



Sühreverdî'nin İsbât-ı Vâcib Yöntemi Üzerine Bir Araştırma

İsmail Yalçıntaş

<https://orcid.org/0000-0002-0210-1708>

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,

Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, Aydın, Türkiye

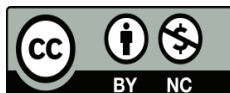
<https://ror.org/03n7yzv56>

iyalcintas@adu.edu.tr

| | |
|----------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Atf Bilgisi: | Yalçıntaş, İsmail. "Sühreverdî'nin İsbât-ı Vâcib Yöntemi Üzerine Bir Araştırma". <i>İslami İlimler Dergisi</i> 42 (Mart 2026), 429-448. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1837087 . |
| Makale Türü: | Araştırma Makalesi |
| Etik Beyan: | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. |
| Etik Kurul İzni: | Araştırma için herhangi bir etik onay veya bilgilendirilmiş onam gerekmemektedir. |
| ÜYZ Beyanı: | Bu makalenin hazırlanma sürecinde yapay zekâ destekli araçlar (chatgpt) yalnızca dil, üslup ve ifade düzenleme bağlamında kullanılmıştır. |
| Geliş Tarihi: | 06 Aralık 2025 |
| Kabul Tarihi: | 10 Mart 2026 |
| Yayın Tarihi: | 30 Mart 2026 |
| Hakem Sayısı: | Bir İç Hakem – En Az İki Dış Hakem |
| Değerlendirme: | Çift Taraflı Kör Hakemlik |
| Benzerlik Taraması: | Yapıldı - intihal.net |
| Çıkar Çatışması: | Çıkar çatışması bulunmamaktadır. |
| Finansman: | Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır. |
| Etik Bildirim: | dergiislamiilimler@gmail.com |
| Lisans: | CC BY-NC 4.0 |

Öz: Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl (öl. 587-1191), Müslüman düşünce geleneğinde İsrâk felsefesinin kurucusu olarak akıl ve sezgiyi bir arada kullanan bir model ortaya koymuştur. Bu çerçevede geliştirdiği nûr metafiziği hem ontolojik hem de epistemolojik ilkeleriyle sistematik bir bütünlük arz eder. Bu bütünlük içerisinde Tanrı'nın varlığının ispatı meselesi ayrı bir önem kazanır; zira Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib konusunda doğal teoloji yaparak akli deliller kullandığı, aynı zamanda bu delillerin bir kısmını vahiyde de desteklediği görülmektedir. Onun isbât-ı vâcib konusunda varlık, hareket ve ontolojik ayır edicilik gibi temel prensiplerden hareket ettiği gözlemlenmektedir. Sühreverdî, varlığın doğasını analiz ederek bu varlığın zorunlu bir ilk ilkesinin bulunması gerektiğini belirtmekte bu anlamda Fârâbî-Ibn Sînâ metafiziğinin izlerini yansıtmaktadır. Varlığın, duyusal araçlara ihtiyaç duymaksızın doğrudan idrak edilen apaçık bir kavram olduğuna dikkat çeken Sühreverdî'ye göre insan, kendi varlığının bilincine aracısız bir farkındalıkla ulaşmaktadır. Bu yaklaşım, varlığın duyusalla sınırlı olmadığını; aksine, insanın kendilik bilinci üzerinden metafizik bir boyutta temellendirildiğini göstermektedir. Bu çerçevede Sühreverdî, varlığın nihai izahının, varlığı başkasına bağlı olmayan ve kendisiyle kaim bir Zorunlu Varlık'ın kabulünü zorunlu kıldığını ileri sürmektedir. Öte yandan Sühreverdî, varlık alanının temel bir olgusu olan hareketin kendi kendisini açıklama imkânına sahip olmadığını, buna karşılık hareketin sürekliliği ile semavî düzenin istikrarlı işleyişinin ancak hareketsiz, değişmez ve varlığı zatından olan Zorunlu Varlık'a dayanarak izah edilebileceğini düşünmektedir. Ayrıca Sühreverdî'ye göre maddî varlıkların biçimsel ve yapısal farklılıkları, yalnızca kendi iç dinamikleriyle değil, onları belirleyen ve tahsis eden zorunlu bir ilke aracılığıyla açıklanabilmekte bu da Tanrı'nın varlığını temellendiren başka bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma, Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib delillerinin yöntemsel ve kavramsal yapısını ortaya koymayı amaçlamakta; bu doğrultuda onun benimsediği ve kullandığı yöntemleri din felsefesi bağlamında irdelemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Sühreverdî, İsbât-ı Vâcib, Varlık, Hareket.



A Study on Suhrawardī's Method of Demonstrating the Necessary Existent

İsmail Yalçıntaş

<https://orcid.org/0000-0002-0210-1708>

Ass. Prof., Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology,

Department of Philosophy and Religious Sciences,

Division of Philosophy of Religion, Aydın, Türkiye

<https://ror.org/03n7yzv56>

iyalcintas@adu.edu.tr

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Citation: | Yalçıntaş, İsmail. "A Study on Suhrawardī's Method of Demonstrating the Necessary Existent". <i>Journal of Islamic Sciences</i> 42 (March 2026), 429-448. https://doi.org/10.34082/islamiilimler.1837087 . |
| Article Type: | Research Article |
| Ethical Statement: | It is declared that scientific, ethical principles have been followed while carrying out and writing this study, and that all the sources used have been properly cited. |
| Ethics committee approval: | The research does not need any ethical approvals or informed consent. |
| AI Statement: | During the preparation of this article, AI-assisted tools (ChatGPT) were used solely for language editing, stylistic refinement, and expression. |
| Date of submission: | 06 December 2025 |
| Date of acceptance: | 10 March 2026 |
| Date of publication: | 30 March 2026 |
| Reviewers: | One Internal & At Least Two External Reviewers |
| Review: | Double-blind |
| Plagiarism checks: | Yes - intihal.net |
| Conflicts of Interest: | There is no conflict of interest |
| Grant Support: | No funds, grants, or other support was received. |
| Complaints: | dergiislamiilimler@gmail.com |
| License: | CC BY-NC 4.0 |

Abstract: Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī al-Maqtūl (öl. 587-1191), as the founder of Illuminationist philosophy in the Muslim intellectual tradition, developed a model that integrates both reason and intuition. Within this framework, his metaphysics of divine light presents a systematic unity grounded through ontological and epistemological principles together. Within this system, the question of proving the existence of God occupies a central place; for Suhrawardī is seen to employ rational arguments in the context of natural theology, also supporting some of these arguments through revelation. In addressing the proof of the Necessary Being, Suhrawardī draws upon fundamental principles such as existence, motion, and ontological distinctiveness. By analyzing the nature of existence, Suhrawardī maintains that there must be a necessary first principle underlying existence, thereby reflecting the influence of Fārābī–Avicennan metaphysics. Emphasizing that being is a self-evident concept directly apprehended without any recourse to sensory mediation, Suhrawardī argues that the human being attains awareness of his own existence through an immediate and unmediated self-consciousness. This approach demonstrates that being is not confined to the sensible realm; rather, it is grounded in a metaphysical dimension disclosed through self-awareness. Within this framework, Suhrawardī contends that the ultimate explanation of being necessarily requires the affirmation of a Necessary Being whose existence is independent and self-subsistent. On the other hand, Suhrawardī maintains that motion, as a fundamental phenomenon of the domain of being, lacks the capacity to explain itself, whereas the continuity of motion and the stable functioning of the celestial order can be accounted for only by reference to an immobile, immutable Necessary Being whose existence is grounded in its own essence. Furthermore, he maintains that the formal and structural differences among material beings cannot be explained solely through their internal dynamics, but rather through a necessary principle that determines and specifies them an argument that serves as yet another method for grounding the existence of God. This study aims to examine the methodological and conceptual structure of Suhrawardī's arguments for the Necessary Being and, in this regard, analyzes the method he adopts and employs within the framework of the philosophy of religion.

Keywords: Philosophy of Religion, Suhrawardī, Demonstration of the Necessary Existent, Existence, Motion.

Giriş

Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl, Müslüman düşünce geleneğinde İsrâkî felsefenin kurucusu olarak kabul edilen ve bu düşünce yapısıyla öne çıkan bir filozoftur. İran'ın kuzeybatısında, Zincan yakınlarındaki Sühreverd beldesinde doğmuş, çeşitli ilim merkezlerinde eğitim görmüştür.^[1] Felsefî sistemini Halep'te geliştiren Sühreverdî, akılla birlikte sezgi ve mistik tecrübeyi bilgi edinme sürecinde merkeze alan İsrâk felsefesini sistemleştirmiştir.^[2] Onun geliştirdiği bu düşünce sistemi, yalnızca nazarî bilgiyle sınırlı kalmayan; epistemolojik ve ontolojik boyutların karşılıklı olarak birbirini tamamladığı bir metafizik tasavvur ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî'nin epistemolojisi, nazarî yöntemin sınırlarını aşmayı amaçlayan sezgisel bir model olarak değerlendirilebilir.^[3] Zira ona göre istidlâl, hakikatin ancak gölgesine ulaştırırken; hakikatin bizzat kendisine sezgi ve mistik tecrübeyle erişilebilir.^[4] Bu yönüyle Sühreverdî, Meşşâî gelenekle mistik düşünce arasında bir sentez kurarak, hakikatin doğrudan tecrübe yoluyla kavranabileceğini savunmuştur.^[5] Nübüvvet anlayışı ve felsefî-mistik söylemi, dönemin dinî otoriteleri tarafından tepkiyle karşılanmış; bu durum, siyasi müdahalelere zemin hazırlamış ve neticede Halep'te genç yaşta öldürülmesine neden olmuştur.^[6] Bu sebeple klasik kaynaklarda 'el-Maktûl' şeklinde anılmıştır. Sühreverdî'nin, felsefî mirası, ahlâkî duruşu ve entelektüel katkılarıyla Müslüman düşünce geleneğinde kalıcı etkiler bıraktığını söylemek gerekir.^[7]

Sühreverdî, varlığı ve bilgiyi 'nûr' kavramı etrafında temellendiren bir ontolojik sistem ortaya koyar. Bu sistemde 'nûr', kendi başına açık, seçik ve tanıma ihtiyaç duymayan bir gerçeklik olarak tanımlanır; yalnızca kendisiyle değil, başka varlıkları da ortaya çıkarma gücüne sahip bir varlık ilkesi olarak kabul edilir.^[8] Nûr, yalnızca aklî kavrayışla değil, aynı zamanda manevî sezgi ve işrâk yoluyla idrak edilebilir.^[9] Varlığın aslî ilkesi olarak nûr, yokluğun karşılığı olan zulmet (karanlık) ile birlikte metafizik bir zıtlık içerisinde değerlendirilir. En yüce varlık olan Tanrı, 'Nûru'l-Envâr' olarak mutlak, bağımsız ve saf nurdur. Diğer tüm varlıklar, bu mutlak nurdan farklı yoğunluk ve yetkinlik derecelerine göre sudûr eden nurlar olarak tasavvur edilir.^[10] Bu noktada Sühreverdî'nin Meşşâî düşüncede akıl temelli olarak ortaya konan Plotinusçu sudûr teorisini, kendine özgü nûr kavramı çerçevesinde yeniden yapılandırdığı anlaşılmaktadır.^[11] Bu hiyerarşik yapı içerisinde, metafizik âlemden fiziksel âleme kadar tüm varlıklar, Tanrı'dan taşan nurun farklı yoğunluk ve derecelerde tezahür etmesiyle teşekkül eder. En yüce ontolojik mertebeyi oluşturan melekî akıllar

[1] Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 864-872; A. Kamil Cihan, "Sühreverdî ve Kitabı'l-Lemahat Adlı Eseri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (1998), 137-152; Ahmet Kamil Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001), 1-11.

