

VAHDÂNİYYET

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (nşr. M. Zâhid Keversî, trc. Mustafa Öz, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde), İstanbul 1992, s. 70; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 37-42, 184-206; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Üsûlî'l-hamse*, s. 277-295; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'arşıyye* (nşr. İbrâhim Hilâl), Kahire 1980, s. 16-17; a.m.f., *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 13-45; İbn Hazm, *el-Fasıl* (Umevre), I, 109-131; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi'uşûlî'd-dîn* (nşr. Vedî Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 40-41; Râgib el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât* (nşr. Şemrân el-İclî), Beyrut 1988, s. 68-73; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 48-52; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille* (Salamé), I, 81-88; Kemâleddin el-Enbârî, *ed-Dâ'i ile'l-İslâm* (nşr. Seyyid Hüseyin Bağcıvân), Beyrut 1409/1988, s. 200-226; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi'uşûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 21-23; İbn Rüşd, *el-Keşf* (nşr. M. Âbid el-Câbirî), Beyrut 1998, s. 123-126; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 170-173; XX, 48; XXII, 150-155; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aşkâ'id*, İstanbul 1310, s. 62-65; a.m.f., *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, II, 61-65; Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 478-479; Hayâlî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye*, İstanbul 1318, s. 18-19; Alâeddin et-Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Rızâ Saâde), Beyrut 1403/1983, s. 177-185; İbn Kutluboğa, *Hâşiye 'ale'l-Müsâyere*, Bulak 1317, s. 49-51; Kemâleddin İbn Ebû Şerif, *el-Müsâmere*, Bulak 1317, s. 49-57; Şarânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rif), I, 26-31; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 107-109; Dâvûd-i Karsî, *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nüniyye*, İstanbul 1318, s. 19-20; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Bulak 1301 → Beyrut, ts. (Dârü'ihyâi't-türâsî'l-Arabî), III, 5; XVII, 25-28; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, III, 256, 326-328; XII, 199-200; M. Seyyid Celyend, *el-İmâm İbn Teymîyye ve mevâkıfihü min kazıyyeti't-te'vîl*, Kahire 1393/1973, s. 63, 191-241, 339-346; Affî Abdülfettâh Tabbâre, *el-Yehûd fi'l-Kur'ân*, Beyrut 1986, s. 256-279; Cafer es-Sübânî, *el-İlahiyyât*, Kum 1411, II, 9-31.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

VAHDEDDİN

(bk. MEHMED VI).

VAHDET

(الوحدة)

Matematik, mantık
ve metafizikte kullanılan
bir terim.

Sözlükte “bir ve tek olmak, tek kalmak” anlamındaki **vahd** kökünden masdar olup “birlik, teklik, bütünlük” anlamında **kesretin** karşıtıdır; “varlığa bir (vâhid) adını vermeyi sağlayan mâna” diye açıklanır (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 46; İbn Rüşd,

Metafizik Şerhi, s. 87). Vahdetle vâhid arasındaki ilişki vücûdla (varlık) mevcut arasındaki ilişkiye benzer. Vücûd gibi vahdet de zihinlerde ilk yer eden, anlamı apaçık önsel kavramlardandır. Varlık ismi denen şeye vâhid de denilebilir. Bu sebeple vücûd da vahdet gibi cevheri ifade eden genel kavram arasında yer alır. “Çokluk birle sayılandır” denildiğinde çokluğun tanımına vahdet katılmış olur. Buna göre vahdet akıl tarafından doğrudan ve bizzat kavrandığı, ayrıca tanımlanmasında kendi kendine yeterli sayıldığı halde kesret ancak vahdetle tanımlanır. Vahdetle kesret arasında bir müteakabiliyet ilişkisi bulunmakla birlikte bu tam bir zıtlık ve karşıtlık değildir. Çünkü çokluğun zıddı birlik değil azlıktır. Vahdetle kesret arasındaki müteakabiliyet ölçenle ölçülen ilişkisinde görüldüğü gibi bir izâfet ilişkisidir. Bir başka açıdan bu ilişki illet-mâlûl ilişkisine benzer (Kindî, I, 160; Fârâbî, *el-Vâhid*, s. 51; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 91-97, 111-113, 115-116; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 101-102; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, s. 173, 183, 259). Ontolojik açıdan duysal varlıklar (mahsûsat) alanında vahdetle kesret arasında birinin diğerini gerektirdiği bir ilişkiden (mülâzemet) söz edilir. Buna göre kesretin olduğu yerde vahdet, vahdetin olduğu yerde kesret vardır (Kindî, I, 141-143). İbn Sînâ vahdetin üç özelliğini şöyle sıralar: Vahdet cevherlerin varlığının zâtî unsuru değil onun lâzımıdır; madde vahdeti çokluk izler; vahdet arazlar için de söz konusudur. Bu üç özellik vahdetin arazî bir tabiata sahip bulunduğunu gösterir. Vahdeti izleyen ve ondan oluşan sayılar için de bu sonuç geçerlidir (*en-Necât*, s. 515). Matematikte vahdet aritmetiğin ilkesi ve ilk konusu kabul edilir. Vahdet sayı değilse de sayılar vahdetin tekrarıyla kurulur. Vahdetin aritmetikteki konumu noktanın geometrideki konumu gibidir. Bölünmemesi yönünden vahdet noktaya benzerse de noktaya vahdet denilmemekte, ancak ittisâl (çizgi ve yüzey oluşturmak için noktaların birleştirilmesi) bir çeşit vahdet sayılmaktadır (Fârâbî, *el-Vâhid*, s. 44, 47; İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, I, 85, 89-90, 107; *Kitâbü'ş-Şifâ: II. Analitikler*, s. 188, 193, 225; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabâ'at*, II, 538-547).

