



**Tasavvuf-Şiîlik Uzlaşısı İçin Bir Çerçeve Arayışı: Haydar Âmülî’de “Şeriat-Tarikat-Hakikat” İlişkisi\***

**The Search for a Framework for Sufism-Shi’ism Reconciliation: The Relationship Between “Shari’ah-Tarīqah-Haqīqah” in Haydar Âmulī**

**Emrah BAŞ**

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
Tasavvuf Ana Bilim Dalı

Research Assist., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences,  
Department of Sufism,

e-posta: emrah.04.bas@hotmail.com

Orcid: 0000-0002-5948-9352

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü** / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi** / Date Received: 28 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi** / Date Accepted: 05 Kasım / November 2024

**Yayın Tarihi** / Date Published: 25 Aralık / December 2024

**Atıf / Citation:** Baş, Emrah. “Tasavvuf-Şiîlik Uzlaşısı İçin Bir Çerçeve Arayışı: Haydar Âmülî’de ‘Şeriat-Tarikat-Hakikat’ İlişkisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2024), 171-186. <https://doi.org/10.34085/buifd.1557472>.

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected. web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/buifd>

\* Bu çalışma Doç. Dr. Ercan Alkan danışmanlığında hazırlanmakta olan “Tasavvuf-Şiîlik Etkileşimi: Haydar Âmülî Örneği” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Öz**

8./14. yüzyılda yaşayan ve sūfî kimliğiyle ön plana çıkan önemli Şiî bilginlerden biri olan Haydar Âmulî (öl. 787/1385-86'dan sonra), İslam düşünce tarihinde tasavvufun temel esaslarını Şiîliğin öğretileriyle uzlaştırma girişimiyle ön plana çıkmıştır. Irak'ta Bağdat, Hille, Nefes şehirleri üçgeninde bir yandan Hille Ekolü'ne mensup âlimlerin ders halkasına katılarak Şiîliğin temel esaslarını öğrenmiş, diğer yandan Ekberî geleneğe mensup sūfilere intisap ederek tasavvufun temel metinlerini şerhleriyle birlikte okumuştur. Böylece iki ekolün öğretilerine nüfuz etme imkânı bulmuş, tasavvufla Şiîliğin farklı açılardan aynı hakikati ifade ettiğini ileri sürmüş ve bu iddiasını temellendirmek için pek çok eser kaleme almıştır. Bu savıyla İbn Ebî Cumhûr (öl. 904/1499 [?]), Molla Sadrâ (öl. 1050/1641), Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) gibi önde gelen Şiî düşünürleri etkilemiş, Şiî düşüncede irfânî geleneğin teşekkülüne kaynaklık teşkil etmiş ve Şiî dünyada tasavvufla ilgili yapılan tartışmaların daima merkezinde yer almıştır. Âmulî'nin tasavvuf-Şiîlik uzlaşısıyla ilgili görüşleri incelendiğinde düşüncelerini ortaya koyarken teorik bir çerçeve geliştirdiği görülmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda pek çok araştırmacı bu teorik çerçeveyi gözden kaçırmıştır. Bundan dolayı Âmulî'nin düşünceleriyle ilgili genel bir çerçeve oluşturamamışlardır. Bu çalışmada Âmulî'nin, "şariat-tarikat-hakikat" kavramlarını merkeze alarak tasavvufla Şiîlik uzlaşısı için nasıl bir teorik çerçeve geliştirdiği meselesi üzerinde durulacaktır. Böylece tasavvufun temel esaslarını Şiîliğin öğretileriyle birleştirme projesiyle ön plana çıkan müellifin, ileri sürdüğü görüşlerle gerek tasavvuf gerekse Şiîlik açısından İslam düşünce tarihinde nerede konumlandığının tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Teşeyyü', Haydar Âmulî, Yetkinleşme, Şariat, Tarikat, Hakikat

**Abstract**

Haydar Âmulî (d. after 787/1385-86), one of the important Shi'ite scholars who lived in the 8th/14th century and came to the fore with his Sufi identity, came to the fore in the history of Islamic thought with his attempt to reconcile the fundamental principles of Sufism with the teachings of Shi'ism. Here, in the triangle of the cities of Baghdad, Hillah, and Najaf, on the one hand, he learned the basic principles of the Imâmiyya Shi'a by joining the circle of scholars belonging to the Hillah School, and on the other hand, he became affiliated with the Sūfis belonging to the Akbarî tradition and read the fundamental texts of Sūfism with their commentaries. In this context, he claimed that Sufism and Shi'ism expressed the same truth from different perspectives and wrote many works to support this claim. With this idea, he influenced leading Shi'ite thinkers such as Ibn Abî Jumhûr (d. 904/1499 [?]), Mullâ Şadrâ (d. 1050/1641), Fayḍ al-Kāshānî (d. 1090/1679), became the source of the formation of the tradition of wisdom in Shi'ite thought, and took a place at the center of the discussions on Sufism in the Shi'ite world. When Âmulî's views on the Sufism-Shi'ism reconciliation are examined, it is seen that he developed a theoretical framework while presenting his thoughts. Many researchers have overlooked this theoretical framework in the studies conducted so far. For this reason, they could not create a general framework regarding Âmulî's thoughts. This study will focus on the issue of how Âmulî developed a theoretical substructure for the reconciliation of Sufism and Shi'ism by focusing on the concepts of "sharī'ah-tarīqah-haqīqah". Thus, it is aimed to determine where the author, who came to the fore with his project of combining the basic principles of Sufism with the teachings of Shi'ism, is positioned in the history of Islamic thought with his views in terms of both Sufism and Shi'ism.

**Key Words:** Sufism, Shi'ism, Haydar Âmulî, Perfection, Sharī'ah, Tarīqah, Haqīqah.

## Giriş

Haydar Âmulî, 8./14. yüzyılda yaşayan ve sûfî kimliğiyle ön plana çıkan önemli Şîî bilginlerden biridir. 719/1319-20 yılında Âmul’de dünyaya gelmiş, ilim tahsili için Esterâbâd, Horasan ve İsfahan gibi şehirlere gitmiş ve Bâvendîler’in son kolu olan Kînhâriyye’de çeşitli siyasî görevler üstlenmiştir. 749/1348-49 yılında yaşadığı mânevî kriz sonucu tasavvufa yönelmiş ve vezirlik görevini, sahip olduğu mal ve mülkü, aile ve dostlarını geride bırakarak Şîilerce kutsal sayılan Irak’taki bölgelere gitmiştir. Bağdat, Hille, Necef şehirleri üçgeninde bir yandan Hille Ekolü’ne mensup âlimlerin ders halkasına katılarak Şîiliğin temel esaslarını öğrenmiş, diğer yandan Ekberî geleneğe mensup sûfilere intisap ederek tasavvufun temel metinlerini şerhleriyle birlikte okumuştur. Böylece iki ekolün öğretilerine nüfuz etme imkânı bulmuş, tasavvuf ve Şîiliğin farklı açılardan aynı hakikati ifade ettiğini ileri sürmüş ve bu iddiasını temellendirmek için pek çok eser kaleme almıştır.

