



Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili

Analysis of Sadr al-Sharî'ah's Criticism of Wahdat al-Wujûd

Güvenç ŞENSOY

Arş. Gör. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Zonguldak/Türkiye
Research Assistant Dr., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Theology, Zonguldak/Türkiye
guvenc.sensoy@beun.edu.tr | orcid.org/0000-0002-7003-4228 | ror.org/01dvabv26

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
11 Ocak 2023	11 January 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
09 Mayıs 2023	09 May 2023
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2023	30 June 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Güvenç Şensoy).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Güvenç Şensoy).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Şensoy, Güvenç. “Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Eleştirisinin Tahlili”.
Kader 21/1 (Haziran 2023), 104-115.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1232362>”

Öz

Sadruşşerîa (öl. 747/1346), Mâtürîdî kelâmının müteahhir dönemini temsil eden kelâmcılardan biridir. O, düşünce sistemini İbn Sînâ, Râzî ve Tûsî'ye yönelik eleştirileri üzerine kurmuştur. Bu isimlere yönelik eleştirileri onun kendi varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Müteahhir dönem kelâmcılarının çoğunluğunun kabul ettiği varlık-mâhiyet ayrışması, varlığın mâhiyet üzerine zaitliği, zihni varlığın hakiki olarak kabulü gibi meselelerde Sadruşşerîa müteahhir dönem kelâmcılarından farklı düşünmektedir. Onun söz konusu bu varlık anlayışı vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik tahlillerini de etkilemiştir. Çalışmada ilk olarak Muhammed Bedirhan'ın teklif ettiği çerçeve ile ilgili bilgiler verilecektir. Sonrasında Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirilerinin anlamlandırılması amacıyla kısaca vahdet-i vücûdçu sufilere görüşleri özetlenecek, en sonda ise Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd düşüncesine dair tahlilleri incelenip vahdet-i vücûd üzerine yapılmış çalışmanın sunduğu çerçeve kullanılarak netleştirilecektir. Sözü edilen çerçeve, alt başlıkları olmakla birlikte vahdet-i vücûd eleştirilerini rasyonel temelli ve şer'î temelli itirazlar şeklinde tasnif etmektedir. Rasyonel temelli itirazlar kelâm ve felsefe geleneklerinden yöneltirken; şer'î temelli itirazlar selefi düşünürler, fakihler ve sufilere gelmektedir. Sözü edilen çerçeve vahdet-i vücûd teorisine yönelik eleştirileri tasnif etmesi açısından kuşatıcıdır. Bu çerçeve kullanılarak Sadruşşerîa'nın yaklaşımının netleştirilmesi ve eleştirilerinin kaynağının tespit edilmesi gerekmektedir. Bedirhan'a göre sufilere teorisi pratik ve teorik olmak üzere iki açıdan diğer ekol mensupları ile çatışma halindedir. Birincisi tasavvufun hal olmasını ifade ederken, ikincisi tasavvufun da bir ilim olması bakımından diğer entelektüel grupların tasavvufa bakışını şekillendiren noktadır. Bedirhan, çerçevesindeki teorik çatışma kısmını Câbirî'nin üçlü tasnifi üzerine bina etmiştir. Söz konusu tasnife göre burhan, beyan ve irfan olarak adlandırılan geleneklerden, irfan başlığı altında yer alan tasavvuf, zikredilen önceki iki gelenekle hesaplanmaktadır. Bununla birlikte, burhan ve beyan gelenekleri de irfan geleneğinin epistemolojik ve ontolojik kabullerine yönelik eleştirilerini sunmaktadır. Düşünce geleneklerinin birbirlerine yönelik eleştirilerinin arkasında, karşı grubun metafizik teorisinin yetersiz olduğu iddiası yer almaktadır. Sunulan çerçeveye göre, Sadruşşerîa'nın eleştirileri kelâm geleneği içinden sunulan eleştiriler olarak okunabileceği gibi ittihadı seyr-i sülik mertebelerinden birine hasreden bir sufi olduğu için sufi gelenek içinden sunulan eleştiriler olarak da okunabilir. Sadruşşerîa sufilere metafizik teorisini savundukları iki delil zikredip bu delilleri cevaplandırmakta, ayrıca duyu bilgisi ve varlığın lafzen ortaklığına dayanan bir karşı delil sunmaktadır. O, ittihad düşüncesinin bir mertebeye has olduğu görüşüyle de sufilere metafizik teorisinin zayıflığına işaret etme amacı taşımaktadır. Çalışmada sözü edilen delil ve karşı deliller zikredilerek Sadruşşerîa'nın rasyonel-şer'î temelli itiraz çerçevesinde nerede durduğuna işaret edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Tasavvuf, Sadruşşerîa, Varlık düşüncesi, Vahdet-i vücûd.