[2] Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, 864; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 95-128.

[3] TRT 2, "Şehabüddin Es-Sühreverdî Düşüncenin Seyir Defteri 15. Bölüm", *YouTube* (Erişim 02 Temmuz 2025).

[4] Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Ocak 2026).

[5] Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, çev. Eyüp Bekiryazıcı - Sami Üsmetullah (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 6-12; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 464.

[6] Ölümüyle ilgili farklı rivayetler için bk. İlhan Kutluer, "Sühreverdî, Maktûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/36-40.

[7] Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, 866-872.

[8] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 300.

[9] Eyüp Bekir Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi - İsrâkîlik-Sühreverdî", *İslam Felsefesi Tarihi 2*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 155-184.

[10] M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 421-422.

[11] Roxanne Marcotte, "Suhrawardî", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 09 Temmuz 2025); Cevdet Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), 368-377; Kaya, "İşrâkiyye".

ve nefislerden başlayarak, en alt düzeydeki maddî-cismanî varlıklara kadar uzanan varlık mertebeleri, 'nur' ile 'zulmet' arasında uzanan bir varlık sürekliliği içinde konumlanır.^[12] Maddî-cismanî varlıklar ise ne mutlak nur ne de mutlak yokluk olup, bu iki zıt kutup arasında yer alan 'berzahî' bir ara mertebede bulunmaktadır.

Sühreverdî, Fârâbî-İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâî geleneğe karşı eleştirel bir tutum benimsemiş ve bu eleştirilerini özellikle ontoloji ve epistemoloji alanlarında dile getirmiştir.^[13] Onun Meşşâî geleneğe yönelttiği en temel eleştirilerinden birisinin varlık-mahiyet ayrımına yönelik olduğu görülmektedir.^[14] Örneğin İbn Sînâ, varlığı, mahiyete arız olan bir unsur olarak kabul eder. Buna göre mahiyet, bir şeyin neliği; varlık ise onun dış dünyadaki gerçekliğidir.^[15] Sühreverdî bu ayrımın gerçeklikte bir karşılığının olmadığını iddia eder. Ona göre 'varlık' yalnızca zihnî bir tasavvurdan ibarettir; dolayısıyla mahiyetten bağımsız şekilde dış dünyada mevcut olan müstakil bir varlıktan söz etmek mümkün değildir.^[16] Zira böyle bir ayrım, varlığın mahiyete sonradan eklendiğini ve mahiyetin varlık olmadan da mevcut olabileceğini kabul etmek anlamına gelir ki bu, mantıken imkânsızdır. Varlık, mahiyete ekleniyorsa, bu ekleme de bir varlık gerektirir ve böylece her 'varlık' başka bir varlığı zorunlu kılar; bu ise teselsüle, yani sonsuz bir nedenler zincirine yol açar. Teselsülün aklın imkânsızlığı ise varlık-mahiyet arasında dış dünyada gerçek bir ayrım yapılamayacağını gösterir.^[17] Bu eleştirilere rağmen, Sühreverdî'nin Meşşâî gelenekle olan ilişkisinin bütünüyle kopmuş olduğu söylenemez. Nitekim Sühreverdî, Meşşâî ontolojideki 'zorunlu-mümkün' ayrımını mistik terminolojinin 'ganî' ve 'fakîr' kavramlarıyla yeniden yorumlamıştır.^[18] Bu doğrultuda Sühreverdî'nin 'Nûrî'l-Envâr' olarak tanımladığı mutlak gerçekliğin, Meşşâî gelenekteki 'Zorunlu Varlık' anlayışıyla büyük ölçüde örtüştüğü; ancak bu kavramın onun sisteminde daha çok mistik ve nûr merkezli bir dil içinde yeniden yapılandırıldığı söylenebilir. Nitekim Sühreverdî, Meşşâî felsefede merkezî bir yer işgal eden 'varlık' (vücûd) kavramının yerine 'nûr' kavramını ikame ederek metafizik anlayışını bu yeni terminoloji üzerinden kurmaktadır.^[19] Dolayısıyla, Sühreverdî'nin sezgi temelli bilgi anlayışı ve nûr eksenli İshrâkî öğretisi onu Meşşâî gelenekten belirli açılardan ayırıyor olsa da bu farklılaşmanın büyük ölçüde kavramsal ve terminolojik düzeyde kaldığı; bu bakımdan Meşşâî paradigmadan bütünüyle kopmadığı anlaşılmaktadır.^[20] Bu durum, özellikle onun isbât-ı vâcib meselesine yaklaşımında da kendini gösterir; zira Sühreverdî, her ne kadar yöntemsel olarak sezgisel bilginin önceliğini savunsa da, Zorunlu Varlık'ın temellendirilmesinde Meşşâî felsefenin akla dayalı yönteminden bütünüyle vazgeçmiş değildir. Bu noktada Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib konusunda Meşşâî felsefenin yöntemini kullanıp kullanmadığı dikkat çekilmesi gereken önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çağdaş din felsefesinde Tanrı'nın varlığının ispatı için ontolojik, kozmolojik ve teleolojik olmak üzere üç delilden bahsedilmektedir. Tanrı'nın varlığına dair delilleri bu şekilde kategorik olarak

[12] Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge -İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî-*, çev. Ali Ünal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 73-100.

[13] Peter Adamson - Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 221-237.

[14] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 392; Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 169.

[15] İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 127-142; İsmail Yalçıntaş, "İbn Sînâ Açısından Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel Midir?", *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*, ed. Fevzi Rençber - M. Sait Uzundağ (Ankara: Gece Kitaplığı, 2023), 18-35.

[16] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 370-374; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 173.

[17] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 370-374.

[18] Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 171; Eyüp Bekiryazıcı - Üsmetullah Sami, "Giriş", *Hikmetü'l-İshrâk* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015).

[19] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk*, 300; Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 120-128.

[20] Ahmet Kamil Cihan vd., "Giriş", *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 18-19; Yazıcı, "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi - İshrâkîlik-Sühreverdî", 155-184.

isimlendirmenin Immanuel Kant'ın *Critique of Pure Reason-Saf Akılın Tenkidi* adlı eserinde yaptığı ayrımla ilişkili olduğu söylenebilir.^[21] Kant'a göre teistik deliller, tecrübeye dayanıp dayanmaması açısından apriori ve aposteriori olmak üzere iki kısma ayrılmış; ontolojik delil apriori, kozmolojik ve teleolojik delil ise aposteriori kategoride değerlendirilmiştir.^[22] Müslüman kelim düşüncesinin şekillendiği ilk dönemlerden itibaren Tanrı'nın varlığına ziyade hareket, hudûs ve tasarım gibi delillerin kullanıldığı görülürken, Fârâbî-İbn Sînâ ile başlayan ve daha sonra müteahhirûn kelim düşüncesini de etkileyen felsefî gelenekte ise varlığın doğası analiz edilerek, varlık ile Zorunlu Varlık arasında doğrudan bir bağ kurulmuş,^[23] varlığın zorunlu ve nihaî bir ilkesinin bulunması gerektiğine dair bir delillendirme yöntemi kullanılmıştır. Sühreverdî'nin bazı eserlerinde İbn Sînâ'nın varlık temelli metafizik delilini kullandığına, bazı metinlerinde ise Aristo'nun ilk muharrik tarzındaki ispat yöntemlerini tercih ettiğine dair işaretler vardır. Bu durum, onun Zorunlu Varlık'ın ispatı konusunda yeknesak bir yöntem takip etmediğini farklı epistemolojik yaklaşımlar benimsediğini göstermektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin düşünce dünyası göz önünde bulundurulduğunda, Meşşâî gelenekle ve özellikle İbn Sînâ ile kurduğu fikrî yakınlık, bir yandan onunla benzerliklerini ortaya koymayı, öte yandan ayrıştığı yönleri belirlemeyi gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib bağlamında başvurduğu yöntemleri tespit etmeyi ve bunların felsefî zeminini açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Bunu yaparken Sühreverdî'nin İshrâk felsefesi bağlamında geliştirdiği genel nûr metafiziği değil, onun isbât-ı vâcib konusundaki yaklaşımı incelenecektir. Diğer bir ifadeyle, burada Sühreverdî'nin İshrâkî sisteminin tamamı değil, yalnızca Zorunlu Varlık düşüncesine ilişkin delillendirme yöntemi analiz edilecektir. Mevcut literatürde, onun bu konuya dair görüşlerini müstakil ve sistematik biçimde ele alan kapsamlı bir akademik çalışmanın bulunmadığı gözlemlenmektedir.^[24] Bu yönüyle söz konusu inceleme, alandaki bu boşluğu doldurarak literatüre özgün bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Araştırmada yöntem olarak kavramsal ve teorik çözümleme benimsenecek, Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İshrâk*, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât*, *Kitâbu'l-Mukâvemât* ve *Kitâbu't-Telvîhât* gibi temel eserleri esas alınarak metin analizi gerçekleştirilecektir. Böylece onun hem isbât-ı vâcib konusundaki yöntemsel tercihlerinin tespiti hem de bu tercihlerle bağlantılı olarak Meşşâî gelenekle nasıl ilişkilendiği veya ondan nasıl ayrıştığı ortaya konulacaktır.

1. Varlığın Doğasının Analizinden Varlığın Zorunlu İlk İlkesine

Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib konusunda farklı yöntemler kullandığı görülmektedir.^[25] Bunlardan birisinin Meşşâî İslam filozofları tarafından kullanılan 'varlık delili'^[26] olduğu söylenebilir. Özellikle

[21] Engin Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 12; Engin Erdem, "Ahmed Nuri: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcib Yöntemi", *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 50-69.

[22] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Norman K. Smith (London: Macmillan, 1929), A591-B619.

[23] Stephen Menn, "Metaphysics: God and Being", *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. Arthur Stephen McGrade (New York: Cambridge University Press, 2003), 147-170; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 113.

[24] Literatürde Sühreverdî hakkında yapılan bazı çalışmalara için bk. Cihan, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Eserleri"; Semra Kızılarslan, *Sühreverdî ve Leibniz'de Nur/Monad Anlayışları* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023); Kılıç, "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması"; Mahmut Meçin, "Sühreverdî'nin Tanrı Tasarımı: Nûru'l -Envâr", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (30 Haziran 2015), 49-70; Eyüp Bekiryazıcı, "Şihabeddin Sühreverdî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (01 Temmuz 2014), 117-128; Veysi Abdulaziz, "Sühreverdî'nin İlliyyet Teorisi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/1 (2023), 131-171; Jari Kaukua, *Suhrawardî's Illuminationism: A Philosophical Study* (Leiden: Brill, 2022); Tianyi Zhang, *A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardî's Illuminationism: Light in the Cave* (Leiden: Brill, 2022).

