

Ayşe SAĞLAM*  

Prof. Dr./, Dicle Üniversitesi, Ziya Gökalp Eğitim
Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi,
Diyarbakır, Türkiye. / Department of Turkish and
Social Sciences Education, Ziya Gökalp Faculty of
Education, Dicle University, Diyarbakır, Türkiye.
ayse.saglam@dicle.edu.tr |
ORCID: 0000-0002-0548-015X

A  

Gıyasettin EMEK

Doktora Öğrencisi/ PhD Student Tuşba TOBB Fen
Lisesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi, Van,
Türkiye./ Department of Turkish and Social Sciences
Education Tuşba TOBB Science High School, Van,
Türkiye. yusufemek65@gmail.com |
ORCID: 0009-0005-8792-5712

Niyâzî-i Mısrî'nin Tevhid Kasidesi'nin Kozmolojik Deliller Açısından İncelenmesi

An Analysis of Niyâzî-i Mısrî's Qasida on Tawhid in Terms of Cosmological Arguments

ÖZET

Tevhid edebî bir tür olarak Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri etrafında şekillenen; O'nun birliğini, eşsiz oluşunu, mutlak kudretini ve yüceliğini konu edinen manzum ya da mensur eserlerin genel adıdır. Bu tarz eserlerde tanrı, âlem ve insan hakkındaki düşünceler özellikle kelâm ilmi ve İslam felsefesi çerçevesinde sistematik bir şekilde incelenmektedir. Bu disiplinler; Allah'ın varlığını, kâinatın yaratılışını, isim ve sıfatlarının âlemdeki tecellisini aklî ve naklî deliller ışığında sistematik bir biçimde ele alır. Kozmolojik delil ise evrenin başlangıcının olduğunu ve yoktan yaratıldığını savunan, dolayısıyla bu düzenin bilinçli bir yaratıcı tarafından yaratıldığını temellendiren istidlalî bir argümandır. Bu çalışma, XVII. yüzyıl tasavvuf edebiyatının önemli temsilcilerinden Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694)'nin tevhid türündeki şiirini kozmolojik deliller bağlamında, tasavvufî bakış açısı korunarak incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın ilk bölümünde kozmolojik deliller ayrıntılı biçimde ele alınmış ve çeşitli örneklerle açıklanarak kuramsal çerçeve oluşturulmuştur. İkinci aşamada Mısrî'nin düşünce dünyası ve tasavvufî şahsiyeti tanıtılmış; bu bağlamda üzerinde etkili olan isimlerden Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240)'nin vahdet-i vücûd anlayışına kısaca değinilmiştir. Ardından Mısrî'nin Tevhid Kasidesi'nin şekil ve muhteva özellikleri ortaya konulmuş ve şiir, kozmolojik deliller çerçevesinde metin merkezli bir yaklaşımla tahlil edilmiştir. Çalışma, bu çerçevede Mısrî'nin tanrı, kâinat ve insan ilişkisini nasıl anlamlandırdığını ve tasavvufî düşünce ile kelâmî argümanları şiir dili içinde nasıl bütünleştirdiğini göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Niyâzî-i Mısrî, tevhid, kozmolojik delil, hudûs, imkân.

Jel Kodları: Z11, Z12

ABSTRACT

Tawhid, as a literary genre, refers to verse or prose works shaped around the essence (dhât), attributes (şifât), and acts (af'âl) of Allah, focusing on His oneness, uniqueness, absolute power, and majesty. In such works, thoughts on God, the universe, and humanity are examined systematically within the frameworks of Kalam (Islamic theology) and Islamic philosophy. These disciplines address the existence of Allah, the creation of the universe, and the manifestation of His names and attributes through both rational ('aqlî) and transmitted (naqlî) evidence. The cosmological argument is an inferential argument asserting that the universe had a beginning and was created ex nihilo, thereby grounding the premise that this order was established by a conscious Creator. This study aims to examine the tawhid poem of Niyâzî-i Mısrî (d. 1105/1694), one of the prominent representatives of 17th-century Sufi literature, within the context of cosmological arguments while preserving a Sufi perspective. In the first part, cosmological arguments are discussed in detail and a theoretical framework is established through various examples. In the second part, Mısrî's intellectual world and mystical personality are introduced; in this context, Muhyiddin Ibn al-'Arabî's (d. 638/1240) understanding of wahdat al-wujûd (unity of being) is briefly addressed. Subsequently, the formal and thematic characteristics of Mısrî's Tawhid Qasida are presented and analyzed through a text-centered approach within the framework of cosmological arguments. The study ultimately aims to demonstrate how Mısrî conceptualizes the relationship between God, the universe, and humanity, and how he integrates Sufi thought with theological arguments within poetic language.

Keywords: Niyâzî-i Mısrî, tawhîd, cosmological argument, hudûth (origination), imkân (contingency).

Jel Codes: Z11, Z12

Geliş Tarihi/ Submitted Date: 28.02.2026

Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.04.2026

Yayın Tarihi/Published Date: 30.06.2026

Atrif-Citation: Sağlam, A. ve Emek, G. (2026). "Niyâzî-i Mısrî'nin Tevhid Kasidesi'nin Kozmolojik Deliller Açısından İncelenmesi", Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 15(1), 111-124. <https://doi.org/10.47130/bitlissos.1899750>

GİRİŞ

Tanrı'nın varlığı, kâinatın yoktan yaratılışı, yaratılışın mahiyeti, varlık problemi, evrenin zaman ve mekân bakımından sınırları gibi konular, tarih boyunca insan zihnini derinden meşgul eden felsefenin kadim ve temel meseleleri arasında yer almıştır. Bu temel meseleler farklı inanç ve kültürlerde değişik açılardan ele alınmış ve sayısız tartışmaya konu olmuştur. İslam tarihindeki kelâmcılar bu meseleleri titizlikle incelemiş, inancı sağlam temellere oturtmak amacıyla aklî kanıtlar kullanarak şüpheleri gidermiş ve inkârcı iddiaları çürütmek için ikna edici yanıtlar sunmuşlardır. Bütün bu çabalar, kelâm ilminde “isbât-ı vâcib” başlığı altında gerçekleştirilmiştir: “İlm-i kelâm, Allah'ın zât, isim, sıfat ve fiillerini şeriatın esaslarına göre araştırarak ulûhiyeti bir sistem olarak ispata çalışan bir ilim dalıdır.” (Levend, 2021: 79) İlm-i kelâm, Allah'ın varlığını ve birliğini aklî ve naklî delillerle temellendirmeyi amaçlayan bir ilim dalıdır. Bu ilim; Allah'ın zâtını, isimlerini, sıfatlarını ve fiillerini İslam'ın temel kaynaklarına dayanarak sistemli biçimde inceler. Böylece inanç esaslarını açıklayıp savunarak ulûhiyet anlayışını tutarlı bir şekilde ortaya koyan bu disiplinin kurucu isimlerinden Mâtürîdî (ö. 333/944), evrenin sonradan yaratılmışlığını (hudûs) merkeze alan bu sistemli yapıyı; haber (nakil), duyu (gözlem) ve akıldan oluşan üç temel bilgi kaynağı ile temellendirir: “Birincisi, iman esaslarını ispatlamak için kitap ve sünnete dayanan naklî deliller; ikincisi, duyuların idrakine dayalı gözlemler; üçüncüsü, araştırma, muhakeme, akıl yürütme gibi yollarla elde edilen aklî delillerdir.” (Kılavuz, 2007: 69-73) Bu bağlamda kelâmcıların en çok müracaat ettiği delillerden biri de kozmolojik delildir. Kozmolojik delil tek bir delili değil, tarih içinde farklı biçimlerde geliştirilmiş deliller topluluğunu ifade eder. “Kozmoloji, evreni bir bütün olarak inceleyen bilim dalıdır. Kâinatın oluşumunu, yapısını, işleyişini, kanunlarını araştırır; elde ettiği tüm bilgileri bir araya getirerek düzenli bir sistem hâline getirir. Kozmolojik delil, evrenin ezeli olmadığını tam tersine sonradan yaratıldığını ve âlemin bir tasarımcısı olduğunu kanıtlamaya çalışan bir yaklaşımdır.” (Yıldız, 2015: 20)

Kelâm ilminde Allah'ın varlığı ve evrenin yoktan var edilmesi gibi inanç konuları; hudûs, imkân, hareket ve illet-ma'lûl delilleri üzerinden incelenmiştir. Bu konuların daha net anlaşılabilmesi için söz konusu delillerin mahiyetine dair açıklamalar yapılacak ve bunlarla ilgili örneklere yer verilecektir.

Hudûs delili: İnsan, içinde yaşadığı âlemi incelediğinde her şeyin bir başlangıcının olduğunu fark eder. Değişen, bozulan ve yok olan hiçbir şey ezeli olamaz. Kelâmcılar bu temel gözlemden hareketle “hudûs” ilkesini geliştirmişlerdir. Hudûs, var olan şeylerin sonradan meydana geldiğini ve varlıklarını kendilerinden değil, aşkın bir *Vâcibü'l-Vücûd*'dan aldıklarını ifade eder. Bu bağlamda hudûs delili, Allah'ın varlığını temellendiren kozmolojik argümanlardan biri olarak öne çıkar: “Allah'ın varlığını kanıtlamak için ortaya konulan kozmolojik argümanlardan biri olan hudûs hakikati, maddi âlemdaki her şeyin bir başlangıcı olduğu, sonradan yaratıldığı, cevher ve arazdan teşekkül ettiği fikrini ileri sürer. Kelâmcıların sıklıkla kullandığı bu delil, yoktan var eden bir *Mûcid*'in aklî zorunluluğunu ortaya koyar. Kelâmcılara göre âlem, cevher ve arazlardan oluşur. Yani âlemin maddesi ve şekilleri hâdistir. Öyleyse sonradan var edilen her şeyin yoktan bir var ediciye ihtiyacı olduğundan âlemin bir Hâlık'ı vardır ve bu Hâlık, Allah'tır.” (Eryiğit, 2021: 375) Bu görüş, hudûs delilinin temel mantığını ve kelâmcıların cevher-araz ayrımı üzerinden Allah'ın varlığını nasıl temellendirdiğini açıkça göstermektedir.

“Cevher, arazsız var olamaz; araz da cevhersiz var olamaz.” Bu önerme, verilen örneklerle birlikte ilişkinin somutlaştırılmasını sağlar: Yaprak cevher, rengi araz; elma cevher, tadı araz; masa cevher, şekli arazdır. Bu örnekler, cevher ve arazın birbirinden bağımsız olamayacağını ve âlemin maddi yapısının sonradan yaratıldığını somut biçimde ortaya koyar.

