

OSMANLI ARAŐTIRMALARI

XXVII

NeŐir Heyeti - Editorial Board

Halil İNALCIK - İsmail E. ERÜNSAL
Heath W. LOWRY - Feridun EMECEN
Klaus KREISER

Misafir Editörler:
Hatice AYNUR - Mehmet KALPAKLI

THE JOURNAL OF OTTOMAN STUDIES

XXVII

Prof. Dr. Mehmed ÇAVUŞOĞLU'na

ARMAĐAN - III

İstanbul - 2006

İSLAM FELSEFESİNİN VE KELÂMINİN DİVAN ŞİİRİNE
YANSIMALARI: TEVHİD KASİDELERİNDE İSBÂT-I VÂCİB

*Halûk GÖKALP**

Türkler, İslam medeniyeti dairesine girdikten sonra metafizik düşünceden sıradan günlük olaylara kadar insan yaşamını² nizam altına alan bir inanç ve düşüncenin etkisine girmiştir. İslam medeniyetinin etkileri, edebî sahada da geniş ölçüde kendisini göstermiştir. İslamiyet'in etkisi altında bir nevi kutsallık kazanan Türk edebiyatı, kaynağı itibariyle Türk insanının gözündeki büyümüş, abide hâline gelmiştir. Zaten İslamî çerçeve içindeki Türk edebiyatının eğiticilik ve öğreticilik vasfı, "ilm-i edeb" ismiyle tescil edilmiştir. Bununla birlikte İslamiyet'ten sonra bilim kavramı, daha çok dinî bilgiler kapsamında değerlendirilmiştir. *Kuran-ı Kerim*, belâgat mucizesi olarak kabul edildiği için edebiyat da bu bilgilerin içine girmiştir.¹ Bu nedenle Divan şiirini İslam medeniyetinin dışında değerlendirmek olanaksızdır. Bugün İslamî Türk edebiyatı kapsamında değerlendirdiğimiz Divan şiiri, gerek biçim gerekse içerik bakımından, İslam medeniyetinin en yoğun ve kalıcı biçimde kendini gösterdiği alanlardan biridir.

"Şiir, münşeât vb. şekillerde ortaya konulan edebî eserlerin önemli bir kısmı hem doğrudan hem de dolaylı olarak Osmanlı düşüncesi araştırmalarının konusunu teşkil etmektedir. Zira bu gibi eserlerde doğrudan düşünceyle ilgili konulara yer verildiği veya belirli bir sorun şiir vb. yollara başvurulmuş gibi, bu

* Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

¹ Ali Nihad Tarlan, "Divan Edebiyatında Sanat Telâkkisi," *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, Yapı Kredi Yay., İst., 1999, s.104.

eserleri düşünce tarihinin kaynağı kabul ettiğimiz takdirde bunların yorumlanması suretiyle de ciddî neticelere ulaşabiliriz."²

Bu eserlerin incelenmesi "isbât-ı Vâcib" konusunu açıklığa kavuşturmanın yanı sıra birlikte Osmanlı düşüncesinin ortaya konmasında birinci derecede önem taşır.

Osmanlı kültür ve düşünce dünyasını nizam altına alan İslamî inanç ve düşünce sistemi, Allah'ın varlığının ispat edilmesinde kullanılan delilleri, "ilm-i edeb"i icra eden şairlerin de bilgisi ve kullanımına sunuyordu. Osmanlı şairleri, dünya görüşlerini bu düşüncelerle şekillendirdikleri için bu deliller, doğrudan ya da dolaylı olarak, onların eserlerine de yansımıştır. Biz bu delilleri ve onların Divan şiirine (tevhid kasidelerine)³ yansımalarını farklı başlıklar altında incelemeye çalışacağız.

İsbât-ı vâcib, İslam felsefesi ve kelâmının ele aldığı konuların başında gelir. İslam düşünürleri varlık kavramını sorgulayarak, görünen ve görünmeyen âlemlerin yaratıcı bir güce muhtaç olduğu konusunda birleşmişlerdir. İslamiyet'in ilk asırlarından itibaren konu üzerine pek çok tartışmalar yapılmıştır. İslam düşünürlerinin zihni muhasebelerine ve karşılıklı tartışmalarına konu olan Allah'ın varlığı ve birliği konusu, isbât-ı vâcib adı altında adeta terimleşmiş, pek çok eserin konusunu teşkil etmiştir.⁴

Hz. Muhammed devrinde, çeşitli felsefe ve kültürlerin etkisinden uzak kalan Arap toplumu, Hz. Ebu Bekir'in halifeliğinden itibaren İslamiyet'in farklı coğrafyalara yayılması nedeniyle antik Yunan, Hint vb. kültürlerle karşılaşmıştır. Ele geçirilen yeni ülkelerde değişik dinlere mensup insanlar olduğu gibi, tanrıtanımaz sayılabilecek kimseler de vardı. Bu durumda İslamiyet bu geniş coğrafyada askerî ve siyasî galibiyetini düşünce zeminine taşımak durumunda kaldı. Daha VIII. yüzyılda İmam-ı A'zam ve ilk kelâm âlimlerinin fikrî

2 Harun Anay, "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?", *Dergâh*, Haziran 1996, S. 76, s. 12.

3 Kasideler hacimlerinin sağladığı düşünceleri uzun solukla anlatma olanağı nedeniyle; tevhit türü ise İslam felsefesinin ve düşüncesinin bakış açısıyla yazılan ve konusunu yine aynı kaynaktan alan bir tür olması nedeniyle tercih edilmiştir. Bu maksatla çok sayıda divan ve tevhit antolojisi taranmıştır.

4 İslam tarihinde isbât-ı vâcib konulu bir çok risâle yazılmıştır: Bakillâni'nin *El insâf fî mâ yecib i'tikâduh*, Gazzâlî'nin *El-Hikme fî mahlukatillah 'azze ve cell*, Fuzûlî'nin *Matlâ'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebde'* ve 'l-ma'âd bunlardan yalnızca birkaçıdır.

mücadelelerinde isbât-ı vâcib konusu kendini gösterir. Ayrıca IX. yüzyılda el Kindî'den itibaren İslam filozofları da isbât-ı vâcib konusuyla ilgilenmişlerdir. Felsefe ve kelâmıda Allah'ın varlığı bir konu olarak kabul görünce, İslam tarihi boyunca, İslam âlimleri konu üzerine düşünmeyi ve tartışmayı sürdürmüşlerdir.⁵

İslam tarihi süresince mütekellimler ve filozoflar tarafından, Allah'ın varlığını ispatlamak için pek çok deliller ileri sürülmüş; bu deliller, farklı düşünürlerin eliyle geliştirilmiştir. Allah'ın varlığı, onun isim ve sıfatları üzerine yapılan tartışmalarda, en ince ayrıntılar dahi göz ardı edilmemiştir. Osmanlı âlimleri, İslam tarihi boyunca tartışılmış ve en ince ayrıntılarına kadar sonuca bağlanmış bu konu hakkında, doğal olarak, yeni bir şeyler söylemeye girişmediler. Daha önce de belirttiğimiz üzere İslamiyet, hayatın her aşamasında etkili olduğu için, yüzyılların birikimi olan bu kabuller bir taraftan din âlimleri eliyle şerhler ve haşiyeler yapılarak yeniden ifadeleştirilirken, öte yandan edebî sahada değişik biçimlerde yinelenmek suretiyle hayat bulmuştur.

Felsefî bir terim olarak "vâcib" sözcüğünün sözlük anlamı "zorunlu"dur. "Vâcibü'l-vücûd" terkibi ise İslam felsefesinde ve kelâmında "varlığı lüzumlu olan, Allah" anlamına gelmektedir.⁶ Ancak, vâcib sözcüğü, "varlığı zorunlu olan varlık, Allah" anlamıyla terimleştiği gibi "isbât-ı vâcib" terkibi de "varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zâtı delillendirmek"⁷ anlamıyla terimleşmiştir.

İslam düşünürleri -Allah'ın ispatı konusunda- rasyonalisttir. Zira ispat eylemi, akla ve delile dayanır. Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek, o düşüncenin mantığa uygun olduğunu, tecrübeye dayalı genelleme olduğunu ya da onda bir hikmet olduğunu ortaya koymak demektir. Kaldı ki *Kur'an-ı Kerim*'de doğadaki çeşitli varlıklar ve olaylar, insanın düşünmesi ve muhakeme etmesi için sıralanmıştır. Akıldan yararlanarak Allah'ın varlığına inanmak, bizzat *Kuran-ı Kerim*'in emri olduğu için İslam düşünürleri, kelâmî ve felsefî yollarla Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmışlar, delillerinin hareket noktasını da

5 Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 1971, s. 15, 16.

6 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitapevi Yay., Ankara 1996, s. 1131.

7 Topaloğlu, a.g.e., 15.

Kuran-ı Kerim ayetlerine dayandırmışlardır.⁸ Bu nedenle felsefî ve kelâmî delillerin büyük çoğunluğunu, aynen, meâlen veya dolaylı olarak *Kuran-ı Kerim*'de bulabiliriz.

Sözlük anlamı "birleme, bir sayma, Allah'ın birliğine inanma" olan tevhid sözcüğü Divan edebiyatında "Allah'ın varlığına ve birliğine dair yazılan manzume" anlamında kullanılmıştır.⁹ Tevhid şairlerinin temel konusu, Allah'ın varlığı ve birliği (isbât-ı vâcib) gibi tefekkür gerektiren bir konu olduğu için, divanlarında tevhide yer veren şairlerin, belirli oranda felsefî ve dinî birikime sahip olmaları gerekmektedir. Şairlerin felsefî birikimleri şairlerde hemen göze çarpmaktadır. Her konuda önde olma yarışındaki divan şairlerinin, belirli bir birikime ulaşmadan bu vadiye eser vermeleri beklenemez.

Felsefî ve dinî birikimle birlikte önemli bir husus da şairin tefekkür kabiliyeti sonucu ulaştığı düşünce derinliğidir. Divan şairi, elde ettiği dinî ve felsefî birikimin sağladığı zemin üzerine, tefekkür kabiliyeti yoluyla edebî eserini inşa eder. Düşüncelerini derinleştirdiği nispette amacına yaklaşmış olur. Divan şairinin amacı, vacibü'l-vücûd olan Allah'ın varlığını, şair dünyasına has estetik yöntemlerle dile getirmeye çalışmaktır. Bu durum, edebî kabiliyet ve gözlem gücü gerektirdiği gibi bir filozof derinliğiyle düşünmeyi de zorunlu kılar.

Divan şairleri tevhid kasidelerini kaleme alırken aklın sınırlarının zorlandığı zihnî mesai, belli bir noktadan sonra yeterli olmamaktadır. Bu durumda şairin sığınacağı tek yer gönül ve sezgidir. Oysa yukarıda açıklamaya gayret ettiğimiz deliller, tamamen aklıdır ve pozitif düşünceye dayanır. İşte divan şairlerine rahat bir nefes aldırان akıl-gönül tezadında gönlün değeri ve önceliğidir. Zira, bu düşünceye göre Allah'ın varlığını ispatlamak için delile ihtiyaç yoktur. Divan şairleri akıl-gönül ikileminde daima gönülden yana olmuşlardır. Şairler tevhidlerde aklı delilleri sıralamakla birlikte sözü, sezgisel ve gönülden imana getirirler.. Kelâmî bakış açısıyla yazılan ve "yaratma"ya dayalı onlarca beyte rağmen, şairler meseleyi "yaratma" düşüncesinden çok, tasavvufun "ortaya çıkma" (zuhûr) düşüncesine bağlarlar. Bu anlamda tevhidlerin tamamında tasavvufî düşüncenin hakimiyeti görülebilir. Kelâmî bakış açısıyla yazılan tevhidlerde dahi tasavvufî düşüncenin etkileri açık bir biçimde görülür. Aşağıdaki beyitte Taşlıcalı Yahya'nın -hudûs deliline işaret ederek- belirttiği üzere, akıl yoluyla

⁸ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir 1987, s.15, 19.

