



Kutadgubilig

FELSEFE – BİLİM ARAŞTIRMALARI

JOURNAL OF PHILOSOPHY – SCIENCE RESEARCH

16

EKİM 2009



BU SAYI

ÖLÜMÜNÜN 400. YILDÖNÜMÜNDE,
KLASİK KİMYANIN VE SİMYEVİ DOĞA FELSEFESİNİN
TÜRKİYE'DEKİ EN ÖNDE GELEN TEMSİLCİSİ
HAKİM İZNIKLI FAZIL ALİ BEY'E (Ö. 1609)
İTHAF OLUNMUŞTUR.

SÜHREVERDÎ ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR -II- FORMEL BİLGİ

Halide Yenen*

STUDIES ON SUHRAWARDÎ KNOWLEDGE BY REPRESENTATION -II-

ABSTRACT

Suhrawardî says that philosophers who possess only theoretical philosophy or theosophy is lacking. He first learned through mystical exercises and later these experiences were reinforced by logical proofs. Therefore the logic is required. In this article we have investigated opinion of Suhrawardî on the knowledge by representation.

Keywords: Knowledge, Knowledge by Representation, Logic, Suhrawardî, Ishraqi philosophy.

ÖZET

Sühreverdî sadece nazari felsefeyle veya mistik tecrübeyle yetinen filozofların eksik olduğunu belirtir. O önce mistik tecrübeyle öğrenmiş sonra mantıkî delillerle bu tecrübelerini desteklemiştir. Bu nedenle mantık gereklidir. Bu makalede biz Sühreverdî'nin formel bilgiye ilişkin görüşlerini inceledik.

Anahtar kelimeler: Bilgi, Formel Bilgi, Mantık, Sühreverdî, İshrakîlik.

Giriş

Var olan her şey, Sühreverdî'nin felsefesinde, Nurların Nuru'ndan varoluşsal işrâkla derece derece feyezân eden nurlar hiyerarşisinden başka bir şey değildir. Bu

* Dr., Vaiz, İstanbul Müftülüğü

nedenle eşya, bilgi kuramı açısından, derece bakımından bir üsttekine nispetle imge (mîsal) mesabesinde ve daima bir üst mertebedeki hakikate işaret eder. Mutlak anlamda kendisine hakikat denebilecek yegâne varlık ise Nurların Nuru'dur. Sühreverdî, hakikatin tek bir güneş (şems vâhid) gibi olduğunu, yansıdığı yerlerin çokluğunun hakikatin de çokluğu anlamına gelmeyeceğini belirtir¹. İşte bilginin doğruluğunu belirleyen ölçüt, 'hakikat'e nispetidir. Sühreverdî, "ulûm-ı hakikî", "meârif-i rabbanî", "meârif-i hakikî" ve "el-ulûmu'l-hakîkiyye"² sözcükleriyle bilginin hakikate nispetini ifade etmektedir.

Böyle bir felsefî sistemde bilme eylemi, tek bir 'Hakikat'ten feyzan eden bütün mevcudatın ardındaki birliği, hakikatin tekliğini müşahede edebilecek yetkinliği kazanma sürecidir. Böyle bir idrakte bilinen, zihnî bir imge değil, çeşitli varlık mertebelerinde tezahür eden Nur'un kendisidir. "İşrâkî huzûrî bilgi" diye isimlendirilen bu tür idrak, varoluşun bütün derecelerinde geçerlidir³ ve işrâkla var olanın yine işrâkla bulunduğu hal üzere bilinmesidir. Bu öyle bir huzûrî işrâktır ki, kendi gerçekliğinde nur olan insanî nefis bu ışmayı bilginin konusu olan şeye yöneltmekte ve çeşitli varlık mertebelerinde bizzat kendini hazır kılmak suretiyle bilineni de hazır kılmaktadır.⁴

Sühreverdî, bilim yönteminin evrensel geçerliliğini eleştirmekle birlikte Aristotelesçi nazârî araştırmayı (bahs) ve onun yöntemi olan mantık ilmini reddetmez; Aristotelesçi⁵ nazârî araştırma (bahs) gereklidir ama yeterli değildir. Mantıkî düşünmenin kavramsal soyutlama metodu hakikati, zihnin yapısına göre yeniden biçimlendirmektir; çünkü hakikatin kendisi zihinde, dış dünyada bulunduğu şekliyle bulunmaz. Bu durumda bilinen, hakikatin zihnî bir suretidir. Duyu verileri üzerinde düşünme ve aklî çıkarımlarla (bahs) başlayan bilme süreci, varlığın ve bilginin kaynağı olan nurlar âleminin aracısız müşahede edilmesiyle tamamlanmalıdır. Bilge (hakîm) ismi de ancak, yüce (ulvî) gerçekliklere (umûr) ilişkin müşahedesi, zevki ve teellühü* olan kimseye verilmelidir.⁶

¹ Sühreverdî, "Kelimetü't-Tasavvuf", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk IV* içinde (99-139), Tehran: Pijuhîşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/2001, s.102.

² Sühreverdî, "Elvâh-ı İmâdî", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk III* içinde (109-195), 3. Basım, Tehran: Pijuhîşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, s.128, 180, 188, 192; "Hikmetü'l-İşrâk", John Walbridge – Hossein Ziai (ed), *The Philosophy of Illumination* içinde (1-163), 1. Basım, Utah: Brigham Young University Pres, 1999, s. 26, 39.

³ Corbin, "Prolégomènes", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I* içinde (I-LXXX), s.XXXIV-XXXV.

⁴ Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Hüseyin Hatemi (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, s. 206-207.

⁵ Hossein Ziai, "al-Suhrawardî" *The Encyclopedia of Islâm*, Vol. IX, Leiden: Koninklijke Brill, 1997, s. 782.

* Teellüh, tekellüh yani zorlukla birlikte bir şeyin aşama aşama gerçekleştiğini bildiren tefe'ul babından gelmektedir. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*'da teellühü, kulluk yapmak, kullukta bulunmak, itaate çağırma anlamlarına gelen teabbüd ve tenessük sözcükleriyle açıklar. (bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "Teellüh", Kahire: Dâru'l-hadîs, 2003, s. 198.) O halde teellüh, kulluk, çile çekme ve ahlakî arınmada en yüksek düzeye çıkma, (bkz. Mahmut Kaya, "İşrâkiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt. 23, İstanbul 2001, s. 435.) bilgi elde etme basamaklarında yükselerek ma'rifetullahı ulaşma sürecini ifade

Sühreverdî, bir taraftan mantıkî düşünme metoduyla ulaşılan felsefî sistemlerin hakikati kavratamayacağını ifade ederken, diğer taraftan felsefî bir eğitimle temellendirilmemiş mistik tecrübenin de yozlaşmış sapabileceğini vurgular ve nazarî araştırmayla (bahs) teosofiyi (teellüh), her ikisinde derinleşen bilgenin entelektüel kişiliğinde birleştirir.⁷ Bu makalede filozofun formel bilgi (el-ilmü's-sûriyyü) diye isimlendirdiği mantıkî düşünme yöntemiyle elde edilmiş bilgiye ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

eden bir kavram olarak karşımıza çıkmakta ve bu makama ulaşan "hakîm-i ilâhî" diye isimlendirilmektedir. Elbette burada bilgi elde etme basamaklarıyla nazarî araştırmanın bilgi elde etme yöntemi olan mantık değil, onu elde edip aşmak suretiyle ulaşılan müşahede metodu kastedilmektedir. Çünkü nurlar âlemine ve ma'rifetullah'a ait ayne'l-yakîn bilgi ancak müşahedeyle elde edilebilmektedir. Nitekim Sühreverdî'nin "zahirün" diye isimlendirdiği, yazılmış kitapları taklit etmekle yetinerek formel bilgi (el-ilmü'r-resmî) düzeyinde kalanlar nurlar âlemini müşahede etme derecesine ulaşamamışlardır. (bkz. Ebü'l-Fütuh Şehabeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşârî ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde (193-506), Tehran: Müessesesi-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993/1372, s. 166; "Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye: el-İlmü's-sâlis", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde (1-121), s. 74.) Nurlar âleminin müşahedesine ve ma'rifetullah'a talip olan için nazarî araştırma, insani nefsin yetkinliğine ulaşması için; nazarî araştırmanın metodu olan mantık ilmi de düşünceyi koruyan bir alet olması ve ulaşılan bilgiyi ifade etmek için öğrenilmesi gereklidir. Sühreverdî ma'rifet'i, "Zorunlu Varlık, akıllar âlemi, nefsler âlemi, cisimler âlemi, me'âd vb. konulara ilişkin doğru bilgilerin (hakâyık), onlara yükselmeye (irtikâ) gücü ölçüsünde insani nefste yeretmesi (irtisâm)", olarak tanımlar. Marifet ehlini, sadece kendilerine gelen nurlarla lezzetlenen muhabbet ehlinen üstün tutar ve marifet ve muhabbeti, birbirin tamamlayıcı "nur üzerine nur" şeklinde ifade eder. Bu konuyla ilgili olarak Cüneyd-i Bağdâdî'in şu sözünü nakleder: "Vecdin eksik olmasına rağmen ilmin fazlası zarar vermez; fakat ilim eksik olduğunda vecdin fazlası zararlıdır". (bkz. Sühreverdî, "Kelîmetü't-tasavvuf", Necefkuli Habibi ve Seyyid Hüseyin Nasr (ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde (99-139), Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/200, s. 134, 137-138.) S. C. Seccâdî Teellühü şöyle açıklar: "Teellüh, Kâinatı yaratan ve yönetenin tek bir Zat olduğuna ve bütün mevcudatın O'nun feyzinin serpintileri (raşhât) olduğuna inanan kimselerin görüşüdür. Mütecellih, Varlığın birliğine inanan, varlığı (vücûd) mevcudun bir olduğunu söyleyen kimselerdir. Onlar, varlıkta (vücûd) Allah'tan başka müessir olmadığını, varlıkta sadece O'nun bulunduğunu söylerler ve O'ndan başka hiçbir kimseyi ve şeyi görmezler. Bu açıdan Tanrı (Hüdâ) birdir derler. Her yerde O varlık bulunmaktadır (münbasit) ve gerçekliklerin (umûr) belirlenimleri (taayyün) ve mahiyetleri itibarıdır." (bkz. Seyyid Cafer Seccâdî, *Ferheng: Lüğât ve Istilâhât-i Felsefî*, "Teellüh", Tehran: Çaphane-i Sa'dî, 1338.) Sühreverdî'nin teellüh ve mütecellih kavramlarını tamamıyla bu anlamda kullandığı söylenemez. Filozofumuz, mahiyeti değil varlığı itibarı olarak kabul eder; Nurların Nuru ve diğer nurların yetkinlik ve eksiklik açısından birbirinden farklı olduğu ve hiçbir zaman aynileşmeyeceği üzerinde ısrarla durur. İttihad ise aklidir.

⁶ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşârî ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 199; "Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye: el-İlmü's-sâlis", s. 74.

⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İsrâk", John Walbridge – Hossein Ziai (ed), *The Philosophy of Illumination* içinde (1-163), 1. Basım, Utah: Brigham Young University Press, 1999, s. 2, 4; "Kitâbu'l-Meşârî ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 361; İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 109, 141.

Formel Bilgi

Düşünme zihnin, dış dünyadaki nesnelere ilişkin duyu verilerinden türün bütün fertlerine ortak anlamda uygulanabilecek tümel bir sureti soyutlayarak kavrama ve kavramlardan yargılara geçerek yeni bilgilere ulaşma eylemidir. Düşünölmüş olması açısından zihinde bir gerçekliğe sahip olan bu bilgi, 'formel bilgi' diye isimlendirilmektedir. Sühreverdi bu bilgiyi şöyle tanımlar:

"Formel bilgi (el-ilmü's-sürüyyü), bir şeyi idrak edende o şeye ilişkin bir suretin meydana gelmesi ve o suretin, işaret ettiği şeyle uyuşmasıdır (mutabaka)."⁸

Kavramı ya da yargıyı elde etmeye yönelik bu eylem, belirli kanunlar çerçevesinde gerçekleşir. Rasgele bir düşünmeyle bilgiye ulaşıyor değildir; çünkü her bilinen, kendisine uygun bir bilinmeyene karşılıktır. Bu nedenle düşünme, bilinenden bilinmeyene ulaşmaya çalışırken elde etmek istediği bilgiye uygun bir dizi işleme göre hareket eder. Eğer düşünmenin hareketi bir gerçekliğin mahiyetini kavramaya (tasavvur) yönelikse bu bilgiye götürecekt şekilde bilinenlerin düzenlenmesi "açıklayıcı söz" (kavl-i şârih) ya da tanım; eğer bir gerçeklik hakkında yargıyı elde etmeğe yönelikse bu bilgiye ulaşacak şekilde bilinenlerin düzenlenmesi kanıt (hüccet) diye isimlendirilmektedir.⁹ Bu konuyu tanım ve kanıtlama başlıkları altında inceleyeceğiz.