Levend'in örneği de aynı mantığı pekiştirir: “Taş özünde kendisinden başka bir cisme ihtiyacı yoktur. Başlı başına bir mevcut ve cevherdir. Taşın rengi ve sertliği mutlaka başka bir maddeye/atoma muhtaç olduğu için arazdır. Öyleyse taşın rengi araz, kendisi cevherdir.” (2021: 85) Bu açıklama, cevher-araz ilişkisini daha somutlaştırır.

“Cevher, arazlardan ayrı düşünülemez; zira cevherin arazdan önce var olması mümkün değildir. Bir cismin var olması ya parçalarının bir arada bulunmasını ya da birbirinden ayrı olmasını gerektirir; bu iki durum ise cisim için birer araz teşkil eder. Dolayısıyla akıl bir cismin arazsız olabileceğini kabul etmez.” (Topaloğlu, 2012: 92) Bu ifade, hudûs delilinin mantıksal temellerini pekiştirir ve cevher-araz ayrımının zorunluluğunu aklî bir zorunluluk olarak gösterir. Son olarak Morrison'un açıklaması, maddenin kendi başına yeni bir şey yaratamayacağını ve dolayısıyla mutlak yaratıcıya muhtaç olduğunu vurgular:

“Madde -klasik felsefe ve kelâm terminolojisine göre madde, cevher olarak kabul edilir- doğası gereği, yalnızca tabi olduğu kanunların gerektirdiği ölçüde hareket edebilir ve bu kuralların ötesinde bir şey yapamaz. Atomlar ve moleküller yalnızca, kimyasal bağlara, yer çekimine, ısı ve elektrik gibi mevcut kuvvetlerin etkilerine uyum sağlamaktan ibarettir. Bu nedenle madde, yeni bir şey icat eden bir mucit değildir.” (Morrison, 1986: 37) Bu açıklama, hudûs delilinin evrensel mantığını destekler ve âlemin varlığı için mutlak bir *Muhdis* gerekliliğini pekiştirir.

İlahiyatçı ve İslam felsefecisi Hüseyin Aydın, modern bilim ve felsefenin ışığında evrenin varoluşunu ele aldığı *Yaratılış ve Gayelilik* adlı eserinde, kâinatın yaratılışını açıklarken kelâm merkezli din-bilim konularıyla tanınan İzmirli İsmail Hakkı'nın (ö. 1365/1946) *Yeni İlm-i Kelâm* adlı kitabındaki görüşlerden hareket ederek şu açıklamaları yapar: “Kelâmcılar, evrenin yoktan yaratıldığını kanıtlamak amacıyla maddenin en küçük yapı taşı olan atom (cevher-i ferd), nesnelerin hacmi ve mekânsal boşluk gibi kavramlardan hareketle âlemin sonradan yaratılmışlığı (hudûs) fikrine ulaşmışlardır. Kelâmcılar, evrenin sonradan yaratıldığını ispatlamak için şu mantığı kurarlar: Evreni oluşturan en küçük parçalar (atomlar), bir yerde bulunmak ve yer kaplamak zorundadır. Maddenin kapladığı bu alan bir ‘boşluk’tur. Onlara göre boşluk ise bir bakıma “yokluk” demektir. Eğer atomlar var olmak için boşluğa (yani yokluğa) ihtiyaç duyuyorsa, bu boşluk atomlardan önce de var demektir. Bu durum, maddenin en küçük birimi olan atomların yoktan var edildiğini gösterir. Sonuç olarak, atomlardan meydana gelen kâinat da bütünüyle yoktan yaratılmıştır.” (2020: 75)

İmkân delili: Kelâmcılar ve İslam filozoflarının Allah’ın varlığını ispatlamak için sıklıkla başvurduğu bu argüman, kozmolojik deliller arasında yer alır. İmkân delili, âlemin varlığı ve yokluğunun eşit olduğu fikrinden hareketle Allah’ın varlığını ispatlamayı amaçlayan teolojik bir argümandır. Felsefecilere göre âlemdeki bir şeyin varlığı veya yokluğu eşittir. Bu varlığın fiilen varlık kazanması için bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Bu tercih edici de *Vâcibü’l-Vücûd* olan Allah’tır. (Eryiğit, 2021: 376)

Hudûs ve imkân delili, İslam’ın temel inanç esaslarını temellendirdiği için bu konuyla günümüz âlimleri de ilgilenmiştir. “Her sonbaharda büyük bir âlemin ölmesinden sonra, her baharda taze bir âlem vücuda gelir. Bu vefat ve yoktan var oluş döngüsü o kadar muntazam gerçekleşir ki varlıkların kışın ölmesi ve baharda yeniden dirilmesi, hudûs hakikatine güçlü bir delil teşkil eder.” (Nursî, 2006: 140-141)

İmkân delili, kâinatı kuşatan ve her yönüyle kapsayan bir argümandır. Küllî veya cüz’î, büyük veya küçük olsun, her şeyin var olmadan önce sayısız farklı şekilde var olma veya hiç var olmama ihtimali vardır. Bu sınırsız olasılıklar içinde, bir varlığın belirli bir şekil, suret ve ayırt edici niteliklerle dünyaya gelmesi zorunlu olarak bir tercih ediciyi işaret eder. Dolayısıyla imkân delili, kâinattaki her bir varlığın muayyen oluşunun, sayısız imkân içinden bir seçim yapma yeteneğine sahip, mutlak irade ve kudret sahibi bir *Müreccih*’in varlığına işaret ettiğini savunur. (Nursî, 2006: 141-142)

Örneğin masanın üzerinde duran bir kalem ele alındığında, bu nesnenin varlık kazanmadan önce mantıken mümkün olan pek çok farklı biçimde gerçekleşebilme ihtimaline sahip olduğu görülür. Kırmızı yerine sarı, uzun yerine kısa, tahtadan değil plastikten yapılmış olabilirdi ya da hiç varlık kazanmamış olabilirdi. İmkân delili tam da bu noktada devreye girer. Kalemın belirli bir şekil, renk ve maddi özelliklerle fiilen varlık kazanması, yalnızca rastlantısal bir açıklamayla temellendirilemez. Zira mümkün varlıkların varlık ve yokluk açısından eşit konumda bulunmaları, onların belirli bir biçimde gerçekleşmesini sağlayan bir tercih ediciyi gerektirir. Dolayısıyla kâinattaki her bir varlığın muayyen bir biçimde varlık kazanması, sayısız mümkün alternatif arasından irade ve kudret sahibi bir *Müreccih* tarafından yapılan bir tercihe işaret eden somut bir göstergedir. Bu tercih edici ise *Vâcibü’l-Vücûd* dur.

Hareket delili: Hareket delili; kâinatta gözlemlenen değişim ve dönüşüm olgusuna dayanarak İlk Hareket Ettirici’nin (İlk Muharrik) varlığını ispatlamayı amaçlayan klasik kozmolojik bir kanıttır. Bu delile göre kâinatta hareket eden her şey bir hareket ettiriciye muhtaçtır. Eğer söz konusu muharrik de hareket ediyorsa onu da hareket ettiren başka bir muharrikin varlığı gerekir. Çünkü klasik anlayışa göre hiçbir şey kendi kendisini harekete geçiremez. Ancak bu muharrikler zincirinin geriye doğru sonsuza kadar uzanması mümkün değildir. Dolayısıyla hareket zincirini başlatan, fakat kendisi hareket etmeyen bir İlk Muharrik’in varlığı zorunludur. (Topaloğlu, 2012: 66) Benzer şekilde, hareketin zaman bakımından ezeli olduğunu kabul etmenin mantıken güç olduğu; aynı durumun hareketin kaynağı olan muharrik için de geçerli bulunduğu ifade edilmektedir. Buna göre, hareket zincirinin sonsuza kadar uzanması imkânsız olduğundan her şeyin başlangıcında yer alan bir İlk Muharrik’in varlığı gerekli görülmektedir. (Şaybak, 2023: 55)

İbn Rüşd (ö. 595/1198)’ün yaklaşımında ise İlk Hareket Ettirici tamamen hareketsizdir ancak sürekli devinim hâlinde olan gökyüzünü harekete geçirir. Burada dikkat çekici olan husus, hareketsiz bir varlığın nasıl hareket ettirici olabildiğidir. Bu durum, sevilen ya da arzulanan bir şeyin insanı fiili bir temas olmaksızın harekete geçirmesine benzetilmektedir. İlk Muharrik, tıpkı arzu edilen bir gayenin özne üzerinde meydana getirdiği etki gibi kâinatı hareket ettirmektedir. (Akşit, 2002: 19) Hareket delilinin dayandığı temel gözlem, âlemdeki sürekli değişim ve devinim olgusudur. Nitekim âlemdeki her şey kesintisiz bir akış içindedir. Hareket delili de kâinatta cari olan bu genel kanunu esas almaktadır. (Evli, 2015: 75) Bu düşüncüyü somutlaştırmak amacıyla tren vagonları örneği verilmektedir: Her vagon, önündeki vagon tarafından çekilir; son vagon orta vagona, orta vagon ilk vagona bağlıdır. Ancak bu zincir sonsuza kadar devam edemez. Vagonları hareket ettiren ve kendisi başka bir vagon tarafından çekilmeyen bir

lokomotif bulunmalıdır. İşte bu lokomotif, hareket zincirini başlatan ve kendisi başka bir muharrike muhtaç olmayan İlk Muharrik'i temsil etmektedir. (Kırkinci, 2022: 103)

İllet-ma'lûl delili: İllet-ma'lûl delili, İslam düşüncesinde kozmolojik istidlalin en sistematik biçimlerinden biri olarak, varlık alanındaki her mümkün oluşu onu meydana getiren bir sebebe bağlama ilkesine dayanır. Kelâm geleneğinde illiyet ilişkisi, özellikle Allah'ın mutlak kudretini ve müessir oluşunu temellendirmek amacıyla ele alınmış; her ma'lûlün zorunlu olarak bir illete muhtaç olduğu kabul edilmiştir. (Gün, 2024: 566-568) Bu yaklaşımda varlık; var oluşunu kendi başına sürdürebilen, bağımsız bir yapı değildir. Aksine, var olabilmek için başka bir güce ihtiyaç duyan, dayanağı kendisi dışında olan bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Böylece sebep-sonuç zinciri, kâinatın işleyişini anlamlandırmanın ötesinde, metafizik bir temellendirme aracı hâline gelir.