[25] Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, çev. Ahmet Kamil Cihan vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 78-108; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*, 390-392; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 378-382.

[26] Hüseyin Atay, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 1/281-306; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Gelişim Matbası, 1983), 168.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık düşüncesinin temelini teşkil eden ve 'siddîkîn delili'^[27] olarak bilinen bu yöntem aynı zamanda 'metafizik delil' olarak da isimlendirilmektedir.^[28] Bu delil, temel olarak varlığın bilgisinin apaçık olmasından hareketle bu varlığın zorunlu bir ilk ilkeye dayanması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.^[29] Sühreverdî, varlığın bilgisinin apaçık olduğunu vurguladıktan sonra, isbât-ı vâcib konusuna geçmeden önce varlığın temel modalitelerine işaret eder. Ona göre varlık, vâcib (zorunlu), mümkün ve mümteni' (imkânsız) olmak üzere üç farklı kipte (modalitede) tasavvur edilir. Buna göre zorunlu, zâtı var olmayı zorunlu kılan ve yokluğu düşünülemezdir. Mümkün, zâtı bakımından ne varlığı ne de yokluğu gerektirmeyen; varlığı, kendisi dışındaki bir illetin tercihine bağlı olanıdır. İmkânsız, zâtı gereği var olması mümkün olmayan, yani varlığı çelişki içeren ve zorunlu olarak yok olanıdır.^[30] Varlık bakımından değerlendirildiğinde, mümteni'nin varlıksal bir karşılığının bulunmadığı açıktır. Bu nedenle mümteni', esas itibarıyla epistemik bir işleve sahiptir; varlıksal bir gerçekliği değil, ancak zorunlu ve mümkün varlıkların daha iyi anlaşılmasına imkân tanıyan zihinsel bir kategori olarak işlev görür.^[31] Bu bağlamda Sühreverdî'nin, Müslüman düşünce geleneğinde olduğu gibi, isbât-ı vâcib meselesini varlıksal anlam taşımayan mümteni' kavramını dışarda bırakarak; zorunlu ve mümkün varlık kategorileri üzerinden temellendirdiği görülmektedir.

Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları* adlı eserinde Zorunlu Varlık'a dair ortaya koyduğu isbât-ı vâcib yöntemine 'Bir şeylerin var olduğunda şüphe yoktur. - لا شك بأن الأشياء موجودة -' önermesiyle başlamaktadır. Bu önerme İbn Sînâ'nın *en-Necât* ve *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserlerinde benzer şekilde ortaya konulmaktadır.^[32] Sühreverdî'nin burada İbn Sînâ'nın metafizik düşüncesinde olduğu gibi varlığın doğasını analiz ederek varlığın zorunlu bir ilk ilkesinin bulunması gerektiği sonucuna ulaştığı görülmektedir. Varlığın doğasını analiz eden Sühreverdî'nin iki temel düşünceye dikkat çekmek istediği anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki, insanın varlığı açık ve kesin bir biçimde idrak edebilmesidir; diğeri ise varlığın yalnızca duyuşsal alanla sınırlı olmadığı düşüncesidir. Zira natüralistlerin/pozitivistlerin iddia ettiği gibi varlığın sadece duyuşaldan ibaret olması durumunda gayri maddî bir varlık olan Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bir temellendirme imkân ve zemininden söz edilemeyecektir.^[33] Bu temel varsayım, Kant'ın geleneksel teistik delillere yönelttiği eleştirilerin de merkezinde yer almaktadır. Nitekim Kant, tecrübe alanının ötesine geçen rasyonel çıkarımların geçersizliğini savunarak Tanrı, ruh ve özgürlük gibi metafizik sahaya dair teorik bilgiyi askıya almakta,^[34] bu tavrını da *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde, 'İmana yer açmak için bilgiyi inkâr etmek zorunda kaldım'^[35] ifadesiyle ortaya koymaktadır. Kant'ın bu düşüncesine karşın varlığın hem duyu hem de duyu-ötesini kapsadığının ispatlanması, metafizik düşünceye kapı aralayarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya yönelik temel -ontolojik ve epistemolojik- zemini inşa

[27] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembîhler*, çev. Muhittin Macit vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 133; Fevzi Yiğit, "İbn Sînâ'da Siddîkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 89-109; Toby Mayer, "İbn-i Sînâ'nın 'Burhânü's-Siddîkîn'i", çev. Temel Yeşilyurt, *F. Ü. İ. F. Dergisi* 8 (2003), 255-276.

[28] Engin Erdem, "İbni Sina'nın Metafizik Delili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 97-109.

[29] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 78-80.

[30] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 388; Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 78-80.

[31] İsmail Köz, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 106-107.

[32] "Bir şeyin var olduğundan şüphe yoktur. - لا شك أن هنا وجوداً -". İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât: fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiyye ve'l-İlâhiyye* (Beyrut: Menşurati Daru'l-Ufuku'l-Cedide, 1982), 271; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd* (Tahran: İntişarati Müessesesi-i Mütalat-ı İslami Danişgahi, 1363), 22.

[33] Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2007), 73-74; Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti* (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 74-78; Engin Erdem, "İbn Sînâ Metafizigi", ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019), 209-212; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 92; İbrahim Yıldız, *Teizm, Natüralizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları* (Ankara: Elis Yayınları, 2025), 18-20.

[34] Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*, 74.

[35] Kant, *Critique of Pure Reason*, 31.

etmektedir.^[36] Bu bağlamda Sühreverdî'nin, Meşşâî gelenekte -özellikle de İbn Sînâ'da- olduğu gibi Zorunlu Varlık düşüncesini temellendirmeye girişmeden önce varlığın bilgisine dayalı metafizik bir zemin kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Zira gayr-i maddî bir varlık olan Tanrı'nın varlığını bilmek ve onun hakkında anlamlı ve tutarlı biçimde konuşabilmek, ancak duyu-ötesi gerçekliğe açık bir ontoloji ve bu ontolojiyi kavrayabilecek bir epistemolojiyle mümkündür. Bu da doğrudan metafiziğin ilgi alanına girmektedir. Zira metafizik, maddî olmayan varlıklarla ilgilenen 'en yüce ilim' olarak tanımlanmaktadır. Metafizik, temel konusu mutlak varlık olan ve özellikle Tanrı ile ilâhî varlık alanına ilişkin meseleleri ele alan 'ilâhî ilim' olarak kabul edilmektedir.^[37] Dolayısıyla metafizik düşüncenin imkânı, duyu-ötesi varlıkların —ve özelde Tanrı'nın— bilgisine ulaşmanın imkân dâhilinde olduğunu ortaya koymaktadır. Eğer varlık doğrudan, apaçık ve kesin bir biçimde idrak edilebiliyor ve bu idrak yalnızca duyusal alanla sınırlı kalmıyorsa, o hâlde duyu-ötesi bir varlık olan Tanrı'nın varlığını bilmenin de ontolojik ve epistemolojik imkânından söz edilebilir.

Sühreverdî, isbâtı vâcib konusunda ilk olarak varlığın insan tarafından doğrudan, apaçık ve kesin bir biçimde idrak edildiğine dikkat çeker. Ona göre, 'varlık' ve 'şey' gibi kavramlar, anlamları itibarıyla insan zihninde aracısız ve doğrudan şekillenen, başka bir kavrama başvurulmaksızın kendiliğinden tasavvur edilen ilksel anlamlardır. Bu tür kavramların cinsi ve faslı olmadığı için tanımlanamazlar. Zira tanım, bir kavramın kendisinden daha açık ve genel kavramlarla açıklanmasını gerektirir. Ancak bu temel ontolojik kavramlar, zaten açık oldukları için başka bir kavrama dayanma ihtiyacı duymaz; bu yönüyle epistemik ilkeler olarak kabul edilirler.^[38] Bu bağlamda Sühreverdî'nin yaklaşımı, İbn Sînâ'nın varlık kavramına dair görüşleriyle önemli ölçüde örtüşür. Nitekim İbn Sînâ, 'varlık', 'şey', 'bir', 'zorunlu' gibi mefhumların insan zihninde ilk olarak ve doğrudan kavranan en açık kavramlar olduğunu belirtir.^[39] Ona göre varlık, tanımlı gerektirmeyecek kadar apaçıktır; çünkü bu kavram, insan zihninde başka herhangi bir mefhumun aracılığına gerek duymadan, doğrudan kazanılır. Bu tür kavramlar, başka kavramların bilgisini temellendirmek için dayanak teşkil ederler; bu nedenle, onlardan daha açık başka bir ifadeyle tanımlanmaları mümkün değildir.^[40] Sühreverdî, bu epistemolojik ilkeden hareketle 'varlık' kavramını 'fâil-münfail' veya 'kadîm-hâdis' gibi çiftlerle tanımlama girişimlerini eleştirir. Zira bu tür tanımlarda varlık, dolaylı biçimde zaten varsayılmakta; fâil 'varlık veren', münfail 'varlık alan' gibi ifadelerle açıklanmaktadır. Bu durum, döngüsel bir tanım sorunu doğurur.^[41] Dolayısıyla Sühreverdî, varlığın insanın doğrudan idrak ettiği apaçık bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

Varlığın apaçık bir şekilde kavranabilir oluşu, metafiziğin en temel meselelerinden biri olan Zorunlu Varlık düşüncesi için hem ontolojik hem de epistemolojik bir zemin sunmaktadır. Bu çerçevede, İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâî gelenekte geliştirilen isbât-ı vâcib yaklaşımı, özellikle varlığın zorunlu bir ilkeye dayandığını temellendirme çabası açısından dikkate değerdir. Bu noktada varlığın bilgisinin apaçık olduğuna dair İbn Sînâ'nın meşhur 'uçan adam' düşünce deneyi paradigmatik bir örnek teşkil eder. İbn Sînâ, bu düşünce deneyinde tüm duyusal verilerden ve bedensel farkındalıktan tamamen yoksun—başka bir deyişle ne gözleri ne kulakları ne de uzuvlarının varlığına dair herhangi bir algısı bulunan—bir bireyin, kendi varlığının bilincinde olacağını ileri sürer.^[42] Bu deney, insanda doğrudan tecrübe edilen 'benlik' kavramının bedenle değil, onun ötesinde kalan bir nefis varlığı ile ilişkili olduğunu gösterir.^[43] Dolayısıyla, insanda bilinç ve

[36] Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 248-250.

[37] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 336.

[38] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 336-339.

[39] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Muhittin Macit - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 27-28.

[40] Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 110-125; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 81-85.

[41] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 336-339.

[42] İbn Sînâ, "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, thk. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 27-28.