A. Tanım

Bilindiği üzere Aristoteles'e göre kavram, bir nesne hakkındaki bilgileri tek bir sözcükle çağrıştıran bir tanımdır. Kavrama işaret eden dilsel ifadeye ise terim denilmektedir. İşte tanım, bir kavramın/terimin anlamını belirleme işlemi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰ Aristoteles'te olduğu gibi Sühreverdi'de de kavram, bir nesnenin tekil izlenimi değil, zihindeki tasarımıdır.* Zira akıl gücü, duyuyla idrak edilenleri

⁸ Sühreverdi, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 489.

⁹ Sühreverdi, *Kitâbu'l-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-arşüyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, Nu. 854, vr. 2b; "el-Lemhât", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde (141-241), s. 144.

¹⁰ Doğan Özlem, *Mantık*, 6. Basım, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999, s. 67, 104.

* İmge, uzam ve zaman içinde algıladığımız herhangi tekil bir nesnenin bizdeki tekil izlenimidir. Kavram ise, bir duysal izlenim değil, bir tasarımıdır. Biz bir şeyin tekliliğini, biricikliğini tasarlayabildiğimiz gibi tek ve biricik olanlar arasındaki ortak özellikler yardımıyla, bu teklerin tümü için geçerli olan bir genellik de tasarlayabiliriz. Örnek olarak, üzerinde yazı yazdığım şu masa, zihnimde bir teklilik olarak tasarlanmıştır ve diğer masa tekleriyle özdeş değildir. Bu teklilik kavramları veya tekil kavramlar, mantıksal düşünmenin ilk ürünleridir. Düşünme ediminin ikinci adımında ise, şu masamı diğer masalarla ilişkiye sokar, onların ortak özelliklerinden hareketle genel bir kavram haline gelmiş bir masa kavramı oluştururum. Böylece şu masama, artık, genel bir kavram olarak kurmuş olduğum masa kavramı altında, bir sınıfın üyesi olarak bakabilirim. (bkz. Özlem, s. 67, 71-73.)

ilintilerden soyutlar ve zihinde akledilir bir suret haline getirir. Örnek olarak, Zeyd'i gördüğünde ondan insan-olma (insaniyet) sureti elde eder. Daha sonra Amr'ı gördüğünde, ondan da insan-olma sureti elde eder. Bu şekilde işleyen bir süreçte akıl gücü, Zeyd'den elde ettiği ilk suretin diğer insanlardan elde ettiği insan-olma suretiyle ortaklığından hareketle genel 'insan' kavramına ulaşır. Buradaki ortaklık, Zeyd'in kendisiyle diğer insanlar arasında bir özdeşlik bulunduğu değil, insan-olma özelliği bakımından aralarındaki uyuşmaya işaret etmektedir.¹¹

Sühreverdî kavramları genel (el-ma'ne'l-âmm) ve tekil (el-ma'ne's-şâhıs) olmak üzere ikiye ayırır. Genel kavram, bir ferde değil bu kavramın işaret ettiği bütün fertlere mutabakatı doğru olan kavramdır; 'insan' kavramı gibi. Tekil kavram ise, kendisinde ortaklığın tasavvur edilemediği kavramdır. Örneğin şu insan-olma açısından Zeyd, tekil bir kavramdır.¹²

Bilindiği üzere tekil ve genel kavramlarla genel ve daha genel kavramlar arasında birini diğerine bağlayan işlem-kaplam ilişkisi bulunmaktadır. Ancak bu ilişki, zihinde tasavvur edilmiş olmaları açısından kavramların özelliği değil, kavramlar arasındaki bağıntısallığın özelliğidir ve bu nedenle de görelî bir ilişkidir.¹³ Zira kavramlar birbirine nispetle daha genel ve daha özel olur. Örneğin 'canlı' kavramı, 'insan' kavramına nispetle daha geneldir; çünkü canlı, insanı ve canlılık özelliği taşıyan diğer varlıkları da kapsar. Sühreverdî başka bir kavramın şumulüne giren kavramın, kapsayan kavrama nispetle 'kaplam' (el-ma'ne'l-munhat) diye isimlendirildiğini belirtir¹⁴.

Filozofumuz, bir gerçekliğe yüklem olabilecek en genel kavramlar olan kategorileri (mekûlât) mantıkta değil metafizikte inceler. Onlar bir mahiyet için söylenmiş en genel kavramlar/yüklemler olmaları açısından sadece zihinde bir varlığa sahiptir (i'tibârün akliyyun) ve gerçekliğe itibarî olarak yüklem yapılıdır. Örneğin koku ve siyaha – onlar kendi gerçekliğinde dış dünyada tahakkuk etmiş iki sıfattır – 'nitelik' (keyfiyet) denilmesi sırf akli bir hükümdür ve dış dünyadaki gerçekliğin bir parçası değildir. Ayrıca kategorilerin ilimlerde faydası az olduğundan sayısını azaltmanın da bir sakıncası yoktur. Üstelik onlar Aristoteles'ten (Muallim) değil Pythagoras'dan alınmıştır ve on tane olduğuna dair kesin bir delil (burhan) de bulunmamaktadır. Mahiyeti, cevher ve araz/heyet olarak ikiye bölmek yeterlidir. Zira varlığın kendisine yüklem yapıldığı şey dış dünyada ya bir mevzuda bulunmayarak mevcuttur ve 'cevher' diye isimlendirilir ya da cevherde/mevzuda mevcuttur ve 'araz' diye isimlendirilir. Arazlar da hareket, izafet, kemiyet ve keyfiyetten ibarettir. Ana kategoriler bunlardır. Zaman (meta), mekân (eyn), sahiplik (milk) ve konum (vaz') izafetin kaplamındadır; çünkü onlar ancak izafetle akledilmektedir. Etki ve edilgi (fiil ve infial) ise

¹¹ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 332-333.

¹² Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 6; "el-Lemehât", s.145; "Pertevnâme", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İshrâk III* içinde (1-81), s. 3.

¹³ Özlem, s. 91

¹⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 6; "el-Lemehât", s.145.

bazen etki edene bazen de kabul edene izafe edilen harekettir.¹⁵

Bilindiği üzere dış dünyadaki nesnelere zihindeki tasarımları olan kavramlar yargının ilkelerini oluşturur ve onlara birinci tümeller adı verilir. Bu ilk tümellerden elde edilen kavramlara ise ikinci tümeller denilmektedir. Sühreverdî hakikat, zat, cevher-olma, araz-olma, mahiyet, cüz'î-olma, küllî-olma, varlık, imkân, imkânsızlık, zorunluluk, kategoriler vb. bu ikinci tümelleri 'aklî/zihnî itibarlar' diye isimlendirir. Bunlar sırf aklî kavramlardır; zihin dışı dünyada kendisiyle uyuşacağı bir nesnesi yoktur. Ayrıca türe ait mahiyetin parçası olmadıkları için dış dünyada varlığı bulunan bir gerçeklik gibi alınıp mahiyete yüklem yapılması mantık yanlışlarına sebebiyet vermektedir. Yüklem olma niteliğine sahip 'cins' gibi bir kavramın rasgele herhangi bir mahiyete yüklem yapılması doğru değildir; çünkü onların bütün mahiyetlere nispeti eşit değildir. Bu nedenle ikinci tümeller mahiyete itibarî olarak, kendisine yüklem yapıldıkları mahiyete özgü bir özelliğe uygunlukları sebebiyle yüklem yapılır. Örneğin 'canlı' gibi bir mahiyete 'cins' kavramını yüklem yaparak 'canlı, cinstir' demek yanlıştır; çünkü 'canlı' tek başına cins değildir. O, kendisine yüklem yapıldığı mahiyetin genel parçası olması açısından cinstir. 'İnsan canlıdır.' şeklindeki bir önermeden söz edilirken 'insan'a 'tür', 'canlı'ya da 'cins' yüklem yapıldığında ikisi birlikte doğru (sıdk) olur. İkinci tümellerin zihin dışında müstakil bir gerçeklikleri olmadığı için dış dünyada gerçekliği bulunan mahiyete yüklem yapıldıklarında, gerçekliğe ilave bir durumu bildirmezler. Örneğin, renk-olma (levniyyet) 'siyah'a yüklem yapıp 'siyah renktir' denildiğinde 'siyah' üzerine ilave bir durumu göstermektedir; zihin dışı dünyada kendisine siyah kavramıyla işaret edilen aynı zamanda renktir. Renk-olma sadece zihindeki siyah kavramı üzerine ilave bir durumu bildirir. Aynı şekilde 'cevher-olma', 'cisim' üzerine yüklem yapılarak 'cisim cevherdir' denildiğinde, dış dünyada cisim üzerine ilave bir durum değil cismin aynıyla cevher olduğu ifade edilmektedir. Cisme cevherin yüklem yapılması da cismin dış dünyada bir mahalde bulunmaya ihtiyaç duymaksızın var olması açısından ve onun yetkinliğini (kemal) gösterir.¹⁶

Zihin dışı dünyada birliğe mensup tür (en-nev'ul-vahtânî)¹⁷ yani ortak anlam etrafında bir araya getirilebilen fertler vardır. Yargının temelini oluşturan ilk tümeller de bu fertlerden soyutlanarak elde edilmiş kavramlardır. Esasen tanımı yapılan da gerçekliğin mahiyetine işaret eden bu tümellerdir.

¹⁵ Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s. 11-12; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 278, 284; "Hikmetü'l-işrâk", s. 42-43, 52; "Kitâbu'l-Mukâvemât", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İbrâk I* içinde (123-192), s. 146; "el-Lemhât", s. 212-215.

¹⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 45-51; "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 340-371; "Kitâbu't-Telvîhâtî'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s. 25; Kutbuddîn Şirâzî, Allâme Mahmûd b. Mes'ud Kâzerûnî, *Şerhu Hükmü'l-işrâk-i Sühreverdî*, Abdullah Nurânî ve Mehdi Muhakkık (nşr), Tehran: Müessesesi-i Mutâleat-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şübe-i Tehran, 2001/1380, s. 194-198.

¹⁷ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 366.

Herhangi bir gerçekliğin tanımını elde edebilmek için önce onun basit mi bileşik mi olduğu belirlenmelidir. Zira duyularla idrak edilen basitlerin tanımı asla yapılamamaktadır; çünkü tanım, bir şeyin mahiyetini bilmeyen kimseye, o şey hakkında bir kavrayış (tasavvur) kazandırmak için yapılır. Böyle bir tanım ise, tanımı yapılan gerçekliğe özgü niteliklerle (umûr) yapılmalıdır.¹⁸

Her gerçeklik (hakikat)*, ister dış dünyada ister zihinde bulunsun,¹⁹ ya basit ya da bileşiktir (mürekkep). Basit, mahiyeti düşünülduğünde zihinde herhangi bir parçaya (cüz) sahip olmayandır; bileşik ise, zihinde parçası bulunandır. Örneğin 'canlı' (hayvan) bileşik bir gerçekliktir; çünkü onun neliği düşünülduğünde, cisim ve canlılığı gerektiren iki şeyin terkibi olduğu görülür. Cisim, canlılığın genel parçasıdır; çünkü cisim ve canlı, zihinde birlikte düşünülüklerinde, cisim canlıdan daha geneldir ve canlı, ona nispetle kaplam durumundadır. Canlılığı gerektiren şey ise, sadece canlıya özgü olan, canlılığın onsuz mümkün olamayacağı özel parçasıdır. Böyle bileşik bir gerçekliğin kendisine özgü özel parçasını ifade eden kavram (el-ma'ne'l-hâss) kendisine eşit olabileceği gibi kendisinden daha özel de olabilir; insana ait 'düşünme yeteneği', ve 'erkek-olma' gibi. İlki insanın mahiyetini eşit olarak ifade ederken ikincisi onun mahiyetine özgü daha özel bir durumu göstermektedir.²⁰

İster basit isterse bileşik olsun bir gerçekliğin neliği düşünülduğünde mahiyetinden ayrılabilen ve ayrılamayan ilintileri bulunabilir. İlki, gerçekliğin kendisiyle nitelenmesi zorunlu olmayan ilintilerdir. Bunların bazıları -insanın bilfiil gülmesi gibi- hızlı bir şekilde bazıları da -insanın gençliği gibi- yavaş yavaş yok olur. Gerçekliğin kendisiyle nitelenmesi zorunlu nitelikler, gerçeklikten ayrılamayan ilintilerdir. Bunlar, tam olarak sürekli gereken (el-lâzimu't-tâm) ve eksik olarak sürekli gereken (el-lâzimu'n-nâkıs) olmak üzere ikiye ayrılır. İlki, hem zihinde hem de dış dünyada gerçeklikten kaldırılması imkânsız ve zatı sebebiyle gerçekliğe nispeti zorunlu ilintilerdir; çünkü onun gerçeklikte bulunmasının illeti gerçekliğin kendisidir; başka bir fail onu öyle yapıyor değildir. Üçgenin üç kenarla nitelenmesi böyledir; çünkü onu hem düşüncede hem de dış dünyada kaldırmak imkânsızdır ve üçgeni başka bir fail üç kenarlı yapıyor da değildir. Onun üç kenarlı olmasının sebebi üçgenin gerçekliğinin kendisidir. Eğer başka bir fail onu üç kenarlı yapsaydı üçgene ilişmesi veya ilişmesi eşit olurdu ve böylece üç kenarı bulunmayan bir üçgen meydana gelebilirdi (ta-hakkuk) ki bu, aklen imkânsızdır. Gerçekliğin kendileriyle nitelenmesi zorunlu olan

¹⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 8.