Kutluer'in işaret ettiği üzere bu teoride illet ile ma'lûl arasında zorunlu ve tek yönlü bir ilişki bulunmaktadır: İllet aktif ve kurucu ilke, ma'lûl ise pasif ve belirlenen konumdur. (Kutluer, 2000: 120-123) Ma'lûlün illeti meydana getirmesi veya onu dönüştürmesi düşünülemez zira bu durum varoluşsal düzeni tersine çevirir. Bu tek taraflı zorunluluk anlayışı, kozmolojik düzleme taşındığında tanrı-âlem ilişkisini açıklamak için kullanılmıştır. Bu yaklaşıma göre âlem, hem sonradan meydana gelen (hâdis) hem de var olması başka bir sebebe bağlı olan (mümkün) bir varlık alanıdır. Dolayısıyla kâinat, varlığını zorunlu ve aşkın bir *Müessir*'e borçludur.

İslam felsefesinde bu delilin en erken ve sistemli temellendirmelerinden biri Kindî (ö. 252/866) tarafından ortaya konmuştur. Kindî, hiçbir varlığın kendi kendisinin müessiri olamayacağını ileri sürer. Bir şeyin hem illet hem ma'lûl olması mantıksal çelişki doğurur çünkü illet ile ma'lûl arasında ontolojik bir farklılık bulunmalıdır. Vücut ile mahiyet ayrımı üzerinden ihtimalleri değerlendiren Kindî, var olan her şeyin varlığını kendisi dışında bir mücade borçlu olduğunu savunur. Eğer bir varlık kendi varlığının sebebi olsaydı illet-ma'lûl ayrımı ortadan kalkar ve sebep kavramı anlamsızlaşırdı. (İmamoglugil, 2018: 210-211)

Bu istidlal, mümkün varlıkların zorunlu bir varlığa dayanması gerektiği sonucuna ulaşır. Âlem mütenahi ve hâdis olduğuna göre onun varlığı kendinden değil, varlığı zâtının gereği olan *Vâcibü'l-Vücud*'dan kaynaklanmalıdır. Böylece illet-ma'lûl delili, mümkün varlıktan hareketle zorunlu varlığa ulaşan bir akıl yürütme biçimi olarak kozmolojik deliller içerisinde hem mantıksal tutarlılığı hem de metafizik derinliği bakımından merkezi bir konum işgal eder.

Niyâzî-i Mısırî ve tevhid kasidesi

İslâm medeniyetinde kozmoloji, yalnızca filozofların ve kelâmcıların ilgi alanıyla sınırlı kalmamış; varlık, yaratılış ve âlemin mahiyetine dair meseleler tasavvuf ehli tarafından da derinlemesine ele alınmıştır. Mutasavvıf şair ve düşünür kimliğiyle öne çıkan Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) de bu geleneğin önemli temsilcilerindendir.

Malatya'da dünyaya gelen Niyâzî-i Mısırî, ilk tahsilini babasından ve yörenin ulemasından aldıktan sonra hakikat arayışı yolunda Diyarbakır, Mardin, Bağdat ve Kerbela gibi önemli ilim merkezlerini ziyaret etmiştir. Mısır'da bulunduğu ve özellikle Câmîü'l-Ezher'de ders aldığı yıllar, onun hem zahirî ilimlerde hem de tasavvufî derinlikte zirveye ulaşmasını sağlamış; bu sebeple "Mısırî" lakabıyla anılmaya başlanmıştır. Kahire'de bulunduğu dönemde manevi altyapısını güçlendiren müellif, Anadolu'ya dönüşünde aradığı mürşidi Elmalî'da bulmuştur. Burada Elmalî Ümmî Sinân'a (ö. 1067/1657) intisap ederek seyr ü sülûkunu kemale erdirmiş ve 1655 yılında hilafet alarak irşat faaliyetlerine başlamıştır.

Türk edebiyatı ve tasavvuf tarihinin en etkili simalarından biri olan Mısırî, cezbeli kişiliği, tavizsiz söylemleri ve devrin siyasi-dinî otoriteleriyle yaşadığı fikir ayrılıkları nedeniyle hayatının büyük bir kısmını sürgünlerde geçirmiştir. İstanbul, Bursa ve Edirne gibi merkezlerde halkı derinden etkileyen vaazlar vermişse de düşünceleri nedeniyle başta Limni olmak üzere Rodos gibi yerlere defalarca sürülmüştür. Uzun ve çileli bir ömrün sonunda tasavvufî neşvesini ve "vahdet-i vücûd" anlayışını hem manzum hem mensur eserlerine ilmek ilmek işleyen Niyâzî-i Mısırî, 1694 yılında sürgün bulunduğu Limni Adası'nda vefat etmiştir. (Kavruk, 1998: 1-43)

Mısırî, tasavvuf düşüncesini büyük ölçüde İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) geleneği çerçevesinde şekillendirmiş; özellikle vahdet-i vücûd anlayışı etrafında özgün bir metafizik dil geliştirmiştir. Ona göre mutlak ve hakikî varlık yalnızca Allah'tır; âlem ve içindeki bütün varlıklar ise ilâhî isim ve sıfatların farklı tecellilerinden ibarettir. (Urkaç ve Cançelik, 2023: 162) Bu anlayışın teorik arka planı, İbn Arabî'nin varlık tasavvurunda açık biçimde görülür. İbn Arabî'ye göre hakiki varlık tektir ve bu mutlak varlık Allah'ın vücududur. Âlemde gözlenen çokluk ve çeşitlilik, gerçekte ilâhî varlığın farklı tecellilerinden ibarettir. Allah "*vücûd-ı mahz*" olup varlığı zorunludur; O'nun varlığının herhangi bir sebebi yoktur ve zâtı insan idrakini aşar. Allah ezeldir ve O'nunla birlikte hiçbir varlık mevcut değildir. Âlem, ilâhî isim ve sıfatların tecellisi olarak varlık kazanmıştır. Yaratılmışlar henüz fiilî varlık sahasına çıkmadan önce Allah'ın ezeli ilminde sabit hakikatler olarak mevcuttur. İbn Arabî bu ezeli bilgi muhtevasını "*âyân-ı sâbite*" kavramıyla ifade eder. (Yılmaz, 2020: 329-330)

Bu metafizik çerçeve, Mısırî'nin şiirlerinde sadece tasavvufi bir tecrübenin ifadesi değildir. Aynı zamanda kâinatın nasıl başladığını, kâinatın varlık sebebini ve bir *Vâcibü'l-Vücud*'a nasıl bağlı olduğunu gösteren akılcı bir düşünce zemini. Nitekim onun meşhur *Tevhid Kasidesi*'nde âlemin hudûsu, varlığın Allah'a zorunlu bağımlılığı ve ilâhî tecellinin sürekliliği gibi meseleler, klasik kozmolojik delillerle paralellik arz eden bir perspektifle ele alınmaktadır.

Bilindiği üzere tevhid, edebî bir tür olarak Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri etrafında şekillenen; O'nun birliğini, eşsiz oluşunu, mutlak kudretini ve yüceliğini konu edinen manzum ya da mensur eserlerin genel adıdır. Bu eserler özü itibarıyla dinî-tasavvufî bir mahiyet arz etse de Türk-İslam edebiyatı geleneğinde müstakil bir tür hâline gelerek estetik bir form kazanmıştır. Klasik Türk edebiyatında çoğunlukla kaside nazım şekliyle kaleme alınan tevhidler, divan tertibinde genellikle ilk sırada yer alır. Dinî bir terim olarak İslam'ın özünü oluşturan tevhid; Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde eşsiz olduğunu; O'nun hiçbir nazîri ve şerîki bulunmadığını kalben ve lisanen tasdik etmektir. Niyâzî-i Mısırî, eserlerinde bu dinî temeli derin bir tasavvufî bakış açısıyla ele almış; tevhid anlayışını sadece kalbî bir tecrübe olmaktan çıkarıp aklî bürhanlarla destekleyerek mantıksal bir bütünlüğe kavuşturmuştur. Bu bağlamda Niyâzî-i Mısırî'nin Tevhid Kasidesi; hudûs, imkân, hareket ve illet-ma'lûl delilleri ışığında incelenmeye elverişli bir zemin sunmaktadır.

Niyâzî-i Mısırî'nin *Tevhid*'i 17 beyitten oluşur ve aruzun “mefâilün mefâilün mefâilün mefâilün” kalıbıyla kaleme alınmıştır. Şiir, kaside nazım şekliyle yazılmış olup tevhid geleneğinin klasik biçimlerinden biri olarak öne çıkar. Bu manzumede Mısırî; Allah'ın birliği, azameti ve kudretini anlatırken aynı zamanda kâinatın yaratılışındaki düzeni ve ilâhî nizamı da gözler önüne serer. Her beyit, Allah'ın isim ve sıfatlarının varlık âlemindeki tecellilerini tasvir eder; böylece kaside hem aklî temellendirmeye imkân veren bir perspektif sunar hem de derin bir tasavvufî vecdi ve aşkı yansıtır.

Tevhid'in kozmolojik deliller ışığında incelenmesi

Zihî kenz-i hafî k'andan gelür her var olur peydâ

Gehî zulmet zuhûr eyler gehî envâr olur peydâ¹ (1)

Niyâzî-i Mısırî *Tevhid Kasidesi*'nin ilk beytinde, tüm varlık âleminin kaynağını, hareketini ve işleyişini İslam düşüncesindeki “*kenz-i hafî*” kavramı üzerinden ele alır. “*Kenz-i hafî*”, gizli hazine anlamıyla Allah'ı temsil eder ve yaratılıştan önceki mutlak varlığı işaret eder. (Levend, 2021: 46; Tarlan, 2019: 239) Tasavvuf düşüncesine göre kâinatın varlık gerekçesi, ezeli ve mutlak bir iradeye dayanmaktadır. Allah, sonsuz cemel ve celalini hem bizzat müşahade etmek hem de yarattığı varlıklar aracılığıyla tezahür ettirmek muradıyla âlemi yoktan var etmiştir. Bu hakikat, tasavvuf geleneğinde sıklıkla başvurulmuş şu kudsî hadis ile temellendirilir: “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve mahlûkatı beni bilsinler diye yarattım.” (Aclûnî, 2019: 311) Bu çerçevede yaratılış, ilâhî zatın bir muhabbet tecellisi olarak zuhuru ve gizli kalan mutlak varlığın isim ile sıfatları aracılığıyla görünürlük kazanmasıdır. Bursevî (ö. 1137/1725)'ye göre, “*kenz-i hafî*” Allah'ın zât, sıfat ve esmasına suret verme amacıyla kâinatı yaratmasını ifade eder (2018: 74).