[43] İbn Sînâ'ya göre uyuyan kişinin uykusunda, sarhoş kişinin ise sarhoşluğunda dahi kendi varlığının farkında olması varlığın apaçık bir şekilde kavrandığına işaret eder. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 107.

benlik fikrinin, cismanî parçalardan veya fiziksel niteliklerden türeyemeyeceği ortaya konur. Bu yaklaşım, Sühreverdî'nin dikkatle ele aldığı ve kendi düşünsel sistemi içerisinde dönüştürerek yorumladığı önemli bir argüman olarak öne çıkar. Sühreverdî'ye göre bireyin kendi varlığına dair bilgisi, herhangi bir dıșsal araca ya da duysal veriye ihtiyaç duymaksızın, doğrudan ve aracsız bir farkındalıkla ortaya çıkar. Nitekim bedenın dıș yüzeyini oluşturan deri zamanla değişse de bu değişim, insanın kendi varlığının devamlılığını etkilemez; hatta insanın bedensel parçalarının çoğu yok olsa dahi türü bâkî kalır. Diğer bir ifadeyle insanın deri ya da diğer bedensel uzuvları zamanla değişse de kişi kendisini 'ben' olarak bilmeye ve tanımaya devam eder. Eğer 'benlik' yalnızca maddî yapılardan ibaret olsaydı, bu yapılar değiştiğinde kimlik ve bilinç de sürekli değişime uğrardı. Dolayısıyla bu ontolojik süreklilik, benliğin maddî unsurlardan değil, onların ötesinde kalan değişmez bir cevherden meydana geldiğini gösterir. Ayrıca kişi, kalp, beyin ve diğer organlarına dair bilgiyi ancak otopsi gibi dıșsal yöntemlerle edinebilirken, kendi benliğini hiçbir dıșsal gözlem ya da ampirik bir inceleme olmaksızın bilebilmektir. Zira birey, bedeninin parçalarını hatırlamasa dahi kendi benliğinin farkındadır; bu da varlığın en temel düzeyde, duysal alanın ötesinde bir bilinç boyutu içerdiğini göstermektedir.^[44] Öte yandan, bir şeyin bilgisi yalnızca o şeyin parçalarının bilinmesine bağlı olsaydı, insanın bedenine dair hiçbir bilgiye sahip olmadan kendi varlığını bilmesi mümkün olmazdı; bu durum, 'benlik' bilgisinin duysal parçalara indirgenemeyeceğinin açık bir kanıtıdır.

Sühreverdî'nin 'benlik' dili üzerinden yaptığı felsefî analiz insanın, varlığa dair bilgisinin yalnızca duysalla sınırlı olamayacağını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Ona göre insan, kendisine daima 'ben' diye hitap ederken, dıș dünyadaki nesnelere 'o' zamiriyle seslenmektedir. Bu dilsel ayırım, benliğin dıșsallařtırılmaz ve bu nedenle maddî olanla özdeşleştirilemez bir yapıda olduğunu ortaya koymaktadır.^[45] Zira 'benlik', bedenın herhangi bir parçası olsaydı, diğer organlar gibi dıșsallařtırılabilir ve 'o' zamiriyle ifade edilebilir olurdu. Oysa kişi, benliğini hiçbir zaman kendisinden ayrı bir şey gibi konumlandıramaz; bu durum, insanın 'benlik' bilincinin —dolayısıyla varlık bilgisinin—sürekli ve doğrudan bir farkındalıkla elde edildiğini göstermektedir. Bu bilinç insan benliğinin sadece duyularla elde edilen parçalardan oluşmadığını, daha derin ve temel bir varlık düzeyine işaret ettiğini ortaya koyar. Nitekim Ahmet Hamdi Akseki'ye (ö. 1951) göre insan, 'Hissim, tasavvurum vardır' dediğinde yalnızca fiziksel bir durumu değil; o fiziksel varlıkta mündemiç olan aşkın bir özneyi, yani 'benlik' şuurunu ifade etmektedir.^[46] Bu dilsel ve bilinçsel ayırım üzerinden şekillenen benlik kavrayışı, Sühreverdî'nin nefsin doğrudan kendini bilme yetisine dayalı metafizik ve epistemolojik sistemini temellendirmesinde merkezi bir rol oynar.

Sühreverdî'ye göre nefis, cismanî bir varlıkla (bedenle) birlikte yaratılmış olmakla birlikte, kendisi gayr-i maddî ve basit bir cevherdir.^[47] Bu bakımdan nefis, kendi varlığını herhangi bir suret, temsil ya da duysal aracı olmaksızın, doğrudan bir idrakle bilmektedir.^[48] Bu doğrudanlık, nefsin maddî ve duysal düzeyle sınırlı olmayan, aşkın ve soyut bir bilişsel yetiye sahip olduğunu gösterir.^[49] Nefsin kendini bilme tarzı, sadece epistemolojik bir öz-bilinç meselesi değil;

[44] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 70-71.

[45] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 23; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhıyye ve'l-Arşıyye*, 308.

[46] Ahmed Hamdi Akseki, "Ruhiyyât: Mabadetetebia", *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Ustadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitapevi, 1937), 28.

[47] Nefsin bedenden önce var olmasının hem mantıksal hem de ontolojik gerekçelerle imkânsız olduğunu iddia ederek tenasüh doktrinini ve nefsin ezeliğini açık biçimde reddeden Sühreverdî'nin değerlendirmeleri için ayrıca bk. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 276-277, 380; Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhıyye ve'l-Arşıyye*, 480; Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 28, 132; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 540-554.

[48] Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 270-276; Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 86-87.

[49] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhıyye ve'l-Arşıyye*, 306-307.

aynı zamanda bilginin ve varlığın aşkın kaynağına yönelen bir metafizik imkândır. Çünkü nefsin kendisini suretle bilmemesi, varlığın ve bilginin sadece duyusalla sınırlı olmadığını gösterdiği gibi maddeden mufarık varlıkları bilmenin metafizik zeminine de işaret etmektedir. Bu nedenle Sühreverdî, 'Nefsini bilen Rabbini bilir' ilkesini yalnızca etik ya da mistik bir önerme olarak değil, aynı zamanda insanın kendi varlığına ilişkin içkin farkındalığı sayesinde Zorunlu Varlık'ın bilgisine ulaşabileceğini ifade eden ontolojik ve epistemolojik bir temel ilke olarak yorumlar.^[50] Zira nefis, kendi varlığının zorunlu değil mümkün olduğunu, yani kendinde kaim olmadığını idrak ettiğinde, bu idrak onu kendi dışındaki Zorunlu Varlık düşüncesine sevk eder. Böylece nefis, yalnızca bilen bir özne değil; aynı zamanda bilgiyi mümkün kılan ve Tanrı'nın varlığının bilgisine açılan içsel bir kapı hâline gelir. Bu bağlamda Tanrı'nın varlığına ulaşmanın yöntemi, dışsal temsillerden değil, nefsin içkin farkındalığından kaynaklanır. Bu yönüyle Sühreverdî'nin bu epistemolojik analizlerinin, nefsin doğası üzerinden Tanrı'nın varlığının bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bir yöntem önerdiği söylenebilir.

İnsanın 'benlik' deneyimi üzerinden açığa çıkan bu duyu-ötesi bilinç düzeyi, Sühreverdî'nin metafizik düşüncesinde merkezi bir yer tutar. Zira Sühreverdî açısından varlığın yalnızca duyusal alanla sınırlı olmadığını ortaya konulması, gayr-i maddî bir varlık olarak Tanrı'nın varlığını temellendirmede ontolojik bir çıkış noktası işlevi görmektedir. Dolayısıyla varlığın apaçık olması, onun üzerine düşünmeyi anlamlı kılar; yalnızca duyusal olana indirgenemez oluşu ise Tanrı hakkında konuşmayı ve O'nun varlığını felsefî olarak temellendirmeyi hem mümkün hem de rasyonel hâle getirmektedir.

Varlığın apaçık olduğunu ve sadece duyusaldan ibaret olmadığını insanın 'benlik' bilinci üzerinden ortaya koyan Sühreverdî, bu varlığın ya zorunlu ya da mümkün olduğunu ileri sürer. Eğer söz konusu varlık zorunlu ise, bu durum doğrudan Tanrı'nın varlığını ortaya koyar. Şayet mümkün ise —ki mümkün varlık tanımı gereği varlık ve yokluk açısından eşit mesafededir— onun varlığa çıkabilmesi için mutlaka bir nedene dayanması gerekir. Bu noktada, mümkün varlığın ontolojik yapısı gereği kendi kendine var olamayacağı dikkate alındığında, herhangi bir mümkünü ya da mümkünler toplamını ilk ve nihai neden olarak düşünmek imkânsız hâle gelir. Zira nedensel bir açıklamada, geri gidildikçe daha öncel bir ilke aranması gerekecek ve bu süreç sonsuz bir nedensellik zinciri doğuracaktır. Ancak böyle bir teselsülün —yani nedenler zincirinin sonsuzca geri gitmesi— aklen kabul edilmesi mümkün değildir.^[51] Çünkü bu durum, açıklamanın temelini teşkil edecek nihai ve yeterli bir ilk ilkeye ulaşmayı imkânsız kılar ve epistemik anlamda açıklayıcılığını yitirir. Bu bağlamda, varlığa gelmesi için başka bir nedene muhtaç olan herhangi bir varlığın —yani mümkünün— varlığın nedensel ilk ilkesi olması aklen düşünülemez. Aynı şekilde, bu ilk ilkenin bizzat bir mümkün varlık olması veya tüm mümkün varlıkları kapsayan bir toplamın ya da kümenin ilke olarak kabul edilmesi de mümkün değildir.^[52] Çünkü bu varsayım, varlığın ilk ilkesinin herhangi bir nedene bağlı olmadan kendi kendine var olması gerektiği yönündeki Zorunlu Varlık anlayışını ihlal etmekte ve dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bağımsızlık ilkesiyle doğrudan çelişmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım hem mantıksal hem de metafizik düzlemde tutarsızlık arz eder. Bu durumda, mümkün varlıkların toplamı dışında, kendisi mümkün olmayan ve varlığı kendi zatından olan bir ilk ilkenin kabul edilmesi gerekmektedir. Bu Zorunlu Varlık, başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın kendi başına var olan ilk ve nihai nedendir, yani Tanrı'dır. Bu anlamda Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib yönteminde varlığın zorunlu bir ilk ilkeye dayanması

[50] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 86-87.

[51] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 78-83; Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, çev. Salih Yalın - Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2025), 3/336-337.

[52] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhıyye ve'l-Arşıyye*, 390-392.

noktasında ontolojik bir çıkarıma ulaştığı görülmektedir. Öte yandan Sühreverdî'nin bu yaklaşımında ortaya çıkan ikinci ontolojik çıkarım ise 'Tanrı vardır' önermesinin, salt inanca dayalı bir kabul olmaktan çıkarak varlığın doğasına ilişkin rasyonel ve analitik bir çözümleme neticesinde ulaşılan zorunlu bir sonuç hâlini almasıdır. Böylece varlığın apaçık biçimde idrak edilebileceği ve yalnızca duysal alana indirgenemeyeceği yönündeki ontolojik ve epistemolojik kabul, aynı zamanda Tanrı'nın varlığını metafizik düzeyde temellendiren bir ilkeye dönüşmektedir. Bu çerçevede, Sühreverdî'nin varlığın doğasına ilişkin analizine dayanan isbât-ı vâcib yöntemi, var olan her şeyin nihai açıklamasının ancak zorunluluğu bizzat zatından kaynaklanan bir varlıkla mümkün olacağını temellendirir. Bu bağlamda, isbât-ı vâcib delilinin temel hedefi, varlığın zorunlu ve bağımsız bir ilk ilkeye dayandırılması gerektiğini felsefi olarak ortaya koymaktır.

Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib yönteminde dikkat çektiği bir diğer husus varlığın kendisine dayandığı Zorunlu Varlık'ın bir ve tek olmasıdır. Bu noktada Sühreverdî'nin ontolojik yaklaşımının Meşşâî filozofların Zorunlu Varlık'ın birliğine ilişkin geliştirdiği temellendirmelerle büyük ölçüde örtüştüğü görülmektedir.^[53] Ona göre varlık alanında iki ayrı Zorunlu Varlık'ın bulunması aklen ve ontolojik olarak imkânsızdır. Bu görüş, isbât-ı vâcib bağlamında zorunluluk kavramının doğası gereği sadece tek bir varlığa nispet edilebileceği temel öncülüne dayanır. Zira iki varlık, eğer aynı anda zorunlu ise, öncelikle 'zorunluluk' vasfında müşterek olmaları gerekir. Ancak iki varlık, ontolojik düzlemde aynı zorunlu niteliği paylaşıyorsa, bu durumda onları birbirinden ayıran bir farklılık ilkesinin ayrıca ortaya konması zorunludur.^[54] Çünkü mantıksal olarak ortak bir özelliği paylaşan iki şey, yalnızca bu ortaklık dışında kalan bir başka ilke bakımından ayrışıyorsa iki ayrı varlık olarak kabul edilebilir. Aksi hâlde, bu türden bir çokluk gerçek değil, yalnızca lafzî olur; yani varlığa dair ontolojik bir çokluktan değil, adlandırmaya ilişkin yüzeysel bir farklılıktan söz edilebilir ki, bu da açık bir metafizik yanılısamaya işaret eder. Bu bakımdan söz konusu Zorunlu Varlıklar arasında ayırt edici bir nitelik bulunması gerekiyorsa, bu nitelik zorunluluk dışında başka bir şeye dayanmak zorundadır. Lakin bu ayırt edici niteliğin zorunlu varlığa dışsal olması, onun varlığının kendi zatından değil, dışsal bir sebebe bağlı olduğu anlamına gelir. Bu ise, ilgili varlığın zatıyla zorunlu değil, ancak mümkün varlık kategorisine ait olduğunu gösterir. Dolayısıyla aynı anda birden fazla Zorunlu Varlık varsayımı, bu varlıkların aslında zorunlu değil, varoluşları başka bir illete bağlı olan mümkün varlıklar olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu da varlığı zatından olan, başka hiçbir şeye muhtaç olmayan Zorunlu Varlık anlayışıyla açık bir çelişki oluşturmaktadır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bir ve tek olması hem mantıksal hem de ontolojik bir zorunluluktur; çünkü çokluk, zorunluluk mefhumuyla bağdaşmaz.^[55] Bu çerçevede, Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık'ın birden fazla olamayacağına dair düşüncesinin yalnızca formel mantıksal çıkarımlara değil, aynı zamanda varlığın doğasına dair metafizik ilkelere, özellikle de Zorunlu Varlık'ın basitliği ve varlığının zatından kaynaklandığı ilkesine dayandığını söylemek gerekir. Bu yönüyle onun düşüncesi, Müslüman düşünce geleneğinde tevhîd ilkesinin rasyonel bir zeminde savunulması çabasına önemli bir katkı sunar; çünkü Zorunlu Varlık'ın varlığı ve birliği burada yalnızca teolojik bir inanç değil, aklî ve ontolojik bir zorunluluk olarak ortaya konulmaktadır.

Sühreverdî, Zorunlu Varlık'ın ispatına dair Meşşâî geleneğin izlerini taşıyan bu yöntemi bazı eserlerinde ayrıntılı biçimde ele almış olmakla birlikte, diğer bazı eserlerinde farklı deliller de kullanmıştır. Her ne kadar bu delilleri varlık delili kadar kapsamlı bir şekilde ele almamış olsa

[53] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 130; Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla-İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2013), 33-39; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâbi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay, 2012), 47-49; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 28-32.

[54] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/346-349.

[55] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 80-83.

da özellikle hareket yöntemine dair delillerin daha sağlam ve yeterli olduğunu düşünmektedir.^[56] Bu bağlamda Sühreverdî'nin söz konusu delillere dair değerlendirmelerine dikkat çekmek, isbât-ı vâcib meselesine yönelik yaklaşımını bütüncül biçimde ortaya koymak açısından önemlidir.

2. Hareketin Ontolojik Tahlilinden Hareketin İlk İlkesine

Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib konusunda başvurduğu yöntemlerden biri de hareketin doğasına ilişkin felsefî çözümlerden hareketle Zorunlu Varlık'ın varlığını temellendirmeye yönelik yaklaşımıdır. Ona göre, hareketin açıkça gözlemlenebilir olması, onun varlık alanında temel bir gerçeklik olduğunu gösterir. Ancak hareketin kendisi, sadece cisme indirgenemez.^[57] Zira Sühreverdî'ye göre bir şeyin cisim olması, onun zorunlu olarak hareketli olmasını gerektirmez. Hareketli olmak cismin ayırt edici bir özelliği de değildir. Bu bakımdan cisim olma ile hareketli olma birbirinden ayrıdır. Eğer cisim olmanın kendisi hareketi gerektirseydi hareket türlerinin hepsi zorunlu ve her cisim hareket halinde olurdu. Oysa Sühreverdî açısından her cisim hareketli olmadığı gibi – örneğin, masanın üzerinde duran kitap bir cisimdir, ama fiilen hareketsizdir- tüm hareketler de birbirinin aynısı değildir.^[58] Bu durum hareketin, cisimlerin yalnızca maddi yapısından kaynaklanmadığını, bilakis onun varlık düzleminde ayrıca bir ilkeye muhtaç olduğunu ortaya koyar.^[59] Buna göre her hareketin, zorunlu olarak onu başlatan bir ilkeye dayanması gerekir.^[60] Sühreverdî, bu noktada hareketin mümkün bir varlık tarafından açıklanamayacağını vurgular. Zira hareketin ilkesinin mümkün bir varlık olduğu iddia edilirse bu varlığın da kendi varlığı için başka bir nedene muhtaç olması gerekir. Bu durumda, nedensellik zinciri ya sonsuza dek sürecek (teselsül) ya da sonunda kendi varlığı başkasına bağlı olmayan, bizâtihi var olan bir ilk ilkeye, yani Zorunlu Varlık'a ulaşılacaktır.^[61] Teselsülün aklen imkânsız olduğu kabul edildiğinde, hareketin ilkesi olarak değişmeyen, hareket etmeyen ve başkasına muhtaç olmayan bir varlık zorunlu olarak kabul edilecektir. Bu bağlamda hareketin kendisinin, Zorunlu Varlık'a ulaşmak için bir delil (burhân) işlevi gördüğünü söylemek yerinde olacaktır.

Sühreverdî'nin, bu argümanı sadece aklî temellerle değil, vahiy kaynaklı hikmetle de desteklediği görülmektedir. Ona göre Hz. İbrahim'in Kur'ân'daki 'Ben batanları sevmem'^[62] ifadesi, değişen ve yok olan varlıkların ilah olamayacağı fikrini ortaya koymaktadır.^[63] Bu yaklaşım, hareket ve değişimin mutlaklıkla bağdaşmadığını ve hakiki ilkenin, değişimden münezzehe olması gerektiğini göstermektedir. Benzer şekilde, 'İbrahim: Allah güneşi doğudan getiriyor, haydi sen onu batıdan getir deyiverince o küfreden adam donakaldı'^[64] ayeti de evrensel düzen ve kozmik hareketin ardında bilinçli bir iradeye sahip bir varlığın bulunduğunu gösteren önemli bir delil

[56] Zorunlu Varlık'ın varlığı ve birliği hakkında en açık ve güçlü delillerin, nefsin mahiyetine, güneş örneğine, onun hareketlerine ve ulvî varlıkların hareketine dayanan burhanlar olduğuna dair Sühreverdî'nin düşünceleri için bk. Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 386; Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/340-341.

[57] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 254-255; Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 234-235.

[58] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 84. Sühreverdî, hareketin çeşitliliğini üç farklı kategoride değerlendirerek tüm hareketlerin birbirinin aynı olmadığına dikkat çekmektedir. Buna göre hareket; birincisi, *gerçekleşme biçimi* bakımından mekânsal/konumsal (kendi ekseninde dönen cisim), niceliksel (büyüme veya pörsüme) veya niteliksel (siyahtan beyaza değişim); ikincisi, *kaynağı ve yönü* bakımından tabii (taşın aşağı düşmesi), kasrî (taşın havaya fırlatılması) veya iradî (hayvanların serbest hareketi); üçüncüsü, cisme *aidiyeti* bakımından ise bizzat (cismin doğrudan hareketi) veya bilaraz/dolaylı (gemide oturan yolcunun hareketi) olmak üzere kısımlara ayrılır. Sühreverdî, bu tasnifle, hareketin salt cisim olmaktan kaynaklanan tek tip bir zorunluluk olmadığını, farklı durumlara bağlı olarak çeşitlendiğini ortaya koymaktadır. Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 252-255; Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 2/216-222.

[59] Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhîyye ve'l-Arşîyye*, 252-253.

[60] Sühreverdî, *Kitâbü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/338-339.

[61] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 84.

[62] el-En'âm, 6/76.

[63] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 84.

[64] el-Bakara, 2/258.

niteliğindedir. Hz. İbrahim burada, evrende gözlemlenen düzenli, yönelimli ve istikrarlı hareketlerin —örneğin güneşin doğudan doğup batıdan batması gibi— kendiliğinden, rastlantısal ya da kaotik değil; bilakis iradeye, kudrete ve değişmez bir yasaya dayalı olduğuna dikkat çekmektedir. Bu düzenli hareketlerin belirli bir yöne ve ölçüye göre gerçekleşmesi, onların arkasında bizzat bu düzeni koyan ve kendisi değişimden münezzehe olan bir yaratıcıyı gerektirir. Zira bu tür düzenli hareketlerin sonsuza dek birbirine bağlı zincirleme nedenlerle açıklanması mümkün değildir. Bu nedenle söz konusu âyet; fitrat, akıl ve gözlem yoluyla Zorunlu Varlık'ın gerekliliğine işaret eden kozmolojik bir istidlâl niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib anlayışı hem kozmolojik gözlemlere hem de vahyin verilerine dayanarak, hareketin bizâtihi kendisinin Zorunlu Varlık'ı zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır. Böylece hareket, yalnızca fiziksel bir olgu değil, metafizik bir istidlâl vesilesi hâline gelir; mümkün olanın ötesinde, zorunlu olana ulaşmak için bir imkân sunar.

