

18. YÜZYIL OSMANLI KELÂMCI VE MANTIKÇISI İSMÂİL GELENBEVÎ'NİN VARLIK NAZARİYESİ (VAHDET-İ VÜCÛD SAVUNMASI)

Rifat OKUDAN*

Özet

18. Yüzyıl Osmanlı Kelâmcı ve Mantıkçısı İsmâil Gelenbevî'nin Varlık Nazariyesi (Vahdet-i Vücûd Savunması)

XVIII. Yüzyılda yaşamış büyük bir Osmanlı alimi olarak Gelenbevî Kalam ve Mantıkta olan kuvvet ve ihatasını eserlerinde çok açık bir şekilde gösterirken, açıklamalarında da sebep-sonuç ilişkisine dayanarak görüşlerini ortaya koyar. Varlık konusunda ise Gelenbevî'ye göre Vücûd, zâtıyla mevcûd olanın vücûdunun ayınından başkası değildir. Ona göre O Vücûd, yani Allah Teâlâ, Zâtı'nın hakikatinde adedlenme ve parçalanma imkanı olmayan, Zâtı'yla kâim, başkasına ârız olmaktan veya başkasında hulûl etmekten yahut başkasına mahal olmaktan münezzeh hakîkî cüz'îdir.

Anahtar kelimeler: Gelenbevî İsmâil, Vâcibu'l-Vücûd, vücûd, vahdet-i vücûd.

Abstract

The Theory of existence of İsmail Kalanbawi who is the Ottoman scholar of the word(kalam) and the logic in 18th century (defense of unity of being/wahdat al wujud)

Kalanbawi as a powerful Ottoman scholar lived in 18th century clearly shows his potency and having a thorough knowledge of the Word (Kalam) and the Logic in his works and proves his opinions based on the relationship between reason and result in his explanations. In terms of existence, Kalanbawi believes that the Existence (: Wujud) is not other than the existence of self whose existence by his own Essence. In his view, this existence, namely, Allah, is *al-juz'ıyyu'l-haqıqiyyu* (the True Partial) that the **quantitability** is impossible to think for the truth of His Essence and it is also impossible to be broken up at the truth in His Essence, and He is kept aloof from being any movables or incarnating other or being a place for others to incarnate.

Key words: Kalanbawi İsmail, Existence necessarily, existence, unity of being.

* Doç. Dr., Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi.

Düşünce tarihinin en önemli tartışmaları varlık nazariyesi üzerinde gelişmiştir. Varlık hakkında ilk dönemlerden itibaren bütün filozoflar fikir yürüttükleri gibi, İslam Düşünce Tarihinde Müslüman filozoflar ve kelamcılar da bu konuda tartışmışlardır. Kelamcılar ve filozoflar tartışmalarda akıl ve aklî istidlal metodu olarak Aristoteles'in *Kategoriler*'indeki mantık kurallarını kullanmışlardır. Sûfiler olarak bilinen ve kalbî keşf ve vicdânî müşahadeyi kullananlar da varlık konusunda kendi müşahadelerini ve keşflerini dile getirmişlerdir. Sûfilerin varlık (: vücûd) konusunda dile getirdikleri müşahadelerinden biri de ilk defa Muhyiddîn İbn Arabî'nin (ö.638/1240) sistemleştirdiği vahdet-i vücûd (: varlığın birliği) nazariyesidir.

I. GELENBEVÎ'YE GÖRE VARLIK

XVIII. Yüzyılda yaşayan İsmâil Gelenbevî, varlık konusunda görüşler ileri süren Osmanlı kelamcı ve mantıkçısıdır. Kelamcı olarak varlık hakkındaki görüşlerini klasik mantık kuralları çerçevesinde nazar ve istidlâl yolunu kullanarak açıklayan Gelenbevî, sûfilerin keşfi ve zevkî idrak ve müşahadelerinin ifadeleri olan vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerini isbata çalıştığı müstakil risâlesinde de bu metodu kullanmıştır.

"Varlığın birliği" diye Türkçeleştirdiğimiz "vahdet-i vücûd" tabirinin İsmâil Gelenbevî tarafından nasıl açıklandığına ve bu tabirin ifade ettiği mananın hakikatının ona göre ne olduğuna geçmeden önce vücûd (: varlık) hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak faydalı olacaktır.

A. Gelenbevî'nin Vücûda Verdiği Mana

Gelenbevî'nin bu konudaki görüşlerini açıklarken onun Esîruddin Mufaddal bin Ömer el-Ebherî'nin (ö.663/1264) *Hidâyetu'l-Hikme* adlı eserine Kâdî Mîr diye tanınan Hüseyin b. Muîniddîn el-Meybezî (ö.870/1466) tarafından yapılan *Şerhun alâ Hidâyeti'l-Hikme* diye bilinen şerhinden bir bölümü üzerine yazdığı *Risaletun fi'l-Vahdeti'l-Vücûd* adlı eserini esas aldık.

Kelam ve mantık ilimlerinde olan kuvvet ve ihatası eserlerinde görülen Gelenbevî, yukarıda adı geçen eserinde üslup olarak kelamcıların mantık kadiyyelerine dayanan istidlal yöntemini kullanmaktadır. Açıklamalarında sebep - sonuç ilişkisine ve münazara esaslarına dayanarak deliller getiren Gelenbevî'ye göre Vücûd, Zâtıyla mevcûd olanın Vücûdu'nun aynından

başkası değildir.¹

Ona göre, Zâtıyla kâim olanın başka şeylerle ârız olmasının muhâl oluşu bedîhîdir. Aynı şekilde kendisine ârız olacak şeyleri gerektirmesinden dolayı başka vücûd da olamaz. Bu nedenle mümkün olan mâhiyetlerin, Zâtıyla kâim olan Vücûdun hazretine (mertebesine) mahsus olan nisbetlerinden başka, mevcûd olmalarının hiçbir manası yoktur. Bu intisâb ve bağlılık da çeşitli yönlerle binaendir. Bundan dolayı bu müntesib işleri, zât ve sıfatları derece derece olarak görürüz.² Bu nisbet, yani bağlılıktan bir çeşidi nedeniyle mâhiyetlerine muttali olamıyoruz. Çünkü ma'dumu, vücûdiyyetinin kıyâmı olmayan mevcûd kılan bu bağlılıktan (: tealluk) bir çeşidi olan nisbet, gerçekte hakîkati olmayandır, aklın ötesindedir. Ve yine bu nisbet; yine aklın ötesinde olduğu için hakîkatinde muttali olamadığımız tecellilerle mümkün mâhiyetler için meydana geliyor.³