⁹ Devellioğlu, a.g.e., 1102.

bu gerçeğin kavranması mümkün değildir. O bağa aklın rüzgârı ulaşamayacağı için hâdis (sonradan) olanların, ilk olan Allah'ı anlaması mümkün değildir:

*Ne bilsin hâdis olanlar kadîmi
O bâğa varamaz aklın nesîmi* (Taşlıcalı Yahyâ)¹⁰

Zaten bakmasını ve görmesini bilen için delile gerek yoktur. Bu hususta divan şairleri, "varlık âlemindeki her şey, Allah'ın varlığını ispatlamak için yeterlidir; vahdet delile muhtaç değildir." derken bile aslında kozmolojik delillere işaret etmektedir:

*Gerek mi vahdete huccet dahi çü dolmuşdur
Kamu zemîn ü zamân lâilâhe illâllah* (Ahmedî)¹¹

Tevhid şairleri eserinin fikrî cephesini, başta deliller olmak üzere, İslam düşünürlerinin sağladığı felsefî düşüncelerden yararlanarak doldurur. Zira, Allah'ın varlığı ve birliğine dair yazılan manzumelerde varlık kavramını sorgulayan şairlerin, felsefe ve kelâmdan yararlanılması tabîdîr. Bu noktada delillerin önemi ortaya çıkar. İslam felsefesi ve kelâmında basitten karmaşığa pek çok delil kullanılmıştır. Ancak, her şair kendi seviyesine uygun olan delillerden yararlanmak durumunda kalmıştır. Tevhid şiirlerinde kullanılan felsefî ve kelâmî delilleri iki ana grupta inceleyebiliriz:

1. Ontolojik Delil (Ekmel Varlık Delili)

"İlk defa İslam filozoflarından Farabî tarafından kullanılan bu delil, daha sonra batıda varlık delili (ontological proof) adıyla kullanılmaya başlanmış ve Farabî'den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşamış olan Hıristiyan teoloğu Saint Anselm'in delili diye tanıtılmıştır."¹²

Farabî'nin, Allah'ın sıfatlarından "Hak" sözcüğüne verdiği ilk anlam "var olmak"tır. Farabî'nin sözünü ettiği var oluş en olgun, en mükemmel biçimdedir. Farabî'nin zihninde canlandırdığı ekmel varlığın en önemli özelliklerinden birisi, "var olması"dır. Böylesine mükemmel bir varlığı düşünebilmek,

10 *Türk Edebiyatı'nda Tevhidler (Antoloji)*, haz. Mustafa İsen, Muhsin Macit, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1992, s. 53.

11 a.e., 10.

12 Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, Selçuk Üniversitesi, Konya, 1988, s. 141.

Farabî'ye göre o varlığın var olduğunu ispatlamak için yeterli bir delildir.¹³ Bugün çağdaş kelâmın da kullandığı bu yöntemde "zihnin tasavvur ettiği her şey, vardır." düşüncesine dayanır. Zaten ontolojik delil, diğer adıyla ekmel varlık delili, özetle "var olmayan şey düşünülemez; düşünüyorum o hâlde vardır" önermesine dayanmaktadır. Eğer insan zihni ekmel varlığı düşünebiliyorsa o hâlde ekmel varlık (olan Allah) vardır.

Tek tanrılı dinlerde Tanrı'nın mükemmel bir varlık olduğu düşüncesi ve inancı temel kuraldır. Fakat Tanrı ile ilgili delillerin çoğu zihnî çalışmaların sonucu mükemmel varlık sonucuna ulaşır. Oysa ontolojik delilde hareket noktası "mükemmel varlığın olması" fikridir.

Ontolojik delilde Tanrı kavramı tahlil edilerek Allah'ın varlığına ulaşılır: Tanrı ile, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlık anlatılmaktaysa, yani böyle bir kavram, fikir varsa, o halde söz konusu varlık gerçekte de vardır. Mükemmel varlık fikri, doğası gereği insanda bulunmaktadır. Bu nedenle -ekmel bir varlık olarak- Allah'ın varlığını kabul etmek makul, etmemek arazî bir durumdur.

Ontolojik delilin özü, "vâcibü'l-vücûd" terkinde saklıdır. Bu delilde "varlık" değil "zorunlu varlık" kavramından hareket edilir. Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen bir varlık olduğuna göre O, zorunlu olarak vardır. İslam filozoflarının belirttiği üzere O, "vâcibü'l-vücûd"dur.

Ontolojik delil, zihnî ve soyut bir delil olduğu için konunun âlimlerinin eserlerinde hayat bulmuştur. Kavram tahliline dayalı bir metot olması nedeniyle, yalnızca ontolojik delilin ulaştığı "vâcibü'l-vücûd" sonucu tevhidlere yansımıştır. Edebî bir eserde de felsefî bir fikrin uzun uzadıya tartışılması beklenemez. Bu nedenle divan şairleri tevhid kasidelerinde sık sık bu terkihi ya da -aynı anlamı karşılması kaydıyla- "vacib" sözcüğünü kullanmaktan çekinmezler. Ancak bu kullanım biçimi, kimi şairlerde gelenekten kaynaklanan kulak dolgunluğuyla, kimilerinde ise felsefî derinliğiyle birlikte kullanılmıştır.

Ekmel varlık deliline temel teşkil eden mükemmel varlık düşüncesi elbette tüm tevhidlere hakim olan görüştür. Divan şairlerinin Allah'ın mükemmel bir varlık olduğu düşüncesini benimseyip bunu, Allah'ın farklı niteliklerini

¹³ Topaloğlu, a.g.e., 61.

sıralamak yoluyla dile getirdiklerini belirtmemiz gerekir. Ancak, divan şairleri şiirlerinde bu delilin ulaştığı sonuçtan yararlanmışlardır. Bununla birlikte nadi-ren de olsa tümdengelim yönteminden yararlanan şairler bulunmaktadır. Bunun en güzel örneklerinden birini Şeyhî'nin tevhidinde görebiliriz:

Muhît cümleye vü cümle bîhaber andan

Delîl halka vü halk ana kılur istidlâl

(Şeyhî)¹⁴

Kuran-ı Kerim'in *Fussilet Sure*'si 54. ayette, "Dikkat edin, onlar Rable-rine kavuşma konusunda bir şüphe içindedirler. Gözünüzü açın! Allah Muhît'tir, her şeyi çepeçevre kuşatmıştır"¹⁵ şeklinde yer almaktadır. Allah, her şeyi kudret ve ilmi ile çevrelediği halde her şey onun hakikatinden habersizdir. Asıl varlık veya yokluğundan şüphe edilecek olan, yaratılan varlıklardır. On-ların varlığını ispatlamak için Allah'ın varlığını delil olarak ortaya koymak ge-rekir. Görüldüğü üzere bu delilde -tümdengelim yöntemiyle- müessirden esere gidilir.¹⁶ Bu durumun tam tersini ise Ahmedî'nin aşağıdaki beytinde görebiliriz:

Gökde yirde zerre zerre Kafdan Kafa değin

Birliğüne kamu şâhiddür ü varlığına dal

(Ahmedî)¹⁷

Beyitte kâinâttaki tüm varlıkların Allah'ın varlığına birer delil olduğu açık bir biçimde dile getirilmektedir. Bütün varlıkları yaratan Allah olduğuna göre eserin dış dünyadaki varlığı, onu var edenin varlığını ispatlar. Buna "bürhan-ı innî" denir. Müessirden esere yönelerek ispata çalışılırsa buna da "bürhan-ı limnî" denir.¹⁸ Tevhidlerde limnî (ontolojik) delille ilgili örnek sayısı yok denecek kadar az sayıdadır. Oysa innî (kozmojik) delil kullanılarak varlığın sorgulandığı çok sayıda beyte rastlarız. Râmî aşağıdaki beytinde bu durumu, sanatçı-eser ilişkisi kapsamında, kainattaki varlıkların Allah'ın varlığına birer işaret olduğu düşüncesiyle ifade eder:

14 Ali Nihat Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, İstanbul, 1936, s. 2.

15 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, haz. Yaşar Nuri Öztürk, Hürriyet Yay., İstanbul, 1994, s. 440.

16 Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, 22.

17 a.e., 6.

18 a.e., 13.

*Vücûd-ı Hâlık'a şâhid degül midür mahlûk
Vücûd-ı sâni'a lâzım degül midür eşyâ*

(Râmî)¹⁹

2. Kozmolojik Deliller

Kozmolojik delillerin ilk ve en basit şekillerini Eflatun ve Aristo'da görürüz. Kozmolojik deliller en parlak devrini ise Müslüman kelâmcı ve felsefecilerin eserlerinde yaşamıştır. Kozmolojik deliller isminden de anlaşılacağı üzere kozmosla ilgilidir. Bu delil kozmostan yani kâinâttan hareketle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır. İspat aracı dış âlem olunca, deliller de birden farklı biçimde görülür.²⁰ Bu nedenle kozmolojik deliller, **imkân** ve **hudûs** delilleri olarak iki grupta incelenecektir. Bununla birlikte **gâye ve nizâm**, İslam felsefecilerinin kullandığı **ilk illet** ya da **ilk sebep**; kelâmcıların ise **devir ve teselsül** adını verdikleri delil de kozmolojik deliller ailesi kapsamında ayrı alt başlıklarda değerlendirilecektir.

2.1. İmkân Delili

Felsefe ve kelâmda varlıklar, var oluş açısından iki gruba ayrılır. Bunlar vâcib ve mümkün olan varlıklardır. Vâcib, varlığı zorunlu olan, yokluğu düşünülemez varlıktır. Mümkün varlıklar ise varlığı zorunlu olmayan, yokluğu düşünülebilecek varlıklardır.²¹ Âleme baktığımızda -varlıkları mümkün (olabilir) olan- pek çok varlık görürüz. Bu varlıkların herhangi birinin yokluğunu düşündüğümüzde, zihnimizde herhangi bir çelişki doğmamaktadır. O hâlde bu varlıkların -var oluş açısından- olmaları ile olmamaları eşit seviyededir. Diğer bir deyişle mümkün olarak adlandırdığımız bu varlıklar, olmasalar da olurdu.

Varlık alanında mümkün olan varlık, ya kendisinin sebebidir ya da onu var eden başka sebepler vardır. Eğer bu varlık kendi kendisinin sebebi olsaydı, var oluşu kendisinden önce olurdu ki aklın bunu kabul etmesi olanaksızdır. Bu durumda mümkün varlıklar, var olmak için başka bir varlığa, başka bir sebebe muhtaçtır. Bu sebebin, varlığı vâcib (zorunlu) bir varlık ya da varlıklar olması gerekir. Zira mümkün varlıkların sebebi yine mümkün varlık olsaydı, onun da başka bir sebebe ihtiyacı olacaktı. Bu sebep-sonuç ilişkisi, zincirleme olarak

¹⁹ *Râmî Divanı*, haz. Erdal Hamami, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001, s. 61.

²⁰ Aydın, a.g.e., 31-34.

²¹ Topaloğlu, a.g.e., 60.

sonsuzla değin sürüp gider ki bu da akla yatkın değildir. O hâlde varlıklara var olma imkânı tanıyan sebebin, zorunlu -var olmak için başka hiçbir sebebe muhtaç olmayan- bir varlık olması gerekir ki o da Allah'tır.²² Tıpkı meyvelerin sebebinin ağaçlar, ağaçların sebebinin toprak, hava ve su olması gibi. Toprak, hava ve suyu var eden sebepler de zincirleme olarak uzatılabilir ancak, sonuç olarak yine varlığı zorunlu olan vâcib bir varlığa ihtiyaç duyulacaktır.

Yukarıda basitçe özetlemeye çalıştığımız imkân delili, Allah'ın varlığını ispatlamada kullanılan başlıca delillerden biridir. Divan şairleri de kişisel birikimleri ve yetenekleri ölçüsünde imkân delilini şiirlerinde kullanmışlardır. Derin tefekkür gerektiren bu felsefî delili, edebî sahada kullanmak oldukça müşküldür. İmkân delili "mümkün", "vâcib" gibi terimlerin ışığında açıkladığı için tevhidlerde de bu terimlere yer verilmiştir. Ancak, kimi şairler, kulaktan dolma bir biçimde "vacibü'l-vücûd" terkibini kullanarak, kimileri "vâcib" terimini felsefî derinliğiyle birlikte açıklayarak bu delilden yararlanmışlardır. Kimi şairler ise -belki de konunun felsefî ağırlığını taşıyamayarak- bu delile hiç yer vermemişlerdir.