Mantıkta vâhidle vahdet özdeş ve özdeşlik kavramlarını ifade eder. Öncelikle her nesne (ayn) ve özel varlık (şahıs) kendi kendisiyle özdeş, dolayısıyla vâhidir. Mantıkta beş külliden nevi, cins ve fasıl zâtî özdeş, hâssa ve araz-ı âm izâfî ve nisbî özdeşdir. Meselâ kaptanla gemi, yöneticiy-

le ülke arasında izâfî (arazî) özdeşlik vardır (Kindî, s. 131-132; Fârâbî, *el-Vâhid*, s. 40-43, 52; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 255-259; İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, s. 90). Bir şeyin kendi kendisi olduğunu anlatmak için kullanılan “hüve hüve” ile vâhid aynı anlama gelir, ikisi de özdeşlik ifade eder. Vahdet gibi hüve hüve de bizzat ve bi'l-araz kısımlarına ayrılır. Bizzat hüve hüve kendi kendisi kalan cins, tür ve hâssa gibi şeylerde, bi'l-araz hüve hüve ise nitelik, nicelik ve izâfette görülür. Buna göre bir varlıktaki birlik (ittihad) nitelikteyse müşâbehet, nicelikteyse müsâvat, cinsteyse mücâneset, türdeyse müşâkelet, konumdaysa müvâzene adını alır. Kindî ve İbn Sînâ aklın özdeşlik işlevi için ittihad kavramını kullanmışlardır (*Resâ'il*, I, 154-155; *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik*, II, 49; *en-Necât*, s. 544-545). İzmirli İsmail Hakkı'nın “özdeşlik ilkesi” anlamında “mebde-i ittihâd” terkiibini oluşturmasının da (*Felsefe Dersleri*, s. 57-60, 63) bu kullanımdan ilham aldığı anlaşılmaktadır.

İslâm felsefesi geleneğinde ilk varlığın (Tanrı) birliğiyle diğer varlıkların birliği arasında temel bir ayırım yapılmıştır. Meselâ metafiziğini vahdet-kesret ilişkisi üzerine kuran Kindî, vahdeti zâtî / hakikî ve arazî / mecazî şeklinde ikiye ayırır. Yalnız Tanrı'nın vahdeti zâtîdir; dolayısıyla yalnız Tanrı gerçek bir olup O'nun hakkında hiçbir yönden çokluk düşünülemez. Bu sebeple varlıklardaki arazî vahdet insana gerçek vahdete sahip Tanrı'yı gösterir. Vahdetin var olmayla ilişkisinden dolayı şeylere mevcûdat dendiği gibi muvahhadât da denir (Kindî, I, 128-131, 143, 161-162; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 556-557). Fârâbî'ye göre bir şeyin vahdeti onun özel varlığıdır; her mevcûda vâhid denirse de ilk varlık vâhid adını ve anlamını almaya her şeyden daha çok lâyıktır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 46). İbn Sînâ, İhlâs süresindeki “ahad” kelimesini “vahdetteki mübalağa” şeklinde yorumlar (*el-İhlâs*, s. 109). İbn Rüşd'un ifadesiyle gerçek anlamda vahdet ilk ilkeye (el-mebdeü'l-ewel / Tanrı) aittir; Tanrı kendi özünde basit ve vâhidir, diğer cevherler vahdetini O'ndan alır. Bazan bir şeyin yetkinliği ve tümelliği onun bir çeşit vahdeti sayılır. Meselâ “bir kitap, bir tanım, bir mukaddime, bir konuşma” denildiğinde bunların tamlığı ve mükemmelliği kastedilir (*Metafizik Şerhi*, s. 134-135). Tasavvufta sâlikin varlıkta birliği, yani gördüklerinde yalnız Allah'ı görmesi vahdet-i şühûd; varlık olarak yalnız Allah'ı bilmesi, O'ndan başka varlık bulunmadığı, her şeyin ilâhî tecellilerden ibaret olduğu idrak ve şuuruna

ulaşması vahdet-i vücûd terimleriyle ifade edilir (ayrıca bk. KESRET; VAHDET-i VÜCÛD).