* Gerçeklik (hakikat) ve mahiyet eş anlamda kullanılabildiği gibi bir şeyin zihindeki varlığına mahiyet, dış dünyadaki varlığına gerçeklik denilmektedir. (bkz. Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 361-362) Tanıma konu olan kavramlar, dış dünyada fertleri bulunan mahiyetler olduğu için biz Sühreverdî'nin kullandığı gerçeklik (hakikat) sözcüğünü olduğu gibi almayı tercih ettik. Kutbuddîn Şirâzî, *Şerh*'inde burada hakikat ve mahiyet sözcüklerinin eş anlamda kullanıldığını belirtir. (bkz. Kutbuddîn Şirâzî, s. 44-45.)

¹⁹ Kutbuddîn Şirâzî, s. 45.

²⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 6-7.

bu ilintileri Sühreverdi 'özel ilintiler' (el-a'râzu'z-zatiyye) diye isimlendirmektedir. İkincisi, zihinde değil de dış dünyada kaldırılması imkânsız ilintilerdir; doğuştan körlük gibi.²¹

Duyularla idrak edilen ve bütünüyle müşahede edilen basitlerin idrak edilen gerçekliklerinden ayrı parçası (cüz') bulunmadığı gibi onlardan daha açık bir şey de yoktur. Onlara ilişkin bilgiler, bütün bilgilerin (ulûm) kendilerinden elde edildiği (intizâ') fitrî bilgilerdir. Parçası oldukları bileşik mahiyet onlarla tanımlanır. Örneğin ses, koku, ışık, siyah vb. basit gerçeklikler, onları olduğu gibi müşahede edemeyen kimseye tanımlanamazlar; çünkü onların zihindeki (akl) sureti duyudaki (hiss) sureti gibidir. Bu nedenle görme duyusu bulunmayana ışık, işitme duyusundan yoksun kimseye ses, koklama duyusu olmayana da kokunun tanımı (ta'rîf) yapılamaz. İşiten ve gören kimsenin de tanıma ihtiyacı yoktur.²² Tanım, tanıma ihtiyaç duymayan bilinenlerde son bulmalıdır. Bilme (ma'rifet) ve bilmeme (cehalet) açısından eşit veya tanımı yapılandıran daha gizli bir şeyle bilinmeyen açıklanamaz.²³ Aksi takdirde her tanım başka bir tanıma ihtiyaç duyacak şekilde bu işlem sonsuza kadar devam eder ve asla bilgiye ulaşamaz. Basit değil ancak basitlerden oluşmuş (mürekkep) gerçekliğin tanımı yapılabilmektedir. Basit gerçeklikleri ayrı ayrı tasavvur eden kimse, onların bir konuda bir araya gelmesiyle (ictimâ') oluşan bütünü (mecmû') bilebilir (ya'rifu) ve onu tanımlayabilir.²⁴

Bileşik gerçekliklerin tanımı yapılabildiğine göre yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda Sühreverdi'ye göre tanımda yer alması açısından gerçekliğin özelliklerini şu şekilde sınıflandırabiliriz: Çeşitli gerçeklikler arasında ortak parça 'genel parça', sadece tanımı yapılan gerçekliğe ait parça 'özel parça', bu özel parçanın ne zihinde ne de dış dünyada ayrılamayan ve gerçekliğe nispeti zorunlu ilintisi 'özel ilinti', gerçekliğe nispeti zorunlu olmayan, hem dış dünyada hem de zihinde konusundan ayrılması mümkün ilinti 'ilintisel (arazî) ilinti' diye isimlendirilmektedir. Konuya nispeti açısından genel parçanın, özel parçanın ve özel ilintinin tanımda bulunması zorunludur ve onlar kavramın/tanımın kurucu unsurlarıdır.²⁵ Sühreverdi, İbn Sînâ mantığındaki tanımın kurucu unsurları olan beş tümel içindeki 'yakın cins' yerine 'genel parça' ifadesini kullanmak suretiyle cisimler dünyasında cins diye bir şeyin olmadığını, cinstür ilişkisinin kavramlar arasındaki içlem-kaplam bağıntısı olduğunu vurgulamaktadır. Filozof, 'ayırım' (fasl) yerine 'özel ilinti'yi, 'hasse' ve 'genel ilinti' yerine de 'ilintisel ilinti' deyimini kullanmakta ve son ikisini tanımın kurucu unsurlarının dışında tutmaktadır. Tanımı yapılan 'tür' ise 'özel parça' olarak isimlendirilmektedir ve tam bir tanım, genel parça ve özel parçaya özgü özel ilintiyle yapılabilmektedir.

²¹ Sühreverdi, "Hikmetü'l-işrâk", s. 6-7; Kutbuddîn Şirâzi, s. 46.

²² Sühreverdi, "Hikmetü'l-işrâk", s. 52, 74.

²³ Sühreverdi, "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 199

²⁴ Sühreverdi, "Hikmetü'l-işrâk", s. 8, 52; Kutbuddîn Şirâzi, s. 52.

²⁵ Sühreverdi, "el-Lemhât", s. 147.

Böylece Sühreverdî konuyu, Meşşâiler'in söylediği gibi tam bir tanımın yapılamayacağı noktasına getirmektedir. Zira onlara göre tam bir tanım (el-haddü't-tâm), tanımı yapılan nesnenin bütün kurucu unsurlarını (mukavvimât) bir araya getirerek yapılır. Amaç, gerçekliğin mahiyetini ortaya koymak ve onu başka şeylerden ayırmaktır (temyiz). Böyle bir tanım, 'O nedir?' sorusunun cevabı olan yakın cins ve 'O hangi şeydir?' sorusunun cevabı olan ayırımdan oluşmaktadır; çünkü şeyin bizzat kendisine ait (zâtî) temyiz sadece ayırımla elde edilmektedir.²⁶ Filozofumuzun eleştirdiği nokta, tanımdaki bu 'ayırım'dır. Zira Meşşâiler tarafından ayırım diye isimlendirilen, gerçekliğin özel parçası değil bu özel parçasına özgü özsel ilintidir. İlintinin -ister ayrılamayan isterse ayrılabilen ilintisel nitelikler olsun- bilinmesi, o ilintinin ait olduğu gerçekliğin (hakikat) kendisini bilmeye (taakkul) bağlıdır. Bütünün bilinmesi de tek tek parçaların bilinmesine bağlıdır.²⁷

Dış dünyada ne cins ne de ayırım, sadece birliğe mensup tür (en-nev'ul-vahdânî) vardır. Eğer bu tür bileşikse, kendisinden oluştuğu parçalar onda mevcuttur. Örnek olarak, beden ve nefsten oluşan canlı (hayvan), bileşikler cümlesindedir. Gerçekte o ikisinden biri cins diğeri de ayırım değildir. Biri diğerine göre genel parça, diğeri de özel parçadır. Ölümünden sonra cisim diye isimlendirilen parça cisim olarak baki kalır; sadece o gerçekliğin nefisle ilişkisi sebebiyle canlı şeklinde belirlenmesi (tehassus) yok olur (batıl) ve o cisim beden, bedene ait cisim veya canlı diye isimlendirilmez.²⁸

Parça bilinmeden, ilintinin sadece o parçaya özgü olup olmadığı bilinemeyeceğine göre tanımda kullanılan ayırım tam bir temyizi sağlayamamaktadır. Ayrıca gerçekliğe özgü özsel ilintiler tüketici anlamda bilinmemektedir; çünkü birçok nitelik duyular için açık değildir. Oysa tanımda ya duyularla idrak edilen (mahsûs) ya da müşahede ve keşf gibi başka bir yöntemle aklen açık seçik (zahir) nitelikler (umûr) kullanılmalıdır. İdrak edilmemiş niteliklerin varlığı ihtimali bulunduğu gerçeğin kesin (müteyakkine) bilgisine (ma'rifet) ulaşılmaz.²⁹ Bu nedenle bir gerçekliğin idrak edilmemiş niteliklerini tüketici anlamda tam bir tanıma ulaşmak mümkün değildir.

Sühreverdî tanımda yer alan cinsin, tümel bir kavram (el-ma'ne'l-âmm) olduğunu, ne içlem, ne kaplam ne de gereklilik yoluyla özeli (hass) göstermeyeceğini belirtir.³⁰ Örneğin Meşşâiler insanı, 'düşünen canlı' (el-hayvânu'n-nâtik) diye tanımlamışlardır. Hâlbuki mutlak anlamda 'canlı' sözcüğü 'insan'ın ne olduğunu açıklamaz; çünkü canlı insan için konu (mevzu) değildir. İnsan sözcüğünün ifade ettiği anlam, canlı kavramının bir parçası ve gereği (lâzım) değildir. Örneğin bir kimse 'can-

²⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 9; "el-Lemehât", s. 150; Kutbuddîn Şirâzî, 53.

²⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 7.

²⁸ Sühreverdî, "Kitâbu'l-Meşâiri ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 367.

²⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 10; Kutbuddîn Şirâzî, s. 59; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Fel-sefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 40-41; Kutluer, s. 129.

³⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 5.

lı gördüm' demiş olsa, o kimsenin 'insan görmedim' demek istediği düşünülebilir; fakat "cisim görmedim" veya "iradeyle hareket eden görmedim" demiş olacağı düşünülemez. Zira canlı kavramı bu ikisine içlem (tazammun) yoluyla işaret eder. Canlı, sadece zihinde bulunan tûmeldir (el-ma'ne'l-âmm) ve zihnin dışında bir varlığı (tahakkuk) yoktur.³¹

Ayrıca canlı da Meşşâiler tarafından bilinmemektedir; çünkü canlı, parçalarından biri cisim olan bir gerçekliktir. Onlar cismi, madde (heyûlâ) ve suretten oluşmuş cevher olarak tanımlamışlardır. Oysa dış dünyada madde diye isimlendirilen, büyüklük ve sureti kabul eden, şekilsiz, sadece varlıktan ibaret bir şey yoktur. Maddenin cevher oluşu, onun bir konuda (mevzu) bulunmaktan olumsuzlanmasıdır (selb). Cevher-olma (cevheriyyet) da zihnî bir yüklemdir ve bir şeyin gerçekliğine (hakikat) işaret etmez; çünkü zihnî yüklemeler gerçekliğin parçası değildirler. Hâlbuki onların madde diye isimlendirdikleri, mutlak anlamda cisimdir. Cismin cevher oluşu da aynı şekilde zihnî bir yüklem (akli itibar). Cisim, kendisi üzerinde değişen arazlara (heyet) ve o arazlardan oluşan bileşik türlere nispetle madde (heyûlâ) diye isimlendirilir. Kendi gerçekliğinde sadece cisimdir; uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret olan üç boyutlu, duyularla (hiss) kendisine işaret edilen cevherdir. Araz (heyet) ise cisimden ontolojik olarak farklıdır (mütebâyin); üç boyuttan herhangi birine sahip değildir. Bu nedenle cisim için tasdik edilen yer değiştirme araz için tasdik edilmez. Cisimler, cisim-olmada (cismiyyet) ortaklıklar ve birbirlerinden arazlarla ayrılırlar. Zira arazlar cisim-olma ve cevher-olma üzerine zaittirler.³² Ayrıca cismin heyula ve suretten oluştuğunun kanıtlanmaya (hüccet) ihtiyacı vardır. Cismin kendisi bu iki parçadan daha çok bilinendir (eşhera).³³ Sühreverdî Meşşâiler'in, maddenin cisimlik suretinden ayrı (mücerret) bulunamayacağını ve her cismin kendisiyle özel bir cisim olduğu başka suretlerinin varlığını kabul ettiklerini belirtir. Böylece onların cevher olan suretten başka araz olan suretlerin varlığını, türlerin ve türlerin fertlerinin birbirinden arazlarla ayrıldığını, dolayısıyla arazın cevherin varlığının şartı ve kurucusu (mukavvim) olduğunu da kabul etmişlerdir. Zira onlara göre türe ait tabiat cinse ait tabiattan ve türün fertleri de türe ait tabiattan cevher olarak daha tamdır.³⁴

Düşünme yeteneği (istidâdu'n-nutk) ise insanın mahiyetini ortaya koymak için yeterli değildir; çünkü düşünme yeteneğinin ilkesi olan nefis de Meşşâiler tarafından bilinmemektedir. Zira nefis, duyularla idrak edilen bir gerçeklik değildir ve onların yöntemiyle nefsi tanımak (ma'rifetü'n-nefs) mümkün değildir; ancak gereklilikler ve ilintilerle bilinmektedir. Hâlbuki hiçbir şey insana kendisinden (nefs) daha yakın değildir.³⁵

³¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 7; Kutbuddîn Şirâzî, s. 38.

³² Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 43, 52, 56-57.

³³ Sühreverdî, "Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye: el-İlmü's-sâlis", s. 8.

³⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 57-60.

³⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 10.