Abstract

Sadr al-Sharî'ah (d. 747/1346) is one of the theologians representing the later period of the Mâtürîdî kalâm. He based his system of thought on his criticisms of Avicenna, al-Râzî, and Tûsî. His criticism of these names stems from his own understanding of being. He thinks differently from the theologians of the later period on issues such as the essence-existence division, the superaddition of existence to essence, and the acceptance of mental being, which are accepted by the majority of theologians of the later period. His understanding of being in question also influenced his analysis of the idea of the wahdat al-wujûd. In the study, some aspects of the framework proposed by Muhammed Bedirhan will be given first. Then, in order to make sense of Sadr al-Sharî'ah's criticism of wahdat al-wujûd, the major understandings of wahdat al-wujûd will be summarized briefly, and finally, Sadr al-Sharî'ah's analysis of wahdat al-wujûd will be examined and clarified using Bedirhan's framework. Although the framework has subheadings, it classifies criticisms into two categories: rationally-based and shar'î-based objections. Rational objections are directed from the traditions of kalâm and philosophy, while shar'î-based objections come from Salafi thinkers, faqih, and sufis. The framework is comprehensive in classifying criticisms against the theory of wahdat al-wujûd. This framework will clarify Sadr al-Sharî'ah's approach, and the source of his criticisms should be identified. According to Bedirhan, the sufis' theory is in conflict with the members of other schools in two aspects, practical and theoretical. While the first one considers sufism a religious state (*hal*), the second one is the point that shapes the view of other intellectual groups on sufism in terms of the fact that sufism is also a science. Bedirhan has based the theoretical conflict part of his framework on the triple classification of al-Jâbirî: *burhân*, *beyân* and *irfân*. According to al-Jâbirî's classification, sufism, which is included under the title of *irfân*, deals with the previous two traditions mentioned. However, *burhân* and *beyân* traditions also offer their criticisms of the epistemological and ontological acceptances of the *irfân* tradition. Behind the criticism of the traditions of thought towards each other is the claim that the metaphysical theory of the opposite group is insufficient. According to the presented framework Sadr al-

Sharī'ah's criticisms can be considered within not only the kalām tradition but also the sufi tradition, because he is a sufi who accepts *ittihād* as one of the "sayr sulūk" degrees. Sadr al-Sharī'ah's explains two proofs by which sufis defend their metaphysical theory, and also presents a counter-proof based on the verbal commonality of sense knowledge and being. He also aims to point out the weakness of the metaphysical theory of sufis with the view that the idea of *ittihād* is unique to a certain degree. By mentioning Sadr al-Sharī'ah's criticisms and explanations of *wahdat al-wujūd*, the study identifies Sadr al-Sharī'ah's stance on the rational and shar'ī-based objections.

Keywords: Kalām, Sufism, Sadr al-Sharī'ah, Ontology, *Wahdat al-wujūd*.

Giriş

Vahdet-i vücûd, kabul ve ret cihetleri açısından ele alınan bir düşüncedir. İslam düşünce geleneği şeklinde genel bir şemsiye kavramdan bahsetmek ve bu kuşatıcı kavramın altında kelâm, felsefe ve sufi metafizik anlayışını zikretmek mümkündür. Burada yer alan düşünce geleneklerinden birincisinin dini, ikincisinin ise felsefi düşünceyi temsil ettiği konusunda ihtilaf olmamakla beraber, sufilerin metafizik teorisi olan vahdet-i vücûdun sözü edilen dinî ve felsefi düşünce geleneklerinden hangisine dâhil olduğu, vahdet-i vücûda yönelik yukarıda zikredilen kabul ve ret cihetleri ile alakalıdır.

Sadruşşerîa da (öl. 747/1346) vahdet-i vücûd teorisine itirazlar yönelten bir düşünürdür. Bu çalışma onun itirazlarını daha önce yapılmış bir çalışmada¹ sunulan çerçeveye göre inceleme ve netleştirme amacı taşımaktadır. Sözü edilen çerçeve, vahdet-i vücûda farklı ekoller tarafından yöneltilen eleştirileri kuşatıcı bir yaklaşım modeli sunmaktadır. Bu açıdan farklı ekollere mensup düşünürler tarafından vahdet-i vücûda yöneltilen tüm eleştirilerin bu çerçeve dışında kalmadığı görülmektedir. Ayrıca çerçevenin yer aldığı çalışmada Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirisi yapan bir düşünür olduğu zikredilese de eleştirileri ayrıca incelenmemiştir.² Bundan dolayı Sadruşşerîa'nın eleştirilerini ve eleştirileri dolayısıyla konumunu incelemek gerekmektedir. Sadruşşerîa hakkında yakın zamanda yapılmış bir çalışmada onun vahdet-i vücûd eleştirileri incelenmiştir.³ Ancak Sadruşşerîa hakkında yapılmış sözü edilen çalışmada onun eleştirileri tasnif edilmemiş ve bundan dolayı eleştirilere kaynaklık eden gelenek tespit edilememiştir. Bedirhan'ın çalışması, odağının dışında olduğu için Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirisinde kullandığı delillere yer vermemiştir. Diğer çalışma ise Sadruşşerîa'ya odaklandığı için onun delillerini zikredip incelemektedir, ancak bu eleştirilere dayanarak Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd karşısındaki konumunu netleştirmemiştir. Söz konusu bu makale çalışması zikredilen birinci çalışmanın çerçevesini kullanarak, ikinci çalışmada yer alan eksik bir noktayı kapatma amacı taşımaktadır.