BİBLİYOGRAFYA :

Kindî, *Resâ'il*, I, 128-132, 141-143, 154-155, 160-162; Fârâbî, *el-Vâhid ve'l-vaḥde* (nşr. Muhsin Mehdi), Dârülbeyzâ 1990, s. 36-44, 47-52; a.m.f., *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 46; a.m.f., *el-Burhân (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 43; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye* (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974, s. 255-259; a.m.f., *Kitâbü's-Şifâ: II. Analitikler* (trc. Ömer Türker), İstanbul 2006, s. 188, 193, 225; a.m.f., *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul 2004-2005, I, 13, 54, 85-97, 107, 111-113, 115-116; II, 48-49; a.m.f., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364/1985, s. 495, 515, 544-545, 556-557; a.m.f., *el-İhlâş (et-Tefsîrû'l-Kur'ânî ve'l-luġati's-şûfiyye fi felsefeti İbn Sînâ* içinde, nşr. Hasan Âsî), Beyrut 1403/1983, s. 109-110; Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbü'l-Taḥşîl* (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 364-367; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabî'a* (nşr. S. J. Maurice Bouyges), Beyrut 1991, II, 523-551; a.m.f., *Şerhu'l-Burhân li-Aristû* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1984, s. 170, 194, 308; a.m.f., *Telḥîşu Kitâbi'l-Cedel* (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 507; a.m.f., *Metafizik Şerhi: Telhisu Mâ Ba'de't-Tabî'a* (trc. Muhittin Marcit), İstanbul 2004, s. 19-21, 86-87, 90, 95, 101-102, 134-135; İsmail Hakkî [İzmirli], *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 57-60, 63; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-ḥikme* (nşr. Abbas Ali ez-Zirâfî es-Sebzevârî), Tahran 1428, s. 127-131, 173, 183, 259.



ALİ DURUSOY

VAHDET-i ŞÜHÛD

(bk. VAHDET-i VÜCÛD).

VAHDET-i VÜCÛD

(وحدة الوجود)

Varlığın birliği
ve varlıkta birlik anlamında
bir tasavvuf terimi;
bu bağlamda
Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini
açıklayan düşünce sistemi.

Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu dü-

şünceyi kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli, vücûdiyye denir.

Vahdet-i vücûd terimini meydana getiren kelimelerden vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet yahut vahdâniyyetle birlikte zikredilerek "ahadiyyetü'l-vücûd" (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer alır. Bulmak, bilmek anlamındaki vcd (وجد) kökünden gelen "vücûd" terim olarak "varlık" anlamında kullanılır. Vücûd aynı kökten vecd ve tevâcüd ile bağlantılıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin en ulvî makamlara ulaşanlara atıf yaparken kullandığı "ehlü'l-keşf ve'l-vücûd" (ehlü'l-cem' ve'l-vücûd) tabiri de (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 99, 320, 347) vücûd terimindeki bu anlam bağlantısına işaret eder. Ehlü'l-keşf ve'l-vücûd tabiriyle hakikati keşf yoluyla bulan veya beşerîlikten soyutlanarak bekâ makamına ulaşanlar kastedilir. Bunun anlamı, varlığın hakikatinin ancak seyrüsülûk yoluyla beşerîlikten tamamen soyutlanmak suretiyle idrak edileceğidir. el-Vücûdü'l-hak (gerçek/mutlak varlık) bu soyutlanma sürecinde hissî, akîl ve hayalî varlık biçimlerinden uzaklaşarak idrak edilir. Abdülganî en-Nablusî, "Sâlikin en önemli görevi vücûdun anlamını tam olarak idrak etmektir" der, bunun da ancak fenâ makamına ulaşmakla mümkün olabileceğini belirtir. Sûfilerin fenâ-bekâ nazariyesi de varlığı gerçekte idrak etmenin yöntemine işaret eder. Vücûdun ikinci anlamı "gerçek, gerçekteki" veya zihnin ve müşahedenin mukabili olarak "dıştaki" demektir. Bu durumda vahdet-i vücûdu iki şekilde anlamak mümkündür. Birincisi varlığın bir olması, ikincisi bu birliğin itibarî veya müşahadede değil dışta ve gerçekte bulunmasıdır.