Burada iki görüşü zikretmek gerekir. Kelamcılara ve filozoflara göre vücûd mâhiyet ve hakîkatlere ârız olur, mâhiyetler ve hakîkatler edilgen olarak ârız olunanlardır. Muhakkik sûfilere göre ise vücûd ârız olunan, mukayyed mevcûdlar da tealluk ve nisbetleri hasebiyle ârız olanlardır. Bu iki görüş arasında oldukça büyük bir fark vardır. İşte bu yüzden kelamcılar ve filozoflar mutlak vücûdun hariçte vücûdu olmadığı, varlığının –ferdlerinde bulunan genel küllî bir durum olduğu için- zihnî olduğu görüşündedirler. İrfân ehli sûfiler ise mutlak vücûdun mevcûd olduğu ve her ne kadar itibârî olarak mümkün olsa da, hakîkate ondan başkasının asla vücûdunun olmadığı görüşündedirler. Aslında kelamcılara ve filozoflara vücûd hakkındaki bu görüşlerinde itiraz edilen nokta mutlak vücûd hakkındaki çelişkileridir. Çünkü onlar mutlak vücûdu hem mutlak ademin (: mutlak yokluk) zıddı olarak, hem bütün vücûdlar için inkisam edilmiş olarak, hem hayr-ı mahz olarak, bir olarak, zıddı ve benzeri olmayan olarak nitelerler, hem de 'o (mutlak vücûd) hariçte ma'dûmdur (: yoktur)' derler.

Gelenbevî Allah Teâlâ'nın Vâcibu'l-Vücûd olduğunu söyler. Bu Allah Teâlâ'nın gayriyle, yani başkasıyla değil Zâtı'yla kâim olmasındandır. Aynı zamanda O, kendisine başka sebeplerin ârız olmasından da münezzehtir, berîdir.⁴ O Vücûd, yani Hakk Teâlâ, Zâtı'nın hakîkatinde adedlenme ve parçalanma imkanı olmayan, Zâtı'yla kâim, başkasına ârız olmaktan veya baş-

1 İsmâil Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktb., Esad Efendi, no: 3502, vr. 2a.

2 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 2a-2b.

3 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 3a.

4 Aynı yer.

kasında hulul etmekten yahut başkasına mahal olmaktan münezzeh hakîkî cüz'îdir.⁵ Adedlenmenin mümkün olmamasıyla sayılabilen adedlenmenin nefyedilmesi kastedilirse, delil cüz'îliğin delili olur. Eğer düşüncede nazarî olan adedlenmenin nefyedilmesi maksadsa, bu takdirde de tevhidin delili olur. Buna da burhanu't-tevhîd denilir.

Bu mukaddimelerin neticesi olarak vahdet-i vücûd mezhebine göre Vâcib'in (: zorunlu), küllün cüz'ü kuşatması gibi herhangi bir bağıllığı veya kaydı kuşatmayan saf varlık (: vücûd-ı mahz) olduğunu belirterek, mutlak varlık olmasını izah etmiştir.⁶ Gelenbevî, aklın ilk anda var olan mâhiyetlerden a'yânda oluş anlamını çıkardığını ve mâhiyetler için bu oluştan bir hisse olduğunu sandığını söyleyerek şöyle devam etmektedir:

"Burhana müracaattan sonra bilinir ki, Vâcib için hakîkatte o oluştan herhangi bir hisse yoktur. Çünkü O'nun Zâtı hariçteki eserlerin ilk prensibi (: mebd'e) oluşunda hisse yerine geçer. Böylece Vâcib'in Zâtı, her ne kadar a'yânda oluş anlamıyla özel bir vücûd olmasa da, eserlerin ilk prensibi anlamıyla hâs bir Vücûd olur."⁷

Aynı zamanda Gelenbevî'ye göre, bazıları vâcib bazıları mümkün olan birçok vücûd söz konusu olmayıp aksine tek bir varlık vardır; bu da Allah Teâlâ'nın Zâtı'dır.⁸ Görüldüğü gibi, onun varlık anlayışı zâtçı (: özcü) bir anlayıştır. Bu neticeye varmadan önce küllî ve cüz'î varlıkların mâhiyeti üzerinde duran Gelenbevî'ye göre küllî mefhumun hariçte varlığı imkansızdır (: mümteni').⁹ Küllî ve cüz'î varlıkların mâhiyeti hakkında kıyas yoluyla izahlarda bulunurken küllî vücûdun hâriçte varlığının mümteni' olduğunu açıklamaktadır.¹⁰ Mümkünü'l-vücûdu kendi zâtında var olmak için başkasına muhtaç olan varlık olarak tarif eden Gelenbevî'ye göre Vâcibu'l-Vücûd ise, Zâtı'nda kendisine muğayir olan kendisinden başka herhangi bir sebeble değil, bizatihi mevcûd olandır ve bu tariftan anlaşıldığı gibi Vücûdun kendisidir.¹¹ Aksi takdirde Vâcib olmaz, mümkün olurdu; Vücûdu da kendi aynı olmazdı.