Bu konunun netleştirilmesi için ilk olarak Muhammed Bedirhan'ın çalışmasında tavsiye ettiği çerçeve genel hatları ile sunulacak, Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd eleştirileri zorunlu varlığın hakikatine yönelik olduğu için vahdet-i vücûdçu sufilerin zorunlu varlığın hakikatine dair görüşleri kısaca özetlenecek ve sonrasında Sadruşşerîa'nın eleştirileri zikredilecektir. Sözü edilen

* Makaleye dair tavsiyelerinden dolayı dergi editörlerine ve isimlerini bilmediğim hakemlere müteşekkirim.

¹ Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016).

² Bedirhan, *Abdülgani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 83-92.

³ Güvenç Şensoy, *Sadruşşerîa'da Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022), 209-214.

teoriye yönelik eleştirilerin Bedirhan'ın çalışmasında sunduğu çerçeve ile tasnif edilmesi ile eleştirileri kuşatan üst başlıkların elde edilmesi mümkün hale gelmektedir. Çerçeve bu açıdan önemli bir noktada durmaktadır. Herhangi bir düşünürün vahdet-i vücûd eleştirilerinin böyle bir çerçeve olmaksızın sunulması –Sadruşşerîa özelinde zikredilen çalışmada olduğu üzere- eleştirilerin kaynağı konumundaki geleneğin göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Eleştirilerin parçalı bir şekilde incelenmesi yerine Bedirhan'ın sunduğu çerçeveye yerleştirilmesi, mezkûr eleştirilerin anlaşılmasını mümkün hale getiren noktalardan biridir.

1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Yönelik Eleştirilerin Tasnifi

Muhammed Bedirhan, çalışmasında vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri incelediği kısım öncesinde vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri yöneltenlerin mensup olduğu ilmi gelenekleri üzerinden anlaşılmasını kolaylaştıran bir çerçeve teklif etmektedir. Bu çerçeve, karşılıklı itiraz ve cevapların bağlı buldukları gelenekler aracılığı ile anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Çünkü vahdet-i vücûdun bir teori olarak ortaya atılmasından itibaren teorinin savunucularının farklı geleneklerle “çatışma” içinde olduğu kabul edilmektedir. Vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin anlaşılmasını kolaylaştırmak için Bedirhan tarafından teklif edilen çerçeve genel hatları ile şu şekilde özetlenebilir: Sufilerin tavır ve çatışmaları en genel olarak iki seviyedir: Birincisi tasavvufun hal olmasından dolayı pratiktir. İkincisi ise tasavvufun bir ilim olması sebebiyle sufiler ile “diğer entelektüel gruplar” arasında gerçekleşen teorik çatışmadır.⁴ Teorik çatışma alanına bakıldığında, Bedirhan'ın teklif ettiği modelin Câbirî'nin meşhur üçlü tasnifi üzerine bina ettiği görülmektedir. Tasnife göre rasyonel zeminde kurulmuş epistemolojik sistem taşıyıcısı gelenekler burhan, naklî epistemolojik sisteme sahip gelenekler beyan, mistik tecrübeye dayalı epistemolojik sistemler ise irfan olarak adlandırılır.⁵ İrfan geleneğinde yer alan sufiler zikredilen önceki iki sistem ile hesaplaşırlar. Bedirhan'a göre çatışma, sözü edilen geleneklerin metodolojik farklılaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan, çatışmanın beyan ve burhan ilimlerine bakan yönlerinin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Sufilerin beyan ilminin temsilcisi ilimlerle çatışması, bu ilimlerin kendilerini dini ilimlerin kuşatıcısı olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Sufiler, bu süreçte tasavvufu dindarlığın meşru bir zemini olarak ispat etmeye çalışırlar.⁶ Burhan ilimlerini temsil eden grupla çatışma ise sufilerin burhan ilmini temsil eden geleneklerin metafizik teorilerini yetersiz bulmalarından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı sufiler, filozofları ve felsefi dili kullanan kelâmcıları eleştirerek tasavvuf metafiziğini temellendirmeye çalışırlar.⁷

Bu modelden hareketle, vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin iki yöntemle gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür: Birincisi nazari yöntemdir. Bu yöntemde vahdet-i vücûdu kabul edenlerin iddiaları aklen çürütülmeye çalışılmaktadır. İkincisi ise şer'î temelle vahdet-i vücûdu iptal etme çabasına bina edilmiş bir yöntemdir. Birinci yöntemi kelâmcılar ve Meşşâî filozoflar kullanırken;

⁴ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 3-4.

⁵ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 4. Ayrıca bk. M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999).

⁶ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 5. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 48-72.

⁷ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 6. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 73-77.

ikinci yöntem selefi geleneğe mensup âlimler, fakihler ve vahdet-i vücûdu kabul etmeyen sufiler tarafından kullanılmaktadır.⁸

Vahdet-i vücûdu savunan literatür de rasyonel ve şer'î temelli olmak üzere ikiye ayrılırken, buna her iki yönü de mezc eden üçüncü bir yöntem daha eklenmektedir.⁹ Bu çalışmada Sadruşşerîa'nın eleştirilerinin konumlandırılması açısından temel kabul edilen çerçevenin, vahdet-i vücûd teorisine yönelik tüm eleştirileri kuşattığı görülmektedir. Çerçeve, bundan dolayı temel olarak kabul edilmiştir.