Ayrıca Meşşâiler, 'O nedir?' sorusunun cevabını değiştirenin suret olduğuna dair delil getirmişlerdir; çünkü onlara göre arazlar 'O nedir?' sorusunun cevabını değiştirmez. Bu da sağlam (metîn) bir söz değildir. Zira odundan sandalye yapıldığı zaman onda meydana gelen şey heyetler ve arazlardır. Sandalyeye işaret edilerek 'O nedir?' diye sorulduğunda odundur diye cevap verilmez, aksine sandalye denir. Yine aynı şekilde eve işaret edilerek 'O nedir?' denildiğinde toprak ve taş denilmez, ev denilir. O halde arazlar 'O nedir'in cevabını değiştirmektedir.³⁶

Meşşâiler, cevherin parçasının cevher olduğundan hareketle suretin de cevher olduğunu iddia etmişlerdir. Sühreverdî'ye göre bu iddia da yanlıştır. Cevherin parçaya bir açıdan yüklem olması, cevher ve arazdan oluşan bütünün cevher olmasını gerektirmez. Sandalyeye cevher denmesi maddesi sebebiyledir. Bu nedenle kendisiyle sandalye olduğu niteliğe (hey'et) cevher denilemez. Cevher, nefis gibi, her açıdan cevher olmalıdır. Hâlbuki su ve havaya cevher denilmesi cisim-olmaları açısından dır; onlar cevher olmayan su-olma ve hava-olma arazlarının toplamıyla (mecmû') cevherdir.³⁷

O halde arazların cevher için kurucu olması caizdir. Suret, ister cevher ister araz olarak nitelensin, türe ait basit gerçeklikten başka bir şey değildir. Unsurlarda ise duyularla idrak edilen arazlardan (hey'et) başka bir şey yoktur. Sühreverdî, Meşşâiler'in suret nazariyesi bu şekilde reddedildiğinde onların, suretin duyularla idrak edilemediğini söylediklerini, böylece fertlerin (el-eşyau'l-müteşahhûsa) duyularla ve akılla idrak edilemeyen özellikleri bulunduğunu ispat ettiklerini ve nihayet gerçekliği -bilindikten sonra- bilinmez (mechul) hale getirdiklerini belirtir.³⁸

Tam tanım konusunda Meşşâileri bu şekilde eleştiren Sühreverdî, tanımın burhanî kıyasla da elde edilmeyeceğini belirtir. Tanım eğer burhanî kıyasla elde edilecek olursa, tanımlananın küçük terim ve tanımın büyük terim olması gerekmektedir. Büyük terim orta terime yüklem olduğunda küçük terimin de yüklemi olacaktır. Hâlbuki tanımın, küçük terimin de tanımı olması gerekmez. Eğer büyük terim, orta terimin tanımı olursa -bir şeyin yüklemine tanımı o şeyin tanımı değildir- küçük terimin tanımı olmaz. Büyük terim orta terimin yüklem olduğu şeyin tanımına yüklem olursa, bu takdirde orta terimin küçük terimden başkasına veya küçük terimin aynına yüklem olması caizdir. Bu durumda "musadere ale'l-matrup" olur.³⁹

Sühreverdî, tanımı elde etmek için bölümlenmenin (kısmen) de faydasız olduğunu, çünkü bölümlenmenin istisna edilmeksizin asla bir şey ifade etmediğini, istisna yapılabilmesi için de kanıtlamanın (hüccet) gerektiğini belirtir. Ayrıca gerçekliğin ta-

³⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 61; "Kitâbu'l-Meşâiri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 288; "Kitâbu'l-Mukâvemât", s. 152.

³⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 61; "Kitâbu'l-Meşâiri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", s. 290-291.

³⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 62-63;

³⁹ Sühreverdî, "el-Lemchât", s. 181; *Kitâbu'l-Telvihâtü'l-levhiyye ve'l-arşıyye: el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 15a-b.

nımı, zıddının tanımından da elde edilememektedir; çünkü aralarında öncelik bulunmadığı gibi her şeyin zıddı da yoktur. Fertlerin tanımı yapılamadığından tanım, tümevarımla da elde edilememektedir. Tümevarım türlerinin tanımı olacak şekilde alındığında kendisi kanıtlama (hüccet) olmayacaktır. Bir şeyin bazı özsel (zafî) niteliklerinin onun tanımı olması da gerekmez; çünkü duyu ile idrak edilemeyen gerçekliklerde gözlemlenemeyen özsel nitelikler bulunabilmektedir.⁴⁰

Sühreverdî'ye göre tam bir tanım (hadd) elde etmek için izlenecek yöntem fertlerin (şâhıs) sıfatlarının tahlili ve özsel olmayan niteliklerin hazfîdir. Kaplamında söylenecek söz kalmayınca kadar 'O nedir?'e verilen cevapları ve gerçek bölücülerini (el-mukassimâti'l-hakikiyye), cinsin ismindeki genel yapıcı unsurların tamamını ve ayırımları incelemektir. Böyle bir terkipte 'nedir' ve 'niçin' sorularının cevabında ittifak edilende karar kılınır. Örnek olarak, "Ay tutulması nedir?" diye soran kimseye "Yerin ayla güneş arasına girmesi sebebiyle ayın ışığının yok olmasıdır." diye cevap verilir. Eğer "Ay niçin tutulmuştur?" denilirse, "Çünkü yer güneşle ay arasına girmiştir." denilir. Orta terim şeyin zatına ait illetlerden olduğunda tanım ve burhan ortak olur.⁴¹ Görüldüğü üzere böyle bir tanım, türe ait gerçekliğin değil, fizik âlemdeki olgusal gerçekliğin tanımıdır. O halde Sühreverdî'ye göre tam bir tanımın söz konusu olduğu alan, olgusal gerçekliklerdir. Böyle bir tanım, olgusal gerçekliği meydana getiren nesnelere mahiyetinin bilindiği ön kabulünden hareket edilerek yapılıyor olmalıdır.

Türün mahiyetine ilişkin tanım (ta'rif) ise her biri sadece tanımı yapılan gerçekliğe özgü olmayıp da bir araya getirildiğinde (ictimâ') gerçekliğe özgü olan niteliklerle yapılmalıdır; örnek olarak, yarasanın "O, doğurgan bir kuştur." şeklinde tanımlanması böyledir. Bu tanımda hem 'doğurganlık' hem de 'kuş-olma' sadece yarasa türüne özgü değil başka türlerde de bulunan genel niteliklerdir; fakat ikisi bir arada (ictimâ') kullanıldığında sadece yarasa türüne özgü bir özelliği ifade eder.⁴² Böyle bir tanım 'hadd' değil 'resim'dir. Çünkü işrâkî huzûrî bir idrakla bir şeyin müşahadesi gerçekleşmeden bir şeyin parçalarını saymakla, o şeyin ne olduğuna dair kesin bir bilgi elde edilemez. Bir şeyi olduğu gibi idrak etmek ancak müşahade ile gerçekleşir. Böyle bir bilmeden sonra istidlalden istifade edilir ve burhan bu bilginin üzerine bina edilir.⁴³

Bu eleştirinin ana fikri şudur: Meşşâilere göre tanıma yani bilgiye ulaşmanın yolu tümevarımdır. Zira onlara göre bilgiye ulaşmanın yolu, sadece duyuların idraki ve bu idrak edilenler üzerinde düşünme eylemiyle soyutlamalarda bulunarak genel/tümel kavramlar elde etmektir. Onlar bu kavramlarla bir varlık sistemi kurarak

⁴⁰ Sühreverdî, "el-Lemehât", s. 182.

⁴¹ Sühreverdî, "el-Lemehât", s. 181-182; *Kitâbu't-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr.15b.

⁴² Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 8,11; Kutbuddîn Şirâzî, s. 53.

⁴³ Hossein Ziai, "Mukâdime-i Musahhîh", Şemsüddîn Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk* içinde (23-75) Hossein Ziai (tsh.), Tehran: Mevsûatu'l-mutâla'ât ve tahkîkât-ı ferhengî, 1372, s. 37.

gerçekliği açıklamaya çalışmışlardır. Hâlbuki duyu idrakiyle tüketici anlamda bir tü-melliğe ulaşılamayacağı için eksiksiz bir tanım yapma imkânı yoktur.

Ayrıca görünen âleminin ötesinde duyularla idrak edilemeyen bir gerçeklik alanı vardır ve bu kavramlar sistemi varlığın tamamını açıklayacak nitelikte değildir. Meşşâîler duyularla idrak edilen bu âlemi açıklamaya çalışırken duyularla idrak edilemeyen bir takım zihni gerçekliklerden bahsetmişler ve bilgilerini bu gerçeklikler üzerine bina etmeye kalkmışlar; zihni gerçeklikleri duyulur gerçekliklere yüklem yapmak suretiyle bilineni de bilinemez hale getirmişlerdir. Duyularla idrak edilen âlemde unsurlar ve onlara ilişkin arazlar vardır. Eğer bir tanım yapılacaksa, tanımın (ta'rif) tanımlanana özgü duyularla idrak edilen niteliklerle yapılması gerekir. Çünkü cisimler âleminde duyularla idrak edilenlerden daha açığı yoktur. Duyularla idrak edilemeyen âleme gelince, o âlemi bilmek için Meşşâîler'in tanım teorisi yeterli değildir.

Ayrıca duyularla idrak edilenleri tanımlamaya gerek de yoktur. Onlar idrak edildikleri şekilde bilinir. Bilmeyen birisine anlatılacaksa, görünen özellikleri o nesneye ait olacak bir tertiple anlatılmalıdır. Bu tertip ise ictimadır.

Meşşâî felsefeye göre bilgi, ortak duyu, hayal gücü ve zihnin birlikte çalışmasının ürünüdür. Ortak duyu beş duyu aracılığıyla nesnelere ilişkin veri almamızı sağlar. Hayal gücü zihinle ortak duyu arasında yer alır ve imgeler oluşturmamızı sağlar. Zihin ise düşünme ilkeleriyle bu imgeleri düşünülür biçime sokar.⁴⁴ Yakın cins ve özsel ayırım, her ne kadar biçimsel/mantıkî açıdan zorunluluğu gerektirse de içeriksel olarak aynı zorunluluğa dönüşmemektedir. Bu biçimsel zorunluluk içeriksel gerçekliğe uygulandığında ancak olasılıklı/hipotetik sonuç vermektedir. Çünkü tümevarım bize ancak hipotetik nitelikte bir genelleme yapma imkânı verir

Genel ve tümel, mantık açısından aynı anlama sahiptir. Epistemolojik açıdan her genel kavram tümel olmayabilir. Örneğin, aynı türden nesnelere ortak özelliklerini ifade ederek yapılan genellemeler bir tümevarımı gerektirdiği için tümel kavramı vermez. Çünkü bu genelleme bir genelleme olduğu için yanlış veya eksik olma olasılığını hep taşır.⁴⁵

B. Kanıtlama (Hüccet)

Düşünmenin en basit birimi düşünülmüş/tasavvur edilmiş olmaları açısından kavram, kanıtlamanın en basit birimi ise önermelerdir. Önermeler, aynı zamanda, kavramı özne, yüklemi öznenin nitelikleri olan tanımlardır. Ya da tanımlar, önermeler şeklinde ifade edilmektedir. Bir kavramın işaret ettiği gerçeklikte bir özelliğin bulunduğunu iddia etmek, kavram ile o özellik arasında bağıntı kurmak demektir. İşte

⁴⁴ Özlem, s. 341.

⁴⁵ A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, 1. Basım, Bursa; Asa Kitabevi, 2004, s. 70.

her tanım tam bir cümledir ve sözcüklerden ve sözcükler arasındaki ilişkiyi gösteren bağlardan oluşur. Tek bir sözcükle ifade edilse bile, zihinde tamamlanan bir cümleyi temsil eder. Yalnız başına 'insan' sözcüğünün değil, 'Bu bir insandır' veya 'İnsan ölümlüdür' cümlesinin nesnel bir anlamı vardır ve bir bilgi içerir. Bu şekilde, belirli bir gerçeklik hakkında birlikte anlam ifade eden sözcüklerin bağlantısı aynı zamanda bir önermedir. Çünkü bir gerçekliğin mahiyetini ifade eden cümledeki 'dır' yada 'değildir' şeklinde kendisini gösteren bağlaç, sözcükler arasındaki ilişkinin doğru yada yanlış olduğu hakkında bizim bir yargıda bulunmamızı sağlar. İşte önerme, bir gerçekliğin ne olduğuna ilişkin yargının dilsel anlatımdaki formudur. Kanıtlama, önceden doğru olarak bilinen önermelerin varlığını gerektirir. Doğruluk yargının kendisine özgüdür. Bir yargının doğruluğunu anlamamanın yolu ise kanıtlama ve deneydir.⁴⁶

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrak* isimli eserinde kanıtlama üst başlığı altında önerme ve kıyası inceler. Biz de bu bölümde onun bu iki konuya ilişkin görüşlerine yer verdik.

