

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 atf 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 atf 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

VAHDET-İ VÜCÜD

varlığı olmalıdır (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 9). Bu görüşe kaynak teşkil eden düşünce İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî hiçbir insanın Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğini ileri sürmüştür, herkesin açıkça O'nu kabul ettiğini söylemiştir. Bu durumda İbnü'l-Arabî ve takipçileri İbn Sînâ'nın metafiziğin maksadı saydığı Tanrı'nın varlığını bu ilmin konusu kabul eder. Süfîler bu görüşlerini açıklarken, "Vücûd min haysü hüve vücûd el-Hak" (varlık olmak bakımından varlık Hak'tır) ilkesine dayanmışlardır. Halbuki İbn Sînâ aynı ifadeyi "kendinde varlık" veya "mutlak varlık" diye karşılanabilecek bir terim kabul ederek metafizik ilminin konusu yapmıştır. İbn Sînâ'nın metafiziğin konusu yaptığı mutlak varlık İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde bir önermeye dönüşerek, "Kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır" şeklini alır. Bu durumda metafiziğin maksadı ateizmi reddedip Tanrı'nın varlığını kanıtlamak değil, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeyip mutlak bir tenzihçilikle âlem karşısında Tanrı'yı salt bir varlık ilkesine dönüştüren deizme karşı sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışının savunulmasıdır. Vahdet-i vücûd kavramı altında dile getirilen düşünceler deizmin çürütülmesini, tenzihin yanında teşbihin savunulmasını, Tanrı-insan irtibatını ilâhî isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıklanmasını hedefler. Bu sebeple vahdet-i vücûd, mutlak tenzihçiliği benimseyen deist Tanrı anlayışını reddederek vahyin öngördüğü şekilde teşbih ve tenzih arasında bir Tanrı anlayışı ortaya koymaya çalışır. Bunun ilk merhalesi varlıkla Hak arasında kurulan aynıyettir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre "Varlık birdir, o da Hak'ın varlığıdır." Bu cümle vahdet-i vücûdun en önemli dayanağını teşkil eder. Vahdet-i vücûd üzerine yazılan bütün kitapların, vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerin merkezinde bu cümlelerin bulunması önermenin vahdet-i vücûd anlayışındaki yerini göstermeye yeterlidir. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi, "Vücûd Hak'ın vücududur" ve, "Vücûd birdir ve Hak'ın vücududur" şeklinde ifade ederken (Tayyib, s. 165) Konevî aynı fikri, "Kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan varlık Hak'tır" şeklinde dile getirir (*Tasavvuf Metafiziği*, s. 21). İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî'den sonra gelen şârihler aynı önermeyi ifade farklılıklarıyla tekrarlar (Konuk, I, 5). Molla Fenârî Konevî'nin, "Hak kendisinde ihtilâf bulunmayan vücuddur" cümlesini yorumlarken Hak'a vücûd denilmesinin zorunluluğu üzerinde durur. Ona göre, "Vücûd Hak'tır" önermesi Tanrı'nın