Âmulî, İslam düşünce tarihinde tasavvufun öğretilerini Şîiliğin temel prensipleriyle uzlaştırma projesiyle ön plana çıkmıştır. Ona göre İslam mezhepleri içerisinde tasavvufta olduğu gibi Şîiliği ya da Şîilikte olduğu gibi tasavvufu eleştiren başka bir mezhep yoktur. Ancak temel esaslara inildiğinde iki ekolün birbirine sıkı sıkıya bağlı oldukları görülmektedir.<sup>1</sup> Onun bu konudaki görüşleri incelendiğinde düşüncelerini ortaya koyarken teorik bir alt zemin geliştirdiği görülmektedir. Şu ana kadar yapılan çalışmalarda pek çok araştırmacı bu teorik alt zemini gözden kaçırmıştır. Bundan dolayı Âmulî’nin düşünceleriyle ilgili genel bir çerçeve oluşturamamışlardır. Nitekim ilgili literatür incelendiğinde pek çok yazara göre Âmulî sadece mutlak ve mukayyed anlamda velayetin sonuncusunu tespit etme noktasında Ekberî gelenekten farklılaşmış ve velayetin dışındaki epistemik, ontolojik ve aksiyolojik gibi konularda tamamen İbnü’l-Arabî’yi (öl. 638/1240) takip etmiştir. Kanaatimize göre literatürde Âmulî hakkında böyle genel bir yargının oluşması, Âmulî’yle ilgili ilk çalışmaları yapan Henry Corbin’in (1903-1978) bu yöndeki iddialarından kaynaklanmaktadır. Bu duruma dikkat çeken Robert Wisnovsky, “cemâlî isimler” ile “celâlî isimler” ayrımı üzerinden Âmulî’nin otantikliğini ortaya koymuş ve literatürde hâkim olan Henry Corbin’in iddiasının tadil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>2</sup>

Âmulî’nin tasavvuf-Şîilik uzlaşısı için oluşturduğu teorik alt zemine bakıldığında düşüncelerini büyük oranda şeriat, tarikat ve hakikat kavram üçlüsü arasındaki ilişki üzerinde kurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda yetkinleşme konusunda herkesin a’yân-ı sâbitedeki potansiyelinden dolayı farklı mertebelerde bulunduğunu, bununla birlikte bu mertebelerin başlangıç, orta ve sonuç olmak üzere üç makamda toplanabileceğini, birinci mertebenin şeriata, ikinci mertebenin tarikata, üçüncü mertebenin ise hakikate denk geldiğini, tarikat mertebesinin şeriat mertebesinden, hakikat mertebesinin ise şeriat ve tarikat mertebesinden üstün olduğunu ortaya koymuştur. Bu noktada mukallit, kelâmcı ve fakihlerin birinci mertebede, sûfîlerin ise ikinci ve üçüncü mertebede yer aldığını, bu üç mertebenin farklı açılardan dinin bir yönünü oluşturduğunu ve bir araya geldiğinde dinin gerçek anlamda yaşanmasını temin ettiğini, yetkinleşmenin sırasıyla şeriat ve tarikat mertebelerindeki

<sup>1</sup> Çalışma boyunca “Şîilik” kavramıyla İmâmiyye Şîası, “tasavvuf” kavramıyla ise genel olarak tasavvuf kastedilecektir. Nitekim ileride geleceği üzere Âmulî, Gâliyye, İsmâiliyye, Zeydiyye gibi Şîî grupları sapkın fırkalardan kabul edip Şîa kavramı altında değerlendirmemektedir. Ayrıca düşünce sistemini kurarken, İbâhiyye, Hulûliyye, İttihâdiyye gibi sapkın sûfî gruplar dışında kalan tasavvufî birikimden büyük oranda yararlanmışır.

<sup>2</sup> Robert Wisnovsky, “Şîî Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 250, 252.

görevlerin yerine getirilip hakikat mertebesine ulaşılmasıyla elde edileceğini ortaya koymuştur. Böylece İmâmî Şîîleri birinci mertebeye olan şeriat mertebesine, sūfîleri ise bir yandan orta mertebeye olan tarikat mertebesine diğer yandan en kapsayıcı mertebeye olan hakikat mertebesine yerleştirmiş, sahip oldukları düşüncelerin dinin farklı ve en kapsayıcı tezahürü olduğunu ortaya koymuş ve hakikati elde etmenin gerçek manada sūfîlere özgü olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışmada Âmülî'nin şeriat, tarikat ve hakikat kavram üçlüsünü merkeze alarak tasavvufla Şîîlik uzlaşısı için nasıl bir teorik alt zemin geliştirdiği meselesi üzerinde durulacaktır. Böylece Âmülî'yle ilgili literatürde hâkim olan pek çok konuda İbnü'l-Arabî'yi takip ettiği genel yargısının tadil edilmesi hedeflenmektedir.

Âmülî'yle ilgili çalışmaların başlangıç tarihini 11./17. yüzyıla kadar götürmek mümkündür. Bu çalışmalar 13./19. yüzyıldan itibaren ivme kazanarak devam etmiş ve 14./20. yüzyılın son çeyreği ile 15./21. yüzyılın başlarında akademik bir hüviyet kazanmıştır. Yapılan araştırmalar incelendiğinde kahir ekseriyetin İran merkezli olduğu ve genel itibarıyla Şîî yazarlar tarafından hazırlandığı görülmektedir. İran dışında yapılan çalışmalar ise son on yılda artış göstermekle birlikte büyük çoğunluğu yine İran asıllı araştırmacılar tarafından hazırlanmıştır. Türkiye'de ise Âmülî hakkında sadece iki tane çalışma hazırlanmıştır. İlki Ethem Cebecioğlu'nun Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde yer alan "Haydar el-Âmülî" maddesidir.<sup>3</sup> Diğerisi ise Süleyman Gökbulut'un Âmülî'nin *Câmiü'l-esrâr*'ında tasavvuf-Şîîlik ilişkisini inceleyen makalesidir. Ancak Gökbulut, konuyu büyük oranda *Câmiü'l-esrâr*'ın mukaddime ve hâtîme bölümünü esas alarak kaleme almıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla Türkiye'deki akademik araştırmalarda Âmülî'ye ilgili çalışmaların yok denecek kadar az olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan çalışma, yeni bir bakış açısı sunarak Âmülî'yle ilgili yapılacak araştırmalara kaynaklık teşkil etmeyi hedeflemektedir.

### 1. Kavramsal Çerçeve: Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Âmülî'nin tasavvufla Şîîlik uzlaşısına yönelik düşünceleri incelendiğinde üzerinde durduğu önemli konulardan birisi insanın yetkinleşmesi bağlamında şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde üçlü tasnif ve bu tasnifteki her kavramın bir diğeriyle olan ilişkisidir. Âmülî'yi üçlü tasnife iten şey nedir? Böyle bir tasnifle neyi hedeflemektedir? Bu sorular yine Âmülî'nin kendi ifadelerinden hareketle cevaplanabilir. Söz gelimi ona göre kendi döneminde yaşayan pek çok insan, bu üç kavramın aynı hakikati ifade etmediğini, dolayısıyla birbirinden farklı olduğunu düşünmektedir. Özellikle temel ilkeleri anlaşılmadığı için sūfîler bu konuda yanlış anlaşılma ve haksız ithamlara maruz kalmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tasnifle bahsi geçen üç kavram arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı, böylece sūfîlerin Şîîa içerisindeki yerini tespit etmeyi hedeflemektedir.<sup>5</sup> Nitekim bu konuda şöyle demiştir:

"Günümüzde yaşayan pek çok insan -gerek avâm gerekse havâs-, şeriatın tarikattan, tarikatın ise hakikatten farklı olduğunu, bu üç mertebeden her bir mertebenin farklı bir hakikati ifade ettiğini iddia etmekte ve özellikle sūfîler başta olmak üzere çeşitli ekolleri, ilgili olmadığı mertebeye nispet etmektedir. Bunun temel

<sup>3</sup> Ethem Cebecioğlu, "Haydar el-Âmülî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1998), 17/26-27.

<sup>4</sup> Süleyman Gökbulut, "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmiü'l-Esrâr ve Menbaü'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şîîlik İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.

<sup>5</sup> Haydar el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvârü't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, thk. Rıza Muhammed Hudruc (Beyrut: Dârü'l-Hücceti'l-Beyzâ, 2012), 45-46; Haydar el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, thk. Mehdî Hâciyân (Tahran: Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî, 2020), 64-65; Haydar el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hızam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, thk. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî (Kum: Müessesesi-i Ferheng ve Neşr-i Nûr alâ Nûr, 1414hk.), 3/5-9.

sebebi, bu şekilde düşünen kişilerin, sûfiler başta olmak üzere ekollerin içinde buldukları durumu bilmemeleri ve temel esaslarına vakıf olmamalarıdır. Ben de bu konuyu ele alarak bu meseledeki bu tür hataları düzeltmeyi amaçladım.”<sup>6</sup>

Âmülî, şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarının tanımını yaparak işe başlamaktadır. Ona göre bu kavram üçlüsü İslam düşünce tarihinde farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu bağlamda (i.) “şeriat Allah’a ibadet etmek, tarikat Allah’a boyun eğmek, hakikat ise Allah’ı müşahede etmektir”, (ii.) “şeriat (metafor olarak) zeytine, tarikat zeytinin çekirdeğine, hakikat ise zeytinin yağına benzer”, (iii.) “şeriat Allah’ın yolunda çalışmak, tarikat Allah’a yakın olmak, hakikat ise Allah’a ulaşmaktır” şeklinde çeşitli tanımlara yer vermiştir. Bu tanımlar incelendiğinde daha çok söz konusu kavramların tikel hakikatleriyle ilgili açıklamalar içerdiği görülmektedir. Bundan dolayı Âmülî bu tanımları eksik bulmakta ve hepsini kapsayacak yeni bir tanım önerisinde bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Öte yandan Âmülî’ye göre bahsi geçen kavramların tanımına geçmeden önce dikkat edilmesi gereken diğer bir mesele vardır. Bu da şeriatın risaletin, tarikatın nübüvvetin, hakikatın ise velayetin bir gereği olduğu meselesidir. Dolayısıyla şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarının doğru bir şekilde tanımlanabilmesi için risalet, nübüvvet ve velayet kavramlarının ne olduğunun anlaşılması gerekir.<sup>8</sup> Bundan dolayı Âmülî, ilk önce risalet, nübüvvet ve velayetin ne olduğunu açıklamış, daha sonra bu açıklamalarla ilişki kurarak şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarını tanımlamıştır.