Bedirhan'ın sunduğu çerçeveyi ana hatları ile bu şekilde tasvir ettikten sonra vahdet-i vücûdçu sufilerin zorunlu varlığın hakikatine dair görüşlerine geçebiliriz.¹⁰ Bu sayede Sadruşşerîa'nın eleştirilerini anlamak ve konumlandırmak mümkün olacaktır.

2. Vahdet-i Vücûd Düşüncesine Göre Zorunlu Varlığın Hakikati

Vahdet-i vücûd, mutlak vücûdun zorunluluğu ile temellendirilmeye çalışılan bir teoridir. Meşşâî geleneğe göre mücerret vücûd zorunlu iken sufiler mutlak vücûdun zorunlu olduğunu düşünmekte ve bu görüşlerini keşf¹¹ ve nazar şeklinde iki yöntemle ispatlamaktadır. Akli temellendirme ise varlığın, yokluğu kabul etmemesine dayanmaktadır. Aksi durumda -sufilere göre- birbiriyle çelişen iki şeyin bir araya gelmesi veya bir şeyin hakikatinin değişmesi gibi imkânsızlıklar ortaya çıkardı. Yine onlara göre, vücûdun basit olması ile zorunlunun varlığının birliği arasındaki irtibattan kaynaklanan bir özdeşlik de söz konusudur.¹² Varlığın zorunlu olduğu kabul edilmediğinde, zorunlu olmasının dışındaki ihtimallerin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu ihtimaller de varlığın mümkün ve mümteni' olmasıdır. Varlığın mümkün olması başkasına ihtiyaç duyması anlamına gelmektedir. Varlığın imkânsız olması ise -genel varlığın yok kabul edilmesi anlamına geldiği için- özel varlıkların varlığından bahsedilmesini anlamsız kılmaktadır. Bundan dolayı sufilere göre varlığın zorunlu olması dışındaki durumların elenmesi gerekir.¹³

Sadruşşerîa'nın eleştirileri ile irtibatlandırabilmek amacıyla meseleyi varlık-mâhiyet açısından da inceleyebiliriz. Vahdet-i vücûdu kabul eden sufiler, zorunlu varlığın birliği ile ilgili herhangi bir şüpheye mahal vermeden O'nun muhtaç olmadığını kanıtlamak amacıyla O'nun mutlak varlık olduğu düşüncesini savunmaktadır. Yukarıda zikredildiği üzere filozoflar zorunlunun varlığının sırf varlık olduğunu iddia ederken, sufiler bu kabule itiraz etmiştir. Sufilere göre Tanrı'nın varlığı sırf varlık olsaydı varlığını bilmekle Tanrı'yı bilmemiz gerekirdi. Ancak, zorunlu hakkındaki bilgimizin kısıtlı olması, zorunlunun sırf varlık olmadığını göstermektedir. Çünkü sufilere göre varlık bir ve basittir, varlığın bir yönünü bilirken başka bir yönünün bilinmediğini iddia etmek doğru değildir. Sufiler buradaki problemi çözmek amacıyla "mutlak varlık" ifadesini tahlil

⁸ Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 79.

⁹ Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 80.

¹⁰ İtiraz ve savunma literatürünün 12./18. yüzyıla kadar gelen süreci ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Bedirhan, *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*, 80-242.

¹¹ İbnu'l-Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 9/354.

¹² Muhammed Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", *ÇOMÜİFD* 9 (2016), 67.

¹³ Bedirhan, "Vücûdun Vücûbu", 70; Ekrem Demirli, "İbnu'l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 29.

etmektedir. Onlara göre söz konusu ifade ispatî değil, selbîdir. Bu da aslında onlara göre ifadenin kolaylaştırılması amacıyla zikredilmektedir, zira selb bilgi ifade etmez.¹⁴

Vahdet-i vücudu savunan sufilere göre varlığın iki anlamı vardır: Birincisi yokluğun zıddı, ikincisi ise “var oldu” fiilinin masdarı olan mevcut. Birinci anlamdaki varlık, gerçek varlıktır. İkinci anlamda mevcut olan ise aslında gerçek varlığa nispetle anlaşılardır. Burada zikredilen “nispet” Allah’ın isimleri ile ikinci anlamda mevcut olan şeyler arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Bu anlamıyla sufilere göre varlık, hakiki olarak tek bir hakikate işaret etmektedir. Sufilere göre söz konusu bu varlığın mâhiyetlere teşkiken (eşit derecede) yüklenmesi söz konusu değildir, yalnızca farklı mertebelerde farklı mahallerde zuhur etmektedir. Zuhur ettiği mahaller olan fertlerin farklılaşması, varlığın farklılaşmasını gerektiren bir durum değildir.¹⁵ Bu açıdan, sufilere göre varlık, zihnî ve müşekkek bir kavram değildir, aksine özel bir hakikate işaret etmektedir. Mevcut kavramı da özel bir hakikat için değil, mutlak varlığa “nispet”i olan şey için kullanılmaktadır.¹⁶

Sufilerin vahdet-i vücûdçu teorilerinin temel kabullerine bu şekilde genel hatları ile işaret ettikten sonra Sadruşşerîa'nın sözü edilen yaklaşıma dair görüşlerine geçebiliriz.