1. Önerme ve Çeşitleri

Önerme, onu söyleyene, söylediği şey hakkında doğru veya yanlış denilmesi mümkün olan sözdür, diye tanımlanır (resm).⁴⁷

En yalın (basit) şekliyle önerme, hakkında hüküm verilen bir konu (mevzû), kendisiyle hüküm verilen bir yüklem (mahmul) ve konu ile yüklem arasında doğrulamayı ve yanlışlamayı (tasdik ve tezkib) mümkün kılacak bir ilişkiyi gösteren bağdan (râbita) oluşur; "İnsan canlıdır" veya "İnsan canlı değildir" önermeleri gibi. Böyle önermeler *yüklemlî (hamlî) önerme* diye isimlendirilir.⁴⁸

İki yüklemlî önermeden her birini önerme olmaktan çıkarıp onları birbirine bağlamak suretiyle tek bir önerme yapılabilir ve *şartlı (şartıyye) önerme* diye isimlendirilir. Böyle bir önermenin iki parçası arasındaki bağ gerekliyse (luzûm), *bitişik şartlı* diye isimlendirilir; "Güneş doğmuş ise gündüz vardır" gibi. Şart harfinin kendisinde bulunduğu parça 'ön bileşen' (mukaddem), cevap (ceza) harfinin kendisine karine olduğu parça 'art bileşen' (tâlî) diye isimlendirilir. İki parça arasındaki bağ aykırılık (inâd) ifade ederse, *ayrışık şartlı* diye isimlendirilir; "Bu sayı ya çifttir ya da tek-tir" gibi.⁴⁹

Şartlı önermeler, nedensel bağlılık açıklanmak suretiyle yüklemlî önermelere dönüştürülebilir ve böylece sadece yüklemlî önermeler kalır. Örneğin deriz ki, "Gü-

⁴⁶ Ernst Von Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Macit Gökberk (çev.), İstanbul: Soysal Yayınlar, 1994, s. 82-83; Özlem, s.127-128.

⁴⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrak", s. 12.

⁴⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrak", s. 12,15; "el-Lemehât", s. 152.

⁴⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrak", s. 13; "el-Lemehât", s. 152-154.

neşin doğması, gündüzün varlığını gerektirir” veya “(Güneşin doğmaması) geceyi gerektirir”.⁵⁰

Burada yüklemenin (haml) anlamı, konu ve yüklem gerçeğlerinin (hakikat) birleştiği (ittihâd) anlamına gelmez; aksi takdirde eş anlamlı isimler (el-esmâu'l-müterâdife) dışında yükleme doğru (sahih) olmazdı. Amaç, özne ile yüklem arasındaki nitelik bağıntısını göstermektir. “İnsan canlıdır” denildiğinde yüklemenin anlamı, insan-olmakla nitelenenin aynı zamanda canlı-olmakla da nitelendiğidir ve amaç, bu terkip içinde kullanılan terimlerin toplamından üçüncü bir anlam elde etmektir.⁵¹

Böyle bir terkipte, tekil (cüz'î) bir sözcük, tümel (küllî) bir sözcüğe yüklem yapılamayacağı gibi tekil bir sözcüğe de yüklem olamaz; çünkü konu ya kendisidir ya da kendisinden başkasıdır.⁵² Örneğin, “İnsan, Ali'dir” denilmez. Bunun gibi “Ali, Ali'dir” de denilmez; çünkü o zaten kendisidir; bir bilgi vermemektedir. Bir şey aynı zamanda başka bir şey de olamayacağı için, “Ali, Ahmet'tir” de denilmez.

Ayrıca, 'insan', 'hayvan' gibi genel anlamı gösteren tümel sözcükler yerlerine, 'isim' olarak değil 'anlam' olarak yüklem olur. Örneğin, “Zeyd insandır” dediğimizde, 'insan'ın 'Zeyd'e yüklem olması, Zeyd'e 'insan' ismi de verilebileceği anlamına gelmez. Zeyd, insan-olma açısından 'insan' sözcüğünün anlamında bir ortaklığa sahiptir. Aynı şekilde at, kuş vb. 'hayvan' sözcüğü onlara yüklem yapıldığında, hayvan-olma (hayvaniyyet) açısından 'hayvan' sözcüğünün anlamında bir ortaklığa sahiptirler. Her şeyin, zihnin dışında, onda kendinden başkasının kendisine ortak olmadığı 'ferdi kimliği' (hüvviye muşahhasa) vardır ki o, bu şekildeki varlığıyla asla zihinde bulunmaz.⁵³

O halde böyle bir terkipte yüklem tümel (küllî) olması uygundur (sâlih) ve tümel bir sözcük ferde sadece itibarî olarak yüklem yapılıır.

Yüklem konusuna ya 'özel' (zati) ya da 'ilintisel' (arazi) olarak yüklem olur. Özel yüklem, konunun gerçekliğinin (hakikat) kurucu unsurudur; örneğin 'insan' için 'canlı-olma' (hayvaniyyet), onun gerçekliğinin bir parçasıdır ve daha önce de belirttiğimiz gibi parçanın tasavvuru bütünün tasavvurundan öncedir.

İlintisel yüklem, konunun gerçekliğinin kurucu unsuru değildir. Bu nedenle onu tasavvur, konunun gerçekliğinin tasavvurundan sonradır. İlintisel yüklem, ayrılamayan (lâzım) ve ayrılabilen (mufarik) olmak üzere ikiye ayrılır. Ayrılamayan ilintisel yüklem de kendi arasında ikiye ayrılır: İlki, hem dış dünyada hem de zihinde konusundan ayrılamayanlar; 'üçgen' için 'üç kenarlı-olma' gibi. Sadece dış dünyada konusundan ayrılamayanlar; 'zenci' için 'siyah-olma' gibi. Genç-olma, yaşlı-olma, ayakta-olma, oturma gibi ilintisel yüklem ise, ister çabuk olsun ister yavaş olarak

⁵⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 13.

⁵¹ Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 146.

⁵² Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 146.

⁵³ Sühreverdî, “Elvâh-ı İmâdi”, s. 111.

ayrılınsın, hem zihinde hem de dış dünyada konusundan ayrılabilirler.

Hem dış dünyada hem de zihinde konudan ayrılmayan ilintisel yüklemle özsel yüklem arasında nispette ortaklığı, dış (hâric) bir sebebe bağlı olmaksızın zorunludur; ikisinin de zihinde konudan kaldırılması imkânsızdır. Örneğin, 'siyahlık', siyah olması açısından 'siyah' için özsel'dir.⁵⁴

Önermedeki konunun niceliği, önermenin niceliğini gösterir. Önermelerde konunun niceliği açıklanmazsa *belirtisiz* (mühmele) diye isimlendirilir; örneğin "İnsan hüsrandır" veya "insan hüsranda değildir" gibi. Yüklemlerle önermede "İnsan canlıdır" denildiğinde, bütün insanların veya bazısının böyle olduğu belirlenmelidir; çünkü 'İnsan-olma' (insaniyet) özü (zâtı) sebebiyle ne kapsamlı olmayı (istiğrak) gerektirir ne de tek bir şeye özgü olmayı (tahsis); aksine her ikisi için de doğrudur (sâliha). O nedenle hükümde, hataya sebebiyet verecek bir belirsizliğin giderilmesi için, kapsamlı olup olmadığı belirtilmelidir.

Eğer konunun niceliği açıklanırsa böyle önermeye *belirtili* (mahsûre) önerme denir. Yüklemlerdeki hükmün konunun bütün fertlerine uygulandığı açıklanmışsa *tümel belirtili* (mahsûre külliye; muhîta) diye isimlendirilir; örneğin "Her insan hayvandır" veya "Hiçbir insan taş değildir" gibi. Önermenin konusu fert ise *tekil önerme* (mahsûsa/ şahsiyye/ şahîsa) diye isimlendirilir; "Zeyd yazıcıdır" veya "Zeyd yazıcı değildir" gibi.

Yüklemlerdeki hükmün konunun bazı fertlerine uygulandığı açıklanmışsa *tikel belirtili* (mahsûre cüz'îyye) diye isimlendirilir; örneğin "Bazı insanlar yazıcıdır" veya "Bazı insanlar yazıcı değildir" ya da "Her insan yazıcı değildir" gibi. Ancak tikel önermelerde de bir belirsizlik vardır; çünkü şeylerin 'bazılar'ı çoktur. Hâlbuki bilimlerde (ulûm), şeylerin belirsiz tikel durumunun, bu tikelliği belirlemeksizin araştırıldığı bir problem (matlûb) yoktur. Bu nedenle kıyas yaparken, bu 'bazı'nın C gibi özel ismi olduğunda tümel (muhîta) önerme olması için "Her C böyledir" denir. Böylece hataya sebep olacak belirsizlik giderilir. Şartlı tikel önermelerde de, örneğin "Zeyd denizde olduğu zaman boğulabilir" denildiğinde bu hali belirlemek ve kapsamlı yapmak için şöyle denir: "Zeyd her ne zaman denizde olsa ve onun bir salı yoksa ve yüzmeyi bilmiyorsa, boğulur." Bu şekilde yapıldığı zaman sadece tümel önerme kalır; çünkü ilimlerde (ulûm) fertlerin durumu araştırılmaz. Böylece önermelerin kuralları (ahkâm) daha az, daha açık ve daha kolay olur.⁵⁵

Önermenin olumlu veya olumsuz bir yargı belirtmesi, önermenin niteliğini gösterir. Her önermenin olumlusu ve olumsuzluğu (icâb ve selb), yani kendisindeki konu ile yüklem arasındaki bağı olumlama ve olumsuzlama (isbât ve inkâr) vardır. Olumsuz önermeyi olumsuz yapan, konu ile yüklem arasındaki bağlacın olumsuzluk edatı ile kesilmesidir. Arapçada olumsuzluk edatının, onu olumsuzlamak (nefy) için

⁵⁴ Sühreverdî, "el-Lemehât", s. 147.

⁵⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 14; "el-Lemehât", s. 154-155.

bağlaçtan önce gelmesi gerekir. “Zeyd, o yazıcı değildir.” sözleri gibi. Olumsuzluk edatı bağlaça birleştiğinde, önermenin parçalarından bir parça olur ve olumlu bağlaç öylece kalır; “Zeyd, o yazmayandır.” denilmesi gibi. Konu ile yüklem arasındaki bağlacın öylece kaldığı ve olumsuzluk edatının yüklem parçası olduğu böyle bir önerme *ma'düle* diye isimlendirilir.⁵⁶

Arapçanın dışında diğer dillerde olumlu ve olumsuzda bağlacın önce veya sonra gelmesine itibar edilmez; aksine bağlaç var olduğu sürece, olumsuz ister yüklem isterse konunun bir parçası olsun, olumsuzluk edatı bağlacı kesmediği sürece o olumludur. “Her çift olmayan, tektir.” denildiğinde çift olmamakla nitelenenlerin tekliği olumlanır ve böylece olumlu olur. Zihni bir gerçekliğe ait olumlu hüküm ancak zihnen doğrulanır (sabit). Zihin dışında gerçekliği bulunan bir şeyi içeren olumlu önerme aynı şekilde zihnin dışında var olan nesnesiyle (şey) doğrulanır (sabit).⁵⁷

Önerme sadece olumlu olması itibariyle önerme değildir; aksine olumsuz olması açısından da önermedir. Olumsuzluk (selb) ister kaldırma (ref') isterse inkâr (nefy) şeklinde ifade edilsin, akli bir hükümdür. Zihindeki bir hüküm sırf inkâr (intifa) değildir; o inkârla hükmedilmesi açısından bir doğrulamadır (isbât). Hiçbir şey inkârın ve ispatın dışına çıkmaz.⁵⁸

Önermelerde *kiplik*, yüklem konuya, konunun yükleme nispetinin zorunlu, mümkün veya imkânsız olup olmaması durumudur. Bir yüklemli önermenin yüklemi ile konusu arasındaki ilişkinin (nispet) varlığı zorunlu (zaruri) ise *vacip*; “İnsan hayvandır.” gibi, yokluğu zorunlu ise *mümteni*; “İnsan taşır.” gibi, varlığı ve yokluğu zorunlu değilse *mümkün* diye isimlendirilir; “İnsan yazıcıdır.” gibi.⁵⁹

Mümkünle, zorunluluğu ve imkânsızlığı kendisinden başkasına bağlı olan, bu başkası bulunmadığında zorunluluğu ve imkânsızlığı devam etmeyen kendinde mümkün kastedilmektedir. Mümkün, varlığını zorunlu kılan şey nedeniyle zorunlu, varlığını zorunlu kılan şeyin olmaması şartıyla imkânsızdır. Kendi zatında ise mümkündür; başkası sebebiyle zorunlu-olma veya imkânsız-olma ondan zatî imkânı kaldırmaz. Böyle bir mümkün üzerinde bir koşula (şart) ve duruma bağlı olarak zorunluluk veya imkânsızlık tasdik edilir.⁶⁰

Örneğin, “Allah kayyümdür.” önermesinde konu ile yüklem arasındaki ilişki (nispet) mutlak anlamda zorunludur; çünkü o sürekli böyledir. “İnsan zorunlu olarak canlıdır.” önermesinde ise konu ile yüklem arasındaki ilişki konunun kendisinin (zat) devamına bağlı olarak şartlı bir zorunluluğu ifade eder. “Her hareket eden zorunlu olarak değişir.” önermesinde, hareket etmekle nitelenen her şeyin değişmesi o şeyin zati sebebiyle zorunlu bir durum değildir. Bu önerme de şartlı bir zorunluluğu ifade eder;

⁵⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 15; “el-Lemehât”, s. 156.

