيقية - **كُلُّهُ لِلَّهِ** - وأوليائه فإن حزب الله هم الغالبون وما وقع للأعداء أحياناً بإذن الله استدراجاً من الغلبة السورية فهو ابتلاء من الله للأولياء وتربية ورحمة لهم فلا يقدر ذلك في أصل أمرهم وحقيقة شأنهم.

وقال: **وَلَيَبْتَلِيَنَّ اللَّهُ** - أي يمتحن - **مَا فِي صُدُورِكُمْ** - ويظهر سرائرها من الإخلاص والنفاق وهو علة فعل محذوف أي وفعل ذلك ليبتلي- **وَلَيُمَحِّصَنَّ** - أي وليميز- **مَا فِي قُلُوبِكُمْ** - من الوسوس- **وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ** - أي بخفياتها قبل إظهارها-.

وقال تعالى: **إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ** - كما نصركم فضلاً كثيراً كراراً ومراراً- **فَلَا غَالِبَ لَكُمْ** - أي فلا أحد يغلبكم- **وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ** - كما خذلكم عدلاً أحياناً وابتلاء- **فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُم مِّنْ بَعْدِهِ** - أي بعد خذلانه فكما لا غالب بعد نصره إذا نصر فكذا لا ناصر لكم بعد خذلانه إذا خذل فتكفوا عليه إذ لا ناصر ولا خاذل غيره- **وَعَلَى اللَّهِ** - لا على غيره- **فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ**- لما علموا أن لا ناصر سواه ولا خاذل غيره فليأتوا بما يوجب النصر من الطاعة وليتحرزوا عما يجلب الخذلان من المعصية.

قال الله تعالى في الحديث القدسي: "أنا الله لا إله إلا أنا من لم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي ولم يرض بقضائي فليتخذ رباً سواي".

وقال تعالى أيضاً فيه: "قدرت المقادير ودبرت التدبير وأحكمت الصنع فمن رضي فله الرضا مني حتى يلقاني ومن سخط فله السخط مني حتى يلقاني".

وقال تعالى أيضاً فيه: "خلقت الخير والشرق فطوبى لمن خلقت له للخير وأجريت الخير على يديه وويل لمن خلقت له للشر وأجريت الشر على يديه وويل ثم وويل لمن قال: لم وكيف؟".

قال أنس بن مال رضي الله عنه: خدمت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي لشيء فعلته لم فعلته ولا لشيء لم أفعله هلاً فعلته ولا قال في شيء كان ليته لم يكن ولا في شيء لم يكن ليته كان وكان إذا خاصمني مخاصم من أهله يقول: دعوه لو قضي شيء لكان.

ويروى أن الله تعالى أوحى إلى داود (ع م): "يا داود تريد وأريد وإنما يكون ما أريد فإن سلمت لما أريد كفيته ما تريد وإن لم تسلم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد".

وفي الأخبار السالفة أن نبيًا من أنبياء الله شكى إلى الله تعالى الجوع والفقير والقمل عشر سنين فما أجيب إلى ما أراد ثم أوحى الله تعالى إليه كم تشكو هذا كان بدوك عندي في أم الكتاب قبل أن أخلق السموات والأرض وهكذا سبق لك مني وهكذا قضيت عليك قبل أن أخلق الدنيا أفتريد أن أعيد خلق الدنيا من أجلك أم تريد أن أبدل ما قدرت عليك فيكون ما تحب فوق ما أحب ويكون ما تريد فوق ما أريد وعزتي وجلالي لئن تلجلج هذا في صدرك مرة أخرى لأمحوك من ديوان النبوة.

وقال أبو الدرداء: ذروة الإيمان الصبر للحكم والرضا بالقدر.

وقال عمر رضي الله عنه: ما أبالي على أي حال أصبحت وأمسيت من شدة أو رخاء.

وعن بعض السلف إن الله تعالى إذا قضى من السماء قضاء أحب من أهل الأرض أن يرضوا بقضائه.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: ما كان منذ ما كانت الدنيا رأس مائة سنة إلا كان عند رأسها أمر أي أمر عظيم وحكم كبير.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâifu'l-a'lâm)*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Ali Rızâ Şengel, *Türk Müsikisi Klasikleri, İlâhiler*, II, neş. Yusuf Ömürlü, İstanbul, 1979.