3. Sadruşşerîa'nın Vahdet-i Vücûd Teorisine Yönelik İtirazları

Sadruşşerîa'nın eleştirilerini yukarıda zikredilen çerçeveye yerleştirmek için ilk olarak eleştirilerinin geçtiği bağlamı incelemek gerekmektedir. O, sufilerin iki delilini zikredip cevaplandırmakta, duyu bilgisi ve lafzi ortaklık üzerinden bir itiraz sunmakta ve son olarak da ittihad kabulünü seyr-i sülûk mertebelerinden birine hasretmektedir. Sufilerin delillerini ve kendisinin itirazlarını eserinin kelâm bölümündeki “Vâcib Teâla'ya dair mebâhisin ta'dîli” kısmında; ittihad düşüncesinin belli bir mertebeye özgü olduğunu da arazlar kısmındaki “ittihadın imkânsızlığı” ve kelâm bölümünün sonundaki “makâmâtü'l-ârifin” isimli kısımda zikretmektedir.

O, mutlak varlığın zorunlu olduğunu düşünenlerden bahsederken “sufiler” veya “vahdet-i vücûd” terimlerini kullanmamaktadır. Bu görüşü savunanları “haşevîler” olarak isimlendirmekte ve bu düşüncenin onların uydurmalarından olduğunu belirtmektedir.¹⁷

¹⁴ Sadreddin el-Konevî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 181; Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 38; Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan-İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 183.

¹⁵ Eşref Altaş, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: ‘Mutlak Varlık Hak’tır’ Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2018), 260; Eşref Altaş, “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”, *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 116-120; Bilal Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017), 96, 107.

¹⁶ Muhammed bin Hamza Molla Fenârî, *Misbâhü'l-üns* (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374), 152. Mutlak varlığın zorunluluğuna dair deliller için ayrıca bk. Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar*, 117-125.

¹⁷ Ubeydullah İbn Mes’ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu), vr. 170a, 285b. Sadruşşerîa, vahdet-i vücûdçuları neden bu şekilde isimlendirdiği konusunda bir açıklama yapmamıştır.

Şimdi Sadruşşerîa'nın vahdet-i vücûd düşüncesine dair tahlillerini inceleyip sonrasında onun eleştirilerinin daha önce zikredilen çerçeveye göre nasıl konumlandırılması gerektiğini tespit edilebiliriz.

3.1. Birinci Delil

Sadruşşerîa sufilerin delilini şu şekilde aktarmaktadır:

“Zorunlu olan; ma'dûm, adem, mevcut ve vücûd [ihtimallerinden biri] olabilir. [O'nun] ilk ikisi [olması] batıldır. Üçüncüsü de akılda mevcut mürekkep bir şey olduğu için [zorunlunun mevcut olması] batıldır, çünkü [mevcut] vücûdu olan demektir. Bu durumda dördüncü ihtimal [olan vücûd] doğrudur.”¹⁸

Delile göre zorunlunun yok olan ve yoklukla nitelenmesi mümkün değildir. Çünkü zorunlu bunlardan biriyle nitelendiğinde aslında çelişği olan ile nitelenmiş olurdu. Sadruşşerîa'ya göre zorunlunun mevcut olarak isimlendirilmesi de mümkün değildir. Buradaki imkânsızlık terekükple irtibatlıdır. Sadruşşerîa açıklamasını yapmasa da terekükübün götürdüğü imkânsızlıkla ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür: İmkânsız olan terekükple ilgili iki ihtimal vardır: İlk olarak varlığın zorunlu olana ilişmesi kabul edilir de zorunlunun mevcut olduğu kabul edilirse aslında zorunlunun zorunluluğuna halel gelmektedir. Çünkü varlık bir illetten dolayı ilişmelidir. İlet sebebiyle varlık kazanan ise zorunlu değil, mümkündür. İkinci ihtimal de zorunluda varlık-mâhiyet ayrımı yapmak anlamına gelmektedir. Bu durumda da zorunlunun basitliğinden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Sufiler, sayılan yok, yokluk ve mevcut olması ihtimallerinin imkânsızlığını göstererek son ihtimal olan varlık olması seçeneğinin doğruluğunu ispatlamaktadır. Burada ayrıca, Sadruşşerîa zikretme de varlık ile kastedilen mukayyet varlık değil, mutlak varlıktır. Çünkü varlığın mukayyet olması kendisini özel kılan bir mâhiyetle gerçekleşir. Bu durumda tereküküp tekrar söz konusu olur. Mevcut olması ihtimali ile çürütülen tereküküp kabulü, varlığın mukayyet olması ihtimalinde de çürütmek amacıyla kullanılabilir. Bundan dolayı kabul edilen görüş olarak zikredilen varlık, mutlak varlıktır.¹⁹

Sadruşşerîa'ya göre zikredilen şeyler kavramsal olarak ve hariçteki karşılıkları ile incelenmelidir. Mesela, yok olan, yokluk ve mevcut ve varlık kavramsal olarak incelendiğinde mevcutla ilgili tereküküp iddiası anlamı değildir. Başka bir 1 ile birlikte düşünülen 1'in 2 olmasının imkânsızlığına dayanarak delili çürüten Sadruşşerîa, 1 ve 1 şeklinde düşünüldüğünde 1'lerden birinin 2 olmasının zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Bu 1'lerin 2 olması, onların bir bütünün parçası olduğu düşünüldüğünde ortaya çıkan bir durumdur. Ayrıca, mevcut olan şeylerin hariçteki karşılıklarına bakıldığında terekükübün yokluğu daha açık bir şekilde görülmektedir. Zaten, mutlak basit ve

¹⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170a.

