



MEŞŞÂÎ BURHANDAN İŞRÂKÎ İRFANA SÜHREVERDÎ EL-MAKTÛL'ÜN MANTIK ANLAYIŞI¹

FROM MASHA'I DEMONSTRATION TO ISHRAQI WISDOM SHIHAB AL-DIN SUHRAWARDI AL-MAQTUL'S VIEW ON LOGIC

Kamil KÖMÜRÇÜ
Cumhuriyet Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi
Mantık Anabilim Dalı,
Sivas-Türkiye
kkomurcu@cumhuriyet.edu.tr

Atf gösterme: Kömürçü, K. (2017). Meşşâî Burhandan İşrâkî İrfana Sühreverdî El-Maktûl'ün Mantık Anlayışı, *Universal Journal of Theology*, 2 (1), 58-73.

Geliş Tarihi:
19 Ocak 2017
Değerlendirme Tarihi:
23 Ocak 2017
Kabul Tarihi:
17 Mart 2017

© 2017 UJTE
E-ISSN: 2548-0952
Tüm hakları saklıdır.

Öz: İşrâkiliğin kurucusu olarak kabul edilen Şihabüddin Sühreverdî bir dönem Meşşâî öğretiyi esas almışken daha sonra kendi düşüncesini geliştirmiştir. O, İşrâkiliği tesis ederken iki farklı düşüncüyü birleştirmeye çalışmıştır. Sühreverdî'nin sistemi belirli parçalardan müteşekkildir. Mantık, onun düşüncesinin unsurlarından biridir. Bu açıdan onun mantık anlayışı oldukça önemlidir.

Sühreverdî mantık ve metot olarak Meşşâîlerin en önemli dayanağı olan burhandan yola çıkarak, İşrâkiliğin en merkezî kavramlarından biri olan irfana ulaşmıştır. Burhan, teoriyi esas almışken, irfan, kimi zaman teellüh, hads, keşf şeklinde de adlandırılan mistik kavramlara dayanır. Sühreverdî tarafından daha çok teorik felsefenin içinde değerlendirilen mantık, bir alet vasfındadır ve fazla ayrıntılı olmayan bir takım kurallardan müteşekkildir.

Anahtar Kavramlar: *Sühreverdî el-Maktûl, İşrâkîlik, Meşşâîlik, irfan, burhan.*

Abstract: Ishraqi philosophy is one of the doctrine of Islamic thought. The founder of the school is Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul. He has an important place in Islamic philosophy. Suhrawardi is especially known for his mystical philosophy of teaching that he has developed. Suhrawardi is a Masha'i at the beginning of philosophical adventure. Later, he was separated from this tradition and he developed his own philosophy, called ishraqiyyun (illumination). Suhrawardi has done this in a system framework. His philosophy consists of three basic parts. They are logic, physics and metaphysics. He has placed the logic that the doctrine has been established. In this respect, logic has an important place in Sühreverdî's thought. For this reason his views on logic must be examined.

Keywords: *Suhrawardi al-Maqtul, Ishraqiyyun, Masha'i, Wisdom, Demonstration.*

1. Giriş

İşrâkîlik, İslam düşünce öğretilerinden biridir ve ekolün kurucusu daha çok isminin sonuna eklenmiş "el-Maktûl" lakabıyla tanınan Şihabüddin Sühreverdî'dir (m. 1155-1191). Onun fikirleri

¹ Doç.Dr. Kamil Kömürçü, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Bilim Dalı. Not: Bu makale, tarafımızdan hazırlanan *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* isimli kitabın giriş ve sonuç kısımlarının küçük bir takım değişikliklerle bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Kitabın künyesi şöyledir: Kömürçü, Kamil, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, Ankara 2014.

İşrâkî düşüncenin köklerini oluşturmuş ve bunun sonucu olarak da bu ekolün tarihi seyrini belirlemiştir.

Şihabüddin Sühreverdî İslam düşüncesinin en parlak dönemlerinden biri olan on ikinci yüzyılda yaşamıştır. Bu devrin özelliği, Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ (ö. 1037) ve Gazâlî (ö. 1111) gibi dehaların etkisinin güçlü biçimde devam etmesidir. On ikinci yüzyıldan itibaren bu büyük düşünürlerin fikirleri artık iyice temayüz etmiş ve yaygınlaşmış bunun sonucunda da İslam düşünce ekolleri tam anlamıyla inkişaf etmeye başlamıştır.

Mezkûr isimlerin devamında kimi zaman onları takip, kimi zaman tenkit ederek kendi sistemini kurmuş olan Sühreverdî'nin İslam düşüncesinde önemli bir yeri vardır. O, özellikle geliştirmiş olduğu-kimilerinin kullanmayı sevdiği şeklini söyleyecek olursak- mistik felsefe öğretisiyle bilinir. Sühreverdî bunu, belirli parçalardan oluşan bir sistem dâhilinde yapmıştır. Sistemin sacayaklarını mantık, fizik ve metafizik oluşturur. O, kurduğu öğretinin başına kimi zaman düşünmenin kuralları olarak nitelediği mantığı yerleştirmiştir. Bu açıdan mantığın Sühreverdî düşüncesinde önemli bir yeri vardır ve bu sebeple onun mantık anlayışının incelenmesi gerekir.

2. SÜHREVERDÎ'NİN MANTIK ANLAYIŞI

Sühreverdî, düşüncelerini oluştururken kendisinden önceki mirası esas almış ve birçok fikirden etkilenmiştir. Onun, tesiri altında kaldığı en önemli felsefe mektebi Meşşâîliktir. Özellikle Sühreverdî'nin mantığa ilişkin fikirlerinin şekillenmesinde baştan bir kere, Meşşâîliğin İslam dünyasındaki en önemli temsilcisi olan İbn Sînâ'nın büyük etkisinin olduğunu varsayabiliriz. Ne de olsa İbn Sînâ'nın sadece Sühreverdî için değil kendisinden sonraki bütün Müslüman mantıkçılar için bir ölçü olduğu, yani İbn Sînâ'dan sonraki mantığın İbn Sînâcı bir karakter taşıdığı² tartışmalı da olsa sıkça dile getirilen bir şeydir. Bu açıdan Sühreverdî'nin mantık anlayışını ortaya koymak, bu ve benzeri iddiaların değerini tespit etmek anlamına da gelmektedir.

İbn Sînâ sonrası genelde İslam düşüncesi³ ve özelde ise mantığın durumuna ilişkin yukarıdaki iddianın aksi nitelikte yaklaşımlar da yok değildir. Ayrıca Sühreverdî'nin mantık ve özellikle de metafizik, yani bir anlamda felsefe konusunda İbn Sînâ'yı merkeze alarak eleştirel bir tavır takındığı da bilinen bir durumdur.⁴ Hatta denilebilir ki Sühreverdî'nin nihai amacı tıpkı Gazâlînin yaptığı⁵ gibi

² Street, Tony, "Mantık", (*İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008, s. 289. İşrâkiyye ve Sühreverdî üzerindeki İbn Sînâ etkisi hakkında bkz. Bekiryazıcı, Eyüp, "İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Ş. Sühreverdî Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, s. 36 (Yaz 2008), s.147-162; Aminrazavi, Mehdi, "How Ibn Sînian Is Suhrawardî's Theory fo Knowledge?" *Philosophy East and West*, Vol. 53, Nu. 2, (Apr., 2003), s. 203-214.

³ İslam düşüncesinin İbn Sînâ'dan sonraki seyri ile ilgili kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Alper, Ömer Mahir "VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında" *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014, s. 17-26.