Nâbî'nin tevhid kasidesinden aldığımız aşağıdaki beyti incelediğimizde, onun imkân delilini şiir formuna başarıyla aktardığını görürüz. Bunda onun kişisel bilgi birikimi kadar teksif (yoğunlaştırma) yeteneğinin de etkisi vardır. Zira tefekkür şairi Nâbî, aşağıda görüldüğü üzere, yüzlerce sayfada anlatılan bir ispat yöntemini, beytin sınırlı dünyasına sığdırmasını bilmiştir:

*Zihi Vâcib ki itmiş mümkünün îcâdını îcâb
Kemâl-i rahmetinden eylemiş ma'dûm iken ihyâ (Nâbî)²³*

Yukarıda görüldüğü üzere şair, "vâcib" ve "mümkün" terimlerini bir arada ve birbirini açıklar mahiyette kullanmıştır. Beyitte, "Allah (Vâcib)'ın bağışlayıcılığının olgunluğu ile, kainatta icap eden bütün (mümkün) varlıkları yokluktan var ettiği" belirtilir. Dikkat edilirse beyitte Allah'ın yaratıcılığı sıradan bir biçimde değil, varlık-yokluk tezadı dahilinde, kavramlar yerine oturtularak verilmiştir. Şairin Allah yerine "vâcib", varlıklar yerine "mümkün" sözcüklerini kullanması tesadüfî değildir. Daha önce belirttiğimiz üzere vâcib, "zorunlu" anlamına gelmektedir. Sözcüklerin -bu sözlük anlamlarıyla- beyit

22 Aydın, a.g.e., 40, 41.

23 *Nâbî Divanı*, haz. Ali Fuat Bilkan, MEB Yay., İstanbul, 1997, c. 1, s. 2 .

içinde, okuyucu için hiçbir anlam ifade etmeyeceği açıktır. Bu nedenle tevhid okuyucusunun da, şairi kadar, felsefî ve kelâmî bilgiye sahip olması gerekir. Felsefî bilgilerden yoksun olan okuyucu için bu tip beyitler bir yığın boş ve saçma söz olarak kabul edilecektir. Çeşitli kavramları karşılayan bu terimlerin iyice bilinmesi ve anlaşılması gerekir.

Mecmû'-ı kâyinât ile esnâf-ı mümkünât

Dergâh-ı 'izz-i saltanatuñda hadem haşem (Üsküplü İshak)²⁴

Kâinâtta yer alan bütün varlıklar, mümkünât (mümkün varlıklar) kapsamında değerlendirilir. Mümkün varlıkların var oluşlarında vâcib bir varlığa ihtiyaç duymaları gerekir. İşte yukarıda yer alan beyitte Üsküplü İshak Çelebi bu hususu dile getirir. Tüm mümkün varlıklar, Allah'ın sanatındaki dergâhta bir hizmetçiden ibarettir, Allah'ın izni ve emri çerçevesinde hareket ederler, varlıkları tamamen O'na bağlıdır. Nâbî'nin kasidesinden aldığımız aşağıdaki beyit bunun tipik örneğidir:

İdüp dülâb-ı istiğnâyı gerdân cûy-ı cûd üzre

Riyâz-ı ihtiyâc-ı mümkünâtı eylemiş irvâ

(Nâbî)²⁵

Beyit, bugünkü Türkçe'ye şu biçimde aktarılabilir: "Cömertlik ırmağı üzerinde ihtiyaçsızlık dolabını döndürüp, mümkünlerin ihtiyaç bahçesini suya kandırmış, doyurmuştur." Beyitte genel olarak, Allah'ın cömertliği ile varlıkların tüm ihtiyaçlarını fazlasıyla verdiği anlatılmaktadır. Beyitte yer alan "istiğnâ" (ihtiyaçsızlık) ve "mümkünât" (olabilir olanlar) sözcükleri felsefî bilgi gerektiren kavramlardır. İmkân delilini açıklarken varlıkların, mümkün ve vâcib olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Burada geçen "mümkünât" sözcüğü ile başta insanlar olmak üzere tüm varlıklar kastedilmiştir. Vâcibü'l-vücûd olan Allah, yaratmış olduğu tüm mümkün varlıkların ihtiyaçlarını fazlasıyla ihsan etmektedir. Burada "mümkünât" sözcüğünün, kulak dolgunluğu üzere veya malumat-furûşluk maksadıyla kullanılmadığı açıkça görülmektedir. Bunun en büyük delili beyitte geçen "dülâb-ı istiğnâ" terkididir. İhtiyaçsızlık dolabı anlamına gelen bu terkip ile Allah'ın "vâcib" varlık olduğu anlatılmak istenmiştir. Şair bunu da oldukça estetik biçimde şiirine aktarmıştır. Nâbî, in-

24 Mehmed Çavuşoğlu, M. Ali Tanyeri, *Üsküplü İshak Çelebi Divanı*, Mimar Sinan Univ., İstanbul 1990, s. 20.

25 *Nâbî Divanı*, 2.

sanlar (varlıklar)ın ihtiyaçlarını bahçelere benzetmektedir ki bahçelerin ihtiyacı sudur. İşte Allah da cömertliğinin ırmağı üzerindeki dolabı döndürerek, bu ihtiyaç bahçesinin suya kanmasını sağlamıştır. Ancak burada bahsi geçen dolap, "istiğnâ" (ihtiyaçsızlık) dolabıdır ki beytin felsefî zemini, "mümkinât" sözcüğüyle birlikte bu sözcüğün üzerine kurulmuştur. "İsbât-ı vâcib" terkininin tanımını yaparken vacib için, "varlığı kendinden olan, var oluşunda başkasına muhtaç bulunmayan bir zât" ifadesini kullanmıştı. İşte Nâbî'nin kullandığı "ihtiyaçsızlık dolabı" terkihi de Allah'ın var olmada hiçbir varlığa ihtiyaç duymasını ima etmek maksadıyla bilinçli olarak kullanılmıştır. Bunu "mümkinât" sözcüğüyle bir arada ve birbirini açıklar mahiyette kullanmasından da anlayabiliriz. Azmi-zâde Hâletî ise aşağıdaki beytinde imkân delilini, "gûy u çevgân" oyunundan yararlanarak gayet açık bir biçimde dile getirir. Şair, (vâcib olan) Allah'ın, felek topunu imkân arsasına yuvarladığını söylerken "arsa-i imkân" terkihiyle mümkün varlıklar âlemini kastetmektedir:

Gûy-ı gerdûnu eyleyüp galtân

Yerini kıldı 'arsa-i imkân

(Azmi-zâde Hâletî)²⁶

Vâcib (Allah) ile, mümkün varlıklar ne sıfatta ne de zâta birbirine benzer. Allah, zorunlu olarak var olduğu için, varlığında başkasına muhtaç değildir. Kainatta Vâcib'in varlığından başka varlık olmadığına göre yerle gök onunla doludur; fakat mümkün ile birleşmez.²⁷

Yir ile gök doludur senden veli bî-ittisâl

Kamu âlemden berîsin sen velî bî-infisâl

(Ahmedî)²⁸

Tevhidlerde tasavvufî düşüncenin hakimiyetini gösteren yukarıdaki benzeri beyitlerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Tasavvufî düşünce, Allah'ı vâcib olarak kabul ettikten sonra vâcibin dışında hiçbir varlığın bulunmadığı görüşünü benimser. Bu düşünceye göre, esasen mümkün varlıklar yoktur, yalnızca Vâcib (zorunlu) varlık vardır. Tek Vâcib olan da Allah'tır. Rabbanî de aşağıdaki beytinde benzer görüşlere yer verir:

26 *Azmi-zâde Hâletî Divanı*, haz. Cevat Yerdelen, Erzurum, 1998, s. 38.

27 Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, 7.

28 Tarlan, a.g.e., 5.

*Şeş cihet gerçi senünle dopdolu olmuştur
Sen ganîsin şeş cihetden ey kadîm-i zi'lulâ*

(Rabbânî)²⁹

Daha önce belirttiğimiz üzere imkân ve hudûs delilleri aynı ispat ailesinin yöntemleridir. Birincisi eser-müessir ilişkisini ele alırken; ikincisi, hudûs delili bölümünde görüleceği üzere, hâdis-muhdis ilişkisinden yararlanır. Bu nedenle hudûs ve imkân delilleri birbirini tamamlar niteliktedir. Fuzûlî de divanında yer alan tevhid kasidesinde imkân delilinden yararlanırken hudûs ve imkân delilini bir arada verir:

*Mükevvenâta hudûs ol kadîmdendir kim
Kemâl-i zâtına mümkün değil kabûl-i fenâ*

(Fuzûlî)³⁰

Beyit günümüz Türkçe'sine şu şekilde aktarılabilir: "Yaratılmışların hepsinin sonradan olması o başlangıçtan (Allah'tan) dir. Onun zâtının olgunluğunun, yokluğu kabul etmesi olanaksızdır." Fuzulî yukarıda yer alan beyitte "mükevvenât" sözcüğüyle alemde yer alan mümkün varlıkları kastetmektedir. Çünkü şairin tercih ettiği mükevvenât sözcüğü, yaratılmışlığı ifade eden bir sözcüktür. Yaratılmış olan varlıklar, mümkün; mümkün varlıklar da hâdistir, sonradan değildir. Varlık alanında ilkin Allah'ın zâtı bulunmaktadır. Bu nedenle Allah, "Kadim" güzel ismiyle adlandırılmıştır. Onun yokluğunu düşünmek olanaksızdır. Vâcibül-vücûd olan Allah, kadim olan zâtının olgunluğuyla yokluktan varlık peyda etmiştir. Görüldüğü üzere şair, "mükevvenât, fenâ, kadîm, hudûs, zât", gibi imkân ve hudûs delillerini birinci dereceden ilgilendiren sözcüklerden yararlanmıştır. Fuzûlî beyitte, imkân ve hudûs delillerinin her ikisinden de yararlanarak zât-isim ilişkisini dile getirmektedir. Beyti, geleneksel biçimde Allah'ın isim ya da sıfatlarını sıralayan beyitlerden ayıran ve üstün kılan yönü de budur.³¹ Bununla birlikte estetik açıdan değerlendirdiğimizde beyitte "mümkün" sözcüğünün kullanılması ilgi çekicidir. Bu sözcüğün, beytin felsefi çatısında hiçbir etkisinin olmadığı ve yalnızca sözlük anlamıyla kullanıldığı açıktır. Ancak, isbât-ı vâcib delilleri aracılığıyla

29 Tarlan, a.g.e., 31.

30 *Fuzulî Divanı*, haz. Kenan Akyüz ... [ve öte.] Akçağ Yay., Ankara, 1990, s. 26.

31 Allah'ın isim ve sıfatlarını sıralayan bu tip beyitleri pek çok şairin tevhid kasidesinde görmek mümkündür. Aşağıdaki beyit Fuzulî'nin tevhid kasidesinden alınmıştır:

*Kadîr ü Muktedir ü Kâdir ü Mukaddîr ü Hayy
Âlîm ü Âlim ü Allâm u A'lem ü A'lâ*

Allah'ın varlığının konu edildiği bir beyitte, birinci derecede önemli felsefi bir terim olan "mümkün" sözcüğüne yer verilmesi, şairin bilincinin -ihâm-ı tenasüp yoluyla- imkân deliline işaret ettiğini göstermektedir ki beytin kuruluşunu sağlayan zemin, tamamen bu felsefi altyapıya dayanır.

Tevhid kasidelerini incelediğimizde onların Allah'ın varlığı ve yaratıcılığı ile ilgili olarak pek çok delil sıralamalarına rağmen, imkân deliline nadiren yer verdiklerini görüyoruz. Divan şairlerinin bu delili sık kullanmamasının nedeni, şairlerin kişisel tercihleri olabileceği gibi, bilgi birikimi veya bilgiyi şiir formuna aktarma kabiliyetleriyle de ilgili olabilir. Ancak Nâbî ve Fuzûlî gibi birinci sınıf şairlerin kasidelerinde dahi konuyla ilgili az sayıda örnek bulabildiğimizi belirtmeden geçemeyeceğiz. Bu durumu, imkân delilinin zihni olmasına ve kavram tahliline dayanması nedeniyle şiir âlemine aktarılmasındaki güçlüklerle bağlayabiliriz.

2.2.Hudûs Delili

Hudûs delili, daha çok kelâmcılar tarafından kullanıldığı için "kelâm delili" olarak da adlandırılır. Kelâm âlimleri hudûs delilinin kaynağını *Kurân-ı Kerim*'e kadar götürürler. *Kuran-ı Kerim*'de Hz. İbrahim'in Allah'ı arayışını konu edinen *Enâm Suresi* 75-79. ayetlerin gösterdiği yolla hudûs delilinin yöntemi aynıdır: "Böylece biz İbrahim'e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk ki, gerçeği görüp bilerek inananlardan olsun./ Gece üstüne çökünce bir yıldız gördü de "işte Rabbim bu" dedi. Yıldız battığında ise "batıp gidenleri sevmem" diye konuştu./ Ay'ı doğar halde görünce, "Rabbim bu" dedi. O batınca da şöyle konuştu: "Eğer Rabbim bana kılavuzluk etmeseydi sapıtan topluluktan olurum."/ Nihayet güneşin doğmakta olduğunu gördüğünde, "benim Rabbim bu, bu daha büyük" dedi. O da batıp gidince şöyle seslendi: "Ortak koştüğünüz şeylerden uzağım ben." / "Ben bir hanif olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Müşriklerden değilim ben." ³² "Burada temel düşünce gelip-geçici olandan hareket ederek gelip-geçici olmayan bir yapıcıya, yaratıcıya, sebebe ulaşmaktır." ³³ Bu nedenle vahdâniyet yani Hanefiliği yayma görevini üstlenen Hz. İbrahim'in kullandığı bu yöntem hudûs delilinin özü mahiyetindedir. Hz. İbrahim bu yönüyle kimi tevhidlerde konu

32 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 130-131.