Gelenbevî'ye göre, bir yönden zâtında adedlenmeyi kabul etmeyen ve başka bir şeyle değil zâtıyla kâim, bir şeyle ârız olması tasavvur edilemeyen

5 Aynı yer.

6 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 3b- 4a.

7 İsmâil Gelenbevî, *Hâşiyetun ale'l-Celâl*, İstanbul 1323, c. 1, s. 236.

8 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 5b- 6a.

9 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 3a.

10 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 4a.

11 Aynı yer.

cüz'î-yi hakîkî bir mâhiyet olan Vücûd (: Varlık); ezeli olarak değişik istidâtlar taşıyan, ezelden ebede Allah Teâlâ'nın ilminde sâbit olan mümkün mevcûdatın heykellerinin mâhiyetlerine yayılmış, Zâtı'yla kâim Vâcib'in kendisidir.¹² Muhakkik sûfilere göre de mevcûd için müteaddid şahsiyetlenmelerle adedlenen –Zeyd'de, Amr'da teşahhus eden 'insan' küllî mefhûmu gibi- bir küllî mefhûm yoktur. Bilakis onlara göre Vücûd kendisiyle kâim müşahhas cüz'î bir tek haldir ve o da Vâcib'in aynıdır, asla O'nda (Vâcib'de) adedlenme yoktur. Ancak mevcûdlar cisimleri vasıtasıyla adedlenir, sayılabilir olurlar. Bunu “Zeyd'in vücûdu, Amr'ın vücûdu sözümüz Zeyd'in ilâhı, Amr'ın ilâhı sözümüz yerindedir,” diye açıklamışlardır. Bu şekilde sûfiler, mevcûdlarla beraber zikredilen vücûdu Zâtî Sevginin (: el-hubbu'z-Zâtî) gerektirdiği üzere çeşitli vecihlerle onlara bağlanmış kılmaktadırlar.

B. A'yân-ı Sâbite

Gelenbevî, a'yân-ı sâbiteyi ezeli ve ebedî, yani zaman ve mekanla kaydedilmeksizin, Allah'ın ilminde sâbit mâhiyetler olarak ifade ediyor. Ona göre mümkün olan mevcûdatın bu mâhiyetleri yine ezeli olarak çeşitli ve değişik istidâtlar, kabiliyetler göstermektedir.

Felsefeciler bu mâhiyetlere heykeller (: heyâkil) derken, mutasavvıflar a'yân-ı sâbite demektedirler. Yine mutasavvıfların yanında a'yân-ı sâbite birbirine zıd olan ilâhî isimlerin mazharlarıdır. İşte bundan dolayı istidâtlar değişik olmuştur.¹³ Bundan, ona göre, a'yân-ı sâbite gibi, a'yân-ı sâbitedeki mâhiyetlerin ve o mâhiyetlerin hakikatinin, yani istidât ve kabiliyetlerinin de ezeli olduğunu, dolayısıyla yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş olmadıklarını anlıyoruz.

Gelenbevî, Vâcib Teâlâ'nın kendisi olan Vücûdu'nun (: Varlık) yayılmasının (: inbisât), ne küllînin cüz'îler üzerine yayılması -çünkü küllî, varlığında cüz'îlere muhtaçtır-, ne de küllün cüzleri üzerine yayılması demek olmadığını -çünkü küll de varlığında cüzlerinden her bir külle muhtaçtır- söyledikten sonra zikredilen yayılmadan zâhir olanın (: açığa çıkanın); Vücûd'un mazharlar (: zâhir olunanlar) üzerine yayılmasının kastedilmiş olduğunu örnekle belirtmektedir: Bu da birçok aynalarda tecelli eden (: parılayan, akseden) bir şahsın yayılması gibidir... Bir şahıs birçok aynalarda tecelli etti-

12 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 4b.

13 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 4b

ği zaman, o aynalarda yayılmıştır ve oralarda birçok şahıslar hayal edilir. Halbuki aslında bir şahıstan başkası yoktur. Bu şekilde; hakikî, cüz'î, bir olan Vücûd; aynalar yerinde olan ezeli ilimle sâbit heykeller üzerine tecelli ettiği zaman, o yayılan vücûdun künhüne ve hakikatine muttali olmak mümkün değildir. Birçok aynalarda bir şahsın zuhûru açığa çıkmış ve yayılmıştır. Orada bir tek hakikî varlıktan başkası yoktur. Diğerleri vehmî olan hayallerdir.¹⁴

Gelenbevî bu örneğin vahdet-i vücûd ehlinin örneği olduğunu naklederek kendisinin vereceği örneğin daha açık olduğunu söylüyor. Biz de örneği Gelenbevî'nin kaleminden naklediyoruz:

“Biz, bir sopanın başına her yönden, onu örtüp kapatacak şekilde birçok ipler astığımız, bağladığımız ve sopayı yere diktiğimiz zaman, bütün iplerin sopa gibi dikilmiş olduğu görülür. Halbuki gerçekte dikilen sopadan başkası değildir. İplerin dikilmesi hayalî bir vehimdir. Çünkü ipler, sopanın dikilmesi sebebiyle dikilmiştir, sopanın dikilmesine muğayir dikilmeler (herbiri için tek tek dikilme) sebebiyle değil... Bu takdirde hakikî dikilme bir tekdir. Dikilenler ise, dikilme kendileri üzerlerine yayıldığından ve onlarda zuhûr ettiğinden dolayı çoktur. İplerden her birinin sopaya bağlantısı devam ettiği müddetçe, o ipte, o sopanın dikilmesi zâhir olur (zuhûr eder), bağlantı kesildiği zaman zâil olur ve vehmedilen dikilme o ipte kalmaz.

