

Seyyid Haydar Âmülî ve *Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr* Adlı Eserinde Tasavvuf-Şiîlik İlişkisi

Süleyman GÖKBULUT*

Özet

Seyyid Haydar Âmülî (ö. 787/1385'ten sonra), İsnâaşeriyye mezhebine mensup önemli âlim ve âriflerden biridir. Tasavvufun tarikatlar yoluyla hızla yayıldığı ve Şiîliğin de nispeten güç kazandığı bir dönemde yaşamıştır. Gençlik yıllarında ilim tahsiliyle uğraşan Âmülî, olgunluk döneminde yirminin üzerinde eser yazmıştır. Eserlerinde Şiîliğin zâhir ve bâtin bütünlüğü içinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Çünkü o, kelâm ve fıkıh alanında uzmanlaşmış olan ulemânın Şiîliği eksik öğrendiğini ve öğrettiğini, dolayısıyla halkı yanlış yönlendirdiğini iddia etmiştir. Sadece zâhiri hesaba katan bu düşüncenin Şiîliğin esası olan velâyeti ve esrârî ihmal ettiğini belirtmiştir. Ona göre Şiîliğin bâtinî veya derûnî cephesiyle ilgilenen kişiler sûfilerdir. Zira onlar, mâsum imamlardan intikal eden velâyetin ve sırların taşıyıcılarıdır. Zannedildiği gibi tasavvuf ile teşeyyu' arasında bir ihtilaf yoktur. Kavga ve ihtilaf, nâkis düşünceli ulemâ ile hakikî olmayan sûfiler arasındadır. *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr* adlı kitabını bu gayeyle kaleme alan Âmülî, kendi metodolojisi açısından problemi çözmüştür. Fakat tarihî süreç onun istediği şekilde devam etmemiştir. Bu makalede öncelikle Seyyid Haydar Âmülî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra da onun tasavvuf ile teşeyyu' arasında kurmaya çalıştığı yakınlaşma çabasının amacı ve yöntemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Haydar Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, Tasavvuf, Şiîlik.

Abstract

Sayyid Haydar Âmulî and Sûfism-Shi'ism Relationship in His *Jâmi' al-asrâr va Manba' al-anvâr*

Sayyid Haydar Âmulî is one of the most important scholars and sūfis raised by the Twelver Shi'ism. He has lived in a period which sūfism was quickly spreading through the sūfî orders and Shi'ism was relatively gaining strong. He has dealt with education in his youth and written more than twenty works in his maturity period. In these works he always argued that Shi'ism should be understood in the integrity of the exoteric/zâhir and the esoteric/bâtin aspects.

* Doç. Dr., DEÜ İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı (suleyman.gokbulut@deu.edu.tr)

Because he has claimed that professional scholars in the field of theology and canon law has been missing learned and taught the Shi'ism and so have misled the public. He has stated that this consideration taking into account only the exoteric/zahir aspect of Shi'ism has neglected the sanctity/valâyat and the secrets/esrar which are the essence of Shi'ism. According to him, the people interested in the esoteric aspect of Shi'ism are sūfis. Because they are the carriers of the sanctity and the secrets transferred from the innocent imâms. Then as it supposed, there is no conflict between sūfism and Shi'ism. Fighting and conflict are among the imperfect scholars and the false sūfis. Âmulî has written his work named *Jâmi' al-asrâr ve Manba' al-Anvâr* for this purpose and has solved the problem in terms of his methodology. But the historical process did not continue as he wanted. In this article at first it has been given information about the life and works of Sayyid Haydar Âmulî, then focused on the aim and the method of rapprochement efforts established by him between sūfism and Shi'ism.

Key Words: Sayyid Haydar Âmulî, Jâmi' al-asrâr, Sūfism, Shi'ism.

I. Giriş

Şiilik ile tasavvuf arasındaki ilişkinin karmaşık bir yapı arz ettiği muhakkaktır. Ortak şahıslar ve kavramsal dünyalara sahip olmakla birlikte iki bünyenin farklı bir tarih ve itikad anlayışına dayandıkları açıktır. Esasen tasavvuf, kendisini Ehl-i Sünnet'in ürettiği bir amel ve düşünce biçimi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla daha işin başında, sırf böyle bir paradigmadan hareket etmesinden ötürü Şiilikle bağdaşması çok mümkün görünmemektedir. Buna ilaveten pek çok Şii ulemânın tasavvufa ya da sūfilere nefretle baktığı ve mâsum imamlardan sūfiler aleyhine bâzı sözler de naklederek bu düşmanlığı pekiştirdiği bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Moğol istilâsına kadar geçen süreçte bu karşıt görüşte herhangi bir yumuşama da meydana gelmemiştir.¹

Neredeyse bütün tarikat pîrlerinin Moğol istilâsının hemen öncesinde veya istilâ sırasında yaşadıkları bilinmektedir. Bu, tarikatların İslâm dünyasının her tarafında kurumsallaşıp yayılmaya başladıkları anlamına gelmektedir. Elbette İran ve Horasan coğrafyası da bu müesseselerin en fazla revaç bulduğu bölgeler arasında yer almaktadır. Sıkıntılı süreçlerden geçen insanların tarikatların sıcak mânevî atmosferine alışmaları pek de zor olmamıştır.

Tarikatların hızla yayıldığı böyle bir dönemde Seyyid Haydar Âmulî (ö.

1 Konuyla ilgili olarak bk. Nasrullah Purcevâdî, "On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet", trc. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, sayı: 1, 2002, s. 233-242.

787/1385'ten sonra)'nin *Câmî' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr* adlı bir eser kaleme alması ve tasavvuf karşısı sert Şiî bakışını biraz yumuşatmaya çalışması dikkate değer bir gelişmedir. Üstelik onun "Gerçek bir Şiî sûfidir ve gerçek bir sûfi de Şiî'dir." veya "Sûfi olmayan bir Şiî, gerçek bir Şiî değildir ve Şiî olmayan bir sûfi de gerçek bir sûfi değildir." şeklinde bir söz sarf etmesi mânidardır.

Tarikatları ve tasavvufi uygulamaları her yönüyle kabul etmese de Âmülî'nin çocukluğundan beri tasavvufa ve sûfilere karşı bir meyli vardır. Otuz yaşına kadar ciddî bir eğitim alıp Şîa'nın neredeyse bütün literatürünü okuyan, yönetim kademesinde mühim mevkilere atanan, fakat içindeki derûnî arayış özlemini bir türlü dindiremediği için her şeyi terk edip zâhidâne bir hayata yönelen Âmülî, diğer bâzı Şiî ulemânın aksine ılımlı ve telifçi tutumuyla dikkatleri çekmektedir. Pek çok eserinin yanında yedi ciltlik bir tefsire de sahip olan Âmülî, İsnâaşeriyye mezhebine mensup bir Şiî olarak, kendi yolunun sadece zâhirî bakımdan anlaşılmasına karşı çıkmıştır. Mâsum imamların birinci özelliği olan "velâyet" sıfatının bâtinî bir karakter taşıdığını, onların dînî "esrâr"ı yakın dostlarının dışında hiç kimseye paylaşmadıklarını, dolayısıyla Şiîliğin de en temel esasının bunlar olduğunu belirterek Şiîlik içinde tasavvufa yer açmaya çalışmıştır. *Câmî' u'l-esrâr*'ı da tasavvuf ile teşeyyu' arasını telif etmek ve iki zümrenin karşılıklı menfî bakışlarını düzeltmek amacıyla kaleme almıştır. Yine onun Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-hikem*'ine yazdığı şerh de nazarî tasavvufun, İrân'da gelişecek olan irfân anlayışı için birikim oluşturmasına katkı sağlamıştır.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla Âmülî ile ilgili yapılan akademik çalışmaların tarihi 1970'lere kadar uzanmaktadır. Batıda bu alanda meşhur iki isim Henry Corbin ve Peter Antes'tir.² Ayrıca Corbin, Osman Yahya ile birlikte Âmülî'nin *Câmî' u'l-esrâr ve el-Mukaddimât min kitâbi Nassî'n-nusûs fî şerhi Fusûsi'l-hikem* adlı eserlerini de neşretmiştir.³ Morteza Agha Tehrani,

2 Bu kişilerin Âmülî hakkındaki araştırmaları için bk. Corbin, "Haydar Âmolî (VIIIe/XIve siècle) théologien shî'ite du soufisme", *En Islam iraniien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris: Gallimard, 1972, III, 149-213; Antes, *Zur Theologie der Schî'a: Eine Untersuchung des Jâmi' al-asrâr wa-manba' al-anwâr von Sayyid Haidar Âmolî*, Freiburg im Breisgau, 1971.

3 Bk. Âmülî, *Câmî' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: Encümen-i İrânşinâsi-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1368; Âmülî, *el-Mukaddimât min kitâbi nassî'n-nusûs fî şerhi fusûsi'l-hikem*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1367.

Âmülî'nin düşünce dünyasının genel tahlilini içeren bir Yüksek Lisans Tezi hazırlamıştır.⁴ İranlı ilim adamlarından Muhammed Hâcevî onun *Esrâru'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envâru'l-hakîka*'sını⁵, Muhsin Tebrîzî de *el-Muhîtu'l-a'zam* isimli tefsirini⁶ yayınlamıştır. Yine İran'da Âmülî'nin Şîî irfân tarihine yaptığı katkıları ele alan ve çeşitli makalelerden oluşan bir kitap basılmıştır.⁷ Ülkemizde ise bugüne kadar yapılan genelde ilahiyat, özelde tasavvuf araştırmalarında, Ethem Cebecioğlu'nun *DİA*'da kaleme aldığı bir madde⁸ dışında, bu önemli şahsa ilgi gösterilmemiş ve onun hakkında müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

Bu makalenin amacı, öncelikle Seyyid Haydar Âmülî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek ve daha sonra onun Şîî irfân tarihindeki yerini göz önünde bulundurarak ve *Câmi'u'l-esrâr* adlı eserini temel alarak tasavvuf ile teşeyyü' arasında kurmaya çalıştığı ilişkinin gayesini ve metodunu anlamaya gayret etmektir. Böylece hem bundan sonra Türkiye'de Âmülî ile ilgili yapılacak akademik çalışmalara kaynaklık edilmiş olacak hem de tasavvufun İran'daki tarihî seyri ve Şîî dünyadaki anlaşılış biçimi hakkında farklı bir pencere açılmaya çalışılacaktır.

II. Âmülî'nin Hayatı ve Eserleri

Âmülî'nin hayatı, eserleri, seyahatleri ve görüştüğü kişiler hakkında biz-zat kendisinin kaleme aldığı iki temel kaynak bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 777/1376'da tamamladığı *el-Muhîtu'l-a'zam* adlı tefsiri, diğeri de 782/1381'de bitirdiği *Nassu'n-nusûs fî şerhi'l-Fusûs* adlı *Fusûsu'l-hikem* şerhidir. Bu eserlerden anlaşıldığı kadarıyla Seyyid Haydar Âmülî diye tanı-nan Bahâeddîn Haydar b. Ali, 719/1319 veya 720/1320 yılında Âmül'de dünyaya gelmiştir. *Nassu'n-nusûs*'un hâtimesinde 782/1381 yılında 63 yaşındayken bu eseri bitirdiğini söylediğine göre⁹, onun 719/1319'da doğdu-

4 Bk. Tehrani, *Sayyid Haydar Âmulî (719-787/1319-1385): An Overview of his Doctrines*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1995.