latif ve gayri mürekkep oluşunun zorunlu neticesidir (*Mişbâhu'l-üns*, I, 150). Fenârî, süfîlerin dışında hiç kimsenin mutlak birliği temellendiremediğini ileri sürerek bu bağlamda İslâm filozoflarıyla kelâmcıları eleştirir. Bu durumda vücûdun bir olması Hak'ın bir olmasıyla aynı anlama gelir ve vahdet-i vücûdu bir tevhid yorumuna dönüştürür (Tahrâlî, I, 31). Molla Fenârî'nin dikkat çektiği bu hususa Abdurrahman-ı Câmî de değinir ve, "Süfîler varlığı Hak kabul etmekle Tanrı'nın varlığını kanıtlama külfetinden kurtulmuştur" der (*ed-Dürretü'l-fâhire*, s. 11). Buna göre vahdet-i vücûd her şeyden önce "Vücûd Hak'tır" önermesine dayanan bir düşüncedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli dayanağı, "Varlık Hak'tır" önermesi olsa bile onu Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan bir nazariyeye dönüştüren husus yalnızca bu önerme değildir. Ayrıca sadece bu önermeyle birlikte düşünülünce vahdet-i vücûd ilk süfîlerde görülen ve vahdet-i vücûda kaynak teşkil eden fenâ anlayışına irca edilebilir (Tayyib, s. 58 vd.). Vahdet-i vücûdu ilk süfîlerin fenâ-bekâ anlayışından ayırıştırıp müstakil bir nazariyeye dönüştüren şey eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri bulunduğuna dair ikinci bir ilkenin kabulüdür. Bu durumda vahdet-i vücûd bir yandan, "Vücûd Hak'tır" diyerek mutlak varlık kavramını benimsemiş, diğer yandan Tanrı-âlem irtibatını açıklamak üzere "a'yân-ı sâbite" diye adlandırılan ve eşyanın ilâhî ilimdeki hakikatlerini ifade eden bir fikri kabul ederek birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorununu çözmeye çalışmıştır. Sadreddin Konevî metafizik ilminin ana sorununun Tanrı-âlem irtibatı olduğunu belirtmişti. Bu durumda vahdet-i vücûd anlayışının asıl meselesi Tanrı-âlem irtibatını açıklamaktır. Diğer bir ifadeyle birlik ve çokluk ilişkisinin izahı ve bilhassa birlikten çokluğun nasıl çıktığı İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin en önemli konusuydu. Birlik-çokluk problemi, âlemin Tanrı'dan nasıl çıktığı hususu başta olmak üzere Tanrı ile âlem arasındaki tesis-teessür, fiil-infial ilişkileri, bilgi, kötülük, çokluk vb. sorunları ele almayı gerektirir. Süfîler bu hususta, filozofların sudûr anlayışıyla kelâmcıların cevher-araz teorilerinden yararlanarak yeni bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalışmışlardır. Teorinin temel hedefi birlikle çalışmadan çokluğu açıklamaktır. İbnü'l-Arabî, birlikten çokluğun nasıl çıktığını açıklarken Eş'arîler'in ilâhî sıfatlar teorisini yeniden yorumlar. Ona göre Tanrı-âlem irtibatı ancak ilâhî

sıfatları kabul etmekle açıklanabilir. Bu tavırla İbnü'l-Arabî ve takipçileri metafizikte akılcı yaklaşımı esas alan filozoflardan ayrılır ve bilgi kaynağı olarak vahyi savunurlar. Çünkü Tanrı'nın birbirine zıt sıfatlara sahip olduğu bilgisini getiren kaynak vahiydir. Bu sebeple vahiy aklın metafizik alandaki hükümlerine karşı hükümler verir ve Hak'ı "câmiu'l-ezdâd" diye tanıtır (*Fusûsü'l-hikem*, s. 92).

Eş'arîler, ilâhî sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatlarla âlem arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamamıştır. İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatları onların gerekleriyle birlikte düşünüp Tanrı-âlem ilişkisini daha önce yaygın olmayan bazı kavramlarla ortaya koyar. Ona göre ilâhî sıfatlar ancak onların gerekleriyle birlikte düşünülmelidir. Tanrı'nın bilgisinden söz etmek o bilginin nesnesinden söz etmeyi gerektirir. İbnü'l-Arabî bu yöntemle ilim-mâlûm, irâde-murâd, kâdir-makdûr, rahîm-merhûm, ilâh-me'lûh, râzık-merzûk gibi izâfet türleri geliştirip âlemdeki varlıkların ilâhî sıfatlarla ilişkisini bir izâfet ilişkisi olarak yorumlar (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 147; III, 48). İzâfetin bir yanı ilâhî isme veya sıfata işaret ederken diğer yanı mümkünin hakikatine işaret ederek "ayn-ı sâbit" (çoğulu a'yân-ı sâbite) adını alır. İbnü'l-Arabî bu düşünceyi daha ileri taşıyıp sıfatları a'yân-ı sâbite ile zat arasındaki nisbetlere dönüştürür. Her hâlükârda mümkünlerin hakikatleri ilm-i ilâhîde sâbittir ve bu sübût varlıkla yokluk arasında bir kavram olarak birlikle çalışmaz. Böylece İbnü'l-Arabî ve takipçileri a'yân-ı sâbite fikrine yönelik en önemli eleştiri noktasını teşkil eden Allah'ın bilgisini hâdislere mahal yapma eleştirisinden kurtulmak istemişlerdir. Bu eleştiri aynı zamanda âlemin kudemine dair eleştiriyi aynı bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü a'yân-ı sâbite fikrini kabul etmek eşyanın ilm-i ilâhîdeki kadîm hakikatlerini kabul etmek demektir. İbnü'l-Arabî, kendisi sebebiyle kadîm olmakla başkası sebebiyle kadîm olmak arasında bir ayırım kabul ederek bu sorunu aşmayı hedefler. A'yân-ı sâbite daha önce bazı İslâm düşünürlerince dile getirilen kavramlarla ilişkili olmakla birlikte esas itibarıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerine mahsus bir kavramdır. A'yân-ı sâbite Mu'tezile kelâmcılarının ma'dûm, İslâm filozoflarının mahiyet veya imkân kavramları ve Sünnî kelâmcılara ait ilâhî kelâmın yaratılmamışlığı fikriyle irtibatlandırılır (Ebü'l-Alâ Affî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 260 vd.).