¹⁹ Taftâzânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerini inceleyen Taşkın, eleştirilerinin İbn Teymiyye'den kaynaklandığını savunan Alexander Knysh'in tespitinin hatalı olduğunu, Taftâzânî'nin zikrettiği delillerden birinin Sadruşşerîa'nın bu delili olduğunu göstererek ortaya koymaktadır. Ayrıca o bu düşüncesini, Veliyyüddin Carullah ve Khaled al-Rouayheb'in tespitleri ile desteklemektedir. bk. Sa'deddin et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/336; Veliyyüddin Carullah, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Makâsîd* (Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1172), vr. 90b; Khaled el-Rouayheb, *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century* (New York: Cambridge University Press, 2015), 315; Alexander Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (New York: State University of New York Press, 1999), 147; Taşkın, *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar*, 115.

zorunlu olanın mevcut olduğunu savunurken mürekkep olduğunu düşünmek mümkün değildir. Aklın basitliğine hükmettiği şeylerden bahsedilirken vehim bunlarda terkip varmış gibi hükmedebilir. Bu şekilde tabir etmek veya vehmetmek haricen bir olan şeyin basitliğine halel getirmemektedir. Örnek olarak noktaya işaret eden Sadruşşerîa, ondan bahsederken veya onu düşünürken “bir konumda olan ve parçası olmayan şey” kullanımının dahi parçalı olmayı vehmettireceğine işaret etmektedir.²⁰

3.2. İkinci Delil

Sadruşşerîa'nın sunumuna göre sufilerin ikinci delili hariçte olanın durumunu incelemektedir. Buna göre hariçteki; varlık, mevcut ve özelleşmiş bir mâhiyet olabilir. Mevcut, birinci delilde geçtiği üzere mürekkep olduğu için zorunlu olamaz. Özelleşmiş mâhiyet de kendisine varlık ilişmedikçe yoktur, bundan dolayı zorunlu olması mümkün değildir. Dolayısıyla, iki ihtimal elendiği için kalan son ihtimal olan varlık ihtimali doğru seçenektir.²¹

Sadruşşerîa delildeki tereküp iddiasını, birinci delilde terekkübe verdiği cevabı hatırlatarak çürütmektedir. Varlık-mâhiyet ayrımını ve varlığın zaitliğini kabul etmemesine dayanarak da “varlığı olmayan özelleşmiş mâhiyetin yok olacağı” görüşünü çürütmektedir. Çünkü ona göre, varlık mâhiyetin aynı olduğu için varlığı olmayan mâhiyet söz konusu değildir. Bu açıdan, zorunlunun varlık olması ile özelleşmiş mâhiyet olması sorun değildir. Sufiler bu ihtimalleri eleyerek kalan varlık ihtimalinin doğruluğuna hükmederken, Sadruşşerîa zorunlu varlığın mevcut özelleşmiş mâhiyet olduğunu ve bu kayıtlar zikredildiğinde terekkübün söz konusu olmadığını düşünmektedir. Çünkü birinci delilde zikredildiği üzere tereküp vehmen anlaşılan bir şeydir, vehim zorunlunun birliğine halel getiremez.²²

Sadruşşerîa, sufilerin diliyle aktardığı bu delilleri cevapladıktan sonra üç itirazda bulunmaktadır. Bunlar, duyu bilgisi ve varlığın lafzen ortaklığına dayanarak sunduğu iki itiraz ve ittihad düşüncesinin seyr-i sülûktaki bir mertebeye özgü olduğuna yönelik iddiasıdır. Şimdi sırasıyla Sadruşşerîa'nın itirazlarını inceleyebiliriz.

3.3. Duyu Bilgisi ve Varlığın Lafzen Ortaklığına Dayanan İtiraz

Sadruşşerîa'ya göre vahdet-i vücûdu savunanlar “akıl sahipleri bir yana, his sahiplerinin dahi açıkça idrak ettiği bir durumu gözden kaçırmaktadırlar.”²³ Varlığın zorunlu olduğunu düşünenler, varlığın mevcutlarda mana bakımından ortak olduğunu kabul etmektedirler. Onlar, varlığın zorunlu olduğunu da bu kabulleri ile savunmaktadırlar. Ancak varlığın mana bakımından değil de lafız bakımından ortak olduğu anlaşıldığında, onun zorunlu olduğu düşüncesinin yanlış olduğu da görülecektir. “Varlık tek bir mefhumdur ve zorunluluğa eşittir” düşüncesi, varlığın lafız bakımından ortak olduğu kabul edildiğinde çürütülmüş olmaktadır. Lafız bakımından ortak olduğu kabul edildiğinde, varlığın zorunluluğa eşit olduğunu savunmak imkânsızdır, çünkü bunu duyular çürütmektedir. Duyu bilgisi ile varlığın bazı hakikatlerde yok olduğu görülmektedir. Duyuları sağlam olan kişi varlığın bazı fertlerinin var iken yok olduğunu idrak etmektedir. Bu

²⁰ Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), 170b.