Sopanın dik durması ve dikilmesini, hakikî vücûd (: varlık) yerine; iplerin dikilmesini mümkinât için vehmedilmiş hayal edilen mevcûdat yerine; o iplerin kendilerini de mazharlar olan (: zuhur kendilerinde vuku bulan) heykeller ve a'yân-ı sâbite yerine koyduğumuzda vahdet-i vücûd görüşü tasavvur edilmiş olur.”¹⁵

Görüldüğü gibi ona göre, vahdet-i vücûd anlayışında olanlar diğer felsefî sistemlerde olduğu gibi, varlığı Mutlak Varlık'la aynı derecede var olarak görmemekte, aksine aslında ona var dahi dememektedirler.

Gelenbevî, vahdet-i vücûd ehlinin maksadının; mümkinatın, Vâcib olan vücûddan başka müstakil bir vücûdu olmadığı, bilakis mümkinatın Vâcib olan Vücûd'la mevcûd olduklarını söylemek olduğunu ifade etmektedir; çünkü Vücûd bir tekdir, mevcûd ise çoktur.¹⁶ Mümkün olan her mevcûdda görülen zâhiri vücûd, Vâcib olan Vücûd'dur, müstakil başka bir vücûd değil... Bilakis müstakil diğer bir vücûd zannedilen, iplerdeki dikilmeler ve

14 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 5a.

15 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 5a-5b.

16 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 5b.

aynalardaki suretler gibi hayal edilmiş mevhûmdur.¹⁷

C. Hakikat ve Mâhiyet

Gelenbevî'ye göre; vücûdun hakikatının kendisi olan Vâcib, eşyanın da hakikatidir. Çünkü vücûdsuz (: varlıksız) hakikat olmaz. Bu, filozofların 'hakikat, mevcûd olan mâhiyettir, mutlak mâhiyet değil,' sözünden de anlaşılır.¹⁸

Burada hakikat ve mâhiyet lafızlarının ne anlama geldiği üzerinde durmak yararlı olacaktır. Mücerred isim olarak "gerçeklik" anlamına gelen hakikat lafzı, pek tabii, felsefî dilde değişik anlamlara gelir.¹⁹ Bütün anlamlar bir yana, bu terim özellikle felsefede bir nesnenin kendi zâtına uygun olarak gerçeklik kazanması anlamındadır²⁰. Mahiyet ise, Arapça iki kelimedenden meydana gelmiş²¹ mürekkebe bir kelime olup tek bir kelime halinde kullanılmaktadır.²² Mantıkta " ماهي " sorusu, bir şeyin hakikatini, aslında ve özünde ne olduğunu öğrenmek için sorulan bir sorudur.²³

Vahdet-i vücûd anlayışında, mâhiyetlerin varlık bakımından değeri, Allah'la mâhiyet ilişkisinin anlaşılmasında önemlidir. Kelamcılar, filozoflar ve mutasavvıflar arasında, Allah'ın Vücûdu'ndan önce veya sonra gelmesi gereken veya gerekmeyen bazı mefhûmlar (zât, mâhiyet, hüviyet gibi), bu meselenin esasını teşkil eder. Çünkü tasavvuf açısından, Allah'ta vücûdun gerek zât, gerek mâhiyet ve gerekse hakikatten başka olmasına karşın, mümkünler âleminde vücûd, mâhiyet üzerine ilave edilmiş bir sıfattan ibarettir. İslam filozofları ise, Allah'ın ne zât, ne mâhiyet ve ne de vücûd olduğunu söylerken, aslında Allah'ta bir mâhiyet ve vücûd ayırımı yapılamayacağına kasederler.²⁴

Gelenbevî de; vücûdun hakikatının aynı olan Vâcib'in, eşya'nın hakikati olmasını vücûdsuz hakikat olmayacağı nedenine dayandırırken, filozofların,

17 Aynı yer.

18 Aynı yer.

19 B. D. MacDonald, "Hakikat", İ.A., c. 5, İstanbul 1976, ss. 100-101.

20 Nihat Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, İ.Ü.E.F.Y., İstanbul 1967, s. 37.

21 Hüseyin Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 25.

22 Etimolojik olarak "mâhiyet", şey anlamına gelen " ما " ile üçüncü tekil şahıs ve dişil (: müennes) munfasıl zamir olan " هي " (= O) kelimelerinden oluşur. Bir terim olarak "O-şeylik" anlamına gelir. (Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, s. 34, dipnot. 136; Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 25.)

23 Şerif Ali bin Muhammed Curcâni, *et-Ta'rîfât*, (ofset), yy. ts., s. 171.

24 Keklik, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, ss. 36-37; Atay, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, s. 72.

hakîkati mutlak mâhiyet değil, mevcûd olan mâhiyet olarak tarif etmelerini delil olarak getirmiştir. Ona göre bu, aynada görülen suretler ve iplerin dikilmesinin, tecelli eden şahsın hakîkati ve sopanın dikilmesinin hakîkatinin ötesinde, başka bir hakîkatinin olmaması gibidir. Bu şekilde mümkünâtın da Vâcib olan Vücûdun hakîkatinin ötesinde hiçbir hakîkati yoktur.²⁵

Burada, yanlış bir anlama söz konusu olabilir. Gelenbevî, buna dikkati çekerek maksadın; bu, *'vücûd, kendilerinde açığa çıkan heykeller ve a'yân-ı sâbitenin, mazhariyet vasfıyla beraber, Vâcib olan Vücûdun hakîkatidir,'* demek olmadığını tenbih ederek ve buna bağlı olarak da, zâhir olanın (: açığa çıkan), mazharın (: açığa çıkma kendisinde vuku bulan) kendisi olmayacağını delil gösterir.²⁶