Sühreverdî'nin hareket delili, ilk bakışta Aristoteles'ten itibaren gelen klasik hareket deliline benzer bir biçimde, hareket eden varlıkların bir hareket ettiriciye muhtaç olduğu ilkesine dayanmaktadır.^[65] Bu delil, İbn Sînâ tarafından da *el-Mebde' ve'l-Meâd*^[66] adlı eserinde etraflı bir şekilde ele alınmış, ancak Tanrı'nın varlığının isbâtı açısından yeterli görülmediği için bazı noktalarda eleştirilmiştir.^[67] İbn Sînâ'ya göre Tanrı, maddeden tamamen münezzehe bir varlık olduğundan, fizik disiplinin sınırları içinde değil, ancak metafizik düzlemde ispatlanabilir.^[68] Bu nedenle Aristoteles'in hareket deliline dayalı İlk Muharrik anlayışını sınırlı bulan İbn Sînâ, hareket delilini bütünüyle reddetmemekle birlikte söz konusu delilin yalnızca evrendeki hareketin nihai bir ilkeye dayandığını göstermekle yetindiğini, fakat Tanrı'nın ulûhiyet niteliklerini temellendirmekte yetersiz kaldığını düşünmektedir.^[69] Buna karşılık Sühreverdî, isbât-ı vâcib konusunda genel olarak Meşşâî geleneği özellikle de İbn Sînâ'nın yaklaşımını takip etmekle birlikte, hareket delili hususunda farklı bir değerlendirme ortaya koymaktadır. Ona göre hareket delili, Tanrı'nın varlığını ispat konusunda diğer delillere nazaran daha sağlam ve yeterli bir imkân sunmaktadır.^[70] Bu konuda İbn Sînâ'dan ayrıştığı görülen Sühreverdî, hareket delilini ok ve topaç örneği üzerinden somutlaştırmaktadır.^[71] Ona göre fırlatılan bir okun ya da dönen bir topacın hareketinde zamanla bir azalma meydana gelmesi, cismin ilk hareketini sürdürmesinin imkânsız olduğunu ve hareketin devamı için hareket eden şeyin dışında bir ilkeye ihtiyaç duyulduğunu ortaya koyar. Sühreverdî'ye göre hareketin nedeni ne cismin kendi tabiatı ne de dışsal fiziksel bir unsur olabilir. Zira hareket, hareketin varlığını ve sürekliliğini açıklayan bir olgu değildir; dolayısıyla bu olguyu açıklamak için başvurulacak ilkenin, hareketin kendisinden ya da onu taşıyan maddî zeminden daha aşkın bir kaynağa dayanması gerekir. Bu noktada Sühreverdî, cismin kendi doğasının (tabiatının) hareketi başlatma ve sürdürme kudretine sahip olmadığını vurgular.^[72] Çünkü cismin doğasında bulunan hareket pasif bir ilkedir; onu etkileyen bir fail olmaksızın kendi kendine bir eylem gerçekleştiremez. Eğer okun hareketini sürdüren onun tabiatı olsaydı, hareketin giderek azalması anlaşılabilir olurdu. Benzer şekilde, hareketin hava gibi dışsal ve fiziksel bir unsur aracılığıyla açıklanması da mümkün değildir. Çünkü bu tür unsurların, örneğin havanın, hareketin asıl kaynağı

[65] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/340-341.

[66] İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 33-40.

[67] Mahmut Sami Özdil - Ahmet Nusret Özdil, "İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik", *Bilimname : Düşünce Platformu* 48 (Şubat 2022), 432-438.

[68] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, 4; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 34-38; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 15, 75.

[69] McGinnis, *Avicenna* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2010), 33.

[70] Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 386; Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/340-341.

[71] Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 378-379.

[72] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/338-339.

olması mümkün değildir; zira hareket eden bir cisim —örneğin bir ok— havayı yalnızca geçerek, yararak ve aşarak ilerler. Bu durum, havanın hareketin nedeni değil, ancak hareketin gerçekleştiği ortam olduğunu gösterir. Ayrıca, birbirini takip eden hareket eğilimlerinin doğrudan ve kesintisiz biçimde bir fail tarafından ardışık olarak oluşturulduğu da ileri sürülemez. Zira hareketi başlatan fail —örneğin yayı gererek oku fırlatan insan— fiil gerçekleştikten sonra artık nedensel sürecin dışında kalmaktadır. Failin etkinliğinin sona ermesine rağmen hareketin devam ediyor olması, bu sürekliliğin failin kendisinden bağımsız, daha temel bir ilkeye dayandığını göstermektedir. Bu bağlamda, hareketin yalnızca ilk başlatıcıya değil, aynı zamanda sürekliliğini temin eden aşkın ve zorunlu bir ilkeye nispet edilmesi gereklidir. Şu hâlde hareketin nedenini yalnızca başka bir hareketli unsura indirgeyen açıklamalar, zincirleme bir açıklama gerektirir ki bu da teselsüle, yani sonsuz nedensellik zincirine yol açar. Dolayısıyla Sühreverdî açısından hareketin kaynağı, harekete muhtaç olmayan bizzat kendi içinde hareket üretme kapasitesine sahip olan, yani kendisi hareket ettirilmeyen bir ilk ilke ile, yani Zorunlu Varlık ile temellendirilebilir.^[73]

Sühreverdî, hareket delilini semavî varlıkların hareketi üzerinden de ortaya koymaktadır. Ona göre semavî şeylerin hareket tarzı, hiçbir kopma ve kesintiye uğramaksızın düzenli olarak süregelen dairesel bir yapıda cereyan etmektedir.^[74] Semavî varlıklar, konumsal yönleri haricinde bilfiil durumdadır. Tüm potansiyel konumların bir anda fiil hâline geçmesi tasavvur edilemeyeceğinden, bu geçiş ardışık olarak gerçekleşir ve hareketteki dairesel sürekliliği sağlar. Semâvî şeylerin bu devamlılığı, onların oluş ve bozuluştan uzak olduğuna işaret eder.^[75] Bu tür sürekli ve düzenli bir hareketin, yalnızca semavî varlıkların tabiî yapıları ve içkin dinamikleriyle açıklanması mümkün değildir; zira her tabiî hareketin doğası gereği yavaşlama veya sona erme eğilimi göstermesi beklenir.^[76] Bu bağlamda Sühreverdî, dairesel hareket eden feleklerin hareketinin tabiî değil, irâdî (nefsânî) olduğunu belirtir.^[77] Semâvî şeyleri hareket ettiren nefislerin, daima vuslatı (birleşmeyi) hedefleyen küllî ve sabit bir iradesi ile bir noktadan diğerine yönelen cüz'î bir iradesi bulunmaktadır. Küllî irade ile birlikte olan vuslat cüz'î iradenin; cüz'î irade hareketin, hareket ise vuslatın illetidir. Birbirine bağlı bu nedensellik zinciri, kesintisiz ve küllî bir iradenin ilkesel düzenine dayanır ve böylece semâvî hareketlerin kesintiye uğraması imkânsız hâle gelir.^[78]

Sühreverdî'ye göre semavî varlıkların hareketlerini başlatan ilkenin irâdî olması, söz konusu hareketin zorunlu olarak bir gaye doğrultusunda gerçekleştiğini göstermektedir. Semavî varlıkların yöneldiği bu nihai gaye, ontolojik hiyerarşide kendi altlarında yer alan bir varlık veya birbirleriyle ilişkili bir durum olamaz. Yani, onların gayeleri, altlarında yahut üzerlerinde bulunan cisimler veya nefisler değildir. Çünkü varlık hiyerarşisinde üstün olanın kendisinden daha aşağıda bulunanı gaye edinmesi ontolojik yetkinleşme (kemâl) ilkesine aykırı olduğu gibi eşdeğer bir durum da mücerret bir nefsin nihâî yetkinlik sebebi olamaz. Bu durum semavî şeylerin gayesinin, maddeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan, tümüyle cisimsiz bir ilke olduğunu açığa çıkarmaktadır.^[79] Şu hâlde semavî şeylerin hareketinin gayesi, maddeye içkin olan oluş-bozuluş, şehvet veya öfke gibi hayvanî ve şahsî niteliklerden tamamen uzaktır. Nitekim insan nefsinin melekûtta yansıyan bir nurun tesiriyle bedeni harekete geçirmesine benzer şekilde; semavî nefisler de ilâhî nurlara ve kudsî lezzetlere gark olmuş hâlde, salt kendilerinden üstte olana benzeme gayesiyle sürekli ve düzenli hareketler sergiler. Bu yönleştire her semavî nefsin, varlık ve kemâlini aldığı özel bir

[73] Sühreverdî, *Kitâbü'l-Mukâvemât*, 378-379.

[74] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 106-107.

[75] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 122.

[76] İzzet Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket* (Ankara: Elis Yayınları, 2022), 121-129.

[77] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 2/276-279.

[78] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 100-103; Cihan vd., "Giriş", 26.

[79] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/338-341.

arzu nesnesi bulunur ve bu durum, semavî şeylerin hareketlerindeki farklılığın temel nedenidir.^[80] Bununla birlikte bu hareket, 'bizzat' yani doğrudan semavî şeyler tarafından gerçekleştirilse de bu hareketin ilkesi onların zatından kaynaklanmaz. Bilakis, kendilerinden daha yüce, maddeden soyut ve nurânî bir aklî ilkeye yönelim söz konusudur.^[81] Bu nedenle semavî hareket, 'bilaraz' yani dolaylı bir ilkeye dayalıdır. Sühreverdî, bu durumu bir gemide yol alırken geminin yönüne zıt istikamette yürüyen bir yolcu örneğiyle açıklar: burada yürüyüş, kişinin zatiyla gerçekleştirdiği bir hareket olsa da hareketin yönü geminin genel yönünden etkilenmektedir.^[82] Bu bağlamda Sühreverdî'nin semavî şeylerin hareketini, gemi örneğinde olduğu gibi metafizik bir düzenle, yani amaçsal bir ilkeyle ilişkilendirdiği anlaşılmaktadır.^[83] Şayet bu gaye, mümkün bir varlığa nispet edilirse, o varlık da ontolojik olarak başka bir nedene ihtiyaç duyacak ve bu nedensellik zinciri en nihayetinde Zorunlu Varlık'ta (Vâcibü'l-Vücûd) son bulacaktır.^[84]

Sühreverdî'ye göre söz konusu gaye, semavî bir varlığa nispet edilerek nihai biçimde temellendirilemez. Nitekim varlıkların ontolojik açıdan birbirine denk olmadığı; yokluğa tâbi unsurlardan müteşekkil ay altı âlemin, kendisine hükmeden semavî varlıklardan etkilendiği açıktır. Bu hiyerarşide gezenler, semavî varlıkların en değerlisi, Güneş ise bunlar arasında en açık ve en üstün konumda olanıdır. Buna karşın, semavî varlıkların ay altı âleme kıyasla sahip olduğu bu üstün özellikler dahi onların en yüce gaye olmalarını gerektirmez. Zira ne kadar yüce ve nurlu görünürlerse görünsünler, semavî cisimler özleri itibarıyla hâlâ mümkün varlıklar olup, varoluşlarını ve sahip oldukları nurları kendi zatlarından almazlar. Bu ontolojik muhtaçlık durumu, nihai gayenin semavî cisimlerin de ötesinde, mutlak yetkinliğe sahip bir varlığın ispatına işaret eder. Bu nihai ilke; evreni doğrudan veya fiziksel bir değişim yoluyla değil, salt ontolojik bir aşk ve feyiz (nur verme) yoluyla hareket ettiren Nûrların Nûru (Nûru'l-Envâr), yani Zorunlu Varlık'tır.^[85] Sühreverdî'nin bu yaklaşımının, Müslüman düşünce geleneğinde Tanrı'nın varlığını evrendeki düzen ve gayeye dayanarak temellendirmeyi amaçlayan gaye ve nizam deliliyle yapısal bir paralellik taşıdığını ifade etmek mümkündür. Nitekim Sühreverdî'nin semavî şeylerin hareketinin rastlantısal değil, belirli bir düzen ve gaye doğrultusunda gerçekleştiğine dikkat çekmesi ve bu amaç ile düzeni semavî varlıkların doğalarına değil, "Nûru'l-Envâr" (Nurların Nûru) olarak adlandırdığı zorunlu bir ilkeye nispet etmesi, söz konusu yapısal paralelliği yansıtmaktadır. Bu çerçevede Sühreverdî'nin söz konusu yaklaşımının çağdaş din felsefesi literatüründe Tanrı'nın varlığına dair sunulan teistik delillerden teleolojik argümanın izlerini taşıdığı söylenebilir.