Çetiner, Bedrettin, “Atpazarî Osman Fazlı ve el-Lâihâtu'l-Berkîyyât adlı Tasavvufî Tefsir Risâlesi”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17; 1998-1999.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

Evliyalar Ansiklopedisi, C. X, Türkiye Gazetesi Yayınları, İstanbul, 1992.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî*, Ankara, 2000.

-----“XVII. yy.'da Tekke-Medrese Münasebetleri Açısından Sivasîler-Kadıızâdeliler Mücadelesi”, İlam Araştırma Dergisi, İstanbul, 2000.

Haskan, Mehmet Nermi, *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar*, C. I, İstanbul, 2001.

Hüdâyî, Azîz Mahmud, *Dîvân-ı İlâhiyat*, Sahaflar Kitapevi, İstanbul, 2005.

Hüseyin Vassâf, *Kemâlnâme-i İsmâil Hakkî*, haz. Kemal Yurtsever, Arasta yayınevi, Bursa, 2000.

-----*Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.

İlgürel, Müctebâ, “Köprülü Mehmed Paşa”, DİA C. XXX, İstanbul, 2005.

İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu'n-Netîce*, I-II, haz. Ali Namlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

-----*Silsilenâme-i Celvetî*, İstanbul 1291.

-----*Tamâmu'l-feyz*, I-II, haz. Ramazan Muslu, Ali Namlı (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994.

İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim II.*, İz yayıncılık, İstanbul 1997.

Kayserî, *Risâle Fî İlmi't-Tasavvuf, Resâilu Dâvûd el-Kayserî* içinde, tah. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, Kayseri, 1997.

Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeler: Vücûd ve Meratibü'l-vücûd*, (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, 1995.

Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri I, İsmail Hakkı Bursevî*, İstanbul 1941.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1308.

Nablûsî, *Âriflerin Tevhidi*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Namlı, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.

Namlı, Ali, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-feyz, Adli Eseri*, (basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1994.

Osman Fazlî Atpazarî, İsimli risâleler, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 511/1.

-----, *el-Lâihâtu'l-Berkîyyât*, haz. Bedrettin Çetiner, İstanbul, 1987.

-----, *Mektûbât-ı Osman Celvetî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa, 608/2.

-----, *Mir'âtu Esrâri'l-İrfân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 120.

-----, *Misbâhu'l-Üns*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 511/2.

-----, *Risâle-i Rahmâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 721/1.

-----, *Risâletu'l-Berkıyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttap, 511/3.

-----, *Hidâyetü'l-Mütehayyirîn*, Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi, 3491/3.

Özcan, Abdülkadir, “İbrahim Paşa, Kara” DİA, C. XII., İstanbul 1996.

Özcan, Abdülkadir, “Köprülüzâde Fâzıl Mustafa Paşa”, DİA, C. XXX., İstanbul, 1999.

Özcan, Abdülkadir, “Merzifonlu Kara Mustafa Paşa” DİA., C. XXX., İstanbul, 1999.

Platon, Timaios, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2001.

Ramazan Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Tamâmu'l-feyz adlı eseri I*, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994.

Rif'at Efendi, *Devhatu'n-nukabâ*, İstanbul, 1283.

Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi (Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ)*, trc, Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Sadreddin Konevî, *Fâtihâ Tefsiri, (İ'câzü'l-beyân)*, trc, Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği (Miftâhu'l-Gayb)*, trc, Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.

Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgelik'in Yeniden Keşfi*, trc. Meral Arslan, İnsan Yayınları, 1997.

Seyyid Osman Efendi, *Tulûu'ş-şems ve'l-İşrâk*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli, 321.

Suâd el-Hakîm, “Kadının İbn Arabi'deki İkili Tasavvuru”, *Keşkül Sûfi Gelenek ve Hayat*, sayı 8, İstanbul, 2006.

Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc, Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.

Tâhir, Mehmed, *Osmanlı Müellifleri*,

Tahralı, Mustafa, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, C. III., MÜİFAV Yayınları, İstanbul, 1990.

Temelli, Mehmet, “Varlık Dairesi” (Astroloji ve Simya içinde), Verka Yayınları,

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara, 1984.

Yıldız, Sâkıp, “Atpazarî Osman Fazlı” DİA

Yılmaz, H. Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî-Hayatı Eserleri Tarîkati*, İstanbul, 2004.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII. yüzyıl)*, Osav Yayınları, İstanbul, 2001.