5 Âmülî, *Esrâru'ş-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envâru'l-hakîka*, haz. Muhammed Hâcevî, Tahran: Müesses-e-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1362.

6 Âmülî, *el-Muhîtu'l-a'zam ve't-tavdü'l-eşem fî te'vîli kitâbillâhî'l-azîzi'l-muhkem*, haz. Muhsin Müsevî et-Tebrîzî, Kum: Müesses-e-i Ferheng ve Neşr-i Nûr Alâ Nûr, 2001.

7 Bk. *İrfân-ı Şîî be-Rivâyet-i Seyyid Haydar Âmulî*, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.

8 Bk. Ethem Cebecioğlu, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, XVII, 26-27.

9 Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 537.

ğunu kabul etmemizde herhangi bir beis yoktur. Doğum yeri olan Âmul ise İran'ın kuzeyindeki Mâzenderân düzlüğünün güneybatısında yer alan bir yerleşim birimidir. Klasik kaynaklarda Taberistan'ın başşehri olarak geçmektedir.¹⁰ Seyyid Haydar'ın zamanında şehrin neredeyse tamamı uzun süredir Şii mezhebine bağlılığını sürdürmekteydi.¹¹ Âmulî kendisinin Hz. Ali'ye kadar uzanan bir soya sahip olduğunu belirtmekte ve bunu da şu şekilde zikretmektedir:

“Rükneddîn Haydar b. es-Seyyid Tâceddîn Ali Pâdişâh b. es-Seyyid Rükneddîn Haydar b. es-Seyyid Tâceddîn Ali Pâdişâh b. es-Seyyid Muhammed Emîr b. Ali Pâdişâh b. Ebî Ca'fer Muhammed b. Zeyd b. Ebî Ca'fer Muhammed b. ed-Dâî b. Ebî Ca'fer Muhammed b. İbrahim b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Küsec b. İbrahim Senâullah b. Muhammed el-Harûn b. Hamza b. Ubeydullah el-A'rec b. el-Hüseyn el-Asğar b. Ali b. el-Hüseyn Zeynelâbidîn b. el-Hüseyn eş-Şehîd b. Emîrû'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib.”¹²

Âmulî'nin çocukluk zamanlarından başlayıp otuz yaşına kadar devam eden bir tahsil süreci vardır. Bu dönemde o, Şii akâidini, fıkhnı ve mâsum imamlardan intikal eden diğer aklî ve naklî ilimleri zâhirî bakımdan okumuştur. Yaklaşık yirmi yıl kadar devam eden bu tahsil hayatının bir kısmı doğum yeri olan Âmul'de, bir kısmı da Horasan, Esterâbâd ve Isfahan'da geçmiştir.¹³ Daha sonra Isfahan'dan tekrar memleketi Âmul'e dönen Seyyid Haydar, Taberistan'da hüküm süren ve Âl-i Bâvend'in üçüncü kuşaktan son emîri olan Melik Fahrüddeve Hasan b. Keyhüsrev'in¹⁴ (hükümdarlık süresi: 734-750) hizmetine girmiştir. Bu kişinin en yakın ve seçkin dostları arasında yer alabilecek kadar ilmî seviyeye sahip olan Âmulî'nin hayatında yeni bir sayfa açılmış ve vezirlik makamına kadar yükselmiştir.¹⁵ Kendi ifadesiyle çok bereketli olan bu dönem hiç de uzun sürmemiştir. Zira bâtınına bâzı mânâlar gelmeye başlamış ve ona içinde bulunduğu duru-

10 Bk. Mustafa L. Bilge, “Âmul”, *DİA*, III, 99.

11 Muhammed Bâkr Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, tahk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1390, II, 377; Kâmil Mustafa Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu' (en-Nezeâtü's-süfyye fi't-teşeyyu')*, Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982, II, 104; Henry Corbin, “Seyyid Haydar Âmulî: Müteellih-i Şii-yi Âlem-i Tasavvuf”, *İrfân-ı Şii* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttilâât, 1386, s. 141.

12 Âmulî, *el-Muhîtu'l-a'zam*, I, 527.

13 Âmulî, *el-Muhîtu'l-a'zam*, I, 529.

14 Bk. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, “Envâ'-ı Ma'rifet ve Sencehâ-yi Taksimbendî-yi Ulûm Der Câmî' u'l-Esrâr-ı Âmulî”, *İrfân-ı Şii* içinde, s. 176.

15 Âmulî, *Nassu'n-nusûs*, s. 535.

mun gaflet, cehâlet ve nisyandan kaynaklandığı gösterilmiştir. Bunun üzerine Hak ve istikamet yolundan tuğyân tarafına saptığını anlamış, Allah'a yalvarıp yakarmış, neticede içinde terk ve tecrîde dair bir şevk belirmiştir. Akabinde de bütün sahip olduğu mevkii, malı, şöhreti, anne-babayı ve dostlarını terk etmiştir. Yine kendi beyânına göre kıymeti bir dirhemden bile az olan bir delk/hırka giymiştir.¹⁶Aslında bu giysi onun içteki terkinin dışarıdaki bir yansıması ve sembolüdür.

Bu sırada tam otuz yaşında olan Âmulî hem haccetmek hem de Resûlullah'ı ve mâsum imamları ziyaret etmek üzere yolculuğa çıkmıştır. Anlattığına göre bu seyahati esnasında bir hayli meşakkat çekmiş ama hiçbir zaman hedefinden ve arayışından vazgeçmemiştir. Âmulî demiştir ki:

“Mekke'ye varıncaya kadar pek çok belâ ve zorlukla karşılaştım. Bunları anlatması ciltler tutar. Fakat dâimâ Allah'ın şu sözünü tekrarlayıp durdum: Kim Allah yolunda hicret etmek üzere evinden çıkar, sonra da yolda ölürse, onun mükâfatını vermek Allah'a aittir. Allah, Gafûr ve Rahîm'dir.”¹⁷

Muhtemelen 750/1350 yılında başlayan ve artık geri dönüşü olmayan bu sefer onun hayatında yeni bir dönemin bidâyetine işaret etmektedir. Zira Âmulî sadece dünyevî güç ve şöhreti terk etmemiş aynı zamanda zâhirî olarak tahsil ettiği ilimlerin bâtınını da aramaya koyulmuştur. Rey ve Kazvîn güzergâhını izleyen Âmulî, bir zamanlar bolluk içinde uzun yıllarını geçirdiği İsfahan'a gelmiştir. Burada kâmil ve muhakkik bir şeyh olarak isimlendirdiği Nüreddîn et-Tihrânî (ö. ?) ile tanışmış ve bir aydan daha kısa bir süre onun sohbetinde bulunmuştur. Yine bu zâttan hırka-i sûrî giyip zikir telkini almıştır. Âmulî çok kısa bir zaman dilimi olmasına rağmen bu şeyhten pek çok faydalar elde ettiğini bilhassa belirtmiştir.¹⁸

Âmulî'nin İsfahan'dayken, büyük bir ihtimalle Tihrânî'nin sohbetlerine katıldığı esnada gördüğü üç rüya onun mânevî hayatında muhtemelen çok önemli bir aşamayı temsil etmelidir. Zira bu rüyaların hepsinde onun içsel yolculuğuna dair çarpıcı işaretler vardır. Âmulî'nin bunları bizzat kendisinin tabir etmesi ve derûnî hayatıyla ilgili bâzı çıkarımlarda bulunması da kayda değerdir.

İlk rüyasında Âmulî kendisini kumaşçılar çarşısının ortasında, ölmüş, beyaz bir kefene sarılmış ve uzunlamasına yerde yatar bir şekilde görür.

16 Âmulî, *el-Muhîtu'l-a'zam*, I, 529-530.

17 Âmulî, *Nassu'n-nusûs*, s. 535. Âyet için bk. en-Nisâ 4/100.

18 Âmulî, *el-Muhîtu'l-a'zam*, I, 530-531.

Hem ayakta durup kendi ölüsüne bakmasını hem de yerde yatmasını bir türlü anlayamaz ve hayretler içinde kalır. Bu sırada uyanır. Âmülî bu rüyayı, Hz. Peygamber'in "Ölmeden önce ölünüz"¹⁹ sözüne istinâden "mevt-i irâdinin ve sülûk-i rûhânînin başlangıcı" olarak yorumlar.²⁰

Âmülî'nin ikinci rüyası da İsfahan'daki bu çarşıda geçmektedir. O, buradaki dostlarından birinin dükkânında oturmaktadır. Omzunda altın süslemeli kurşundan bir kap vardır. Bu kap, çarşıda dolaşıp insanlara su veren sâkilerin kabına benzemektedir. Aynı zamanda bu kabın garip bir ağzı vardır ve diğer büyük kaplar gibi topraktan yapılmıştır. Âmülî bu kaptan orada bulunanlara su verir. Bu esnada da kendi kendine şunu sorar: Ben nasıl hem ayaktayım hem de oturuyorum? Hem su dağıtıyorum hem de bu sudan içiyorum? Bu hâlin verdiği şaşkınlık içindeyken uyanır ve rüyasını şöyle yorumlar: "Bu, ilâhî ma'rifetlerden ve rabbânî hakikatlerden pek çok ma'rifetin ve yüce hakîkatin inkişâf ettiğini gösterir."²¹

Nispeten kısa olan üçüncü rüyasında Âmülî, oturur bir haldeyken kafasının bedeninden ayrı bir şekilde elinde olduğunu görür. Kafası onun bilgisi dışında kesilmiştir. O da bu kelleyi elinde çevirip durmakta ve incelemektedir. Bir yandan da bu garip duruma gülmektedir. Bu halde uyanır. Âmülî'nin bu rüyaya getirdiği açıklama şöyledir: "Bu da aynı şekilde feyezân ve keşf yoluyla ulvî cevherlerden pek çok hazineye ve gaybî sofralardan pek çok nimete vâsıl olduğumun göstergesidir."²²

Hac niyetiyle yola çıkan Âmülî, bu mânevî hâdiseleri yaşadığı İsfahan'dan Dehistan'a geçmiştir. Orada ismini vermediği, fakat kâmil ve ârif bir şahıs diye nitelendirdiği bir kişinin sohbetlerine katılmıştır. Âmülî buradan Bağdat'a gidecek bir kabileyi beklemiş, fakat bu gerçekleşmeyince ve bir de sağlık problemleri yaşamaya başlayınca tekrar İsfahan'a dönmüştür. Bir süre sonra da başka bir yoldan Bağdat'a ulaşmıştır. Burada Şiilerce kutsal sayılan ziyaret mahallerini dolaşmış ve tam bir yıl bu mekânlarda mücâvir hayatı yaşamıştır.²³

Âmülî daha sonra hac niyetiyle Ka'be'ye yönelmiştir. 751/1351 yılında Mekke'de hac menâsikini yerine getirdikten sonra burada kalmayı arzula-

19 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 291.

20 Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 112.

21 Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 112-113.