Sühreverdî, semavî şeylere dair bu kozmolojik yaklaşımını yalnızca aklî değil, aynı zamanda vahiy temelli delillerle de desteklemektedir. Semavî şeylerin düzenli ve amaçlı hareketlerinin zorunlu bir ilkeye dayandığını düşünürken, bu görüşünü Kur'ân'daki bazı ayetlerle temellendirmektedir.^[86] Bu noktada Sühreverdî, 'Güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tâbi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratma ve emir yalnız O'na mahsustur'^[87] ayetiyle metafizik düşüncesine teolojik bir zemin kazandırmaktadır. Burada geçen 'emir' kavramını özellikle maddeden mufarık şeylerle ilişkilendiren Sühreverdî'ye göre, semavî şeylerin düzenli dönme ve konum değişimleri, kendi doğalarından ziyade, 'buyruğa tâbi kılınma' şeklinde ifade edilen bir ilkeye matuf kılınmaktadır.

[80] Cihan vd., "Giriş", 26.

[81] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 360-366; Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 104-107; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 136; Gülaçar, *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*, 191-195, 212-221.

[82] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 362.

[83] Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 360-368.

[84] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/338-341.

[85] Sühreverdî, *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*, 3/338-341.

[86] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 104-105.

[87] el-Araf, 7/54.

Böylelikle semavî şeylerin hareketleri, basit bir fiziksel zorunluluktan ziyade varlık hiyerarşisinin tepe noktasında yer alan Zorunlu Varlık'ın ilkesel fiillerinin bir neticesi olarak değerlendirilmektedir. Benzer şekilde Sühreverdî açısından 'O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Bütün yıldızlar da O'nun emri ile sizin hizmetinize verilmiştir. Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir topluluk için ibretler vardır'^[88] ayeti, semavî şeylerin yalnızca düzenli bir şekilde değil, aynı zamanda bir gaye doğrultusunda hareket ettiklerini de ortaya koymaktadır. Sühreverdî bu ayetleri, semavî hareketlerde gözlemlenen düzenin bilinçli bir iradeye ve aşkın bir kudrete dayandığını gösteren vahiy temelli deliller olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla semavî şeylerin süreklilik ve düzen içeren hareket tarzı, onların zatî özellikleriyle açıklanamayacak kadar yüksek bir metafizik düzene işaret eder. Bu düzen, ancak değişmeyen, kendisi hareketsiz fakat her şeyi harekete geçiren bir Zorunlu Varlık ile temellendirilebilir.

3. Ontolojik Ayırt Edicilik İlkesi Bağlamında Zorunlu Varlık

Sühreverdî'nin Zorunlu Varlık'ın ispatına yönelik geliştirdiği deliller arasında ontolojik farklılık ve ayırt edicilik ilkesine dayanan argüman oldukça dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, varlıkta çokluğun yalnızca sınırlılık ve belirlenmişlik aracılığıyla mümkün olabileceği öncülüne dayanmaktadır. Ona göre, maddî varlıkların birbirinden ayırt edilebilmesi, onların belirli sınır ve özelliklerle kayıt altına alınmalarını gerektirmektedir. Zira çokluk, tanımı gereği bir farklılık ilkesine dayanmakta; bu da söz konusu varlıkların kendi zatlarından kaynaklanmayan bir belirlenmişlik içinde olmalarını zorunlu kılmaktadır.^[89] Bu noktada Sühreverdî, mümkün varlıkların —yani var olup olmamaları dışsal bir nedene bağlı olanların— ayırt edilebilir olmasını, onların zatî olarak bağımlı, sınırlı ve belirlenmiş bir ontolojik yapıya sahip olmalarıyla ilişkilendirmektedir. Zira mümkün varlıklar, zatları itibarıyla ne zorunlu ne de belirli bir varlık statüsüne sahiptir; onların varlığa gelişleri ve nitelik kazanmaları, ancak kendileri dışında bir illetin etkisiyle mümkündür. Bu bağlamda, mümkün varlıkların ontolojik konumu, onları mutlak anlamda varlığa sahip olmaktan alıkoymakta ve varlıklarını başka bir kaynağa dayandırmalarını zorunlu kılmaktadır.

Sühreverdî'nin bu konudaki düşüncesini somutlaştırılmış bir örnek üzerinden açıklamak mümkündür. Elimizde biri top, diğeri ise küp şeklinde iki farklı cisim bulunduğunu varsayalım. Her iki nesne de cisim kategorisine dâhildir; yani her ikisi de maddeden oluşur, uzamda yer kaplar ve hacme sahiptir. Bu iki cismin ortak özelliklerine karşın biçimsel düzen açısından birinin yuvarlak, diğerrinin ise köşeli bir şekle sahip olması, onları birbirinden ayırt eden bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer yalnızca 'cisim olmak' farklı şekil ve nicelikleri açıklamaya yeterli olsaydı, tüm cisimlerin aynı şekil ve miktara sahip olmaları beklenirdi. Oysa açıkça görülmektedir ki, bir top yuvarlak, bir küp köşeli, bir masa dikdörtgen, bir vazo ise kıvrımlı bir yapıya sahiptir. Bu tür farklılıklar, salt cisim olma ortak paydasından değil, Sühreverdî'nin terminolojisinde 'heyet' olarak adlandırılan, her bir cismin kendine özgü şekil, ölçü ve düzenini ifade eden yapısal belirlenimlerinden kaynaklanmaktadır.^[90] Dolayısıyla, bu düzen ve farklılıkları ortaya koyan şey, cisimliğin kendisi değil, bizzat bu düzenin arkasında bulunan belirleyici ve tahsis edici bir ilkedir. Ne var ki bu belirleyici ilke de kendi başına var olamayacak bir mümkün varlık konumundadır; çünkü kendi varlığı için dışsal bir nedene ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda hem cisimler hem de onların bireysel farklılıklarını oluşturan heyetler, ontolojik olarak bizâtihi var olan değil, Zorunlu Varlık tarafından varlık kazandırılan mümkün varlıklardır. Zira Zorunlu Varlık, mümkün varlıklarda olduğu gibi dışsal bir ayırt edici ilkeye ihtiyaç duymaz. Çünkü onun varlığı, zatîdir; herhangi bir haricî sebebe,

[88] en-Nahl 16/12.

[89] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 82-83.

[90] Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*, 82-83.

belirleyici ilkeye ya da nedensel bir açıklamaya dayanmaz. Mümkün varlıkların ayırt ediciliği haricî nedenlere bağlıyken, Zorunlu Varlık'ın ayırt ediciliği bizzat zatından kaynaklanır. Bu yönüyle Zorunlu Varlık, varlığının zorunluluğuyla diğer tüm varlıklardan ontolojik olarak ayrılmaktadır. Bu bağlamda Sühreverdî, düzenlilik ve belirlenim içeren her varlığın varoluşunun, kendisinden başka bir ilk nedene, yani varlığı zatî, zorunlu ve bağımsız olan Zorunlu Varlık'a muhtaç olduğunu savunur. Dolayısıyla Sühreverdî'nin ontolojik ayırt edicilik ve heyet kavramları üzerinden inşa ettiği bu isbât-ı vâcib anlayışı, klasik nedensellik ilkesi bağlamında varlıkların farklılıklarını açıklamada yalnızca cisimliğe değil, o farklılığı tahsis eden zorunlu bir ilkeye dayanmayı zorunlu kılmaktadır. Bu yaklaşım, Meşşâî gelenekte — özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın düşünce sistemlerinde— mümkün varlığın varlık-yokluk bakımından ontolojik olarak nötr olması ve bu nedenle varlığının kendisi dışında bir nedene, yani Zorunlu Varlık'a dayanması gerektiği şeklinde formüle edilen 'ilk sebep' veya 'ilk illet'^[91] delilinin farklı bir yorumu olarak değerlendirilebilir.

Sühreverdî'nin ontolojik ayırt edicilik bağlamında geliştirdiği yöntemin, İbn Sînâ'nın sisteminde, taayyün-taşahhüs (bireyleşim)^[92] düşüncesiyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir. Zira İbn Sînâ'ya göre, mahiyetinde ortak olan varlıklar yalnızca maddî unsurları aracılığıyla ayrışabilir; örneğin Ali, Ayşe, Zehra ve Mehmet, insanlık mahiyetinde ortaktır, ancak fiziksel farklılıklarıyla birbirinden ayrılırlar.^[93] Bu ayrışmaya Kur'ân'da 'Sizi, rahimlerde dilediği gibi şekillendiren O'dur'^[94] ayetiyle işaret edildiği gibi, Nasîrüddîn Tûsî ve Kutbüttin er-Râzî tarafından Allah'ın yalnızca 'Hak' değil, tüm varlıklara gerçekliğini kazandıran 'Muhakkiku'l-Hakâik' olarak tanımlanması da söz konusu düşüncenin farklı perspektiflerle yorumlanışına örnek teşkil eder.^[95] Ancak İbn Sînâ'nın, bu meseleyi Tanrı'nın birliği bağlamında ele aldığı lakin bu düşünceyi Tanrı'nın varlığına dair bağımsız bir delil olarak formüle etmediğini söylemek gerekir. Buna karşın Sühreverdî, bu düşünceden hareketle, ontolojik ayırt edicilik ilkesini isbât-ı vâcib bağlamında bir yöntem hâline getirmiş ve Tanrı'nın zorunlu varlığını temellendiren felsefi bir argüman olarak sunmuştur. Sühreverdî'nin bu ilkeyi göz önünde bulundurarak bir delil geliştirmiş olması dikkate değer bir durumdur. Öte yandan Sühreverdî'nin ontolojik ayırt edicilik çerçevesinde ortaya koyduğu bu delil, çağdaş din felsefesindeki tasarım delilinin bir türü olarak değerlendirilebilir.^[96] Çünkü söz konusu delil, evrendeki düzen ve farklılıkların yalnızca bilinçli, kudretli ve mükemmel bir tasarımcıya, yani Zorunlu Varlık'a dayandırılabilceğini göstermektedir. Bu yönüyle Sühreverdî'nin, mümkün varlıkların düzenini ve ayırt ediciliğini, yalnızca Zorunlu Varlık'a bağlayarak, klasik tasarım argümanına metafizik bir boyut kazandırdığı söylenebilir.