²¹ Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

²² Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

²³ Sadruşşerîa, *Ta'dil* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 170b.

fertlerde varlığın yok olması, varlığın o fertlerde baki olmadığını göstermektedir. Baki olmadığına göre varlığın, zorunlu olduğunu savunmak imkânsızdır.²⁴ Sadruşşerîa, sufilerin iddialarının kaynağı olan âlemdeki mümkün varlıkların zorunlu varlığın tezahürleri olduğu düşüncesini, mümkünlerin hisle sabit olan yok oluşları ile yanlışlamaya çalışmaktadır. Bunu, sufilerin vücûdun tek bir hakikat olması görüşlerine bağlamaktadır. Sufiler, varlığın zorunlu olduğunu düşünmektedir. Ancak vücûdun tek bir hakikat olmadığı, mevcutlar arasında lafiz bakımından ortak olduğu göz önüne alındığında sufilerin hatası görülecektir.²⁵ Ancak, Sadruşşerîa'nın bu eleştirisinin sufilerin iddiası ile örtüştüğünü söylemek zordur. Daha önce zikredildiği üzere sufiler âlemdeki mevcutların varlığını izafi kabul etmekte, hakiki olan ile irtibatlarını nispet kavramı ile sağlamaktadır. Bu açıdan, âlemdeki mevcutların varlığının zorunlu olmadığı itirazı sufilerin görüşünün çürütülmesine hizmet etmemektedir. Yine de Sadruşşerîa, sufilerin varlığın tek ve mevcutlar arasında mana bakımından ortak olduğu kabullerine işaretle itirazını sunmaktadır.

3.4. Birlik Düşüncesinin Seyr-i Sülûk Mertebelerinden Birine Özgü Olması

Sadruşşerîa arazlar bahsinde “iki şeyin ittihadının imkânsızlığı”nı incelemektedir. Burada, görüşleri taksim ettikten sonra ittihadla ilgili “muhakkiklerin görüşünün” “makâmâtü'l-ârifin” kısmında geleceğini şöyle ifade etmektedir:

“Sufilerin ve haşevîlerinin dediklerine itibar edilmez. Muhakkiklerin düşüncelerini ise açıklayacağız. Bil ki sufilerin haşevîleri farklı farklıdır. Bazıları şöyle düşünmektedir: ‘Varlıktaki her şey Allah’tır’. Bunlar ne dediklerini bilmezler. Bazıları ‘Zatıyla zorunlu olan, mevcutların tümüyle birlikte olan mutlak varlıktır ve ayrışma hususiyetlerle gerçekleşir’ şeklinde düşünürler. Bazıları ise bunun dışında şeyler söylemektedir ki batılın ve mahza hezeyan olan şeyin taksimine gerek yoktur. Muhakkiklerin görüşü ise ‘Makâmâtü'l-ârifin’ kısmındaki tecelli bahsinde gelecektir.”

Sadruşşerîa, burada da görüş sahiplerini “haşevî” olarak vasıflamaktadır. Ancak herhangi bir açıklama yapmadan, ittihadı savunan “muhakkiklerin” görüşünün eserinin kelâm bölümünün sonunda açıklandığını belirtmektedir.

İşaret ettiği kısımda tecelliyi ikiye ayırmaktadır. Önce “sıfatların tecellisi” sonrasında ise “zâtın tecellisi” söz konusudur. Tecellinin bu şekilde gerçekleşmesi için kulun emir ve yasaklara uyması gerekir. İbadetler kulu tecelli mertebesine yükseltmektedir.²⁶ Sadruşşerîa tecellinin yalnızca ruh için geçerli olduğunu düşünmekte ve mertebelere göre ulvî ruhun farklı isimler aldığını söylemektedir. Ona göre,

“Ulvî ruh teorik ve pratik yetilerin en üst noktasında akıl, esma nuru ile inşirah mertebesinde sadır, murakabe ve muhabbet mertebesinde kalp, müşahede mertebesinde sır ve tecelli mertebesinde ruh olarak isimlendirilir.”²⁷

Sıfatların tecellisi de ikiye ayrılır: Birincisi zâtî sıfatların tecellisi iken ikincisi fiilî sıfatların tecellisidir. Zâtî sıfatların tecellisinde vahdet, ilim, duyma, görme, hayat, kelâm, kudret ve irade sıfatları yer alır. Vahdetin tecellisi “Allah’tan başka var olan yoktur” şeklinde gerçekleşir.²⁸ Allah’a

²⁴ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 171a.

²⁵ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 171b.

²⁶ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 292a-b.

²⁷ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296a.

²⁸ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296a.

ulaşmaktan, bunun dışında bir şey anlayanın ittihadı savunan Hıristiyanlar'ın görüşü ile aynı görüşü savunduğunu belirten Sadruşşerîa, varlıkta birlik iddiasını sözü edilen mertebelerden birine özgü bir idrak olarak sunmaktadır.²⁹ Ona göre, belli bir mertebeye özgü kabul ettiği idrakin genele teşmil edilmesi hatalıdır.