Beyitteki “*andan gelür her var olur peydâ*” ifadesi, hudûs ve imkân delillerine işaret eder. Kozmolojik bakış açısıyla, yokluktan varlığa geçişin bir dış sebebe bağlı olduğu fikri burada şiirsel bir şekilde ifade edilmiştir. Her varlık, varlığını Allah'ın iradesi ve kudreti aracılığıyla kazanır.

Devamındaki “*kimi zulmet zuhûr ider kimi envâr olur peydâ*” mısraı ise kâinatın zıtlıklar ve sürekli hareket üzerine kurulu düzenini anlatır. Gece-gündüz, varlık-yokluk, karanlık-aydınlık gibi zıtlıklar evrende bir denge ve ritim oluşturur; bu da hareket delili ile örtüşür. Tasavvufî yorumda ise “Nur Allah'ın birliği ve tecellisi, zulmet ise sebepler ve yaratılmışlar âlemi olarak görülür.” (Tarlan, 1981: 37; Şentürk, 2016: 227)

Dolayısıyla beyitte Mısırî, hem kozmolojik deliller çerçevesinde varlığın ontolojik temellerini hem de tasavvufî bakışla yaratılışın Allah'tan tecelli eden yönlerini birleştirir. Kâinatın düzeni, hareketi ve zıtlıkları, tek bir kaynaktan çıkan ilâhî kudretin göstergesi olarak sunulur. Böylece tevhid anlayışının temelini hem aklî hem de manevî bir düzlemde gözler önüne serer.

Zihî deryâ-yı vahdet kim kesilmez hergiz emvâcı

¹ Çalışmada yer verilen beyitler Hasan Kavruk'un “*Niyâzî-i Mısırî Hayatı-Sanatı-Eserleri ve Türkçe Şiirleri*” adlı çalışmasından alınmıştır. Beyitlerin yanındaki parantez içerisindeki sayılar, beyit numarasını gösterir. Bu çalışmada *Tevhid Kasidesi*'nin tüm beyitleri kozmolojik delil açısından ele alınmamıştır. Kaside bütünlüğü içinde bazı beyitler, dolaylı yorumlarla kozmolojik delil çerçevesine dâhil edilebilse de bu çalışmada daha açık ve temellendirilebilir bağlantılar sunan beyitler tercih edilmiştir. Ayetlerin meâlleri ise Hasan Basri Çantay (ö. 1384/1964)'ın “*Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*” adlı çalışmasından iktibas edilmiştir.

Bu kesret ‘âlemi andan gelür nâ-çâr olur peydâ (2)

Niyâzî-i Mısırî, kâinatı muazzam bir denize, tüm mevcudatı ise denizin dalgalarına benzetmiştir. Beyitte vahdet deryâsı ifadesiyle Allah’ın varlığına ve birliğine işaret edilir. Vahdet denizinin dalgalarının hiç kesilmemesi, kâinatın her an yeniden yaratıldığını; yani ilâhî isim ve sıfatların tecellisindeki sürekliliği ifade eder. Bu sürekli yaratılış anlayışı, varlığın her an sonradan meydana geldiğini göstermesi bakımından hudûs deliliyle örtüşür; aynı zamanda her varlığın her an varlığını sürdürebilmek için bir *Kayyûm*’a muhtaç olduğunu ortaya koyarak varoluşsal bağımlılık fikrini pekiştirir.

Kesret âlemi denilen sebepler dünyası, var olmak için kendisi dışında bir kudrete muhtaçtır; yani bu âlemin “nâçar doğup peydâ” olması imkân deliline işaret eder. Beyitteki dalgaların sürekli hareketi, kâinatın durağan olmadığını ve her an yeniden yaratıldığını gösterir; bu ise klasik hareket delili bağlamında değerlendirilir. Her değişim ve hareket, kendi kendine meydana gelmez; mutlaka bir ilk hareket ettirici gereklidir.

“Kesret vahdetin zıddıdır. Cenâb-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarıyla mevcudata tecelli ederek çokluk şeklinde görünmesidir. Kesret, vahdetten başka bir şey değildir. Zira sadece Cenâb-ı Hakk vücut sahibidir. *Müessir-i Hakiki*, sebepler âlemi dediğimiz kesret perdesi arkasında kendisini gizlemektedir.” (Üstüner, 2007: 54) Dolayısıyla beyit, sürekli değişen ve tazelenen bu âlemin sonsuz bir kaynaktan zorunlu olarak *sudûr* ettiğini, kozmosun tesadüfen değil, ilâhî mutlak bir irade sonucu şekillendiğini ortaya koyar.

Söz konusu beyit, varlıkların bir sebebe bağlı olarak ortaya çıktığını savunan illet-ma’lûl deliliyle de doğrudan ilişkilidir. Birlik denizi (vahdet), evrendeki her şeyin asıl kaynağı ve başlangıç sebebidir; yani illetir. Bu denizden çıkan ve hiç bitmeyen dalgalar ise çokluk âlemini (kesret) oluşturur. Yani gördüğümüz bütün varlıklar, o ana kaynaktan doğan sonuçlar, yani ma’lûllerdir. Sonuç olarak nasıl ki dalga denizden ayrı düşünülemezse evrendeki çokluk da asıl sebep olan birlikten ayrı değildir; her şey zorunlu olarak o tek kaynaktan meydana gelir.

Ne sihr-i bü’l- ‘acebdür kim bu yüzden görünür ağyâr

O yüzden gayrı yok tenhâ gelür dildâr olur peydâ (3)

Niyâzî-i Mısırî bu beyitte, kâinatı Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir ayna olarak tasavvur eder. “İnsan kendi yüzünü görmek için nasıl aynaya ihtiyaç duyarsa Allah da kendi sonsuz güzelliğini ve sanatını görmek/göstermek için evreni ve insanı bir ayna gibi yaratmıştır.” (Levend, 2021: 21) Beyitte geçen “bu yüz” ifadesi, duyularla idrak edilen mülk âlemini yansıtmakta olup tasavvufî düşüncede Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellî ettiği bir mir’ât (ayna) olarak yorumlanabilir. Klasik tasavvuf edebiyatının köklü metaforlarından biri olan ayna imgesi, *vücûd-ı mutlak*ın kendi cemal ve celalini müşahade etmek amacıyla kâinatı bir tecelligâh kılarak simgeler. Bu anlayışa göre evren, zâtı itibarıyla karanlık ve ademden ibaret olmakla birlikte ilâhî isimlerin nuruna ayinedarlık yaptığı ölçüde anlam ve değer kazanmaktadır. Nitekim bir aynanın arka yüzündeki karanlık zemin, ön yüzdeki görüntünün berraklaşmasına nasıl imkân tanıyorsa mülk âlemi de kesret boyutunda vahdetin tecelligâhı olma vazifesini yerine getirmektedir.

İlk mısırada kâinata imanın nuruyla bakılmadığında varlıkların insana yabancı ve düşman görüldüğü ifade edilir. Ancak kişi nazarını “o yüze”, yani eşyanın hakikatine ve yaratılışın sırrına çevirdiğinde, tüm sebeplerin bir olan sevgilinin tasarrufunda olduğunu fark eder. İkinci mısırada “dildâr olur peydâ” ifadesiyle kastedilen tam da budur.

Bu perspektif, kâinatın kendi başına varlığını sürdüremeyeceğini ve her an bir *Kayyûm*’a muhtaç olduğunu vurgulayan *teceddüd-i halk* (her an yeniden yaratılma) fikriyle örtüşür. Kâinattaki bu sürekli değişim ve tazelenme, evrenin hem sonradan meydana geldiğini hem de var kalabilmek için kesintisiz bir iradeye ihtiyaç duyduğunu kanıtlar. Aynı zamanda varlığı ve yokluğu eşit derecede mümkün olan varlıkların var olabilmek için bir “tercih edici”ye ihtiyaç duyduğunu göstermesiyle imkân deliliyle de ilişkilendirilebilir. Beyitteki “gayrı yok” ifadesi, hakiki anlamda Allah’tan başka bir fail ve mutlak vücut sahibi bulunmadığını, O’nun dışındaki tüm varlıkların (mâsivâ) ise yalnızca bir gölgeden ibaret olduğunu vurgular. Bu yaklaşım, kalbin Allah’tan gayrı her şeyden arındırılmasını esas alan mâsivâ düşüncesiyle birleşerek kesretin ardındaki mutlak vahdeti ilan eder. Sürekli değişen ve tazelenen kâinatın varlığı, hareket delili bağlamında da açıklanabilir. Maddenin sürekli değişmesi ve şekilden şekle girmesi, mutlaka bir İlk Hareket Ettirici’nin varlığını gerektirir. Nihayet tüm varlıklar Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisi olarak zuhur eder. Böylece kâinattaki her şey ilâhî iradenin eseri olarak anlam kazanır.

Taşınır günde yüz biñ cân ‘adem iklimine her dem

Gelür yüz biñ dahı andan bulur î‘mâr olur peydâ (4)

Beyitte kâinata sürekli cereyan eden bir “kevn ü fesad” döngüsü vurgulanır. Kevn, var olma, oluş ve ortaya çıkma anlamına gelirken fesad, kelâm ilminde kâinattaki düzenin ilâhî iradenin müdahalesiyle değişmesi veya bozulması anlamında kullanılır. (Turhan, 2002: 343) Niyâzî-i Mısırî, kâinata her şeyin durmaksızın yeniden yaratıldığını,

tazelendiğini, bozulduğunu ve yok olduğunu anlatır; tıpkı gençlikten ihtiyarlığa, yazdan kışa, gündüzden geceye, sağlıktan hastalığa geçen doğal döngüler gibi, âlemin her tarafını kuşatan bir devamlılık vardır.

“Taşınır günde yüz bin cân ‘adem iklimine her dem” mısraı, varlık âleminde yokluk âlemine sürekli göç eden canlıları anlatırken “gelür yüz bin dahi andan bulur îmar olur peydâ” mısraı, âlemin her an yeniden yüz bin can ile doldurulduğunu ve inşa edildiğini gösterir. Bu durum, kâinatın ezeli olmadığını ve bir başlangıca sahip olduğunu savunan hudûs delili ile tam bir uyum içindedir. Kâinattaki bu yapı, varlıkların yokluktan varlığa çıkış sürecinin kendi başına gerçekleşmeyeceğini; yani sonradan meydana gelen her varlığın, zamanın ötesinde bir *Muhdis*’e dayanması gerektiğini kanıtlar.