⁵⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 15.

⁵⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 18.

⁵⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 16; “el-Lemehât”, s. 157.

⁶⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 16-17.

çünkü burada hareket eden zâtı sebebiyle değil hareket eden olması açısından değişmektedir. Bu şekilde bir zaman ve hale bağlı zorunlu şey kendisinde mümkündür.⁶¹

Mümkünün imkânı, imkânsızın imkânsızlığı, zorunlunun zorunluluğu kendilerine zâtı sebebiyle zorunlu olduğuna göre, önermenin her durumda zorunluluk bildirmesi için zorunluluk, imkân ve imkânsızlık kiplerini yüklemelerin parçası yapmak daha uygundur. Örneğin, "Her insanın, zorunlu olarak, yazıcı olması mümkün veya canlı olması zorunlu (vacib) veya taş olması imkânsız olandır." Böyle bir önerme kesinlikle zorunluluk bildirecektir.⁶²

Bilimlerde (ulûm) bir şeyin imkânını ve imkânsızlığını araştırırız; çünkü o araştırmamızın bir parçasıdır. Onun zorunlu olarak öyle olduğunu bilmedikçe kesin bir hüküm veremeyiz. Nefes almak gibi herhangi bir zamanda gerçekleşen mümkünlerde bile kesin önermeler kullanırız. Bu nedenle şöyle söylemek doğru olur (sahha): "Zorunlu olarak her insan belirli bir vakitte (vaktan mâ) nefes alır." İnsanın belirli bir vakitte nefes almasının zorunlu olması ona sürekli gereken bir durumdur. Onun kendisinde nefes aldığı bu vaktin dışında herhangi bir vakitte nefes almamasının zorunlu olması da ona sürekli gereken bir durumdur. İnsanın yazıcı olması böyle değildir; çünkü yazıcı olmak zorunlu olarak mümkün ise de herhangi bir vakitte vukuu zorunlu değildir. İster nefes alıp almama gibi bir vakte bağlı olarak gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi mümkün olsun, isterse yazıcı olma herhangi bir vakitte gerçekleşmesi zorunlu olmayan mümkün olsun, imkân mümkün için zorunludur.⁶³

Bir önermede yüklem konuya nispeti zorunlu ise sadece bağ kipi yeterlidir; yükleme başka bir kip eklemeksizin önermenin kesinliği açıklanır: "Her insan kesinlikle (bettete) canlıdır." Yüklem konuya nispeti mümkün ve imkânsız olduğu önermelerde, kesinlik açıklandığı zaman kip yüklem parçası yapılmalıdır; örneğin, "Zorunlu olarak her insanın yazıcı olması mümkündür." veya "Zorunlu olarak her insanın taş olması imkânsızdır." Bu şekilde kip yüklem parçası yapılarak kesinlik açıklandıktan sonra olumsuzlamanın kullanılmasına da gerek yoktur. Çünkü tam olumsuzlama zorunluluk ifade eder ve olumlunun kaplamına girer; örneğin, "Zorunlu olarak insan taş değildir." önermesinde imkânsızlık kipi yüklem parçası yapıldığında olumlu bir önerme olarak şöyle deriz: "Zorunlu olarak insanın taş olması imkânsızdır."⁶⁴

Önermelerde kip belirtilmediği zaman kipi belirsiz kalır ve birçok hataya sebep olur. Bu nedenle konunun niceliğinin belirsizliğinden sakınıldığı gibi kipi belirsizliğinden de sakınmalıdır.⁶⁵

⁶¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 17; "el-Lemehât", s. 159.

⁶² Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 17.

⁶³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 18; "el-Lemehât", s. 158.

⁶⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 18; Kutbuddîn Şirâzî, s. 82.

⁶⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 18.

Çelişki (tenâkuz), iki önemenin olumluluk ve olumsuzluk yönünden, onlardan birinin doğruluğu diğerinin yanlışlığını ve birinin yanlışlığı diğerinin doğruluğunu gerektirecek şekilde, birbirinden farklı olmasıdır. Ancak bu iki önermede konu, yüklem, şart ve cihetler farklı olmamalıdır. Örnek olarak, “Her falan kimsenin, zorunlu olarak, Behmen olması mümkündür.” önermesinin çelişigi “Her falan kimsenin, zorunlu olarak, Behmen olması mümkündür, değildir.” Birbiriyle çelişik olan önermelerin her ikisi birlikte doğru veya yanlış olmazlar. Tikel önermelerin çelişigi olmaz; çünkü ‘bazı’ mühmelik ifade eder. Oysa bir önermenin çelişigi ile arasında konu birliği gerekir. Ancak bu ‘bazı’ isimlendirilip konu tümel yapılırsa çelişigi yukarıdaki örnekteki yapılır.⁶⁶

Döndürme (aks), önermenin niteliğini koruyup, doğruluk ve yanlışlığını olduğu gibi bırakarak, öznesini yüklem, yüklemine özne yapmaktır. Sühreverdî, bazı Meşâîler’in tikel olumsuz önermelerin döndürülmesi konusunda hataya düştüklerini belirtir. Örnek olarak, onlar “Bazı canlılar (hayvan) insan değildir.” önermesinin döndürülemeyeceğini belirtirler. Oysa bu “bazı” belirlenip tümel yapıldığında veya olumsuzluk yüklem parçası kılındığında döndürülebilmektedir.⁶⁷

Sühreverdî, çelişki ve döndürme konuları üzerinde de kısaca durur ve bunun sebebini şöyle açıklar: “Döndürme, çelişki, olumsuzlar ve tikellere burada yer verilmesi, onlara bu kitabın ilerleyen konularında ihtiyacımız olacağı için değil, sadece bir uyarıdır (tenbih).”⁶⁸ Bu nedenle biz de ayrıntılarına girmedik.

2. Kıyasın Maddesi Olması Açısından Önerme Çeşitleri

Evveliyyât: Aklın, herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın zâtı sebebiyle kendisiyle hüküm verdiği ve tasdiki sadece tanımların (hudûd) tasavvuruna bağlı önermelerdir. Tasavvur meydana geldiğinde ilave bir açıklamaya ihtiyaç kalmaz ve kimse onu inkâra da kalkışamaz. Örneğin; “Bütün parçadan büyüktür”, “Aynı şeye eşit olan şeyler eşittir”, “Siyah ve beyaz bir mahalde bulunmaz”.⁶⁹

Müşahedât: Aklın, iç ve dış idrak güçleriyle müşahede ettiği duyu verilerine (mahsûsât) dayanarak hüküm verdiği önermelerdir. Müşahede ile elde edilen bilgi başkası için, onun da aynı kavrayışı olmadıkça, delil (huccet) olmaz. Örneğin, “Ateş yakıcıdır.”, “Güneş aydınlatır.” önermeleri dış idrak güçleriyle, “Senin öfke ve açlığın (vardır).”, “Arzun ve öfken (vardır).” önermeleri iç idrak güçleriyle müşahede edilerek elde edilen önermelerdir.⁷⁰ Müşahedelerdeki tümel (külli) hükmün sebebi -

⁶⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 18-19; “el-Lemehât”, s. 160-161.

⁶⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 19-20; “el-Lemehât”, s. 163.

⁶⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 20.

⁶⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 26; “el-Lemehât”, s. 176; *Kitâbu'l-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 13b.

⁷⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 26-27; “el-Lemehât”, s. 176; *Kitâbu'l-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 13b.

“Her ateş sıcaktır.” önermesinde olduğu gibi- insan (nefs), yüklem konunun bazı fertleri için uygulandığını duyumladığında duyum (ihlas) vasıtalarından ayrılarak yüklem konuya nispeti sebebiyle tümel hüküm vermesidir. Çünkü duyum, duyum olması açısından külli hüküm vermez, o sadece tekileri müşahede eder.⁷¹

Mücerrebât: İnsanın kendisinde tesadüften emin olduğu, kesinliği gerektiren (mucib) müşahedelerin tekrarına dayanarak aklın kendisiyle hüküm verdiği önermelerdir. Metafizik konulara (ahvâlu'l-ilâhiyye) ait önermeler çoğunlukla bu türdür ve bu önermeler başkası için delil olmaz.⁷² Bu tür önermeler tümevarım değildir. Tümevarım, birçok tekilinde bulunan şey sebebiyle tümel üzerine verilen yargıdır. Örneğin “Her insan başı kesildiği zaman yaşamaz.” yargısı birçok tekilinde tesadüf edilen şey sebebiyle o teklerin tamamı hakkındaki yargıdır; çünkü fertlerin tamamı müşahede edilmemiştir. Tümevarım, sözü geçen örnekte olduğu gibi, tek bir türe uygulandığında bazen kesinlik (yakîn) ifade edebilir. Fakat farklı türlere uygulandığında kesinlik ifade etmeyebilir; örneğin müşahede edilenler genellenerek “Her canlı çiğnerken alt çenesini hareket ettirir” yargısı timsah gibi kendisi müşahede edilmeyen tür hakkında doğru değildir.⁷³

Hadsiyât: Kendisindeki hükmün ilkesi sezgi (hads) olan önermelerdir. Örneğin, bir yapıyı her yönüyle gören, o binayı ancak bilen bir kimsenin yaptığına hüküm verir. İnsanın sezgiyle verdiği hükme aklı (nefs) boyun eğer. Bu tür önermelerin elde edilmesinde tekrar şart değildir. Bir kimsenin sezgiyle elde ettiği bilgi, aynı bilgi onlar tarafından da elde edilmedikçe, başkası için delil olmaz. Çünkü bu tür bilgide karinelerin bir katkısı (medhal) vardır ve onlardan (karineler) dolayı insan sezgide bulunur. Mücerrebât ve mütevâtirât bu tür önermeler sınıfındadır.⁷⁴

Buradaki ‘başkası için delil olmaz’ sözü, başkası için kesinlik ifade etmesi veya hasmı susturma maksadıyla kıyasta kullanılmasının caiz olmadığına dair bir uyarıdır. Çünkü kendisi için kıyasın öncüllerinde kesinlik oluşmayan kimsede kıyasın sonucunda da kesinlik hâsıl olmaz. Veya kesinlik oluşsa bile biri çıkıp da delil getirerek o hükmü inkâr etse onu susturacak herhangi bir metot yoktur.⁷⁵

Mütevâtirât: Şahitlerin çokluğu sebebiyle insanların, kendinde mümkün olan bir şey hakkında kesin hüküm verdiği önermelerdir. İnsan, karşılıklı uzlaşma ve şahadetlerin yeterli çokluğu sebebiyle verilen yargının kesinliğinden emin olur. Şahadetleri sayıca sınırlandırmak hatalıdır; çünkü kesinliği az sayıdan elde edilen birçok önerme olduğu gibi, çok sayıda şahidi bulunmasına rağmen kesinliğin elde edilme-

⁷¹ Kutbuddîn Şirâzî, s. 118.

⁷² Sühreverdi, “el-Lemehât”, s. 176-177; *Kitâbu'l-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 13b.

⁷³ Sühreverdi, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 27.

⁷⁴ Sühreverdi, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 27; “el-Lemehât”, s. 176-177; *Kitâbu'l-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 13b.

⁷⁵ Kutbuddîn Şirâzî, s. 121.

diği önermeler de vardır.⁷⁶ Bu tür önermelerde eminliği sağlayan şey, haber veren kimsenin yalan söylememesi ve haber verdiği şeyi bizzat görmesidir.⁷⁷

Meşhûrât: Kendisindeki hükmün ilkesi genel kabul olan önermelerdir. İnsan tek başına bunların aksine hüküm vermez. Bazısı da delille (burhan) ispatlanabilir; “Ce-halet çirkindir.” gibi. Yanlış (bâtıl) olanları da vardır. “İster zalim ister mazlum olsun kardeşine yardım et.” gibi. Evveliyâtta olan önermeler, doğru (hakk) olması açısından değil çoğunluk tarafından bilinmesi ve kabul görmesi açısından meşhûrâtta kabul edilebilir. Örneğin “İki zıt bir arada bulunmaz.” önermesi evvelî ve meşhur önermelerdendir. Her milletin ve sınıfın kendine göre meşhur önermeleri vardır.⁷⁸

Vehmiyyât: Vehim gücünün çoğunlukla duyularla idrak edilen ve duyularla idrak edilmeyen konular hakkında hüküm verdiği önermelerdir. “Her varlık yön sahibi-dir.”, “Âlemin ötesi sonsuz boşluktur (fezâ).” yargıları gibi. Vehim duyuma tabidir ve duyuların kendisine ulaştırmadığı şeyi inkâr eder. Vehim, sonuç veren öncüllerin oluşmasına yardımcı olur fakat sonuçtan cayar. Onun duyularla idrak edilenler hakkındaki akla ters düşmeyen, aklın da şahit olduğu hükmü doğrudur ve kabulü zorun-ludur. Akla muhalif her vehmi önerme yanlıştır (batıl).⁷⁹

Makbulât: Kendisine inanılan ve iyi zannedilen kimselerden alınan önermeler-dir.⁸⁰

Takririyyât: Üzerine söz bina etmek için hasımdan veya bilimlerin ilkelerini oluşturmak için başka bir bilimden alınan önermelerdir. Öğrenim görmüş, zihni du-ru biri onu kullanırsa “yöntem” (usûlen mevzûaten) diye isimlendirilir; aksi takdirde “müsâderât” diye isimlendirilir.⁸¹

Maznûnât: Kendisindeki hükmün ilkesi zan olan önermelerdir. Zan, bir şey hak-kında, aksinin de mümkün olduğunu bilmekle birlikte, böyledir diye hüküm vermek-tir. “Filan geceleyin dolaşüyor; o halde hırsızdır.” denilmesi gibi. Zanna dayanan önermelerden bazısı işin başında etkili olsa da peşine düşüldüğünde etkisi kalmaz. “Zalim de olsa mazlum da olsa kardeşine yardım et.” denilmesi gibi.⁸²

Müşebbihât: Kendisine benzetilen önermeye kıyasla tasdikini gerçekleştirdiği önermelerdir. Benzerlik sözcükte olabildiği gibi anlamda da olabilir.⁸³

⁷⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 27; “el-Lemehât”, s. 176-177; *Kitâbu 'l-Telvihâti 'l-levhiyye ve 'l-arşiiyye; el-İlmü 'l-evvel fi 'l-mantık*, vr. 13b.