Gelenbevî'ye göre; heykeller ve a'yân (aynalar) Vâcib'in ilminde sâbittir. Bu takdirde bir şey, nasıl Vâcib'in ilmindeki şeyin kendisi (: aynı) olabilir. Akıl buna böyle hüküm edemez. Vahdet-i vücûd görüşünde olanlar, hakîkatin hakîkî vücûdu olan mahiyetten ibaret olmasını; böyle olunca da ya zâtının aynı, ya da müstakil bir vech üzere zâtıyla kâim, veyahud da zâtına zâid olmasını kasedtiler. Heykeller ve a'yândan herhangi bir şeyin hali böyle olmadığından da, mümkünâttan herhangi bir şeyin hakîkatinin olmadığını; mevcûd olan mümkünlerin her birinde müşâhade edilen hakîkatin ancak Vâcib olan Vücûdun hakîkati olduğunu söylediler.²⁷

Gelenbevî de aynı görüştedir. Ona göre de, mümkünâtın hepsi için zâhir hasebiyle Vâcib'in hakîkatine mugayir müstakil hakîkatler vardır. Fakat gerçekte o hakîkatler, aynalarda resmi görülen suretlerin hakîkatleri gibi, bahsi geçen iplerin dikilmesinin hakîkatleri gibi hayalî, vehmedilmiş hakîkatlerdir. Vahdet-i vücûd ehli olanlar bu anlatılanları *"o heykeller ve a'yân, vücûdun, yani bizzat Vâcib'in Vücûdu'na mugayir, müstakil bir vücûdun (: varlığını) kokusunu dahi koklamadı"* diye açıklamışlardır.²⁸

Gelenbevî'nin bu açıklamalarıyla Vâcib ve mümkünin hakîkat yönünden başka başka oldukları açığa çıkmaktadır. Çünkü ona göre, ezeli ilimdeki mümkünin mâhiyeti ve sâbit olan ayn, şayet mutlak olarak alınırsa mutlak mâhiyettir; eğer mazhariyet kaydıyla beraber alınırsa mevcûd olan mâhiyettir; ve eğer bu kaydın ademi (: yokluğu) ile birlikte alınırsa, bu takdirde de ma'dûm olan mâhiyettir. Vâcib'in mâhiyeti ise, heykeller ve

25 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 5b.

26 Aynı yer.

27 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 6a.

28 Aynı yer.

a'yânda açığa çıkan Vücûdun kendisidir. Bu noktada vahdet-i vücûd ehli ile sofistâiyyenin (sofistler) arasındaki fark açıkça görülür.²⁹ Gelenbevî sofistaiyye ile sadece Sofistleri değil, bugünkü anlamda bütün panteist felsefî sistemleri kasetmektedir.

D. Zuhûr

Vahdet-i vücûd ehli olanlar, Gelenbevî'ye göre, heykeller ve a'yân-ı sâbiteden her bir heykel ve ayn için ilm-i ezeldi diğerinin onu taşıdığı istidâtlar olduğunu isbat etmişlerdir. İşte bu değişik istidâtlar, kendilerinden dolayı meydana gelmiş olan şey olduğu için mâhiyetlerle beraberdir. Ve istidâtlar, el-Hakîm, el-Kahhâr; el-Kâbid, el-Bâsit ve benzeri birbirine karşı olan ilâhi isimlerin gölgeleridir. Vücûd-ı ilmîde bizzat bu değişik istidâtlardan dolayı meydana gelmiş olan mümkünlerin mâhiyetleri de birbirinden farklı mazharlardır.³⁰

Gelenbevî bu konuyu, birbirinden farklı olan mazharlardaki tek Vücûd (: Varlık) zuhûr ettiği (: açığa çıktığı) zaman, bu mazharlar hasebiyle teaddüd eder (: adedlenir, çoğalır) ve istidâtların farklılıkları hasebiyle de zuhûr değişik olur, diye açıklamaktadır. Ona göre, bu sebeble şey-i vahidin (: bir tek şey) değişik vecihler üzere ortaya çıkması ve mümkün olan mevcûdatın Vâcib'in gölgeleri olmaması mümkün olur.³¹

Gelenbevî'ye göre, işte bu şart ve neticeleri gibi açıklamalarla vahdet-i vücûd ehli olanlar kendilerine yöneltilen reddiyeyi de kaldırmışlardır. Fakat onlara yöneltilen itirazlardan bir diğeri de şöyledir:

“Eğer her mevcûdda zâhir olan Vâcib'in kendisi olursa, mutlaka Vâcib'in eli, ayağı, başı, hisleri ve diğer cismâni şeyleri olması muhakkaktır. Çünkü gölge, ancak sahibini anlatır. Gölgede, sahibinde olmayan şeyin zuhûr etmesi muhaldir; tıpkı yere bir ağacın gölgesi vurduğu zaman gölge, aynıyla onu anlatan, haber veren olur, onda olmayan bir dalın gölgede zuhûr etmesi muhaldir. Bu, her ne kadar bir engelden dolayı bazı dalların gölgesinin adem-i zuhûru, yani açığa çıkıp görülmemesi muhal olmasa da böyledir. Şart, filozoflar ve mutasavvıflar arasında ittifakla batıldır.”³²

Gelenbevî, aslında vahdet-i vücûduların bu itirazı önceki delillerle kaldırdıklarını söylerken bize itirazın def'ini sonuçlandırmaktadır: Zâhir

29 Aynı yer.

30 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 7a.