⁴ *Hikmetü'l-İşrâk*'ı şerh eden Şemsüddün eş-Şehrezûri ve Kutbuddin eş-Şirâzî Sühreverdî'nin eleştirilerinin merkezinde İbn Sînâ'nın yer aldığını ifade etmişlerdir. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Platon ve Aristoteles'i karşılaştırmış, kudret ve ışık sahibi, hikmet rehberi

İbn Sînâ üzerinden Aristotelesçi Meşşâî felsefe geleneğinin metafiziğine, doğal olarak Aristoteles mantığını da kapsayan bir eleştiri yönelmektedir. Bunu en açık biçimde onun *Hikmetü'l-İşrâk*'ta Platon'un, ilahi ya da sezgisel felsefesi ile buna karşılık Aristoteles'in bahsî, yani spekülâtif ve rasyonel tavrını ortaya koyuş tarzında görmekteyiz.⁶ Sühreverdî'nin bu işte İbn Sînâ metafiziğini esas almasının gerekçesi ise, onun nezdinde Aristoteles'in fikirlerini en doğru şekilde aktaranlardan biri olan İbn Sînâ'nın yine Aristotelesçi Meşşâî geleneği en iyi temsil eden düşünürlerin başında gelmesidir.

Sühreverdî'nin bu eleştiriye geliştirirken hangi felsefî yöntemi esas aldığı tespit edilmesi mühimdir. Çünkü bir sistemi tenkit ederken takip edilen yol, gerek söz konusu işin niteliği bakımından gerekse de onun yerine ya da ona karşılık ikame edilmek istenen fikir bakımından oldukça önemlidir. Şüphesiz ki Sühreverdî, düşüncelerini ortaya koyarken bir metot takip etmiştir. Sisteminin merkezinde “bahs” (nazar) ve “teellüh” (sezgi) kavramları yer alır. Hatta o, filozofların derecelerini ve değerini bu iki kavrama göre tespit etmiştir.⁷ Bahs ve teellüh, Sühreverdî'nin yönteminde birer üst kavram, yöntemin iki ana ayağı ya da genel bir metot olarak nitelenebilir. Bu kavramlar Sühreverdî'den sonra gelenler tarafından çeşitli vesilelerle açıklanmıştır. Nitekim Şehrezûri de ilimlerin sınıfları bağlamında bu kavramlara yer vermiş ve ilimleri hakiki ve örfî-ıstilahî olarak ikiye ayırmıştır. Hakiki ilimler de kendi aralarında zevkî-keşfî ve bahsi-nazarî kısımlarına ayrılır. Ki bunların birinci sınıfını oluşturanlar Sühreverdî'nin teellüh kavramıyla karşıladığı bilgi çeşidine denk gelir. Buna göre teellüh veya bir başka deyişle zevk ve keşf, düşünme olmaksızın, kıyasa dayalı bir delil ve fikir getirmeden veya had ve resme dayalı bir tanımda bulunmadan manaları ve soyut varlıkları bilfiil bilmektir.⁸ Başka bir ifade ile zevk, yani teellüh, soyutlama, keşf ve halvette riyazettir. Yani, bedensel şeylerden yüz çevirme ve ruhânî nuranî soyut varlıklarla irtibat

ve önderi olarak nitelediği Platon'un üstünlüğüne kesin bir tavırla vurgu yaparak, her ne kadar büyük, derin ve keskin görüşlü bir filozof olsa da Aristoteles'in, üstadı Platon'u gölgede bırakacak kadar gözde büyütülmemesi gerektiğini ifade etmiştir. İki şârihe göre de burada işaret edilen kimse, yani Aristoteles'i gözünde büyüten İbn Sînâ'dır. Çünkü onlara göre İbn Sînâ, *Şifâ'nın Mantık* kitabının sonunda Aristoteles'i bir hayli övmüş ve yüceltmiş, buna karşılık, Platon'u tenkit etmiştir. (Bkz. Şemsüddün eş-Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993, s. 26; Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383, s. 19-20). Türkiye'de Sühreverdî üzerine çalışma yapan bilim adamlarından biri *Hikmetü'l-İşrâk*'ı Türkçeye çeviren Tahir Uluç'tur. Sühreverdî ve İşrâk felsefesi üzerine yoğunlaşmış olan Uluç'un eserlerinden biri *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* ismini taşımaktadır. O da Sühreverdî'nin yaptığı temel eleştirilerin merkezinde İbn Sînâ ve onun şahsında da Meşşâîler olduğunu söz konusu eserinde delilleriyle göstermeye çalışmıştır. (Bkz. Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul, 2012).

⁵ Bu konuya ilişkin bkz. Durusoy, Ali, “Gazzâlî'nin Bir İlim Olarak Metafiziğe Yöneltiği Eleştirilerin Eleştirisi” *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (Sempozyum bildirileri) (7-9 Ekim 2011 İstanbul), İstanbul 2012, s. 730.

⁶ Bkz. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde) (Tashih: Henry Corbin), Tahran 1373, s. 11-12; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012, s. 26-27. Bu çalışmada Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinin hem Arapça orijinalinden hem de Türkçe çevirisinden yararlanılmıştır. Orijinali için *Hikmetü'l-İşrâk*, çevirisi için Türkçe tercümesine verilen ad olan *İşrâk Felsefesi* kullanılmıştır.

⁷ Bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 12; *İşrâk Felsefesi*, s. 27.

⁸ Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 4. Ayrıca bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 23; Cihan, A. Kamil, “Sühreverdî ve İşrâkîlik” (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 406.

kurma halidir. Çünkü gerçek halvet bedensel istekleri terk etmek, hayalî ve vehmî takıntıları göz ardı etmektir.⁹

Bahs yolunda ise tanımlar (hudud) ve fikrin aleti olan mantıkî kıyaslar kullanılır. Fikir ise bilinmeyene ulaşmak için birtakım öncüllerden özel olarak tertip edilir.¹⁰ Bahsî olan yöntemin içinde mantık, fizik ve metafiziğin usul ve kaideleri yer alır.¹¹ Bu yöntem bir konunun mahiyetini bulmak için had ve resm oluşturmak yahut bir tasdike ulaşmada kıyasa dayalı fikir yürütmek ve önermeler arasında mantıksal bağlantılar kurmak suretiyle sonuca ulaşma yoludur. Bahs, burhanî bir yoldur ve bahse dayalı felsefe de bilinmeyenlerin elde edilmesi için özel olarak düzenlenmiş terimler ve kıyasların kullanıldığı felsefi bir yöntemdir.¹²

Sühreverdî bu iki yöntemin birlikte öğrenilmesi gerektiğini ifade eder ve filozofları da buna göre derecelendirir. Ona göre filozofların en üstünü hem teellüh, yani sezgi hem de bahs, yani burhan yönü tam olandır. Bahsî felsefeyi öğrenmek isteyen kimsenin Meşşâîlerin yolunu tutması gerekir. Çünkü o, bahsî felsefe için güzel ve sağlam bir metottur. Bununla birlikte Sühreverdî İsrâkî ilkeleri göz ardı ederek, yani teellüh yolunu ihmal ederek sadece bahsi yöntemî esas alan bir kimsenin felsefeden hiçbir şey elde edemeyeceğini ve şüphelerin elinde oyuncak olacağını ifade etmiştir.¹³