33 Aydın, a.g.e., 35-6.

edilirken, Abdülvasi Çelebi'nin *Halilnâme*³⁴ adlı mesnevîsi gibi müstakil olarak veya çeşitli eserlerde küçük bölümler halinde ele alınmıştır. *Halilnâme*'nin 609-626. beyitlerinde Hz. İbrahim'in hudûs delili ile paralel olan yöntemi açıkça görülmektedir:

*Gice olmuş idi taşraya çıkdı
Cihânu gördi hem göklere bakdı*

*Gelende gördi yılduzlar düzilmiş
Yeşil yaprakda ak güller dizilmiş*

*Didi kim şol ola beni yaradan
Düridüp dahı kullıga yaradan*

*Gözetdi anı çok tâ kim tulındı
Sanasın gök yüzinden yog olındı*

*Didi ben sevmezem şol tulınanı
Gehî yüz gösterüp geh yok olanı*

*Bunu böyle dir iken ay togdı
Cihân mülkine mülk-ârây togdı*

*Didi bini yaradan bu durur bu
Zihî gökçek cemâl u zihî hoş rû*

*Gözetdi anı dahı tulınınca
Teferrüc itdi görünmez olunca*

*Didi bu dahı degül bana râzık
Bana kendüyi bildürmezse Hâlık*

*Hakikat kendüme zulm itmiş olam
Hidâyet menzilinden gitmiş olam*

34 *Halilnâme*, Abdülvasi Çelebi, haz. Ayhan Gültaş, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996, s. 113-116.

*Bunu böyle dir iken ay tulındı
Güneş togdı bir âlem yüzi güldi*

*Didi Rabbum budur kim budur ekber
Bu gördüklerüme hem şâh u server*

*Cihân yüzini hem rûşen bu itdi
Bu dünyâ içini gülşen bu itdi*

*Anı dahı gözetdi tulınınca
Hem ol tulınacak yire varınca*

*Didi el-hak ki bu dahı degüldür
Veli bu dahı bu bahçede güldür*

*Beniüm Rabbum anı görklü idendür
Beni yaradan anı yüridendür*

*Buna hâlık dimekden ben berâyem
Ki müşrikler işinden ben arıyam*

*Bugur bir nesne ben anladum el-hak
Ki kamu nesneyi düzendür ol Hak*

"Hudûs" sözcüğünün sözlük anlamı "sonradan peyda olma"³⁵ dir. Adından da anlaşılacağı üzere hudûs delili, "âlem hâdistir" önermesine dayanmaktadır. Bu noktada "hâdis" terimi üzerinde durmak gerekir. "Hâdis" sözcüğünün sözlük anlamı, "hudûs eden, çıkan, meydana gelen; yeni, yeni çıkan"³⁶ dir.

Hudûs delilinde, sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere, âlemin sonradan meydana geldiği görüşü, temel prensiptir. Kelâmcılar, bu delili farklı yöntemlerle açıklamaya çalışır. Gazâlî bunu cisimlerin hareketli ve sabit oluşlarıyla açıklar. Hareket ve sabitliğin sonradan olma (hâdis) olduklarını ispatladıktan sonra, hâdis olanlardan uzak kalmayan bir şeyin de hâdis olması gerektiğini belirtir.³⁷

35 Devellioğlu, a.g.e., 379.

36 a.e., 309.

37 Aydın, a.g.e., 37.

Fahredden er-Râzî (1149-1209)'nin hudûs delili için kullandığı yöntemlerden biri, cisimlerin nihayetli oluşudur. Bu yöntemle göre, cisimlerin sonlu olmadığını farz etmek gerekir. Sonsuz cisim üzerinde biri sonlu biri sonsuz iki paralel doğru düşünebiliriz. Bu paralelliği kaldırıp aynı doğru üzerinde düşündüğümüzde sonlu olan doğrunun, sonsuz olduğu var sayılan doğru ile kesiştiği görülür. Bu iki doğrunun kesiştiği nokta, bir başlangıç veya nihayet bildireceği için sonsuz cismin de sonlu olduğu anlaşılır. Sonlu olan cisim de hâdistir, sonradan değildir. Hudûs delili şu biçimde de açıklanabilir: Herhangi bir cismin hacmini ele aldığımızda onun daha küçük ve daha büyük olabileceğini düşünebiliriz. Cismin küçük veya büyük olmasını sağlayacak muhtar (dilediğini yapabilen) bir faile ihtiyacı vardır. Bu tercihin bizzat kendisi tarafından yapılması olanaksızdır. Çünkü varlığı kendisinden olan bir şey, yokken sonradan var olamaz. O halde cisimlerin hacimleri, varlığı veya yokluğu arasında tercih yapacak bir güç vardır. Muhtar fâile muhtaç olan her varlık sonradan değildir³⁸.

Ebu'l-Huseyin el-Hayyât (d.912), Nezzâm (d.845)'dan naklen hudûs delili ile ilgili farklı bir yöntemi dile getirir: Sıcakla soğuk birbirine zıttır. İki zıt şey kendiliğinden bir araya gelemez. Oysa sıcak ve soğuk bir araya gelebilmektedir. O halde bunları bir araya getiren bir kuvvet vardır. Doğalarına aykırı olarak kendilerine yapılan etkiye boyun eğip bir araya gelmeleri onların zaafıdır. Onların bu zaafı, aczi ise sonradan meydana çıktıklarına işaret eder. Sonuç olarak bunları, ihdâs eden (meydana getiren) ve icad eden (vücûda getiren) yaratıcı bir güç vardır.³⁹ Kısaca özetlediğimiz hudûs deliline yönelik bu yaklaşımı, Nâbî'nin tevhidinde de görmekteyiz:

Kurup bir bârgâh-ı sun' lutf u kahrden memzûc

Viriip ezdâda amîziş komiş nâmın anuñ dünyâ

(Nâbî)⁴⁰

Nâbî yukarıda yer alan beyitte Allah'ın yaratıcılığıyla -kahr ve lütuftan-dünya denilen bir çadır kurduğunu ve bütün zıtlıkları birbirine uyuşturup bu-
raya koyduğunu söyler. Beytin felsefî alt yapısı ezdâd (zıtlıklar), amîziş (uyum) ve memzûc (karışım) sözcükleri üzerine kurulmuştur. Nâbî dünyanın,

38 Topaloğlu, a.g.e., 84.

39 Topaloğlu, a.g.e., 72.

40 *Nâbî Divanı*, 1.

zıtlıkların biraraya getirilip uyuşturulması sonucu olduğunu belirtir. Şair zıtlıklardan hareketle âlemin bir yaratıcısı olduğu fikrine yönelir ki Nezzâm'ın ileri sürdüğü görüşle hareket noktası itibarıyla aynıdır. Kaldı ki hudûs delili kapsamında yaratıcının ifade edilmesi bakımından yalnızca "sun" sözcüğü yeterlidir. Buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak maddeye yönelik bu yaklaşım daha çok, "gâye ve nizâm" delilinin konusu olduğu için konuyla ilgili değerlendirmeler söz konusu bölümde yapılacaktır.

Hudûs delili, başta da belirttiğimiz üzere "âlem hâdistir" önermesine dayanır. İslam düşünürleri, imkân deliliyle bağlantılı olarak hudûs delilini sıklıkla kullanmışlardır. Hudûs delili, kâinâtın sonradan olduğunu ispatlar ve her sonradan olanın bir yaratıcıya muhtaç olduğu sonucuna varır. Hudûs delilinin özü "sonradan olma" düşüncesi olduğu için, divan şairleri de tevhidlerinde, Allah'ın yaratıcılık gücünü merkeze alarak- âlemin hâdis olduğuna değinirler.

Hudûs delili, ister istemez zaman problemini karşımıza çıkarmaktadır. Eğer kâinât sonradan yaratılmışsa, zamanın da bir başlangıcı olması gerekir. Hâdis varlıklar zincirinin geriye dönük olarak sonsuza gitmesi olanaksızdır. Eğer zaman sonsuza değin geriye gitseydi, bugün içinde bulunduğumuz anın olmaması gerekirdi. Her olayın bir öncesinde, farklı bir olayın gerçekleştiği düşünülduğünde, olaylar zinciri uzayıp gider. Hiçbir zaman bu zinciri tamamlayıp hakikaten var olan bir sonsuz oluşturamadığımız gibi içinde bulunduğumuz zamana da ulaşamayız. Bu nedenle hudûs delili, gerçek sonsuzun varlığını kabul etmez.⁴¹ Sonsuzluk yalnızca Allah'a mahsustur. İslam kelâmcıları, Aristo gibi filozofların, kâinâtın Tanrı ile birlikte hep var olduğu (kıdem-i âlem) fikrini reddederler. Bu düşünce Nâbî'nin ezel ve ebed kavramlarını sorguladığı aşağıdaki beyitte görülmektedir:

Ezel ser-nokta-i devr-i hayât-ı asldır k'eyler

Ebedden imtinâ'-i infikâk-i 'aynına îmâ

(Nâbî)⁴²

Kimya ile ilgili çalışmalar, bazı maddelerin yok olmaya yüz tuttuğunu göstermektedir. Bu yok olma süreci bazı maddelerde hızlı bazılarında ise yavaş bir biçimde olmaktadır. O halde madde ebedî (geleceğe doğru sonsuz) değildir. Ebedî olmayan bir varlık ezelî (geçmişe doğru sonsuz) de olamaz. Bu durumda

⁴¹ Aydın, a.g.e., 38.

Nâbî Divanı, 4.

maddenin bir başlangıcı olması gerekir⁴³. İşte kâinâtın başlama noktası, yani "ser nokta-i devr-i hayat" ezelde olmuştur. Nâbî de hudûs delilinin zamanla ilgili verilerini, yukarıdaki beyitte ele almaktadır. Şair ezel kavramını, "yaşamın başladığı nokta" olarak açıklarken; ebed kavramını ise ezel kavramıyla paralel olarak anlatmaya çalışır. Allah, varlıkları bu ezel noktasında yaratmıştır ki bununla varlıkların bu noktadan ayrılmalarını olanaksız kılar. Kâinât, bir kaynaktan fıskırmıştır, kâinâtı bu kaynaktan ayrı düşünmek imkânsızdır. Varlığın olabilmesi, ancak onun ezeldeki bu noktadan gelmesine bağlıdır. Allah ebedî olduğu için kaynaktan ayrılma (infikâk-ı 'ayn) olanaksızdır. Görüldüğü üzere şair hudûs delilini, ebed ile ezel kavramlarını soyut ve girift bir biçimde açıklayarak dile getirmiştir. Beyti ortalama okuyucunun anlaması oldukça zordur. Beyte genel olarak baktığımızda şairin soyut düşünceleri ve kavramları somutlaştıramadığını, edebî eserin gerektirdiği fesahate, anlaşılabilirliğe sahip olmadığını görmekteyiz. Nâbî, beyitte kavram tahliline yönelmiştir. Şairin bu eğilimini, hudûs delilinin soyut bir ispat yöntemi olmasına bağlayabiliriz. Bununla birlikte Nâbî, aşağıdaki beyitte hudûs delilini, çok daha estetik bir biçimde dile getirir:

İdüp vaz'-ı kalem evrâk-ı hikmet-hâne-i sun'a
Çeküp müsvedde-i gaybı beyâza eylemiş imlâ (Nâbî)⁴⁴