Ayrıca, imkân delili açısından bakıldığında, âleme gelen ve giden canlıların varlık ve yokluklarının eşit derecede mümkün olduğu, yani hepsinin bağımlı olup kendi başlarına varlık kazanamadığı görülür. Beyitteki “îmar olma” ve “peydâ olma” eylemleri, kâinatın her an devam eden ilâhî tasarrufunu, dolayısıyla *Vâcibü'l-Vücut*’un zorunlu varlığına işaret eder. Böylece yüz binlerce canın varlık sahasına çıkıp ardından zeval bulması, zahiri çokluğun (kesret) hakikatte tek bir hakikate dayandığını ve her an o hakikatten *sudûr* ettiğini gösterir. Bu durum, tasavvuf terminolojisinde eşyanın hakikatının ilâhî zâtın tecellilerinden ibaret olduğunu ifade eden “vahdet içre kesret” ilkesiyle açıklanmakta; çokluk gibi görünen kâinatın, aslında tek bir varlığın farklı tecelligâhlardaki yansıması olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, kâinatın her an ilâhî isim ve sıfatların yansımalarıyla her an yeniden vücut bulduğunu ve bu akışın hiç kesilmediğini ortaya koyar.

O yüzden görüben a’yân döner şem’-i cemâline

Felekler de görüp anı döner edvâr olur peydâ (5)

Beytin ilk mısraındaki “şem’-i cemâl” ifadesi, Allah’ın her an tecelli eden cemâlini ve nurunu simgeler. Mum; ışık yayan, etrafını aydınlatan ve çevresindekileri kendine çeken bir kaynaktır. Tasavvufta mum, ilâhî nurun kaynağını, pervane ise bu nura kapılarak onun etrafında dönen varlıkları -özellikle ârifleri- temsil eder. (Cebecioğlu, 2009: 603) Bu bağlamda felekler de dahil bütün varlıkların dönmesi bir zorunluluk değil, ilâhî cemâlin cazibesine kapılma şeklinde anlaşılır. Varlıkların ilâhî cemâle duyduğu aşkla bir devir içerisinde olması, kâinattaki her zerrenin mutlak varlık kaynağına olan iştiağını ifade eden “İlk Muharrık” ilkesine işaret eder. Klasik tasavvuf edebiyatındaki zerre-güneş metaforuyla da somutlaştırılan bu anlayışa göre nasıl ki en küçük zerre ışığını güneşten alıyor ve ona doğru yöneliyorsa bütün mahlûkat da varlık güneşinden aldıkları feyze O’nun etrafında bir cezbe ve hayranlık içinde dönmektedir. “Edvâr olur peydâ” ifadesi ise zamanın ve kozmik düzenin bu ilk harekete bağlı olarak ortaya çıktığını gösterir. Hareket olmadan zaman düşünülemez; feleklerin dönüşüyle zamanın döngüleri meydana gelir. Böylece beyit, evrendeki hareketten yola çıkarak aşkın bir ilkeye ulaşma fikrini sembolik biçimde dile getirir.

Tışun içe hayâlâtı için taşa zuhûrâtı

Birinden ol birine tuhfeler her dem olur peydâ (6)

Beyit, kâinatı ve insanı zâhir-bâtın perspektifinde sürekli bir hareket ve dönüşüm hâlinde gösterir. Niyâzî-i Mısırî’ye göre âlem, madde ile ruhun, dış dünya ile iç âlemin birbirini sürekli beslediği ontolojik bir yapıdır. Tarlan’a göre kesret (dış), vahdet ise iç (lûb)dür. Hayâlât, sâlikin kesret âlemindeyken vahdet üzerine tefekkür ettiği düşünceleri ifade eder. Nitekim âlem, cismanî ve ruhanî olmak üzere ikiye ayrılır. (2019, s. 240)

“Dışın içe hayâlâtı” ifadesi, masıva denilen dış dünyadaki varlıkların ve olayların insanın kalbinde, ruhunda ve aklında birer mana veya imge olarak yansımasını anlatır. Bu bağlamda, kâinat ile insan arasında bir bütünlük vardır. Âlemde gözlemlenen her hareket, ilâhî bir hakikatin tecellisidir. “İçin dışa zuhûrâtı” ifadesi ise batındaki ilâhî isim ve sıfatların her an dış dünyaya taşarak görünür hâle geldiğini vurgular. Tasavvufta, *kenz-i hafî* olan Allah’ın gizli hazinesindeki hakikatlerin dış âlemde sürekli yeni şekiller kazanması bu anlayışla açıklanır.

“Birinden ol birine tuhfeler her dem olur peydâ” mısraı, iç ve dış âlem arasındaki ilişkinin karşılıklı bir hediyeleşme olduğunu ifade eder. Beyitteki “her dem olur peydâ” ifadesi, kâinatın sürekli *taaddüt*, *tahavvül*, *tagayyür*, *tebeddül*, *teceddüt*, *teharrük* ve *tekâmül* kanunlarıyla hareket hâlinde olduğunu gösterir. Kâinattaki bu sürekli değişim ve akış; evrenin bir başlangıcı olduğunu savunan hudûs, var olabilmek için bir sebebe muhtaç olduğunu gösteren imkân ve her an hareketin kaynağını açıklayan hareket delilleri ışığında, varlığın her yönüyle Allah’a bağlı olduğunu ortaya koyar.

Tecellî eyledikçe ol sarây-ı sırr-ı ahfâda

Bu sûret ‘âlemi içre satı bâzâr olur peydâ (8)

Beyitte geçen “saray-ı sırr-ı ahfâ” ifadesi, Allah’ın mutlak zâtını ve henüz tecelli etmemiş, en gizli makamını temsil eder. “Tasavvufî düşüncede, insanın beş latifesi maddî âleme, diğer beşi ise manevî âleme aittir; bunlar arasında en

içteki ahfâ latifesi Allah ile doğrudan irtibatlıdır.” (Türer, 2003: 143) Bazı mutasavvıflara göre kâinatta en gizli sır olan ahfâ, *Nur-u Muhammedî*’dir. Bu gizli hazine, yaratılışın başlangıç noktası ve tüm varlığın “ilk sebep”idir.

Allah’ın gizli sırlar sarayından gelen tecellisi, bu dünyadaki her şeyin asıl sebebidir; yani illetidir. Bizim gördüğümüz bu madde dünyası, o gizli kaynaktaki hareketliliğin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Yani bu dünyadaki bütün görüntüler ve varlıklar birer ma’lûldür. Görünmeyen dünyadaki o “sır”, bir sebep (illet) olarak ortaya çıktıkça bu görünen dünya (sûret âlemi) bir sonuç (ma’lûl) olarak meydana gelir ve her şey görünür hâle gelir. Kâinattaki bu sebep-sonuç zinciri, her varlığın bir kaynağı olduğunu gösteren illet-ma’lûl deliline işaret eder.

Beyitteki “sûret âlemi içre satı bâzâr” ifadesi, Allah’ın isim ve sıfatlarının bu en gizli makamdan dış âleme tecelli etmesiyle oluşan düzenli ve muazzam yaratılışı anlatır. Kozmolojik açıdan, bu durum hudûs deliline işaret eder. Zira “sûret âlemi”nde bir pazarın kurulması, tüm mevcudatın ezeli olmadığını ve bir *Muhdis* olmadan şehâdet âlemine çıkamayacağını gösterir. “Peydâ olmak” fiili, kâinatın yoktan yaratıldığını ve başlangıcı olduğunu vurgular.

Her bir “sûret” pazar yerindeki varlıklar gibi düşünülebilir. Bunların varlıkları ve yoklukları eşit olasılıklı olup ancak ilâhî irade ve kudretle “pazara” çıkabilir. Bu durum aynı zamanda imkân deliline işaret eder. Ayrıca ilâhî tecelli, isim ve sıfatlarla en gizli hakikatten dış âleme doğru sürekli bir akış hâlinde gerçekleşir; tıpkı güneşten yayılan ışığın kesintisiz olarak çevreyi aydınlatması gibi. Mısırî’nin bu beyitte vurguladığı, kâinatın ilâhî bir sanat eseri olarak sürekli tazelenen bir pazar hâlinde var olmasıdır. Bu da kâinatta her an bir kevn ü fesadın, tagayyür ve tahavvülün olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, beyit hudûs, imkân ve illet-ma’lûl delilleri bağlamında kâinatın Allah’a muhtaç olduğunu ortaya koyarken tasavvufî perspektiften Allah’ın tecelli ve isimlerinin sürekli olarak varlıklara akmasını betimler.

Anun zâtına gâyet sun’ına hergiz nihâyet yok

Anunçün her bir isminden gelür bir kâr olur peydâ (9)

Bu beyit, Rahmân Suresi’nin 29. ayetine telmih niteliğindedir: *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ نَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* “Göklerde ve yerde kim ve ne varsa O’ndan ister; O, her gün bir iştedir.” (er-Rahmân, 55/29) Şair, burada Allah’ın zâtının

sonsuzluğunu ve isimlerinin tecellisiyle kâinatta her an kesintisiz bir yaratılış gerçekleştiğini vurgular. “Esmâ-i Hüsnâ, hayatta müşahede edilen bütün maddî ve manevî hadiseleri ifade eder. Âlemde cereyan eden her iş Tanrı’nın bir isminin tecellisidir.” (Tarlan, 2019: 242) Beyitte geçen “zâtına gâyet yok” ifadesi, kozmolojik açıdan imkân deliliyle doğrudan bağlantılıdır. Zira varlıkların her biri başkasına muhtaçtır ve sonludur. Hâlbuki onları yaratan Allah, zâtıyla kâim ve ebedîdir. “Sun’una hergiz nihâyet yok” mısraı ise, yaratılışın kolay, sürekli ve külfetsiz olduğunu belirtir. Bahar bir çiçek kadar kolay; kâinat ise bu kolaylıkta ve düzenlilikte yaratılır. Maddenin sürekli şekil değiştirmesi ve kâinatta durmaksızın yeni suretlerin belirmesi, her bir yeni durumun yokluktan varlığa çıkarılması bakımından hudûs deliliyle ilişkilendirilir. Bu bitmek bilmeyen yeni oluşlar; Allah’ın yoktan var eden (Hâlık), kusursuzca yaratan (Bârî) ve şekil veren (Musavvir) isimlerinin birer tecellisidir. Böylece kâinat, durağan bir madde yığını değil her an yeni bir başlangıçla tazelenen bir varlık alanı olarak görülür.