Erdem'e göre Sühreverdî, felsefi hakikatlere ulaşmakta bahsî ve nazarî düşünceyi yeterli görmemiş, bu düşüncenin eşyayı olduğu gibi müşahedesine dayanan tecrübi metotla desteklenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Filozof, bu metodu isimlendirmede “keşf” ve “müşahede” kavramlarını kullandığı gibi, daha sonraki dönemlerde İsrâkî bilgi teorisini ifade etmekte daha yaygın olarak kullanılacak olan “İsrâkî huzûrî” terimini de kullanmıştır. “Huzûrî” kavramı, Meşşâîlerin “husulî” bilgi anlayışına karşıt olarak konulmuş ve İsrâkî bilgi nazariyesini Meşşâî bilgi nazariyesinden ayırt etmek için Sühreverdî tarafından geliştirilmiş bir kavramdır. Sühreverdî'nin felsefi hayatının başlangıcında bir Meşşâî olmasına rağmen daha sonra bu gelenekten ayrılarak İsrâk felsefesini kurmasının sebebi de Meşşâî bilgi nazariyesini yetersiz bulmasıdır.¹⁴ Çubukçu'ya göre ise metot itibarıyla İsrâkiyye'nin sistemi Meşşâî felsefenin ilham kaynağı olan Aristoteles'e aykırıdır. Başka bir ifade ile İsrâk felsefesinin yöntemi Meşşâiyye'nin metodundan tamamen farklıdır. Birincisi keşf ve sezgiye, ikincisi akıl ve tetkike daha önem verir. Fakat İsrâkiyyun'un Meşşâîlerden faydalandığı hususlar da vardır. Sühreverdî akılcı değil mistik bir yol tutmuştur. Bu bağlamda özellikle Gazâlî'nin Sühreverdî'ye etki yaptığı bir gerçektir. Sühreverdî ilahi bilgiye ulaşmanın ancak sezgi ile mümkün

⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 17.

¹⁰ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 19.

¹¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 23.

¹² Cihan, “Sühreverdî ve İsrâkîlik” s. 398, (4. Dipnot).

¹³ Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi*, s. 27-29.

¹⁴ Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi* (Hüsamettin Erdem'in yazdığı “Takdim”), s. 9.

olacağını savunmuştur. Bu konuda akıl yürütmeye iltifat etmemiştir. Bilgi nazariyesinde görüşü Aristoteles'e zıt, buna karşın Yeni Eflatunculara ve mutasavvıflara yakındır.¹⁵ Bu bağlamda Nasr'a göre sûfi olduğu kadar filozof da olan Sühreverdî, hem manevi ilham hem de doktrinleri için, kendisinden önceki sûfi üstatlar silsilesine çok şey borçludur. Özellikle de sık sık bahsettiği Hallac'dan ve Nûr'un, İmam ile ilişkisi doktrininde büyük rol oynayan *Miškâtu'l-Envâr*'ın müellifi Gazâlî'den çok şey almıştır.¹⁶

Sühreverdî, istidlal, nazar ve kesin delile dayanan "hikmetü'l-bahsiyye" ile keşf ve aydınlanmaya dayanan "hikmetü'l-işrâkiyye" arasında kesin ve açık bir ayrım yaparak, birinci tür hikmetin önderi olarak Aristoteles'i, ikinci tür hikmetin önderi olarak da Eflatun'u kabul etmiştir.¹⁷ Sühreverdî'nin metot konusunda öncelikli olarak riyazet, keşf, mistik tecrübe ve müşahede gibi kavramlar çerçevesinde teellühü, yani sezgisel felsefeyi esas aldığı söylenebilir. O, bahse, yani teorik ya da spekülâtif düşünceye ikinci planda yer vermiş, onu hiçbir zaman birinciyle eşdeğerde görmemiştir.

Peki, bu sezgisel hikmette/felsefede daha çok nazarı ve bahsi çağrıştıran mantığa biçilen rol nedir? Diğer bir deyişle Sühreverdî'nin genel yöntemi içerisinde mantığın yeri ve mahiyeti nedir? Mantıkla uğraşmaktan maksat nedir? Mantık hangi konularla ilgilenir? Önce bu ve benzeri soruların İşrâk Şeyhi açısından nasıl cevaplandırıldığına bakmak gerekiyor.

Sühreverdî, eserlerinde¹⁸ mantığa felsefi ilimler içinde birinci sırada yer vermiştir. Bazı kitaplarında mantığı genel hatlarıyla ele almış¹⁹ olsa da örneğin *Kitâbu'l-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât*'ta²⁰ bu ilmi ayrıntılı bir şekilde işlemiştir. *Kitâbu't-et-Telvîhât*²¹ ise matik konularını ele aldığı ne ayrıntılı ne de özet diyemeyeceğimiz orta büyüklükte bir eserdir. Burada Sühreverdî, mantığın amacı, mahiyeti, lafızların delaleti gibi *İsagoci*'de işlenen bahislerden başlayarak bu ilmin tüm

¹⁵ Çubukçu, İ. Agâh, "Sühreverdî ve İşrâkiye Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Y. 1968, C. 16, S. 1, s. 179-181.

¹⁶ Nasr, S. Hüseyin, "Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktûl", *İslam Düşüncesi Tarihi I*; içinde, (Haz. Mian M. Şerif, çev. M. Alper Tuğsuz), İstanbul 2014, s. 478.

¹⁷ İslam düşüncesinde irfan ve akıl konusundaki ayrımlar ve farklı yaklaşım biçimleri için bkz., Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 2001, s. 330. Sühreverdî'nin bu ayrımları hangi çerçevede ele aldığına ilişkin bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 11; *Kitâbu'l-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât (İlahiyat)*, (*Mecmûe Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996), s. 460.

¹⁸ Sühreverdî'nin eserleri için bkz. Cihan, Ahmet Kamil, "Şihâbüddin Sühreverdî'nin Eserleri" *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, Y. 2001, s. 211-222.

¹⁹ Bkz. Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Lemehât*, (*Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

²⁰ Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Meşâri'* ve *'l-Mutârâhât* (Tahkik ve tashih: Dr. Maksud Muhammedî, Eşref Ali Pûr), Beyrut-Bağdat 2011.

²¹ Bu, Sühreverdî'nin tam adı *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* olan eseridir ve mantık ile başlar. Kitabın sadece mantık bölümü Ali Ekber Feyyaz tarafından *Mantuku't-Telvîhât* ismiyle tahkik edilmiş ve neşredilmiştir. Çalışmamızda Sühreverdî'nin söz konusu kitaptaki mantığa ilişkin fikirlerini verirken *Mantuku't-Telvîhât*'ı esas aldık. Kullandığımız kitabın tam künyesi şöyledir: Şihâbüddin Sühreverdî, *Mantuku't-Telvîhât*, (Thk. A. E. Feyyaz), Tahran 1955. Ayrıca bu eserin İlahiyat (Metafizik) bölümü Sühreverdî'nin başka eserleriyle birlikte bir editör grubu tarafından yayımlanmıştır. Bu kitabın tam künyesi ise şöyledir: *Kitâbu't-Telvîhâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye (Mecmûe-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

meselelerini altı bölüme ayırarak incelemiştir. *Hikmetü'l-İsrâk*'in mantık bölümünde ise aynı konular daha özet olarak yer almıştır.