22 Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 113.

23 Âmülî, *el-Muhîtu'l-a'zam*, I, 531.

mıştır. Fakat sonra içinde Medine’de mücâvir olması yönünde bir iştihak belirmiştir. Çünkü o, daha önce Hz. Peygamber’i ve evlâdını hiç ziyaret etmemiştir. Bunun üzerine Medine’ye gelmiş, ziyaretlerini yerine getirmiş fakat yine kendisine sûri bir hastalık ârız olunca alışık olduğu diyara, yâni Irak’a dönmüştür.²⁴ Büyük bir ihtimalle o, 752/1352 yılında tekrar Irak/Necef’e gelmiştir. Bu tarihten itibaren artık kesin olan bir şey vardır: O da Âmülî’nin zâhirî ilimlerden ziyâde ledünnî ilimlerin tâlibi olması ve zâhidâne bir hayatı tercih etmesi. Bu durumu kendisi şöyle anlatmıştır:

“Meşhed-i Mukaddes-i Ğaravî’de riyâzet, halvet, tâat ve ibâdetle uğraştım ve keshbî, ta’lîmî değil de hakîkî, ledünnî, irsi ilimleri öğrenmeyle meşgul oldum.”²⁵

Fakat Âmülî bu ilimleri öğrenebileceği zâtların yokluğundan da şikâyet eder. Bir süre sonra Abdurrahman b. Ahmed el-Kudsi/Makdîsi (ö. ?) adında velî ve ârif bir şahısla tanışır. Ondan, evvela şerhiyle beraber Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089)’nin *Menâzilü’s-sâirîn*’ini, sonra da şerhiyle birlikte İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-hikem*’ini ve başka bâzı risâleleri okur. Âmülî, 753/1353 yılında bu kişiden aldığı *Fusûs* ve *Menâzil* okuma icâzetini tefsirinde kaydetmektedir.²⁶ Yine meşhur Şîî âlim Allâme Hillî (ö. 726/1326)’nin oğlu Fahu’l-Muhakkıkîn lâkablı Muhammed b. Hasan el-Hillî (ö. 771/1370)’den aldığı 761/1360 tarihli icâzet de Âmülî’nin pek çok Şîî klasiğini okuduğunu göstermektedir.²⁷ Bir süre böyle bereketli bir zaman geçince Âmülî’nin Hakk’a ve imamlara olan teveccühü daha da artar. Bu sırada tasavvufa dair yazılan kitapları okur ve onlara bazen hâşiyeler ve yorumlar yazar. Tefsirini bitirinceye kadar geçen yirmi dört yıl içinde yirminin üzerinde eser kaleme alır.²⁸

Âmülî’nin ölüm tarihi kesin değildir. *Risâle fi’l-ulûmi’l-âliye* adlı son eserini 787/1385’te Necef’te tamamladığına göre bu tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır.²⁹ Hayatı hakkında ana hatlarıyla bu bilgileri veren Seyyid Haydar Âmülî, aynı zamanda *Nassu’n-nusûs* adlı kitabının başında, telif ettiği eserlerin isimlerini, içeriklerini ve hangi sırayla bunları yazdığını

24 Âmülî, *Nassu’n-nusûs*, s. 536.

25 Âmülî, *el-Muhîtu’l-a’zam*, I, 531.

26 Bk. Âmülî, *el-Muhîtu’l-a’zam*, I, 535.

27 Metni için bk. Âmülî, *el-Muhîtu’l-a’zam*, I, 531-534. Ayrıca bk. Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü’l-edeb*, Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1374, I, 64.

28 Âmülî, *el-Muhîtu’l-a’zam*, I, 531.

29 Bk. Muhammed Hâcevî, “Der Âmedi ber Esrârü’ş-Şeria ve Fürü’-ı Se Ğâne-i Ân”, *İrfân-ı Şîî* içinde, s. 91; Ethem Cebecioglu, “Haydar el-Âmülî”, *DİA*, XVII, 26.

da okuyucularıyla paylaşmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla birkaçı dışında bütün külliyyâtını Arapça kaleme alan Âmulî'nin, *Nassu'n-nusûs* da dâhil olmak üzere irili ufaklı yirmi iki eseri bulunmaktadır. Araştırmacıların buna eklediği üç farklı kitapla birlikte sayı yirmi beşe ulaşmaktadır. Biz de Âmulî'nin sırasını takip ederek onun eserlerinin isimlerini zikredip içerikleriyle ilgili kısaca birkaç hususu belirtmek istiyoruz³⁰:

1. *Câmi' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr*: Makalede ele aldığımız konu açısından önem arz eden bu eser üzerinde biraz sonra daha detaylı bir şekilde durulacağı için kısaca şunları söyleyebiliriz: *Câmi' u'l-esrâr*, muhtemelen Âmulî'nin en tanınmış kitabıdır. Ana mevzuu tevhîd, tevhîd-i ulûhî ve tevhîd-i vücûdî, aralarındaki farklar, tevhîdin sırları ve hakikatidir.³¹

2. *Risâletü'l-vücûd fî ma'rifeti'l-Ma'bûd*: Bu kitabın konusu vücûd ve O'nun vahdeti, kesreti ve zuhûrudur.

3. *Risâletü'l-meâd fî rücu'î'l-ibâd*: Âmulî bu eserinde kıyâmet-i suğrâ, kıyâmet-i vustâ ve kıyâmet-i kübrâ olmak üzere üç tür kıyâmet üzerinden meâd kavramını anlatmaktadır.

4. *Kitâbü'l-usûl ve'l-erkân fî tehzîbi'l-ashâb ve'l-ihvân*: Bu eserde dinin beş usûlü ve beş fûrûu şerîât, tarîkat ve hakikat makamlarına göre açıklanmıştır.

5. *Risâletü'l-ilm*: Bu risâlede ilim kavramı sûfiyye, hukemâ ve mütekellimîn açısından incelenmiştir.

6. *Risâletü'l-akl ve'n-nefs*: Burada akıl ve nefis kavramları, aralarındaki farklar ve bunlarla ilgili mevzular konu edilmiştir.

7. *Risâletü'l-emâneti'l-ilâhiyye fî ta'yîni'l-hilâfeti'r-rabbâniyye*: Bu eserde “Biz emâneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik. Fakat onlar bunu üstlenmekten kaçındılar.” (el-Ahzâb 33/72) âyetinden mülhem olarak emânet kavramı ve insanın konumu ele alınmıştır.

8. *Risâletü'l-hucüb ve hulâsatü'l-kütüb*: Bu eserde “Daha sonra da onu cehennemde yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire vurun.” (el-Hâkka,

30 Bahsi geçen eserlerin bir kısmı günümüze ulaşmış, bir kısmı da ulaşmamıştır. Günümüze kadar gelenlerin bazıları yayınlanmıştır. Bunların kaydını dipnotlarda belirttik. Şu aşamada Âmulî'nin bütün eserlerini görüp inceleme fırsatı bulamadığımızdan ve daha ziyade *Câmi' u'l-esrâr*, *Nassu'n-nusûs* ve *el-Muhîtu'l-a'zam* ekseninde onun hayatı, eserleri ve tasavvuf-Şiilik münasebetine bakışıyla ilgilendiğimizden dolayı burada mezkûr kitapların içerikleri hakkında büyük oranda müellifin kendi verdiği bilgilerle yetindiğimizi belirtmek isteriz.

31 Yayınlanmış hali için bk. Âmulî, *Câmi' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: Encümen-i İrânşinâsi-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1368.

69/32) âyetinde ve “Allah Teâlâ için nurdan ve zulmetten yetmiş bin perde vardır.” hadisinde geçen ifadeler söz konusu edilmiştir.

9. *Risâletü'l-fakr ve tahkîkû'l-fahr*: Bu risâlenin temel konusu Hz. Peygamber'e atfedilen ve birbirine zıt gibi görünen, “Fakirlik benim övünçümdür ve ben diğer nebî ve mürsellere karşı onunla iftihar ederim.”, “Fakirlik, iki dünyada yüz karasıdır.” ve “Fakirlik neredeyse küfür oluyordu.” sözlerinin³² açıklanmasıdır.

10. *Risâletü'l-esmâ'îl-ilâhiyye ve ta'yînü mezâhîrihâ mine'l-eşhâsi'l-insânîyye*: Bu kitapta ilâhî isimlerin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelmiş nebî ve resullerdeki yansımaları ele alınmıştır.

11. *Risâletü'n-nefs fî ma'rifeti'r-Rab*: Bu eserde Hz. Peygamber'in “Nefsini bilen Rabbini bilir.”³³ hadisinden ve “Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir.” (el-Hadîd 57/4) âyetinden yola çıkılarak nefsin Rabbi tanımadaki rolü işlenmiştir.

12. *Esrâru's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envâru'l-hakîka*: Âmülî'nin en mühim eserleri arasında yer alan bu kitapta Hz. Peygamber'in “Şeriat sözlerim, tarikat fiillerim ve hakikat de hallerimdir.”³⁴ hadisinden yola çıkılarak şeriat, tarikat ve hakikat kavramları ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir.³⁵

13. *Risâletü'l-cedâvil*: Diğer bir adıyla *Medâricü's-sâlikîn fî merâtibi'l-ârifîn* olan bu eserde on kısımda yüz aslî ve bin fer'î mertebeden bahsedilmiştir.

14. *Nakdü'n-nükûd fî ma'rifeti'l-vücûd*: Bu eser, ikinci sırada tanıtılan *Risâletü'l-vücûd*'un kısaltılmış halidir.³⁶

15. *Nihâyeti't-tevhîd fî bidâyeti't-tecrîd*: Bu eser de ilk sırada tanıtılan *Câmi'u'l-esrâr*'ın muhtasarıdır.

16. *Münteka'l-meâd fî mürteka'l-ibâd*: Bu kitap, üçüncü sırada tanıtılan

32 Fakr ile ilgili hadisler için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 87.

33 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 262.

34 Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 4.

35 Bu eser yayınlanmıştır. Bk. Âmülî, *Esrâru's-şerîa ve atvâru't-tarîka ve envâru'l-hakîka*, haz. Muhammed Hâcevî, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1362. Âmülî'nin pek çok eserinde dini şeriat-tarikat ve hakikat olmak üzere üç boyutuyla anlamaya ve anlatmaya çalıştığı dikkatleri çekmektedir. Bk. Muhammed Hâcevî, “Şahsiyyethâ-yı Üsveî-yi Seyyid Haydar ve Teslîsât ve Nazariyyâteş”, *Rîşehâ-yı Hüviyyeti-yi Teşeyyü' ve İrfân* içinde, haz. Mer-yem Bânû Berdbâr, Tahran: İntişârât-ı Gâm-ı Nov, 1389, s. 249-268.

36 Bu eser de *Câmi'u'l-esrâr* ile birlikte basılmıştır.

*Risâletü'l-meâd'*ın kısaltılmış halidir.

17. *Risâletü't-tenbîh fi't-tenzîh*: Allah'ın münezzehlik vasfı üzerine yazılmış bir eserdir.

18. *Emsiletü't-tevhîd ve ebniyetü't-tecrîd*: Fahreddîn Irâkî (ö. 688/1289)'nin Farsça eseri *Lemeât'a* nazîre olarak yazılmıştır.