Yukarıda yer alan beyitte **sun'** ve **gayb** sözcükleri, bizi dolaylı olarak hudûs deliline götürmektedir. Gayb sözcüğü görünmeyeni, bilinmeyeni ifade eder. Sun' sözcüğü ise "yapma, yapış" anlamına geldiği gibi "tesir" anlamına da gelir ki Allah'ın âlem üzerindeki tasarrufuna işaret etmektedir. Beyit serbest bir çeviriyle "(Yaratma) sanatının hikmetlerinin yansıdığı sayfalara kalemini koyup, bilinmeyenler (gayb) müsveddesini temize çekmiş" biçiminde günümüz Türkçesine aktarılabilir. Beyitte kısaca Allah'ın yaratıcılığı (sun') ile, âlemi şekillendirdiği belirtilmektedir. Ancak şair, Allah'ın yaratıcılık gücünü kaleme benzetirken, âlemi de -kitap imajından yararlanarak- sanatın hikmetlerinin yansıdığı kitap yapraklarına benzetmiştir. Bu kitap yaprakları hikmetlerle dolu bir sanat eseridir. Nasıl ki her sanat eseri son halini almadan önce müsveddesi yazılırsa, kâinât da Allah'ın bilinmeyen âleminde müsvedde halinde hazırlanmış ve görünen âleme aktarılmıştır. Burada hudûs delili bakımından önemli

43 Topaloğlu, a.g.e., 175.

44 Nâbî Divanı, 1.

olan nokta, müsvedde ile eser (sun‘)in öncelik-sonralık durumudur. Yani yokluk müsveddesi, varlık eseri haline gelmektedir. Yukarıda belirttiğimiz kitap imajıyla birlikte, kullanılan kelimelerin tenasüp ilişkisi içerisinde bütünlük arz etmesi beytin estetik açıdan değerini ortaya koyar. Şair, hudûs delilini dolaylı bir anlatımla, şiirin estetik dünyasına başarıyla aktarmıştır. Bu beytin bir benzerini -"yazıldı âlem-i gaybında" ifadesiyle- Fasîhî'nin tevhid kasidesinde de görürüz:

Dahi konmamış iken âşiyân-ı hâke murg-ı cân
Yazıldı âlem-i gaybında rızkın bahş eder hâlâ (Fasîhî)⁴⁵

Yukarıda yer verdiğimiz her iki örnekte de hudûs delilinin dolaylı olarak anlatıldığını belirtmek gerekir. Daha önce belirttiğimiz üzere şiirin estetik dünyası, ağır felsefî konuların tartışılacağı bir zemin değildir. Bu nedenledir ki şairler, felsefe ve kelâmın konularına estetik bir hüviyet kazandırmayı hedefledikleri için bu konuların vardıkları sonuçları ele almayı yeğlemişlerdir. Bunun bir örneğini aşağıda yer alan beyitte görmekteyiz. Nâbî, soyut kavramlara dayanan beytinde dahi, âlemin ve onun içindeki nesnelere mahiyeti üzerine düşüncelerini, benzetmeye dayalı ve dolaylı bir anlatımla verir ki şiir âlemine yakışan da budur:

Der-i ‘ilminde müsta‘mel-sühan mahiyet-i âlem
Reh-i fazlında pâşide-güher hâsiyyet-i eşyâ (Nâbî)⁴⁶

Nâbî yukarıdaki beytinde "âlemin esasının, Allah'ın ilmi dahilinde önceden söylenmiş (eski) sözler, eşyanın özelliğinin ise onun erdemi yolunda saçılan inciler" olduğunu söyleyerek yokluğun, Allah'ın bilgisi dahilinde, varlık halini aldığını belirtir. Bunun için kullanılan kelimeler oldukça ilginçtir. Burada da bir önceki beyitte olduğu gibi sözcükler öncelik-sonralık bakımından ele alınıp dolaylı olarak âlemin hudûsuna işaret edilmiştir. Bunun bir benzerini Şeyhî'nin tevhidinde de görmekteyiz:

45 Halûk Gökâl, *Fasîhî Divanı (İnceleme-Metin)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2001, s. 104.

46 *Nâbî Divanı*, 3.

Aceb ne evvel olur k'anda münderic âbâd

Zihî ne âhir olur k'anda müstemir âzâl

(Şeyhî)⁴⁷

"Onun içerdği ebedlerden daha önce ne olabilir? (olamaz), Onda uzayıp giden ezellerden daha sonra ne olabilir? (olamaz)" biçiminde günümüz Türkçesine aktarabileceğimiz yukarıdaki beyitte, hudûs delilinin zamanla ilgili yönünü bulmaktayız. Şeyhî, -Allah'ı merkez alarak- varlığı, Allah'la öncelik ve sonralık bakımından kıyaslamaktadır. Böylece şair, ezel ve ebed kavramlarını sorgulayarak, İslam kelâmında yaygın olarak kabul gören ve "âlemin kadim olmadığı yani hâdislerin sonsuz olamayacağı"⁴⁸ görüşünü temel alarak, zamanın ileriye ve geriye dönük sonsuz olamayacağını belirtir.

Yukarıda yer verilen örneklerde görüldüğü üzere şairler, doğrudan doğruya hudûs delilini konu edinmemektedirler. Buna ne şiirin estetik dünyası izin verir ne de sanatçının kendisi. Burada önemle üzerinde durulması gereken konu, sanatçının düşünce yapısını besleyen felsefî alt yapının ve onun şiirini biçimlendiren düşünce zemininin tespit edilmesidir. Sanatçı eserini vücuda getirirken felsefî ve kelâmî delillerin sayfalar dolusu teorileri yerine, onlardan edindiği intibaları ve çıkarımları malzeme olarak kullanır. Aksî halde sanatçının düzyazıya yönelmesi gerekecektir. Zaten hudûs delilinin zor anlaşılacak soyut yapısı, İslam düşünürleri tarafından da eleştirilmiş ve gayesi Allah'ı ispat etmek olan bir delilin herkes tarafından anlaşılması gerektiği belirtilmiştir. Bu nedenle divan şairleri, hudûs delili ile ilgili olarak, bilhassa *Kuran-ı Kerim* âyetlerine dayanan delilleri tercih ederler. Bununla birlikte tevhidlerde doğrudan doğruya hudûs teriminin kullanıldığı beyitlere de rastlamak mümkündür.⁴⁹ Gelibolulu Âli de âlemin hâdis olmasından haberdar olmayanların, onun hiçbir zaman yok olmayacağını sandıklarını belirtir. Oysa âlemin hudûsu, diğer bir deyişle sonradan olması, onun sonlu olmasını gerektirir. Daha önce belirttiğimiz üzere her sonradan olan yok olmaya mahkumdur:

47. *Şeyhî Divanı*, haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz; Akçağ, Ankara, 1990, s. 31.

48. bk. Topaloğlu, a.g.e., 88.

49. *Sünbülzâde Vehbî Divanı*, haz. Süreyya Ali Beyzadeoğlu, Şule Yay., İstanbul, 2000, s.2 de yer alan münâcatta bunun bir örneğini görebiliriz:

Cihânı var idüp ketm-i 'ademden

Hudûs üdürdün âsâr-ı kudemden (Sünbülzâde Vehbî)

Çü gördüm anları gâfil hudûs-ı 'âlemden
Sanurlar olmaya ol 'âleme zevâl ü fenâ (Gelibolulu Âlî)⁵⁰

Âlemin hâdis oluşu, onun içindeki varlıkların da sonradan olmasını gerektirir. *Kuran-ı Kerim*'de konuyla ilgili pek çok ayet bulunmaktadır. Divan şairleri de hudûs delilinin vardığı sonradan olma (yaratılma) sonucunu, genellikle *Kuran-ı Kerim* âyetlerinden yararlanarak, farklı biçimlerde dile getirir. Şairler birikim ve yetenekleri ölçüsünde varlık-yokluk, zaman vb. soyut kavramları sorgulayabildikleri gibi, Allah'ın yaratıcılığı ve yarattıkları üzerine düşünerek de yaratıcı güç fikrine ulaşırlar. Bu tip beyitlerin kullandığı delillerde görünenden görünmeyene, somuttan soyuta doğru yöneliş gözlemlenir. Bu delillerin başında "insan" gelmektedir. Ancak, bu delilleri "gâye ve nizâm delili" adı altında inceleyeceğiz. Zira, daha önce belirttiğimiz üzere hudûs delilinin Divan şiirine yansımaları daha çok onun vardığı "kâinâtın yaratılmış olması" sonucuyla ilgili olduğundan dolayı farklı isbât-ı vâcib delilleri bir beyitte bir arada bulunabilir. Kaldı ki isbât-ı vâcib delillerinin bizzat kendileri birbirlerini tamamlar mahiyette olduğu için kimi İslam düşünürleri bu delilleri bir arada değerlendirir. Örneğin, imkân delili için verdiğimiz aşağıdaki iki beyit, yokluk-varlık kavramlarını sorgulaması nedeniyle hudûs deliline de örnek teşkil eder:

Zihi Vâcib ki etmiş mümkünin îcâdını îcâb
Kemâl-i rahmetinden eylemiş ma'dûm iken ihyâ (Nâbî)⁵¹

Mükevvenâta hudûs ol kadîmdendir kim
Kemâl-i zâtına mümkün değil kabûl-i fenâ (Fuzûlî)⁵²

Kâinâtın sonradan olduğu ve yoktan var edildiğine dair beyitler, öncelik-sonralık hususiyeti dolayısıyla, hudûs delili kapsamında değerlendirilebilir. Varlığın yokluktan yaratılmasındaki tevhidlerde en sık dile getirilen düşüncelerdendir. Kelâm felsefesinden kaynaklanan bu düşüncelyi, Gelibolulu Âlî'nin aşağıdaki beytinde yer alan "iki harf (kûn:ol) ile yoktan var etti" ifadesinden açıkça görebiliriz:

50 İ. Hakkı Aksoyak, *Gelibolulu Âlî ve Divanının Tenkitli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1999, s. 43.

51 *Nâbî Divanı*, 2.

52 *Fuzûlî Divanı*, 26.

*Sipâs u hamd-i lâ-yuhsâ ki ola yektâ-yı bî-hemtâ
İki harf ile yokdan var idüp kıldı bizi peydâ*

(Gelibolulu Âlî)⁵³

Hudûs deliline doğrudan ya da dolaylı olarak örnek teşkil edebilecek beyitleri çoğaltmak mümkündür. Râmî de dört unsurun kün emrine mazhar olmasıyla cüzlerin cevherlerinin, yokluktan birleşik (mürekkeb) varlıkları oluşturduğuna ifade eder:

Çihâr-rükn-i 'anâsır olunca mazhar-ı kün

Mürekkeb oldu 'ademden cevâhir-i eczâ

(Râmî)⁵⁴

2.3. İlk Sebep veya İlk İlet Delili (Nefy-i Teselstül)

Kısaca **ilk sebep** olarak adlandırabileceğimiz bu delili, -müstakil olarak- ilkin İslam filozofları kullanmıştır. Bu delil özellikle felsefede Aristo'dan sonra "muallim-i sâni" kabul edilen Farabî'de açıkça görülmektedir. İslam kelâmcılarında ise **ilk sebep** delili müstakil olarak görülmemekle birlikte, hudûs ve imkân delilleri kapsamında **teselstül** adıyla değerlendirilir.