⁷⁷ Kutbuddîn Şirâzî, s. 120.

⁷⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 28; “el-Lemehât”, s. 177; *Kitâbu 'l-Telvihâti 'l-levhiyye ve 'l-arşiiyye; el-İlmü 'l-evvel fi 'l-mantık*, vr. 14a; Kutbuddîn Şirâzî, s. 123.

⁷⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 27; “el-Lemehât”, s. 177; *Kitâbu 'l-Telvihâti 'l-levhiyye ve 'l-arşiiyye; el-İlmü 'l-evvel fi 'l-mantık*, vr. 14a; Kutbuddîn Şirâzî, s. 122.

⁸⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 28; “el-Lemehât”, s. 177; *Kitâbu 'l-Telvihâti 'l-levhiyye ve 'l-arşiiyye; el-İlmü 'l-evvel fi 'l-mantık*, vr. 14a; Kutbuddîn Şirâzî, s. 123.

⁸¹ Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 177.

⁸² Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 177; *Kitâbu 'l-Telvihâti 'l-levhiyye ve 'l-arşiiyye; el-İlmü 'l-evvel fi 'l-mantık*, vr. 14a.

⁸³ Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 177-178.

Muhayyelât: Tasdikle değil, insanda kasılma veya genişleme (kabz veya bast) ya da başka bir şey sebebiyle etkin olan önermelerdir. “Bal acı ve kusturucudur.” gibi. Bu türlü önermelerde doğruluk ve yanlışlık şart değildir; bilakis tahayyül ve etki önemlidir. Şiir de bu tür önermelerden tertip edilir. Cedelî kıyaslar meşhur, takrîrî ve bazı makbûlât önermelerden, hitabet makbûlât ve maznûnât önermelerden oluştuğu gibi şiire ait kıyaslar da muhayyelât türü önermelerden oluşur. Muhayyelâtın bazıları burhanî kıyası anlayamayacak kimseleri ikna etmek veya burhana ehil olmayan fitneci/ayrılıkçı kimseleri uzaklaştırmak için ve bazıları dünyevi ve dini konularda teşvik ve kaçıdırma için faydalıdır. Hatâbî kıyaslar burhanî az bilenler için, cedelî kıyaslar da burhanî orta derecede bilenler için faydalıdır.⁸⁴

3. Biçimsel Açıdan Kanıtlama: Kıyas

Kıyas, kabul edildiğinde özü gereği başka bir sözü gerektiren önermelerden oluşmuş sözdür. Önerme kıyasın parçası olduğunda ‘öncül’, öncüllerin özsel parçaları olan konu ve yüklem ‘terim’, bu öncüllerin gerektirdiği önerme ‘sonuç’ diye isimlendirilir. Bir kıyasta en az iki önerme bulunmalıdır. İki öncülün her birinde ortak olarak bulunan terime ‘orta terim’ denir. İki terimden orta terimin dışındaki ‘taraf’ diye isimlendirilir. Sonuç, orta terim hazfedilerek iki taraftan elde edilir. Sonucun konusu ‘küçük terim’ ve küçük terimin kendisinde bulunduğu öncül ‘küçük öncül’, sonucun yüklemi ‘büyük terim’ ve büyük terimin kendisinde bulunduğu öncül ‘büyük öncül’ diye isimlendirilir.⁸⁵

İçkin Kıyas (el-Kıyâsu'l-İktirânî): Bir kıyastaki öncüllerden biri sonucun (matlup) bir parçasını içeriyorsa, böyle bir öncül sonuç vermeyeceği için diğer parçasını da içeren başka bir öncül gerekir. Böyle bir kıyas içkin kıyas diye isimlendirilir.⁸⁶ Örneğin, “Her C, B’dir” ve “Her B, A’dır”; sonuç: “Her C, A’dır”.⁸⁷

Orta terimin öncüllerin öznesinde veya yüklemde bulunması içkin kıyasın şeklini belirler. Üç temel şekil vardır: Birinci şekil: Orta terim küçük öncülün yüklemi ve büyük öncülün öznesi olur. Bu sonuç açısından kıyasın en tam ve açık şeklidir. Orta terimin küçük öncülün öznesi büyük öncülün yüklemi olduğu kıyas, kıyas olduğu kendiliğinden anlaşılacak derecede uzak bir kıyastır; bu nedenle tercih edilmez. İkinci şekil: Orta terim tarafların yüklemi olur. Üçüncü şekil: Orta terim tarafların öznesi olur.⁸⁸

⁸⁴ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 28; “el-Lemchât”, s. 178; *Kitâbu'l-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşiyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 14a.

⁸⁵ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 12, 21.

⁸⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 21.

⁸⁷ Kutbuddîn Şirâzî, s. 94.

⁸⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 21; “el-Lemchât”, s. 165.

Yukarıda belirttiğimiz gibi Sühreverdî bilimlerde hataya düşmemek için önemlerinin niceliğinin, kipinin belirtilmesi gerektiğini ve nitelik açısından sayısını azaltmak amacıyla olumsuzlamanın yüklem bir parçası yapılarak olumlu önermeye dönüştürüldüğünü belirtir. Bu ilkeler gözeterek içkin kıyasın birinci şekline ilişkin şu örnekleri verir: I. "Her C, zorunlu olarak, B'dir." II. "Her B, zorunlu olarak, A'dır." Sonuç: "Her C, zorunlu olarak, A'dır." Öncül tikel olduğunda tümel yapılıdır. Örneğin, I. "Bazı canlılar konuşandır (nâtık)." II. "Her konuşan gülerdir." Bu bazıya, D gibi bir isim verilir ve denir ki: I. "Her D, konuşandır." II. Her konuşan gülerdir." Sonuç: "Her D, gülerdir." Artık başka bir öncül olacak şekilde "Bazı canlılar D'dir" demeye ihtiyaç duymayız; çünkü D, bu canlıların ismidir ve bir şeyin ismi kendisine yüklem olmaz. Eğer bir olumsuzlama varsa, daha önce geçtiği gibi, yükleme parça yapılarak denir ki: I. "Her insan canlıdır." II. "Her canlı taş olmayandır." Sonuç: "Her insan taş olmayandır."⁸⁹

Sühreverdî özneleri farklı (mütebayin) iki tümel önermenin –zira bilimlerde fertlerin durumu araştırılmaz– aynı yükleme nitelenmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Bu nedenle içkin kıyasın bu ikinci şeklinde kipler ve olumsuzlama yüklem bir parçası yapılıdır. Zira yüklem her açıdan aynı olması gerekmez; yüklem bir parçası yapılan kipin dışındaki diğer parçasındaki ortaklığa itibar edildiği için iki önermenin kipinin farklı olması caizdir. Örneğin: I. "Zorunlu olarak her insanın yazıcı olması mümkündür." II. "Zorunlu olarak her taşın yazıcı olması imkânsızdır." Sonuç: "Zorunlu olarak insanın taş olması imkânsızdır."⁹⁰

İçkin kıyasın üçüncü şeklinde belirli bir konu iki ayrı yükleme nitelenmektedir. Örneğin: I. "Her insan canlıdır." II. Her insan nâttır." Sonuç: Bazı canlılar nâttır. İki öncülde olumsuzlama bulunduğu olumsuzlamalar yüklem bir parçası yapılıdır: I. "Bütün insanlar kuş olmayandır." II. Bütün insanlar at olmayandır." Sonuç olumlu olur: "Kuş olmamakla nitelenen şey at olmayandır". Özne ortak olduktan sonra, öncüllerden birinin tümel diğerinin tümel olmaması caizdir; çünkü 'her'de 'bazı' içerilir. Böylece konunun, iki yükleme nitelenen tek bir şey olduğu gerçekten bilinir; çünkü bu kıyasın temelinde bir şeyin iki şeyle nitelendiğine ilişkin kesin bilgi vardır. Ayrıca bu üçüncü şekilde iki öncüldeki yüklemelerden her birinin diğeriyle nitelenmesi gerekmez; çünkü iki yüklem veya onlardan biri orta terimden veya taraftan daha genel olabilir; aksine iki yüklemden birinin bir parçasının diğeriyle nitelenmesi gerekir.⁹¹

Seçkin Kıyas (el-Kıyâsu'l-İstisnâî): Birinci öncülü, sonucun tamamını içeren şartlı önerme, ikinci öncülü, bu önermedeki hükmü koyan (vaz') veya kaldıran (ref') yüklemlerle önermedir.

Bitişik şartlı önermelerden seçkin kıyas yapmak istenirse, ön bileşeni seçilir; art

⁸⁹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 22.

⁹⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 23.

⁹¹ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 24-25.

bileşenin gerekmesi için, ona bir yüklemli önerme eklenir. Örneğin, I “Güneş doğmuş ise gündüz olur.” II. “Güneş doğmuştur.” Sonuç: “Gündüz olur.” Veya ön bileşenin çelişigi için art bileşenin çelişigi seçilir; örneğin, I. “Güneş doğmuş ise gündüz olur.” II. “Fakat gündüz değildir.” Sonuç: “O halde güneş doğmamıştır.” Çünkü gerekli kılınan (melzûm) bulunduğu gerekli olanın (lazım) meydana gelmesi zorunludur. Gerekli olan kaldırıldığında gerekli kılınan da kaldırılmış olur.⁹² Bitişik şartlı önermelerden içkin kıyas oluşturulmak istenirse şu örnekteki gibi yapılır: I. “Ne zaman güneş doğsa gündüz olur.” II. “Ne zaman gündüz olsa yıldızlar kaybolur.” Sonuç: “Ne zaman güneş doğsa yıldızlar kaybolur.”⁹³

Ayrışık şartlı önermelerden seçkin kıyas yapılmak istenirse, kendisinde ittifak edilenin aynı seçilir. Böylece kalanın –ister bir ister çok olsun– çelişigi gerekir. Veya ittifak edilenin çelişigi kalanın aynı gerektirir. Aynı nesneye uygulandıklarında her ikisi (ön bileşen ve art bileşen) birlikte doğru olamayan (mâniatü'l-cem') ayrışık şartlı kıyaslarda çelişigi için aynı seçilir; aynı nesneye uygulandıklarında her ikisi birden yanlış olamayan (mâniatu'l-huluvv) ayrışık şartlı kıyaslarda aynı için çelişik seçilir.⁹⁴ Örnek: I. Bu sayı ya çifttir ya da tektir. II. Bu sayı tektir. Sonuç: Bu sayı çift değildir.

Şartlı ve yüklemli önermelerden bitişik şartlı önerme elde edecek şekilde kıyas tertip edilebilir. Bu durumda şartlı önermenin art bileşeni ile yüklemli önerme büyük terime ortak olmalıdır. Örnek: I. “Her ne zaman C, B olsa her H, D olur.” II. “Her D, A'dır.” Sonuç: “Her ne zaman C, B olsa her H, A olur.”⁹⁵ Yüklemli ve ayrışık şartlı önermelerden, ayrışık şartlı öncül büyük terim olacak şekilde kıyas oluşturulabilir. Örnek: I. “4 sayıdır.” II. “Her sayı ya tektir ya da çifttir.” Sonuç: “4 ya tektir ya da çifttir.” Kıyasın bu şekli, ayrışık şartlı öncül küçük terim olacak şekilde tertip edildiğinde ‘tam tümevarım’ diye isimlendirilir. Örnek: I. “Her hareket eden ya hayvan, ya bitki ya da cansızdır (cemat).” II. “Her hayvan cisimdir ve her bitki cisimdir ve her cansız cisimdir.” Sonuç: “Her hareket eden cisimdir.”⁹⁶

Ters Kıyas (Kıyâsu'l-hulf): Kendisinde, sonucun (matlup) çelişiginin yanlışlığı ispatlanmak suretiyle sonucun doğruluğunun (sihhat) gösterildiği kıyastır. Kesin ve Seçmeli iki kıyasın bileşimidir. Örneğin, “Hiçbir C'nin B olmadığı yanlış ise bazı C, B'dir” ve “Her B, A'dır” Eğer öncül doğru ise şöyle sonuçlanır: “Hiçbir C'nin B olmadığı yanlış ise bazı C, A'dır ve bazı C, A değildir”; sonuç: “Hiçbir C'nin B olmadığı yanlış değildir”.⁹⁷

⁹² Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 12-13, 21.