Âmülî’ye göre risalet, peygamberlerin, yerine getirilmesi gereken hükümleri sorumluluk sahiplerine tebliğ etmesidir. Buna göre şeriat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin tebliğ ettiği hükümleri kabul etmesi ve bu hükümlere göre eylemde bulunmasıdır” şeklinde tanımlanabilir.<sup>9</sup> Bu tanıma bakıldığında şeriatın “tasdik” ve “amel” olmak üzere iki boyutla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla şeriatın, sorumlulukların önce kabul edilmesi, daha sonra eyleme dönüştürülmesiyle elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Âmülî’ye göre nübüvvet, peygamberlerin, yerine getirilmesi gereken hükümleri kabul edip amel ettikten sonra sorumluluk sahiplerine güzel sıfatlarla nasıl vasıflanabileceklerini bildirmesidir. Buna göre tarikat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin tebliğ ettikleri hükümleri kabul edip amel ettikten sonra bunları vasıf haline getirmesidir” şeklinde tanımlanabilir.<sup>10</sup> Bu tanıma bakıldığında

<sup>6</sup> Haydar el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, thk. Henry Corbin - Osman Yahyâ (Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1347), 343-344.

<sup>7</sup> Âmülî’nin şeriat, tarikat ve hakikat kavramlarıyla ilgili yer verdiği diğer tanımlar için bk. el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 49-50, 235-236, 242-243; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 344-345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 66-67; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/12-19, 4/152-153, 4/165-166.

<sup>8</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 46; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 27, 346; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 1/283, 3/24.

<sup>9</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; Haydar el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, thk. Muhsin Bîdârfer (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2015), 3/1293.

<sup>10</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vüçûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, 3/1293.

tarikatin “vasıf” boyutuyla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla tarikatin, sorumlulukların bir sıfat haline getirilmesiyle elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Âmülî’ye göre velayet ise sorumluluk sahibinin peygamberlerden elde ettiği bütün bilgileri fenâ ve bekâ süreciyle müşahede etmesidir. Buna göre hakikat, “sorumluluk sahiplerinin, peygamberlerin söz, fiil ve hallerini fenâ ve bekâ süreciyle müşahede etmesidir” şeklinde tanımlanabilir.<sup>11</sup> Bu tanıma bakıldığında hakikatin “fenâ”, “bekâ” ve “müşâhede” olmak üzere üç boyutla ön plana çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla hakikatin, sorumlulukların içselleştirilerek tecrübe edilmesiyle elde edilen bir merteye olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla Âmülî’nin düşünce sisteminde insanın yetkinleşmesi, nebilerin tebliğ ettiği söz, fiil ve hallerin sorumluluk sahipleri tarafından önce kabul edilmesi, daha sonra eyleme dönüştürülmesi, ardından vasıf haline getirilmesi ve en son bizzat müşahede edilmesiyle gerçekleşen bir süreçtir.

## 2. Üçlü Tasnifteki Kavramların Birbiriyle Olan İlişkisi

Âmülî’nin insanın yetkinleşmesiyle ilgili üzerinde durduğu ikinci mesele, tanımlarına yer verdiği üç kavramın birbiriyle olan ilişkisidir. Ona göre şeriat, tarikat ve hakikat farklı açılardan aynı hakikati ifade eden eş anlamlı kelimelerdir. Başka bir ifadeyle bu üç merteye kapsayıcı bir hakikat olan şeriatın farklı tezahürleridir ve resul olarak görevlendirilen kişinin şahsında toplanır.<sup>12</sup> Âmülî bu görüşünü temellendirmek için çeşitli çıkarımlara başvurmuştur. Bu bağlamda akıl, kalem ve nûr kavram üçlüsünün büyük âlemi/büyük insanı ya da fuâd, kalp ve sadr kavram üçlüsünün küçük âlemi/küçük insanı ifade etmesini örnek vermiştir.<sup>13</sup> Ancak onun bu noktada üzerinde en çok durduğu konu, a’yân-ı sâbite meselesidir. İbnü’l-Arabî tarafından sistematize edilen vahdet-i vücûd teorisinin, “varlık olmak bakımından varlık Hakk’tır” ve “var olan her şeyin hakikati ezeli olarak Allah’ın bilgisinde mevcuttur” şeklinde iki temel önermesi vardır. A’yân-ı sâbite olarak ifade edilen ikinci önerme, sûfî metafizikçiler tarafından daha çok birlik-çokluk sorunu etrafında şekillenen problemlerin çözümü için kullanılmıştır. Buna göre var olan her şeyin hakikati, Allah’ın ilminde ezeli olarak mevcuttur. Allah, farklı varlık mertebelerinde bu hakikatlere göre zuhur eder. Dolayısıyla dışarıda görülen çokluk a’yân-ı sâbiteden kaynaklanır. Ancak bu çokluk, görelî bir çokluk olup birliğe döner. Dolayısıyla hakikatte Allah’tan başka bir varlık yoktur.<sup>14</sup> Âmülî’ye göre şeriat, tarikat ve hakikat kavramları, a’yân-ı sâbite meselesinde olduğu gibi hakikatleri itibarıyla farklı anlamlar ifade etseler de aslında tümel olan tek bir öze dönerler.

<sup>11</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 50-51; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 67-68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/20; el-Âmülî, *Nassu’n-nusûs fi şerhi’l-Fusûs*, 3/1293.

<sup>12</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 46-47, 50, 63; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 345, 346, 347; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 68; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/10, 3/25.

<sup>13</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atvâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 47; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 347; el-Âmülî, *Risâletü’l-vücûd fi ma’rifeti’l-ma’bûd*, 68-69; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/25-26.

<sup>14</sup> Sûfî metafizikçilerin a’yân-ı sâbite konusundaki düşünceleri için bk. Ebü’l-Alâ el-Affî, “Mu’tezile’nin Ma’dûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması”, çev. Cafer Karadağ, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276; Ercan Alkan, “A’yân-ı Sâbite”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/761-763.