İmkân ve hudûs delillerinin sonucu olarak **ilk sebep** (ilk illet) delilinin ele alınması gerekmektedir. Zira âlemin hâdis veya mümkün olduğunu ispatladıktan sonra, her hâdisin bir muhdisi, her mümkünün bir müessiri olduğu sonucuna varılmıştır. Ancak, bu muhdisin ya da müessirin kadim ve vâcib (varlığı zorunlu varlık) olması gerekir. Aksi takdirde varlık için gösterilen her sebep ya da müessir sonsuz olarak uzatılabilir. Bu nedenle ilk sebep delili hudûs ve imkân delilleri açısından da önem arz eder.⁵⁵

İslam filozoflarına göre bütün varlıkları var eden bir "ilk sebep" in olması gerekir. Bu sebep ilk varlıktır. Onun varlığı için başka bir sebebe gerek yoktur. O ezeldir, daima vardır. Onun ezeli olması kendi zatından kaynaklanır. İlk varlığın dolayısıyla da ilk sebebin madde olmaması gerekir. Eğer her maddenin sebebi yine başka bir madde olsaydı, ilk varlığın madde ile birlikte suret

53 Aksoyak, a.g.t., 33.

54 Râmî Divanı, 61.

55 Topaloğlu, a.g.e., 103.

(kendine has şekil)i de olurdu. Bu durumda iki parçadan meydana gelmiş olması gerekirdi ki her parça onun varlığının nedeni olurdu.⁵⁶

Varlıkların var olmasındaki sebeplerin zincirleme olarak sonsuza gitmesi olanaksızdır. İslam kelâmcıları zincirleme sebep-sonuç ilişkisinin olanaksızlığını çok farklı yöntemlerle açıklamışlardır. Bunlardan biri matematiksel yöntemi içermektedir: Sebepler zincirinin sonsuza kadar gittiğini varsayarsak varlıkların sayısının, sebeplerin sayısına oranla bir fazla olması gerekir. Bu da sebep-sonuç ilişkisindeki dengeyi bozacaktır. Çünkü zincirin her halkası kendisinden öncekine göre sonuç, sonrakine göre ise sebeptir. Oysa ele aldığımız son varlık bir sonuçtur. Bu durumda da sonuç sayısı sebep sayısından bir fazladır. Oysa sonsuz olarak düşünülen varlıklarda fazlalık ve eksiklik olmaması gerekirdi.⁵⁷

El-Kindî dışındaki tüm İslam filozofları bir yandan Allah'ı vâcibü'l-vücûd, ilk sebep olarak kabul etmişler diğer yandan da âlemin ezeli olduğu konusunda Aristo'nun fikirlerinden kendilerini sıyıramamışlardır.⁵⁸ İslam kelâmcıları ise kendi fikirleriyle çelişen felsefecilerin bu görüşlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. İslam düşüncesinde bir hayli yer işgal eden teselsül divan şairlerinin eserlerine de yansımıştır. Divan şairleri ilk sebep (teselsül) delilini, daha çok doğadaki varlıklardan yararlanarak estetik bir biçimde kullanmışlardır. Bunun en tipik örneklerini Fuzulî'nin tevhidinde görmekteyiz:

Sanıp şükûfe mebâdi sunûf-ı eşcârı

Kıldadı bahs ki câ'iz ta'addüd-i kudemâ

(Fuzûlî)⁵⁹

"Çiçek, ağaçların sınıflarını başlangıçlar sandığından, kadim (ilk)lerin birden çok olabileceğinden bahsederdi." biçiminde günümüz diline aktarılabilceğimiz beyitte Fuzûlî⁶⁰, açık bir biçimde Aristo'nun "kıdem-i âlem"

56 a.e., 59.

57 Fuzulî, *Matla'u'l-itikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-ma'âd*, [Haz.] Muhammed B. Tâvî At-Tancî, çev: Esad Coşan, Kemal Işık, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1962, s. 35-36. ve Bekir Topaloğlu, a.g.e., 105, 106.

58 a.g.e., 65.

59 *Fuzulî Divanı*, 25.

60 Büyük bir şair Fuzulî, *Matla'u'l-itikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-ma'âd* adlı eserinde felsefe ve kelâma dair konuları ayrıntılı olarak incelemiştir. Konuyla ilgili olarak bk. Fuzulî, *Matla'*, 35-6.

düşüncesini ele almaktadır. Şair teşhis yoluyla çiçeği düşündürmekte ve kendisinden kat kat büyük olan ağaçları yaratılış sebebi ve kaynağı olarak görmektedir. Şair beytin alt yapısında küçüğün büyük karşısındaki konumunu gözler önüne sererek estetik bir tezattan yararlanmışır. Bu benzetme hudûs delilinde ifade ettiğimiz Hz. İbrahim'in ilk müşahedelerini hatırlatmaktadır. İnsan zihni de var olageldiğinden beri var oluş kaynağını hep kendisiyle kıyasladığı azametli varlıklarda aramıştır. Bununla birlikte çiçeğin, başlangıç olarak gördüğü ağaçların çeşit çeşit olması, onu mebâdi (başlangıçlar) konusunda düşünmeye sevk etmektedir. Eğer var oluş kaynağı, başlangıç, ağaçlarsa bu durumda kadim (ilk varlık)den değil; kudemâ (ilk varlıklar)dan söz etmek gerekir. Dolayısıyla var oluş başlangıcının birden çok varlıktan kaynaklanması gerekir. Görüldüğü üzere Fuzûlî adeta filozofları, çiçeğin ağzından konuşurarak onların görüşlerini dile getirmektedir. Ancak şairin kelâmcılardan yana tavır koyarak kıdem-i âlemi reddettiği "sanıp" sözcüğüyle tartışma götürmez biçimde tescil edilmektedir. Nitekim şair bir başka beytinde ilk sebep delilini, felsefenin "illet-i ûlâ" ve kelâmın "teselsül" terimleriyle açıkça ifade etmektedir:

Veriüp teselsüle kuvvet tabiat-ı kec-i âb

Olurdu nâfi-i isbât-ı illet-i ûlâ

(Fuzûlî)⁶¹

"Suyun çarpık yaratılışı (kıvrılarak akışı), zincirleme gidise güç katıp ilk sebep ispatını yok sayardı." biçiminde sadeleştirilebileceğimiz beyitte yer alan "illet-i ûlâ" terkihi, ilk sebep anlamına gelmektedir. Dikkat edilirse beyitte yer alan felsefî terimlerin ne anlama geldikleri bilinmezse -dili sadeleştirilse dahi-beytin anlaşılması olanaksızdır. Fuzûlî, beytinde **teselsül** ile **illet-i ûlâ**'yı aynı kapsamda ele almaktadır. Şair soyut felsefi düşüncelerini, kozmozda gördüğü somut varlığa aktarmaktadır.⁶² Suyun neden çarpık bir yaratılışı

61 *Fuzûlî Divanı*, 25.

62 Divan şairleri doğada gördükleri varlıkların fizikî görünümünü düşüncelerine araç yaparak estetik bir bağlam yakalamaktadırlar. Bunu yaparken de - yukarıdaki örnek de olduğu gibi- kendi görüşlerine zıt olan varlıklarla birlikte kendilerini teyit eden varlıkları da kullanırlar. Bunun güzel örneklerinden birini Fasîhî'nin tevhidinde görebiliriz:

Çemenler kaldırıp barmakların yer yer eder ikrâr

Kemâl-i sun'-ı vahdâniyyetin dâ'im elif-âsâ (Fasîhî)

Görüldüğü üzere şair, Allah'ın "vahdaniyet" (birlik)ini, çimenin yukarı doğru uzanan tek ve düzgün biçimiyle delillendirmektedir. Şairin muhayyilesi çimenlerin bu şeklini, Allah'ın birliğini ikrar etmek için parmağını yukarı kaldıran bir insan gibi algılamaktadır.

olabilir? Kıvrılarak ve uzayarak giden suyun çarpık yaratılışlı olarak görülmesi kadar doğal (ve estetik) neden olamaz herhalde. Fuzulî suyun kıvrılışına bakarak eğri tabiatlı olduğuna kani olmuş ve bu zihnî müşahedesini, asıl maksadı olan uzayıp gitme özelliği ile birleştirmiştir. İslam düşüncesine göre teselsül yani varlığın zincirleme sebep-sonuç biçiminde sonsuza gitmesi reddedilmiştir. Ancak, çarpık yaratılışlı su, uzayıp giderek teselsül fikrine güç katmakta, ilk sebep ispatının da reddedilmesine neden olmaktadır. Şair, dolaylı olarak suyu çarpık yaratılış gereği kafir saymaktadır.⁶³

Divan şiirinde felsefenin soyut kavramlarını Fuzulî kadar estetik biçimde ifadelendirebilecek çok az şair vardır. Fuzulî, yukarıdaki iki örnekte de görüldüğü üzere, **teselsül, ilk sebep, kıdem-i âlem** gibi karmaşık konuları estetik ve sanath olduğu kadar açık ve anlaşılır bir biçimde dile getirmiştir.

2.4.Gâye ve Nizam Delili

İnsanoğlunun bizzat kendisinde ve kâinâttaki varlıklarda gözlemlediği düzen, onu yaratıcı güç fikrine yöneltmiştir. Gerçekten de tabiattaki düzen; ay, güneş ve gezegenlerin belirli bir düzenle devredışı, onların -varlık üzerinde etkisi olan- üstün bir gücün eseri olduklarını gözler önüne sermektedir.

Varlıklarda görülen bu düzen ya da kâinâttaki düzenin varlığına işaret eden belirtiler, muayyen bir gâyeye hizmet etmekte, kâinâttaki yaşamın sürmesini sağlamaktadır. Ne düzen ne de gâye kendi başına ortaya çıkamaz. Varlıklar, kendi kendilerine bir düzen ve gaye seçme olanağına sahip değildirler. Çeşitli varlık seviyesinde bulunan varlıkların, ne müstakil olarak ne de tesadüfen bir araya gelmeleri, bir takım alt sistemler oluşturmaları ve sonuç olarak kâinât gibi âdeta organik bir bütün oluşturmaları olanaksızdır. Bu durumda kâinâta bu nizâm ve gâyeyi veren ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlığın bulunması gerekir.⁶⁴

Sokrat devrinden beri kullanılan gâye ve nizâm delili, İslam düşüncesinde en çok kullanılan delillerdendir. Bunun temel sebepleri, bu delilin kolay anlaşılır ve pratik olmasının yanında insanın estetik duygusuna hitap etmesidir.

63 Fuzulî'nin, yukarıdaki beyitte kıvrılarak akması dolayısıyla kafir saydığı suyun aynı özelliğini su kasidesinde peygâmbere sevgisiyle yorumlaması, şairin hayal gücünün seviyesini gözler önüne sermektedir.

64 Aydın, 48-9.

İlk sebep, muhdis, Vâcibü'l-vücûd vb. terimler filozofları tatmin etse de sıradan insanların dinî duygularını tatmin ettiği söylenemez. Oysa gâye ve nizâm delili, dinî hayat için son derece önemli olan nimet, ihsan, lütuf, inayet, hikmet, adalet gibi fikirleri göz önünde tutmaya çalışır.⁶⁵ *Kuran-ı Kerim*'de en çok kullanılan delil olmasının yanı sıra her kesimden insana hitap etmesi, hudûs ve imkân delillerinde olduğu gibi felsefî izahlara ihtiyaç duymaması, malzemesini duyular âleminde alması ve kâinâtı dolduran varlıklarda herkesin görüp sezebileceği hikmetler bulunduğu için gâye ve nizâm delilinin kullanım alanını genişletmektedir.⁶⁶

Gâye ve nizâm delilinin kolay anlaşılır ve pratik olması divan şairlerinin de bu delile yönelmesini sağlamıştır. Zira, daha önce de belirttiğimiz üzere şiirin estetik dünyası bunu gerektirmektedir. Bununla birlikte gâye ve nizâm delilinin geniş bir yelpazeye yayılan malzemesini, sanatçıların kullanımına sunması önemli bir etkidir.

"Kuran'ın üçte birine yakın kısmını, insanın kendi nefsine, biyolojik yapısına, yer ve göklerde olup bitenlere, tarihi olaylara bakmasını, onlar üzerinde düşünmesini isteyen âyetler oluşturmaktadır."⁶⁷ Gâye ve nizâm delilinin, divan şairleri için önemli bir övünç vesilesi olan, hadis ve bilhassa ayet iktibasına olanak sağlaması üzerinde durulması gereken konulardır. Zira, her fırsatta *Kuran-ı Kerim* ayetlerinden iktibas yapan divan şairleri için, gâye ve nizâm delilinin en çok kullanılan delil olması doğal karşılanmalıdır. Gâye ve nizâm delilinin bu yapısı, divan şairlerinin bu delil kapsamında dile getirdiği her beytin, *Kuran-ı Kerim* ayetleriyle ilişkilendirilmesine olanak sağlar.

Gâye ve nizâm delili, kâinatta ve dünyadaki varlıklardan hareketle Allah'ın varlığına ulaşır. Beş duyuya dayalı olarak gözlemlenen tüm varlıklar gâye ve nizâm delilinin ele aldığı konular arasındadır. Gâye ve nizâm delili, sağladığı geniş malzeme nedeniyle, somuttan soyuta, maddeden manâya geçişte kolaylık sağlayan bir ispat yöntemidir. Bu nedenle divan şairleri tabiattaki tüm canlı ve cansız varlıkları, kâinattaki gâye ve nizâmın birer belirtisi olarak sayarlar.

65 a.e., 49.

66 Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., 134.