31 Aynı yer.

32 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 7a, 7b.

olan (: açığa çıkan) emrin (: şey, nesne) kendisi, istidâtlardan hâlidir. Bu istidâtlar ancak mümkün mâhiyetlerin hassalarıdır (: özellikleri). Zuhûr (: açığa çıkma), birbirine karşı olan mazharların istidâtları miktarınca olunca, zâhir olan emrde olmayan şeyin, o istidâtlarda zuhûr etmesi mümkün olur; tıpkı, güneş ışığının değişik renklerle renklenmiş camlar üzerine yayıldığı ve bu camlardan yere nüfuz ettiği zaman olan şey gibi... Çünkü renkli ışıklar; güneşin kendilerinden hâli olmasıyla beraber, bu renkler hasebiyle yeryüzüne yayılır ve bu renkler ancak bizzat birbirinden farklı istidâtlardan ibaret camlardaki şeylerden neş'et eder. Bu takdirde, mesela, insanın mâhiyeti; ezelde baş, el, ayak ve insana ait diğer hisler için istidâatlanmıştır. Bu da tıpkı, hayat, ilim, kudret, kelam, vücûd ve diğer gerekenler için istidâatlanmış şey gibidir. Vâcib, o istidâtlar üzerine tecelli ettiği ve istidâtlar da O Vâcib Teâlâ'nın firarına bağlandığı zaman; o istidâtlarda -bazısı Vâcib için gayr-i mümkün olmakla beraber,- istidâtlar ne ile istidâatlanmış ise onların tümüyle zuhûr etmişlerdir.³³

E. Zât ve Vücûd

Vücûd, var olan demek manasındadır. Ancak tarifinde ihtilaf edilmiştir. Bazıları tarif edilemez demişler ve bunu tasavvurun bedîhî oluşuna bağlamışlardır. Bunlara göre ancak lafzî olarak tarif edilebilir. Bir kısım âlimler ise tasavvur dahi edilemeyeceği için tarif edilemez derken, bazıları da tasavvuru kesbî olduğu için tarif edilebileceğini söylerler. Bunlara göre vücûdun bir kaç tarifi vardır. Birincisi; vücûdun mevcûd, yani aynı sâbit olan manasında oluşudur. İkincisi; fâil ve münfaile, yani tesir eden ve tesir edilene taksim edilebilen manasında olandır. Üçüncü mana ise, bilinen ve kendinden haber verilebilendir.³⁴

Zât da birçok manalarda kullanılır: Bunlardan biri, bir şey kendisiyle olandır, manasındaki mâhiyettir. Mutlak zât, kendisine isim ve sıfatlar yüklenilmiş bir şeydir ve bu yükleme aynında olur, varlığında değil... İşte bu, kendine isim ve sıfatlar yüklenen şey, ister anka gibi yok olsun, ister var olsun zâttır. Zâtın diğer bir manası da varlık itibariyle mahiyettir. Nefsiyle kâim olan şeye zât denir.³⁵ Kullanılış itibariyle zât lafzı, ister cevher ister

33 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 7a.

34 Muhammed Ali Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (ofset) İstanbul 1984, c. 2, s. 1456.

35 Tehânevî, *Keşşâf*, c. 1, ss. 519-520.

araz olsun, bir şeyin aynı demektir. Nefs lafzının yerine de kullanılır.³⁶

Bir varlık, hariçte var olmadan önce onun zâtı, yani mâhiyeti tasavvur edilebilir. İbn Arabî'ye göre zât ve vücûd arasında kesin bir ayırım vardır. Zât ve vücûd arasındaki bu ayırım bir yerde Ehadiyye ve Vâhidiyye ayırımıdır. Ona göre, Allah hakkında Zât (ve Ehadiyye), Vücûd'un (ve Vahidiyye'nin) aynı değildir. Birinciler Allah'ın mâhiyyet ve künhünü ifade ederler. İkinciler ise Allah'ın varlığını ifade ettiği kadar diğer varlıkları da ifade ederler. Başka bir yönden, varlığı ile diğer varlıkların varlığına her yönden iştirak eder ve onların aynıdır.³⁷

Vücûdun Zât-ı İlâhiyye'ye sıfat olması caiz değildir. Çünkü bu, vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir. O zaman Zât vücûd ile vasıflanmış bir şey olur. Ayrıca vücûd mutlak da değildir, mahlûk için vasıf da olmaz; çünkü vasıf mevsûfa tâbidir. Halbuki herhangi bir şey vücûda tâbi olup, vücûd hiç bir şeye tâbi değildir.³⁸ Vücûd lafzının Allah Teâlâ'ya sıfat olması da hakîkî değil, mecazîdir. Hakîkî kabul edilecek olursa bu kabul Zât-ı Ulûhiyyet'in vücûd ile vasıflanmış başka bir hakikat olmasını, bu da terkibi gerektirir.³⁹

Gelenbevi'ye göre ise, mümkünat için vâcibî (: zorunlu) olan Vücûd'dan (: varlık) başka müstakil bir vücûd yoktur. Bilakis mümkünat; vücûd bir olmasına binaen Vâcib'in Vücûdu'yla vardır, mevcûddur. Mümkün olan her mevcûddaki zâhir olan vücûd Vâcib'in Vücûdu'dur, yoksa müstakil başka bir vücûd değil.. Ancak müstakil başka bir vücûd hayalî olarak vehmedilir. Vücûdun hakikatının aynı olan Vâcib bütün eşyanın hakikatidir. Çünkü '*hakikat, mevcûd olan mâhiyyettedir, mutlak mahiyet değildir,*' denilmesine bağlı olarak vücûdsuz hakikat olmaz. Bu takdirde Vâcib olan Vücûd'un hakikatının ötesinde mümkünâta hakikat yoktur.⁴⁰

F. Zât, Sıfatlar ve İsimler

Allah'ın sıfatları ve isimlerinin olduğunu, Kur'an ve hadisten biliyor ve öğ-

36 Râgıb Isfehânî, *el-Müfredat*, Beyrut 1991, s. 182; Curcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 107; Ebu'l-Bekâ Eyyûb el-Kefevî, *el-Külliyât*, yy. 1287, s.187.

37 Mehmet Bayraktar, "İbn Arabî'de Varlığın Birliğinin Ontolinguistik Analizi", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1981, c. 25, s. 349.

38 İsmâil Fennî (Ertuğrul), *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul 1991, s. 10.

39 Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm (İbn-i Arabî'de Varlık Düşüncesi)*, İstanbul 1992, ss. 94-95.