Mutlak varlık olan Hak ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişki süfîlerin birlik-çokluk iliş-

kisini açıklamak üzere başvurdukları iki temel konudur. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin, vahdet-i vücûd düşüncesini merkeze alan bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Vahdet-i vücûd merkezli yaratılış teorisi diye isimlendirilebileceğimiz bu anlayış filozofların sudûr teorisiyle benzerlikler taşır. Her şeyden önce sudûr teorisindeki akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem ve küçük âlem irtibatı, varlıklar arasındaki benzerlikler İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisinde önemli ölçüde korunur. Bununla birlikte onun yaratılış teorisi nedensellik fikrine dayanan sudûr teorisini bütün sonuçlarıyla kabul etmez. Bu durumda kelâmcılara ait cevher ve araz fikrinin özünü teşkil ettiği, kâdir-i mutlak anlayışına dayanan yoktan yaratma teorisinin bazı unsurlarını dikkate alan yeni bir anlayış geliştirir. Bu teori, sudûr fikrinin varlıkta süreklilik ve benzerlik ilkesini esas alan varlık anlayışını, kelâmcılara ait sürekli yenilenen arazlar görüşünün dayanağı olan kâdir-i mutlak Tanrı inancına dayandırmak demektir. Bu sebeple vahdet-i vücûdun yaratılış görüşü, sudûrun sistematik yapısını esas alıp bu düşüncenin en önemli kısmını teşkil eden nedensellik fikrini ve sileciliğe çeviren bir anlayış kabul edilir.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen sūflilere göre sudûr teorisinin en önemli hatası teorisinin özünü teşkil eden zorunlu nedensellik fikridir. Bu nedensellik, "Bir'den bir çıkar" ilkesinden hareketle önce akılların, sonra âlemdeki diğer varlıkların zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirinden çıkmaları demektir. İbnü'l-Arabî böyle bir nedensellik anlayışını Tanrı'nın irade ve kudretini etkisiz kılacağını, bunun neticesinde insanı zorunlu olarak deizme götürceğini hesaba katarak reddeder. Onun yerine "vesileci sudûr" diye isimlendirilebilecek bir yaratılış teorisi yerleştirerek Tanrı-âlem irtibatını açıklar. Eleştirinin dayandırıldığı en önemli kavram vahdet-i vücûdun ana kavramlarından birini teşkil eden "vech-i hâs" kavramıdır (Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, s. 71; Demirli, *İslâm Metafiziğinde*, s. 203). Konevî tarafından ayrıntılı biçimde ele alınan vech-i hâs Tanrı ile âlem arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Konevî'nin sudûr eleştirisi esas itibarıyla bu kavrama dayanırken İbnü'l-Arabî'nin değişik şekillerde adlandırdığı aynı kavram vahdet-i vücûdun ana maksadını açıklar. Sudûr teorisindeki nedenselliğin kaynağı "bir"den silsile halinde varlıkların çıkmasıdır. Bu durum Tanrı

ile âlem arasındaki bütün irtibatı dolaylı bir ilişkiye çevirmek demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Tanrı'dan varlıkların silsile halinde çıktığı kadar Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu kabul eder. Doğrudan ilişki Tanrı'nın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân verir. Özellikle dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar doğrudan ilişkiyle anlam kazanır. Bu durumda vech-i hâs ile ilgili olarak dile getirilen düşünceleri benimsemek deist bir varlık anlayışına karşı etkin ve fâil bir Tanrı anlayışını benimsemek demektir. İbnü'l-Arabî'de vech-i hâs ile irtibat başka terimlerle de ifade edilir. Meselâ varlık tecellisi, nefes-i rahmân, her şeydeki birlik tecellisi, hakikat-i hakâik gibi kavramlar bu terimle yakın anlamda kullanılarak vahdet-i vücûdun yaratılış görüşünü açıklar. Bu yaratılış teorisinin ikinci yönü nedenselliğin aşılmasıyla âlemdeki her şeyin araz sayılmasıdır. İbnü'l-Arabî kelâmcıların ve onların önce sofistlerin âlemdeki değişme ilkesini kabul ettiklerini, ancak bunun mantıkî neticelerini öngöremediklerini belirtilirken vahdet-i vücûdun bu yönüne dikkat çekmiştir. Kelâmcılar, "Arazlar iki anda bâki kalmaz" demiş, fakat âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir; âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşler, sofistler ise âlemde değişmenin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir (*Fusûsü'l-hikem*, s. 134). İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı süreklilik ilkesi ve âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı saymıştır. Bu durumda Tanrı karşısında âlem sürekliliği olmayan ve her an Tanrı tarafından var edilen arazlara dönüşür. İbnü'l-Arabî ve Konevî bu düşünceleri açıklarken vahdet-i vücûd ile eş anlamda kullandıkları bir terime ulaşırlar. O da "maiyyetü'l-Hak"tır (Hakk'ın eşya ile beraberliği). Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisi ve eşya ile beraberliği vahdet-i vücûd anlayışının en önemli mantıksal sonucudur. Bu sayede İbnü'l-Arabî ve takipçileri, deist Tanrı anlayışını aşarak âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran bir Tanrı anlayışı geliştirmiştir.