19. *Risâletü kenzi'l-künûz ve keşfi'r-rümûz*: Âmulî, bu risâlesinin sadece adını zikretmiş, içeriğine dair herhangi bir bilgi vermemiştir.

20. *Kitâbü ta'yîni'l-aktâb ve'l-evtâd*: Bu kitap, Âmulî'nin gayb erenleri diye de isimlendirilen kişilerin üç yüzler, kırklar, yediler, üçler ve kutup olarak değil de on dokuz tane olduklarını açıkladığı bir eserdir.

21. *el-Muhîtu'l-a'zam ve't-tavdü'l-eşem fi te'vîli kitâbillâhi'l-azîzi'l-muhkem*: Âmulî'nin yedi cilt olarak tertip edip 777/1376 yılında tamamladığı Arapça tefsiridir. Müellif, Necmeddîn Dâye'nin (ö. 654/1256) *Bahrü'l-hakâik* adlı tefsirini altı cilt şeklinde yazdığını, kendi tefsirini de her bakımdan ona benzetmek amacıyla fakat bir cilt daha ilave ederek bu sayıya ulaştığını belirtmektedir. Bu tefsirin giriş kısmı, Âmulî'nin hayatı, eserleri, seyahatleri ve görüştüğü kişiler hakkında birinci elden bilgiler vermesi açısından ayrıca önemi hâizdir.³⁷

22. *Nassu'n-nusûs fi şerhi'l-fusûs*: Bütün bu eserlerden sonra tevhîd erbâbından bir grup ondan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs'u* üzerine bir şerh yazmasını istemiştir. O da bu şerhi kaleme almaya girişmiştir. Âmulî, *Nassu'n-nusûs'u* Arapça olarak telif etmiştir. Yazar kitabına İbnü'l-Arabî'nin ve kitabının faziletlerini anlattığı ve “temhîd” adını verdiği bir girişle başlamış, daha sonra ilâhî ilimlerin ve Rabbânî sırların gizlenmesine dair bir “vasiyyet”le devam etmiş, üç temhîdât, üç erkân ve yirmi yedi dâire ile şerhin Mukaddimât kısmını tamamlamıştır. Üç temhîdâtta nübüvvet, velâyet ve imâmet gibi mevzular; üç erkânda tevhîd, sırları, hakikatleri, Vücûd-ı Mutlak ve ilim konuları uzunca anlatılmış; yirmi yedi dâirede ise çeşitli şekillerle yukarıdaki konular resmedilmeye çalışılmıştır.³⁸ Corbin, bu eserin, *Fusûs'un* beşinci fassına kadar yapılmış bir şerh olduğunu be-

37 Âmulî'nin söz konusu tefsirinin ilmî neşri yapılmıştır. Bk. Âmulî, *el-Muhîtu'l-a'zam ve't-tavdü'l-eşem fi te'vîli kitâbillâhi'l-azîzi'l-muhkem*, haz. Muhsin Müsevî et-Tebrîzî, Kum: Müessese-i Ferheng ve Neşr-i Nûr Alâ Nûr, 2001. Necmeddîn Dâye ve tefsiri hakkında bk. Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufi Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yay., 2001.

38 Eserin yayınlanmış hali için bk. Âmulî, *el-Mukaddimât min kitâbi nassi'n-nusûs fi şerhi fusûsi'l-hikem*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1367.

lirtmektedir. Ona göre bundan sonraki kısımların ya şerhi yapılmamış ya da yapıldığı halde günümüze kadar ulaşmamıştır.³⁹

Âmülî'nin kendi külliyâtı hakkında verdiği bilgiler burada sona ermektedir.⁴⁰ Fakat bâzı araştırmacıların belirttiğine göre bunların dışında ona ait üç tane daha eser bulunmaktadır. Bunların isimleri ve konuları şöyledir:

23. *Risâletü't-te'vilât: Müntehabü't-te'vil* diye de isimlendirilen bu eser, Âmülî'nin yukarıda bahsedilen tefsirinden yapılan seçmeleri içermektedir.

24. *el-Mesâilü'l-Âmüliyye*: Bu eser Âmülî'nin, hocası Muhammed b. Hasan el-Hillî'ye kelâmî ve fikhî mevzularda yönelttiği on iki soruyu ve hocasının bunlara verdiği cevapları ihtiva etmektedir.⁴¹

25. *Risâle fi'l-ulûmi'l-âliye*: Bu risâlenin içeriğine dair verilen bilgilerden onun yukarıda tanıtımını yaptığımız *Risâletü'l-ilm*'le çok benzer olduğu anlaşılıyor. Belki de bu eser, söz konusu risâlenin muhtasarıdır.⁴²

III. Âmülî'nin Tasavvuf ve Şiî İrfân Tarihindeki Yeri

Hayatı ve eserleriyle ilgili verdiğimiz bu bilgilerden sonra Âmülî'nin tasavvuf ve Şiî irfân tarihindeki yeri hakkında kısa bir değerlendirme yapmak konunun daha iyi anlaşılması açısından uygun olacaktır. Bizce Âmülî'nin tasavvuf tarihinde "Ekberî" geleneğin bir takipçisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun Şiî dünya içinde Kelâm ve Fıkıh eğitimi alıp da tasavvufa sempatiyle yaklaşmasında İbnü'l-Arabî'nin büyük bir tesirinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Müeyyedüddin Cendî (ö. 691/1292), Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) ve Dâvûd-ı Kayserî'den (ö. 751/1350) sonra

39 Corbin, "Seyyid Haydar Âmülî: Müteellih-i Şiî-yi Âlem-i Tasavvuf", *İrfân-ı Şiî* içinde, s. 144-145.

40 Âmülî'nin eserlerinin listesi ve içeriği hakkında bk. Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 9-13.

41 Yazma nüshası için bk. Tahran Üniversitesi Ktp., no: 1022.

42 Âmülî'ye isnâd edilen diğer bazı eserlerle birlikte yukarıdaki sayının otuz beşe kadar çıkarıldığı da vâkidir. Bu konuda bk. Muhammed Hâcevî, "Der Âmedî ber Esrârü's-Şerîa ve Fürû'ı Se Gâne-i Ân", *İrfân-ı Şiî* içinde, s. 97-99. Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 41-61. (Yayına hazırlayanların girişi) Âmülî'nin hayatı ve eserleri hakkında hemen hemen aynı bilgileri tekrar eden şu kaynaklara da bk. Seyyid Şerif Nurullah Şuşterî, *Mecâlisü'l-mü'minin*, Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye, 1365, II, 51-53; Mirzâ Abdullâh Efendi İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, tahk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî-Seyyid Mahmud el-Mar'aşî, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1403, II, 218-225; Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb*, I, 64; Muhsin Emîn, *A'yânü's-şîa*, tahk. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbuat, 1983, VI, 271-273; Abbâs Kummî, *el-Fevâidü'r-razaviyye fi ahvâli ulemâi'l-mezhebi'l-ca'feriyye*, tahk. Nâsır Bâkrî Bidehendî, Kum: Müessese-i Büstân-ı Kitâb, 1385, I, 284-286.

Fusûs'un neredeyse ilk şârihleri arasında yer alan Âmülî'nin *Nassu'n-nusûs fî şerhi'l-fusûs* adıyla Arapça bir şerh yazdığı bilinmektedir. Burada o, İbnü'l-Arabî'nin velîler zümresi içindeki yerini Hz. Muhammed'in peygamberler arasındaki yerine benzetmektedir. Ona göre *Fusûs*'un Hz. Peygamber tarafından rüyada İbnü'l-Arabî'ye verilmesi, onun tıpkı mâsum imamlar gibi doğrudan Hz. Peygamber'den bilgi alabildiğinin delilidir.⁴³ Henry Corbin de Âmülî'nin ontolojik meselelerde İbnü'l-Arabî'ye sâdık kaldığını, fakat imâmet konusunda ondan ayrıldığını belirtmektedir.⁴⁴

İbnü'l-Arabî'nin Âmülî üzerindeki etkisi bilhassa tevhîd konusunda açıkça görülebilir. Âmülî'ye göre "tevhîd-i ulûhî" ve "tevhîd-i vücûdî" olmak üzere iki türlü tevhîd vardır. Bunların ilkinde "tevhîd-i enbiyâ", diğere "tevhîd-i evliyâ" da denilebilir. Avâmın tevhidi olan birincisi tevhîdin zâhirî mânâsıyla ilgilidir ve insanları, farklı ilahlar arasından İlâh-ı Mutlak'a kulluğa davet etmektir. Havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhidi olan ikincisi ise halkı, farklı varlıklar arasından Vücûd-ı Mutlak'ı müşahedeye çağırmasıdır. Bu, esas itibarıyla bâtinî/hakîkî tevhîddir. Zâhirî/şer'î tevhidin peygamberler tarafından öğretildiğini belirten Âmülî'ye göre hakîkî tevhidin sırlarını ancak velîler bildirebilir. Bu ikili tevhîd fikrinin karşısında "celî/zâhirî ve hafî/bâtınî" olmak üzere iki türlü de şirk vardır. İlki "Lâilâheillallah" demekle ortadan kalkarken, diğeri her şeyin Allah'tan, O'nun vasıtasıyla, O'ndan ve O'na olduğunu anlayamamaktan kaynaklanmaktadır.⁴⁵

Âmülî, Şîî akîde içinde yer alan imâmet anlayışının bir sonucu olarak hâtemü'l-evliyâ konusunda İbnü'l-Arabî'den ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî mutlak velâyetin Hz. İsa'da, mukayyed velâyetin kendisinde gerçekleşeceği görüşündeyken; Âmülî mutlak velâyetin Hz. Ali'de, mukayyed velâyetin de on ikinci imam olan Mehdî'de temsil edildiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla hâtemü'l-evliyâ, Âmülî'ye göre gaybette olan on ikinci imamdır ve neticede mutlak ve mukayyed velâyet Hakikat-i Muhammediyye'ye râcidir.⁴⁶ Âmülî bu anlayışının neticesinde ehl-i tasavvufun kutbuyla

43 Bk. Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 13, 19.

44 Bk. Corbin, "Seyyid Haydar Âmülî: Mütөөllih-i Şîi-yi Âlem-i Tasavvuf", *İrfân-ı Şîî* içinde, s. 148-150. İbnü'l-Arabî'nin Âmülî üzerindeki tesiri hakkında ayrıca bk. Robert Wisnovsky, "Şîî Kelâmda Ekberî Dönüşümün Bir Yönü", trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, 2010, s. 237-252.