40 Gelenbevi, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr, 5/b.

reniyoruz. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat itikadının iki önemli mezheb imamı olan İmam Eş'ârî (ö.330/941)⁴¹ ve İmam Mâturîdi (ö.333/944)⁴² başta olmak üzere, Sünnî Kelam âlimleri Zâtın sıfatları olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu ilahî sıfatlar Hayat, İlim, İrâde, Kudret, Sem', Basar, Kelâm ve Tekvindir. Sıfatlar isimlerin kaynağıdır. Bir şeyde bir sıfat mevcûd değilse ona bir isim verilemez. Zât sıfat ile, sıfat isim ile zâhir olur. Sıfatlar ile vasıflanmış zât olmaksızın sıfatların kâim, yani mevcûd olması imkansızdır.⁴³ Bütün ilahî isimler imâm (: önder) isimlere iltica eder ve bu önder isimler ise Allah ismi-ne ve bu isim dahi ilâhî Zât'a ilticâ eder.⁴⁴

İlahî isimler nisbetler ve izafelerdir. Bunlar bir ayn'a, yani asla rucû eder. Çünkü bazı ehl-i nazarın zannettiği gibi, bu konuda birçok ayınların vücûdunun kesreti doğru değildir. Sıfatlar şayet ilâhî Zât'a zâid ayınlar olsaydı ancak bunlarla ilâh sayılır ve o zaman ulûhiyet onlar sebebiyle olurdu. Şu halde bu sıfatlar ilâhın aynı olmaktan hâlî değildir.⁴⁵ İlet yani sebep, rütbe itibariyle mâlûl, yani sebebliden öncedir. Bu yüzden ilâhın mâlûl olması sebebiyle, bu zâid ayınlara yani sıfatlara iftikarı, ihtiyacı gerekirdi ki, bu imkansızdır, muhaldir. Şu halde sıfatların ve isimlerin ilâhî Zât'a zâid olmaları batıldır.⁴⁶

Sıfatlar da nisbetler ve izafelerdir. Oysa nisbetler, yokluk nesnelere (umûr-ı ademiyye). Orada bütün bakımlardan ancak tek Zât vardır.⁴⁷ Allah, bütün sıfatları ilâhî Zât için kâim manalar olarak yaratmıştır. Sıfatlar Allah değildir; Allah'tan başkası da değildir, fakat Allah'ın Zâtı'na zâid ayınlardır.⁴⁸ Hakk'ın sıfatları konusunda Kelamcıların söylediklerindeki maksadları şudur: Onlar (sıfatlar), O (Allah) değildir ve O'ndan (Allah) başkası da değildir.⁴⁹

Görüldüğü gibi vahdet-i vücûd anlayışına göre sıfatlar, ne Mutezîlenin iddia ettiği şekliyle Allah'ta sürekli ve O'nunla birlikte,⁵⁰ ne de Eş'ârîlerin

41 Ebû Mûsâ Eş'ârî, *el-İbâne*, Beyrut 1981, s. 107; Ebû Mûsâ Eş'ârî, *Makâlât*, haz: Helmut Rihter, Wiesbaden 1981 s.483.

42 Ebû Mansûr Maturîdi, *Kitabu't-Tevhîd*, İstanbul 1979,s. 57; Sa'duddîn Teftezânî, *Şerhu'l-Akâid*, yy. ts., s. 75.

43 Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır 1293, c. 1, s. 32.

44 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 1, s. 12.

45 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 1, s. 181.

46 *Aynı yer.*

47 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 1, s. 182.

48 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 1, s. 228.

49 İbn Arabî, *el-Futûhât*, c. 1, s. 317.

50 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 151.

iddia ettiği⁵¹ gibi O'ndan ayrıdır.⁵² Bu sisteme göre sıfatlar var olan bir ayn'a sahip değildir. Ne ilâhî Zât'ta sürekli bir varlığı vardır, ne de ilâhî Zât'tan ayrı bir anlamı bulunur; onlar sadece izafettir.

Gelenbevî'ye göre de, bazı muhakkikler, bütün mefhumların varlıktan başka olduğunu söylemişlerdir; "insan" gibi... Çünkü herhangi bir vecihle kendisine varlık bitişmeyenin mevcûd olmasına hükmetmek mümkün değildir. Bu nedenle her mefhûm, varlıktan başkadır, varlığa aykırıdır. Böylece mevcûd olmasında da, varlık (: vücûd) olan bir başkasına muhtaçtır; vücûd, mâhiyetinin cüz'ü olsa da.. Bu şekilde mevcûd olmasında başkaya muhtaç olan her şey mümkündür. Çünkü mümkün için, "*mevcûd olmasında başkaya muhtaç olan bir şeydir,*" demekten başka mana yoktur.⁵³

Muhakkiklerin yukarıdaki sözünün, Allah Teâlâ'nın "halk (: yaratma)" gibi nisbet ve izafelerle vasıflanmış olmasından dolayı bozulduğunu söyleyen Gelenbevî, bunun sebebini nisbetlerin, nisbeti oluşturan iki müntesibden birinin (nisbet olan ve nisbet olunan) aynı olmasının muhalliğine bağlamaktadır.⁵⁴ İbn Arabî'yle hem fikir olan Gelenbevî'ye göre meselâ; halkın (: yaratma), Hâlık ve mahlûktan biri olması muhal olduğu için mümkünin vücûd (: varlık) olması (mümkün varlık denilmesi) fâsid olmuş, bozulmuştur. Bu izahla onun nisbet ve izafelerden ibaret olan isim ve sıfatlar hakkındaki fikrini de öğrenmiş oluyoruz.