Bu tümel öz ise şeriattır. Dolayısıyla şeriat, tarikat ve hakikat, kapsayıcı bir hakikat olan şeriatın farklı tezahürleridir.<sup>15</sup>

Âmülî'nin üç mertebeyi kapsayan bir hakikat olarak ifade ettiği şeriat kavramı nasıl anlaşılmalıdır? Bu kavramın, üç mertebeden ilki olan şeriattan farkı nedir? Bu sorulara, şeriat kavramının İslam düşünce tarihindeki kullanımına bakılarak cevap verilebilir. Bu bağlamda kavramın kullanımıyla ilgili biri genel diğeri özel anlamda olmak üzere iki farklı yönelimin olduğu söylenebilir. Birinci yönelimde şeriat, Allah'ın mükellefler için öngördüğü bütün yükümlülükleri ifade eder. Bu anlamda şeriat, itikadî, hukukî ve ahlakî bütün hükümleri kapsar ve kavram olarak "din" kelimesine karşılık gelir. İkinci yönelimde şeriat, Allah'ın mükellefler için öngördüğü şer'î amelî yükümlülükleri ifade eder. Bu anlamda şeriat, sadece hukukî hükümleri kapsar.<sup>16</sup> Âmülî'nin üç mertebeyi kapsayan bir hakikat olarak ifade ettiği şeriat kavramı, buradaki birinci yönelime, yani dine denk gelir. Ancak üç mertebeden ilki için kullandığı şeriat kavramının buradaki ikinci yönelime denk geldiğini söylemek zordur. Nitekim Âmülî bu mertebede hukukî yükümlülükler ek olarak itikadî hükümleri de ele almış ve bu şekilde kavramın kullanım alanını genişletmiştir. Söz gelimi ileride geleceği üzere ona göre genel anlamıyla şeriatla yükümlü kılınan hükümler usûlü'd-dîn ve fûrûü'd-dîn olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci kısımda tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd konuları, ikinci kısımda ise temizlikle birlikte namaz, oruç, zekât, hac ve cihad meseleleri yer almaktadır. Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı üzere kavram hem itikadî hem de hukukî teklifleri içermektedir.<sup>17</sup>

Öte yandan Âmülî'ye göre genel anlamıyla şeriat, tarih boyunca hiçbir şekilde değişikliğe uğramamıştır. Bu anlamda nebi ve resuller arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ancak özel anlamıyla şeriat, zaman içerisinde insanların içinde buldukları duruma göre değişiklik arz etmiştir. Bu anlamda nebi ve resuller arasında tikel konularda ihtilaf söz konudur. Ancak tümel meselelere bakıldığında tarih boyunca aynı yükümlülükleri tebliğ ettikleri görülmektedir.<sup>18</sup>

Üçlü tasnifteki her kavramın bir diğeriyle olan ilişkisine dönecek olursak Âmülî'ye göre şeriat, tarikat ve hakikat kavramları her ne kadar aynı hakikati ifade etseler de derece bakımından birbirinden farklıdır. Buna göre hakikat, tarikattan; tarikat da şeriattan daha üstün ve daha değerli bir mertebedir.<sup>19</sup> Ayrıca üst mertebe, alt mertebenin bir gereğidir. Dolayısıyla şeriat mertebesindeki görevler yerine getirildikten sonra tarikat, tarikat mertebesindeki görevler yerine getirildikten sonra da

<sup>15</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 51-63, 94; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 349-350; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 70-71; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/29-32.

<sup>16</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), *et-Ta'rîfât*'ta şeriat kavramını biri genel diğeri özel olmak üzere iki farklı anlamda tanımlamıştır. Detaylı bilgi için bk. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2012), 202. Şeriat kavramının İslam düşünce tarihindeki kullanımı için bk. Talip Türcan, "Şeriat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/572-573. Şeriat kavramının tasavvuf tarihindeki kullanımı için bk. Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 9-15.

<sup>17</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 229; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 4/139.

<sup>18</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 47-48; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 347-348; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 70; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/26-27.

<sup>19</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 74; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 354; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fî te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/75.

hakikat mertebesine ulaşılır.<sup>20</sup> Ancak tam tersine alt mertebe, üst mertebenin bir gereği değildir. Dolayısıyla hakikat ve tarikat mertebeleri olmaksızın şeriat, hakikat mertebesi olmaksızın tarikat mertebesine ulaşılabilir.<sup>21</sup> Bundan dolayı alt mertebedekiler üst mertebede bulunanları inkâr etmemeli ve onların da hakikatin farklı ama daha üstün bir tezahürü olan bir mertebede bulduklarını bilmeleri gerekir. Aynı şekilde üst mertebedekiler alt mertebede bulunanları küçümsememeli ve onların da birer hakikat yolcusu olduklarını kabul etmeleri gerekir.<sup>22</sup> Bununla birlikte son mertebeye ulaşan kişi, önceki mertebelerdeki görevlerini sürekli bir şekilde yerine getirmelidir. Eğer bunu yapmazsa, yerine getirmesi gereken görevleri ihlal ettiği için alt mertebeye tekrar geri döner.<sup>23</sup>

Âmülî'nin şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü tasnifinin en önemli sonucu, insanların farklı mertebelere ayrıldığı düşüncesidir. Âmülî bu konuyu daha önce geçen a'yân-ı sâbite meselesi bağlamında tartışmaktadır. Buna göre insanların tikel hakikatleri Allah'ın bilgisinde mevcuttur. Bu anlamda her insan, kendine has bir potansiyele sahiptir ve yetkinleşme ve hakikate ulaşma konusunda farklı konumda bulunurlar.<sup>24</sup> Âmülî bu farklılığa rağmen bütün insanların üç mertebede ele alınabileceğini düşünmektedir. Bu noktada hakikat yolcularını "başlangıç seviyesinde bulunanlar", "orta seviyede bulunanlar" ve "sonuç seviyesinde bulunanlar" olarak üçe ayırmaktadır. Başlangıç seviyesinde bulunanlar, şeriat mertebesine denk gelip "avâm" olarak isimlendirilirler. Orta seviyede bulunanlar, tarikat mertebesine karşılık gelip "havâs" olarak adlandırılırlar. Sonuç seviyesinde bulunanlar ise hakikat mertebesine tekabül edip "havâssu'l-havâs" olarak isimlendirilirler. Âmülî'ye göre bu tasnif, sorumluluk sahibi bütün insanları kapsar. Dolayısıyla mükellef hiçbir insan bu sınıflandırmanın dışında kalmaz.<sup>25</sup>

### 3. İslam Düşünce Ekollerinin Üçlü Tasnifteki Yeri

Üç kavram arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyan Âmülî'nin üzerinde durduğu üçüncü konu sûfilerin bu tasnifte nerede durduğu meselesidir. Onun bu konudaki anlatıları incelendiğinde hakikati

<sup>20</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76.

<sup>21</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 74; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 354; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/75.

<sup>22</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 64; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 352, 368; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 74; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/21, 3/35-36.

<sup>23</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66. Âmülî'ye göre tarikat mertebesine ulaşan bir kişi, şeriat mertebesindeki görevleri ihmal ederse nefsanî arzularına yenik düşerek doğru yoldan sapar. Aynı şekilde hakikat mertebesinde bulunan bir kişi, şeriat ve tarikat mertebesindeki görevleri ihmal ederse zındıklık ve ilhada duçar olur. Dolayısıyla üst mertebeye ulaşıldığında alt mertebedeki görevler ihmal edilmemelidir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/517.

<sup>24</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 65, 93-94; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 349-350; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 71; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/34, 3/40, 3/116.

<sup>25</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 63; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 350-351; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 72-73; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/33, 3/116-117.



elde etme konusunda insanları mukallit, fakih, kelâmcı, filozof ve sûfî olmak üzere beş gruba ayırdığı görülmektedir. Ancak bununla birlikte İslam filozoflarını<sup>26</sup> bu tasnifte nerede konumlandığı meselesi açık değildir. Söz gelimi bilgi konusunu ele aldığı bölümde filozofları şeriat mertebesinde, adalet meselesini işlediği bölümde ise tarikat mertebesinde konumlandırmıştır.<sup>27</sup> Kanaatimizce bunun temel sebebi, Âmülî'nin yaşadığı dönemde gerek tasavvufun gerekse Şîî kelâmın felsefeyle iç içe geçmesidir. Dolayısıyla bu iç içe geçişlik, filozofların tasnifteki yerini belirginleştirmede engel teşkil etmiştir. Öte yandan Âmülî'ye göre mukallitler, fakihler ve kelâmcılar, avâm grubuna dâhil olup şeriat mertebesinde, sûfiler ise bir yandan havâs grubuna dâhil olup tarikat mertebesinde diğer yandan havâssu'l-havâs grubuna dâhil olup hakikat mertebesinde yer alır.<sup>28</sup> Her ne kadar ikinci mertebedeki sûfiler; mukallitler, fakihler ve kelâmcılardan daha ileride ise de hakikati elde etmek gerçek anlamda son mertebedeki sûfilere özgüdür. Çünkü mukallitler, fakihler ve kelâmcılar mutlak anlamda şeriatın zâhirî hükümlerini -bazı bâtinî yükümlülükler istisna- yerine getirirken ikinci mertebede yer alan sûfiler ise tam tersine mutlak anlamda şeriatın bâtinî hükümleri -bazı zâhirî yükümlülükler istisna- yerine getirirler. Son mertebede yer alan sûfiler ise hem zâhirî sorumlulukları hem de bâtinî yükümlülükleri ifa ederler. Dolayısıyla ona göre en kapsayıcı mertebe, Hz. Peygamber'in ümmeti söz konusu olduğunda son mertebede yer alan sûfilere aittir. Bundan dolayı Âmülî, birinci mertebeye sahip olanları "zâhir ehli" (*ehlü'z-zâhir*), ikinci mertebeye sahip olanları "bâtin ehli" (*ehlü'l-bâtin*), üçüncü mertebeye sahip olanları ise "bâtının bâtin ehli" (*ehlü bâtinî'l-bâtin*) olarak isimlendirmiştir.<sup>29</sup>