45 Bk. Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 352-357.

46 Bk. Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 166, 172-173, 175. Velâyet konusunu tasavvuf tarihinde ilk defa

Şîa'nın mehdîsinin aynı kişi olduğunu söylemekte ve tasavvuftaki kutub görüşünü Şîî bir renge büründürmektedir.⁴⁷

On iki imam Şîîliğine mensup birisi olarak Âmülî'nin, en başta devrinde yaşayan Kelâm ve Fıkıh ulemâsına karşı Şîîliğin bâtinî bir boyutunun olduğunu vurgulaması ve tasavvuf ile Şîîlik arasında yakın bir ilişkinin kurulabileceğini ispat etmeye çabalaması, bunlara ilaveten İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ine de kapsamlı bir şerh yazması Şîî irfân tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Corbin'e göre bu durum İşrâk filozofu Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) daha önce gösterdiği çabayla benzeşmektedir. Nasıl Sühreverdî eski İranlıların teosofisini İslâm felsefesiyle birleştirmek istemişse, Âmülî de Şîîlikle tasavvuf metafiziğini birleştirmeye çalışmıştır.⁴⁸ Böylece o, Şîa içinde bu tarihe kadar devam eden tasavvuf karşıtı sert ve katı bakış açısının bir nebze kırılmasına ve yumuşamasına vesile olmuştur. Bu gayretin Safevîler devrinde "irfân" adını alacak felsefe-tasavvuf karışımı bir harekete kaynaklık ettiği de rahatlıkla söylenebilir. Zira İran'da gelişen irfân geleneği tasavvufun nazarı/düşünce boyutundan dâimâ faydalanmıştır. Âmülî'den sonraki dönemlerde yaşayan Molla Sadrâ (ö. 1050/1640), Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1091/1681) ve Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070/1660) gibi bâzı Şîî ulemâ ve filozoflar Âmülî'nin izini takip ederek güçlü bir irfân geleneği tesis etmişlerdir.⁴⁹

IV. *Câmi'u'l-esrâr ve Menba'u'l-envâr*: Şîîlik İle Tasavvuf Arasını Telif Yönelik İlk Müstakil Eser

ayrıntılarıyla tartışan kişi Hakîm Tirmizî'dir (ö. 320/932). Onun bu hususta Şîa'nın kavramsal dünyasından istifâde ettiği, fakat bunların içeriğini bilinçli olarak onlardan farklı bir şekilde doldurmaya çalıştığı belirtilmiştir. Ona göre hâtemü'l-evliyâ, veliler hiyerarşisinde birbirinden farklı niteliklere sahip evliyâ içinde "mezcûb" olanlar arasından nübüvvetten en fazla payı alan kişidir. Tirmizî'nin ifadelerinden hâtemü'l-evliyânın, "velilerin sonuncusu" değil de "velilerin mührü" şeklinde anlaşılmasının daha doğru olacağı çıkarılabilir. Bu yönüyle düşünüldüğünde hâtemü'l-evliyâ olan zât, bütün velilerden sonra gelecek olan tek bir velî değil de her dönemde var olan ve adeta tasavvuf tarihinde "kutub" sıfatıyla anılagelen kişidir. Bk. Salih Çift, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2008, s. 124-125, 360-361.

47 Bk. Âmülî, *Nassu'n-nusûs*, s. 202, 242, 253, 273.

48 Bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay., 2002, II, 133.

49 İrfân geleneği ve tarihi hakkında bk. Seyyid Yahyâ Yesribî, *İrfan Felsefesi*, trc. Kenan Çamurcu, İstanbul: İnsan Yay., 2010.

Seyyid Haydar Âmülî'nin *Câmi' u'l-esrâr ve menba' u'l-envâr* adlı Arapça eseri bilebildiğimiz kadarıyla tasavvuf ile Şiilik arasını telif etmeye yönelik çabanın ilk ürünüdür. Yazar iki dünya arasındaki uzun yıllara dayanan husumeti bilgi zemininde ortadan kaldırmaya teşebbüs etmiş, işin aslının görüldüğü gibi olmadığını ve hakîkate inilince bunun rahatça anlaşılabilirceğini göstermek istemiştir. Bu eser esasen Âmülî'nin tahsil hayatı boyunca edindiği bilgi ve anlayış seviyesinin en mühim göstergesidir.

Fâtihatü'l-Kitâb diye bir girişle başlayan *Câmi' u'l-esrâr*, sırların gizlenmesine dair bir mukaddimeyle devam etmekte ve ana bölüm olarak üç asla, her asıl da kendi içinde dört kaideye ayrılmaktadır. On iki kısımdan müteşekkil kitabın on iki imamdan esinlenilerek bu şekilde tasnif edildiği izahattan vârestedir. Birinci asılda tevhîd ve kısımları, ikinci asılda tevhîdin hakîkatine dair Allah Teâlâ, enbiyâ, evliyâ ve meşâyihin sözlerinden deliller, üçüncü asılda da lâhî şerîatların esrârı ve şerîat, tarikat ve hakikat erbâbının remizleri söz konusu edilmektedir. Kitabın temel mevzuu tevhîddir.

Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*'ın giriş kısmında neden böyle bir eser kaleme aldığı açıklamakla işe başlamıştır. Buna göre Hak yolunda yürüyen sâlih ihvândan bir grup ondan Allah Teâlâ, enbiyâ ve evliyânın sırlarını içeren; özellikle de tevhîdin esrârını, kısımlarını, gerekliliklerini ve hükümlerini hâvî; hakîkatinden, inceliklerinden ve remizlerinden haber veren; hulâsasına, usûlüne ve fûrûuna işaret eden, birtakım şüpheleri ortadan kaldıran ve çeşitli örneklerle açıklayan; hem sûfiyye diye isimlendirilen ehlullahın muvahhid ve muhakkiklerinin kaidelerine dayanan hem de İsnâaşeriyye Şiiliğine uygun bir kitap yazmasını istemiştir. Âmülî de sûfilerin yöntemi ile Şiî mezhebinin esaslarını temel alarak iki grup arasındaki nizâ'ın tam olarak ortadan kalkması ve bundan sonra başka bir kitaba ihtiyaç duyulmaması için böyle kapsamlı bir esere girişmiştir.⁵⁰ Yine Âmülî'ye göre insanların bu eserin telifini kendisinden istemelerinin de bir sebebi vardır. Çünkü bu kişiler böyle bir ilmî gücü ve hidâyet nûrunu onda görmüşlerdir. Hem o, her iki fırkanın da usûl ve kaidelerini bilen ve bunları güzel bir şekilde telif edebilen bir kişidir. Zira çocukluk yıllarından beri bu konularla ilgilenmiş ve zâhirî olarak Şiî ilimlerini okurken bunların bâtinî taraflarını da merak etmiş ve araştırmıştır.⁵¹

50 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 3.

51 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 4-5.

Âmülî'nin yaşadığı asır bir taraftan İslâm dünyasında tarikatların kurumsallaşıp hızla yayıldığı, diğer taraftan da Şiîliğin İlhanlılar'la (1256-1353) birlikte güç kazanmaya ve toplumda ve siyaset arenasında daha görünür hale gelmeye başladığı bir zaman dilimidir.⁵² Bununla birlikte Âmülî açısından bu dönem, Şiîliğin velâyet yönü hakikî mânâsıyla bilinmediği ve sadece zâhirî cephesiyle anlaşılmaya çalışıldığı için Şîa'nın fikhî ve kelâmî anlayışı ile irfânî anlayışı arasındaki ihtilafın da gittikçe derinleştiği yıllar olarak nitelendirilebilir.⁵³

Âmülî, her şeyden önce tasavvuf ile teşeyyu' arasındaki ihtilafın ciddiyetinin ve her geçen gün kötüleştiğinin farkındadır. Bundan dolayı evvela problemin kaynağını ve toplumda aldığı şekli anlama ve buna uygun bir çözüm bulma peşindedir. Anlaşıldığı kadarıyla sorunların bir kısmı ulemâdan bir kısmı da sûfilerden kaynaklanmaktadır. Ama işin esası cehâlet ve eksik bakışa dayanmaktadır. Yazarın, söz konusu hali tespit açısından söylediği şu sözler çok çarpıcıdır:

“İslâm fırkaları ve farklı Muhammedî tâifeler arasından, sûfi tâifesini Şîi tâifesi kadar inkâr eden olmadığı gibi Şîi tâifesini de sûfi tâifesi kadar inkâr eden yoktur. Halbuki onların me'hazı/kaynağı, meşrebi ve dönüş yeri birdir.”⁵⁴

Âmülî'nin devrindeki ulemâ ve sûfilere yönelttiği tenkit bununla sınırlı kalmaz. O daha da ileri giderek bunların gerçek mânâda âlim ve sûfi olmadıklarını söyler. Kendi ifadeleri şu şekildedir:

“Bu zamandaki sûfiler hakikî sûfi değildirler. Tıpkı zamanımızdaki âlimler gibi. Zira onlar da gerçek âlim değildirler.”⁵⁵

Âmülî'nin devamında söylediklerine bakacak olursak, kendisini âlim ya da sûfi zanneden bu kişiler bilgiyle değil, vehimlerle hareket etmektedir. Kalblerine gelen her düşünceye, bir yerlerden duyduklarına veya herhangi bir kitaptan okuduklarına tek gerçek gözülle bakmaktadırlar. Ayrıca bunlar toptancı bir yargıya da sahiptirler. Mesela Şiîler bütün tasavvuf erbâbının aynı olduğunu düşünürken sûfiler de Şîi mezheplerinin hepsine aynı gözle bakmaktadırlar. Bu çok yanlış bir durumdur. Çünkü ehl-i ta-

52 İlhanlı dönemi Şiîliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiîlik*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010.

53 Şehrâm Pâzûki, “Câmi' u'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmülî: Câmi'-i Tasavvuf ve Teşeyyu'”, *İrfân-ı Şîi* içinde, s. 24.

54 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 4.

55 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 614.

savvuf içinde Ebu Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) ve Üveys el-Karanî (ö. 37/657) ve yine imamların öğrencileri diyebileceğimiz Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) gibileri gerçek sûfilere teşkil ederler. Aynı şekilde Şii mezhepleri arasında da hak ve bâtil olanlar vardır. İsnâaşeriyye Şiiliği hakikati temsil ederken, İsmâiliyye, Gulât ve Zeydiyye gibi fırkalar gerçek mânâda Şii olarak kabul edilemez.⁵⁶

Âmülî'ye göre işte bu anlatılanlar karşılıklı menfi bakışı ve düşmanlığı arttıran hususlardır. Cehâlet bu kişilerin gözlerini kör etmiş ve bu yüzden tek tipçi bir bakışa sahip hale gelmişlerdir. Sûfiler cehâletlerinden ötürü mâsum imamların bâtinî bir boyuta ve bunun getirdiği faziletlere sahip olmadıklarını düşünmüşler; Şiiler de imamların üstünlüklerinin sadece zâhirî ilimlerle sınırlı olduğunu zannetmişlerdir.

“Halbuki durum böyle değildir. Çünkü onlardan her biri kendi tasavvurunda hata etmekte ve vehminde yanlış yola sapmaktadır. Biz bunların her ikisinden de tasavvurlarından da Allah'a sığınırız.”⁵⁷

Âmülî'nin çabası işte böyle bir temele sahiptir. Ortada bir sorun vardır ve bu, genel olarak bütün Müslümanlar, özel olarak da Şiiler arasında büyük bir kargaşa yaratmaktadır. Seyyid Haydar çözüm noktasında kendisini yetkin görmektedir. Zira yirmi yıllık tahsil hayatı, çeşitli şehirleri dolaşır farklı hocalardan dersler okuması onun, Şii ulemânın tasavvufa nasıl yaklaştığı konusunda bir hayli bilgi edinmesini sağlamıştır. Yine bâzı şeyhlerle vakit geçirmesi de meşâyihin Şiiler hakkındaki fikirlerini öğrenmesine vesile olmuştur. İşte bu bilgi birikimi ve tecrübe Âmülî'yi yeni bir senteze götürmüştür.