Vahdet-i vücûd düşüncesi sudûr teorisinin nedensellik zincirini vesileciliğe çevirdikten sonra yaratılış varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla açıklar. Vücûd (varlık) sonsuz mertebelerde zuhur eder, zâhir olur, bu zuhur sûretlenme, kisveye bürünme, tecelli etme gibi terimlerle anlatılmıştır. Mertebeler sayılmayacak kadar çoktur. Bununla birlikte mertebeler tas-

nif edilmiş ve üçlü, beşli, yedili varlık mertebeleri fikri sūfler tarafından işlenmiş, her mertebeye ilgili farklı meseleler ele alınmıştır. Bazı sūflilerin kırklı tasnifle zikrettiği mertebeler lâ taayyün mertebesi, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, mertebeye ervâh, mertebeye-i misâl, mertebeye-i şehâdet ve mertebeye-i insan diye tasnif edilmiştir (Kılıç, s. 250).

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkileri üzerinde önemle durulmuş, vahdet-i vücûdun âyet ve hadislerden delilleri tesbit edilmiş, bu deliller yorumlanmıştır. Bu hususta en önemli katkı İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ile *Fuşûşü'l-hikem* başta olmak üzere hemen bütün eserlerinde vahdet-i vücûda delil teşkil eden âyet ve hadisleri zikreder, daha doğru bir ifadeyle nasları vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlar. Bu noktada kelâmcıların te'villerine muhalefet eder (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 268). Kelâmcılar naslardaki müteşâbih tabirleri akli düşünceyle çelişik bularak te'vil etmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışına dayanan nas yorumculuğu te'vilciliğe karşı nassın müteşâbih alanını esas alır. Onun bu tavrı takipçilerinde devam etmiş, onlar da naslardan delil getirerek vahdet-i vücûd anlayışını savunmaya ve açıklamaya çalışmışlar, çeşitli âyetler için müstakil tefsirler yazmışlardır. "Allah göklerin ve yerin nurudur" âyeti (en-Nûr 24/35) bu kapsamda yorumlanan âyetlerden biridir. Öte yandan hadisler üzerinde de durulmuş, "kurb-ı nevâfil" diye bilinen hadis (*Müsned*, VI, 256; Buhârî, "Rikâk", 38) çokça yorumlanmıştır. Bunun yanı sıra, "Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" hadisi de (*Müsned*, II, 431; Buhârî, "Tevhîd", 22) sıkça yorumlanan hadislerden biridir (İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 76; Abdülğanî b. İsmâil en-Nablusî, *Ariflerin Tevhidi*, s. 98 vd.; Kılıç, s. 202).

Yûnus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısri gibi sūfi şairlerin eserlerinde vahdet-i vücûdun çeşitli konuları yer alır. Bu noktada vahdet-i vücûdun insan görüşü, hakikat-i Muhammediyye fikri, insanın âlemin gayesi olması, fenâ-bekâ vb. hususlar vahdet-i vücûd ile irtibatlı şekilde açıklanmıştır. Vahdet-i vücûd çeşitli misallerle izaha çalışılmıştır. En çok verilen misaller arasında sayılardan "bir" ile diğer sayıların, elif harfiyle diğer harflerin ve çizgilerde nokta ve diğer şekillerin ilişkisi zikredilebilir. Elif bütün sayıların veya "bir" sayısı bütün sayıların ilkesi olduğu gibi mutlak varlık da bütün varlıkların ilkesidir. Her

VAHDET-İ VÜCÛD

şey mutlak varlığın tecelli ve görünümünden ibarettir. Süfîlerin bilgi anlayışında önemli yer tutan ayna benzetmesini bu kapsamda zikretmek gerekir. Aynadaki sûretler İbnü'l-Arabî'nin sıkça tekrarladığı örneklerden biridir. Buz-su-hava yahut çekirdek-ağaç da verilen örnekler arasındadır.