Sonuç itibarıyla Âmülî, sûfileri hem orta mertebe olan tarikat mertebesinde hem de en üst, en değerli ve en kapsayıcı mertebe olan hakikat mertebesine yerleştirmiştir. Böylece sûfilerin Şîî düşüncesinin en kapsamlı tezahürü olduğunu ortaya koymuş ve netice itibarıyla Şîîlik içerisinde tasavvufa yer açmıştır. Bundan dolayı Âmülî, şeriatın hükümlerini usûlü'd-dîn ve fûrûü'd-dîn olarak ikiye ayırıp üç mertebeye göre ele almıştır. Bu bağlamda şeriat mertebesinde fakihler ve kelâmcıların, tarikat ve hakikat mertebelerinde ise sûfilerin görüşlerine yer vermiştir. İslam filozoflarının düşüncelerini ise bazen şeriat mertebesinde bazen de tarikat mertebesinde ele almıştır.<sup>30</sup>

Âmülî'nin yetkinleşmeyle ilgili buraya kadar ele alınan görüşleri incelendiğinde peygamber ve imamların dışındaki insanlar üzerinden meseleye yaklaştığı görülmektedir. O halde nebi ve resuller ile imamlar hakikat mertebesini nasıl elde ederler? Bu konuda diğer insanlardan farkları nedir? Âmülî'ye

<sup>26</sup> Âmülî, kesbî ve vehbî ilimleri Hz. Ali'ye nispet ettiği yerde felsefeyi "ilm-i hikmet" olarak zikretmiştir. Ona göre bu ilim, kesbî ilimlerin en değerli bilgilerini içermektedir. Bunun temel sebebi, buradaki bilgilerin çoğunun Hz. Ali'nin öğretilerine dayanmasıdır. Bu sebepten ötürü ilm-i hikmet, kesbî ilimlerin en değerlisidir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/319.

<sup>27</sup> Bazı eserlerinde Âmülî, İslam felsefesini açık bir şekilde tarikat mertebesinde konumlandırmıştır. Söz gelimi *Fusûsu'l-hikem'e* yazdığı şerhin mukaddimesinde fakihlerin şeriat mertebesindeki teklifleri, filozofların tarikat mertebesindeki yükümlülükleri, âriflerin ise hakikat mertebesindeki sorumlulukları yerine getirmekle mükellef olduklarını belirtmiştir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/104.

<sup>28</sup> el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 75-77; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbâü'l-envâr*, 354-355; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/83; el-Âmülî, *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*, 1/104.

<sup>29</sup> el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 78; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbâü'l-envâr*, 354, 355; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 76; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/83.

<sup>30</sup> el-Âmülî, *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 229; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 4/139.

göre resul ve nebilerin hakikat mertebesine ulaşmaları onların çaba ve gayretleriyle değil, Allah'ın kendilerine olan bir lütfudur. Aynı şekilde imamlar da bu konuda resul ve nebiler gibidir. Ancak insanlarda durum böyle değildir. Onlar, kendi çaba ve gayretleri sonucunda sırasıyla şeriat ve tarikat mertebelerini geçerek hakikat makamına ulaşırlar. Böylece veli ismini almaya hak kazanırlar.<sup>31</sup> Bununla birlikte insanların yetkinleşme sürecinde başvurdukları riyazet ve mücahede gibi yöntemler her ne kadar "hazırlayıcı sebepler" olsa da sonuç itibarıyla bu Allah'ın kendilerine olan bir lütfu gereğidir.<sup>32</sup>

Öte yandan hakikat mertebesinde bulunan resul, nebi ve velilerin -ki Âmülî veli kavramıyla hem imamları hem de yetkinleşen insanları kasteder- görevleri nelerdir? Âmülî bu meseleyi Sadreddin Konevî'nin (öl. 673/1274) Allah, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi tesis ederken kullandığı "münasebet teorisi"<sup>33</sup> ve Şii kelâmcıların peygamber ve imamların gerekliliği ortaya koyarken kullandıkları "lütf teorisi"nden<sup>34</sup> yola çıkarak tartışmaktadır. Âmülî'ye göre iki varlık arasında ilişkinin kurulabilmesi için aralarında münasebetin olması gerekir. Şayet iki varlık arasında münasebet bulunmazsa herhangi bir şekilde ilişki kurulamaz.<sup>35</sup> Allah insanları yaratıp belli yükümlülüklerde sorumlu tutmuştur. Ancak onlar bu yükümlülüklerin farkında değildirler. Çünkü bu konuda kendileriyle Allah arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Allah'ın lütfu gereği kendisiyle arasında münasebet olan birisini seçip mükelleflere sorumlu oldukları yükümlülükleri bildirmesi gerekir. Bu kişi ya nebi ve resuldür ya da velilerdir.<sup>36</sup> Nebi ve resuller hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de Allah'ın kendilerine verdiği lütfu gereği Allah'la ilişki kurabilecekleri ortak bir zemine sahiptirler. Bu ilişki vahiy yoluyla gerçekleşir. Bundan dolayı Allah ile mükellefler arasında aracı olma konusunda asaleten yetkilidirler. Veliler ise hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de mücahede ve riyâzette yetkinleşmeleri sebebiyle Allah'la ilişki kurabilecekleri ortak bir zemine sahiptirler. Bu ilişki ilham yoluyla gerçekleşir. Bundan dolayı Allah ile mükellefler arasında aracı olma konusunda tebeiyeten yetkilidirler.<sup>37</sup> Nitekim Âmülî bu konuda şöyle demiştir:

<sup>31</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 68; el-Âmülî, *Câmü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 361; el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 82; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/120-121.

<sup>32</sup> el-Âmülî, *Câmü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 506-507; el-Âmülî, *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*, 82.

<sup>33</sup> Sadreddin Konevî'ye göre bir varlığın bir şeyle ilişki kurabilmesi için aralarında ortak bir nispetin yani münasebetin olması gerekir. Buna karşılık iki varlık arasında farklılık artarsa ilişki imkânsız hale gelir. Bu genel ilkenin Sadreddin Konevî'nin bilgi teorisine yansımaları için bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 141-146.

<sup>34</sup> Lütf, insanın Allah'a inanıp itaat etmesini kolaylaştıran ilâhî bir fiildir. Kelâm âlimleri, Allah'ın kullara lütufta bulunması konusunda hemfikirdir. Ancak lütufta bulunmanın bütün insanları kapsayıp kapsamadığı, ilâhî kudretle ilişkisi ve Allah'a vacip olup olmadığı noktasında görüş farklılıkları vardır. Mu'tezile'ye göre lütufta bulunmak Allah'a vacipken Ehl-i sünnet'e göre tamamen Allah'ın iradesine bağlıdır. Şia ise bu konuda Mu'tezile'yi takip etmiştir. Onlar imametin gerekliliğini de bu bağlamda tartışmışlardır. Lütf teorisiyle ilgili detaylı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Lütf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239-241; Mahsum Aytepe, "Lütf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276.

<sup>35</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 97; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/354.

<sup>36</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 95; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 1/354-362, 3/114-115.

<sup>37</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atoâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 102; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/120-121.