Sühreverdî, mantığın mahiyetini ve amacını kendinden öncekilerin yaptığı gibi tasavvur ve tasdik ayırımından²² hareketle ortaya koymuştur. Ona göre ilim ya tasavvurdur ki o bir şeyin suretinin akılda ortaya çıkmasıdır; ya da tasdiktir ki o da tasavvurlar üzerine verilmiş olumlu ya da olumsuz hükümdür. Tasdik ancak iki ya da daha fazla tasavvur arasında olur. Bunların her ikisi de doğuştan olan (fitri) ve doğuştan olmayan (gayr-ı fitri) olmak üzere ikiye ayrılır. Doğuştan olmayan, fikirle elde edilir. Burada fikirle kast edilen, insanın elindeki bilgilerden hareketle elinde olmayan bilgilere ulaşmasıdır. Hal böyleyken insan fitratı bunların doğrusunu yanlışından ayırmaya kadir değildir. Eğer ayırabilseydi akıllılar arasında karmaşanın çıkmaması gerekirdi. Bu kargaşa var olmuş ve bunun önüne ancak insanoğluna verilen, eşyayı olduğu gibi gösteren kutsal bir ruhun ona verdiği güç sayesinde geçilmiştir. Sühreverdî'ye göre bu noktada insan, doğruyu ve yanlışını ayırt edebilmek için bir alete ihtiyaç duyar. İşte mantık, insanı maluma ulaştırın intikal metodunun çeşitlerini ve bu intikallerin sistem içerisinde doğru uygulanıp uygulanmadığının öğrenildiği ilimdir.²³ Mantık, insan zihnini fikirde yanlışla düşmekten koruyan kurallı bir sanattır.²⁴

Sühreverdî mantığın mahiyetine ilişkin kendisinin en açık düşüncelerini gördüğümüz *el-Meşârî*'de meseleyi yine tasavvur ve tasdik ayırımından hareketle ele alır. Sühreverdî'ye göre bazı hataları içinde barındırsa da bu iki kavram genel olarak şöyle tanımlanır: “Tasavvur, bir şeyin suretinin ona delalet eden basit lafza göre zihinde ortaya çıkmasıdır. Tasdik ise iki şeyden birindeki hükmü diğerine vermek ya da vermemektir.” Buna göre ilimde ulaşılmak istenen tasavvurlar ve tasdiklerdir. Onlara götüren ise açıklayıcı söz ve hüccettir. Mantıkî nazarın amacı da tasavvur ve tasdike götüren şeylerdir. Mantığın gayesi tasavvur ve tasdike ulaştırın şeylerin maddesi ve suretinin doğruluğunu yanlışlığını, bunlara benzerliğini ve noksanlığını araştırmaktır.²⁵

Sühreverdî'ye göre mantık ilimlerin bütününden (mecmuundan) bir parçadır (cüz') ve mutlak ilmin parçasına (cüz'î) aittir. Mantık kendisi dışındaki ilimlerin aletidir. Ona göre her kim, mantığı mutlak ilmin parçası zannederse hataya düşer. Çünkü mutlak ilim, parçalarına ait olan şeyler üzerine kurulu değildir. Ona göre mantığın ilim olma durumu, onun mantıktan daha genel ilimlerin bütününden bir parça olmasıdır. Mantığın alet olması meselesinin onun felsefenin bir parçası olup

²² Bkz. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), İstanbul 2008, s. 1; İbn Sînâ, *Mantığa Giriş (Kitâbu's-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006, s. 11; *II. Analitikler, (Kitâbu's-Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006, s. 1. Tasavvur tasdik ayırımı konusunda İslam mantıkçılarının genel yaklaşımları için ayrıca bkz. Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990, s. 5-11.

²³ Sühreverdî, *et-Telvihât*, s. 1-2. Benzer yaklaşımlar için bkz. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 18; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 50-52; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, s. 50-51.

²⁴ Sühreverdî, *el-Meşârî* s. 10.

²⁵ Sühreverdî, *el-Meşârî* s. 9.

olmaması konusundaki tartışma ile ilişkilendirilmesi muteber değildir. Çünkü bu tür şeyler hakkındaki görüş ayrılıkları ıstılah farklılığından ileri gelir. Eğer felsefe dış dünyadaki olgular üzerine bir araştırma (bahs) ise mantık felsefenin parçası değil, aleti olur. Çünkü mantık zihin dışındaki olgular üzerine bir araştırma değildir. Şayet felsefe herhangi bir şart koşulmadan iki varlık türünden biri üzerine araştırma ise bu durumda mantık felsefenin aleti olur.²⁶

Sonuç itibariyle fikir yürütme sürecinde akıl sahipleri arasında bir şeyin doğru ya da yanlış, tam ya da eksik olduğu konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkabilir. Ayrıca yine düşünme esnasında insan isabet edebileceği gibi hataya da düşebilir. Gerek bunun ayırt edilmesinde gerekse de insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ortadan kaldırılmasında bir araç gereklidir. İşte o araç mantıktır. Mantık; olandan hareketle olmayana, doğru bir biçimde ulaşmanın kurallarını öğreten ilimdir. Görüldüğü üzere mantığın mahiyetine ilişkin bu yaklaşım biçimi Meşşâî düşüncedeki ile aynıdır ve Sühreverdî'den sonra da aynen devam etmiştir.²⁷

Ne var ki Sühreverdî'nin, eserleri içerisinde ayrı bir yere koyduğu ve onun özgün düşüncelerinden oluşan *Hikmetü'l-İşrâk*'ta daha farklı bir tutum sergilediğini görürüz. O, ilk başta *et-Telvihât* ve *el-Lemehât* gibi Meşşâîlerin yöntemine göre bazı kitaplar yazdığını daha sonra *Hikmetü'l-İşrâk*'ta değişik bir yol izlediğini ve bunun bilgiye ulaşmada daha kısa, daha sistemli ve kesin, çalışıp öğrenilmesi daha kolay bir yol olduğunu ifade etmiştir.²⁸ *Hikmetü'l-İşrâk* şârihi Kutbuddin Şîrâzî bu gerekçeyle Sühreverdî'nin söz konusu eserinde mantığı özet bir biçimde incelediğine ve onun fazla kullanılmayan bazı ayrıntılı konularını ele almadığına dikkat çekmiştir.²⁹

Sühreverdî'nin mevzubahis eserinde metot meselesiyle bağlantılı olarak bize onun nazarında mantığın mahiyetinin ne olduğu konusunda ipuçları veren, bilgi ve delil hakkındaki şu değerlendirmesi oldukça ilginçtir: “Bu bilgi, ilk olarak bende düşünme ile ortaya çıkmış değildir. Aksine onun bende ortaya çıkması başka bir yolla olmuştur. Ben daha sonra onun için hüccet aradım. Dolayısıyla hüccetten sarfı nazar edecek olsam bu bilgi konusunda hiçbir şey beni şüpheye düşüremez.”³⁰

²⁶ Sühreverdî, *el-Meşârî*' s. 9-10. Sühreverdî, buradaki meselenin bir uzantısı olan mantığın kaynağı konusunda, *el-Meşârî*'nin ileriki bölümlerinde şu ilginç değerlendirmeyi yapmıştır: “... Dehgân (Dehegân/Dahgân) (adlı bir kimse) Aristoteles'in muttali olduğu bu kadim mantık sanatını, Fars hazinelerinden aldığını iddia etmiştir. Onun adı, yani bu sanatın ismi herhangi bir Fehleviye (bi'l-fehleviyye mâ/ Fehlevî, yani Pehlevîlere ait bir ilim manasında) idi. Onun manası fikri keskinleştiren ilim ve ilimlerin kapısıdır. Bu hikmeti Fiyşdâz (Feyşdâz/Feyeşdâz) ehlinde Tahmurs (Tahmasp) defnetmiştir, (yani ona son vermiştir). Bu işin, nasıl olduğunu (keyfiyetini) Allah en iyi bilir.” Bkz. *el-Meşârî*' s. 248.

²⁷ Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve Neşr. H. Sarıoğlu), İstanbul 1998, s. 10; Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi el-Kazvîni, *er-Risaletü'ş-Şemsiyye fi-Kavâidi'l-Mantıkiyye*, İstanbul, h. 1301, s. 2; Şemseddin Semerkandî, *Kıstasü'l-Efkâr fi-Tahkiki'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No. 2565, v. 88b.

²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* s. 26.

²⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 14.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 10; Sühreverdî, *İşrâk Felsefesi* s. 26.