Vahdet-i vücûd anlayışı İslâm düşünce tarihinde çok eleştirilen bir konu olmuştur. Eleştirilerin önemli bir kısmı süfîlerin dışındaki çevrelere aittir. Esas itibarıyla vahdet-i vücûda yönelik bu eleştirileri daha genel anlamıyla tasavvufa yönelik eleştirilerle birlikte ele almak mümkündür. Tasavvuf hal ilmi sayılarak alanı sınırlanmak istenmiş, bu sebeple sübjektif bir yöntem dayanan tasavvuftan kapsamlı teorilerin çıkması eleştirilmiş veya tartışılmıştır. Dâvûd-i Kayserî, tasavvufî bilgilerin bazı kişiler tarafından "şairane tahayyül" diye nitelendirildiğini söylerken bu yaklaşıma dikkat çekmiştir. Bununla birlikte vahdet-i vücûd söz konusu olduğunda eleştiriler daha önemli hale gelmiştir. Bunların bir kısmı doğrudan vahdet-i vücûd anlayışını, bir kısmı da bu düşünceyi ortaya koyan İbnü'l-Arabî'yi ve onun eserlerini hedef almıştır. Bu bağlamda vahdet-i vücûda yönelik eleştiriler arasında Hakk'a varlık denilmesinden başlayarak bu düşüncenin kaynakları ve özellikle İslâm dışı kaynaklarla ilişkisi, vahdet-i vücûddan ortaya çıkan bazı tâli düşüncelerin eleştirileri zikredilebilir. Eleştiriler içerisinde metodolojik bakımdan en önemlisi ve en tutarlı Teftâzânî'nin eleştirileridir. Bunun sebebi Teftâzânî'nin vahdet-i vücûd anlayışının dayanağını teşkil eden, "Varlık Hak'tır" önermesini hedef almasıdır. Teftâzânî'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelâmcılarla süfîler arasında esas sorun Tanrı'ya varlık denmesinin anlamıdır. Vahdet-i vücûd ve onunla ilgili çeşitli düşünceleri eleştiren Ali el-Kârî, Ehl-i sünnet akidesine aykırı bulunduğu vahdet-i vücûdu vücûdiyye, ittihâd gibi kavramlarla zikreder. Onun görüşlerine atıf yaptığı süfîlerden biri vahdet-i vücûda karşılık vahdet-i şühûd nazariyesini geliştiren Alâüddeve-i Simnânî'dir. İbnü'l-Arabî'nin, "Onların aynı iken eşyayı var eden Allah münezzehtir" cümlesini eleştirirken Simnânî'nin böyle bir düşünceden tövbe etmek gerektiği hakkındaki görüşlerini zikreder (*İbtâlü'l-kaul*, s. 36). Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk süfîlerin bu tarz sözler söylediklerini belirten Ali el-Kârî vahdet-i vücûdu daha önceki şatahat ifadeleriyle birlikte ele alır (a.g.e., s. 41). Ali el-Kârî'nin eserinin bir özelliği de birçok âlimin vahdet-i

vücûda yönelik eleştirilerini aktarmış olmasıdır. Bunun yanı sıra bilhassa vahdet-i mutlaka fikrinin kendisine izâfe edildiği, Tanrı'dan başka varlık kabul etmeyen İbn Seb'in ve İbn Teymiyye'nin eleştirileri bu kapsamda zikredilebilir.