İleride detaylarını anlatmaya çalışacağımız bu sentez kısaca şudur: Mâsum imamların akîdelerinin ve yollarının zâhirî tarafı -ki buna şeriat denilebilir- İmâmiyye Şiasına, bâtinî tarafı -ki buna da hakikat denilebilir- ise sûfiler tâifesine mahsustur ve bu iki yön arasında tam bir muvâfakat vardır.⁵⁸ Her iki yolu da tahkik eden ve esaslarına vâkıf olan Âmülî ömrünü zâhir ile bâtin uyumunu göstermeye ve ulemâ ile sûfiler arasındaki ihtilâfı ortadan kaldırmaya adanmıştır. Çünkü o, her iki tâifenin hak ve bâtil taraflarını, hangi hususlarda isâbet ettiklerini ve hangi konularda da yanlışlıklarını tam bir şekilde müşâhede ettiği kanaatindedir. Sonuçta bunların

56 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 614-615.

57 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 9.

58 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 5.

dairenin merkezine çizilen yarıçaplar gibi aynı noktaya, yâni hakîkî tevhîd noktasına yöneldiklerini belirtmiştir.⁵⁹ Âmülî'ye göre Hz. Peygamber'in "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri sayısındadır."⁶⁰ ve Hz. Ali'nin "İlim bir noktadır, onu çoğaltan câhillerdir." sözleri de bu durumu açıklayan en güzel ifadelerdir.⁶¹

Anlaşılan o ki Âmülî'nin bu gayreti bizzat kendi mezhebine mensup kişilerden bir hayli tepki toplamıştır. Çünkü bâzı Şiîler ona çeşitli suçlamalarda bulunmuşlardır. Kendisi *Câmi'u'l-esrâr*'ın bir yerinde söz konusu tepkilerden yakınmış ve bu kişilerin hakîkati görmekten perdeli olduklarını söylemiştir:

"Benim, sûfilerin işinin hakîkatini anlatmam, Hak'tan perdeli zihinlere sahip bâzı Şiîlere ağır geliyor. Çünkü onlar, benim bâtil ehlinin mezhebine bâtil bir şekilde yardım ettiğimi ve haksız yere onların doğruluğunu ispata çalıştığımı zannediyorlar. Fakat gerçek böyle değildir. Çünkü ben ancak tertemiz olan âbâ ve ecdâdımın mezhebine zâhir ve bâtin bakımından yardım ediyorum."⁶²

V. Seyyid Haydar Âmülî'ye Göre Şiîlik-Tasavvuf İlişkisi

Her şeyden önce Âmülî'nin amacı, sûfilerin ilmini Şiîlik içinde bir yere yerleştirmek, bu ilmin Şîa içindeki meşruiyetini sağlamak ve sınırlarını belirgin hale getirmektir. Bu şekilde o, İsnâaşeriyye mezhebi mensuplarının zihinlerindeki tasavvufla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Ona göre sûfilerin sahip oldukları ilmin kaynağı esasen imamların bâzı yakın dostlarına bahsettikleri "esrâr"dır. Bu esrâr Hz. Ali herkese bildirmemiş, Selmân, Ebu Zer ve Kümeyl b. Ziyâd (ö. 82/701) gibi birtakım kişilere lütfetmiştir. Onların da mânevî dereceleri ve idrâk düzeyleri farklı olduğundan sahip oldukları esrâr farklılık arz etmektedir.

Âmülî'nin *Câmi'u'l-esrâr* adlı eserine "Sırların Gizlenmesine Dair Mukaddime" ile başlaması ve bu hususta bir kısmı tekrar olmakla birlikte pek çok rivayete yer vermesi tamamen ilgili soruna odaklandığının bir işaretidir. Ona göre ilk Şiîlerin kadrinin yüceliği, onların sır sahibi olmaları ve Rabbânî hakikatleri taşımaları dolayısıyladır. Yoksa kelâmî mücâdelelere

59 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 7.

60 Âmülî'nin Hz. Peygamber'e atfettiği bu söz, başta Necmeddin Kübrâ olmak üzere çeşitli sûfiler tarafından dile getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufta On Esas (Usûlü'l-Aşere Şerhleri)*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yay., 2010.

61 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 8.

62 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 8-9.

girişmelerinden ve fikhî ictihadlara başvurmalarından değildir.⁶³Âmülî söz konusu mukaddimeyle ilgili olarak bâzılarının, “Burada sözü uzattın, birkaç âyet ve haber yeterliydi.” diyebileceğini, fakat amacının sadece esrârî gizlemeyi anlatmak olmadığını, esas gayretinin iki tâife arasındaki muârazaanın önüne geçmek olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Âmülî'ye göre “takıyye” esas itibarıyla imamların bâtını konularda seçkin kişilerle paylaştığı sırları ifşâ etmeme prensibidir.⁶⁵ Dolayısıyla söz konusu esrâr herkesle paylaşılamaz. O zaman kendiliğinden bir toplumsal tabakalaşma ortaya çıkacaktır. Buna “avâm-havâs” veya “zâhir-bâtın zümresi” denilebilir. Bu ayırım esasen Âmülî'nin Şîa içinde sülûlîğe yer açmasının ilk adımındır.

Bunun ardından Âmülî, imamlara isnâd edilen iki farklı rivâyetle kendi metodunu ve kavramsal dünyasını oluşturmaktadır. Bu rivâyetlerin ilki Kümeyl ile Hz. Ali arasında geçen uzunca bir konuşmaya dayanmaktadır. Burada Hz. Ali ona insanların, “âlim-i rabbânî, kurtuluş yolundaki müteallim ve istisnâsız her rüzgâra tâbi olan avâm” olmak üzere üç sınıfa ayrıldığını söylemektedir.⁶⁶

Âmülî'ye göre Hz. Ali'nin bu üçlü taksiminin Kur'anî bir temeli de vardır. Yazar bununla ilgili iki âyete göndermede bulunarak üç sınıfın buradaki karşılıklarını anlatır. “Siz o zaman üç sınıfa ayrılacaksınız: Amel defteri sağdan verilenler. Ne mutlu insanlardır onlar! Amel defteri soldan verilenler. Ne bahtsız kimselerdir onlar! İmânda ve hayırda başı çektikleri için en önde olanlar. En önde olan o kimseler Allah'a en yakın olanlardır.”⁶⁷ âyetinde, “sâbikün, ashâb-ı meymene ve ashâb-ı meş'eme”den; “Sonra biz bu kitabı, kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras kıldık. Onlardan bâzıları kendilerine zulmeder, bâzıları ise orta bir yolu izler. Diğer bir kısmı da Allah'ın izniyle iyi işlerde en önde gider. İşte asıl büyük fazilet de budur.”⁶⁸ âyetinde de “sâbikun bi'l-hayrât, el-muktesid ve zâlimün lî-nefsihi” diye isimlendirilen zümrelerden bahsedilmektedir. Buradaki sâbikün ve sâbık bi'l-hayrât, âlim-i rabbânînin; ashâb-ı meymene ve el-

63 Şehrâm Pâzûkî, “Câmi' u'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmülî: Câmi' -i Tasavvuf ve Teşeyyü”, s. 29.

64 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 32.

65 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 34.

66 Âmülî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 30-32.

67 el-Vâkıa 56/7-11.

68 Fâtır 35/32.

muktesid, müteallimin; ashâb-ı meş'eme ve zâlim li-nefsih, ayaktakımının karşılığıdır. İlk sınıf enbiyâ ve eimmeye; ikinci sınıf Şîa'dan mü'min ve muvahhidlere; üçüncü sınıf da avâma delâlet etmektedir.⁶⁹

İkinci rivâyet ise şöyledir: “Bizim bu işimiz oldukça zordur. Buna ancak mukarreb bir melek, mürsel bir nebî veya Allah'ın kalbini imanla imtihan ettiği bir mü'min tahammül edebilir.”⁷⁰ Âmülî bu rivâyetlerin ilkinden “âlim-i rabbânî ve müteallim”, ikincisinden de “mü'min-i mümtehan ve mü'min-i gayr-i mümtehan” kavramlarını çıkaracak ve bu taksimat üzerinden de Şîilikteki zâhir ve bâtın boyutu anlatacaktır. Çünkü Şîa ismi her iki yönü de ihtivâ eden câmi' bir isimdir.⁷¹ Âmülî'ye göre mesele bu iki zümre arasındaki ihtilafta düğümlenmektedir. Onun kafa yorduğu husus da bu karşılıklı yanlış anlayışın nasıl düzeltilebileceğidir.

Âmülî öncelikle bu kavramlardan ne anlamamız gerektiği üzerinde durmaktadır. Yâni burada yer alan kişilerin vasıfları nelerdir? Âlim-i rabbânî, sayıca az fakat kadir, kıymet bakımından Allah katındaki en yüce kişilerin sıfatıdır. Bu isim Hz. Peygamber'den sonra, onun soyundan gelen mâsum imamlara mahsustur. Âmülî'ye göre sûfiler cemaatinin bu sınıftan olması câiz değildir. Çünkü burası sadece Nebî'ye ve imamlara tahsis edilmiştir.⁷² Öyleyse onlar ikinci grupta yer alacaklardır. Âmülî başka bir rivâyetle de bu görüşünü desteklemektedir: “İnsanlar üç sınıftır: Âlim, müteallim ve kaynayan bir şeyin üzerindeki köpükler/değersiz kişiler. Bizler âlimleriz, şîamız müteallim, diğer insanlar ise değersiz kişilerdir.”⁷³

Âmülî bu şekilde sûfileri Şîa zümresi içine dâhil etmekte ve hem de “hakikî Şîiler” diye isimlendirmektedir. Çünkü onlar pek çok tâife arasından imamların sınırlarını taşıma ehliyetine sahip kişilerdir.⁷⁴ Bununla birlikte şimdiki problem de şudur: Şîiler “Bu söz bizi ifade ediyor, sûfileri

69 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 39. Necmeddîn Dâye de *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserinin dördüncü bâbında aynı âyeti kullanarak saîd ve şakî nefislerin meâdından bahsetmektedir. Dâye kitabında, âyette mezkûr üç sınıfı “nefs-i levvâme, nefs-i mülhime ve nefs-i mutmainne” mertebelerine sahip kişiler olarak yorumlamaktadır. Bk. Necmuddîn-i Dâye, *Mirsâdü'l-ibâd (Sûfilerin Seyri)*, trc. Hakkı Uygur, İstanbul: İlk Harf Yay., 2013, s. 289-338.

70 Âmülî bu rivâyeti Muhammed Bâkır ve Cafer-i Sâdık gibi imamlardan farklı senedlerle zikretmektedir. Bk. Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 32-33.

71 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 38.

72 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 37.

73 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 38.