Beytin ikinci dizesi, “her bir isminden gelir bir kâr olur peydâ”, Allah’ın isimlerinin kâinatta tezahür eden fiillerle doğrudan ilişkili olduğunu gösterir. Kozmolojik deliller çerçevesinde, gezegenlerin hassas yörüngelerinde şaşmadan dönmesi Allah’ın *Rab* ismini; her şeyin varlığını her an O’nun sayesinde sürdürmesi *Kayyûm* ismini; varlıkların her an yeniden var oluşu *Hâlık* ismini; bu muazzam dengenin bir gaye gözetilerek kurulması ise *Âlîm* ve *Mürîd* (irade sahibi) isimlerini yansıtır. Bu tablo evrendeki nizamın ne kadar derin olduğunu da gözler önüne serer. Gezegenlerin hareketi, mevsimlerin intizamı, karın ve yağmurun yağması, bitkilerin ölmesi ve baharda dirilmesi, insanın doğumu ve hastalıktan şifa bulması gibi olaylar da bu tecellilerin somut örnekleridir.

Her bir “kâr”, yani kâinatta tezahür eden fiil, tesadüfî değildir; sebepler âlemi arkasında her şeyi gören, işiten ve mutlak irade sahibi bir varlık vardır. Tasavvufta da bu anlayış, her şeyin Allah’ın iradesiyle gerçekleştiğini ve sebeplerin sadece birer perde olduğunu gösterir. “Âlemdeki tüm güzellikler, Allah’ın isim ve sıfatlarının birer yansımasıdır; sevgili ise bu ilâhî güzelliğin en büyük aynasıdır.” (Emek, 2025: 113)

Allah’ın sonsuz yaratma sanatı ve isimleri, evrendeki her şeyin asıl sebebidir. Bu isimlerin ve sıfatların birer yansıması olarak dünyada ortaya çıkan işler, sanatlı varlıklar ve olaylar ise birer sonuç, yani ma’lûldür. Beyte göre, o sonsuz kaynak (illet) hareket ettikçe her bir isimden farklı bir eser (ma’lûl) doğar. Sonuç olarak dünyada gördüğümüz her türlü faaliyet, Allah’ın isimlerinin birer sonucu olarak meydana gelir. Bu da illet-ma’lûl deliline işaret eder.

Tecellî eyler ol dâ’im celâl ü geh cemâline

Birinün hâsılı cennet birinden nâr olur peydâ (10)

Niyâzî-i Mısırî, bu beyitte Allah'ın kâinattaki ve insan üzerindeki tecellisini celâl ve cemâl sıfatlarıyla ifade eder. “Kâinata ve insan hayatında tecelli eden her olay, bu iki sıfatın yansımasıdır: Celâl, kudret ve kahrı gösterirken cemâl, lütuf ve güzelliği temsil eder. Bu nedenle birinin hâsılı cehennem (nâr), diğerinin hâsılı ise cennet olarak tezahür eder.” (Uludağ, 1993: 240)

Şairin “dâ'im” ifadesi, her an kesintisiz bir tecelliye işaret eder ve hudûs düşüncesiyle irtibatlandırılabilir. Hudûs deliline göre sonradan var olan ve sürekli değişim içinde bulunan varlıklar, varlık sahasına çıkmalarını sağlayan bir başlangıca sahiptir; dolayısıyla onları yokluktan varlığa çıkaran bir *Mûcid*'e muhtaçtır. Bu anlayış, *teceddüd-i emsâl* düşüncesiyle örtüşür: “Cevher ve arazların benzerlerinin arka arkaya yenilenmesi anlamına gelen *teceddüd-i emsâl*, mevcudiyetlerinin sürdürülebilme için her an bir *Muhdis*'e muhtaç olduğu düşüncesine dayanır.” (Karadaş, 2011: 239) Tasavvuf geleneğinde de yaratmanın her an yeniden gerçekleştiği kabul edilir ve sûfiler bunu *tecdîd-i halk* görüşüyle açıklar. (Öztürk, 2022: 31)

Celâl ve cemâl sıfatlarının insana bakan ciheti, hayatta karşılaşılan durumlarla anlaşılır. Zorluklar, musibetler ve acı verici olaylar celalin; güzellikler ve huzurlu hâller ise cemalin birer aynasıdır. Kâinata genel bir bakışla tüm âlem, zıtlıkların içtimalı ile -gece ve gündüz, yaşam ve ölüm, nur ve zulmet, sevgi ve nefret- kusursuz bir denge üzerine yaratılmıştır. İnsan cihetiyle bu iki sıfat, bazen havf (korku) ve *recâ* (umut) olarak tezahür eder. Kısacası, lütuf da kahr da O'ndandır. Şuur sahibi varlıkların vazifesi Allah'ın hem lütfunu hem de kahrını hoş karşılamaktır.

Cemâli zâhir olsa tîz celâli yakalar anı

Görürsün bir gül açılsa yanında hâr olur peydâ (11)

Bu beyit, bir önceki beytin devamı niteliğindedir. Kâinata kozmolojik açıdan bakıldığında hiçbir şeyin başıboş olmadığını ve umum varlıklarda celâl ile cemâl tecellisinin oluşturduğu muazzam bir dengeyi gözlemlemek mümkündür. Mısırî'ye göre, cemâl sıfatı âlemde tecelli ettiğinde hemen ardından celâl sıfatının ortaya çıkması kâinattaki hassas dengenin bir tezahürüdür.

Kâinattaki her mevcudun zıddıyla kâim olması, edebî metinlerde hakikatin zıt kutupların birliğiyle ifade edildiği paradoksal söylemin ontolojik zeminini oluşturur. Bu çerçevede âlemi ayakta tutan zıtlıklar, tasavvufî dilde “cemal” ve “celal” tecellilerinin birbirini tamamlayarak mutlak hakikati izhar etmesi şeklinde tezahür eder. Nitekim varlık olmadan yokluk, karanlık olmadan ışık, açlık olmadan tokluk, hastalık olmadan sıhhat bilinmez. İnsan, kâinattaki yaratılışı ve dengeyi anlayabilmek için bu zıtlıkları kıyaslamak zorundadır. Gülün yanındaki diken, bir çirkinlik değil aksine insanda hayranlık uyandıran ilâhî bir sanat eseridir. Gülün açılması ve ardından dikenin görünmesi, yaratılıştaki bir değişim olduğunu ve bu değişim ile sonradan meydana gelişin kendi kendine mümkün olamayacağını gösterir. Bu da varlıkların her an bir *Muhdis*'e muhtaç olduğunu kanıtlar.

İmkân delili açısından gülün dikensiz olması mümkünken yanında dikenin de yaratılması mutlak bir iradenin tercihidir. Bu, umum varlık âleminde sayısız olasılıklar içinde her şeyin celâl ve cemâl sıfatlarıyla mükemmel biçimde yaratıldığını ve ilim sahibi bir yaratıcının varlığını ispat eder. Böylece beyit, kâinatın her an celâl ve cemâl ile sürekli bir tahavvül, teceddüt ve tazelenme içinde olduğunu tasvir etmektedir.

Beyit illet-ma'lûl ilişkisine göre incelendiğinde evrendeki her güzelliğin (cemal) yanında, ona eşlik eden bir zorluğun (celal) bulunmasının şaşmaz bir kural olduğu görülür. Burada güzelliğin ortaya çıkması, ona zıt olanın da birlikte tecelli ettiğini gösteren bir işaret olarak değerlendirilir. Örneğin; bir gülün açılması illet olarak düşünüldüğünde onun yanında dikenin bitmesi bu düzen içinde birlikte ortaya çıkan bir ma'lûl olarak değerlendirilir. Kâinattaki bu nizamda hiçbir şey birbirinden bağımsız değildir. Bir varlık (gül) zuhur edince onun doğası gereği diğer varlık (diken) da bir sonuç olarak meydana gelir.

İçî ‘ummân-ı vahdetdür yüzi sahrâ-yı kesretdür

Yüzün gören görür ağyâr içinde yâr olur peydâ (15)

Bu beyit, “فَالْيَمِينَا نَقُولُوا فَفَقِّمَ رُجْهَ” Onun için nereye döner, yönelirseniz Allah'ın yüzü ‘kıblesi’ oradadır.” (el-Bakara 2/115) ayetinin tasavvufî bir yorumu mahiyetindedir. Niyâzî-i Mısırî, söz konusu beyitte kâinatı uçsuz bucaksız bir sahra metaforuyla tasvir eder. Tasavvuf literatüründe “sahrâ-yı kesret” olarak adlandırılan bu alan, ilk bakışta birbirinden kopuk gibi görünen yıldızlar, galaksiler, canlılar ve atomlardan oluşan çokluk âlemini temsil eder. Ancak bu görünürdeki dağınıklığa rağmen atomlardan galaksilere kadar tüm varlıklar ilâhî kanunlara tâbidir ve O'nun kudretiyle idare edilmektedir. Kesret sahrası olarak nitelenen bu ontolojik düzlem, mümkün varlıkların bulunduğu alanı ifade eder. Sonradan yaratılmış olmaları sebebiyle bu varlıklar değişime açık, sınırlı ve mutlak anlamda bağımlıdır. Buna karşılık, sürekli değişen bu çokluk âleminin arka planında bir vahdet hakikati bulunmaktadır.

Kâinattaki tüm varlıkların aynı ilâhî nizama tâbi olması, âlemin hem zâhirî hem bâtinî boyutunda birliğin hâkim olduğunu gösterir. Kozmolojik açıdan bakıldığında kâinat, kendi kendine var olamayacak derecede düzenli ve amaçlı bir yapıya sahiptir. Bu durum, aşkın bir irade ve bilinçli bir tasarım fikrine işaret eder. Şairin “yüzün gören görür” ifadesi, tefekkür ehlinin kesret sahrasında perdelenmiş olan ince ayarı ve hassas dengeleri idrak edebilmesine gönderme yapar. Bu bağlamda kesret sahrası, sebeplerin perde olduğu maddi âlemi temsil eder. İnsan, kâinattaki düzeni derinlemesine tefekkür ettiğinde, başlangıçta “ağyâr” sandığı varlıkların gerçekte *Vâcibü'l-Vücûd*'un eserleri olduğunu idrak eder. Gezegenler, dağlar, hastalıklar, musibetler ve ölüm gibi maddi ve manevi her şey, iman nazarıyla değerlendirildiğinde ilâhî hikmetin tezahürleri olarak anlam kazanır. Böylece iman ehli için yıldızlar ve gezegenler birer memur, canlılar ise ilâhî hakikatleri bildiren birer mektup hâline gelir. Bu perspektifte kâinat, mutlak irade sahibi bir Sâni'-i Zülcelâl'in kudret ve hikmetini sergileyen muazzam bir sergi sarayı olarak okunur.