Teftâzânî'nin eleştirileri iki önemli eserle cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bunların ilki Molla Fenârî'nin *Mişbâhü'l-üns*'ü, diğeri Abdülganî en-Nablusî'nin *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk*'idir. Nablusî'nin vahdet-i vücûd savunması varlık kavramının anlamına odaklanır. Ona göre bilinmesi gereken ilk şey varlığın anlamıdır. Varlığın anlamını bilmek ise ancak tahkikle mümkündür. Buna karşılık insan varlıkla mevcudu birbirine karıştırır, dolayısıyla vahdet-i vücûdu, "görünen şeylerin bir olması" şeklinde yorumlayabilir. Bunun yanı sıra vahdet-i vücûd anlayışından ortaya çıkan dinî ve akîdevî bahisler eleştirilmiş, tecelliyle ilgili olarak Tanrı'nın mâkul veya mahsus sûretlerde tecelli etmesinden ortaya çıkan sonuçlar ele alınarak İbnü'l-Arabî suçlanmıştır. Bunların başında herkesin zorunlu şekilde Allah'a ibadet etmesi meselesi gelir. İbnü'l-Arabî, hiçbir insanın Tanrı'nın varlığını inkâr edemeyeceğini belirttiikten sonra herkesin gerçekte O'ndan başkasına ibadet edemeyeceğini söylemiş, bu düşüncesini, "Rabbin kendisinden başkasına ibadet etmemenize hükmetti" âyetine (el-İsrâ 17/23) dayandırmıştır (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 168). Buradan İbnü'l-Arabî'nin pagan inançlarını bile sahih ibadet saydığı sonucunu çıkaranlar olmuştur. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini tasavvufun en önemli kavramlarından birini teşkil eden, vahdet-i vücûdun gerektirdiği "ilâh-ı mu'tekad" (Suâd el-Hakîm, s. 361) kavramıyla temellendirir. Ona göre herkesin zorunlu bir şekilde ibadet ettiği Allah fitraten sahip olunan Allah hakkındaki bilgidir. Bununla birlikte fitrattan kaynaklanan bu inanç şeriatın bildirdiği ve tanıttığı ilâh (ilâh-ı meşrû) anlayışına göre tashih edilmelidir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesinden dolayı eleştirilmiştir. Buna bağlı olarak dinlerin birliği, firavunun imanı, bilgi ve bilinen ilişkisi (ilim mâlûma tâbidir) hakkındaki fikirleri, yoktan yaratma fikrini reddetmesi sebebiyle âlemdeki kötülük sorunu (Gelenbevî, s. 109) gibi konular da tenkitlere konu edilmiştir. Bunun yanı sıra velâyet-nübüvvet bahisleri ve İbnü'l-Arabî'nin hatm-i velâyet hakkındaki görüşleri de bu kapsamda eleştirilmiştir. Bu eleştiriler içerisinde dikkate değer olanlardan biri de Tanrı ile insan ilişkisi hakkındaki görüşleridir. İbnü'l-Arabî insanla birlikte her şeyin sade-

ce bir mazhar olduğunu, her şeyin Hakk'ın tecelli ettiği bir ayna mesabesinde bulunduğunu söyler. Bu düşünce önceki süfîlerin fenâ-bekâ görüşleriyle irtibatlıdır. Tasavvufî hayatta vahdet-i vücûdun en önemli yansımaları fenâ-bekâ düşüncesiyle vahdet-i vücûdun ilişkisi teşkil etmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, "Her şey Hak'tır" veya, "Hak her şeyin ayınadır" dediği için eleştirilmiştir. Bu eleştirilere verilen cevaplarda en çok İbnü'l-Arabî'nin, "Rab rabdir, kul da kuldur" cümlesinin (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 314; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, *Gerçek Varlık*, s. 22) tekrarlandığı görülür.

Öte yandan vahdet-i vücûd tasavvufî çevrelerce de eleştirilmiştir. Bunlar, ilk dönemden itibaren tasavvufta yer alan sekr ve sahv ekolleri arasındaki tartışmaların ve görüş ayrılıklarının bir devamı sayılabilir. Bu itibarla hulûl, ittihâd ve vuslatın anlamı, fenâ ve bekâ meselesi, şeriat-hakikat ilişkileri gibi konulara dair yaklaşım farklılıkları bu meselede de tekrarlanmıştır. Vahdet-i vücûda yönelik en önemli eleştiri tevhid anlayışını "sâlikin varlıkta birliği, gördüklerinde yalnız Allah'ı görmesi" anlamındaki "vahdet-i şühûd" ile ifade eden İmâm-ı Rabbânî'den gelmiştir. İmâm-ı Rabbânî öncesinde Alâüddeve-i Simnânî (*Lâmîf*, s. 537 vd.) ve "İlim mâlûma tâbidir" cümlesine yönelik olarak Abdülkerîm el-Cîfî çeşitli eleştiriler dile getirmiştir. Bazı süfîler ise vahdet-i vücûdu geçilmesi gereken bir hal şeklinde görmüştür.