Gelenbevî'ye göre; zihnî olan vasıflamada Vücûd-i Mutlak ve nisbetler gibi itibarî nesnelere ve ikinci mâkûllere ihtiyaç mahzurlu değildir ve mümkünliği de ifade etmez. Mahzur ancak hariç cihetiyle ihtiyaçtır, yani onu mevcûd kılacak bir zâta ihtiyaçtır. Bundan dolayı Kelamcılarının cumhuru-nun, Allah Teâlâ'nın Vücûdu'nun Zât-ı Şerifi üzerine zâid olmasını söylemelerinde genişlik ve bir nev'i mecaz vardır.⁵⁵

Vücûd'un mâhiyeti, adedlenmesi mümkün olmayan hakîkî cüz'î olunca tealluklardan (: bağlılıklar) herhangi bir şey vücûdun herhangi bir ferdi olmaz. Bu hüküm zarûrîdir. Tealluk da, mümkünat ve Vücûd arasındaki nisbettir. Nisbet ise her iki müntesibinden de hariçtir. Bu takdirde vahdet-i vücûd anlayışında olanlara göre, teallukun Vücûd'dan ibaret kılınması mümkün değildir. Vücûdun (: varlık) kesreti (: çokluğu) anlayışında olanlar

51 Sa'duddîn Teftezanî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1305, s. 69.

52 Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, (çev.: Mehmet Dağ,) İstanbul 1999, s. 46.

53 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 1b.

54 Aynı yer.

55 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 2a.

ise, Vücûd'a tealluk ve intisâb etmeksizin, mevcûd her mümkinin vücûdunu vücûddan bir ferd kıldılar...⁵⁶

Vahdet-i vücûd anlayışında olanların görüşü, zâhir cihetiyle Vâcib Teâlâ'dan başkasından sadır olan bütün eserlerin hepsinin Vücûd üzerine tertib edilmiş olduğudur. Apaçık kabul edilen bir gerçektir ki, adem (: yokluk), mevcûd olan eserlerin kaynağı olamaz. Böylece bütün bu eserler hakîkatte, hakîkî vücûdu olana dayanmıştır. O da Vâcib'tir. Bu takdirde herhangi bir kelamla konuşan; zâhir cihetiyle kul, hakîkatte kulun diliyle Vâcib olur. Vücûdun kesreti görüşünü savunanlara göre böyle olması gerekmez. Çünkü eser her mevcûdla kâimdir, her ne kadar Allah'ın mahlûku olsa da... Ancak eser, Vâcib'in Vücûdu'ndan başka olmakla beraber kendi vücûdunun başlangıcı sebebiyle başka bir mevcûdla kâimdir.⁵⁷

G-Değerlendirme

Mantık alanında hocalarının takdirini kazanan eserleriyle tanıdığımız, Osmanlı medreselerinden günümüze kadar Kelâm ilminde yazdığı şerh, temel kaynaklardan kabul edilen Gelenbevî'nin vahdet-i vücûd hakkında getirdiği bütün delillerin ötesinde vardığı son nokta bunun keşfi bir hal, müşahadeye dayanan bir yüksek idrak olduğudur.

Bazı felsefecilerin iddia ettikleri gibi vahdet-i vücûd, Antik felsefenin doğatanrıcılık ya da kamutanrıcılık, heptanrıcılık ve tümtanrıcılık (panteizm, vücûdiyye-i irâdiyye, vücûdiyye) doktrini değildir. Bilakis, yukarıda da ifade edildiği gibi, muhakkik sûfilere has irfan mesleğidir.

Vahdet-i vücûd, hicrî III. Yüzyıldan itibaren Muhâsibî (ö.243/857), Bayezid-i Bistâmî (ö.262/875), Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921), Hucetu'l-İslâm Gazâlî (ö.505/1111) ile başlayıp İbn Arabî (ö.638/1240) ile sistemleştirilen ve zirveye çıkan tevhîdde istiğrak halinin ifadesidir. Esas olarak vahdet-i vücûd, vücûdda vahdeti müşâhade eden, tevhîdde istiğrak bulmuş keşfi ve zevkî şuhuddan ibaret tasavvufî hakikatleri, aklî ve hissî olarak ifadelendirmiş sûfilerin "Allah" ve "vücûd" hakkında yakînlerine verilen addır. Dolayısıyla vahdet-i vücûd, felsefî bir sistem değil, yaşanan, tecrübe edilen dînî hayattaki mezkûr tecrübelerin ifadesidir.

56 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 8a.

57 Gelenbevî, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, vr. 8b.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev.: Mehmet Dağ, İstanbul 1999.
- Atay, Hüseyin, *İbn-i Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983.
- Bayraktar, Mehmet, "İbn Arabî'de Varlığın Birliğinin Ontolinguistik Analizi", *A.Ü.İ.F.D.*, c.XXV, Ankara 1981.
- Curcânî, Şerif Ali bin Muhammed, *et-Ta'rifât*, (ofset), ts.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb el-Kefevî, *el-Külliyât*, 1287.
- (Ertuğrul) , İsmâil Fennî, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul 1991.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne*, Beyrut 1981.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan, *Makâlât*, haz.: Helmut Rihter, Wiesbaden 1981.
- Gelenbevi, İsmâil, *Hâşiyetun ale'l-Celâl*, İstanbul 1323.
- Gelenbevi, İsmail, *Risaletun fi Vahdeti'l-Vücûd*, Süleymaniye Ktb. Esad Efendi Böl. no: 3502.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredat*, Beyrut 1991.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Mısır 1293.
- Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988.
- Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm (İbn-i Arabî'de Varlık Düşüncesi)*, İstanbul 1992.
- Keklik, Nihat, *Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinat ve İnsan*, İ.Ü.E.F.Y., İstanbul 1967.
- MacDonald, B. D., "Hakikat", *İA*, c. V, İstanbul 1976.
- Maturîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd*, İstanbul 1979.
- Teftezânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akâid*, ts.
- Teftezânî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1305.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (ofset) İstanbul 1984.