“Allah, insanları yaratıp belli bir yükümlülükle sorumlu tutmuştur. Onlar bu teklifleri bilebilecek potansiyele sahip değillerdir. Çünkü Allah’la kendileri arasında herhangi bir münasebet söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah’ın onlara bu teklifleri bildirmesi gerekir. Çünkü Allah’tan boş işler (*abes*) meydana gelmez. Bu zâhir ehli tarafından “lütuf”, bâtin ehli tarafından ise “inâyet” olarak isimlendirilir. Dolayısıyla Allah’ın insanlardan kendisiyle aralarında münasebet olan belli bir grubu seçip vahiy ya da ilham yoluyla yükümlülükleri bildirmesi gerekir. Bu kişiler asaleten resul ve nebiler, tebeiyeten ise velilerdir.”<sup>38</sup>

Netice itibariyle hakikat mertebesinde bulunan resul, nebi ve veliler, sorumluluk sahibi kulları mükellef oldukları görevleri yerine getirmeye davet etmelidir. Bunu yapmak kendilerine vaciptir. Şayet bunu yerine getirmezlerse vacip olan bir görevi ihmal etmiş olurlar. Böyle bir durumun onlar hakkında düşünülmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Hz. Âdem’den Mehdî el-Muntazar’ın ortaya çıkışına kadar bütün resul, nebi ve veliler, sahip oldukları potansiyele göre insanları belli bir yetkinliğe ulaştırmak için gayret göstermişlerdir.<sup>39</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Âmülî, tasavvufu Şiîliğin üstün ve kapsayıcı parçası yapmakla kalmayıp peygamberlerden sonra imamlarla birlikte sûfilere Allah ile insanlar arasındaki ilişkiyi temin etme ve ilham sonucu aldıkları bilgilerle insanları irşat etme yetkisi vermiştir.

#### 4. Nefsin Güçleri Bağlamında İnsanın Yetkinleşmesi

Buraya kadar Âmülî’nin şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü tasnifle ilgili görüşleri ele alınarak yetkinleşme teorisiyle ilgili teorik bir zemin oluşturuldu. O halde insan nasıl kemâle erişir? Âmülî’nin bu konudaki düşünceleri incelediğinde İslam filozofları, Şîa’ya mensup âlimler ve mutasavvıfların görüşlerinin bir sentezi olduğu görülmektedir. Nitekim felsefi birikimle başlayan süreç, nihai noktada Şîî ve tasavvufî bir kimliğe bürünmektedir. Buna göre insan bir açıdan fiziksel diğer açıdan metafiziksel bir mevcuttur. Fiziksel yönünü maddî bir cevher olan beden, metafiziksel yönünü ise mânevî bir cevher olan nefis oluşturur. Her iki yönün de idrak etme gücü vardır. Bedenin beş dış, beş de iç olmak üzere on tane duyusu vardır. Görme, dokunma, koklama, tatma ve işitmeden oluşan dış duyular dışta olan nesnelere idrak eder. Dış duyularla elde edilen veriler ortak duyuda (*hiss-i müşterek*) birleştirilerek hayale aktarılır. Hayal gücü gelen verileri ayrıştırıp birleştirerek vehime yönlendirir. Vehim gücü ise ayrışıp birleşen veriler hakkında yargı verir. Bu yargılar hafıza gücünde depolanır ve hatırlama gücü sayesinde ihtiyaç duyulduğunda geri getirilir.<sup>40</sup> Bu süreçler maddî olduğu için fiziksel olanın dışına çıkamaz. Bununla birlikte metafiziksel olanı elde etmede bir hazırlık görevi üstlenir. Bu noktada kişi nefsinin nazarî gücünü (*el-kuvvatü’l-ilmîyye*) ve amelî gücünü (*el-kuvvatü’l-ameliyye*) yetkinleştirerek kemale erişir, her şeyin hakikatini idrak eder ve bunun sonucunda ebedî saadete erişir. Başka bir anlatımla nefis başlangıçta aklî bir cevher olmakla birlikte bütün bilgilerden yoksundur. Nefsin nesnelere hakikatlerine dair bilgi sahibi olabilmesi için teorik ve pratik düzlemde

<sup>38</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 95; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/118-119.

<sup>39</sup> el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 66-67, 73, 90; el-Âmülî, *Câmiü’l-esrâr ve menbaü’l-envâr*, 359; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 3/45, 3/107.

<sup>40</sup> Âmülî’nin iç ve dış duyuları “imsâk” kavramı üzerinden oruçla ilişkilendirdiği yerler için bk. el-Âmülî, *Esrârü’ş-şerîa ve atoâru’t-tarîka ve envârü’l-hakîka*, 257-267; el-Âmülî, *el-Muhîtü’l-a’zam ve’l-bahrü’l-hizam fi te’vîli kitâbillahi’l-azîzi’l-muhkem*, 4/195-216.

yetkinleşmesi gerekir.<sup>41</sup> Öyleyse nefsin nazarî gücü ve amelî gücü nasıl yetkinleşir? Âmülî'nin teorisinin felsefeden ayrıştığı ve Şîî/tasavvufî bir kimliğe büründüğü nokta burasıdır.<sup>42</sup> Nitekim İslam filozofları nefsin nazarî gücünün sebep-sonuç ilişkisi içerisinde var olanların bütün hakikatlerinin kavranmasıyla yetkinleşeceğini savunmuşlardır. Âmülî ise nazarî gücün yetkinleşmesinin usûlü'd-dîn konularından tevhid, adalet, nübüvvet, imamet/velayet ve meâdın sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerindeki anlamlarının idrak edilmesiyle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Yine İslam filozofları nefsin amelî gücünün ahlâken ifrat ve tefritten kaçınarak itidalin elde edilmesiyle yetkinleşeceğini savunmuşlardır. Âmülî ise amelî gücün yetkinleşmesinin fūrûû'd-dîn konularından temizlikle birlikte namaz, oruç, zekât, hac ve cihadın sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikat mertebelerindeki anlamlarının idrak edilmesiyle gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca İslam filozoflarında peygamber ve filozofların rolü, toplumsal düzeni tesis ederek kişilerin yetkinleşmesini sağlamakken Âmülî'de ise vahiy ve ilhamla mükelleflere usûlü'd-dîn ve fūrûû'd-dîn meselelerinde sorumlu oldukları yükümlülükleri bildirmek ve onlara bu noktada yol göstermektir.<sup>43</sup>

Âmülî'nin insanın yetkinleşmesi bağlamında Şîî düşüncede tasavvufa yer açma çabası, Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) başta olmak üzere Serrâc (öl. 378/988), Kelâbâzî (öl. 380/990), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]), Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi erken dönem mutasavvıfların gayretleriyle örtüşmektedir. Söz konusu mutasavvıflar, meseleyi şeriat ve hakikat kavramları bağlamında tartışmışlardır. Buna göre şeriatı temsil eden ilimler nasıl dinin belli bir alanıyla -ki bu da itikat ve ameldir- ilgileniyorsa hakikati temsil eden tasavvuf da dinin belli bir alanıyla -ki bu da ahlaktır- ilgilenir. Dolayısıyla tasavvuf alternatif bir ilim olmaktan ziyade diğer ilimlerin eksik bıraktığı ahlak alanıyla ilgilenmekte ve onlarla bir bütünlük arz etmektedir. Bunun sonucunda erken dönem mutasavvıfları, tasavvufu temel eleştiri noktaları olan ilhâdî ve ibâhî düşüncelerden uzaklaştırmış ve Ehl-i sünnet kelâm ve fıkhu'na yaklaştırmışlardır. Böylece haller ve makamları sistematik bir şekilde tasnif ederek kişinin yetkinleşmesi için başlangıcı ve sonu belli bir eğitim süreci geliştirmişlerdir.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> İslam filozofları nefsin bu yetkinleşme sürecini, akli dört mertebeye ayırarak ele almışlardır. Bu bağlamda nefsin kendisini bilme özelliğine sahip olduğu ilk mertebeye heyûlânî akıl (*el-aklî'l-heyûlânî*), duyu araçlarını kullanmasıyla ilk bilgileri elde ettiği mertebeye bilmeleke akıl (*el-akl bi'l-meleke*), ilk bilgilerden ikinci bilgilere geçtiği mertebeye bilfiil akıl (*el-akl bi'l-fîl*) ve bilgisinin mevcutların tamamını kapsadığı mertebeye müstefâd akıl (*el-aklî'l-müstefâd*) olarak isimlendirilir. Âmülî'ye göre yetkinleşme söz konusu olduğunda aklın ilk iki mertebesi şeriata, üçüncü mertebesi tarikata, dördüncü mertebesi ise hakikate denk gelir. Dolayısıyla ona göre genel anlamda şeriat, bu akıl çeşitlerinden her birinin bir bütünlük içerisinde yetkinleşmesiyle elde edilir. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 83; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/93.