Sonuç

Sühreverdî, Meşşâî gelenekten yaklaşık iki asır sonra yaşamış olmasına rağmen, isbât-ı vâcib meselesinde bu geleneğin yöntem ve kavramlarını tamamen reddetmemiş; aksine, kendi felsefi sistemine uygun bulunduğu noktalarda ondan yararlanmıştı. Her ne kadar nûr metafiziği ile özgün ve sezgi temelli bir sistem geliştirmiş olsa da özellikle Zorunlu Varlık'ın kanıtlanması noktasında Fârâbî ve İbn Sînâ metafiziğinin izlerini taşıdığı söylenebilir.

[91] Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla-İdeal Devlet*, 33-36; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127; Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 65-66.

[92] Yusuf Duman, *Bireyleşim Problemi ve Tanrı'nın Birliği* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2024), 97 vd.; Peter Adamson, "From the Necessary Existent to God", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 170-189.

[93] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 130-131; İbn Sînâ, *İhlâs Süresi Tefsiri* (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 44-47; Erdem, *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*, 279; Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*, 57, 129-130, 169.

[94] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âli İmrân 3/6.

[95] Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Neşrul Belîğa, 1383), III/10-11; Kutbüddîn er-Râzî, *Şerhu Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Neşrul Belîğa, 1383), 9-11.

[96] Tasarım deliliyle ilgili olarak bk. Caner Taslaman, *Tanrı'nın On İki Delili* (İstanbul: Destek Yayınları, 2016), 78-119.

Sühreverdî'nin isbât-ı vâcib konusundaki yöntemleri üç ana eksen etrafında değerlendirilebilir. İlk olarak, varlığın bilgisinin apaçık olduğu ve yalnızca duyusalla sınırlı olmadığı fikrinden hareketle varlığın zorunlu bir ilk ilkeye dayanması gerektiğini ileri sürdüğü görülmektedir. Bu yaklaşımın, İbn Sînâ'nın varlığın doğasından hareketle ortaya koyduğu 'varlık/metafizik' delillinin bir yansıması olduğunu söylemek gerekir. İkinci olarak, hareketin sürekliliği ve semavî düzenin istikrarlı yapısı üzerinden sonsuz nedensellik zincirinin imkânsızlığını ortaya koyar ve bu düzenin değişmez bir ilkeye dayanması gerektiğini savunur. Buradaki ok-topaç benzetmeleri ve semavî hareket analizleri, Aristoteles'in "ilk muharrik" anlayışını çağrıştırmaktadır. Aynı zamanda bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde Tanrı'nın varlığını evrendeki düzen ve gayeden hareketle temellendiren gaye ve nizam delilinin bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Üçüncü olarak ise, maddî varlıkların biçimsel ve yapısal farklılıklarının kendi iç dinamikleriyle açıklanamayacağını, bu farklılıkların onları belirleyen duyu-ötesi bir ilkeye işaret ettiğini belirtmektedir. Sühreverdî'nin bu yaklaşımı, varlıkların ayırt edici özelliklerinin tesadüfî değil, zorunlu bir ilke tarafından tayin edildiğini göstererek Tanrı'nın varlığını temellendiren özgün bir argüman sunmaktadır.

Sühreverdî, isbât-ı vâcib tartışmalarında varlık ve hareketten yola çıkarak geliştirdiği çeşitli akıl yürütmelerle Tanrı'nın varlığını rasyonel bir zemin üzerinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte düşüncesini vahiy ile de destekleyerek metafizik ispatı daha geniş bir çerçeveye yerleştirmektedir. Tanrı'nın gayri maddî bir varlık olması, maddeden mufârik hakikatleri inceleyen bir ilim çerçevesinde ele alınmasını gerektirdiği için Sühreverdî, hareketin ve varlığın nihai olarak duyusal-olmayan bir ilkeye dayandırılması gerektiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Sühreverdî'nin yaklaşımı, metafiziğin imkânını açarak Tanrı'nın varlığını hem epistemolojik hem de ontolojik düzlemde temellendiren; bir taraftan klasik doğal teoloji geleneğiyle irtibatını sürdüren, diğer taraftan ise bu temellendirmeyi vahiy ile desteklemek suretiyle daha kapsamlı bir perspektif ortaya koyan sistematik bir yapı sergilemektedir.

Kaynakça

- Abdulaziz, Veysi. "Sühreverdi'nin İlliyyet Teorisi". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 4/1 (2023), 131-171.
- Adamson, Peter. "From the Necessary Existent to God". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. ed. Peter Adamson. 170-189. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139047890.010>
- Adamson, Peter - Taylor, Richard C. *İslam Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Ruhiyyât: Mabadettabia". *Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*. 1-48. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitapevi, 1937.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.
- Atay, Hüseyin. "İbn Sina'da Varlık Delili". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 1/281-306. İstanbul: İstanbul: İ.B.B. Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Gelişim Matbası, 1983.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Şihabuddin Sühreverdi'nin Nübüvvet Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (01 Temmuz 2014), 117-128.
- Bekiryazıcı, Eyüp - Sami, Üsmetullah. "Giriş". *Hikmetü'l-İşrâk*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdi ve Kitabı'l-Lemahat Adlı Eseri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/10 (1998), 137-152.
- Cihan, Ahmet Kamil vd. "Giriş". *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*. 13-32. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şihabeddin Sühreverdi'nin Eserleri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/11 (2001).
- Duman, Yusuf. *Bireyleşim Problemi ve Tanrı'nın Bir'liği*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2024.
- Erdem, Engin. "Ahmed Nuri: İbn Sina'nın İsbat-ı Vacib Yöntemi". *Dini Araştırmalar* 14/39 (2011), 50-69.
- Erdem, Engin. "İbn Sînâ Metafiziği". ed. A. Kadir Çüçen. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Erdem, Engin. "İbni Sina'nın Metafizik Delili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 97-119. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001059
- Erdem, Engin. *Varlıktan Tanrı'ya: İbn Sînâ'nın Metafizik Delili*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Fârâbî. *el-Medinetü'l Fâzıla-İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2013.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâbi'ül-Mevcudât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyenay, 2012.
- Gülaçar, İzzet. *İbn Sînâ'nın Tabiat Felsefesinde Hareket*. Ankara: Elis Yayınları, 2022.
- İbn Sînâ. "el-Adhaviyye fi'l-Me'âd". *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. thk. M. Cüneyt Kaya. 1-46. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

- İbn Sînâ. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tahran: İntişarati Müessesesi-i Mütalat-ı İslami Danişgahi, 1363.
- İbn Sînâ. *İhlâs Süresi Tefsiri*. İstanbul: DİB Yayınları, 2014.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât: fi'l-Hikmeti'l-Mantıkiyye ve't-Tabiiyye ve'l-Îlâhiyye*. Beyrut: Menşurati Daru'l-Ufuku'l- Cedide, 1982.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*. çev. Muhittin Macit - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Norman K. Smith. London: Macmillan, 1929.
- Kaukua, Jari. *Suhrawardî's Illuminationism: A Philosophical Study*. Leiden: Brill, 2022.
- Kaya, M. Cüneyt. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Kaya, Mahmut. "İşrâkiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Ocak 2026. <https://islamansiklopedisi.org.tr/israkiyye>
- Kılıç, Cevdet. "Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe ile Karşılaştırılması". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 55-72.
- Kızıllarlan, Semra. *Sühreverdî ve Leibniz'de Nur/Monad Anlayışları*. Ankara: Eskiye Yeni Yayınları, 2023.
- Köz, İsmail. *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Marcotte, Roxanne. "Suhrawardi". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 09 Temmuz 2025. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/suhrawardi/>
- Mayer, Toby. "İbn-i Sînâ'nın 'Burhânu's-Sıddıkîn'i". çev. Temel Yeşilyurt. *F. Ü. İ. F. Dergisi* 8 (2003), 255-276.
- McGinnis. *Avicenna*. Oxford-New York: Oxford Univesity Press, 2010.
- Meçin, Mahmut. "Sühreverdî'nin Tanrı Tasarımı: Nûru'l -Envâr". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 3 (30 Haziran 2015), 49-70.
- Menn, Stephen. "Metaphysics: God and Being". *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. ed. Arthur Stephen McGrade. 147-170. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge -İbn Sînâ, Sühreverdî, İbn Arabî-*. çev. Ali Ünal. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. "İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik". *Bilimname : Düşünce Platformu* 48 (Şubat 2022), 429-450.
- Râzi, Kutbüddîn er-. *Şerhu Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Kum: Neşrul Beliğa, 1383.
- Reçber, Mehmet Sait. *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye-Hikmet Levhaları*. çev. Ahmet Kamil Cihan vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Eyüp Bekiryazıcı - Sami Üsmetullah. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitabü'l-Meşârî' ve'l-Mutârahât (Felsefî Meseleler ve Eleştiriler)*. çev. Salih Yalın - Ahmet Kamil Cihan. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2025.

- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitâbü'l-Mukâvemât*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş. *Kitâbü't-Telvîhati'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*. çev. Ahmet Kamil Cihan - Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh - Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Taslaman, Caner. *Tanrı'nın On İki Delili*. İstanbul: Destek Yayınları, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- TRT 2. "Şehabüddin Es-Sühreverdî Düşüncenin Seyir Defteri 15. Bölüm". *YouTube*. Erişim 02 Temmuz 2025. https://www.youtube.com/watch?v=hQ9Bz_F26FA
- Tûsî, Nasîruddîn et-. *Şerhu'l- İşârât ve't-Tenbihât*. I-III Cilt. Kum: Neşrul Belîğa, 1383.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Yalçıntaş, İsmail. "İbn Sînâ Açısından Tanrı'nın Basitliği Zat Olmasına Engel Midir?" *İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar*. ed. Fevzi Rençber - M. Sait Uzundağ. 18-35. Ankara: Gece Kitaplığı, 2023.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2023.
- Yazıcı, Eyüp Bekir. "Doğu ve Aydınlanma Felsefesi - İsrâkîlik-Sühreverdî". *İslam Felsefesi Tarihi 2*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Yıldız, İbrahim. *Teizm, Natüralizm ve Kötülük: Draper'in Kötülük Argümanları*. Ankara: Elis Yayınları, 2025.
- Yiğit, Fevzi. "İbn Sînâ'da Siddîkîn Delili: Tanrı Kanıtlanması". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 89-109. <https://doi.org/10.21054/deuifd.789844>
- Zhang, Tianyi. *A Philosophical Enquiry into the Nature of Suhrawardi's Illuminism: Light in the Cave*. Leiden: Brill, 2022.