Vahdet-i vücûd düşüncesi geçmişte ve günümüzdeki araştırmalarda tasavvufun en dikkat çeken konularından biri olmuştur. Vahdet-i vücûdla ilgili yapılan araştırmalarda öncelikle terimin ne zaman ve kimin tarafından kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Terimin İbnü'l-Arabî tarafından kullanılmamış olduğu hususunda neredeyse aynı görüşü paylaşan araştırmacılara göre vahdet-i vücûdu İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlatmak üzere onun takipçileri ve şârihleri tarafından geliştirilmiştir. Şârihler bu yaklaşımla birlikte terimin yetersiz ve hatalı bir terimleştirme olabileceği imasıyla yöneltilen eleştirilere karşı İbnü'l-Arabî'yi savunmak istemişlerdir. Bazı araştırmalarda terimin ilk defa Sadreddin Konevî tarafından kullanıldığı ileri sürülmüşken (Suâd el-Hakîm, s. 641) başka isimlere de atıf yapanlar olmuştur (Tahralı, I, 47). Terimi ilk defa Konevî'nin kullan-

dığını ileri süren araştırmacıların ilgili metinleri yanlış yorumladığı söylenebilir. Söz konusu metinlerde iki yerde vahdet-i vücûd tabiri geçse de (Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 22) bunlar bir metafizik terim olarak vahdet-i vücûd anlamında yorumlanmaya uygun değildir. Sadreddin Konevî'de vahdet-i vücûd ifadesi buralarda sadece sözlük anlamında geçer.

Vahdet-i vücûd hakkındaki araştırmalarda takip edilen ikinci yöntem terimin anlamı ve dayandığı düşüncelerin tahlilidir. Vahdet-i vücûda dair ilk kapsamlı tanımı yapan İbnü'l-Arabî yorumcularından Abdürrezzâk el-Kâşânî, "Vahdet-i vücûd varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır" der (*Tasavvuf Sözlüğü*, s. 577). Bu tanım, vahdet-i vücûdun varlığı zorunlu ve mümkün diye iki kısma ayıran filozofların görüşlerine karşı ortaya çıkan bir varlık düşüncesi olduğunu gösterir ve vahdet-i vücûd hakkındaki araştırmaların çerçevesini belirler. Vahdet-i vücûd, filozoflarla kelâmcıların varlık ve yaratılışla ilgili görüşlerine karşı geliştirilen bir varlık ve yaratılış görüşü ve buna bağlı olarak Tanrı-insan ilişkilerine dayanan bilgi teorisidir. İnsan tarafından açıkça idrak edilen, hiç kimsenin hakkında kuşkuyla kapılamayacağı en nihai gerçeklik olan varlık İslâm filozoflarının anlayışında metafizik ilminin konusudur. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışlarında bu husus belirleyici bir rol oynamıştır. İbn Sînâ, metafizik ilminin konusunun varlık olması gerektiğini belirtirken Tanrı'nın varlığının metafiziğe konu olup olamayacağını tartışır. Ona göre Tanrı'nın varlığı metafiziğin veya herhangi bir ilmin konusu olamaz. Çünkü bir ilmin konusu olmak onun herkesçe kabul edilmiş olması şartına bağlıdır. Tanrı'nın varlığı bütün insanlar tarafından kabul edilmediğine göre O'nun varlığı metafizik ilminin konusu değil maksadı olabilir. Kimsenin inkâr edemeyeceği tek gerçeklik varlıktır, öyleyse metafizik ilminin konusu varlık olmalıdır (*Kitâbü's-Şifâ: Metafizik*, I, 12). İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı İbnü'l-Arabî'yi ve daha çok Sadreddin Konevî'yi etkilemiş olsa bile onlar İbn Sînâ'ya ait Tanrı'nın varlığını kanıtlama teorisinden ayrılarak başka bir düşünce geliştirmiştir. Sadreddin Konevî bu hususta İbn Sînâ'nın kavramlarına ve yöntemine daha yakın bir tavır ortaya koyar ve metafizik anlamında kullandığı ilm-i ilâhînin mesele ve ilkelerini tesbit eder (*Tasavvuf Metafizigi*, s. 23; *Sadreddin Konevî ve Nasiredin Tûsi Arasında Yazışmalar*, s. 20 vd.). Konevî'ye göre ilm-i ilâhînin konusu Hakk'ın