Çağımızda üzerinde durulan hususlardan biri vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki ilişkilidir. İsmail Fenni Ertuğrul ve Ömer Ferit Kam gibi yazarlar panteizm ile vahdet-i vücûd arasındaki farkları tesbit ederken panteizmin türleri üzerinde durmuşlardır. Diğer araştırmacılar da panteizmin farklı türleri bulunduğunu dikkate alarak dinî panteizmler ve felsefî panteizmler şeklinde bir tasnif yapma temayülünde olmuştur. Bununla birlikte sorun İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de çeşitli bakımlardan ortaya çıkmıştır. Panteizm ile vahdet-i vücûd arasındaki ilişkiler esas itibarıyla felsefe kaynaklı mistisizm ile tasavvuf arasındaki ilişkilerin alt bölümünü teşkil eder. Bu ilişkiler, İbnü'l-Arabî tarafından akılcı riyâzet yöntemiyle vahye bağlı tasavvuf yöntemi arasındaki farklar ve akılcı riyâzetle ulaşılan Tanrı anlayışıyla vahye bağlı riyâzet yöntemiyle ulaşılan Tanrı anlayışı arasındaki fark sorununa dayanır. Bu durumda bilhassa felsefî panteizm ile vahdet-i vücûd ilişkisi her ikisinin bağlı olduğu din veya inançtaki Tanrı anlayışı ara-

sındaki ilişkilerle belirlenir. İbnü'l-Arabî, Tanrı anlayışını iki gruba karşı geliştirmiştir. Birincisi onun Muattıla diye isimlendirdiği, deist anlayışa işaret eden Tanrı anlayışıdır. İbnü'l-Arabî'nin en önemli eleştirileri bu akıma yöneliktir. İkincisi kaynağı hayal gücü olan pagan inançlardır. Akıl Tanrı hakkında tenzihçi iken hayal gücü teşbihçidir. Biri tenzihçi bir anlayış geliştirip Tanrı-âlem iribatını ortadan kaldırırken diğeri Tanrı'yı her şeye benzetir. Vahdet-i vücûd ise vahyin her iki gücü sınırlamasıyla ortaya çıkan bir Tanrı tasavvurudur. Bu tasavvur tenzihle teşbih arasında bir Tanrı anlayışı demektir. Şu halde vahdet-i vücûd bir yandan tenzihçiliğe karşı teşbihi savunurken öte yandan teşbihçiliğe karşı tenzihçi savunur. Buna göre vahdet-i vücûdun ulaştığı Tanrı anlayışı her durumda, "O'dur ve O değildir" şeklinde ifade edilen paradoksal bir anlayıştır. Panteizm ile vahdet-i vücûd arasındaki en önemli ikinci fark bu hükümle ortaya çıkar. Vahdet-i vücûda dair zengin bir literatür oluşmuştur. İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından yazılan pek çok risâle ve kitap bu kapsamda değerlendirilebilir. Öte yandan *Fuşûşü'l-hikem* şerhlerinin mukaddimeleri ağırlıklı biçimde vahdet-i vücûdu açıklamayı hedefler. İbnü'l-Arabî sonrasında nazarî tasavvuf vahdet-i vücûd ana düşüncesi ekseninde teşekkül etmiştir denilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 431; VI, 256; İbn Sînâ, *Kütübü's-Şifâ: Metafizik* (trc. Ekrem Demirli – Ömer Türker), İstanbul 2004, I, 12; İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-hikem* (trc. ve şerh Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 76, 92, 134; a.m.f., *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006-2008, I, II, III, V, tür.yer.; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi: Mißtâhu gaybi'l-cem ve'l-vücûd* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 9, 21, 22-23; a.m.f., *Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsi Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 20 vd., 71; a.m.f., *Vahdet-i Vücûd ve Esasları* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002; Müeyyedüddin el-Cendî, *Vuslat Yolu* (trc. Hayreddin Yılmaz), İstanbul 1996; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 577; Abdülkerim el-Cilî, *Varlık Mertebeleri* (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. Ahmet Faruk Güney), İstanbul 2006; Molla Fenârî, *Mişbâhu'l-üns* (nşr. Muhammed Hâcevî), Tahran 1374 hş., I, 150; Abdurrahman-ı Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire* (nşr. N. L. Heer – A. Müsevî Bihbehânî), Tahran 1980, s. 11; Lâmiî, *Ne-fehât Tercümesi*, s. 537-545; Ali el-Kârî, *İbtâü'l-kavl bi-vahdeti'l-vücûd* (nşr. Ahmed b. İbrâhim), Dimyat 2006, s. 36, 41; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, *Gerçek Varlık: Vahdet-i Vücûd'un Müdafası* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003, s. 22; a.m.f., *Ariflerin Tevhidi* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2003, s. 98 vd.; Gelenbevî, *Risâle fi Vah-*