<sup>42</sup> İslam felsefesinde nefsin yetkinleşme süreciyle ilgili detaylı bilgi için bk. Hidayet Peker, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 7-56.

<sup>43</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 66, 91, 93; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 359; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahî'l-azîzi'l-muhkem*, 3/45, 3/73-74, 3/110-111, 3/113, 3/115-116. İslam felsefesinde peygamber ve filozofun toplum içerisinde üstlendiği roller için bk. İzzet Gülaçar, "İbn Sînâ'da Sosyo-Politik Bir İhtiyaç Olarak Nübüvvet", *Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu* (Konya: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2022), 401-412.

<sup>44</sup> "Sünnî tasavvuf ekolü" hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 13-20; Emrah Baş, "Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Etkisi", *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*, ed. İlhan Yıldız vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 82-90.

Diğer taraftan detaylara inildiğinde Âmülî ve Sünnî mutasavvıflar arasında bahsi geçen konuda bazı farklılıkların olduğu görülmektedir. Nitekim Sünnî mutasavvıflar şeriat ve hakikat şeklinde yaptıkları ikili tasnifte İslam felsefesine hiçbir şekilde yer açmamışlardır. Ancak Âmülî, şeriat, tarikat ve hakikat şeklinde yaptığı üçlü sınıflandırmada İslam felsefesinin temel öğretilerinden geniş bir şekilde yararlanmışır. Bu farklılık özellikle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufun ve Nasîrüddin et-Tûsî'yle (öl. 672/1274) birlikte Şîî kelâmın İslam felsefesiyle yakınlaşması bağlamında okunabilir.<sup>45</sup> Ayrıca Sünnî mutasavvıflar, iki mertebeyi temsil eden ilimler arasında herhangi bir üstünlük sıralaması yapmamışlardır. Buna göre her ilim ilgili olduğu konuyla ilgili araştırma yapar ve ilgili olmadığı konularda ise diğer ilimlere ihtiyaç duyar. Âmülî'de ise üç mertebeyi temsil eden ilimler arasında üstünlük sıralaması vardır. Buna göre en üstün ve en kapsayıcı disiplin tasavvuftur. Bu durum özellikle İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvufun küllî bir disipline dönüşmesi bağlamında okunabilir.<sup>46</sup>

### 5. Teoriye Yönelik Olası İtirazlara Cevaplar

Âmülî, son olarak tasavvufla Şîîlik etkileşimi için oluşturduğu aksiyolojik çerçeve konusunda kendisine gelebilecek üç itiraza yer vererek cevaplamaktadır. Bu itirazlar incelendiğinde hepsinin Şîîler tarafından gelebilecek olası itirazlar olduğu görülmektedir. Bu durum Âmülî'nin sûfîlerin yetkinleşmeyle ilgili görüşlerini Şîî düşüncede meşrulaştırmak istediğinin bir göstergesidir.

İlk itiraz inançların hakikatine yöneliktir. Bu itiraza göre şeriat, tarikat ve hakikat şeklindeki üçlü sınıflandırma bütün inançların hak olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Bu yönde bir kabul İslam'ın temel öğretilerine ters değil midir? Âmülî'ye göre üç mertebede ifade edilen bütün düşünceler, İslam'ın temel öğretilerinden oluşmaktadır. Ayrıca bir kişinin mükellef olabilmesi için Müslüman olması, akıllı olması ve buluş çağına ermesi gerekir. Bu durumda diğer insanlar, hem sahip oldukları inançların İslam'a ters olması hem de Müslüman olmak şartını yerine getirmemeleri sebebiyle bu tasnifin dışında kalırlar.<sup>47</sup> Diğer taraftan Âmülî'nin düşünce sisteminde Şîîler'le İmâmîyye Şîası, sûfîlerle ise hakikî sûfîler (*es-sûfiyyetü'l-hakîkiyye*) kastedilmektedir. Dolayısıyla Gâliyye, İsmâiliyye, Zeydiyye gibi sapkın Şîî fırkalar ve İbâhiyye, Hulûliyye, İttihâdiyye gibi sapkın sûfî gruplar kapsamın dışında kalırlar.<sup>48</sup>

İkinci itiraz şeriat ile akıl arasındaki ilişkinin mahiyetine yöneliktir. Bu itiraza göre sûfîler, pek çok öğretilerinde akli geri plana atmaktadırlar. Eğer onları hakikatin bir parçası kabul edecek olursak şeriat ile akıl arasındaki ilişkiyi nasıl tesis edebiliriz? Âmülî'ye göre şeriat akla ihtiyaç duyduğu gibi akıl da

<sup>45</sup> İbnü'l-Arabî'nin bir sûfî olarak felsefeyle olan ilişkisi için bk. Ebü'l-Alâ Afîfî, *et-Ta'likât alâ Fusûsü'l-hikem* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 9-12; Franz Rosenthal, *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*, çev. Ercan Alkan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021). Nasîrüddin et-Tûsî'nin bir kelâmcı olarak felsefeyle olan ilişkisi için bk. Naim Döner - Abdunasır Süt, "Nasîrüddin Tûsî Düşüncesinde Kelâm-Felsefe İlişkisi", *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîrüddin Tûsî*, ed. Aykut Kar - Anar Gafarov (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 71-91; Agil Şirinov, "Nasîrüddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 465-501.

<sup>46</sup> Tasavvufun küllî bir disipline dönüşme süreci hakkında detaylı bilgi için bk. Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 503-539.

<sup>47</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 65; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 352-353; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizâm fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 42.

<sup>48</sup> el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 47.



şeriata ihtiyaç duyar.<sup>49</sup> Meseleye akıl açısından bakıldığında onun pek çok ilâhî esası idrak etme konusunda yetersiz kaldığı görülmektedir. Örneğin akıl tek başına meleklerin mahiyetini idrak edemediği gibi onlar vasıtasıyla gerçekleşen vahiy, ölüm, doğa olaylarının gerçekleşmesi gibi konuları da anlamada yetersizdir. Dolayısıyla bu tür konularda aklın şeriatla desteklenmesi gerekir. Konuya şeriat açısından bakıldığında yükümlülüklerin kabul edilmesi, anlaşılması ve eyleme dönüştürülmesi akıllı bir kişinin varlığıyla mümkündür. Bundan dolayı mükellef olmanın şartlarından birisi, kişinin akıl sahibi olmasıdır. Eğer şeriat, akıl sahipleri için varsa ifade ettiği her şeyin akla uygun olması gerekir. Dolayısıyla meseleye hangi açıdan bakılırsa bakılsın her iki durumda da şeriat ve aklın yetkinleşme sürecinde birbirinin destekçisi olduğu, aklın şeriatla doğru yolu bulduğu, şeriatın ise akılla anlam kazandığı görülmektedir.<sup>50</sup>

Son itiraz sûfîlerin teklifler konusundaki düşüncelerine yöneliktir. Bu itiraza göre sûfîlerin çoğu Allah'a vâsıl olduklarını düşünerek usûlü'd-dîn ve fûrûü'd-dîn konularında sorumluluklarının kalktığını iddia etmektedirler. Durum böyleyken sûfîlerin de içinde bulunduğu tekliflere dayanan bir yetkinleşme teorisi nasıl geliştirilebilir? Âmülî öncesi dönemde On İki İmâm Şîîleri'nin sûfîleri eleştirdiği konuların başında teklif meselesi gelmektedir. Dolayısıyla sûfîlerin teklif konusuna yaklaşımı, Âmülî'nin tasavvufu Şîîlik uzlaşısında çözmesi gereken sorunların başında gelmektedir. Âmülî'ye göre Şîa'ya mensup kişiler, câhil sûfîlerin teklif konusundaki yanlış yaklaşımlarına bakarak gerçek sûfîleri de içine alacak şekilde bir tasavvuf eleştirisi yapmış ve neticede mutasavvıfları Şîîlik dışında mütalaa etmişlerdir. Ancak gerçek sûfîlerin teklifle ilgili yaklaşımlarına bakıldığında bu iddianın yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Nitekim gerçek sûfîler, yetkinleşmenin dinî yükümlülüklerin sürekli olarak yerine getirilmesiyle gerçekleşen bir süreç olduğunu, sâlikin Allah'a vâsıl olduktan sonra tekliflerle ilgili sorumluluklarının kalkmadığını, hatta yükümlülüklerin bu merhalede daha da zorlaştığını savunurlar. Söz gelimi Cüneyd-i Bağdâdî üst makamlara ulaşmasına rağmen gece yarısında kıldığı namazlardan başka bir kazancının olmadığını ifade etmiştir. Yine mutasavvıfların büyüklerinden Sa'deddin Hammûyî'nin (öl. 671/1272-73'ten sonta [?]) sürekli ibadetle meşgul olduğu rivayet edilmiştir. Bu durum Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Şehâbeddin es-Sühreverdî (öl. 632/1234), İbnü'l-Arabî başta olmak üzere diğer bütün mutasavvıflar için geçerlidir. Durum böyleyken nasıl olur da teklifleri hafife almakla itham edilebilirler?! Âmülî'ye göre Şîa'dan mukallit ve zâhir ehli âlimlerin gerçek sûfîlere yönelik bu ithamları aslında şaşılacak bir durum değildir. Çünkü peygamberlerin en üstünü olan Hz. Peygamber bile kavmi tarafından yalanlanmış ve şair, sihirbaz, kâhin, deli gibi çeşitli ithamlara maruz kalmıştır.<sup>51</sup>