⁹³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 25.

⁹⁴ Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 172.

⁹⁵ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 25-26; 1el-Lemehât”, s. 171.

⁹⁶ Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 171.

⁹⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-işrâk”, s. 26.

4. Sonuçlarının Kesinliği Açısından Kanıtlama Çeşitleri

a. Burhan

Burhan, kabulü zorunlu ve kesin öncüllerden oluşturulan bir kıyas çeşididir ve zorunlu sonuç verir. Gerçek ilimlerde (el-ulûmu'l-hakikî) sadece burhan kullanılır; çünkü araştırılan kesinliktir. Burhanî kıyasta kullanılan kabulü zorunlu önermeler evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirattır.⁹⁸

İlimlerin konuları (mevzûât), ilkeleri (mebâdi) ve çözmeye çalıştığı problemleri (mesâil) vardır ve bunlar ilimlerin parçalarıdır. İlmin konusu, kendisinde özsel ilintilerin araştırıldığı gerçekliktir (şey). Örneğin aritmetiğin (hisâb) konusu sayı, geometrinin (hendesc) konusu büyüklüktür (miktar). Burada 'özsel' ifadesiyle, zâtı sebebiyle veya özsel bir sebeple konuya ilişkin nitelik kastedilmektedir; burun için basıklık, nicelik için eşitlik gibi. Hayvana ilişkin gülme gibi daha özel bir durum itibarıyla veya beyaza ilişkin hareket etme gibi özü gereği değil de (haricî) daha genel bir durum itibarıyla gerçekliğe ilişkin nitelikler özsel değildir. İlimlerin ilkeleri, konulara ait tanımlar, onların parçaları, tasavvura ait özsel ilintiler, kendilerinden kıyas oluşturulan öncüllerdir. İlimlerin problemleri, o ilimde kendileriyle tasdiki istenen önermelerdir.⁹⁹

Her ilmin, konusunu araştırırken sorduğu sorular (matâlib) vardır. Bu soruların bir kısmı tasavvuru, bir kısmı da tasdiki elde etmeye yöneliktir.

Mıdır? (hel): Bu soruyla bir gerçekliğin (şey) var olup olmadığı veya hali sorulur. Eğer bu soruyla "Şey var mıdır?" diye soruluyorsa 'basit hel' (heli'l-basit); "O şöyle bir halde midir?" diye soruluyorsa 'mürekkep hel' (heli'l-mürekkep) diye isimlendirilir.

Nedir? (mâ): Bu soruyla ismin veya varlık kazandığında onun gerçekliğinin anlamı (meşum) araştırılır; çünkü anlam, dış bir gerçekliği olmaksızın akledilse (ma'kûl) bile, gerçeklik (hakikat) diye isimlendirilmez. İsmi anlamını araştırmaya yönelik soru "Var mıdır?" sorusundan önce, gerçekliğin mahiyetini araştırmaya yönelik soru da sonra sorulur.

Hangi? (eyyü): Bu soruyla bir gerçekliğin (şey) başkasından ayırt edilmesi araştırılır.

Niçin? (lime): Onunla bir gerçekliğin (şey) kendisindeki ve dış dünyadaki illeti ve de tasdikin illeti araştırılır.

Bunlar temel sorulardır. Bunların dalları da vardır: Nasıl? (keyfe): Bu soruya

⁹⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-işrâk", s. 26-36; "el-Lemehât", s. 178; *Kitâbu'l-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 14b.

⁹⁹ Sühreverdî, "el-Lemehât", s. 179-180; *Kitâbu'l-Telvîhâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, vr. 14b.

verilen yanıt, nitelik (keyfiyyet) diye isimlendirilir; örneğin, “Nasıl bir şey?” diye sorulduğunda “Siyahtır.” veya “Beyazdır.” şeklinde cevap verilir. Kaç? (kem): Bu soruya verilen yanıt nicelik (kemmîyet) diye isimlendirilir. Nerede? (eyne): Bu soruyla bir şeyin mekâna nispeti sorulur. Ne zaman? (metâ): Bu soruyla şeyin zamana nispeti sorulur. Kim? (men): Akıl sahibi bir şeyin özelliği sorulur.¹⁰⁰

Burhan, ‘varlık burhanı’ (burhan-ı inne) ve ‘nedensellik burhanı’ (burhan-ı lime) olmak üzere iki kısma ayrılır. Burhanî kıyasta orta terim, iki tarafın bağıntısının (nispet) hem zihni hem de dış dünyadaki (ayni) sebebini (illet) veriyorsa böyle bir kıyas nedensellik burhanı diye isimlendirilmektedir. Orta terim sadece zihinde iki tarafın bağıntısının sebebi yani sadece tasdik için illet olduğunda, varlık burhanı adı verilmektedir; çünkü orta terim hükmün varlığına sebebini (limmiyyet) göstermeksizin delalet eder. Orta terim dış dünyada bağıntının illetini verdiği o kıyas daha açık seçiktir. Örneğin, “Bu odun yanmaktadır (muhterikun)” ve “Her yanan şeye ateş değmiştir” o halde “Bu oduna ateş değmiştir”.¹⁰¹

b. Tümevarım (İstikrâ) ve Örnekleme (Temsil)

Tümevarım: Birçok tekellerinde bulunan nitelikle bütün hakkında hüküm vermektir; “Her hayvan çiğnerken alt çenesini hareket ettirir.” gibi. Böyle bir akıl yürütme kesinlik ifade etmez; çünkü incelenmeyen bir şey hakkındaki hüküm incelenenin aksi olabilir, timsah örneğindeki gibi.¹⁰² O her iki çenesini de hareket ettirir.

Örnekleme: Anlamdaki kuşatıcı (câmi’/şumûl) ortaklığa dayanarak bir şey hakkında verilen hükmü diğerine de vermektir. Kendisine ilhak edilen ‘asıl’, ilhak edilen de ‘fer’ diye isimlendirilir. Anlamın illet olduğu iki şekilde ispat edilir: a) et-tard ve’l-aks: Anlam ve hükmün bütün konularda gerekli olmasıdır. İkisi arasındaki gerekliliğin mahiyet sebebiyle olduğu ispat edilirse ‘asl’a gerek yoktur. b) es-sebr ve’t-taksîm: Kendisindeki hükmün tesadüfen bulunduğu asıl ve şahit diye isimlendirilen şeyin sıfatlarının –fark edilmeyen ve hükmün dayanağı olabilecek bir sıfatın bulunması ihtimali göz ardı edilerek– sayılarak hükmün dayanağı kabul edilmesidir. Örneğin, asıldaki sebep ya C ya B ya D olsun. Sonra C ve B’nin illet olmadığı ispat edilir; çünkü onlardan elde edilen hüküm, asıl A gibi bir surette iken bulunmamıştır. Geriye D kalır ve o hükmün dayanağıdır (el-menât). Örnekleme kesin bilgi kazandırmaz; çünkü genel bir hükmün birçok illetinin bulunması mümkündür. Bir konuda hükmün dayanağı kabul edilen sıfatla birlikte başka bir sıfat bulunabilir ve ikisinin bir arada bulunması (icimâ) bu hükmün sebebi olabilir. Örnekleme delil kabul

¹⁰⁰ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 30; “el-Lemehât”, s. 178-179; *Kitâbu’l-Telvihâti’l-levhiyye ve’l-arşîyye; el-İlmü’l-evvel fi’l-mantık*, vr. 14b.

¹⁰¹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-işrâk”, s. 29-30; “el-Lemehât”, s. 179; *Kitâbu’l-Telvihâti’l-levhiyye ve’l-arşîyye; el-İlmü’l-evvel fi’l-mantık*, vr. 14b.

¹⁰² Sühreverdî, “el-Lemehât”, s. 174.

edenler genel bir hükmün dayanağının birçok sebebinin bulunmasını inkâr etmekte ve bunu ispatlamak için yine örneklemeye başvurmuşlardır. Genel bir hükmün birçok illetinin bulunması mümkün (caiz) olduğuna göre “görünendeki (şâhid) illet görünmeyen (gaip) için de illettir” kuralı (kaide) doğru (sahha) değildir. Örnekleme de ihtiyaç yoktur.¹⁰³

Görüldüğü üzere Sühreverdî, önermeleri şekil bakımından yüklemli, nicelik açısından tümel, nitelik açısından olumlu, kiplik bakımından da zorunlu önermelere indirgemektedir. Zira bilimlerde ulaşılmak istenen tümel ve zorunlu sonuçlardır. Bu sonuçların en kısa ve kesin ifade edildiği önermeler ise tümel, olumlu ve yüklemli önermelerdir. Kıyaslarda da böyle önermeler kullanıldığında kesin sonuçlar elde edilecektir. Kabulü zorunlu sonuç veren burhanî kıyasta kullanılan önermelerin de evveliyât, müşâhedât, mücerrebât, hadsiyyât ve mütevâtirat olduğunu belirtmektedir. Bu önermelerin ortak noktası, müşâhedeyle elde edilmesidir. Bunların içinden mütevâtirât, insanın doğrudan müşâhedesine dayanmasa da bu tür önermelerde haber verenin niteliği dikkate alındığından dolayı müşâhedeye dayanmaktadır. Haber veren o bilgiyi müşâhedeyle elde etmiştir ve kendisine haber verilen, haber vereni müşâhedede etmekte ve böylece onun doğru haber verdiğiğine ilişkin karineye sahip olmaktadır. Tümevarım, gözlemlenen birçok ferdinden hareketle elde edilen bir hükmün gözlemlenmeyen bütün fertlerine uygulanması sebebiyle olasılık değeri taşımaktadır. Aynı şekilde örnekleme de bilgi açısından kesinlik ifade etmemektedir.

KAYNAKLAR

- Aster, Ernst Von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, Macit Gökberk (çev). İstanbul: Soysal Yayınlar, 1994.
- Corbin, Henry, “Prolégomènes”, Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde. Tehran: Müessesese-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993/1372, s.1-LXXX.
- , *İslâm Felsefesi Tarihi*, Hüseyin Hatemi (çev). İstanbul: İletişim Yayınları, 1986.
- Çüçen, A Kadir, *Klasik Mantık*, 1. Basım. Bursa, Asa Kitabevi, 2004.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, “Teellüh”, Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2003.
- Kutbuddîn Şirâzî, Allâme Mahmûd b. Mes'ud Kâzerûmî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk-i Süvreverdi*, Abdullah Nurâni ve Mehdi Muhakkık (nşr). Tehran: Müessesese-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şûbe-i Tehran, 2001/1380.
- Kutluer, İlhan, *Felsefe Tasavvuru*, 1. Basım, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kaya, Mahmut, “İsrâkiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 23, İstanbul 2001.
- Özlem, Doğan. *Mantık*, 6. Basım, İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1999.
- Sühreverdî, Şihâbuddîn Ebu'l-Fütûh Yahyâ ibn Habeş ibn Emîrek. “Hikmetü'l-İsrâk”, John Walbridge – Hossein Ziai (Ed), *The Philosophy of Illumination* içinde, 1. Basım, Utah: Birigham Young University Pres, 1999, s. 1-163.
- , “Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-'arşiyye: el-ilmü's-sâlis”, Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde, Tehran: Müessesese-i Mütâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî (Pijûhişgâh), 1993/1372, s. 1-121.

¹⁰³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İsrâk”, s. 28-29; “el-Lemhât”, s. 175.

- , "Kitâbu'l-Mukâvemât", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde, s. 123-192.
- , "Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-mutârahât: el-İlmü's-sâlis", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk I* içinde, s. 193-506.
- , "Elvah-ı İmâdî", Seyyid Hüseyin Nasr ve Henry Corbin (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. 3. Basım, Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mütâleât-ı Ferhengî, 2001/1380, s. 109-195.
- , "Pertevnâme", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk III* içinde. s. 1-81.
- , "el-Lemehât", Necefkuli Habibi ve Seyyid Hüseyin Nasr (Ed), *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde, Tehran: Pijûhişgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Ferhengî, 1380/2001, s. 141-241.
- , "Kelimetü't-Tasavvuf", *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk IV* içinde, s. 99-139.
- , *Kitâbu't-Telvihâti'l-levhiyye ve'l-arşîyye; el-İlmü'l-evvel fi'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 854.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Ferheng: Lüğât ve Istılâhât-ı Felsefî, "Teelüh"*, Tehran: Çaphâne-i Sa'dî, 1338.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Ziai, Hossein. "al-Suhrawardî", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. IX, Leiden: Koninklijke Brill, 1997.
- , "Mukaddime-i Musahhih", Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk* içinde. Hossein Ziai (tsh). Tehran: Mevsûatu'l-mutâla'ât ve tahkîkât-ı ferhengî, 1372, s. 23-75.