74 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 37.

de nereden çıkardın?” diye itiraz edeceklerdir. Âmulî buna karşılık zâhir bakımından böyle olmakla birlikte bâtın açısından durumun o şekilde olmadığını söyler. Çünkü ona göre Şîa içinde iki itibar söz konusudur: Birincisi “zâhir ve şerîat”; ikincisi “bâtın ve tarîkat”tır. İmamların sözleri buna delâlet etmektedir. Fakat bunların ikisi de özünde birdir. Çünkü Şîa ismi, her ikisini de muhtevî toplayıcı bir isimdir.⁷⁵

Âmulî'nin ikinci taksimindeki “mü'min-i mümtehan”⁷⁶ ve “mü'min-i gayr-i mümtehan” kavramları ne anlama gelmektedir? Bunların doğru anlaşılabilmesi için öncelikle “mü'min” terimini Âmulî'nin hangi mânâda kullandığını bilmek gerekir. Ona göre mü'min, lügat bakımından her ne kadar bütün Müslüman ve inananlara şâmil olsa da ıstılâhî olarak sadece Şîa için kullanılabilir. Dolayısıyla Ehl-i sünnetten veya başka tâifelerden herhangi bir kişi için mü'min tabiri uygun değildir.⁷⁷ O halde “mü'min-i mümtehan” ve “mü'min-i gayr-i mümtehan” kavramları yalnızca İsnâaşeriyye Şiiliği dâhilinde geçerlidir. Âmulî'nin bu mantık silsilesini ilerlettiğimizde sûfiler, ancak Şiiler içinden çıkabilir ya da Şiî olmayan sûfi olamaz neticesine ulaşırız. Zaten ona atfedilen “Sûfi olmayan Şiî, Şiî değildir; Şiî olmayan sûfi de sûfi değildir.”⁷⁸ sözü de bunu vurgulamaktadır.

Mü'min teriminin kapsamını belirledikten sonra Âmulî, İmâmiyye Şiilerini ikiye ayırır:

1. Mü'min-i gayr-i mümtehan: Avâm ve ehl-i zâhirin oluşturduğu gruptur. Bunlar ilimlerin sadece zâhiriyle yetinenlerdir. Şerîat, İslâm ve imân bu kişilerin işidir.

2. Mü'min-i mümtehan: Bunlara havâs veya ehl-i bâtın da denilebilir. Bu kişiler ilimlerin bâtınıyla uğraşırlar. Yâni tarîkat, hakîkat ve îkân bunların sahasıdır.

İnsanların Şîa ve sûfiyye dediği bu ikisinden ibarettir. Çünkü Âmulî'nin gözünde Şiî ve sûfi, tek hakîkate delâlet eden iki farklı isimdir. Bu hakîkat

75 Âmulî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 38.

76 Şeybî, Âmulî'nin “mü'min-i mümtehan” terimini Nusayrîler'den aldığını, çünkü Nusayrîler'in kendilerini mü'min-i mümtehan ve ehl-i tevhid, İsnâaşeriyye Şiilerini de mu'tedil, zâhiri Şiiler olarak isimlendirdiklerini belirtmektedir. Bk. Şeybî, *es-Sıla*, II, 115.

77 Âmulî, *Câmi' u'l-esrâr*, s. 39.

78 Meclisî-i Evvel (ö. 1070/1659), bu sözü Âmulî'den nakleder. Bk. Allâme Muhammed Takî Meclisî, *Teşvikü's-sâlikîn*, Şemseddin Pervîzî, *Tezkiretü'l-evliyâ* ile birlikte, Tebriz: Çâphâne-i Rızâî, 1332, s. 18.

ise Şeriat-ı Muhammediyye'dir.⁷⁹ Dolayısıyla mü'min-i mümtehan aslında şeriat, tarikat ve hakikat makamlarını kendisinde cem' eden kişidir. Yani ne sırf Şii ne de sırf sûfidir. Her ikisini birleştirmiş ve Muhammedî makama vâris olmuş kâmindir.

Âmülî böyle bir metodolojiyle problemi çözmeye çalışırken gelebilecek itirazlara da hazırlıklıdır. Kelâmcı kimliğiyle “eğer birisi şöyle derse...”, “şu şekilde sorarsa...”, “itiraz ederse...”, “şu şekilde cevap verilir...” gibi ifadeler kullanarak kendi düşüncesinin haklılığını ispat etmeye çalışır. Burada yapılacak ilk itiraz belki şudur: “Sûfiler, usûl ve kaideleri bakımından Ehl-i sünnet yoluna mensup oldukları halde sen onları nasıl gerçek Şiiler diye vafettin?” Âmülî'nin buna verdiği cevap en azından kendi mezhebine mensup kişiler açısından ikna edicidir. Ona göre sûfiler de tıpkı Şiiler gibi farklı fırkalara ayrılmışlardır. Fakat aralarında hak olanı bir tanedir. Onlar da imamlara zâhiren ve bâtinen inanmış ve onların esrârını gerektiği şekilde taşıyanlardır. Şiiler içinde de İmâmiyye bu özelliğe sahip tek yoldur.⁸⁰

Yine İmâmiyye'den biri çıkıp “Biz bu taksime ve böyle bir hususiyetin olduğuna inanmıyoruz. Çünkü hem mü'min-i mümtehan hem de mü'min-i gayr-i mümtehan bize işaret etmektedir.” derse, Âmülî'nin cevabı oldukça nettir:

“Sen inansan da inanmasan da imamların sözleri ortadadır. Böyle bir taksime işaret ediyor. Mü'min-i mümtehan, onların esrârını taşıyan kişiye; mü'min-i gayr-i mümtehan da bu esrârdan yoksun olan şahsa denir.”⁸¹

Âmülî'nin, imamların esrârını taşıyıp taşıyamama temelinde yaptığı bu tanımlamaya da bir tepki gelecek olursa, ona şöyle cevap verilebilir:

“Eğer imamların ilimleri ve esrârı dediğimiz, sadece senin sahip olduklarından/zâhiri bilgilerden ibaret olsaydı, onlar bu kadar titizlikle ve defalarca bunların gizlenmesi/takıyye konusunda hiç ısrar ederler miydi? Aksine şeriat ilimlerini yaymak vâcib, gizlemek ise küfürdür.”⁸²

O zaman gizlenmesi gereken bu taraf değil, bâtındır. Âmülî hâlâ bu konuda ısrarcı olan kişiye ise bunun fâsid bir itikad, yalancı bir zan ve tam bir

79 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 40-41. *Tarâyik* yazarı da Âmülî'den bahsettiği yerlerde onun bu ayırımına işaret etmektedir. Bk. Mâsum Ali Şah Şirâzî, *Tarâyiku'l-hakâyik*, haz. Muhammed Cafer Mahcûb, Kitâbhâne-i Senâi, yy., ts., I, 156, 196-197, 221.

80 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 41.

81 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 41-42.

82 Âmülî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 42.

cehâletten kaynaklandığını hatırlattıktan sonra kabuk-öz sembolizmiyle mevzuu anlaşılır kılmaya çalışır. Çünkü şeriat ilmi tarikat ilmine göre öze nispetle kabuk gibidir. Tarikat ilmi de hakikate göre böyledir.⁸³

Âmulî bu noktadan sonra artık muhataplarını ikna etmeyi başardığını düşünmeye başlar. Fakat küçük bir problem hâlâ ortadadır. Bu da mü'min-i mümtehanı niçin sûfi isminin verildiğidir. Başka bir isim bulunamaz mı? Ya da başka biri bu unvânı alamaz mı? Âmulî'nin gayesi okuyucularını, imamların esrârını taşıyan seçkin bir grubun varlığına ikna etmek olduğu için isimlendirme önemli değildir. Çünkü ihtilaf isimde değil, mânâdadır. Bu mânâ da tevhîdde ve Vücûd'un sırrında gizlidir. Âmulî'ye göre bu mânâyâ sahip kişiye sûfi veya başka bir isim verilebilir.⁸⁴ Bununla birlikte Âmulî, "tasavvuf ve sûfi" adı üzerindeki şüphelerden rahatsızdır. İnsanların bu kavramlara menfi bir tavırla yaklaşmaları onu şu sözleri söylemeye itecektir:

"Eğer sen tasavvufun mânâsını ve sûfilerin niçin bu ismi aldıklarını bilseydin, onların isminden de yolundan da çekinmezdin. Çünkü tasavvuf kavlen, fiilen, ilmen ve hâlen ilâhî ahlâkla ahlâklanmaktır. Bundan daha büyük bir kemâl olabilir mi? Bütün nebî ve resullerin gönderilişi ve bütün velî ve vasîlerin tayin edilişi sebebi budur. Onların riyâzet ve mücâhedeleri, dünyevî ve uhrevî lezzetleri terk edişleri, fenâ hâline sahip olup kendilerine herhangi bir şey izâfe etmekten çekinmeleri ve benzeri güzel vasıfları ve huyları bunun şâhididir."⁸⁵

Bundan sonra çeşitli sûfi ve tasavvuf tanımlarıyla bu düşüncesini detaylandıran Âmulî, sûfileri tanımadan onlara karşı menfi bir bakış açısı taşıyan Şiîleri deyim yerindeyse empati yapmaya çağırır. Çünkü aynı tavır dışarıdan onlara da gösterilmektedir. Şiîler "râfıza" olarak isimlendirilmekte, küfür ve zındıklıkla ithâm edilmektedir. Eğer bu suçlamaları yapanlar, bu yolun/Şîa'nın, Hz. Peygamber'in ehl-i beytinden gelen imamların ilim ve amellerinden ibaret olduğunu bilselerdi, böyle konuşmazlardı.⁸⁶ O halde genel mânâda Şiî demek olan mü'min-i gayr-i mümtehanın, hâlini bilmeksizin hakikî Şiî ve sûfi demek olan mü'min-i mümtehanı yermesi uygun değildir. Çünkü imamların sırları ve halleri onun bildiklerinden daha yücedir. Eğer bir Şiî, sûfi ismini taşıyan fakat onlardan olmayan baş-

83 Âmulî, *Câmî' u'l-esrâr*, s. 42-43.

84 Âmulî, *Câmî' u'l-esrâr*, s. 43-44.

85 Âmulî, *Câmî' u'l-esrâr*, s. 44.