Şîrâzî, Sühreverdî'nin başka bir yoldan kastının, onun riyazet ve mücahede ile kazandığı zevk ve keşf yolu olduğunu ifade etmiştir. Sühreverdî kendisinde zevk ve keşf ortaya çıktıktan sonra düşüncesine hüccet aramaya başlamıştır. Burada hüccet ile anlatılmak istenen ise fikrin kendisi üzerine kurulduğu burhan, yani kesin bilgidir.³¹

Kutluer'in de işaret ettiği gibi Sühreverdî'ye göre hakikatin bilgisini veren yöntem, esas itibariyle filozofun yaşayarak bilmeye dayalı felsefe diye adlandırdığı mistik ve manevi tecrübedir. Zihnin ortaya koyduğu mantıksal tanım ve istidlâlî çıkarıma dayalı bilgi, aynı zamanda ontolojik gerçekliği olan nurun bir aydınlanma süreciyle insan ruhunda bulunuşu karşısında daima ikinci plandadır.³²

Sühreverdî bilgiyi hüccetsiz, yani delilsiz elde ettiğini ve sonra ona hüccet aradığını, yani bir anlamda onu aklileştirdiğini açıkça ifade ediyor. Burada aklileştirmeyi, bilgiyi, mantığa dayalı olarak ortaya koyma şeklinde anlayabiliriz. Eğer durum böyle ise Sühreverdî'nin, mantığı bir anlamda irrasyonel yollarla elde edilen bilgiyi rasyonel hale getirme ya da mantık kurallarına uygun biçimde düzenleme aracı olarak gördüğü söylenebilir.

İşrâk şeyhinin genel metodu konusunda da ifade edildiği gibi Sühreverdî'nin sisteminde bahse benzeyen kelâmî yöntem ve düşüncenin yeri yoktur. Riyazet, keşif, ve müşahede vb. mistik ve tasavvufî yöntemler Meşşâî yöntemden daha üstündür.³³ Burada Meşşâî yöntemden kasıt daha önce geçen ve Sühreverdî'nin de öyle nitelediği bahsî, yani teorik ya da spekülatif düşüncedir. Mantık, Meşşâî düşüncenin bir parçasıdır ve dolayısıyla o da bahsî felsefenin içinde yer alır. Bu durum Sühreverdî nazarında mantığın bilgi elde etmede zorunlu bir araç olarak görülmediğinin kanıtı sayılabilir.

Onun, metafiziğinin en temel kavramlarından biri olan nurlar ilmini izah ederken, düşünme ve çıkarım tekniklerinin onu açıklamada yetersiz kalabileceği, bunun nurlar ilmindeki bir hatadan değil de henüz onu ortaya koyacak kavram ve çıkarım biçimlerinin bulunmadığını ileri sürmesinde de aynı yaklaşımı benimsediğini görürüz. Bu sebeple kendisi İşrâk düşüncesini Meşşâî metotla değil de kendi kavramlarıyla açıklama yoluna gitmiştir.³⁴

Bu durumda Sühreverdî'nin eserlerinde mantığa yer vermiş olmasının en azından iki sebebi olabilir. Birincisi onun, geleneksel kabulle mantığı inceleme konusu yapmış olmasıdır ki düşünceye girişte bu ilmin ele alınması yaygınlık kazanmış bir uygulamadır. İkincisi ise Sühreverdî'nin, mantığı ilmin aleti olarak kabul etmesidir. Onun kendisi bu iki gerekçeyi *Hikmetü'l-İşrâk*'ta "biz düşünceyi

³¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, s. 14.

³² Kutluer, İlhan, "Sühreverdî, Maktül" *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 39.

³³ Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 408.

³⁴ Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", s. 408.

hatadan koruyan Şu *meşhur alet* (ilmi olan mantıŐı) sayıca az ama faydası çok birkaç kuralla özetledik” Şeklinde açıkça ifade etmiştir.³⁵

Hikmetü'l-ŐŐr k'taki bu yaklaŐımından hareketle Sühreverdi'nin, mantıŐı baŐlı başına bir ilim olmaktan ziyade alet olarak konumlandırıŐı sonucuna varabiliriz. Bununla birlikte onun diŐer felsefi eserlerindeki düşüncelerini de göz önüne alarak konuya ilişkin genel bir deŐerlendirme yaparak söyleyecek olursak o, mantıŐın alet olma vasfını  n plan çıkarmıŐtır ancak ona ilim demekten de geri durmamıŐtır. Bu yaklaşım biçimi Sühreverdi'yi takip eden düŐünürlerde de mevcuttur.³⁶

Sühreverdi'nin mantıŐın konusu hakkındaki g r Ő lerine de deŐinmek gerekir. O, bu meselede geleneksel anlayışa uygun olarak mantıŐın konusunu tespit etmede bilinenden hareketle bilinmeyenin elde edilmesi yaklaŐımını benimsemiŐ görünmektedir.  nk  ona göre bilinmeyen de iki kısıma ayrılır ve tıpkı bilinen gibi onun da fitr  ve fitr  olmayan bölümleri vardır. Bilinmeyenin bu her iki parçasının da ona uygun olan bir bilinene sahip olması gerekir. Nitekim fitr  olmayan Şeyin de fitri olana ulaŐan bir yolu olmasaydı kimse bunların hakikatini elde edemezdi. Bunun gibi olana ya da olmayana götüren tasavvurlar açıklayıcı söz (kavli Őarih), had olarak isimlendirilir. Bunun gibi olana ya da olmayana götüren tasdikler hüccet, yani burhan diye isimlendirilir. İlmin yolu, açıklayıcı söz ve burhandır.³⁷

Sühreverdi makullerden, yani akledilen kavramından hareketle mantıŐın konusu ortaya koymuştur. Ona göre “insanlık” ve “atlık” gibi kavramlar birinci makullerdir. “T mellik”, “tikellik”, “t rl k”, “konuluk”, “y klemlik” vb. Şeyler ise ikinci makullerdir. MantıŐın konusu, ulaşılmak istenene doŐru olarak götürüp g t rmemesine göre ikinci makullerdir. Onun konusu, bilinmeyen tasavvur ve tasdike doŐru olarak götüren ve götürmeyen tasavvurlar ve tasdiklerdir de denilebilir.³⁸ Böylece Sühreverdi mantıŐın konusunun bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin elde edilmesine aracılık eden kavramlar, tanımlar ve çıkarımlar olduğunu ortaya koymuŐ olur.

Felsefi serüveninin başında bir MeŐŐ  olan Sühreverdi daha sonra bu gelenekten ayrılarak ŐŐr k  öğretiyi tesis etmiştir. Bunu yaparken o, başta MeŐŐ ilik olmak üzere kendi zamanında cari olan felsefi anlayıŐları iyi analiz etmiş, salt taklit ya da mutlak muhalefet yollarını seçmeden farklı düşünceleri kendi bakış açısıyla ortaya koymayı denemiştir. Başka bir ifade ile Sühreverdi, fikirlerini ilk olarak MeŐŐ  felsefenin tesirinde ŐekillendirmiŐ, onu tamamen reddetmemekle birlikte daha

³⁵ Sühreverdi, *ŐŐr k Felsefesi*, s. 29.

³⁶ Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti 'l-ŐŐr k*, s. 34; Ő r zi, *Şerhu Hikmeti 'l-ŐŐr k*, s. 25.

³⁷ Sühreverdi, *et-Telvi at*, s. 2.