Sonuç

Bedirhan'ın çalışmasında teklif ettiği çerçeve vahdet-i vücûd eleştiri ve savunma literatürünün rasyonel temelli ve şer'î temelli eleştiriler şeklinde ele alınmasını ifade etmektedir. Sözü edilen çerçeve, vahdet-i vücûd düşüncesine karşı sunulan eleştirilerin tümünü konumlandırması açısından oldukça faydalı bir çerçevedir. Çerçeveye göre Sadruşşerîa'nın eleştirilerine bakıldığında, son zikredilen "birlik düşüncesinin bir mertebeye hasredilmesi" dışındaki eleştirilerin tümünün rasyonel zeminde gerçekleştiğini söylemek gerekmektedir. Bu açıda, Câbirî'nin taksimine göre beyan geleneği âlimlerinden biri olan Sadruşşerîa'nın felsefi dile hâkim bir kelâmcı olarak eleştirilerini vahdet-i vücûdun kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara işaretleyerek sunduğunu söylemek gerekmektedir. Böylece Sadruşşerîa, vahdet-i vücûdun ontolojik kabullerinin zayıflığı ortaya koymakta ve vahdet-i vücûdçuların delil ve itirazlarının kendi varlık anlayışı açısından problem teşkil etmediğini göstermektedir.

Sadruşşerîa, döneminin meşhur şeyhlerinden Hasan el-Bulgarî'ye³⁰ intisap etmiştir. Onun kitabının kelâm kısmının sonunda yer alan makâmât bölümünde "salihleri severim [ancak] ben onlardan değilim"³¹ şeklindeki ifadesi tevazuya yorulabilse de eserinin farklı bir nüshasında bu ifade "لست منهم" şeklinde değil de "كنت منهم"³² şeklinde geçmektedir. Eserini "şeyhuna" dediği Bulgarî'nin bir duası ile bitirmesi de intisabına delil olarak gösterilebilir. Bedirhan da bunun farkında olarak Sadruşşerîa'nın "bizatihi sufi" olduğunu teslim etmektedir.³³ Bu açıdan vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerinin rasyonel temelli itirazları içerdiği tespitimize, Sadruşşerîa'nın, birlik idrakini müridin seyri esnasındaki mertebelerden birinde karşılaştığı durum olarak kabul eden bir sufi olduğunu da eklemek gerekmektedir. Bu açıdan o -Bedirhan'ın sunduğu çerçeveye göre- hem rasyonel temelli kelâm geleneği itirazlarına hem de sufi gelenek içinden vahdet-i vücûda yönelik itirazlara sahip bir düşünür olarak kabul edilmelidir. Ayrıca onun, birlik iddiasını seyrin bir mertebesine hasretmesi kendisinden sonraki düşünürler üzerinde etki etmiş bir görüş olarak dikkat çekmektedir.

²⁹ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 296b.

³⁰ "Azerbaycan kasabası Nahçıvan'da doğmuş, Bulgar (Ural-Tataristan), Buhara ve Kirman'da bulunmuş ve Tebriz'de vefat etmiştir. bk. Fahreddin Ali b. Hüseyin el-Kâşifî, *Reşehât-ı Aynu'l-hayât*, thk. Ali Asgar Muîniyân (Tahran, 1977), 2/368-372.

³¹ Sadruşşerîa, *Ta'dîl* (Antalya-Tekelioğlu), vr. 286b.

³² Ubeydullah İbn Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîli'l-ulûm* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 721), vr. 206b.

³³ Bedirhan, *Abdülğani Nablusî'nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*, 92.

Kaynakça

- Altaş, Eşref. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: ‘Mutlak Varlık Hak’tır’ Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 249-270. İstanbul: İSAR Yayınları, 2018.
- Altaş, Eşref. “Varlık, Varlığın Birliği ve Var Olanların Mertebeleri: Cürcânî’nin Yaklaşımı”. *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. 97-131. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusî’nin Vahdet-i Vücûd Müdafası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2016.
- Bedirhan, Muhammed. “Vücûdun Vücûbu”. *ÇOMÜİFD* 9 (2016), 63-80.
- el-Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Carullah, Veliyyüddin. *Hâşiye alâ Şerhi’l-Makâsîd*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1172.
- Demirli, Ekrem. “İbnü’l-Arabî ve Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 25-44.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan-İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-48.
- İbnu’l-Arabî. *Fütuhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- el-Kâşifî, Fahreddin Ali b. Hüseyin. *Reşehât-ı Aynu’l-hayât*. thk. Ali Asgar Muîniyân. Tahran, 1977.
- Knysh, Alexander. *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. New York: State University of New York Press, 1999.
- el-Konevî, Sadreddin. *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsna*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Molla Fenârî, Muhammed bin Hamza. *Misbâhü’l-üns*. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1374.
- al-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in The Seventeenth Century*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes’ûd. *Şerhu Ta’dîli’l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, 721.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah İbn Mes’ûd. *Şerhu Ta’dîli’l-ulûm*. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu.
- Şensoy, Güvenç. *Sadruşşerîa’da Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2022.
- et-Taftâzânî, Sa’deddin. *Şerhu’l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989.

Taşkın, Bilal. *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-u Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi SBE, Doktora Tezi, 2017.