67 Aydın, a.g.e., 51.

"Kâinâtı dolduran sayısız varlığın bir sebepler ve gâyeler sistemi arz ettiği his ve müşahede ile sabittir. Hiçbir şey gayesiz, abes ve boşuna var edilmemiştir. Her şey bir sebeple var edildiği gibi, belli bir gâyeye de yöneltilmiştir. Yani her varlığın var oluşuyla gerçekleştirilmek istenen bir gâye mevcuttur."⁶⁸ Fuzûlî, tevhidinin çoğu beytinde çeşitli varlıkları gözlemleyerek hadiselerin ardındaki hikmeti arar. Doğa, Allah'ın sanatını icra ettiği hikmetli eserlerle doludur. Bu hikmetler âlemini görmek için gül bahçesine gidip gezmek yeterli olacaktır:

*Bisât-ı gül-şene dün eyledim güzer ki demî
Kılam nezâre-i âsâr-ı san'at-ı Mevlâ*

(Fuzûlî)⁶⁹

Fuzûlî doğadaki varlıkları müşahede ettikten sonra görebilen için, "vücûd-ı her mevcûd"un "delâlet-i illet" kıldığını belirtir. Şair, eser-müessir ilişkisinden hareketle, dünyadaki bilgi ve kudret gerektiren eserlerin, bir üstâda muhtaç olduğuna karar verir:

*Bu kâr-hâne bir üstâddan değil hâli
Gerek bu kudrete elbette kâdir ü dânâ*

(Fuzûlî)⁷⁰

Gâye ve nizâm delilinin temelinde "zıtlıklar" bulunmaktadır. Varlıklardaki güzellik-çirkinlik, küçüklük-büyüklik, değer-kıymetsizlik, sıcaklık-soğukluk, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların mukayesesi yoluyla kâinâtteki nizâm ve eşyanın hikmeti, gayesi sorgulanır. Gâye ve nizâm delili kapsamında varlık üzerine genel değerlendirmeler yapılabildiği gibi, insan bedeninin biyolojik yapısı, astronomik düzen, hayvanların ve bitkilerin yaratılışındaki hikmet ve düzen, zıtlar arasındaki uyum vb. pek çok konu ele alınır. Eski kültürümüzde cansız varlıklar anasır-ı erbaa üzerine temellendirilir. Şairler, zıtlık kavramı üzerine düşüncelerini anasır-ı erbaa (dört unsur) olarak adlandırılan su, hava, ateş ve toprağı kullanarak dile getirmiştir. Örneğin, Nazîm aşağıdaki beytinde, zıt varlıkların Allah'ın kudretiyle karıştığı, uyumlu bir terkip oluşturduğunu dile getirir:

68 Gölcük, Süleyman Toprak, a.g.e., 134-35.

69 Fuzûlî Divanı, 25.

70 a.y.

*Sun'unu izhâr edip azdâda verdi imtizâc**Etdiler âmtîzîş âb u âteş ü bâd u türâb**(Nazîm)⁷¹*

Nazîm'in yukarıdaki beyitte dört unsuru kullanması tesadüfî değildir. Zira, madde âlemi bu dört ana öğeden ibarettir. Ateşin doğası sıcaklık, suyun doğası ıslaklık, havanın soğukluk, toprağınki ise kuruluştur.⁷² Bu dört unsur kendi içinde zıtlıkları ifade eder. Bu durumda ateşle hava sıcaklık-soğukluk bakımından; su ve toprak ıslaklık-kuruluk bakımından birbirine zıttır. Bu noktada beyitte birbiri ardınca dizilen bu unsurlar zıtlıkların ifadesidir. Zıtlıkların, gâye ve nizâm delili kapsamında dört unsurdan yararlanılarak anlatılması Divan şiirinde -bilhassa tevhidlerde- sık görülen bir durumdur.

Varlıklardaki zıtlık yalnızca dört unsur ile sınırlı değildir, eşyanın tamamı münferit olarak zıtlığın ifadesidir. Özetle diyebiliriz ki Allah'ın hikmetinin eseri olarak kâinâta sağladığı nizâm, varlığın, hayatın tamamını kapsar. Burada önemli olan, Allah'ın zıtlıktan uyum, kaostan kozmos meydana getirmesidir. Gâye ve nizâm delili, sağladığı geniş malzeme nedeniyle tevhidlerde en çok kullanılan ispat yöntemidir. Söz gelimi, Şeyhî'nin tevhid kasidesindeki çok sayıda beyit, gâye ve nizâm deliline örnek teşkil eder. Şeyhî, kâinattaki düzene, acayıplıklara ve zıtlıkların uyuşmasına dair çeşitli değerlendirmelere yer verdikten sonra sıraladığı tüm örnekleri kesret olarak tavsif eder. Şair, söz konusu kesretlerin tek tek şahit olduğunu söyleyerek, bütün bu işlerin bir yapıcının elinden çıktığını belirtir:

*Bu cümle kesret ile zerre zerre şâhiddür**Ki bir dürür bu kamu fi'le mutlaka fa'âl**(Şeyhî)⁷³*

Yaratıcı güce ulaşmada en önemli hareket noktalarından biri insanın biz-zat kendisidir. İnsanın biyolojik yapısı İslam düşünürleri kadar divan şairlerinin de konusu olmuştur. İnsanın yaradılışının bir hikmeti olduğu düşüncesini, Yunus Emre'nin şiirlerinde de görebiliriz:

*Pâdişâhun hikmeti gör neyledi**Od u su toprag u yile söyledi*

71 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1995, s. 35.

72 a.y.

73 *Şeyhî Divanı*, 33.

Bismillâh diyüp getürdi topragi
Ol arada hâzır oldu ol dağı

Topragıla suyu bünyâd eyledi
Ana Adem dimegi ad eyledi

(*Yunus Emre*)⁷⁴

"Büyük bir kudret, ilim ve hikmet eseri olan insanın yaratılışı, onun mucize olan vücut yapısı, uzuvlar ve fonksiyonları, vücut sistemine bağlı olarak insana lütfedilen sayısız nimetleri bildiren âyetler"⁷⁵, gâye ve nizâm delili kapsamında değerlendirilir. İnsan, *Kuran-ı Kerim* âyetlerinde geçen veya geçmeyen bütün özellikleriyle, Allah'ın varlığının bir işareti olarak Divan şiirinde yer alır. Nâbî de insanın yaratılışındaki biyolojik mucize ve bunun ardındaki hikmet karşısında hayran kalır. Küçücük, değersiz bir nutfeden gök kubbeye sığmayan yüce insanlar meydana çıkar:

Zihî Hâlik ki kemter nutfe-i nâ-çîzden itmiş
Kıbâb-ı bârgâh-ı çarha sığmaz kimseler peydâ

(*Nâbî*)⁷⁶

Doğa şaşırtıcı hadiseler sahne olmaktadır. Bitki ve hayvanların yaşamı, özellikleri düşünen insanlar için hikmetlerle doludur. Dikenlerden güller, fidanlardan taze hurmalar biter. Muhibbî için her çiçek, her meyve Allah'ın kurduğu düzene ve hikmete işaret eder :

Hârdan güller bitirdin nahlden hurmâ-yı ter
İbret için kullarına hikmet izhar eyledin

(*Muhibbî*)⁷⁷

Tevhid kasidelerinde insan yararına sunulan su, bitki ve madenlerin zıtlığa dayalı düzeni sıklıkla işlenir. Ahmedî de aşağıdaki beytinde dikenden hurma, mermer (kaya) dan yakut ve mercan, (yağmur) damlasından inci, çölden su çıktığını belirtir:

74 *Yunus Emre, Risâletü'n-Nushiye*, haz. Mustafa Tatçı, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1991, s. 27.

75 Topaloğlu, a.g.e., 23.

76 *Nâbî Divanı*, 2.

77 a.e, 51.

Hardan hurma bitürdün hâreden yakut u lâ'l
Katreden gevher yaratdun sahreden âb-ı zülâl (Ahmedî)⁷⁸

Nâbî, tezatların uyuşmasından oluşan bu nizamı hayranlıkla müşahede eder. Allah, nasıl bir sanatçıdır ki dut yaprağı ve kötü kokulu kurt (ipek böceği) tan, yüce insanların övünerek giydikleri atlas ve diba elbiseler yaratır:

Zihî Sâni' ki eyler berg-i tut u kirm-i bed-bûdan
Libâs-ı iftihâr-ı şehriyârân atlas u dîbâ (Nâbî)⁷⁹

Şeyhî ise insan tükürüğünün yılanı öldüreceği inancı üzerine inşâ ettiği beytinde yılanın bedeninde (zehirle birlikte) panzehiri de taşıması ve onca zehre rağmen insan tükürüğünün yılanı öldürmesi karşısında şaşkınlığını gizleyemez:

'Aceb degül mi ki ef'î etinde var tiryâk
Bu kamu zehrî'ana⁸⁰ rîk-i âdemî kattâl (Şeyhî)⁸¹

Üzerinde düşünülmesi gereken, cevaplanması gereken pek çok soru vardır. Yarattılış bilmeceğini çözmeye çalışan Nevayî, hem kendisine hem de okuyucuya sorduğu sorularla çıkış arar. Her varlıkta Allah'ın cemâli yansımaktadır. Pervaneyi ateşe yönelten bir sebep olmalıdır:

Cemâling pertevîdîn şem' otı ger gülsitân irmes
Nidin pervâne ot içte özün salar Halîl-âsâ (Ali Şir Nevâyî)⁸²

Kuran-ı Kerim'de pek çok âyette⁸³ çeşitli hayvanların, insanların yararına sunulduğu belirtilir. *Müminûn Suresi* 21. ve 22. ayetlerde, "Davarlarda da sizin için elbette bir ibret vardır. Onların karınlarındakilerden size içiriyoruz. Onlarda sizin için bir çok yarar var. Onlardan yiyorsunuz da.(21) / Hem onlar

78 Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, 5.

79 *Nâbî Divanı*, 2

80 Ali Nihat Tarlan sözcüğü vezin gereği "zehrî'ana" (zehirle ana) biçiminde, Mustafa İsen ve Cemâl Kurnaz ise "zehr il'ana" biçiminde okumayı tercih etmiştir. (bk. *Şeyhî Divanı*, 33.)

81 Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler*, 18, 19.

82 *Türk Edebiyatı'nda Tevhidler (Antoloji)*, 27.

83 Örneğin Nahl Suresi 68. ve 69. ayetlerde arıdaki hikmetten bahsedilir.

üzerinde hem de gemiler üzerinde taşınıyorsunuz.(22)"⁸⁴ buyrulur. İşte hilkatin her yaşam seviyesindeki bu gâyeyi ve hikmeti görebilen Nâbî, hakir görülen öküzün dahi hizmetleri ile insan yaşamında ne kadar önemli bir yeri olduğunu belirtir. Mağrurların küçümsediği öküz var olmasaydı, insanlar yüklerini kendileri taşımak zorunda kalacak ve çok övündükleri şerefleri yok olacaktı:

Eğer gâv-ı hakîr olmasa gerden-dâde-i hidmet

Olurdu hâl-i mağrûrân-ı âlem müşrif-i ifnâ

(Nâbî)⁸⁵

Tevhidler tarandığında hayvanlarla ve bitkilerle ilgili daha pek çok beytin olduğu görülebilir. Bu beyitlerin pek çoğunda doğadaki düzen ve varlıkların yaratılışlarındaki gâye sorgulanmaktadır. Bununla birlikte ay, güneş gibi gök cisimleri de kâinattaki düzene işaret etmektedir. Tevhidlerde söz konusu gök cisimlerinin belirli bir nizâm ile devredişleriyle ilgi çok sayıda örnek bulunmaktadır. Bu husus *Kuran-ı Kerim*'de açık bir biçimde dile getirilmiştir: "Görmedin mi, Allah geceyi gündüzün içine sokuyor. Güneşi ve ayı bir emre boyun eğdirmiş. Hepsi belirlenmiş bir süreye doğru akıp gidiyor. Kuşkusuz, Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdardır."⁸⁶ Felek, Allah'ın hükmü ile durmadan dönerken; ay, O'nun emriyle bazen hilal bazen de bedir halini alır. Hiç şüphesiz bu nizâm, Allah'ın eseridir:

Hükmün-ile mihri eylersin felekte bî-karâr

Emrün ile mâhu idersin gâh bedr ü geh hilâl

(Cem Sultan)⁸⁷

Allah'ın emriyle doğan güneş, günü aydınlatmış; yıldızlarla süslü gece karanlık olmuştur:

Rûzı rûşen eyledin emrinle gün etdi tulû'

Geceyi encümler ile zeyn edip târ eyledin

(Muhibbî)⁸⁸

Kuran-ı Kerim'de *Furkan Suresi* 62. âyette "Geceyle gündüzü, öğüt almak isteyenlerle şükretmek isteyenler için, birbirini izler hale getiren O'dur."⁸⁹

84 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 312.

85 *Nâbî Divanı*, 8.

86 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 376.

87 *Cem Sultan Divanı*, haz. İ. Halil Ersoylu, TDK, Ankara, 1989, s. 3.

88 *Türk Edebiyatında Tevhidler (Antoloji)*, 51.