³⁸ Sühreverdi, *el-MeŐ ari* s. 10.

sonra bu anlayışı eleştirerek kendi fikirlerini oluşturmuştur. Bu açıdan onun felsefesinin ve bunun içerisinde de mantığının eklektik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Sühreverdî, *el-Meşârî'*, *et-Telvîhât* ve *el-Lemehât* gibi eserlerini Meşşâî tarzda kaleme almış, İşrâkî öğretiyi ise ayrı bir yere koyduğu *Hikmetü'l-İşrâk* isimli eserinde açıklamıştır. O, söz konusu kitabında yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yeni tarz düşünce “meşhur alet” olarak tanımladığı mantığı da kapsar. Mantık bu eserinde hem tertip hem de içerik bakımından yaygın anlayıştan, yani bir anlamıyla Meşşâilikten farklıdır. Sühreverdî, mezkûr kitabında alışlagelmiş mantık ıstılahlarını ve açıklama biçimlerini kullanmamış, bunun yerine örneğin delalet ve terim çeşitlerini adlandırmada, tanım konusunda yaptığı eleştirilerde, hepsini zorunluya indirmediği modal önermelerde olduğu gibi daha birçok konuda kendine has bir terminoloji oluşturmayı-benzer tutumlar sergilemiş olan Gazâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi- yeni bir yaklaşım biçimi ortaya koymayı denemiştir. Onun bu işte bir ölçüde başarılı olduğu söylenebilir. Ancak ne kadar ilginçtir ki Sühreverdî'nin söz konusu eserini şerh eden Şehrezûrî ve Şîrâzî, müellifin görüşlerini açıklarken en azından kullandıkları terminolojiyi esas alarak söyleyecek olursak *Hikmetü'l-İşrâk*'ı Meşşâî öğretiye göre yorumlamışlardır.

Sühreverdî'nin mantık konularındaki düşüncesinin kaynaklarına bakıldığında, onun birçok konuda Meşşâî anlayışın tesirinde kaldığı görülür. Bu ekol içerisinde de kendisini eleştirmiş olsa da onun en çok etkilendiği kimsenin İbn Sînâ olduğu söylenebilir. Çünkü o, İbn Sînâ'ya birçok atıf yapmıştır. Sühreverdî'nin kimi düşüncelerinin, en azından bizim mantık konusunda tespit ettiğimiz bazı yaklaşımlarının Gazâlî'ye benzemesi de dikkat çekicidir. Onun, Gazâlî'ye herhangi bir atıfta bulunduğu bilinmemektedir ancak bazı ifadelerinden hareketle Sühreverdî'nin onun düşüncelerinden haberdar olduğu kanaatine ulaşılabilir.

Sühreverdî felsefe ve mantık konusunda kendisinden sonraki düşünürleri etkilemiştir. Onun tesirinde kalmış iki filozof Sühreverdî'nin en önemli iki takipçisi olan Şemseddin Muhammed Şehrezûrî ve Kutbuddin Şîrâzî'dir. Sühreverdî'nin mantık ve metafizik konusunda üzerinde derin etkiler bıraktığı kimselerden birinin Esîrüddin el-Ebherî olduğu söylenebilir. Ebherî düşünce yapısı itibarıyla Sühreverdî'ye oldukça benzemektedir. Çünkü İşrâk Şeyhi gibi o da Meşşâî öğretiyi esas almış ancak özellikle metafiziğe ilişkin bazı konularda Sühreverdî'nin fikirlerini dayanak noktası yaparak söz konusu anlayıştan ayrılmıştır.

Sühreverdî'nin mantık konusundaki temel yaklaşımları maddeler halinde aşağıdaki gibi sıralanabilir.³⁹

³⁹ Sühreverdî'nin mantıkla ilgili temel fikirlerinin sıralandığı bu kısım *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri* isimli çalışmamızın sonuç bölümünden olduğu gibi aktarılmıştır. Bkz. Kömürcü, a.g.e., 275-282.

Sühreverdi Me   i tarzda yazdığı eserlerinde mantığı kıyas merkezli olarak geleneksel hale gelmiş Me   i anlayışa göre konumlandırılmıştır. Bu yaklaşıma göre mantık, ilmin aleti olan bahse dayalı, yani teorik bir yapıya sahiptir. Ancak *Hikmetü'l-İ r k*'ta bu ilim, düşünmenin kuralları başlığı altında incelenmiş ve farklı denilebilecek bir bakış açısı sergilenmiştir. Buna göre mantık bilgi elde etme sürecinde zorunlu bir konuma sahip değildir. Çünkü bilgi, düşünme dışında başka bir yoldan elde edilebilir, daha sonra da bu delillendirilir ve eğer delil olmasa yine de o bilgide herhangi bir Őüphe ortaya çıkmaz. Herkesin anlayacağı ya da bildiği biçimde değil de başka bir Şekilde kazanılan bilgiyi rasyonel hale getirerek insanlara anlatmak için aklın kural ve kaidelerine, başka bir ifadeyle mantığa ihtiyaç vardır. Bu anlamıyla mantık, metafizik yollarla kazanılmış bilgiyi izah etmek ya da temellendirmek için müracaat edilmesi gereken bir araçtır. Dolayısıyla mantık, metafizik bir karaktere sahiptir.

Hikmetü'l-İ r k'taki yaklaşıma göre mantık ilme girişte me  ur olmuş bir kurallar manzumesidir ve bazı  zet kaidelerden ibarettir. Bu gerekçe ile mantık sayıca az olmasına karşılık faydası çok birkaç kuralla izah edilmiş ve bunlar zeki ve aydınlanmayı isteyenler için k fi görülmüştür. Me   ilerin yaptığı gibi lafı uzatmak, ayrıntıya boğmak gereksizdir. Bu niteliğiyle söz konusu kitabın mantığa ayrılan bölümü, İ r k  düşünceyi ortaya koyarken istifade edilen bir takım kuralları özetleyen bir yapıda olup bütünlüklü ve sistematik bir görüntüden oldukça uzaktır.

Mantık, olandan hareketle olmayana, yani bilinenden yola çıkararak bilinmeyene, doğru bir biçimde ulaşmanın kurallarını  ğretir. Geleneksel anlayış çerçevesinde mantık, tasavvurat ve tasdikat olarak iki bölüme sahiptir. Birincisinde dil-mantık ilişkisi çerçevesinde lafızlar, yani bir anlamıyla kavramlar ve dolayısıyla onun dilsel ifadesi olan terimler, ikinci kısımda ise önermeler ve çıkarımlar incelenir.

Kavramlar bahsinde lafız, lafzın anlama delaleti, kavram  e itleri genel itibariyle Me   i tarzda ele alınmıştır. Ancak *Hikmetü'l-İ r k*'ta delalet çeşitlerini adlandırmada ve bazı kavramları isimlendirmede yeni bir terminoloji denemesi yapılmıştır.

Kavram  e itleri konusunda özellikle basit-bileşik, tümel-tikel, z t -araz  ayrımları yer alır. Bunlar içerisinde ağırlık tümel ve z t  kavramara aittir. Çünkü ancak tümel ve z t  olan kavramların bilgisi kesinlik ifade eder. Tümel kavramlar dış dünyada tümel olarak mevcut değildirler. Buna göre kavramlar dış dünyada tümel mahiyetleriyle değil birer tikel olarak bulunurlar.

Be  tümel kavram Me   i tarzdaki eserlerde yaygın uygulamaya göre “o nedir?” sorusuna verilen cevaptan hareketle, onların mahiyete d hil olup olmamaları dikkate alınarak incelenmiştir.

Hikmetü'l-İsrâk'ta ise bu konu doğrudan ele alınmamış, Meşşâîlerin tanım teorisi çürütülürken meselenin temelini oluşturduğu için cins ve faslın tanımları verilmiştir.

Kategoriler konusu, mantığın değil, metafiziğin kapsamı içindedir. Kategoriler, düşüncenin yapı taşlarından olan aklî itibarlar çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlar varlıktan hareketle ortaya çıkan kavramlar olmayıp zihnin eşyayı düşünmesinden doğar. Meşşâîlerin aksine kategorilerin kaynağı varlık değil zihindir. Kategorilerin sayısı konusunda Meşşâîlerden ayrılmış olan Sühreverdi onları on kategori ile sınırlandırmanın zorunlu olmadığını dile getirmiştir. O, cevher, nitelik, nicelik, izafet ve hareket olmak üzere beş kategori kabul etmiştir. Zaman, mekân, konum ve sahiplik kavramlarını izafet; etki ve edilgiyi de hareket kategorisi içerisinde değerlendirmiştir.