Gerek bu beyit gerekse zıtlıkların uyumuna temas eden önceki beyitler, kâinattaki muhteşem düzen, ölçülülük ve amaçlılıktan hareketle bilinçli bir yaratıcıya ulaşmaya çalışan gaye ve nizam deliline de örnek teşkil edecek mahiyettedir. Âlemdeki karşıtlıkların ölçülü, nizamlı ve birbiriyle uyum içerisinde olması bilinçli bir tasarımcıya işaret eder.

Görür ol kenz-i mahfiden nice zâhir olur eşyâ

Bilür her nakş ü sûretten nice esrâr olur peydâ (17)

Niyâzî-i Mısri, Tevhid Kasidesi'ne *kenz-i mahfî* (gizli hazine) olarak bilinen kudsî hadis'e telmihte bulunarak başlar ve eserini yine aynı metafizik hakikatle tamamlar. “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim ve mahlûkatı beni bilsinler diye yarattım.” (Aclûnî, 2019: 311) anlamına gelen bu rivayet, varlığın ilâhî bir irade doğrultusunda yokluktan zuhûr ettiğini ifade eder. Şairin beyitte kullandığı *kenz-i mahfî* kavramı, varlık âleminin kendiliğinden değil bilinmeyi murat eden mutlak bir kudret tarafından var kılındığını vurgular. Bu yaklaşım, kelâm geleneğinde hudûs deliliyle örtüşmektedir. Zira eşyâ, yokluk sahrasından varlık âlemine kendi başına intikal edemez; aksine gizli hazineden zuhûr ederek vücut kazanır. Gizli hazineden sürekli olarak varlıkların zuhûru ve değişime maruz kalmaları, onların hâdis olduklarını göstermektedir. İlk mısra aynı zamanda illet-ma'lûl deliliyle de bağlantılıdır. “Gizli Hazine” olarak adlandırılan ilâhî kaynak, kâinattaki her şeyin ilk sebebi ve aşkın kaynağıdır. Bu kaynaktan yansıyan varlıklar ise bunun birer sonucu, yani ma'lûlüdür. Beyte göre dış dünyada gördüğümüz her nakış ve şekil birer sonuçtur ancak bu sonuçlara (ma'lûl) dikkatle bakan bir kişi, onların arkasındaki asıl sebep olan gizli sırları ve yaratılış amacını (illeti) kavrayabilir. Yani her görünen nakış, görünmeyen bir sırrın eseridir. Beytin ikinci mısraında yer alan “nakş ü sûret” ve “esrâr” kavramları ise imkân deliline işaret eder. Zira kâinattaki her bir nakış, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkün varlıklar üzerinde tecelli eden ilâhî sanatı temsil eder. Burada nakıştan kasıt; varlıkların en küçük birimlerinden en kapsamlı kozmik yapılara kadar uzanan, son derece dakik bir düzen ve intizamla işlenmiş ilâhî program ve sanattır. Mısri'ye göre bütün evren, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecelli ettiği bir aynalar bütünü olup bu yönüyle kâinat kudret sahibi mutlak bir Nakkaş'ın eseri olarak okunur. İmkân deliline göre varlığı ve yokluğu eşit olan suretlerin kusursuz bir sanatla vücuda getirilmiş olması, mutlak ilim ve irade sahibi bir *Vâcibü'l-Vücûd*'un varlığına delalet eder. Suretlerin ve nakışların mevcudatta farklı biçimlerde tecelli etmesiyle ortaya çıkan sırlar ise Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin yansımalarıdır. Böylece her bir varlık hem zâtıyla hem de işaret ettiği hakikatle ilâhî bilginin tezahürüne vesile olur. Nihayetinde bu çokluk içindeki anlam ve düzen, zikredilen delillerin ortak neticesi olarak mutlak bir *Muhdis* fikrine götürür.

SONUÇ

Bu çalışmada, Niyâzî-i Mısri'nin “peydâ” redifli *Tevhid Kasidesi*, kozmolojik deliller açısından incelenmiştir. Bu çalışmada Tanrı'nın varlığını temellendirmede İslam düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan kozmolojik deliller; kelâm, felsefe ve tasavvuf perspektifleri çerçevesinde ele alınmıştır. İnceleme sonucunda, Mısri'nin şiirinde kelâmî, felsefî ve tasavvufî argümanları bir arada ve bütüncül bir biçimde kullandığı görülmüştür.

Mısri, söz konusu manzumede *kenz-i hafî*, vahdet-kesret, varlık-yokluk, zâhir-bâtin, celal-cemal ve ağyâr-yâr gibi tasavvufî kavramlardan yoğun biçimde yararlanarak varlığın mahiyetini, yaratılışın anlamını ve kâinatın ontolojik yapısını açıklamaya çalışmıştır. Bu kavramlar sayesinde şair, Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisini, suretler âlemini, *sırr-ı ahfâyı* ve zıtların içtimasını şiir diliyle ifade etmiştir. Şair, bu düşünce dünyasını inşa ederken özellikle hudûs, imkân, ilk muharrik ve illet-ma'lûl gibi kelâm ve felsefe geleneğinde sıkça başvurulan argümanları tasavvufî bir yorumla yeniden anlamlandırmıştır.

Her beytin sonunda tekrar edilen “olur peydâ” ifadesi, kâinatın sürekli bir teceddüt ve tagayyür içinde bulunduğunu vurgulayarak hudûs ve imkân hakikatlerinin yalnızca varlığın başlangıcına değil onun sürekliliğine de işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle Mısri'nin kâinat tasavvuru, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd düşüncesiyle büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, Tanrı'nın kendisine baktığı bir

ayna niteliğindedir. Mısırî de varlığın sabit olmayıp sürekli bir oluş ve dönüşüm hâlinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, modern kozmolojinin dinamik evren tasavvuruyla dikkat çekici bir paralellik göstermektedir.

Çalışmada ayrıca kelâm ve tasavvuf ekollerinin tanrı-âlem-insan ilişkisine dair yaklaşımlarındaki temel farklılıklar ortaya konmuştur. Kelâm ilmi, hudûs ve imkân delilleriyle kâinattan hareketle yaratıcıya ulaşmayı amaçlayan aklî bir istidlal yöntemi benimserken tasavvuf, *kenz-i hafî* ve tecelli kavramları üzerinden varlığı açıklar. Kelâm, Allah ile âlem arasında varoluşsal bir ayrım gözetirken tasavvufun özellikle vahdet-i vücûd geleneği, hakiki varlığı yalnızca Allah'a nispet eder. Zıtlıkların yorumu bağlamında da kelâm, gaye ve nizam deliline vurgu yaparken tasavvuf, celâl ve cemâlin ilâhî isimlerin tamamlayıcı tecellileri olduğunu savunur.

Sonuç olarak Niyâzî-i Mısırî, “peydâ” redifli *Tevhid* manzumesinde tanrı, âlem ve insan tasavvurunu hem aklî hem de kalbî bir zeminde ele almış; kelâmın istidlalci yaklaşımı ile tasavvufun tecrübî ve sembolik dilini kozmolojik deliller çerçevesinde başarılı bir şekilde mezcetmiştir. Bu yönüyle Mısırî'nin tevhid anlayışı, İslam düşüncesi içinde disiplinler arası bir bütünlüğü yansıtan güçlü bir örnek teşkil etmektedir.

Yayın Etiği ve Yazar Beyanları

Etik Kurul Kararı: Bu araştırmanın metodolojisinde etik kurul iznini gerektirecek herhangi bir materyal veya veri toplama aracı kullanılmamıştır. İlgili onam formu sisteme yüklenmiştir.

Finansman ve Destek Beyanı: Çalışma sürecinde herhangi bir kurum, kuruluş veya fondan finansal destek alınmamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Üretken Yapay Zekâ (AI) Kullanımı: Çalışmanın hiçbir aşamasında üretken yapay zekâ teknolojilerinden faydalanılmamıştır.

Yazar Katkı Oranı: Yazarların makaleye sundukları katkı oranları eşittir (%50 - %50).

Publication Ethics and Author Declarations

Ethics Committee Approval: No materials or data collection tools requiring ethics committee approval were used in the methodology of this research. The relevant consent form has been uploaded to the system.

Financial Support and Funding Declaration: No financial support was received from any person, institution, or organization during the course of this study.

Conflict of Interest Statement: There is no conflict of interest.

Generative Artificial Intelligence (AI) Usage: No generative artificial intelligence technologies were utilized at any stage of the study.

Author Contribution Rate: The contribution rates of the authors to the manuscript are equal (50% - 50%).