89 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 332.

ve *Enbiyâ Suresi* 33. âyette "O' dur ki, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı yarattı. Her biri bir yörüngede yüzmektedirler."⁹⁰ buyrulmuştur. İşte bu nizâmın idra-kinde olan Nâbî, gece ve gündüzün gidiş gelişindeki gecikmenin kâinâtın düzenini bozacağını ifade eder:

*Eğer leyl ü nehâr âmed-şudında geçse mikdârın
Hayât-ı kâ'inâta fâsîdât eylerdi istîlâ* (Nâbî)⁹¹

Kuran-ı Kerim'de *Nûr Sûresi* 44. âyette "Allah, gece ile gündüzü evirip çeviriyor. Gözleri olanlar için bunda elbette bir ibret vardır."⁹² buyrulur. Ahmedî de Allah'ın, yer ve göğü düzenleyip, aydınlığı ve karanlığı gösterdiğini; gece, gündüz, ay ve yılı nizam altına aldığını belirtir:

*Yir ü gökü düziüp itdüñ nûr ile zulmet ayân
Dün ü günüñ nazm idüñ râst kıldun mâh ü sâl* (Ahmedî)⁹³

3. Değerlendirme ve Sonuç

Hiçbir toplum muayyen bir dünya görüşünden yoksun değildir. Her toplumun hayatını şekillendiren dünya görüşü olduğu gibi, toplumu oluşturan birey ya da bireylerin de ortak veya farklı hayat anlayışları olabilir. Ümmet çağında Osmanlı toplumunun birey ve toplum hayatını şekillendiren düşünce ve inanç ise İslam dini ile felsefesidir.

İslam felsefesi, geniş anlamıyla, Eflatun, Aristo gibi Yunan filozoflarını takip eden ya da Yunan düşüncesinden etkiler taşıyan El-Kindî, Farabî, İbni Sina gibi filozoflarla; *Kuran-ı Kerim*'i ve şeriâtı temel alan Maturîdî gibi kelâm âlimlerini kapsamaktadır. Tasavvuf ismiyle müsemma düşüncenin temsilcisi olan İbni Arabî, Azizüddin Nesefî gibi düşünürler de İslam felsefesi kapsamında değerlendirilebilir. İslam toplumlarına yön veren ve birbirleriyle çeşitli açılardan benzerlik ve farklılıklar bulunan söz konusu üç düşünce içinde tasavvuf, yüzyıllar içinde etkisi en fazla hissedilen felsefî anlayış olmuştur. Bu durum Osmanlı toplumu ve edipleri için de geçerlidir. Dinî içerikli şiirler ince-

90 a.e., 297.

91 *Nâbî Divanı*, 7.

92 *Kuran-ı Kerim Meali (Türkçe Çeviri)*, 324.

93 *Tarlan, Divan Edebiyatında Tevhidler*, 5.

lendiğinde tasavvuf düşüncesinin hemen her şiirde hakimiyeti rahatlıkla müşahade edilebilir. Bu nedenle Divan şiiri araştırmalarında felsefe-edebiyat ilişkisi, genellikle tasavvuf açısından değerlendirilmiştir. Oysa tevhid, münacât vb. dinî içerikli manzumelerde tasavvuf düşüncesiyle birlikte, kaynağını Yunan filozoflarına kadar götürebileceğimiz felsefî düşüncenin etkileri de bulunmaktadır. Söz konusu filozoflar, varlık kavramını sorgularken kimi zaman madde ile Allah'ın başlangıçtan beri var olduğu (kıdem-i âlem) gibi İslam ile çelişen düşüncelerin etkisinde kalmakla birlikte, İslam düşüncesinin gelişiminde az ya da çok etkili olmuşlardır. Bununla birlikte görüşlerini, *Kuran-ı Kerim*'le temellendirmeye gayret eden ve "ilm-i tevhid" adıyla anılan kelâm düşüncesi de Osmanlı düşüncesini ve edebiyatını tasavvuftan sonra en fazla etkileyen anlayış olmuştur.

Osmanlı düşüncesi araştırmalarında konuyla ilgili mensur-dinî eserler kadar, tevhid gibi manzum-edebî eserler de önemli kaynaklardır. Bu maksatla tevhid kasideleri incelendiğinde tasavvufla birlikte İslam düşüncesini şekillendiren diğer felsefî yaklaşımların da manzumelerdeki etkisi görülür. Allah'ın varlığı ve birliğini konu edinen tevhidlerde söz konusu felsefî ve kelâmî görüşler, şairler için oldukça geniş edebî malzeme sunmakla birlikte, şairlerin varlığa bakış açısını da etkilemiştir. Divan şairleri bilhassa, İslam felsefesi ve kelâmının Allah'ın varlığı ve birliği üzerine ileri sürdükleri ispat yöntemlerini ve delilleri şiirlerinde dile getirmişlerdir. "İsbât-ı vâcib" terkihiyle terimleşen bu ispat yöntemi, ileri sürülen delillere göre çeşitlenmiştir. Söz konusu deliller iki ana başlık altında toplanır. Allah'ın varlığı ve birliği, kâinattan yola çıkılarak ispatlanırsa kozmolojik deliller ailesi kapsamında; varlık, mükemmel varlık olan Allah'tan yola çıkılarak, ispatlanırsa ontolojik delil kapsamında değerlendirilir.

Gâye ve nizâm delili başta olmak üzere, hemen her delili, bir arada ya da müstakil olarak tevhidlerde bulmak mümkündür. Ancak, ontolojik delil tamamen soyut olması ve kavram tahliline dayalı olması nedeniyle tevhidlerde nadiren ele alınır. Ayrıca imkân, hudûs, ilk sebep gibi kozmolojik deliller de felsefî terimlere dayalı soyut yapıları ve zor anlaşılır olmaları nedeniyle tevhidlerde nispeten daha az kullanılmıştır. Divan şiirinde -bilhassa tevhidlerde- kozmolojik deliller, en çok kullanılan ispat yöntemi olarak dikkat çeker. Kozmolojik deliller âilesinde ise gâye ve nizâm delilinin önemli bir yeri vardır. Kâinattaki gâye ve nizâmı tüm varlık seviyelerinde ele alan gâye ve nizâm delilinin, kolay anlaşılır olması; kâinattaki -özellikle tabiattaki- tüm varlıkları edebî malzeme olarak şairlerin kullanımına sunması ve her şeyden önemlisi *Kurân-ı Kerim*

kaynaklı olması nedeniyle meâlen veya doğrudan âyet iktibaslarına imkân vermesi, onun en fazla tercih edilen isbât-ı vâcib delili olmasını sağlar. Öyle ki bazı tevhid kasidelerinin tamamına yakınının, gâye ve nizâm delilinin sağladığı edebî malzeme ve bakış açısıyla yazıldığını ve çok sayıda âyet iktibâsı içerdiğini söyleyebiliriz.

İsbât-ı Vâcib delilleri, tevhidlerin felsefî cephesinin yalnızca bir yönü olmasına rağmen, -yazımızda yer verdiğimiz örnek beyitlerde görüldüğü üzere- divan şairlerine oldukça geniş malzeme sunmuştur. Derin tefekkür ve dinî-felsefî bilgi birikimi gerektiren söz konusu delilleri, edebî sahada kullanmak oldukça müşküldür. Şairler hayal güçleri, birikimleri ve felsefî düşünme yetenekleri ölçüsünde başarı sağlarlar. Şairler ele aldıkları konuda okuyucuyu -her şeyden önemlisi kendilerini- ikna etmek zorundadırlar. Söz konusu olan "isbât-ı Vâcib" gibi felsefî bir konu olunca şairlerin işi daha da zorlaşmaktadır. Zaten, divan şairleri de kişisel bilgi birikimleri ve yetenekleri ölçüsünde isbât-ı Vâcib delillerine şiirlerinde yer vermişlerdir. Tevhid yazan divan şairleri içinde, Fuzûlî ve Nâbî'nin özel bir yeri vardır. Söz konusu şairlerin manzumelerinde isbât-ı Vâcib delillerinin hemen hepsinin, oldukça estetik ve anlaşılır biçimde kullanıldığını görürüz.

Tevhid kasideleriyle ilgili diğer bir husus da okuyucusundan belirli dinî-felsefî birikim beklemesidir. İsbât-ı Vâcib delilleri, "mümkün", "vâcib", "hudûs", "teselsül", "illet-i ulâ" gibi terimlerin ışığında açıklandığı için tevhidlerde bu terimlere sıklıkla yer verilmiştir. Beyitlerde geçen felsefî terimler ve düşünceler, sözlük anlamlarıyla okuyucu için fazla bir anlam ifade etmemektedir. Söz konusu terimlerin okuyucu tarafından da bilinmesi gerekmektedir. Genel olarak tevhid kasideleri, dillerinin ağıdalı olmasının yanı sıra içeriklerinin de ağırlığı nedeniyle yazıldıkları dönemde dahi ortalama okuyucu için sorun teşkil edebilir.

Tevhid kasideleri, Osmanlı düşüncesinin ve felsefe-edebiyat ilişkisinin sınırlarının belirlenmesinde önemli kültür malzemeleridir. Bu maksatla, tevhid kasidelerine dair yapmış olduğumuz bu araştırmada felsefe-edebiyat ilişkisinin bugün olduğu kadar, dün de etkili ve yaygın olduğu anlaşılmıştır. Farklı yüzyıllardan ve şairlerden seçtiğimiz örnek beyitlerde görüldüğü üzere isbât-ı Vâcib konusu önemini yitirmemiş, her çağda şiirin konusu olmayı sürdürmüştür. "isbât-ı Vâcib" delilleri, Divan edebiyatında felsefe-edebiyat ilişkisinin yalnızca

bir yönüdür. Tevhid kasideleri incelendikçe felsefe ve kelâmın, -şairlere edebî malzeme sağlaması ve şairlerin dünya görüşlerini şekillendirmesi bakımından-Divan şiirine yansımaları daha geniş bir yelpazede görülecektir.

Kaynaklar

- Abdülvasi Çelebi. *Halilnâme*. Haz. Ayhan Gültaş. Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996.
- Aksoyak, İ. Hakkı. "Gelibolulu Âli ve Divanının Tenkitli Metni." Basılmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi, 1999.
- Anay, Harun. "Bir Osmanlı düşüncesinden bahsetmek mümkün mü?" *Dergâh*, s.76 (Haziran 1996).
- Aydın, Mehmet. *Diñ Felsefesi*. Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, 1987.
- Azmizâde Hâletî Divanı*. Haz. Cevat Yerdelen. Erzurum, 1998.
- Çavuşoğlu, Mehmed, M. Ali Tanyeri. *Üsküplü İshak Çelebi Divanı*. Mimar Sinan Üniv. Yay., İstanbul 1990.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Aydın Kitapevi Yay., Ankara, 1996.
- Fuzulî Divanı*. Haz. Kenan Akyüz ... [ve öte.]. Akçağ Yay., Ankara, 1990.
- Fuzulî. *Matla'u'l-itikâd fî ma'rifeti'l-mebde' ve'l-ma'âd*. [Haz.] Muhammed B. Tâvîr At-Tancî. Çev. Esad Coşan, Kemal Işık. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1962.
- Gökalp, Halûk. "Fasîhî Divant: İnceleme-Metin." Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi, 2001.
- Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak. *Kelâm*. Selçuk Üniversitesi Yay., Konya, 1988.
- Şeyhî Divanı*. Haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz. Akçağ, Ankara, 1990.
- Kuran-ı Kerim Meali: Türkçe Çeviri*. Haz. Yaşar Nuri Öztürk. Hürriyet Yay., İstanbul, 1994.
- Nâbî Divanı*. Haz: Ali Fuat Bilkan. c. 1. MEB, İstanbul, 1997.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Akçağ, Ankara, 1995.
- Râmî Divanı*. Haz. Erdal Hamami. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.
- Sünbülzâde Vehbî Divanı*. Haz. Süreyya Ali Beyzadeoğlu. Şule Yay., İstanbul, 2000.
- Tarlan, Ali Nihat. "Divan Edebiyatında Sanat Telâkkisi." *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. Yapı Kredi, İstanbul, 1999.
- Tarlan, Ali Nihat. *Divan Edebiyatında Tevhidler*. İstanbul, 1936.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1971.
- Türk Edebiyatı'nda Tevhidler: Antoloji*. Haz. Mustafa İsen, Muhsin Macit. Türkiye Diyanet, Ankara, 1992.
- Yunus Emre. *Risâletü'n-nushiye*. Haz. Mustafa Tatçı. Kültür Bakanlığı, Ankara, 1991.