Sühreverdi'nin en dikkat çekici düşünceleri tanım konusundadır. Çünkü ona göre Meşşâîlerin tanım teorisi hatalıdır. Had ile tanım yapılamaz. Şu sebeple ki bu tür tanımda nesnelere duyulur parçalarından hareketle tanımlanır. Hâlbuki duyulur olmayan varlıklar da vardır. Ayrıca şeyler kimi zaman had için gerekli olan zâtî özelliklerin bütününe sahip olamayabilir. Tanımlanacak nesnenin söz konusu özelliklere sahip olduğu kabul edilse bile onun zâtî parçalarını tamamıyla bilme imkânı yoktur. Bu nedenle, şeylerin tanımı, zâtî özellikler esas alınarak değil şeylerin niteliklerden hareketle yapılabilir, yani resmedilebilir. Bunun sonucu olarak Sühreverdi eserlerinde, özellikle *et-Telvihât*'ta yaptığı tanımları hep resm olarak vermiştir.

Tanımın, genel itibariyle yaygın anlayış çerçevesinde “tam had”, “eksik had”, “tam resm” ve “eksik resm” olmak üzere dört çeşidi vardır. Ancak Sühreverdi, *el-Meşârî*'de “mefhumun tam parçaları ile isimlendirilenin tarifi” olarak adlandırdığı beşinci bir tanım çeşidinden bahsetmiştir. Bu beşinci çeşit, bir şeyi hakikati ve mahiyeti üzere değil de içeriğine göre, yani onu oluşturan parçalardan hareketle tanımlama yolu olarak değerlendirilebilir.

Bazı mantık konuları hiçbir yerde baştan sona derli toplu ve düzenli bir biçimde ele alınmamış bunun yerine bir konu kimi zaman özetlenmiş kimi zaman da meselenin belirli bölümleri ayrıntılı olarak anlatılıp diğer parçalar ihmal edilmiştir. Bunun örneği, önermeler konusudur. Önermenin unsurları bir yerde kısaca ve eksik olarak tanımlanmış, örneklendirme yapılmamış; başka bir yerde ise onların ne olduğu üzerinde durulmadan konu sadece örneklerle açıklanmıştır. Önermenin unsurları olan konu, yüklem ve bağ, önermeler konusunun başında değil de ma'dule önermeler açıklanırken incelenmiştir. Önermede yoğunluklu olarak bağ konusu ele alınmıştır. Meseleye ilişkin vurgulanan ve üzerinde tekraren durulan hususlar sanki mantıkçılar arasında tartışmalı olan bahislerdir. Bu sebeple hakkında genel geçer kabullerin olduğu başlıklar kısaca özetlenerek geçilmiştir. *Hikmetü'l-İsrâk*'ta önerme konusunun başında önerme tanımlandıktan sonra kıyasın

tarifi yapılmış, kıyasın unsurları ve bazı eşitleri kısaca izah edilmiştir. Bu pek rastlanan bir durum değildir.

Hikmetü'l-İşrâk'ta önermeler arası ilişkilerden çelişki ve döndürme dikkate alınmış, konu ilk önce çok kısa biçimde açıklanmış, mugalata bahsinde meseleye, şekillerin ircası ve döndürmenin geçerliliğini ispat etme bağlamında Meşş ilerin döndürme görüşünün çürütülmesi mevzusunda tekrar dönüş yapılmıştır. Sühreverdi nazarında irca ve döndürmede kullanılan varsayım ve hulf konusunda uzun açıklamalara gerek yoktur. Bu yöntemleri bilmeyen kimseler sağduyu ile bütün ilmi meseleleri çözebilirler. Döndürme konusunda *Hikmetü'l-İşrâk*'taki bakış açısı adeta ona, yani döndürmeye ihtiyaç olmadığı yönündedir. Burada özellikle vurgulanan, bir kimsenin sağduyu sahibi olmasının ona yeteceği ve başka bir şeye ihtiyaı olmayacağıdır. Ancak buna karşılık Meşş i tarzındaki felsefi eserlerde döndürme konusu geleneksel anlayış çerçevesinde ve modal önermelerin durumu merkeze alınarak incelenmiştir.

Meşş i tarzındaki eserlerde akıl yürütme konusunda kıyasa öncelik verilmiştir. Buna göre mantıkta asıl amaç olan kıyas, doğru oldukları kabul edildiğinde kendi  zleri gereği başka bir sözü gerekli kılan önermelerden oluşmuş bir sözdür. Kıyasın iki öncülünün bilgisel içerik bakımından doğru olması şart değildir; onların varsayım olarak doğru olduğu kabul edilir.  nemli olan kıyasın form bakımından geçerli olmasıdır. Bu tavır Meşş ilerin kıyas teorisini hatırlatmaktadır. Söz konusu anlayışın benimsendiği kitaplarda kıyasa ilişkin hiçbir başlık ihmal edilmemiş, her konu gereği kadar incelenmiştir.

Hikmetü'l-İşrâk'ta kıyas konusu önermelerle birlikte, onlarla içiçe ele alınmıştır. Burada, birçok meselede olduğu gibi kıyas bahsinde de lafi uzatmanın gereksiz olduğu vurgulanarak kıyasın sadece önemli görülen kalıpları ve eşitleri incelenmiştir.

Kıyas şekilleri konusunda önemli bir husus, dördüncü şeklin dikkate alınmamış olmasıdır. Çünkü dördüncü şekil aklın tabiatından uzaktır. İkinci ve üçüncü şekil de z t  olarak kesin sonuç vermez ancak onların birinci şekle d nd r lebilme imk nları vardır. Söz konusu durum dördüncü şekil için geçerli değildir.

Kıyas çeşitlerinden olan zamir kıyas, akıl yürütme çeşitlerinden olan analogiden sonra incelenmiştir. Kıyas türleri konusunda Sühreverdi'nin belki de diğer mantıkılardan en farklı tarafı “feraset kıyası” olarak adlandırdığı analogiye benzeyen bir çıkarım biçimi üzerinde durmuş olmasıdır.

Tümdengelim (kıyas), tümevarım ve analogi olmak üzere üç akıl yürütme tarzı vardır ve bunlar çıkarım yapmada farklı değerlere sahiptir. Tümevarım, parçadan bütüne akıl yürütürmedir; tam ve eksik olmak üzere iki kısımdır. Bunlar içerisinde tam tümevarım kesin sonuç verebilecek yapıda kabul edilmişken diğeri öyle görülmemiştir.

Şeyler arasındaki benzerliğe dayalı olarak çıkarım yapmak olan analogi konusunda benzetme yapmayı sağlayan illetin nasıl tespit edildiği meselesi oldukça önemlidir. İletinin, tard ve aks ile sebr ve taksim olmak üzere iki yolu vardır. Bunların ikisi de geçersizdir. Bu metotların mantıkçılardan ziyade İslam Hukukçularının kullandıkları yöntemler olması da akılda tutulmalıdır. Mantıkçıların fazla müracaat etmedikleri bu iki yöntem üzerinde durulmuştur. Cedelcilerin söz konusu yöntemleri kullanmaları onların inceleme konusu yapılmasının temel sebebidir.