86 Âmulî, *Câmî' u'l-esrâr*, s. 46.

ka bir grup yüzünden hakikî sûfilere suçlarsa, bu, bir başkasının sözleri ve fiillerinden ötürü diğer bir şahsı suçlamak gibi olur.⁸⁷ Âmulî, mü'min-i mümtehanı yüceltirken onlara da diğerlerini zemmetmemeyi öğütler. Çünkü onlar hakikatte birdir. Biri yolun zâhir, biri de bâtın tarafını üstlenmiştir. Esasen her biri diğerine muhtaçtır. Çünkü bâtına uymayan her zâhir, küfür; zâhire dayanmayan her bâtın da zındıktır.⁸⁸

Âmulî'nin tasavvuf ile teşeyyu' arasındaki bağı vurgulamaya çalışırken takip ettiği yöntemden ve söylediklerinden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Öncelikle İsnâşeriyye denilen mezheb, zâhir ve bâtın olmak üzere iki cepheye sahiptir. Bu ikisi birleştirildiğinde gerçek bir inanç sistemi ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak, bu mezhebin zâhir tarafına Şiilik, bâtın tarafına sûfilik denilebilir. Üçüncü olarak, böyle bir din anlayışı şeriatın hükümlerini yerine getirmeyi, imamlara tâbi bir üstâdın rehberliğinde yürümeyi ve böylece hakikati idrâk etmeyi içermektedir. Bunun dışındaki bir yol ise eksiktir.⁸⁹

VI. Sonuç

Netice itibariyle Âmulî'nin çabası ve metodu, Sünnî dünyada yaşayan sûfilerin zâhir ulemâsına karşı verdikleri mücadeleyle hayli yakınlık arz etmektedir. Yine Âmulî ile sûfiler arasında, "din ile tasavvufun aynı hakikatin iki yüzü olmaları", "şeriat-hakikat", "zâhir-bâtın" veya "avâm-havâs" ayırımı gibi söylem itibariyle de çokça benzerlikler vardır. En büyük fark herhalde Âmulî'nin tasavvufu Şii düşüncenin, özellikle de İsnâşeriyye Şiiliğinin bir parçası olarak görmesi ve ancak bu itikad dünyası içindeki bir sûfîyi gerçek bir sûfi olarak nitelendirmesidir. Onun, Hz. Peygamber'e attığı "Allah'a giden yollar yaratılmışların nefesleri sayısındadır" sözüyle, Şiilik içindeki zâhirî kanadın yanında sûfliğe de yer açması hem tasavvuf hem de Şii irfân tarihi açısından elbette önemlidir. Fakat bu sözün sadece

87 Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 46-47.

88 Âmulî, *Câmi'u'l-esrâr*, s. 47. Bazı mutasavvıfların da buna benzer ifadeleri vardır. Mesela Ebu Saïd el-Harrâz (ö. 286/899) "Zâhire aykırı olan her türlü bâtın, bâtıdır" sözünü söylerken, Hucvirî (ö. 465/1072) de "Hakikatsiz şeriat riyâ, şeriat-siz hakikat de nifak olur" demektedir. Bu sözler için sırasıyla bk. Ebu Abdurrahman Sülemî, *Tabakâtü's-süfîyye*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1969, s. 231; Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Ulu-dağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996, s. 534.

89 Bk. Hüseyin Ebu'l-Hasan Tenhâyî, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmulî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Süfi", *İrfân-ı Şii* içinde, s. 53.

ve sadece Şiilik çatısı altında toplandıktan sonra geçerliliği söz konusudur. Bu açıdan Âmülî'nin belki de Şiî dünyadaki hassasiyeti dikkate alarak daraltıcı bir yoruma gittiği açıktır.

Anladığımız kadarıyla Âmülî'nin kendi mezhebinden olan Şiileri, özellikle de ulemâyı tenkit ettiği esas nokta, onların noksan bir bakış açısına sahip olmalarıdır. Zira ona göre imamlar, sadece ulemânın zannettiği gibi fıkıh ve itikad yönüyle değil, her bakımdan önderdirler. İmamların yalnızca zâhirî yönlerini ele alıp yüceltmek, irfânî taraflarını ise görmezden gelmek çok yanlıştır. Aynı zamanda bu düşünce, eksik ve kabukta kalan bir din anlayışını da doğurmaktadır. Çünkü Şiilik, tarihî olarak en temelde Hz. Muhammed'den Ehl-i Beyt'e geçen ve "velâyet" denilen bâtinî bir boyuta dayanmaktadır. Bu mânevî feyz ve özellik mâsum imamlar kanalıyla günümüze kadar aktarıla gelmiştir. İmamların seçkin bâzı yakın dostlarına naklettikleri "dînî incelikler/esrâr" ve bunu muhafaza etmek anlamına gelen "takıyye" de bundan dolayı Şiiliğin usûlü arasına girmiştir. Dolayısıyla sûfilerin şahsında temsil edilen tasavvufu/irfânı dışlamak, esrârdan ve velâyetin hakîki mânâsından habersiz olmanın en büyük göstergesidir.

Tarihî süreç arzu ettiği şekilde ilerlemese de Âmülî, durduğu yer açısından Şiilik ile tasavvuf arasındaki ihtilafa bir çözüm bulmuştur. Tasavvufun hızla yayıldığı ve Şiiliğin de kendini hissettirmeye başladığı bir devirde kişisel yatkınlığı yanında toplumsal bir sorumluluk da üstlenen Âmülî, Şiiler ile Sünnîler arasındaki ortak yaşam alanlarını çoğaltmaya gayret etmiştir. Onun bu ılımlı ve telifçi düşüncelerinde İbnü'l-Arabî'nin büyük bir etkisinin olduğu muhakkaktır. Âmülî'nin gösterdiği çabanın, kendisinden sonra gelen bâzı Şiî ulemâ ve filozoflar nezdinde gözle görülür bir karşılığı da olmuştur. Zira Safevîler devrinin başlarından itibaren İran'da gelişen irfân geleneği tasavvufun nazarî/düşünce boyutundan dâimâ istifâde etmiştir. Bununla birlikte Âmülî'nin, sûfilerin tuttuğu yolu imamlara bağlayarak gerçek bir Şiî ile gerçek bir sufîyi özdeşleştirmesi, tasavvufun menşeyini Şiiliğe bağlama gibi bir düşünceye de kapı aralamıştır. Böyle bir yaklaşım ise neredeyse aynı zamanlarda gelişen iki yoldan (tasavvuf ile Şiilik) birini diğerinin kaynağı olarak görme gibi tarihsel bir yanlışa sebebiyet vermenin ötesinde kendilerini Ehl-i Sünnet çatısı altında değerlendiren ve buna uygun bir itikad dünyasına sahip olan sûfilerin kabul edebileceği bir fikir değildir.

Kaynakça

- Âmülî, Seyyid Haydar, *Câmi'u'l-esrâr ve menba'u'l-envâr*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: Encümen-i İrânşinâsî-yi Fransa ve Şirket-i İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1368.
- Âmülî, Seyyid Haydar, *el-Muhîtu'l-a'zam ve't-tavdü'l-eşem fi te'vili kitâbillâhi'l-azîzi'l-muhkem*, haz. Muhsin Müsevî et-Tebrizî, Kum: Müessesesi-i Ferheng ve Neşr-i Nûr Alâ Nûr, 2001.
- Âmülî, Seyyid Haydar, *el-Mukaddimât min kitâbi nassi'n-nusus fi şerhi fusûsi'l-hikem*, haz. Henry Corbin-Osman İsmail Yahya, Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1367.
- Âmülî, Seyyid Haydar, *Esrâru's-şeria ve atvâru't-tarika ve envâru'l-hakika*, haz. Muhammed Hâcevî, Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1362.
- Bilge, Mustafa L., "Âmül", *DİA*, III, 99.
- Cebecioglu, Ethem, "Haydar el-Âmülî", *DİA*, XVII, 26-27.
- Corbin, Henry, "Seyyid Haydar Âmülî: Muteellih-i Şii-yi Âlem-i Tasavvuf", *İrfân-ı Şii* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Ahmet Arslan, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
- Çift, Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yay., 2008.
- Dâye, Necmuddîn-i, *Mirsâdü'l-ibâd (Sûfilerin Seyri)*, trc. Hakkı Uygur, İstanbul: İlk Harf Yay., 2013.
- Emîn, Muhsin, *A'yânü's-şia*, tahk. Hasan el-Emîn, Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbuat, 1983.
- Hâcevî, Muhammed, "Der Âmedi ber Esrâru's-Şeria ve Fürü'-ı Se Gâne-i Ân", *İrfân-ı Şii* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.
- Hâcevî, Muhammed, "Şahsiyyethâ-yı Üsvei-yi Seyyid Haydar ve Teslisât ve Nazariyyâteş", *Rişehâ-yı Hüviyyeti-yi Teşeyyu' ve İrfân* içinde, haz. Meryem Bânû Berdbâr, Tahran: İntişârât-ı Gâm-ı Nov, 1389.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, tahk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1390.
- Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1996.
- İsfahânî, Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzü'l-fuzalâ*, tahk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî-Seyyid Mahmud el-Mar'aşî, Kum: Mektebetü Âyetullah el-Mar'aşî, 1403.
- Kummî, Abbâs *el-Fevâidü'r-razaviyye fi ahvâli ulemâi'l-mezhebi'l-ca'feriyye*, tahk. Nâsır Bâkırî Bîdehendî, Kum: Müessesesi-i Bûstân-ı Kitâb, 1385.
- Kübrâ, Necmeddin, *Tasavvufta On Esas (Usûlü'l-Aşere Şerhleri)*, haz. Süleyman Gökbulut, İstanbul: İnsan Yay., 2010.
- Meclisî, Allâme Muhammed Takî, *Teşvikü's-sâlikîn*, Şemseddin Pervizi, *Tezkiretü'l-evliyâ* ile birlikte, Tebriz: Çâphâne-i Rızâî, 1332.
- Okuyan, Mehmet, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul: Rağbet Yay., 2001.
- Pâzûkî, Şehrâm, "Câmi'u'l-Esrâr-ı Seyyid Haydar Âmülî: Câmi'-i Tasavvuf ve Teşeyyu'", *İrfân-ı Şii* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.
- Purcevâdî, Nasrullah, "On İki İmam Şiiğinde Tasavvufa Muhalefet", trc. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XI, sayı: 1, 2002, s. 233-242.

- Sülemî, Ebu Abdurrahman, *Tabakatu's-sûfiyye*, nşr. Nureddin Şerîbe, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1969.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, İstanbul: Ötüken Yay., 2010.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (*en-Nezeâtü's-sûfiyye fi't-teşeyyu'*), Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Şîrâzî, Mâsum Ali Şah, *Tarâyiku'l-hakâyık*, haz. Muhammed Cafer Mahcûb, Kitâbhâne-i Senâî, yy., ts.
- Şuşterî, Seyyid Şerîf Nurullah, *Mecâlisü'l-mü'minin*, Tahran: Kitâbfürûşî-yi İslâmiyye, 1365.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Müderris, *Reyhânetü'l-edeb*, Tahran: İntişârât-ı Hayyâm, 1374.
- Tehrani, Morteza Agha, *Sayyid Haydar Âmulî (719-787/1319-1385): An Overview of his Doctrines*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), McGill University Institute of Islamic Studies, Montreal 1995.
- Tenhâyî, Hüseyin Ebu'l-Hasan, "Nazariyye-i Şeyh Seyyid Haydar Âmulî Der Menzilet-i Tasavvuf ve Sûfi", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.
- Wisnovsky, Robert, "Şîî Kelâmında Ekberî Dönüşümün Bir Yönü", trc. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 26, 2010/2, s. 237-252.
- Yesribî, Seyyid Yahyâ, *İrfân Felsefesi*, trc. Kenan Çamurcu, İstanbul: İnsan Yay., 2010.
- Zencânî-asl, Muhammed Kerîmî, "Envâ'-ı Ma'rifet ve Sencehâ-yı Taksimbendî-yi Ulûm Der Câmî' u'l-Esrâr-ı Âmulî", *İrfân-ı Şîî* içinde, haz. Muhammed Kerîmî Zencânî-asl, Tahran: İntişârât-ı İttılâât, 1386.