deti'l-vücûd (nşr. Rifat Okudan), Isparta 2007, s. 109; Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331; Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara 1990; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *er-Red 'alâ İbn Teymiyye min kelâmi's-şeyhi'l-ekber Muhyiddin İbni'l-Arabî*, Dimaşk 1413/1993; Muhammed İhsan Oğuz, *İslam Tasavvufunda Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1995; T. Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, s. 59-85; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli – Abdullah Kartal), İstanbul 1996; a.m.f., *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 260 vd.; Ahmed Avni Konuk, *Fuşûşü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahrâlî – Selçuk Eraydın), İstanbul 1999, I, 5; Mustafa Tahrâlî, "Fusûşü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseler", a.e. içinde, I, 31, 47; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, İstanbul 2009, s. 202, 250; Abdülbâis et-Tercümân, *Nazariyyetü vahdeti'l-vücûd beyne İbn 'Arabî ve'l-Cilî*, Beyrut 1422/2002; Süad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 361, 641-650; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s. 257-271; a.m.f., *İslam Metafiziginde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul 2009, s. 169-235; a.m.f., *Fususü'l-Hikem Şerhi*, İstanbul 2006; Nâci Hüseyin Cevde, *et-Taşavvuf 'inde felâsifeti'l-Mağrib: İbn Haldûn enmüzece*, Beyrut 1427/2006; Rifat Okudan, *Gelenbevî ve Vahdet-i Vücûd*, Isparta 2006; Muhammed b. Tayyib, *Vahdetü'l-vücûd fi'l-taşavvufi'l-İslâmî*, Beyrut 2008.

▲ EKREM DEMİRLİ

VAHDETNÂME

(وحدتنامه)

Abdürrahim Karahisârî'nin
(ö. 888/1483'ten sonra)
tasavvufi-ahlâkî mesnevisi.

Abdürrahim Karahisârî nasihatnâme türündeki eserinin yazılış sebebini anlatırken bir gece çeşitli düşüncelere dalarak yıldızları seyrederken gönlünün ferahladığını, mânevî âlemde güzel insanların ruhlarına sorular sorduğunu, onların da kendisine hal diliyle cevap verdiklerini belirtir ve kalbine doğan incileri kaydederek eseri yazmaya başladığını, yazılmasında şeyhi Akşemseddin'in sohbetlerinin etkisinin bulunduğunu ifade eder. Ayrıca, "Bunda yazdığım nesâyiî ekserî / Hak kelâmıdır değıldir serserî" beytiyle (beyit nr. 4091) sözlerinin asıl kaynağının Kur'an olduğunu söyler.

Remel bahrinde "fâilâtün fâilâtün fâilâtün" vezniyle ve oldukça sade bir dille kaleme alınan eser 4267 beyittir ve 110 konu başlığı içerir. XV. yüzyılda telif edilen mesnevilerin konu başlıkları genellikle Farsça iken *Vahdetnâme*'de Arapça'dır. Müel-

lif, Şâban 865'te (Mayıs-Haziran 1461) tamamladığı eserini Vezirîâzam Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir. Tevhid, münâcât, na't ve dört halifenin methine dair şiirlerin ardından telif sebebini açıklayan müellif dört halifenin methi kısmında Hz. Peygamber'in amcaları Hamza ve Abbas'tan da söz eder; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan, Şâfî, Mâlik, Züfer gibi imamların övgüsüne yer verir. Eserin bir kısmının ilham bir kısmının tercüme yoluyla yazıldığı belirtilse de Ferîdüddin Attâr'ın *Manîku't-tayr*'ı dışında kaynak zikredilmemiştir.

Vahdetnâme'de ele alınan başlıca konular şunlardır: Tevhidin mertebeleri; âlemin, Âdem'in ve insanın yaratılış hakikati, sıfatı ve zâtı; cevher ve araz, uzlet, halvet, arkadaşlık, sır saklama, dünyanın hali, ma'rifet-i nefis, akıllı ve kâmil mümin, çalışma ve tembellik, gönül, melâmet, aşk, tarikat arkadaşlığı, çile, zamanın kötü halleri, Hallâc-ı Mansûr, nefis, ihlâs ve irfan, ilmin önemi, sâlikin seyri, vuslatının keyfiyeti; aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, yokluk gibi vadiler; kanaat, şeriat ve tarikat; susma, misafire ikram, edepli olma, alçak gönüllülük, namahreme el uzatmama, adaletli olma, tövbe ve az yemek gibi güzel hasletler; oruç, zekât, namaz, hac gibi iba-

Vahdetnâme'nin ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Mihrîşah Sul-tan, nr. 281)