Tasdik türlerini sınıflama konusunda farklı yaklaşımlar söz konusu edilmiştir. *Hikmetü'l-İsrâk*'ta mücerrebat, mütevatirat, makbulat, muhayyilat ve müşebbihat gibi öncül çeşitleri hadsiyyatın sınıfları olarak değerlendirilmiştir. Bu oldukça dikkat çekici bir yaklaşım biçimidir. Böyle yapılmakla sanki hadsiyyatın sınırları genişletilmek istenmiştir.

Bilindiği gibi kıyas, formu açısından ele alındığında burhan, cedel, hitabet, şiir ve muğalata (safsata) olarak çeşitlenir ve bunlara beş sanat denir. Bu sanatlar arasındaki fark onlarda kullanılan öncüllerin kesinlik değerinden ileri gelir. Sühreverdî, beş sanatı, onları oluşturan öncüllerden hareketle ortaya koymuştur. Buna göre birinci sınıf, yani kesin öncüllerden oluşan burhan; meşhurat ve müsellemtan/takrîrâtta meydana gelen cedel; makbulat ve maznunat ile kurulan hitabet; muhayyilattan oluşan şiir ve vehmîyyattan/müşebbihattan meydana gelen ise safsata olarak adlandırılır. Beş sanattan cedel, hitabet ve şiir üzerinde durulmamış, sadece onların hangi öncüllerden oluştuğu zikredilmiştir. Buna karşılık, burhan ve muğalata ayrıntılı olarak incelenmiştir.

Mantıkta asıl amaç burhana ulaşmaktır. Çünkü burhan, kesin sonuç elde etmek için kesinlik taşıyan öncüllerden oluşan kıyastır. Gerçek ilimlerde sadece burhan kullanılır. Burhan konusu içerisinde onun bir parçası olan bilimsel sorular (metâlib), limmî ve innî olmak üzere burhanın çeşitleri, ilimin parçaları, şartları, ilimlerin konuları, burhan tanım ilişkisi ya da burhanla elde edilemeyen tanımlar gibi başlıklar incelenmiştir.

Beş sanat içinde üzerinde en geniş durulan konu muğalata olmuştur. Çünkü insanın düşünme sürecinde her zaman için yanlış düşme tehlikesi vardır. Doğru düşünmenin kuralları ve bununla bağlantılı olarak zihnin nasıl yanlış yaptığı üzerine önceden bir hazırlık yapılırsa, hatadan emin olma konusunda insan o derece kuvvetlenmiş olur. Kişiye bu ön hazırlığı ve alıştırmayı sağlayan da

mugalatadır. Bu yüzden onun üzerinde önemle durulması gerekir. Bir araştırmacının farklı ekoller ve fırkalar tarafından öne sürülen deliller arasında doğrulardan çok yanlış fikirlerle karşılaşabilme tehlikesi vardır. Bu sebeple yanlışa düşülen noktalar hakkında uyarmak, doğru düşünmenin yasalarını bilmek kadar önemli ve faydalıdır.

Sonuç itibariyle Sühreverdî'nin iki farklı düşünceyi birleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Terkip etmeyi amaçladığı bu yaklaşım biçimleri teoriyi esas alan Meşşâî anlayış ve teellühe dayanan İşrâkî düşüncedir. Teorik felsefenin içinde değerlendirilen mantık, bir alet vasfındadır. *Hikmetü'l-İşrâk*'taki tavrı göz önüne alınarak söylenecek olursa bu niteliğe sahip olan mantık, Sühreverdî'ye göre fazla ayrıntılı olmayan bir takım kurallardan müteşekkildir ve bilgi elde etmede teellühün, yani diğer anlamlarıyla keşf ve sezginin yerini alamaz.

KAYNAKÇA

1. Alper, Ömer Mahir “VII/XIII. Yüzyılda İbn Sînâcı Gelenek: Tenkit ve Terkip Arasında” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 2014.
2. Aminrazavi, Mehdi, “How Ibn Sînian Is Suhrawardî's Theory fo Knowledge?” *Philosophy East and West*, Vol. 53, Nu. 2, (Apr., 2003).
3. Bekiryazıcı, Eyüp, “İşrâk Felsefesinin Oluşumunda İbn Sînâ'nın Etkisi (Sühreverdî Örneği)”, *Ekev Akademi Dergisi*, Y. 12, s. 36 (Yaz 2008).
4. Bolay, M. Naci, *Fârâbî ve İbni Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990.
5. Cihan, A. Kamil, “Sühreverdî ve İşrâkîlik” (*İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*; içinde, Edit: M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013.
6. Cihan, Ahmet Kamil, “Şihâbuddin Sühreverdî'nin Eserleri” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 11, Y. 2001.
7. Çubukçu, İ. Ağâh, “Suhreverdî ve İşrâkiye Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Y. 1968, C. 16, S. 1.
8. Durusoy, Ali, “Gazzâlî'nin Bir İlim Olarak Metafiziğe Yönelttiği Eleştirilerin Eleştirisi” *900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzâlî Sempozyumu* (Sempozyum bildirileri) (7-9 Ekim 2011 İstanbul), İstanbul 2012.
9. Esîrüddin el-Ebherî, *Keşfu'l-Hakâik fi-Tahriri'd-Dakâik*, (Thk. ve Neşr. H. Sarıoğlu), İstanbul 1998.
10. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*, (çev. Ö. Türker, Ö. M. Alper), İstanbul 2008.
11. İbn Sînâ, II. *Analitikler*, (*Kitabu's-Şifa: Burhan*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006.
12. İbn Sînâ, *Mantığa Giriş* (*Kitabu's-Şifa: el-Medhal*, çev. Ö. Türker), İstanbul 2006.
13. Kömürçü, Kamil, *İşrâkî Düşüncede Mantığın Yeri*, Ankara 2014.
14. Kutbuddîn eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Edit: A. Nûrânî, M. Muhakkık), Tahran 1383.
15. Kutluer, İlhan, “Sühreverdî, Maktül” *DİA*, C. XXXVIII, İstanbul 2010, s. 39.
16. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli), İstanbul 2001.
17. Nasr, S. Hüseyin, “Şihâbeddin Sühreverdî el-Maktül”, *İslam Düşüncesi Tarihi I*; içinde, (Haz. Mian M. Şerif, çev. M. Alper Tuğsuz), İstanbul 2014.
18. Necmeddin Ömer b. Ali el-Kâtibi el-Kazvîni, *er-Risaletü's-Şemsîyye fi-Kavâidi'l-Mantukîyye*, İstanbul, h. 1301.
19. Street, Tony, “Mantık”, (*İslam Felsefesine Giriş*; içinde, Edit: P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2008.
20. Şemseddin Semerkandî, *Kıstasu'l-Efkâr fi-Tahkiki'l-Esrâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, No. 2565.
21. Şemsüddün eş-Şehrezûri, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Tashih ve tahkik: Hüseyin Ziyâî Torbâtî), Tahran 1993.
22. Şihâbüddin Sühreverdî *Kitâbu't-Telvihâtü'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye* (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.
23. Şihâbüddin Sühreverdî, *el-Lemehât*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İşrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 2001.

24. Şihabüddin Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-Mutârahât* (Tahkik ve tashih: Dr. Maksud Muhammedî, Eşref Ali Pür), Beyrut-Bağdat 2011.
25. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, (*Mecmûme-i Musennefât-ı Şeyh-i İsrâk*; içinde) (Tashih: Henry Corbin), Tahran 1373, s. 11-12; Sühreverdî, *İsrâk Felsefesi* (çev. Tahir Uluç), İstanbul 2012.
26. Şihabüddin Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, s. 11; *Kitâbu'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât (İlahiyat)*, (*Mecmûei Musannefât-ı Şeyh-i İsrâk*; içinde, edit: H. Corbin, S. H. Nasr, N. Habibi), Tahran 1375 (1996).
27. Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul, 2012).