## Sonuç

<sup>49</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 79; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 371-372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/92, 3/94.

<sup>50</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 82-85; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 371; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/91-92. Âmülî, şeriat ile akıl arasındaki ilişkiyi ruh ile beden arasındaki ilişkiye benzeterek açıklamıştır. Buna göre nasıl ki ruh sahip olduğu güçleri beden vasıtasıyla ortaya çıkarıyorsa aynı şekilde şeriat da varlık bulmak için akla ihtiyaç duyar. Detaylı bilgi için bk. el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 83; el-Âmülî, *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*, 372; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 3/93.

<sup>51</sup> el-Âmülî, *Esrârü's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*, 247-255; el-Âmülî, *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*, 4/175-184.



Netice itibariyle Âmülî, İslam düşüncesinin kurucu disiplinleri olan kelâm, İslam felsefesi ve tasavvufun temel öğretilerini kullanarak özgün bir yetkinleşme teorisi geliştirmiş ve bu yetkinleşme teorisiyle Şîilik içerisinde tasavvufa yer açmaya çalışmıştır. Teoriye göre her insan a'yân-ı sabitedeki tikel hakikatlerine bağlı olarak diğer insanlardan farklı bir potansiyele sahiptir. Bu farklılıklara rağmen insanlar, “başlangıç seviyesinde bulunan” (*mübtedî*), “orta seviyede bulunan” (*mutevasıt*) ve “sonuç seviyesinde bulunan” (*müntehâ*) olarak üçe grupta toplanabilir. Başlangıç seviyesi şeriat mertebesine, orta seviye tarikat mertebesine, sonuç seviyesi ise hakikat mertebesine denk gelir. Hakikat mertebesi, tarikat ve şeriat mertebelerinden; tarikat mertebesi de şeriat mertebesinden daha üstün ve daha değerlidir. Bununla birlikte şeriat -özel anlamda-, tarikat ve hakikat aynı hakikatin farklı tezahürleri olup şeriatın -genel anlamda- şemsiyesi altında toplanır. Yetkinleşme ise sırasıyla şeriat ve tarikat mertebesinden geçilerek hakikat mertebesine ulaşılarak elde edilir. Bu noktada nebinin tebliğ ettiği teklif mükellef tarafından önce kabul edilir, daha sonra amele dönüştürülür, ardından vasıf haline getirilir ve en son bizzat müşahede edilir.

Öte yandan Âmülî'ye göre tekliflerin bir kısmı bilmeye dayanırken (*el-kuvvetü'l-ilmîyye*) diğer kısmı ise eyleme dönüştürmeye (*el-kuvvetü'l-ameliyye*) dayanır. Birincisi usûlü'd-dîn konularına, ikincisi ise fûrûü'd-dîn konularına denk gelir. Dolayısıyla kişi her mertebede bu görevlerini yerine getirerek kemale erişir ve veli olmaya hak kazanır. Meseleye İslam düşünce ekolleri açısından bakıldığında mukallitler, fakihler ve kelâmçılar şeriat mertebesinde, sûfîler ise tarikat ve hakikat mertebelerinde yer alır. Peygamberler ve imamlar ise hem a'yân-ı sâbitede sahip oldukları potansiyel hem de Allah'ın kendilerine verdiği lütuf gereği daima hakikat mertebesinde bulunurlar. Peygamberler, imamlar ve hakikat mertebesine ulaşan velilerin temel görevi mükelleflere rehberlik ederek sahip oldukları potansiyel ölçüsünde yetkinleşmelerini sağlamaktır.

Bu şekilde Âmülî, sûfîleri en kapsayıcı mertebeye olan hakikat mertebesine yerleştirmiş, sahip oldukları düşüncelerin dinin farklı ve en kapsayıcı tezahürü olduğunu ortaya koymuş, hakikati elde etmenin gerçek manada sûfîlere özgü olduğunu ifade etmiş ve sonuç itibariyle Şîî düşünce içerisinde tasavvufa yer açmıştır. Hatta daha da ileri giderek peygamberler ve imamlarla birlikte velilere de irşad etme yetkisi vermiştir.

**Kaynakça**

- Affî, Ebü'l-Alâ. *et-Ta'likât alâ Fusûsi'l-hikem*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Affî, Ebü'l-Alâ el-. "Mu'tezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". çev. Cafer Karadaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (1994), 267-276.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı Sâbite". *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik*. ed. Ömer Türker. 2/758-774. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Âmülî, Haydar el-. *Câmiü'l-esrâr ve menbaü'l-envâr*. thk. Henry Corbin - Osman Yahyâ. Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1347.
- Âmülî, Haydar el-. *el-Muhîtü'l-a'zam ve'l-bahrü'l-hizam fi te'vîli kitâbillahi'l-azîzi'l-muhkem*. thk. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî. Kum: Müessese-i Ferheng ve Neşr-i Nûr alâ Nûr, 1414hk.
- Âmülî, Haydar el-. *Esrârü'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envârü'l-hakîka*. thk. Rıza Muhammed Hudruc. Beyrut: Dâru'l-Hücceti'l-Beyzâ, 2012.
- Âmülî, Haydar el-. *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-Fusûs*. thk. Muhsin Bîdârfer. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 2015.
- Âmülî, Haydar el-. *Risâletü'l-vücûd fi ma'rifeti'l-ma'bûd*. thk. Mehdî Hâciyân. Tahran: Medrese-i Âlî Şehîd Mutahharî, 2020.
- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkinin Mu'tezilî Yorumu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276.
- Baş, Emrah. "Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909): Hayatı, Eserleri ve İslam Düşüncesine Etkisi". *İslam Düşüncesini Etkileyen Şahıslar*. ed. İlhan Yıldız vd. 82-90. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cebecioglu, Ethem. "Haydar el-Âmülî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/26-27. TDV Yayınları, 1998.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf el-. *Kitâbü't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Lütuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 503-539. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvuf Araştırmalarında Dönemlendirme Sorunu: Din Bilimleri ile Metafizik Arasında Tasavvufun İlim Olma Mücadelesi". *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/4 (2016), 1-29.
- Döner, Naim - Süt, Abdulsasır. "Nasîruddîn Tûsî Düşüncesinde Kelam-Felsefe İlişkisi". *Bilime Adanmış Bir Ömür: Nasîruddîn Tûsî*. ed. Aykut Kar - Anar Gafarov. 71-91. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Gökbulut, Süleyman. "Seyyid Haydar Âmülî ve Câmiü'l-Esrâr ve Menbaü'l-Envâr Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 45-71.
- Gülaçar, İzzet. "İbn Sînâ'da Sosyo-Politik Bir İhtiyaç Olarak Nübüvvet". *Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu*. 401-412. Konya: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Yayınları, 2022.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- Rosenthal, Franz. *Felsefe ile Tasavvuf Arasında İbnü'l-Arabî*. çev. Ercan Alkan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2021.
- Şirinov, Agil. "Nasîruddin et-Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 465-501. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/571-574. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Wisnovsky, Robert. "Şiî Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü". çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010), 237-252.