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İ. M. (2019). *Keşfü'l-hafa: Halk arasındaki rivayetlerin ilmi değeri*. (M. Genç, Çev., Cilt 3). Beka Yayıncılık.
- Akşit, E. (2002). *İbn Rüşd'de Tanrı-âlem ilişkisi* [Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Aydın, H. (2020). *İlim felsefe ve din açısından yaratılış ve gayelilik (teleoloji)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bursevi, İ. H. (2018). *Tuhfe-i bahriye*. (F. Yıldız, Haz.). Ketebe Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2009). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Çantay, H. B. (2005). *Kur'ân-ı hakîm ve meâl-i kerîm* (M. A. Y. Saraç, Haz.). Bilimevi Basın Yayın.
- Emek, G. (2025). *Mihri Hâtun'un Necâti Bey'e yazdığı nazirelerin mukayeseli tahlili* [Yüksek Lisans Tezi]. Yüzüncü Yıl Üniversitesi.
- Eryiğit, A. (2021). Kadîm kozmolojik deliller karşısında kadim ve modern bir delil olarak gaye ve nizam delili. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(27), 371-390.
- Evli, M. M. (2015). Kozmolojik argüman ve farklı formları. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 1-32.
- Gün, F. (2024). Kelâm ilminde illet-ma'lûl ilişkisi/nedensellik: Şerhü'l-mevâkıf örneği. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 8(3), 562-583.
- İmamoğlu, H. (2018). Kindî'nin isbât-ı vâcib için kullandığı aklî delillerin mantık ilmi açısından değerlendirilmesi. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10(1), 197-229.
- Karadaş, C. (2011). Teceddüd-i emsâl. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 40, s. 233-234). TDV Yayınları.
- Kavruk, H. (1998). *Niyâzî-i Mısri: Hayatı, sanatı, eserleri ve Türkçe şiirleri*. Malatya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kılavuz, U. M. (2007). *İslâm kelâmında kozmolojik delil (hudûs- imkân)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Uludağ Üniversitesi.
- Kırkıncı, M. (2022). *Hikmet pırıltıları*. Erzurum Kültür Eğitim Yayınları.
- Kutluer, İ. (2000). İlliyyet. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 22, ss. 120-123). TDV Yayınları.
- Levend, A. S. (2021). *Divan edebiyatı kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar*. Dergâh Yayınları. Morrison, A. C. (1986). İnsan, kâinat ve ötesi (B. Topaloğlu, Çev.). Nesil Yayınları.
- Nursî, S. (2006). *Şuâlar*. Envar Neşriyat.
- Öztürk, M. (2022). *Kur'an ve yaratılış*. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Şaybak, M. S. (2023). *İslam felsefesinde tanrı kanıtlamaları (ibn Teymiyye'nin fitrat delili)*. İlahiyat Yayınları.
- Şentürk, A. A. (2016). *Osmanlı şiiri kılavuzu I*. Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi.
- Tarlan, A. N. (1981). *Fuzûlî divanı şerhi*. Akçağ Yayınları.
- Tarlan, A. N. (2019). *Divan edebiyatında tevhidler ve muamma*. Ketebe Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2012). *İslâm kelâmcılarına ve filozoflarına göre Allah'ın varlığı (isbât-ı vâcib)*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Turhan, K. (2002). Kevn ve fesad. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 25, ss. 343-344). TDV Yayınları.
- Türer, O. (2003). Letâif-i hamse. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27, s. 143). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1993). Celâl. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 7, s. 240-241). TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (1993). Cemâl. *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 7, s. 296-297). TDV Yayınları.
- Urkaç, E. R. ve Cançelik, A. (2023). Niyazî-i Mısri dîvânı'nda insan tasavvuru. *İlahiyat Akademi*, (17), 161-188.
- Üstüner, K. (2007). *Divan şiirinde tasavvuf*. Birleşik Yayınevi.
- Yıldız, M. (2015). Kozmolojik kelâm delili. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4-5, 20-35.
- Yılmaz, H. K. (2020). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar*. Ensar Neşriyat.

Extended Summary

Research Problem

Islamic intellectual tradition has long engaged with the question of God's existence and the ontological foundations of the universe through systematic rational argumentation. Within this tradition, cosmological arguments developed extensively in *kalām* (Islamic theology) and Islamic philosophy constitute one of the most enduring frameworks for establishing the existence of a necessary, transcendent Creator. These arguments, which include the arguments from temporal origination (*ḥudūth*), contingency (*imkān*), motion (*ḥarakat*), and causality (*'illat-ma'lūl*), have not remained confined to scholastic theology. They have permeated Sufi literature, particularly in the genre of *tawhīd* poetry, where metaphysical reasoning and mystical experience are woven together in poetic form. Despite the rich scholarly attention given to both cosmological arguments in Islamic thought and to the life and works of Niyāzî-i Mısrî (d. 1105/1694), one of the most significant figures of 17th-century Ottoman Sufi literature, no systematic study has examined his *Tawhīd Qasida* specifically through the lens of classical cosmological arguments. This gap in the literature constitutes the central problem this study addresses.

Research Questions

Accordingly, the study is guided by three interconnected questions: which cosmological arguments are discernible in the couplets of Mısrî's *Tawhīd Qasida*; how Mısrî integrates the rational-theological frameworks of *kalām* with the experiential and symbolic language of Sufism; and in what ways his metaphysical conception of God, the universe, and humanity-rooted in the *waḥdat al-wujūd* tradition of Ibn al-ʿArabî-parallels or diverges from classical cosmological argumentation.

Literature Review

Cosmological arguments in Islamic thought represent a collective body of inferential reasoning rather than a single unified argument. Scholars such as Topaloğlu (2012), Eryiğit (2021), Evli (2015), Kılavuz (2007), and Yıldız (2015) have examined these arguments from theological and philosophical perspectives. The *ḥudūth* argument, developed by early *kalām* thinkers including Māturīdī (d. 333/944), holds that the universe is temporally originated and therefore requires a Creator beyond time. The *imkān* (contingency) argument, prominent in the works of Kindī (d. 252/866) and theologians surveyed by Kutluer (2000) and Gün (2024), establishes that contingent beings require a Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*) to actualize their existence. The motion argument, reformulated by Ibn Rushd (d. 595/1198) and others, points to an Unmoved Mover at the origin of all cosmic movement. The causality argument holds that every effect (*ma'lūl*) presupposes a cause (*'illat*), and the chain of causes ultimately requires a first, uncaused cause. On the Sufi side, Ibn al-ʿArabî's (d. 638/1240) doctrine of *waḥdat al-wujūd* (unity of being) provides the theoretical background for Mısrî's thought: true existence belongs solely to God, and the multiplicity of the universe represents the self-disclosure (*tajallī*) of divine names and attributes. Mısrî's intellectual debt to this tradition has been noted by scholars such as Yılmaz (2020) and Urkaç and Cançelik (2023), yet the specific intersection between his *tawhīd* poetry and cosmological reasoning has not previously been the subject of dedicated scholarly inquiry.

Methodology

This study adopts a text-centered qualitative approach, combining close reading with interdisciplinary analysis drawing on Islamic theology, philosophy, and literary studies. The primary text is Niyāzî-i Mısrî's *Tawhīd Qasida* - seventeen couplets composed in the *mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün mefā'īlün* meter - as preserved in Kavruk's (1998) critical edition. The analytical framework is constructed from the four principal cosmological arguments of the Islamic tradition, and selected couplets are examined through semantic and conceptual analysis while the Sufi interpretive layer is maintained throughout. The study is entirely hermeneutical in nature; no experimental data or statistical analysis is employed.

Findings

The analysis reveals that Mısrî's *Tawhīd Qasida* is permeated by cosmological argumentation, though always refracted through a Sufi metaphysical lens. Eight couplets are examined in detail. The opening couplet introduces the concept of *kanz-i khafī* (the hidden treasure), a Sufi motif grounded in a prophetic tradition asserting that creation arose from God's desire to be known. This motif simultaneously encodes the *ḥudūth* argument -existence emerging from non-existence through divine will-and the *imkān* argument, pointing to the contingency of all things upon a transcendent source. The contrasting imagery of light and darkness in the same couplet evokes the motion argument, as the ceaseless alternation of opposites implies a dynamic cosmic order requiring a First Mover. The second couplet employs the metaphor of the ocean of unity and its unceasing waves: the perpetual generation of the universe from a single divine source encodes *ḥudūth*, while the necessity of the ocean for the waves' existence corresponds to the *'illat-ma'lūl* argument. The third couplet presents the universe as a mirror of divine names and attributes, reinforcing the *ḥudūth* argument in its continuous rather than merely originary sense through the doctrine of *teceddūd-i halk* (perpetual renewal of creation). The fourth couplet depicts the endless cycle of living beings entering and departing existence-a direct poetic rendering of *kevn ü fesad* (generation and corruption) -confirming the contingency of all

beings and the necessity of their Creator. The fifth couplet Gentle articulates the motion argument through the rotation of celestial spheres drawn toward divine beauty, echoing Ibn Rushd's conception of the Unmoved Mover as a final cause. The eighth couplet maps the 'illat-ma'lûl structure onto the Sufi concept of tajallî: the hidden divine reality is the ultimate cause, and all manifest beings are its effects. The ninth couplet, alluding to Qur'an 55:29, demonstrates the ḥudûth argument through the inexhaustible creative acts emanating from each divine name. The fifteenth and seventeenth couplets bring the poem to its thematic conclusion, synthesizing imkân, ḥudûth, and 'illat-ma'lûl within a single metaphysical vision: apparent multiplicity conceals an inner unity, and all manifest forms are contingent effects pointing back to the necessary divine cause.

Discussion

The findings demonstrate that Mişrî does not merely allude to cosmological arguments in passing but systematically structures his poetic argumentation around them. This synthesis represents a distinctive contribution: while kalâm theologians typically deploy cosmological arguments in a discursive, demonstrative mode aimed at rational proof, Mişrî embeds the same logical structures within an aesthetic and affective framework, transforming theological demonstration into spiritual contemplation. The study also reveals a meaningful distinction between the two approaches: kalâm maintains a strict ontological distinction between God and the universe, whereas Mişrî's waḥdat al-wujûd framework dissolves this boundary, presenting the universe not merely as an effect pointing to a distant cause but as the self-manifestation of divine being itself. A limitation of this study is that it examines only eight of the seventeen couplets, selecting those with the most direct cosmological resonances.

Conclusions

This study ultimately demonstrates that Niyâzî-i Mişrî's Tawḥîd Qasida constitutes a significant site of intersection between Islamic theological argumentation and Sufi poetics. The four classical cosmological arguments are not peripheral to the poem but integral to its metaphysical architecture. Mişrî successfully synthesizes the inferential approach of kalâm with the experiential and symbolic language of Sufism, producing a work that functions simultaneously as theological argument and spiritual testimony. The study contributes to the growing field of interdisciplinary research at the intersection of Islamic theology, philosophy, and literary studies, and offers a model for the cosmological reading of classical Ottoman Sufi poetry. Future studies might extend this approach to other poets and genres within the Sufi literary tradition, as well as to comparative analyses involving Persian and Arabic tawḥîd literature.

© Sağlam, A. & Emek, G. (2026). Bu makalenin telif hakkı yazarlarına aittir. "Niyâzî-i Mısırî'nin Tevhid Kasidesi'nin Kozmolojik Deliller Açısından İncelenmesi" adlı makale, Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi tarafından Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) lisansı kapsamında açık erişim olarak yayımlanmıştır.

© Sağlam, A. & Emek, G. (2026). Copyright of this article belongs to the authors. "An Analysis of Niyâzî-i Mısırî's Qasida on Tawhid in Terms of Cosmological Arguments" is published by the Bitlis Eren University Journal of Social Sciences as an open-access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.